

**OS PENTECOSTAIS DA CASA DA BENÇÃO:
reflexões sobre a construção da identidade religiosa
pentecostal na cidade de monte Carmelo/MG na década de
1990¹**

Antônio de Pádua Bosi²

Resumo: Este artigo discute a formação da identidade religiosa pentecostal de fiéis da Igreja Casa da Bênção de Deus na cidade Monte Carmelo/MG na década de 1990. Busca-se problematizar a relação entre religião e sociedade destacando como a ética pentecostal contribui na disciplinarização de trabalhadores quebrando resistências e ajustando vivências às necessidades do capital naquela cidade.

Palavras-chave: Religião; Religiosidade; Pente-costalismo; Cidade; Trabalho.

Abstract: This article discuss the formation of the religious identity of the Pentecostal church “Casa da Benção” in Monte Carmelo city in the 1990's.

Key Words: Religion; Religiosity; Pentecostal; City; Work.

1. Introdução

Em se tratando das religiões ocidentais, desenvolvidas no seio das formações sociais capitalistas, quase nada é harmonioso, estável ou equilibrado. Ao contrário, marcado pelo capitalismo, o relacionamento entre religião e sociedade sempre curvou-se a influências de uma e outra. Assim, se a religião possui algum tipo de atribuição funcional relativa à sociedade, seja política, econômica ou social, é uma função que só pode ser definida historicamente³.

¹ Este artigo é resultado do projeto de pesquisa intitulado Movimentos Religiosos Pentecostais no contexto Interiorano Brasileiro: Monte Carmelo/MG, cujos dados foram coletados na primeira metade da década de 1990. Sou grato aos professores Paulo Henrique Barbosa Dias e Maria Salete pela leitura atenta.

² Professor do curso de História da UNIOESTE.

³ É o que observa Cândido Procópio. Com o evolver das sociedades, as religiões

Neste sentido, as religiões expandidas sob a égide do capitalismo formam um mercado religioso onde, cada uma delas a seu modo, disputa frações de uma população altamente diversificada do ponto de vista de suas demandas afetivas e materiais. Por sua vez, os critérios de assédio definem-se à luz dessas demandas e denunciam a constituição de vários campos religiosos compatíveis com a estratificação social existente. No dizer de Carlos Rodrigues Brandão as identidades religiosas tendem geralmente a desempenhar um duplo papel na ordenação das classes sociais: de um lado elas separariam indivíduos da mesma classe dispondo-os em agências religiosas diferentes e, de outro lado, uniriam sob um mesmo teto religioso “categorias diferentes de sujeitos estruturalmente antagonicos” (BRANDÃO, 1986:301). Nesses dois casos haveria a sobreposição da identidade religiosa à identidade de classe ou, dito de outra maneira, a identidade religiosa se formaria antes e no lugar da identidade de classe. Numa terceira situação é possível ver a religião funcionando para lembrar a posição social de cada indivíduo à medida que corrobora a diferença entre possuidores e não-possuidores criando agências religiosas exclusivas a cada um. Partindo dessas ponderações vê-se que, embora as exceções existam (MACEDO, 1986), geralmente prevalece uma postura conservadora por parte das religiões - em sua forma de enxergar o mundo - em relação à sociedade. De qualquer forma, tendo em conta esse quadro, é no campo da fé que o indivíduo torna-se sujeito, alicerçando sua visão de mundo sobre bases éticas e morais mais ou menos definidas tomando para si os padrões de comportamento legitimados por determinada religião⁴. Claro que tal padrão comportamental só fará

redefinem seu conteúdo e alteram suas funções. Assim, se “por um lado as religiões limitam o seu conteúdo, pois participam do processo de secularização do mundo moderno e abandonam áreas de influências anteriormente a ela atribuídas, por outro lado, especialmente nos países subdesenvolvidos e nas categorias sociais desprivilegiadas, vemos surgir novo ‘reavivamento’ religioso, cujas funções se mostram crescentes e diretamente relacionadas com a situação de dependência dos países ou com a sujeição de minorias e classes sociais”. In: SOUZA, Beatriz Muniz. *A Experiência da Salvação: pentecostais em São Paulo*. 1ª ed., São Paulo, Duas Cidades, 1969, pp.7-8.

⁴ A exceção aqui ficaria por conta de religiões não normativas, como o Candomblé, isto é, que efetivamente não se propõem a fornecer um código de conduta para o fiel. Entretanto, mesmo entre essas, há o desenvolvimento de

sentido se der ao indivíduo inteligibilidade para seu sofrimento e sua aflição. A questão, portanto, para os estudos preocupados com esse tema é a de tentar saber como e até que ponto a prática religiosa ajusta o indivíduo à sociedade. Este também foi o problema que orientou a pesquisa da qual apresento aqui alguns resultados.

Investiguei fiéis pentecostais filiados à Igreja Casa da Bênção de Deus, localizada num bairro operário do município de Monte Carmelo, Minas Gerais, na primeira metade da década de 1990. Na cidade, mais de vinte agremiações entre católicos, evangélicos, espíritas e umbandistas, disputavam fiéis numa população de aproximadamente 30 mil habitantes⁵. Os motivos que atraíram minha atenção para esse tema deveram-se a dois fatores. Primeiramente, à rápida e visível proliferação dos evangélicos na cidade. Multiplicavam-se com aparente facilidade como, de fato, ocorria no Brasil dos grandes centros urbanos. As muitas e enriquecedoras pesquisas sobre o assunto voltavam-se para tais centros e buscavam explicar o fenômeno relacionando-o ao processo de secularização das sociedades industriais recém urbanizadas e modernizadas. Quase não havia pesquisa sobre as pequenas cidades. E, haja visto a relevância já apontada dessa diversidade religiosa em Monte Carmelo, resolvi começar o estudo. Tão logo formulei o projeto, recortei deste universo religioso os pentecostais, pois eram os que possuíam, talvez, a maior visibilidade na cidade com suas Igrejas e pregações públicas, além de serem também os que se demonstraram mais acessíveis para as entrevistas. Dentre os pentecostais, delimitei a Igreja Casa da Bênção de Deus iniciando o trabalho de campo no final de 1991.

Os resultados da pesquisa que apresento aqui podem ser

uma função socializadora importante à medida que, no Candomblé por exemplo, a ritualística cria possibilidades ao praticante pobre de assumir determinado status no interior dessa religião rejeitando ali sua posição de trabalhador socialmente subalterno. Cf. PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo*. 1ª ed., São Paulo, HUCITEC, 1991.

⁵ Segundo dados do IBGE, no ano de 1991 Monte Carmelo contava com 34703 habitantes distribuídos em 29529 na cidade e 5174 na zona rural.

⁶ Neste sentido conferir, por exemplo, ALMEIDA, Antônio. *Movimentos Sociais e História Popular - Santo André nos Anos 70 e 80*, 1ª ed., São Paulo, Marco Zero/CNPq, 1992; JACOBI, Pedro. *Movimentos Sociais e Políticas Públicas - demandas por saneamento básico e saúde São Paulo 1974-84*, 2ª ed., São Paulo, Cortez, 1993; SADER, Éder. *Quando Novos Personagens Entraram em Cena*, 2ª ed., São Paulo, Paz e Terra, 1991.

considerados relevantes porque tratam do pentecostalismo no contexto interiorano brasileiro. Aliás, sinto-me ainda um intruso nessa área. Os estudos sobre religião geralmente vinculam-se à Sociologia e Antropologia, mas quase nunca à História. Talvez, meu olhar tenha sido diferente. Perguntei, desde o início, quem eram os pentecostais da Casa da Bênção e como viviam numa pequena cidade. É disso que trata este artigo.

2. Monte Carmelo: urbanização e industrialização

Um campo religioso de uma dada sociedade nunca pode ser considerado isoladamente do contexto econômico e social que estrutura sua produção objetiva e subjetiva. Pensando assim é que acho necessário avaliar a formação sócio-econômica de Monte Carmelo para jogar alguma luz no exame que pretendo realizar sobre o surgimento e consolidação do pentecostalismo nessa cidade. Também é de bom tamanho situar o lugar onde se desenrolou a pesquisa.

Monte Carmelo localiza-se na parte Oeste do Estado de Minas Gerais, na região do Alto Paranaíba, próxima ao Triângulo Mineiro. Os primeiros grupos que ali se instalaram em 1820, vieram de São João Del Rey e Tamanduá (hoje Itapeçerica), atraídos pelo garimpo diamantífero. Já em 6 de outubro de 1882 o povoado foi elevado à condição de Vila e, em 24 de maio de 1892, por força do novo arcabouço político-jurídico nacional, tornou-se município passando a denominar-se Monte Carmelo. Predominantemente agrária até a década de 1960, sua economia a partir de 1970 sofreu algumas variações resultantes, principalmente, das cartas de crédito fornecidas pelos governos militares para o incentivo à modernização da agricultura e para o desenvolvimento industrial. Pequenas fortunas surgiram neste contexto.

No cenário nacional, a década de 1970 geralmente é lembrada por relativa prosperidade econômica propiciada pelo incremento da agricultura e uma crescente industrialização da região sul e sudeste do país. Tal fenômeno causou a expulsão de expressivos contingentes de trabalhadores das áreas rurais “modernizadas” para os grandes centros urbanos, em particular a cidade de São Paulo. O crescimento econômico evidenciado ano a ano (que ficou conhecido como

“milagre brasileiro”) não contou, no entanto, com uma significativa melhoria nas condições de vida dos trabalhadores. Ao contrário, diversos estudos realizados sobre esse período identificaram inúmeras perdas para a população trabalhadora do campo e da cidade⁶. De uma só feita, centenas de milhares de homens e mulheres tiveram suas vidas desorganizadas e suas redes de sociabilidade destruídas. A “modernização” brasileira mostrava, então, na sua face social, o desemprego, a miséria, o desenraizamento rural, a fome, a crônica falta de equipamentos públicos de saúde e educação.

Retomando Monte Carmelo nesse período, pode-se observar o relevante salto nas atividades industriais. De 6 indústrias de Cerâmica existentes em 1970, chegar-se-ia a 12 em 1980 e aproximadamente 30 no ano de 1991, incluindo neste considerável número a maior de toda a América Latina e chegando a empregar todas juntas neste mesmo ano cerca de 8.000 trabalhadores entre homens, mulheres e crianças. Talvez o fator mais relevante neste contexto de mudanças tenha sido certas transformações nas relações entre capital e trabalho, até então marcadamente tradicionais. Isto porque na esfera da produção respirava-se o mesmo ar das festas católicas, das comemorações cívicas, dos recantos de lazer compartilhados por patrões e empregados, além da relação de compadrio existente entre estes. Quase sempre, os primeiros eram padrinhos dos filhos dos segundos. Num quadro em que os empregos eram vistos como concessão, favores se colocavam como padrão de relacionamento até mesmo nas indústrias de cerâmicas que dificilmente atingiam individualmente numerário de trabalhadores maior que meia centena até o final da década de 1970.

Essa “modernização” na organização do trabalho - notada por exemplo na introdução do relógio de ponto, no pagamento salarial por jornada trabalhada e não mais por tarefas, na dependência da burocracia contábil e trabalhista - contribuiu para certo distanciamento entre empregador e empregado. As relações tendencialmente passaram a ser impessoais e repercutiram de alguma maneira nos padrões de sociabilidade existentes. Falando de maneira genérica e sem ter a intenção de problematizar e discutir as formas institucionais de enfrentamento das classes, basta reconhecer que, de um lado, fortaleciam-se os patrões com suas câmaras de comércio e indústria e, de outro lado, defendiam-se os trabalhadores com

seus sindicatos rural e das cerâmicas, fundados na década de 1980. Em conformidade com esse quadro, a formação de uma sociedade urbano-industrial a partir de elementos oriundos das formas tradicionais de relacionamento presentes no meio rural, constituiu-se num forte pressuposto para explicação da ascensão de certas religiões, dentre elas as de linhagem Pentecostal. Juarez Brandão Lopez, por exemplo, ao descrever a urbanização e industrialização da sociedade brasileira, concluiu que alguns movimentos religiosos de caráter racionalista, isto é, que eliminaram a mágica como meio de salvação, puderam restituir ao indivíduo “novas” condições de vida (LOPEZ, 1978:123). Reafirmada ainda por Cândido Procópio (LOPEZ, 1978:114), essa estreita relação que envolve a “modernização” social e o crescimento de Igrejas e Seitas Pentecostais no Brasil - especialmente aquelas mais racionalizadas - impõe-se como fator imprescindível na caracterização do fenômeno investigado.

Será nessa conjuntura social e econômica que ocorrerão as perdas de referenciais sociais e culturais - ou da eficiência desses referenciais - de muitos trabalhadores que experimentaram à época o processo de urbanização e industrialização de Monte Carmelo como elemento detonador - profundamente contraditório - da necessidade de construção e/ou reconstrução de uma “nova” sociabilidade. Contraditório porque marcado pela oscilação entre o ter de refazer o “velho” e assimilar o “novo”. Essa tensão é fundamental na forma com que li e organizei a empiricidade do fenômeno, pois procura informar o caráter historicamente dado em que a identidade religiosa pentecostal foi edificada.

3. O Campo Religioso: mecanismos e procedimentos de construção da identidade religiosa.

A Casa da Bênção, oficialmente registrada como Tabernáculo Evangélico de Jesus, possuía, até meados de 1993, cerca de 100 fiéis, divididos entre 40% de mulheres e 60% de homens. Surgiu em 1987, sob a orientação do Pastor Mauro, um jovem de origem negra, 2º grau completo e formado teologicamente em vários cursos de formação de Pastores realizados pela Igreja. Sem contar inicialmente com um templo próprio, os cultos eram realizados nas casas dos

primeiros fiéis recrutados pela pregação do pastor nas “praças, hospitais, rodoviária”. O agrupamento só se consolidou por volta de 1990, quando um contingente de fiéis tornou-se fixo e a sede da Igreja foi construída. Até 1989 o número de adeptos não ultrapassara 30, atingindo 35 em 1990, 44 em julho de 1991 (quando fiz o primeiro contato), 80 em maio de 1992 e finalmente 100 em agosto do mesmo ano. Este crescimento deve ser percebido na razão direta das formas de proselitismo empregadas e das estratégias de confronto adotadas contra o principal adversário: o catolicismo. De modo geral, o discurso usado para atingir os católicos desgarrados baseia-se numa cosmovisão maniqueista que considera as enfermidades do corpo e da alma como expressões da provação imposta por Deus. A ligação desse princípio com a presença dos aflitos no catolicismo é feita imediatamente, demonstrando que se a vida de determinada pessoa não vai bem é por desaprovação divina e, certamente, a Igreja católica estaria envolvida nisto. A estratégia funciona bem. Dos 44 fiéis que investiguei, 80% reivindicaram ter um passado católico.

A disposição interna da Igreja é bastante hierarquizada. De baixo para cima existem o obreiro, o diácono, o evangelista e o pastor. O primeiro é “pau pra toda obra” detendo uma responsabilidade diversificada, indo desde a manipulação da burocracia da Igreja até a prestação de serviços voluntários ligados à manutenção do templo. O fiel permanece um obreiro até que descubra sua vocação. O diácono organiza e executa atividades relacionadas ao assistencialismo oferecido pela Igreja, como socorro espiritual e material às viúvas pobres e enfermos. O evangelista substitui o pastor quando este se ausenta. O Pastor, concentra o saber sobre a doutrina, orientando e ajustando as leituras e interpretações da Bíblia segundo a concepção da Igreja. Ele é responsável, por assim dizer, pela reprodução da própria Igreja em meio ao Pentecostalismo. Assumir um desses papéis tem um significado motivador para o fiel à medida que isto geralmente pode representar o alcance de um status social interno a Igreja, dificilmente atingido na sociedade em que vive. Na verdade, e num determinado sentido, pode-se dizer que o fiel encontra na Igreja a possibilidade de forjar uma identidade que lhe proporcione reconhecimento e valorização entre seus pares, o que é também constantemente negado no seu cotidiano fora da Igreja.

Portanto, se é com referência no pentecostalismo que o fiel

procura construir uma identidade capaz de lhe fornecer algum tipo de equilíbrio em sua vida, torna-se estratégico entender a ritualística pentecostal como mecanismo - ou parte de um mecanismo - da edificação dessa identidade. Se esta hipótese estiver correta, tal ritualística contém os elementos que além de cimentarem a presença do fiel a Igreja operam socialmente - como ritual místico porém recoberto de sentidos sociais - a “nova” identidade pentecostal, identidade que é ao mesmo tempo individual e coletiva e que, por isto, deve ser percebida nessas duas dimensões. Individual porque referenciada e expressada em determinada história de vida. Coletiva porque integrada e voltada para uma comunidade religiosa que se quer e se faz normativa.

Pois bem. O Culto no pentecostalismo é sempre um Culto ao Espírito Santo. É o espaço onde se organizam os códigos, rituais religiosos e interpretações bíblicas relacionados à construção da identidade pentecostal. Tudo isso, convergindo de forma combinada para a concretização do que é central nesse tipo de experiência religiosa: o contato do profano com o sagrado, do homem com Deus através da crença pentecostal na recepção do Espírito Santo (ROLIM, 1987). Supõe-se que a concretização do fenômeno glossolálico⁷ é componente indispensável na consumação dessa prática religiosa, compreendida aqui também como forma de preservação e reprodução da doutrina pentecostal. A “fala em línguas” - também conhecida por “batismo no fogo” - é o rito que integra o fiel à comunidade religiosa e o redime diante de Deus. Portanto, é o ponto culminante do Culto pentecostal. Começa-se com a “palavra de Deus” inspirada na Bíblia e comentada pelo Pastor, passando pela execução de alguns hinos sugeridos também pelo Pastor, pelo proferimento dos testemunhos novamente selecionados pelo Pastor e, finalmente, a evocação do Espírito Santo - confirmado pela glossolália. Esta estrutura é ilustrativa do quanto a liturgia e a doutrina pentecostais na Casa da Bênção são prescritas e controladas, portanto efeitos de um

⁷ Glossolália é o termo que designa a “fala em línguas”, fenômeno relatado na Bíblia em que povos de diversas etnias, falando cada qual sua língua natal, entenderam-se uns aos outros. Conta-se nos Atos dos Apóstolos que Partos, Medos, Elmitas, Mesopotânicos, Judeus, Capadóciós, Panfilios e Egípcios, na páscoa, três dias após a morte de Jesus, foram testemunhas da aparição do Espírito Santo que os fez “falarem em línguas”. (Cf. Atos dos Apóstolos, 2:5 à 13).

planejamento que é objetivado sempre para a convergência na glossolália, o que coloca em questão o suposto caráter “espontâneo” desse fenômeno.

O testemunho do fiel parece seguir sempre a mesma rotina. Erige-se sobre a marca do maniqueísmo consumando o abandono da antiga vida para, em seguida, mergulhar em um novo presente, impregnado por uma fé ascética, que é a certeza da salvação. Quando esse momento de devoção religiosa e crença ascética do fiel ocorre pela primeira vez, marca-se então o desligamento de seus padrões sociais antigos e condenados por ele próprio seguido da aceitação de padrões sociais organizados segundo uma base orientada para o sagrado. Numa linguagem antropológica seria um “Rito de Passagem”. Para Fry e Howe, a exegese dos pentecostais

se traduz num código consistente e unificado de comportamento diário, código este extraído da tradução bíblica direta do Espírito Santo. Este código seria o meio para se alcançar a salvação, através da observância de certos tabus puritanos, tais como os referentes a bebida alcoólica, televisão, cinema e cigarro. Estes tabus têm como efeito destacar publicamente os pentecostais do resto da população. Eles assumem o seu status religioso ‘desviante’ (FRY & HOWE, 1975:74).

Este testemunho do fiel possui duas funções. Primeiro, procura demonstrar para os presentes não-convertidos os efeitos benéficos da militância religiosa. Exatamente neste ponto o testemunho presta-se à evangelização, pois todo momento na vida de um pentecostal é propício à pregação. A segunda função é a de manter, ligado a Igreja, o fiel que concede o testemunho. Portanto, a autonomia dos testemunhos é relativa, até onde pude constatar. Considerando que o Pastor conhece a história de vida de cada um dos fiéis (ou a história que os fiéis querem que ele conheça), ao requisitar determinado fiel já se prediz o assunto que se pretende imprimir no Culto. Dentro desse processo valoriza-se mais os fiéis que viveram numa vida recortada de pecados. O testemunho a seguir exemplifica isso:

Pastor – Como era sua vida antes de receber Deus em sua vida?
 F. – eu estava muito perturbado espiritualmente, sofrendo demais... sofrimento era demais; preso, usava drogas, viciado em cocaína,

roubava, tinha sido preso 16 vezes... estava quase morrendo, à beira da morte. Tinha sido internado em Uberaba, mas não fiquei lá muito tempo, não adiantava.

Pastor – Como foi que tudo mudou?

F. – Alguns colegas me chamaram pra conhecer a Casa da Bênção. Comecei a vir na Igreja, sempre vendo o Pastor pregar, uma coisa boa, uma coisa nova, uma coisa diferente. Uma coisa que parece... tomava conta de mim. Via aquela graça, as palavras que o Pastor transmite me dava força, me dava ânimo, sabe, e foi essa razão de eu ter vindo.

Nota-se que a identificação dos méritos de Deus com a Casa da Bênção nesse tipo de pronunciamento – que é recorrente diga-se de passagem – é proposital. Isto porque, para além da afirmação positiva, quase ultimata, que o discurso soteriológico tende a fazer sobre a conversão e o asceticismo, ele está propenso a singularizar sua Igreja, reforçando assim a sociabilidade dos filiados. A conversão, nesse sentido, mais do que mérito da conduta de vida do fiel, é mérito da Igreja. A identidade pentecostal é formulada, dessa forma, à medida que o indivíduo vai anulando suas idiossincrasias. É preciso perguntar então quais as implicações sociais decorrentes da anulação das idiossincrasias de cada fiel.

4. Sagrado e Profano: a ética pentecostal como instrumento de disciplinarização do trabalhador

Fry e Howe ponderam que “sofrimento e aflição são genéricos a todas as sociedades e cada sociedade desenvolve formas institucionais para seu controle e resolução” (FRY & HOWE, 1975:75). No caso de Monte Carmelo, como venho argumentando, acredito que tais sentimentos são expressão do recrudescimento do processo de proletarização de famílias inteiras que antes de virem para a cidade viviam no campo em regime de parceria, como agregados ou ainda possuindo terras, conforme tentarei mostrar à frente. Sem poderem retornar às sociabilidades que foram destruídas pelo capitalismo ao longo das décadas de 1970 e 1980, os trabalhadores são levados ao que Berger e Luckmann chamaram de “re-socialização”, isto é, “reconstruir a realidade de novo” (BERGER &

LUCKMANN, 1987:214). Dessa forma, é preciso saber como a religião age no rearranjo das vidas dos fiéis⁸.

Outra característica dos fiéis da Casa da Bênção reside na sua função econômica. Todos são trabalhadores. Todos pobres. Todos com algum tipo de aflição. Eis um quadro de suas ocupações:

Nº de Entrevistados	Ocupação
11	Operários das Cerâmicas
08	Domésticas
08	Bóia-frias
06	Pedreiros
04	Aposentados
02	Mecânicos
01	Balconista
01	Auxiliar de Escritório
01	Funcionário Público Municipal
01	Pastor

Dos 44 entrevistados 21 deles provieram do campo, quase sempre expulsos em função das novas formas de produção agrícola confrontadoras da agricultura de subsistência praticada por suas famílias. Isso aparece fartamente nos depoimentos:

P.H. (27 anos) - Eu vim da roça com 5 anos. A família veio depois porque teve que vender a roça. (...) Tinha 15 alqueires. Primeiro vendemos metade dela... pra cuidar da saúde do pai, era doente, muito doente. Depois vendemos a outra metade e viemos pra cidade. (...) Emprestamos o dinheiro a juros. Daí deu pra viver na cidade. (...) O juros era pra remédios e comida.

C.A. (31 anos) - Eu morei na fazenda até 10 anos. Depois minha mãe veio pra cidade (o pai já tinha morrido) porque não tinha jeito de se manter lá. (...) Plantava um pouco de cada coisa. (...) Não ficamos lá porque num tinha mais jeito de trabalhar; era eu, a mãe e uma irmã.

⁸ Teoricamente, trabalhei toda a pesquisa com duas possibilidades, quais sejam, o conformismo e a resistência, termos retirados de CHAUI, Marilena. Conformismo e Resistência. 1ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1986.

A. (23 anos) – Deixei a roça pra estudar. (...) As terras não era da gente. Nós moramos num pedaço que o dono deixava. (...) Meu avô tinha uma fazenda grande. Vendeu por causa de dívidas.

Nos três casos nota-se claramente o desmantelamento do antigo modo de viver. O primeiro depoente viu sua estratégia de sobrevivência ser trocada por uma prática caracteristicamente capitalista sobre a qual não possuía nenhum domínio. O fracasso foi inevitável. Empurrados para um mundo onde as regras estabelecidas perseguem a lógica imperativa do capital, isto é, precisamente relações sociais mediadas pela impessoalidade, pelo contrato, pela mercantilização de absolutamente tudo, os futuros pentecostais estranham tais mudanças. Esfacelados os laços que os amarravam à vida no campo, a Igreja assumiria a função de re-socializa-los. Vejamos como o Pastor traduz os percursos da instituição religiosa na tentativa de estabelecer os contornos societários dos fiéis:

as pessoas que nos procuram, nos procuram aflitas, querendo consolo, desesperanças, longe do caminho de Deus. (...) São pessoas que têm problemas com bebida, prostituição, drogas, perturbações. (...) Nós conversamos com as pessoas, mostrando o caminho certo, com Deus, na vontade de Deus. (...) Por exemplo, mostrando que nós, da Igreja, gostamos uns dos outros, que nos ajudamos construindo a obra de Deus.

Uma vez integrados à religião, os entrevistados não fazem imediatamente nenhuma articulação entre a piora significativa das condições de vida no meio rural e a difícil situação vivida na cidade (quase sempre marcada pelo desemprego e conflitos familiares). Bastante deterioradas e precárias, essas condições impossibilitam a permanência dos indivíduos em seus locais de origem. É preciso levar em conta também o fato de que novas necessidades engendradas pelo capitalismo interpelam as pessoas do campo. Neste sentido, é possível dizer que a vida no campo torna-se precária porque os indicativos sociais também são outros. Refiro-me, por exemplo, à substituição do fogão à lenha pelo fogão à gás, do arado a boi e da enxada pelo trator, da cisterna pela água encanada, do lampião e da lamparina pela iluminação elétrica etc.. Encarado nesse contexto o meio rural torna-se “antigo”, “obsoleto” e “atrasado”. Contudo, considerando a discrepância detectada entre a cidade e o campo,

paradoxalmente será na cidade que os entrevistados estarão mais expostos a uma maior instabilidade sócio-econômica. É na cidade que ele perde definitivamente sua antiga identidade. Alguns conseguem expressar essa consciência, como é o caso de P.H. (27 anos). Embora não pudesse mais viver no campo não é da cidade que ele guarda boas lembranças:

a vida na roça era bem mais fácil. Não faltava comida, nem nada. (...) Aqui na cidade as coisas são difíceis porque não tem as facilidades lá da roça. Mas tem a Casa da Bênção, o Pastor, os irmãos....

As experiências relatadas pelos fiéis da Casa da Bênção, tragadas pelo filtro religioso que no presente faz permear todas as suas impressões e vivências, deixam escapar o ressentimento com a perda do antigo meio social. Tal fato, se tomado às últimas conseqüências, sugere uma contradição, uma incompletude na arquetipização do mundo pentecostal onde tudo é relacionado a Deus. Se perguntamos sobre a transferência do campo para a cidade, as respostas sempre trazem a marca mundana da mudança econômica. Esse é o momento em que a linha que mantém convencido o fiel demonstra-se frágil. O novo rearranjo pentecostal não consegue alicerçar, total e completamente, uma identidade capaz de acomodar em caráter definitivo os conflitos de cada fiel. É com essa tensão que tem de lidar o Pastor e toda a Igreja.

Retomemos o fio da meada. Já sabemos quem são os pentecostais da Casa da Bênção. Também já temos uma idéia de quem eram antes de se converterem. Resta então indagar sobre a relação da religião com a sociedade vislumbrada pela vida desses pentecostais.

Verificando a relação capital/trabalho em Monte Carmelo conclui-se que os salários dos trabalhadores vinculam-se aos padrões das Cerâmicas locais porque são estas que os empregam majoritariamente. Sendo assim, tem-se uma idéia desses salários apreciando a composição orgânica do capital nessas Cerâmicas. E descobre-se que elas não se caracterizam por retirar sua produtividade da incrementação tecnológica, mas da exploração extensiva da força de trabalho bastante numerosa na cidade. Na prática, repete-se o quadro historicamente constituído no Brasil desde a formação do mercado de trabalho livre e mesmo antes dele: excesso de mão de obra que funciona como pressão sobre o contingente empregado,

rebaixando a massa salarial para níveis, em alguns casos, inferiores à manutenção da força de trabalho⁹. Além disso, na prática as cerâmicas não precisam de um mercado de consumo interno, pois sua produção é escoada para todo o território nacional. Outro fator a ser considerado diz respeito a sazonalidade da produção de telhas e tijolos. Quando as chuvas são mais freqüentes, a demanda por esses artigos diminuem sensivelmente repercutindo na dispensa de trabalhadores. Nesse período, cobrir as construções é uma tarefa difícil. O acesso às barreiras fornecedoras de matéria prima, geralmente inviável nessa época, também decide a sorte da produção. Sendo assim, nesse período o número de trabalhadores desempregados aumenta intensificando ainda mais a pressão sobre os salários. Num quadro como esse, de extrema concorrência entre trabalhadores, é que se pode avaliar melhor o papel da casa da Bênção junto à sociedade. A conduta rígida exigida pela religião incide nesse contexto fazendo com que o fiel pentecostal empregado possa sanear suas necessidades básicas mesmo recebendo baixos salários. Em uma palavra, as prescrições de conduta religiosa tornam a parca renda suficiente para a reprodução da força de trabalho nas Cerâmicas. Este raciocínio pode, com algum cuidado, ser estendido para outras atividades produtivas até mesmo porque são as cerâmicas que definem os patamares salariais na cidade. Recorramos aos relatos:

C.R. – Onde eu tô, eu sempre luto, luto tanto e nada dá certo. Eu num tenho. E quem tá lá (na Casa da Bênção) tem. (...) Mexia com prostituição, bebedeira, invocado com jogo, só coisa que Deus não agrada. No centro de Umbanda não tem a palavra de Deus, a gente não conhecia a Bíblia... depois que eu vim pra Casa da Bênção tudo melhorou, meu trabalho foi abençoado e deu pra sobreviver.

C.H. – Eu saía, trabalhava, ganhava dinheiro, saía pra rua, depois não sabia pra onde o dinheiro tinha ido. Então, um tipo de um espírito devorador coloca aquilo, pega tudo da gente... Quando sentiu, já foi. Uma vida muito difícil.

Estas falas demonstram justamente onde é que, por sugestão da doutrina pentecostal, deve-se implementar cortes orçamentários.

⁹ Este raciocínio é de Marx, no capítulo “Maquinaria e Grande Indústria”, de O Capital. Quanto à formação do mercado de trabalho livre no Brasil, ver KOWARICK, Lúcio. Trabalho e Vadiagem – a origem do trabalho livre no Brasil. 1ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

Extraída do código de vida pentecostal a pauta de consumo crente exclui os prazeres mundanos, alargando a durabilidade de seu salário. Discutamos outro relato:

(P.H) – Ele diz o seguinte: (falando de Deus) não gasteis o salário de vosso trabalho naquilo que não é pão e naquilo que não satisfaça os desejos do coração.

Deixando de lado a veracidade ou não do citado bíblico, a interpretação do fiel corresponde a materialização de determinada racionalização da vida. Ainda sobre esse aspecto, é interessante notá-lo como uma das conexões mais poderosas que associa o proletário à Casa da Bênção – esta entendida como racionalização da vida. Sobre a questão da racionalização, já observou Max Weber que “toda necesidad de salvación es expresión de una ‘indigencia’ y por eso la opresión económica o social es una fuente eficiente de su nacimiento” (WEBER, 1992:393).

Uma vez filiado à Casa da Bênção o fiel, por ter seu comportamento ético alterado, transforma seus hábitos e cotidiano, desde a economia doméstica até o relacionamento com o conjunto da sociedade e todos os compromissos assumidos com ela. Racionalizadas as obrigações orçamentárias, excluem-se cigarros, bebida, divertimento etc.. Vejamos até onde alcançam as mudanças na conduta econômica examinando a fala do Pastor:

às vezes o indivíduo fica descontente com seu salário; ele não dá pra todas as despesas. Nós orientamos pra orar, orar muito e rogar a Deus pra que o salário melhore. (...) Temos casos onde o indivíduo descombina com seu patrão. (...) Por vários motivos: salário, tempo de trabalho, trabalho pesado. (...) Nós dizemos que tudo depende dele e de Deus. Se ele estiver coreto com todas as coisas tudo melhorará. (...) O certo é que a pessoa não pode dar prejuízo a ninguém, muito menos a quem lhe deu trabalho.

Cabe aqui refletir que os pequenos roubos, firulas no trabalho, insatisfação com salário, são identificados pelo pastor como pecados. Portanto, não há como não associar o discurso pentecostal com o discurso disciplinarizador do capital. A ética pentecostal ainda é usada de outras formas em favor da racionalidade do capital. Por exemplo, não se registra a presença de trabalhadores pentecostais

nas greves contra as Cerâmicas. Observemos como em um dos depoimentos a sinceridade do fiel pentecostal é explorada pelo patrão mesmo tendo o próprio fiel consciência disso. O patrão, mediante reclames dos fregueses em relação à cobrança de juros, confronta a quantia cobrada com a lisura de quem efetuou os cálculos:

PH. – Eu, no caso, cobrava um juro de um cliente e tal. Esse cliente, no caso, ia reclamar com ele (o patrão). Aí, depois ele (patrão) me usava, usando sempre a mesma palavra, ‘ah!’, mas o rapaz lá é crente. E ele faz as contas certinho. Você pode olhar com ele que ele não mente pra mim nem pra você’.

Até mesmo formas mais elaboradas de resistência e de identidade social são desestruturadas pelo pentecostalismo. Encontrei entre os entrevistados uma ex-ativista do movimento secundarista e sindical de Monte Carmelo ligada, no passado, ao grupo trotskysta Convergência Socialista¹⁰. Negra, filha de um policial, a conheci quando trabalhava em uma Cerâmica na situação de operária. Também era conhecida como aguerrida militante estudantil. Quando a entrevistei, no início de 1993, estava com 23 anos. Perguntada sobre os motivos que a levaram até a Casa da Bênção passou a relatar sua vida. Foram mais de 1 hora de fita. Atestou estar freqüentando a Igreja desde 1991, e ter sido batizada em 1992:

Antes de eu vir pra cá, eu era muito angustiada, triste, assim... deprimida. Certa vez eu ia até tentar suicídio, sabe? Eu peguei um veneno de rato pra tomar. Meu pai pegou o veneno de rato na minha mão. Na época eu estava com 19 anos. Aí, minha irmã aceitou Jesus na sua vida. Dizia que era bom, muito bom. Aí, eu ficava pensando: se Jesus é bom mesmo, se Jesus me ama, porque eu estou sofrendo tanto, com tanta angústia, tão deprimida? E às vezes eu chegava a acreditar que o sistema de governo estava manipulando muito a minha vida, sabe? Aí, com muito custo eu vim pra Igreja. Chegando aqui eu achei o pessoal muito legal. Eles fazia conta de mim, tinha algo que se identificava muito com Deus, que é o amor. Aí, com muito custo, porque tem forças das trevas, forças ocultas que trabalhava contra as vidas das pessoas; eu acredito que o diabo, Satanás estava trabalhando contra a minha vida, sabe?, até mesmo

¹⁰ Grupo militante que figurava no interior do Partido dos Trabalhadores. Hoje intitula-se PSTU.

tentando se apossar da minha alma. (...) Eu recebi uma educação muito rígida dos meus pais, que eles recebem e passam pra frente, do tipo pisar no pescoço, tapa na cara. Durante muito tempo eles tentaram passar essa educação pra mim, só que eles não conseguiram, porque eu era muito rebelde, sabe?, não em casa, mas no colégio. O que eu não podia descontar na família eu descontava lá fora. Eu era muito agressiva. (...) Eu creio hoje que eu poderia conversar de uma forma mais amigável com as pessoas.

Cabe lembrar, em primeiro lugar, que a conversão é sempre a realização de um balanço da própria vida onde o passado é reivindicado como sendo promíscuo e marcado pela “angústia”. A alternativa para superação da “depressão” descrita pela depoente é posta com relação à tentativa de fundar uma sociabilidade destituída de conflitos e cobranças pessoais. Sua vida aparece repartida entre espaço familiar erigido em códigos de respeitabilidade hierárquica mantida pela violência, e o espaço público restringido a escola, onde a agressividade é assumida como linguagem cotidiana por parte da entrevistada. O esquema interpretativo da depoente é razoavelmente simplificado: em casa sofria maus tratos; na escola repassava essa agressividade recebida. Sua própria reação é resumida assim a um maniqueísmo que associa seus atos as “forças das trevas”. A “militância” - primeira resposta às angústias - parece potencializar seus problemas à medida que os subsume à “manipulação do governo”. Numa perspectiva diferente a Casa da Bênção lhe oferece amparo. De maneira geral é assim que opera o pentecostalismo. Associa os problemas da pessoa ao “mal”, decompondo sua identidade - qualquer que seja ela - para, no momento seguinte, reconstruí-la à luz de sua doutrina, sobre as bases da “certeza” e de algum tipo de reconhecimento social: “eles fazia conta de mim”.

5. Considerações Finais

O que se pode concluir dessa pesquisa? De maneira mais objetiva pode-se dizer em primeiro lugar que os pentecostais investigados são proletários e que a ética pentecostal formula perfis psicológicos e sociais adequados às necessidades do capital na cidade de Monte Carmelo. Portanto, as máximas pentecostais expressas

pela vida dos entrevistados cimentam o ideário burguês de sociedade e, em alguns casos, contribuem para a degradação de formas de resistência consolidadas como foi o caso relatado pela última entrevistada.

Também é possível dizer que a visão de mundo dos pentecostais da Casa da Bênção é forjada à medida que os conflitos dos fiéis vão sendo subsumidos ao maniqueísmo, à parâmetros extremamente simplificados do bem e do mal conforme tentei discutir. Não existem marcas sólidas que definem algum tipo de contorno mais visível entre os espaços do público e do privado no mundo pentecostal da Casa da Bênção. Todo espaço, via de regra uns mais outros menos, é utilizado para a pregação e o recrutamento. O método é o de sempre realizar um efusivo e contundente testemunho da promiscuidade da vida antes da conversão. O resultado é a redução da intimidade do fiel até um limite em que possa ser quase que completamente ocupada pelos preceitos da ética pentecostal. Em última instância, todo espaço para o fiel da Casa da Bênção é espaço de reafirmação de sua convicção, da crença ascética, de sua fé. Por sua vez, essa fé, que nutre toda a Igreja, nada mais é do que uma resposta dirigida à aflição e sofrimento humanos, sentimentos que, pelo que ficou evidenciado, foram produzidos num contexto de desarranjo social.

Por último - talvez o ponto de maior ênfase nesse estudo - pode-se dizer que as pessoas entrevistadas buscam na Casa da Bênção a restauração de uma sociabilidade perdida. Na Casa da Bênção, eles refazem os laços de solidariedade à semelhança daqueles que foram destruídos no passado. Através da ética religiosa é que a identidade pentecostal solda os fiéis à sociedade, recompondo suas idéias, dando-lhes um sentido para o mundo.

Sobrevivência. Creio que é disso que se trata. Num mundo abastardado e destituído de horizontes felizes, as pessoas desenvolvem estratégias curiosas para sobreviver a ele. São estratégias que têm em comum o fato de articularem em sua composição elementos díspares e contraditórios. Por exemplo, não foi porque o depoente P.H. seguira rigorosamente os preceitos pentecostais que deixou de perceber o uso "social" que o patrão fez de seu testemunho acerca do cálculo de juros sobre a conta de determinado freguês, como discuti anteriormente. Portanto, por mais que a ética pentecostal estudada aqui e materializada nessas experiências

implique no esvaziamento político das questões cotidianas, resignificando os conflitos e os problemas a partir de uma ordem sobrenatural, a tensão própria das relações sociais capitalistas não desaparece da percepção social. Desse modo, parece razoável pensar o pentecostalismo e seus simbolismos, crenças e práticas como fruto de expectativas materiais não resolvidas no plano da produção e da circulação das mercadorias. Tais expectativas não são solucionadas no âmbito da religião, mas sofrem uma acomodação que só recoloca os problemas noutros patamares.

À força dessas evidências e desses argumentos creio poder construir outra hipótese para trabalho futuro que invista na exploração das situações em que o fiel, mesmo mantendo-se no interior da Igreja, produz lampejos de uma percepção que informe uma leitura de vida mais materialista e também menos conformista. No plano abstrato da construção dessa hipótese pode-se considerar que os prazos para que a tensão social se manifeste de maneira a não comportar-se nos limites do alento sobrenatural-religioso não sejam previsíveis porque se a sociedade em que vivemos é a expressão de um conflito entre classes sociais tendencialmente irreconciliável, é de se depreender que cada pessoa em particular também expresse esse conflito de maneira histórica, isto é, como experiência condicionada e condicionante. Finalmente: voltamos ao velho Marx?

A miséria religiosa é, simultaneamente, a expressão da miséria real e o protesto contra essa miséria real. É o suspiro da criatura oprimida, a alma de um mundo sem alma, o espírito de um mundo sem espírito. É o ópio do povo... (MARX, s/d:105-106).

Bibliografia

- ALMEIDA, Antônio. *Movimentos sociais e história popular* - Santo André nos anos 70 e 80, 1ª ed., São Paulo, Marco Zero/CNPq, 1992.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo*. 2ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1986.
- BERGER & LUCKMANN. *A construção social da realidade*. 7ª ed., Petrópolis: Vozes, 1987.
- CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e resistência*. 1ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1986.
- FRY & HOWE. "Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. In:

Revista debate e crítica. (6):79-94, 1975.

JACOBI, Pedro. *Movimentos sociais e políticas públicas - demandas por saneamento básico e saúde São Paulo 1974-84*, 2ª ed., São Paulo, Cortez, 1993.

LOPEZ, Juarez Rubens Brandão. *Desenvolvimento e mudança social*. 4ª., São Paulo, Cia Nacional, 1978.

KOWARICK, Lúcio. *Trabalho e vadiagem - a origem do trabalho livre no Brasil*. 1ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

MACEDO, Carmem Cinira. *Tempo de gênese - o povo das comunidades eclesiais de base*. 1ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1986.

MARX, Karl. *O capital* (livro 1). São Paulo, Nova Cultural, 1988.

_____. "Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel". In: *A questão judaica*. 1ª ed., São Paulo, Editora Moraes, s/d.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. 1ª ed., São Paulo, HUCITEC, 1991.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *O que é pentecostalismo*. 1ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1987.

SADER, Éder. *Quando novos personagens entraram em cena*, 2ª ed., São Paulo, Paz e Terra, 1991.

SOUZA, Beatriz Muniz. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. 1ª ed., São Paulo, Duas Cidades, 1969.

WEBER, MAX. *ECONOMIA Y SOCIEDAD*. 1ª ED., MÉXICO: FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, 1992.