

AS IGREJAS PENTECOSTAIS NO CONTEXTO URBANO ARARAQUARENSE: DADOS DE UMA PESQUISA ETNOGRÁFICA¹

Caroline Hilário MACEDO²

Resumo: Este artigo pretende abordar uma discussão que possibilite averiguar as relações entre pentecostalismo e contexto urbano, seguindo os meandros da concorrência religiosa em uma cidade de médio porte do interior paulista. Serão apresentados alguns dados obtidos em uma pesquisa etnográfica que teve por objetivo o estudo de quatro templos de distintas denominações pentecostais no município de Araraquara, SP. A preocupação nessa pesquisa foi enfocar a faceta mais moderna do campo pentecostal, decorrendo daí a ênfase no neopentecostalismo³. A partir de então, pôde-se estabelecer um perfil de como um *mercado religioso* interpentecostal configura-se nesta cidade e quais as condições de concorrência os grupos neopentecostais encontram e criam dentro desse mercado. O presente trabalho parte de uma possível especificidade do *campo* pentecostal dentro do contexto de uma cidade do interior paulista que passa por um processo inicial de metropolização. Sendo assim, pautamos em duas premissas: a da existência de uma pluralidade religiosa inerente ao contexto urbano moderno, e de que as igrejas pentecostais apresentam-se enquanto instituições caracterizadas por um crescimento dinâmico, sendo essas organizações que articulam distintas estratégias em variadas esferas, a saber, social, política e cultural.

Palavras-chave: Pentecostalismo; contexto urbano; concorrência religiosa.

Abstract: The article intends to focus on the relationship between Pentecostalism and urban context. It still shows the religious competition in a middle-sized city in São Paulo state. It presents several comments about four Pentecostal churches in Araraquara

¹ Pesquisa de Iniciação Científica que durante o período decorrente de março a dezembro de 2001, contou com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

² Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia – Faculdade de Ciências e Letras – UNESP – 14800-901 – Araraquara-SP. Bolsista: CNPq.

³ Conceito utilizado pelo sociólogo Ricardo Mariano (1999) e adotado neste trabalho.

(São Paulo' state). It can be considered an ethnographic research. The concern was to show a new face of the Pentecostal church, therefore, neo Pentecostal. As results, the article shows how the Interpentecostal religious market is in Araraquara and their competition.

Key-words: Pentecostalism; urban context; religious competition.

Introdução

Embora outros pesquisadores já tenham realizado estudos acerca das diferentes vertentes pentecostais, tendo observado a realidade dos grandes centros urbanos, partimos da hipótese de que haja certas especificidades do campo pentecostal, que podem estar relacionadas ao contexto de uma cidade de médio porte do interior paulista em processo de metropolização, o que implicaria em possíveis novas configurações de fenômenos já observáveis em grandes centros urbanos, dentre eles a definição de um campo concorrencial religioso mais amplo. Nesse sentido, pressupomos que a especificidade de tal caso encontra-se numa possível síntese nova que resultaria da ocorrência desses fenômenos dentro do contexto de realidades locais preexistentes – seus aspectos sociais, culturais, políticos, econômicos, religiosos, etc. Desse modo, estaríamos à procura das particularidades de uma dada realidade local – a dinâmica do campo pentecostal de Araraquara –, buscando revelar nosso objeto não como um caso “típico” ou “médio”, mas em caso revelador de outros arranjos ou configurações possíveis. A escolha do enfoque particular no neopentecostalismo deve-se à posição peculiar que os dois templos com essa denominação assumem dentro da realidade social recortada, qual seja, a realidade do município de Araraquara. A observação das denominações pentecostais mais tradicionais possibilitou a composição de um campo de estudos mais abrangente, onde o estudo dessas igrejas possibilitou iluminar e equacionar melhor o comportamento das denominações neopentecostais nessa cidade. Sendo assim, esperamos dar base para outros estudos acerca do campo pentecostal em cidades de médio porte do interior paulista.

Foi realizado um trabalho de campo por meio da observação participante, embora em moldes diferentes do modelo clássico⁴, por se tratar de uma análise centrada em uma sociedade complexa, onde estão presentes

⁴ Sobre o modelo clássico de trabalho etnográfico, ver Malinowski (1978).

as dificuldades do estranhamento frente ao objeto de estudo e a necessidade da transformação “do familiar em exótico” (DAMATTA, 1978; VELHO, 1980), o que exige um cuidadoso tratamento metodológico. Utilizamos, tendo em vista as mediações necessárias, o método comparativo (MELATTI, 1978, p.43-58), que no projeto de iniciação científica se revelou de grande proveito. O *corpus* esteve constituído por dados primários, por meio da realização de entrevistas com “informantes-chave”, bem como por dados secundários, com a coleta de material impresso, inclusive publicações oriundas das próprias denominações, observação de programas evangélicos na TV e, no caso da IURD, acompanhamento do site da *Folha Universal* pela Internet. A utilização dos relatos da mídia ajudam a acompanhar a construção de um imaginário formado a partir dos grupos pentecostais, tanto no sentido de como a sociedade os enxerga quanto no sentido da imagem que esses grupos produzem de si mesmos. Os resultados foram analisados qualitativamente, mediante o conjunto do *corpus* e sua interlocução com a bibliografia utilizada. Através de tais instrumentos, pôde ser constituído o corpo de dados apresentado adiante.

Algumas considerações acerca dos conceitos *mercado religioso e campo*

Ruben Oliven (1985) já abordara a religião e a pluralidade religiosa como fatores importantes e passíveis de análise dentro da Antropologia Urbana, com base na composição cultural do contexto urbano. Nesse sentido, um dos pressupostos do presente trabalho é que o “mercado religioso” é um fenômeno constitutivo do contexto urbano moderno, em decorrência da pluralidade religiosa que ele proporciona e abarca, sendo mais correntemente definido enquanto um mercado de ofertas de bens simbólicos, de serviços mágicos e religiosos, frente a um contingente de grupos sociais que *a priori* demandam por soluções mais imediatistas para problemas tanto espirituais quanto materiais, remetendo a questão aos paradoxos presentes da conversão religiosa (MONTERO, 1999).

Pierre Bourdieu (1974, p.44-5) atribuirá a esses serviços mágicos-religiosos as seguintes características

(...) visam objetivos concretos e específicos, parciais e imediatos (em oposição aos objetivos mais abstratos, mais genéricos e mais distantes que seriam os da religião); estão inspiradas pela intenção de coerção ou manipulação dos poderes sobrenaturais (em oposição às disposições contemplativas da 'oração', por exemplo); e por último, encontram-se fechadas no formalismo e no ritualismo do **tomá lá dá cá**. (grifo do autor)

Partindo de elementos retirados, sobretudo de Durkheim e Weber, o autor apresenta um dado campo simbólico, no caso o campo religioso, em termos de um conflito típico-ideal entre agentes encarregados de produzir, veicular e consumir um certo tipo de bens (simbólicos). Segundo o autor, o conjunto das transformações tecnológicas, econômicas e sociais, em correlação ao desenvolvimento urbano, bem como a divisão do trabalho, proporcionaram as condições que levariam à constituição de um campo religioso relativamente autônomo e o desenvolvimento de uma necessidade de “moralização” e de “sistematização” das crenças e práticas religiosas (BOURDIEU, 1974, p.34). Para esse autor

(...) as relações de transação que se estabelecem, com base em interesses diferentes, entre os especialistas [aqueles que detém o monopólio do capital religioso e a gestão dos bens de salvação] e os leigos, e as relações de concorrência que opõem os diferentes especialistas no interior do campo religioso, constituem o princípio da dinâmica do campo religioso e também das transformações da ideologia religiosa. (BOURDIEU, 1974, p.50)

Entretanto, faz-se necessário apontar que foi priorizada a noção de **campo** em detrimento da noção de **mercado**, no que concerne ao recorte metodológico. Entendemos que para uma análise em que foram utilizados referenciais teóricos encontrados em variados campos de investigação das Ciências Sociais, como a antropologia, sociologia e também a geografia da religião, como veremos adiante, a noção de **mercado** apresenta-se mais como uma forma de abordagem (variando da adjetivação à substantivização do termo), ou como uma metáfora, do que propriamente um conceito claramente delineado. Nesse sentido, nossa opção pelo conceito de **campo** possibilita uma investigação em níveis mais amplos acerca do fenômeno pentecostal.

Para Bourdieu (2000, p.69), “Compreender a gênese social de um campo e apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta (...) é explicar, tornar necessário (...) os atos dos produtores e as obras por ele

produzidas”. Assim, torna-se possível abarcar o campo pentecostal também em sua dimensão simbólica.

Os novos pentecostais: mudanças na dinâmica do seu campo (pentecostal)

Afim de ressaltar a versatilidade do pentecostalismo brasileiro, bem como as marcas que cada igreja carrega da época em que surgiu, Paul Freston (1994) compreende esse fenômeno religioso dividindo-o em três ondas de implantação dessas igrejas no país, sendo que a primeira onda ocorre na década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembléia de Deus (1911). Segundo Freston, esse é o momento da origem mundial e expansão do pentecostalismo para todos os continentes. A segunda onda realiza-se nos anos 50, quando surgem a Igreja Evangelho Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962); essa onda começa com a urbanização e a formação de uma sociedade de massas, o que teria possibilitado que houvesse um crescimento pentecostal. A terceira onda tem início na década de 70, ganhando força na década de 80, quando surgem a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980), período em que ocorre a modernização autoritária do Brasil, especialmente na área das comunicações, quando a urbanização atinge dois terços da população (FRESTON, 1994, p.71-2).

A partir da análise da dinâmica histórico-institucional do campo pentecostal, também podemos classificar essas três fases em três vertentes, sendo elas: o pentecostalismo clássico, o deuteropentecostalismo e o neopentecostalismo (MARIANO, 1999, p.23). O pentecostalismo clássico de início era composto majoritariamente por pessoas pobres e de pouca escolaridade, sendo caracterizado por um anticatolicismo, pela ênfase no dom das línguas, a crença na volta de Cristo e na salvação paradisíaca, além de um sectarismo radical e de um ascetismo de rejeição do mundo exterior. Não obstante, atualmente seu perfil social vem se modificando parcialmente. Tal modificação, como, por exemplo, seu ingresso na política partidária e busca por visibilidade pública, sinaliza uma tendência à acomodação social e à dessectarização. Com relação à segunda onda, a ênfase teológica no dom da cura divina, a partir dos anos 50, acelerou o crescimento e a diversificação institucional do pentecostalismo brasileiro (MARIANO, 1999, p.29-31). Em se tratando da terceira onda pentecostal, Mariano (1999) destaca

três aspectos fundamentais: a exacerbação da guerra espiritual contra o diabo; a pregação enfática da Teologia da Prosperidade⁵; a liberalização dos usos e costumes estereotipados de santidade. Deste modo, a vertente neopentecostal diferencia-se mais acentuadamente das vertentes precedentes, sendo também importante destacar que, a princípio, esta vertente teria se fixado mais fortemente no estado do Rio de Janeiro, enquanto que a difusão das vertentes pentecostais tradicionais seria mais ampla no estado de São Paulo (MARIANO, 1999). Este último dado será particularmente relevante quando passarmos à observação do caso de Araraquara.

A partir desses referenciais, constatamos que o crescente debate acerca do segmento religioso pentecostal ocorre pela forma rápida com que esse está se expandindo, consolidando e ganhando visibilidade, bem como pelas transformações que tal consolidação traz em seu bojo. Dentro deste contexto, as igrejas neopentecostais suscitam hoje um dos debates mais recentes nas Ciências Sociais no que concerne ao campo da religiosidade urbana e seus fenômenos, dentre eles a configuração de um “mercado religioso” (MARIANO, 1999; PIERUCCI & PRANDI, 1996). Ademais, o neopentecostalismo representa a vertente pentecostal que mais cresceu nas últimas duas décadas, sobretudo por meio de sua inserção nos meios de comunicação de massa, principalmente no que se refere à TV, fator este que além de propiciar sua rápida expansão e consolidação, vem chamando à atenção em diferentes esferas sociais como a da política e da comunicação.

O crescimento notável do culto evangélico indica a ocorrência de mudanças no cenário religioso brasileiro, evidenciando-se, por um lado, o contraponto de um processo de laicização característico da vida moderna nos centros urbanos (no qual cresce o número de pessoas que se dizem “sem religião”) e de outro lado, uma mudança cultural, que leva uma parcela crescente de pessoas a aderir a

⁵ “A Teologia da Prosperidade subverte radicalmente o velho ascetismo pentecostal. Promete prosperidade material, poder terreno, redenção de pobreza nesta vida. Ademais, segundo ela, a pobreza significa falta de fé (...)” (MARIANO, 1999, p.153). Podemos traçar um paralelo entre a Teologia da Prosperidade e a questão da “predestinação” da teologia do protestantismo histórico abordada por Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Enquanto que no protestantismo histórico a predestinação era um fator fundamental que justificava, entre outras coisas, os atributos materiais dos fiéis, e que, contudo, era estendido apenas a algumas pessoas, os predestinados, a Teologia da Prosperidade subverte essa matriz protestante, trazendo para si um novo elemento: o pacto. A idéia de um pacto feito diretamente com Deus, geralmente através das doações (que estão atreladas a noção de sacrifício), possibilita que qualquer pessoa, não apenas os “predestinados”, alcancem e gozem as bênçãos divinas; inclusive e, neste caso, principalmente, as materiais.

“novos” deuses, ou então, redescobrir seus velhos deuses em novas maneiras (PIERUCCI & PRANDI, 1996, p.10)⁶.

As igrejas pentecostais em Araraquara

O Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 1991 revelou a existência de 13.189.282 evangélicos (8,98%) na população brasileira. A cifra mostra que na década de 80, os evangélicos cresceram 67,3%, 2,8 vezes mais do que a população brasileira (...) Projetando a taxa de crescimento anual (5,18%) destes religiosos na década de 80 para 1998, encontramos cerca de 20 milhões de evangélicos no país. (MARIANO, 1999, p.10)

Segundo os dados apresentados pelo IBGE, relativos ao Censo 2000, cerca de 1200 novas denominações religiosas foram constatadas, dentre essas, aproximadamente 70% são igrejas pentecostais evangélicas. A proporção de evangélicos no país, extraída pelo censo, mostra que em relação a 1991 houve um aumento de 70,7% dessa população. Deste modo, o Brasil apresenta atualmente 26,1 milhões de evangélicos (ESCÓSSIA, 2002).

Em se tratando de Araraquara, cidade com cerca de 180 mil habitantes, a estimativa é de que o município possua 15 mil evangélicos e 150 templos concentrados principalmente em bairros periféricos, sendo que, desse total, 40 são templos da Assembléia de Deus, 16 são da Igreja Evangelho Quadrangular, apenas 1 templo é da Igreja Universal do Reino de Deus e 1 também da Igreja Internacional da Graça de Deus (MACEDO, 2001b). Ressalta-se que durante a pesquisa de campo, estas foram as quatro denominações observadas, sendo a primeira do pentecostalismo clássico, a segunda do deuteropentecostalismo e as duas últimas neopentecostais. Não obstante, há que se destacar que enquanto os templos das duas vertentes mais tradicionais encontram-se pulverizados em bairros mais periféricos, os dois templos neopentecostais estão estabelecidos na região central desta cidade. Com base nesses dados, podemos afirmar que dentro do campo pentecostal araraquarense, as igrejas das distintas denominações evangélicas observadas ocupam posições diferentes, umas em relação às outras dentro deste quadro, especialmente em se tratando das duas igrejas neopentecostais estabelecidas no município.

⁶ Sobre a questão, ver também Machado & Mariz (1997).

A partir de análise qualitativa dos dados, podemos dizer que a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) evidencia um lento, embora contínuo, processo de consolidação, buscando reforçar-se por meio de um forte apelo à evangelização, em meio a um contexto que exige que tal igreja trabalhe com um quadro flutuante de membros, sendo essa uma das dificuldades mais aparentes neste caso.

Uma obreira (uma das mais antigas da Igreja Universal de Araraquara), em depoimento feito, disse ser muito difícil saber ao certo quantos eram os fiéis daquela igreja, pois muitas pessoas passavam por ela durante os vários cultos, sendo que dentre essas muitas acabavam não voltando: “tem sempre gente chegando e saindo”. Entretanto, essa instabilidade estende-se também aos pastores do templo, sendo que nesse mesmo depoimento a obreira afirmou existir uma constante rotatividade com relação aos pastores, o que acontece, segundo ela, para evitar que ocorram identificações entre estes e os fiéis. Em suas palavras, quando uma pessoa entra para a IURD, ela está “em busca da verdade” e de uma “mudança para suas vidas”. Muitas dessas pessoas, ao alcançarem essa “mudança”, ou graças poderiam atribuí-la como sendo obra do pastor e não de “Jesus Cristo”. Ainda segundo esse depoimento, poderia ocorrer de “alguém vir a se irritar” com o pastor, “não procurando entender que tal coisa não foi conseguida por culpa da própria pessoa” e, é claro, por culpa “do diabo”. Portanto, esse poderia ser um fator explicativo da grande rotatividade dos pastores; com isso evitar-se-ia, tanto um apego excessivo a um pastor em particular, quanto possíveis conflitos entre fiéis e ele. Embora a obreira não tenha conseguido explicar o tempo de permanência médio desses pastores no templo, nem os critérios estabelecidos para que ocorressem as mudanças, a única certeza que podemos ter a esse respeito é que a padronização da igreja, bem como a dos cultos, facilita as transferências (MACEDO, 2002).

Pudemos constatar, neste último caso, uma polêmica envolvendo a Igreja Universal de Araraquara que acabou levando à transferência de um pastor, fato este noticiado pela mídia local e que estava relacionado ao caso de um fiel, que arrependido de ter feito uma doação à igreja, entrou na justiça para reaver o dinheiro. Algum tempo após o ocorrido, a Igreja Universal transferiu-se para outro local (fato este mais relacionado às suas estratégias de visibilidade, mas que acabou culminando com o acontecimento), alterando também seu quadro de pastores. Durante um dos cultos observados, o novo pastor fez ameaças a supostas pessoas que eventualmente pudessem estar filmando a reunião, alertando

os fiéis de que a “imprensa marrom” – leia-se toda e qualquer imprensa que não a da própria igreja – estava perseguindo a Universal de Araraquara atrás de notícias sensacionalistas. O mesmo pastor chegou a mencionar que com a troca de pastores muitas pessoas haviam saído da igreja, assim como por ocasião de “falsos testemunhos” que ex-membros estavam levando às rádios da cidade; pediu, ainda, para que as pessoas “não dessem ouvidos às calúnias”, justificando que “Deus trabalha dessa forma, trocando sempre seu povo”, ou seja, afastando os incrédulos e “adotando” outras pessoas, realmente fiéis. Isto não deixa de ser uma resposta, fundamentada teologicamente, aos membros da igreja quanto à grande flutuação de pessoas no templo e, não obstante, quanto à rotatividade de pastores (MACEDO, 2002).

Tanto a mudança de local quanto a mudança de pastor acabaram por alterar a dinâmica dos cultos realizados por tal igreja. No que se refere ao novo pastor, um ponto bastante enfatizado foi o aumento considerado dos exorcismos, em detrimento à diminuição da utilização dos cânticos nos cultos, sendo que, anteriormente, estes ocorriam constantemente, tornando-se mais esporádicos.

O exorcismo, ou “libertação”, como é chamado pelos membros da igreja, ocorre após o “espírito maligno”, que acomete as pessoas “possuídas”, ser “retirado do corpo” do fiel pelo pastor ou por um obreiro. Neste momento do culto, a autoridade dos obreiros e, principalmente do pastor, é exacerbada. Este último inquiri ao “diabo” quanto a seu nome e seu propósito e ordena ao espírito que saia imediatamente do corpo da pessoa possuída. A luta do pastor contra o diabo acaba por tornar-se um espetáculo, onde as forças do bem e do mal estão simbolizadas e personificadas nas figuras do pastor e do fiel “possuído”. Quanto maior o número de liberações, mais se intensifica o poder do pastor bem como dos obreiros. Neste sentido, no que concerne à essa denominação neopentecostal, os exorcismos são uma via de legitimação da autoridade e do poder do pastor e de seus auxiliares. Mais do que um bem simbólico, a “libertação” reafirma a ligação dos fiéis com a igreja, e solidifica a identidade do pastor.

Com relação à transferência desta igreja, durante os aproximadamente 10 anos do estabelecimento da Igreja Universal em Araraquara, esta mudou seu único templo de lugar ao menos duas vezes, cada qual buscando um local mais visível e de fácil acesso ao público; sendo que, como estratégia recorrente dessa denominação, o templo foi estabelecido em dois antigos cinemas da cidade. O local onde atualmente se situa é um dos pontos mais movimentados do centro

comercial de Araraquara – caracterizado por uma grande circulação de pessoas que buscam, entre outros, também por serviços mágicos religiosos e pela oferta de bens simbólicos (dados estes que serão retomados adiante) – o que aponta, junto a outros aspectos, como essa denominação se posiciona dentro do campo pentecostal.

Entretanto, um ponto interessante a ser levantado é o fato de igrejas como a Universal do Reino de Deus, ao apropriarem-se de espaços antes destinados a comportar outros tipos de atividades, também necessitam ser adaptadas, na medida do possível, a estes locais, o que resulta, muitas vezes, em mudanças na estrutura física de templo para templo. Neste sentido, a característica padronização dos cultos e das igrejas fica, em certo ponto, prejudicada – nem tanto no que concerne aos cultos e mais no que diz respeito à padronização dos espaços.

Este é um fato que pode ser observado claramente na Igreja Universal de Araraquara, levando-se em consideração que a estrutura dos dois cinemas onde se instalou é um tanto diferenciada. Enquanto no local anterior o púlpito estava localizado razoavelmente acima do nível do chão, configurando uma parábola com a última fileira de cadeiras, no local atual, o púlpito de onde o pastor ministra o culto, está diretamente no chão, paralelo às primeiras fileiras de cadeiras e bem abaixo do nível das últimas fileiras, configurando uma linha descendente. Do ângulo das últimas fileiras assiste-se aos cultos de cima, podendo ocorrer uma sensação de distanciamento entre pastor e fiéis. Esta observação abre espaço para uma discussão peculiar. Nos cultos onde a presença dos fiéis é menor, estes últimos são convidados a sentarem-se mais próximos ao púlpito, estimulados pelo pastor através de uma citação da Bíblia na qual Jesus diz que “aqueles que desejam suas bênçãos devem aproximar-se do filho de Deus”, numa analogia onde o culto em si e o pastor são símbolos, no primeiro caso, da emanação do poder divino, e no segundo caso, da personificação deste poder. Tal postura acaba evidenciando um conteúdo explícito no qual, quanto mais próximo do poder divino – no sentido de seguir fielmente os desígnios deixados por Jesus Cristo –, mais rápido o fiel alcançará as bênçãos solicitadas, havendo, assim, um conteúdo implícito no qual, aquele que está mais próximo ao culto – no sentido de estar mais próximo do púlpito e, conseqüentemente, do pastor –, melhor pode sentir a emanação desses desígnios.

No caso do primeiro cinema onde estava estabelecido o templo, por este possuir um intervalo espaçoso entre onde se localizava o púlpito e as primeiras fileiras de cadeiras, a questão era resolvida chamando-se os membros para posicionarem-se defronte ao pastor e, mesmo nos cultos mais cheios, a grande maioria das pessoas podia ser acomodada ali. Em se tratando do novo local, o púlpito está localizado no chão e muito próximo às primeiras fileiras, sendo separados por um espaço reduzido. Ou seja, são poucas as pessoas que conseguem estar próximas ao pastor. Deste modo, é possível pensarmos, em um outro momento, em algumas questões concernentes aos efeitos ocasionados por este tipo de organização espacial, no que diz respeito a alguns aspectos dos cultos.

Enquanto no caso da Igreja Universal, os dados indicam um crescimento de pessoas que freqüentam esta igreja na cidade de Araraquara, sendo que após o deslocamento do templo houve um aumento na média de pessoas que participavam dos cultos⁷, sua maior concorrente denominacional, a Igreja Internacional da Graça de Deus (ou Igreja da Graça como é mais conhecida) ocupa uma posição ainda pouco expressiva dentro deste campo específico, posto que possui um quadro de membros que, embora fixo, ainda é bastante incipiente⁸.

Todavia, pela estrutura notadamente menor dessa igreja, quando comparada à Igreja Universal, evidencia-se uma maior coesão no interior dessa comunidade, sendo que, por vezes, o pastor do templo observado dirigia-se a alguns membros da igreja chamando-os por seus nomes e, em algumas ocasiões, cumprimentava cada qual com um aperto de mãos. Neste caso, uma maior pessoalidade entre pastor e fiéis surte como algo positivo. Além disso, uma das estratégias geralmente utilizadas por este pastor, no intuito de promover uma maior aproximação entre as pessoas que freqüentavam seus cultos, era pedir para que os presentes se abraçassem mutuamente, ou que dirigissem uma frase amigável para um de seus “irmãos” ou “irmãs” de fé, sendo que isso poderia ocorrer mais de uma vez durante os cultos. Este tipo de sociabilidade promovida pelo pastor pode indicar uma busca pela instauração de uma maior coesão entre os fiéis, promovendo-lhes um lugar no qual pudessem sentir-se entre pessoas amigáveis, enfim, seguros frente a um mundo externo tão hostil.

⁷ A média anterior variava entre 30 pessoas nos dias considerados menos movimentados e 200 nos dias mais cheios. Após a mudança do templo o número de pessoas passou a cerca de 100 nos dias mais fracos, enquanto que nos dias mais movimentados chegam a ter a participação de cerca de 250 pessoas na época da pesquisa.

⁸ O número de participantes nos cultos observados variava entre 20 e 30 pessoas.

Observamos que no momento em que se encontra a Igreja Internacional da Graça de Deus em Araraquara, ela caracteriza-se por buscar reforçar-se e ganhar maior visibilidade na cidade, sendo que também foi evidenciado, com relação à esta denominação, um deslocamento de templo para um local mais visível, apontando para uma tentativa dessa igreja em se fazer mais competitiva. Assim, a Igreja da Graça acabou passando por um processo semelhante ao sucedido com a Igreja Universal, sendo que a primeira, juntamente com seu deslocamento, conferiu uma maior dinâmica às suas atividades, ampliando o número de cultos oferecidos.

Enquanto as atividades desta igreja anteriormente se limitavam a ocorrer apenas três vezes por semana (às quartas, sextas e domingos), atualmente seu calendário está sistematizado de forma a comportar uma atividade específica para cada dia da semana. Concomitantemente, os dados também denotam a busca por uma maior institucionalização dessa igreja na cidade de Araraquara, por meio de uma ampliação do quadro de ajudantes, do desenvolvimento de algumas atividades alternativas, como palestras e exibição de filmes de conteúdo evangélico, ensaios de teatro e canto coral e, inclusive, a criação de uma rádio na cidade com esta denominação (MACEDO, 2002).

No entanto, essa igreja, em particular, acaba afastando-se um pouco dos padrões neopentecostais mais usuais, como os observados na Igreja Universal, estando, por vezes, posicionada mais discretamente no que diz respeito a alguns aspectos do culto. Um exemplo disto são os cultos de “Libertação”, também realizados pela Igreja da Graça. Distintamente do que ocorre com sua concorrente denominacional, este culto específico não se apresenta permeado pelas explosões emocionais características. Um outro ponto importante é o fato de durante os cultos observados na Igreja da Graça não ter ocorrido nenhum caso de “possessão demoníaca”, algo completamente diferente do que ocorre na Igreja Universal, que tem como um de seus pontos fortes (como já foi citado) justamente seus exorcismos. Desta forma, os cultos na Igreja da Graça ganham um aspecto mais tradicional, com destaque no louvor e nas orações. Visto deste modo, em detrimento do relevo conferido ao pastor – onde este acaba ganhando maior notoriedade em decorrência das libertações – neste caso o enfoque recai sobre os próprios fiéis.

Diferentemente do ocorrido com a Igreja Universal, a quantidade de participantes nos cultos da Igreja da Graça não se modificou em relação ao número constatado nos cultos observados anteriormente, o que mostra que a

Igreja da Graça trabalha com um número de pessoas que, embora pequeno, é fixo, não sendo tão problemática a questão da necessidade de trabalhar em meio a um público flutuante, justamente em decorrência de seu contingente reduzido.

Em contrapartida, as igrejas pentecostais mais tradicionais – a Assembléia de Deus e a Igreja do Evangelho Quadrangular – encontram-se plenamente estabelecidas na cidade, posto o número de templos com essas denominações, o que as torna fortes concorrentes dentro do campo pentecostal. Ademais, embora os modos ascéticos que caracterizam os membros destas igrejas – nem tanto na do Evangelho Quadrangular, mas muito mais evidente na Assembléia de Deus – estejam marcados por uma ruptura com a esfera social e com a sociedade de consumo, ou seja, pela recusa do mundo moderno, ainda assim tais denominações, e principalmente a Assembléia de Deus, são as que possuem um maior número de membros na cidade (e no Brasil)⁹.

Além da necessidade de se equacionar melhor a polaridade entre o tradicional e o moderno no contexto urbano, sobretudo em casos como os de Araraquara, em processo de metropolização, tal fato leva-nos a pensar que as novas igrejas pentecostais, caracterizadas por uma maior racionalização e acomodação à sociedade do consumo, bem como pela ruptura com esses modos ascéticos, não dão conta, em um dado momento, de lidar com as necessidades religiosas mais amplas dos fiéis. Deste modo, as pessoas que buscam por essas denominações mais tradicionais, podem estar à procura de uma relação mais forte, mais perene, com a religião (MACEDO, 2002).

Neste sentido, fica uma pergunta a ser respondida: por que a Igreja Internacional da Graça de Deus, em Araraquara, possui um número tão pequeno de fiéis, já que a mesma em certos aspectos tem procurado aproximar-se das vertentes tradicionais? Talvez porque a falta de êxito em ganhar terreno dentro desse campo, ocasionando numa comunidade religiosa numericamente pequena neste caso, tenha forçado essa aproximação, o que acaba apresentando-se mais como uma adaptação do que como uma estratégia para atrair novos membros.

Finalmente, apesar da grande diferença de número de templos no que difere as igrejas mais tradicionais das neopentecostais, pôde ser constatado que a Igreja

⁹ Há estimativas de que a Assembléia de Deus abarca cerca de 7 milhões de pessoas (FREESTON, 1994, p.96). A Assembléia de Deus é a maior igreja pentecostal do país, detendo 20% dos evangélicos brasileiros (MARIANO, 1999, p.24). De acordo com o Censo 2000 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a Assembléia de Deus apresentava 8,1 milhões de fiéis, 31% dos 26 milhões de evangélicos no país e 46% dos de origem pentecostal (ESCÓSSIA, 2002).

Universal, em Araraquara vem ganhando terreno dentro de um “mercado religioso” interpentecostal, o que pode ter interferido na dinâmica de sua concorrente denominacional, a Igreja da Graça, levando-a a articular estratégias que a posicionassem dentro deste mercado de um modo mais competitivo. Não obstante, no que concerne às denominações mais tradicionais, não podemos saber, por enquanto, quais os impactos que esse crescimento irá causar nesse caso, embora possamos afirmar que elas estão cada vez mais estabelecidas e consolidadas na cidade.

Apesar dessas significativas diferenças que vêm à tona quando comparamos as distintas denominações – separadamente ou com relação umas às outras –, dentro de um contexto mais amplo, deparamo-nos com um fato que se mostra bastante relevante ao considerarmos o campo pentecostal que se configura em Araraquara, sendo que no mês de novembro do ano de 2001 foi instituído legalmente o Dia Municipal dos Evangélicos, que será celebrado anualmente no segundo domingo de setembro, tendo sido também regulamentada a “Marcha para Jesus” no município, conquistas junto à Prefeitura que se deram por meio de ações articuladas pela Ordem dos Pastores Evangélicos de Araraquara e Região (Opeara). Segundo o presidente desse órgão, o pastor Osvaldo de Souza, da Igreja Evangelho Quadrangular: “isso mostra o quanto estamos crescendo” (MACEDO, 2001b). Para o presidente da comissão de eventos e tesoureiro da Opeara, o pastor Jirehamiel de Araújo, a marcha “é uma manifestação do povo evangélico(...). Mostramos assim que não somos alienados, nem fanáticos, que não estamos somente entre quatro paredes, e que estamos inseridos na sociedade como um todo” (MACEDO, 2001b). Ambos os trechos foram coletados de um órgão da imprensa local, o jornal *Tribuna Imprensa*, de 04 de novembro de 2001, que acabou sendo um espaço midiático, que possibilitou aos evangélicos uma “autorepresentação” perante à sociedade por meio de um órgão laico, diferentemente do que geralmente ocorre, dado o caráter sensacionalista das notícias relativas ao meio evangélico geralmente veiculadas pela mídia em geral.

A institucionalização de uma data comemorativa evangélica é de grande significação, pois traz à tona aspectos importantes acerca desse fenômeno, como publicizar um dos aspectos institucionais dessas igrejas, representado pela Opeara, a qual mostra a existência de uma determinada regulação interna entre as diferentes denominações, bem como o evidente peso de uma população de 15 mil evangélicos, numa cidade do porte de Araraquara. Em uma outra instância, podemos questionar até que ponto possíveis rivalidades entre as diferentes

denominações (que dizem respeito não só a aspectos teológicos e ascéticos, mas que também se inscrevem no campo de uma ética religiosa) podem, em um determinado momento, ser amainadas por reivindicações que venham a fortalecer o campo evangélico como um todo, culminando em formas de associação entre diferentes vertentes evangélicas.

Considerando-se, ainda, uma outra instância, tal fato apresenta-se, sobretudo, como uma forte mudança cultural, dada a hegemonia religiosa católica. Contudo, não podemos ainda prever o que essa mudança poderá acarretar num âmbito mais amplo, nem qual será sua temporalidade.

Neopentecostalismo e inserção no centro da cidade

Para o sociólogo Reginaldo Prandi (1996), o Brasil contemporâneo constitui-se como um país onde os elementos estruturais e simbólicos hegemônicos são típicos da civilização moderna capitalista, ou seja, são tipicamente racionais, burocratizados e dessacralizados. Neste sentido, o meio urbano brasileiro contemporâneo, com suas cidades modernas, prescinde do apelo ao sobrenatural, sendo que a vida cotidiana das cidades é essencialmente não-religiosa. Paradoxalmente, e ainda segundo o autor, estaríamos observando uma grande penetração na sociedade brasileira de algumas religiões voltadas para práticas religiosas de caráter mágico, como é o caso das religiões pentecostais e das religiões afro-brasileiras. Tal fato apresentar-se-ia como uma reação ao modelo “desencantado” característico das sociedades modernas, sendo um fenômeno que vem chamando a atenção nas regiões e cidades mais desenvolvidas do Brasil. Deste modo, a religião, tida como o espaço da não-razão, amplia-se e se publiciza-se, salta da vida privada para mover-se no espaço da razão, ou seja, na cidade.

Essa sacralidade de tipo tradicional, densamente mágica, que, de novo, pode até mesmo ser tocada e tocar, não está mais reservado a este ou àquele velho templo ou lugar preservado no tempo como relíquia testemunhando o passado da velha fé e reservado àqueles que não conseguiam distanciar-se definitivamente de um mundo entendido como antigo e ultrapassado(...), essa sacralidade invade a cidade.

A cidade profana agnóstica é de novo tomada pelas criaturas de deus, e do diabo. (PRANDI, 1996, p.23-5)

Tomando por base essa análise, averiguaremos de que modo tal fato pode ser pensado ao considerarmos o campo pentecostal que está se constituído na cidade de Araraquara e, mais especificamente, como isto é apresentado quando tomamos por referência as igrejas neopentecostais no município.

Ricardo Mariano (1999) diz que ao contrário das vertentes pentecostais mais tradicionais, o neopentecostalismo é caracterizado pela dessectarização, isto é, pela ruptura com o ascetismo e por uma progressiva acomodação à sociedade e à cultura do consumo, bem como por sua ativa atuação em alguns setores da sociedade, tais como as esferas da política e da comunicação, evidenciando-se sobremaneira dentro do campo religioso. Contudo, podemos abordar as igrejas neopentecostais também por um outro aspecto, sendo que estas estabelecem seus templos, geralmente, em centros urbanos, estando presentes, sobretudo, no contexto da cidade.

Ao observarmos o caso de Araraquara, tal fato atinge dimensões, se não mais complexas, ao menos mais evidentes. Durante o primeiro semestre de 2001, a IURD de Araraquara situava-se à rua 9 de Julho, a principal rua do centro comercial da cidade, no local onde antes funcionava o antigo Cine Plaza, e dentro de um contexto bastante interessante. Em um espaço que abarcava três quarteirões consecutivos, podia-se observar a existência de duas lojas de artigos religiosos afro-brasileiros (sendo que uma delas estava implantada exatamente ao lado do templo da IURD e outra já existente à 30 anos), uma loja de artigos esotéricos, uma livraria católica e uma livraria evangélica. Deste modo, a rua 9 de Julho era caracterizada por uma confluência de ofertas de bens simbólicos, bem como mágico-religiosos, além de configurar um espaço voltado para demandas das classes populares, possuindo também um razoável complexo de linhas de ônibus que se dirigem principalmente para bairros mais periféricos e cidades vizinhas mais próximas, transportando ao centro da cidade um grande contingente de populacional.

Contudo, a partir do segundo semestre do referido ano, a IURD acabou deslocando seu templo para outro local, neste caso, para a rua São Bento, paralela à rua 9 de Julho, e que, assim como esta última, é caracterizada por um grande fluxo de pessoas, bem como de veículos particulares e coletivos. Outra semelhança relacionada a esse espaço é a predominância de pontos de ônibus que se situam ao longo da rua, o que já se evidenciava no antigo local.

Para além dos dados já expostos, vale também ressaltar, numa vertente mais propriamente sócio-espacial, os fundamentos simbólicos ligados às escolhas

dos locais para as sedes de tais igrejas, sobretudo por parte da Universal, marcada por significativa mobilidade. Neste caso, isso aparece de forma clara, já que a mesma optou — com recursos para tanto, uma vez que as regiões centrais da cidade geralmente apresentam um ônus maior com relação ao uso do solo urbano — por estabelecer-se próxima a locais onde estão concentrados os poderes político (a Prefeitura do Município e a Câmara dos Vereadores), financeiro (com a concentração das agências bancárias), cultural (próxima que está da Casa da Cultura araraquarense) e religioso (próxima à Igreja de São Bento, matriz católica da cidade) –, o que acaba possibilitando a essa igreja neopentecostal produzir uma forte visibilidade pública de si mesma, ratificando a idéia de uma instituição bem sucedida, o que se harmoniza com os preceitos da Teologia da Prosperidade.

Entretanto, ao mudar-se de local, o templo da Igreja Universal acabou modificando a estrutura daquele “microcosmo” religioso no qual se inseria anteriormente, diminuindo os gradientes da concorrência religiosa naquela região. Ao mudar-se, a Universal, em um primeiro momento, situou-se perto de onde estava estabelecido o templo da Igreja da Graça anteriormente, além de ter aproximado-se da matriz católica de Araraquara. Configurou-se, deste modo, um outro espaço concorrencial, na medida em que o templo da Igreja Universal acabou por inserir-se numa área onde a imagem hegemônica era a do catolicismo e onde a Igreja da Graça apresentava-se “deslocada”. O estabelecimento do maior expoente neopentecostal no local acabou por afetar a visibilidade dessas duas outras denominações, de modo mais negativo em se tratando da igreja católica e de modo mais positivo no caso de sua concorrente denominacional, pois enquanto fez frente diretamente à primeira, acabou oferecendo condições para que a segunda ganhasse maior visibilidade.

Em um percurso inverso, a Igreja da Graça muda sua sede logo após o estabelecimento da Universal no local onde esta se encontra atualmente; exatamente a um quarteirão de onde estava estabelecido o antigo templo desta última. Note-se que nem uma nem outra abdicam de estar no centro comercial da cidade. Deste modo, a Igreja da Graça contribuiu para que o “microcosmo” religioso que se configurava na rua 9 de Julho voltasse a ter um maior gradiente de competitividade. Trata-se, talvez, da configuração de um novo pólo religioso na cidade.

Dentro desta perspectiva, torna-se relevante um estudo mais aprofundado acerca do espaço territorial onde as igrejas neopentecostais acabam se estabelecendo, bem como os efeitos decorrentes de tal estabelecimento, sendo

que tal discussão apresenta-se imbricada no fenômeno da concorrência religiosa. No que se refere a esta dinâmica, inerente aos centros urbanos, pôde ser observada como uma de suas dimensões constitutivas a importância dessa configuração espacial como contexto de pesquisa, resultando, sobretudo, num ponto de convergência onde o fluxo de demanda por soluções mágicas e religiosas se intensifica, configurando assim o que chamamos aqui de um “microcosmo” religioso.

Para Zeny Rosendhal (1996, p.67), especialista em geografia da religião:

Os padrões de transformações impostas pelas atividades religiosas, sua maior ou menor impressão no espaço, estão fortemente relacionados com os aspectos culturais da comunidade, de tal modo que o espaço pode ser percebido de acordo com os valores simbólicos ali representados.

Nesta linha, a autora ressalta a importância de estudos que evidenciem o sentido de lugar, por fornecerem a dimensão espacial do sagrado e permitirem a compreensão dos problemas mais específicos da valorização subjetiva, tais como os relativos à percepção e à consciência do espaço, além de suas formas de representação (1996, p.70).

No caso específico de Araraquara, a implantação do templo da IURD na rua São Bento não só evidencia um dos modos pelos quais essa igreja busca conjugar competitividade, crescimento e visibilidade, como também nos traz outras discussões, como por exemplo um possível crescimento da participação das classes populares, geralmente relegadas às periferias da cidade, no centro comercial de Araraquara. Se considerarmos que são nessas classes que estão situados a maioria dos membros das igrejas evangélicas – embora também esteja ocorrendo uma crescente adesão das classes médias (FREESTON, 1994; PIERUCCI & PRANDI, 1996; MARIANO, 1999) –, é lícito afirmar que esta igreja possa estar deslocando mais freqüentemente para a região central do município um contingente de pessoas que, possivelmente, possuam suas relações mais restritas às localidades próximas de suas residências, ocasionando com isso tanto uma mudança no cenário da cidade (ao menos nessa região mais central) quanto uma possível mudança nas relações sociais dos membros dessa igreja, especialmente por, neste caso, a IURD possuir apenas um templo, sendo estritamente necessária a ocorrência desse fluxo.

Referências

- ANTONIAZZI, A. et al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Prespectiva, 1974.
- BOURDIEU, P. Sobre o poder simbólico. In: _____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 7-16.
- DAMATTA, R. O ofício de etnólogo ou como ter anthropological blues. In: NUNES, E.O. (Org.). **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p.23-35.
- ESCÓSSIA, F. Pulverização pentecostal cria microigreja. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 13 maio 2002.
- FRESTON, P. A Assembléia de Deus. In: ANTONIAZZI, A. et al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994, p.67-99.
- MACEDO, C. H. **Relatório FAPESP, 1**. Araraquara: Faculdade de Ciências e Letras, 2001a.
- _____. **Relatório FAPESP, 2**. Araraquara: Faculdade de Ciências e Letras, 2001b.
- _____. **Neopentecostalismo e mercado religioso em Araraquara- SP**. Araraquara, 2002. (Monografia apresentada a Faculdade de Ciências e Letras, UNESP, Campus de Araraquara, para obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais).
- MACHADO, M. das D. ; MARIZ, C. L. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política**, Niterói, n.5, p.21-43, 1997.
- MALINOWSKI, B. K. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril, 1978.
- MARIANO, R. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.
- MELATTI, J. C. (Org.). **Radcliffe-Brown**. São Paulo: Ática, 1978.
- MONTERO, P. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, S. (Org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré, 1999, p.327-68.
- OLIVEN, G. R. **A antropologia de grupos urbanos**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- PIERUCCI, A. F. ; PRANDI, R. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PRANDI, R. As religiões, a cidade e o mundo. In: PIERUCCI, A. ; PRANDI, R. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996, p.23-34.

ROSENDAHL, Z. **Espaço e religião**: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: NEPEC, 1996.

VELHO, G. O antropólogo pesquisando em sua cidade: sobre conhecimento e heresia. In: _____. **O desafio da cidade**. Rio de Janeiro: Campus, 1980.p.13-21.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1967.