

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Confissões e ficções de um antropólogo
Etnografia dos pregadores da Praça da Sé

DELCIDES MARQUES

Campinas, SP
Março, 2009

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

M348d **Marques, Delcides**
 Confissões e ficções de um antropólogo: Etnografia dos
 pregadores da Praça da Sé / Delcides Marques. - - Campinas,
 SP: [s. n.], 2009.

Orientador: Ronaldo Rômulo Machado de Almeida.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Confissão (Sacramento). 2. Etnografia. 3. Pregação.
4. Pentecostalismo. 5. Praça da Sé (São Paulo, SP) – Religião.
I. Almeida, Ronaldo Rômulo Machado de. II. Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

(cn\ifch)

Título em inglês: Confessions and fictions of an anthropologist: Ethnography
of preachers of Cathedral Square

Palavras-chave em inglês (keywords): **Confession (Sacrament)**
 Ethnography
 Preaching
 Pentecostalism
 Praça da Sé (São Paulo, SP) - Religion

Área de Concentração: Religiões

Titulação: Mestre em Antropologia

Banca examinadora: **Ronaldo Rômulo Machado de Almeida**
 Maria Suely Kofes
 Jorge Luiz Mattar Villela

Data da defesa: 27-03-2009

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

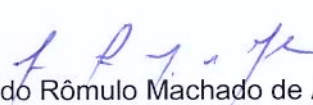
C!
R-850

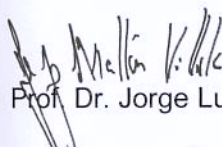
DELCIDES MARQUES
“CONFISSÕES E FICÇÕES DE UM ANTROPOLÓGO:
etnografia dos pregadores da Praça da Sé.”

Dissertação apresentada ao Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social sob orientação da Prof. Dr. Ronaldo Rômulo Machado de Almeida.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 27/03/2009.

Comissão Julgadora:


Prof. Dr. Ronaldo Rômulo Machado de Almeida (Presidente)


Prof. Dr. Jorge Luiz Mattar Villela


Profa. Dra. Maria Suely Kofes

Suplentes

Profa. Dra. Amnéris Angela Maroni

Profa. Dra. Paula Montero

Campinas
março/2009

Resumo: Trata-se de uma etnografia da pregação pentecostal afetada pela confissão e memória da experiência pentecostal do antropólogo durante o trabalho de campo e escrita do texto. Da conversão à antropologia se fez a confissão da conversão anterior. É uma pesquisa sobre as condições de possibilidade de uma etnografia afetada, tendo em vista a pregação pentecostal na Praça da Sé, centro de São Paulo. Há uma preocupação com a compreensão de tal culto, de modo que o trabalho se apresenta como uma ficção tanto acerca dos discursos-práticas que constituem a pregação na Sé como das interações entre antropólogo e pregador no exercício de suas respectivas atividades.

Palavras-chave: Confissão (Sacramento); Etnografia; Pregação; Pentecostalismo; Praça da Sé (São Paulo, SP) – Religião.

Abstract: It is treated of an ethnography of the preaching affected pentecostal by the confession and memory of the anthropologist's experience pentecostal during the field work and writing of the text. Of the conversion to the anthropology was made the confession of the previous conversion. This is an ethnography that is based on confession and memory of the experience of pentecostal conversion of a former native anthropologist during the fieldwork and writing the text. It is a survey on the conditions of possibility of ethnography affected in order to preach the pentecostal Cathedral Square in central São Paulo. There is a concern with the understanding that worship, so that the work is presented as a fiction about the speeches, both practices that preaching in the Cathedral and the interaction between anthropologist and preacher in the exercise of their activities.

Keywords: Confession (Sacrament); Ethnography; Preaching; Pentecostalism; Praça da Sé (São Paulo, SP) – Religion.

*Aos pregadores da Praça da Sé,
por me afetarem profundamente.*

Agradecimentos

Ao acolhimento institucional por parte da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp): funcionários da biblioteca, representados por Maria Helena, pela presteza constante no atendimento deste displicente aluno; secretaria do PPGAS, na pessoa de Maria José, pela paciência e eficiência diante de meus dilemas com a burocracia; equipe do Serviço de Apoio ao Estudante (SAE) pelas bolsas-auxílio concedidas durante meu primeiro ano nesta universidade: moradia, transporte e alimentação.

Às duas agências de fomento que possibilitaram a realização deste trabalho no reduzido prazo de dois anos: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), por bolsa concedida durante doze meses (março de 2007 a fevereiro de 2008) e Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), por bolsa concedida também durante um ano (março de 2008 a fevereiro de 2009). O primeiro ano foi dedicado ao cumprimento dos créditos disciplinares e o segundo ano teve como prioridade o exame de qualificação e a elaboração final da dissertação.

Ao Instituto Moreira Salles (IMS) e Associação Viva o Centro por me permitirem consultar e utilizar fotografias de seus acervos. Por mais que eu não seja especialista no estudo de imagens, ambas confiaram-me o acesso e concessão de uso. Há dois nomes no IMS aos quais dirijo prioritariamente a minha gratidão: Virgínia Albertini e Cídio Martins.

Aos funcionários da matriz da Casa Publicadora da Assembléia de Deus (CPAD), em Bangu, no Rio de Janeiro: Antônio Mesquita, por facilitar o meu acesso ao acervo de publicações da editora, e Renata Sá, por me receber e me apoiar na consulta e impressão dos periódicos.

Aos professores da Universidade de São Paulo (USP): Vagner Gonçalves da Silva, por acompanhar minha transição da graduação para o mestrado; José Guilherme Magnani, por ser argüidor em minha banca de Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) e pelas pertinentes questões sempre sugeridas; Fraya Frehse, pela valiosa e exigente orientação de pesquisa durante a graduação; Marco Zingano, pelas inesquecíveis aulas sobre a ética aristotélica; Vladimir Safatle, por me mostrar Deleuze em seu percurso intelectual; Lorenzo Mammi, pelas leituras e comentários acerca da filosofia estóica; Eduardo Brandão, pela competência no ensino de filosofia que marcou seus alunos desde a Escola de Sociologia e Política de São Paulo (ESP).

Aos queridos professores da Unicamp, pelas inúmeras possibilidades de reflexão abertas no ambiente intelectual de suas aulas: Mauro Almeida e Suely Kofes, com perspectivas que me convenceram de que não há autores ultrapassados; Nádia Farage, com seu amplo domínio nos estudos de parentesco; Bela Feldman-Bianco, com a insistência na desconstrução de projetos e de etnografias; Ronaldo de Almeida, com as ótimas discussões em seu curso sobre antropologia, política e religião.

Ronaldo de Almeida, na qualidade de orientador, favoreceu-me muito. A liberdade concedida permitiu que eu conquistasse uma maior autonomia intelectual, acompanhada, contudo, de exigências de fundamentação e explicitação acerca de minhas opções teórico-metodológicas. Ao ler textos e tecer ponderações, ele sempre

me tratou como pesquisador. As cobranças sempre caminharam no sentido da sugestão, correção ou provocação reflexiva. Sua compreensão diante de minha dificuldade em reagir imediatamente aos seus comentários também foi de veras valiosa.

Aos colegas da Moradia Estudantil da Unicamp pela convivência, mesmo que curta, durante o ano de 2007: ao flautista, César; à professora de inglês, Tamires; ao leitor de Graciliano, Emiliano; e ao paranaense, Diego. Também ao cientista político, Davi, ainda que não tenhamos morado na mesma casa.

Aos colegas de mestrado, pelas discussões dentro e fora do ambiente de sala de aula: Ana Carolina Bazzo da Silva, Bárbara Odebrecht Weiss, Felipe Dittrich Ferreira, Gleicy Mailly da Silva, José Onésio Ramos, Michelle Alcântara de Camargo, Mulumba Bertazini Kabengele, Rafael Silveira Cintra, Raquel Taminato Gomes da Silva, Talita Pereira Castro, Thais Tartalha do Nascimento e Wellington Aldo de Souza. Também às colegas do doutorado, Fabiane Vinente dos Santos, Ilana Seltzer Goldstein e Taniele Cristina Rui, pela leitura e comentário atento do projeto que antecedeu a esta pesquisa. À Taniele por ler e viajar também neste texto.

Aos importantes companheiros desde a graduação na ESP, aos quais devo mais do que seja capaz de expressar e do que eles possam imaginar, ao me aceitarem, inclusive, como membro de um subsistente quarteto de trocas, leituras e amizade, Adalton Marques, Eduardo Dullo e Gabriel Pugliese. Como diz o Dullo, trata-se de um tetrólogo.

Aos amigos de discussões várias, mas que sempre voltam ao mesmo tema, religião: Marcello Fontes, Everton Almeida Pereira, Edilson Teles e Jacqueline Teixeira. Cada um deles, por um motivo ou outro, e assim como eu, saiu da religião,

mas é inegável que a religião insiste em permanecer neles, e também em mim. Ao Misael Amaral que insiste, tal como os pregadores da Sé, em continuar na fé. Ao Thomaz Kawauche pelas conversas sobre Rousseau.

Ao grupo de orientandos do Ronaldo: Flávia Slompo pela leitura cuidadosa e empolgante, mas também pelas conversas sobre religião, antropologia, “toqueiros” etc.; Paula Galhardo Cepil que, mesmo de longe, dedicou seu tempo a ler e comentar meu texto; Elisa Rodrigues, pelas afinidades que começaram com as semelhanças entre nossas experiências protestantes e teológicas; e Paula Barbosa da Silva Ferreira, pela profundidade da reflexão.

Aos membros do Grupo Oráculo de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) por aceitarem me ouvir acerca da pregação na Sé, em especial ao organizador, Paulo Augusto de Souza Nogueira, e por fornecerem comentários, levantarem questões e sugerirem preciosas leituras, fundamentalmente ao capixaba e amigo, Kenner Terra.

Ao grupo que se reuniu no Centro Brasileiro de Pesquisa (CEBRAP) para a discussão de temas e textos sobre religião e cidade. Aos articuladores, Ronaldo de Almeida e Edlaine Gomes, bem como aos colegas que se fizeram presentes nos encontros, César de Assis, Eduardo Dullo, Eva Scheliga e Melvina Araújo.

Às duas professoras presentes no exame de Qualificação, Edlaine Gomes e Amnérís Maroni. A leitura cuidadosa, bem como as críticas e os conselhos pertinentes foram fundamentais para melhorar o texto, por mais que eu saiba que ele não chegou a corresponder ao que vocês me propuseram. Mas saibam que eu tentei.

À minha inestimável irmã, Daiane, a quem devo e deverei sempre agradecer por me ouvir, mais do que qualquer outra pessoa. Inúmeras vezes, na expressão de vários dos meus dilemas, mudanças, descobertas, crises ou contentamentos durante a aventura de realizar esta pesquisa. A ela devo muito, indizivelmente.

À minha família por compreender as muitas vezes em que eu estive ausente, ou mesmo quando se tratou de uma presença ausente. Este trabalho deve muito à boa vontade que cada um de vocês demonstrou a mim, apesar de tudo. Amo a todos.

Sumário

xvii.....	Lista de imagens
01.....	Confissão, conversão, ficção
11.....	<i>Texto e invenção</i>
20.....	<i>Procedimentos narrativos</i>
25.....	Abertura do culto: “Risco”, oração e louvor
29.....	<i>Objetos no culto</i>
33.....	<i>Visualidades na Sé</i>
41.....	<i>Oração pública de abertura do culto</i>
42.....	<i>Atração na Sé</i>
46.....	<i>O comércio na Sé</i>
51.....	<i>Marco Zero e Metrô</i>
57.....	<i>Louvor e estranhamento</i>
65.....	Pregação, ética e cosmologia
68.....	<i>Vestes e corporalidade</i>
74.....	Salmo 115: Catolicismo
81.....	<i>Praça da Catedral</i>
87.....	<i>Pentecostalismo na Sé</i>
91.....	<i>Anchieta, estátua e sermão</i>
96.....	<i>Protestantismo e catolicismo: Desentendimentos</i>
99.....	<i>Igreja na rua versus templo religioso</i>

113.....	Apocalipse 21.8: Moralidade
113.....	<i>Prostitutas e homossexuais</i>
116.....	<i>Teologia do fim</i>
123.....	<i>Pessoa moral cristã</i>
125.....	Finalização: Ajudas e apelo
125.....	Envelopes e materiais
130.....	<i>Teologia do dinheiro</i>
137.....	Conversão, soteriologia e Pai Nosso
143.....	Memória e afeto
143.....	<i>Confissão, testemunho: O pregador e eu</i>
149.....	<i>Presente-passado-presente</i>
153.....	<i>Experiência</i>
157.....	<i>Etnografia, crença e objetividade</i>
165.....	Referências

Lista de imagens

Fotografia 1. “Cabeleireiro da Sé”	40
Fotografia 2. “A ‘feirinha do rolo’ durante o dia”	49
Fotografia 3. “Marco Zero”	52
Fotografia 4. “Vista panorâmica de uma das entradas e saídas da estação Sé”	55
Fotografia 5. “Vista diagonal da Catedral”	84
Fotografia 6. “O lado frontal da estátua a José de Anchieta”	93
Fotografia 7. “Objetos do pregador” (em detalhe).....	132

Confissão, conversão, ficção

“O que faz o etnógrafo? – ele escreve”.
(Clifford Geertz)

“Quê escreve o etnólogo, senão confissões?”
(Claude Lévi-Strauss)

O ano de 1991 foi singular. Doze anos de idade e uma conversão ao pentecostalismo. Muito provavelmente, ano nenhum havia me marcado tanto e tão profundamente como esse. Justapuseram-se às mudanças próprias da adolescência outras provindas de tal conversão. Foi um tempo de variações corporais bastante visíveis. Vincularam-se diferenças etárias e pentecostais, alterações procedentes da adolescência e da experiência de conversão. As primeiras de percepção relativamente lenta e variável, ao passo que as segundas de efeito mais instantâneo e verificável. Enquanto as mudanças corporais etárias só puderam ser efetivamente notadas em anos posteriores, as marcas pentecostais ficaram impregnadas desde os primeiros momentos. A visibilidade da presença pentecostal fazia de mim um garoto que, além de vestir-se com roupa social e de carregar a Bíblia, passava a pensar e a proceder como “crente”.

A conversão ocorreu numa simples e acolhedora comunidade pentecostal da periferia osasquense, na zona oeste paulistana. Era um pequeno templo (“congregação”) da Assembléia de Deus vinculada ao Ministério do Belém, cuja

matriz administrativa setorial (“sede”) encontra-se na região central de Osasco. Nela eu me vi, desde os momentos iniciais, com um pendor para a prática da pregação. Muito em decorrência dessa constatação, tanto a leitura da Bíblia como a participação nas “escolas dominicais”, encontros de “estudo bíblico” e “cultos de doutrina” foram constantes e intensas durante anos.

Entre meus treze e quatorze anos residi numa pequena cidade baiana chamada Firmino Alves. Durante os poucos meses em que lá estive, fui fortemente marcado por duas experiências tidas como particularmente relevantes para um pentecostal. A primeira delas visando o fortalecimento da espiritualidade e a segunda caracterizando o comprometimento eclesiástico. Foi nesse município baiano que falei em “línguas estranhas” (fenômeno conhecido como “glossolalia”) pela primeira vez, além de ter sido “batizado nas águas”. Tais experiências serviram para aguçar ainda mais as minhas expectativas de me tornar pregador.

Tanto que, tempos depois, e contando com meus 15 anos, eu já havia pregado em vários templos pentecostais. Também havia pregado em “cultos ao ar livre”, ocorridos costumeiramente aos domingos pela tarde, em praças, terrenos, esquinas, calçadas. Por tal desenvoltura, e por acompanhar pregadores bem mais experientes do que eu, acabei conhecendo as pregações da Praça da Sé¹. Na época, eu participava de uma comunidade da Assembléia de Deus do Belém localizada na Vila Guilherme, zona norte de São Paulo. Assim, numa tardezinha de um dia da semana de meados de 1995, eu preguei lá. Diversos transeuntes pararam para me ouvir – um menino-pregador

¹ Praça da Sé, doravante, na maioria das vezes, simplesmente Sé.

trajado socialmente e empunhando uma Bíblia. Já escurecia quando fiz o convite à conversão (o “apelo”) e orei por aqueles que o atenderam. Sem o auxílio de microfone, mas pretendendo que os mais distantes me ouvissem, havia bradado por mais de meia-hora. Terminei com a voz bastante rouca, mas sentia-me satisfeito por haver pregado e percebido alguma repercussão de minha pregação da Palavra de Deus.

Apesar de todo destemor, eu percebia cada vez mais a necessidade de melhorar a qualidade das pregações. Desse modo, no ano seguinte à pregação na Sé, optei por inscrever-me num curso teológico. As aulas eram oferecidas na Escola de Educação Teológica Cícero Canuto de Lima, atual Faculdade Evangélica de São Paulo (FAESP), localizada nas dependências do templo central da denominação, no Belenzinho, região leste da capital. Apesar dos altos e baixos, e por cerca de dois anos, o curso foi freqüentado. Mesmo que sem a necessária dedicação, pois outras atividades, tidas como tão ou mais relevantes, acabavam conflitando com o seu adequado encaminhamento: igreja, trabalho, família, namoro.

Todavia, novas mudanças foram se fazendo presentes durante o andamento do curso. Já não havia a mesma disposição em relação à denominação. Eu buscava mais liberdade no que se referia, por exemplo, aos seus rígidos “usos e costumes”. Buscava, ainda, e por influência da teologia, o que eu passava a julgar serem ensinamentos com reconhecido aprimoramento homilético e exatidão hermenêutica e exegética. Desse modo, uma comunidade parecia oferecer tudo o que eu procurava. Tratava-se de outra Assembléia de Deus, dessa vez a matriz do Ministério do Bom Retiro, encontrada justamente no bairro de mesmo nome, na região central da cidade de São Paulo. Ela era, em diversos aspectos, distinta das anteriores. Havia, por exemplo, a dedicação do

mês de Novembro de cada ano para a presença de oradores renomados no meio evangélico que pregariam durante todas as noites e algumas manhãs e tardes do respectivo mês. Além disso, nessa denominação eu poderia “jogar bola”, usar bermuda, ouvir música *gospel*, “dançar para Jesus”, bater palmas.

Depois de três anos engajado nas atividades da comunidade, eu decidi me juntar à Assembléia de Deus Ministério do Brás, no bairro de minha residência, o Carandiru. Denominação bastante rígida e parecida com a Assembléia de Deus Ministério do Belém. Em pouco mais de um ano, houve o retorno ao Ministério do Bom Retiro, só que desta vez para me tornar um seminarista no Instituto Bíblico das Assembléias de Deus, em Pindamonhangaba, no Vale do Paraíba. Mais uma etapa de minha vida pentecostal tivera início.

Durante os anos em Pindamonhangaba (1999-2001), um caminho absolutamente imprevisto e que culminou no encontro com a antropologia começou a ser trilhado. Após os três anos de internato, e apesar de ainda possuir alguma esperança de inserção e reparação no que tangia ao meio religioso conhecido, principalmente depois de ler alguns teólogos da libertação, muitos contratempos, uns familiares, outros eclesiais e ainda outros existenciais, fizeram com que eu me afastasse cada vez mais de tal expectativa de inserção pastoral e predicante. Decidi, portanto, investir na elaboração escrita de idéias teológicas de temáticas que me ocupavam. Assim, em fins de 2003 publiquei um livro: *Reino de Deus, reino da alegria: O desejo de voltar a ser criança e ser feliz*. Tratava-se de um exercício multidisciplinar de ensaiar aproximações bastante modestas entre teologia, filosofia e

literatura ao expor considerações sobre noções explicitadas no subtítulo do trabalho: desejo, criança e felicidade.

Direcionava-me, também, e desde meados de 2002, para a docência teológica no Instituto Betel de Ensino Superior. Eu passara a reler alguns teólogos, e a descobrir outros, que buscavam debater com a filosofia e as ciências humanas. Nesse percurso construído enquanto percorrido, as leituras durante e posteriores ao seminário foram me encaminhando para a filosofia e as ciências sociais. Em decorrência disso, importei-me inicialmente com a filosofia, a ponto de freqüentar cursos de graduação na área, primeiro na Universidade Presbiteriana Mackenzie (2005) e posteriormente na Universidade de São Paulo (desde 2006). É preciso ressaltar, todavia, que foi entrementes a todas essas crises que descobri as ciências sociais, especialmente a antropologia. Refiro-me, portanto, ao período de graduação na Escola de Sociologia e Política de São Paulo (2003-2006).

Diante do narrado, minha experiência pode ser vista como uma complexa coexistência de multiplicidades: fé, racionalidade, sensibilidade, crítica, alteridade. Foram alternâncias que variaram entre a fé e a teologia, a teologia e a poesia, a poesia e o ceticismo, o ceticismo e a antropologia. E em cada alternância, uma leitura ou releitura de minha história². Enfim, um nomadismo constante, uma vida pentecostal peregrina: de candidato ao pastorado passei a estudante de antropologia.

² Há uma noção de “alternação” em Peter Berger (1998 [1963]). Segundo ele, a reflexão biográfica é sempre realizada sob abordagens seletivas deliberadas ou fortuitas, mesmo quando se pretende cronológica: “temos tantas vidas quantos pontos de vista” (idem: 68). Determinados acontecimentos são excluídos ou inseridos. Certas experiências anteriormente valorizadas se tornam desprezíveis, e vice-versa. Assim, Berger tem em vista a consciência sociológica que busca

Desde a elaboração do projeto de Iniciação Científica, sob orientação da professora Fraya Frehse, durante o ano de 2005, que eu retorno à Sé. Todavia, não tenho me voltado aos pregadores como um pregador que divulga oralmente a fé, nem como um teólogo que a elabora lógica e intelectualmente, nem ainda como um poeta que a experimenta literária e serenamente ou mesmo um cético que a estorva criticamente. Dessa vez, como antropólogo, a prática dos pregadores é vista de outro modo. Percebo que principalmente a minha experiência religiosa e antropológica permite que eu tenha um acesso aos discursos-práticas dos pregadores de um modo bastante particular e que pretendo explicitar etnograficamente³.

Em suma, minha narrativa indica uma opção pelo não desprezo ou esquecimento do passado, mas por reavê-lo antropológicamente, ou, nas palavras de Ronaldo de Almeida acerca de seu próprio contato com o pentecostalismo desde meados dos anos de 1980: “utilizar essa experiência a favor de minha análise” (Almeida, 1996: 10). Enfim, utilizar a experiência para um experimento etnográfico que não se atém unicamente ao ser religioso, teólogo, poeta ou cético, mas que se apresenta na relação entre eles e a partir deles. Relação baseada prioritariamente na alteridade entre o discurso-prática antropológico, que me permite reaver os outros discursos-práticas que continuam me atravessando, e o discurso-prática dos pregadores da Sé.

pelo sentido e ordenamento da vida a partir de um quadro de referência presente que permite reformulações do passado *ad infinitum*.

³ As noções de discurso-prática, dinâmica e agência-agente serão desenvolvidas mais adiante, durante a descrição-teorização acerca da pregação na Sé.

A etnografia da pregação procede da experiência de um estudante de antropologia. Nesse sentido, a construção do texto descritivo e teórico trará – espero – elementos que possam elucidar uma melhor compreensão da dinâmica da pregação da Sé, e mesmo das demais agências-agentes no local. Refiro-me, com isso, a elementos oriundos de interlocuções teológicas com autores e temáticas religiosas comparáveis aos discursos-práticas pentecostais, além de fundamentações filosóficas de categorias analíticas pensadas para amparar ou explicitar a pesquisa. Também envolvem construções históricas com esclarecedores exemplos do passado que permitem pensar em processos de constituição ou de aproximação com a atual dinâmica de pregação e do local, bem como lidam com contextualizações antropológicas a partir de pesquisas e teorizações cujos paralelos são questionados ou reforçados pelos contextos da pregação da Sé. Por último, é essencial dizer que se farão presentes minhas experiências religiosas por meio de memórias e afetos presentes – chegados durante o trabalho de campo e construção do texto.

De todo modo, julguei importante explicitar o meu lugar neste trabalho a partir de uma recuperação de minha trajetória até a antropologia⁴. Edward Evans-Pritchard (1978 [1965]: 29) mostrou como é preciso conhecer a “mentalidade dos autores” de estudos de “religião primitiva” para se compreender as interpretações que eles deram à “mentalidade primitiva”. Se os autores dos textos mais significativos sobre religião eram, na ocasião da escrita, agnósticos ou ateus, eles não estiveram sempre assim.

⁴ Trajetória, aqui, é interessante menos no sentido comum de ciclo de vida linear e mais como narrativa que tem o final como ponto de partida (Kofes, 2001: 15). Além disso, uma trajetória é indissociável de sua narração, já que tanto uma narrativa como uma trajetória tratam de alguma seleção temporal (idem: 123 e 126).

Segundo Evans-Pritchard, “todos eles tinham, até onde sei, uma base religiosa”. Alguns exemplos: Edward Tylor com base quacre; James Frazer, presbiteriana; Robert Marett, anglicana; Max Weber, luterana; Maurice Lenhardt, também protestante; Bronislaw Malinowski e muitos antropólogos britânicos, católica; e Sigmund Freud, Émile Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl e Claude Lévi-Strauss, judaica.

A explicitação que faço de minha origem pentecostal pretende superar etnograficamente a acusação de que os intelectuais que estudam religião têm um passado religioso que costuma ser encoberto, perigoso e implícito em suas pesquisas. Aqui, portanto, a confissão abre a possibilidade de discutir a produção etnográfica sobre pertença religiosa e pesquisa sobre religião. Além disso, se a experiência pentecostal implicou numa conversão, ou seja, numa mudança de vida, pensamento e convicção, por que não dizer que o encontro com a antropologia foi outra conversão?

Pierre Bourdieu fala de uma mudança de olhar por parte do sociólogo que percebe uma ruptura fundamental entre o “senso comum” vulgar ou científico e a “dúvida radical” da sociologia. Segundo Bourdieu, o que é comumente partilhado por todos não deve ser mantido como o fim e o válido, mas deve ser visto como o início de uma necessária ruptura que é “uma *conversão do olhar*”. Enfim, um olhar sociológico “não é possível sem uma verdadeira conversão, uma *metanóia*, uma revolução mental, uma mudança de toda a visão do mundo social” (Bourdieu, 1998 [1989]: 490).

Apesar se lançar a conversão como proposta de formação do sociólogo, eu prefiro a argumentação de Roy Wagner. Para ele, a experiência antropológica é antes acolhida como uma esperançosa proposta de ruptura do que efetivamente a própria ruptura radical. Wagner, em suas palavras costumeiramente provocativas, trata da

possibilidade de definição de um antropólogo. Inicialmente ele é tomado como “alguém que usa a palavra ‘cultura’ habitualmente”, mas o processo de dependência que o antropólogo tem desse conceito é tão intenso que Roy Wagner chega a sugerir que ele pode ser visto, de modo geral, como “um tanto similar a uma ‘experiência de conversão’”. Mesmo relaxando tal assertiva ele ainda diz: “poderíamos retificar isso um pouco e dizer que um antropólogo é alguém que usa a palavra ‘cultura’ com esperança, ou mesmo com fé” (Wagner, 1981 [1975]: 1-2). O antropólogo é algo como um “missionário da cultura”, que acredita, como todo bom missionário, na coisa que inventa, e “pode granjear um substancial grupo de adeptos locais em seus esforços para inventar a cultura local” (idem: 7, nota 1). E em outro momento Wagner fala do “poder que a antropologia exerce sobre seus convertidos”. A sua “mensagem evangélica atrai pessoas que desejam se emancipar de suas culturas” (ibidem: 10).

Numa palavra, pretendi apresentar uma confissão de explicitação de minha trajetória religiosa até a antropologia. Mesmo reconhecendo que o termo “confissão” possui uma considerável polissemia com sentidos religiosos, jurídicos, filosóficos e literários⁵. Apesar da ambigüidade semântica, optei por continuar utilizando-o, mas numa acepção que explicitarei durante a etnografia.

Mais um esclarecimento. Devido à minha dificuldade em articular teoria, metodologia e descrição, um dos maiores desafios deste trabalho se refere à coerência e articulação da escrita, questões já propostas nas primeiras versões do texto, mas que

⁵ Para uma investigação dos concomitantes e diversos sentidos da palavra “confissão” e “autobiografia” nos escritos de Santo Agostinho, Jean-Jacques Rousseau, André Gide, Friedrich Nietzsche, Marcel Proust e Walter Benjamin, há o trabalho de Carla Milani Damiano (2006).

não havia conseguido levar adiante. Pretendo, no limite, investir na produção de uma etnografia, o que implica justamente no imbricamento de teoria, metodologia e descrição. Trata-se, portanto, de um exercício de superação de minha tendência de escrever em bloco: uma parte metodológica, outra apenas teórica e ainda outra exclusivamente descritiva. Concorro com as críticas já feitas a mim e me esforço para apresentar metodologia, teoria e descrição inter-relacionadas, articuladas⁶.

Diante do exposto, considero que a etnografia demanda uma essencial vinculação entre método, descrição e teorização. Os dados de campo permitem fundamentalmente a crítica e a elaboração conceitual e metodológica. Assim, os procedimentos não são infalíveis e definitivos e as categorias estão sempre provisoriamente prontas, e se são reduções, que o sejam não para empobrecer os fenômenos submetidos a ela (cf. Lévi-Strauss, 1976 [1962]: 282).

Em linhas gerais, este trabalho pretende ser uma etnografia a partir de uma confissão nascida das afecções produzidas no antropólogo durante interações com os pregadores da Sé. O afeto fundamenta a confissão e a etnografia. Nesse sentido, há o investimento numa ficção do presente que produz e é produzida por uma memória de um *ex-religioso* convertido à antropologia, principalmente enquanto realiza o trabalho de campo e a escrita do texto.

De todo modo, a confissão aqui apresentada não pretendeu explicar a obra pela vida confessada ou a vida confessada pela obra, mas iluminar a ambas, e uma pela

⁶ São questões observadas com propriedade durante o Exame de Qualificação desta pesquisa em 19 de novembro de 2008. Sou grato a Edlaine Gomes e Amnéris Maroni pelas provocações, instigações e sugestões na ocasião.

outra. A narração de minha experiência marca um esclarecimento confessional que serve como fundamentação da pesquisa e não apenas como elucidação de seus pressupostos existenciais. A vida serve para iluminar um primeiro contato com a obra, ao mesmo tempo em que a própria obra expressa aspectos da vida. Como diz muito precisamente Merleau-Ponty (1975 [1960]: 399 e 401) num texto de introdução a uma obra coletiva sobre “a vida visível dos filósofos”: “não há mais sentido em julgar a obra pela vida, do que a vida pela obra”.

Texto e invenção

Vários séculos depois da inauguração das confissões por Agostinho, Jean-Jacques Rousseau também decidiu escrever as suas. O processo de interiorização teve o caráter de busca por um “eu natural”, intuitivo. Agostinho (2000) e Rousseau (1964 [1764]) possuem os leitores como foco, ambos reconhecendo em Deus o único juiz. Apesar disso, Rousseau teria também apelado aos homens e à sociedade a avaliação da sinceridade de sua escrita⁷. Talvez seja nesse sentido que Rousseau mais se distanciaria da confissão agostiniana⁸. Ele afirma a sua distância ao dizer que toma “uma resolução de que jamais houve exemplo e que não terá imitador. Quero mostrar aos meus semelhantes um homem em toda a verdade de sua natureza, e esse homem

⁷ Apesar disso, há autores que defendem que o conhecimento de si seja menos relevante que o reconhecimento de si pelos outros (Starobinski, 1991 [1971]: 187s). Uma avaliação da sinceridade em Rousseau é feita por Carla Milani Damião (2005: 179s; 2006: 79s).

⁸ Para um paralelo entre as *Confissões* de Agostinho e de Rousseau, ver Fernando Rey Puente (2005: 61s).

serei eu” (idem: 3-4). O filósofo ainda assevera: “Se a natureza fez bem ou mal quando quebrou a forma em que me moldou, é o que poderão julgar somente depois que me tiverem lido”. Ainda que, em anos posteriores, o próprio Rousseau lance as seguintes ressalvas sobre a escrita dos acontecimentos narrados em suas confissões: “Escrevi-os de memória; essa memória me falhava muitas vezes ou somente me fornecia lembranças imperfeitas e eu preenchia suas lacunas com detalhes que imaginava, como complemento dessas lembranças, mas que nunca lhe eram contrárias” (Rousseau, 1995 [1776-8]: 64).

A minha confissão, que abriu este trabalho, não é exatamente uma autobiografia que busca o “eu natural” e se propõe apresentar “um homem em toda a verdade de sua natureza”. Apesar disso, percebo na escrita de Rousseau o despertar de uma noção que, apesar de ser expressa em termos distintos dos utilizados atualmente, será bastante instigadora para a conceituação de ficção que utilizo: “Mentir em vantagem própria é impostura, mentir em vantagem alheia é fraude, mentir para prejudicar é calúnia; é a pior espécie de mentira. Mentir sem proveito nem prejuízo para si nem para outrem é mentir: não é mentira, é ficção” (Rousseau, 1995 [1776-8]: 59). O filósofo admitiu que preenchia as lacunas da lembrança com detalhes imaginados, ficcionais, mas que não eram incompatíveis com a narrativa.

Antes de continuar a discussão sobre escrita e ficção, é o caso de ver como Pierre Bourdieu se relaciona com a confissão deste trabalho. Bourdieu também se interessou pela narrativa de um testemunho, mas não admitiu que tal exposição fosse tomada como autobiografia *stricto sensu*, e muito menos confissão, já que se tratava mais da aplicação de seu método reflexivo sobre sua própria inserção no campo

intelectual francês do que a narração de sua história de vida. O autor diz que se trata de uma “evocação das condições históricas em que se elaborou meu trabalho” (Bourdieu, 2005 [2002]: 134). Bourdieu prioriza a narrativa de sua formação intelectual, bem como das primeiras elaborações de seus principais conceitos, tais como: *habitus* e campo. E isso ao mesmo tempo em que demonstra a utilidade de tais noções capitais de sua sociologia sobre a análise de sua própria caminhada. O procedimento de Bourdieu pode ser considerado bem-sucedido na medida em que está ocupado com a aplicação de sua teoria à sua vida. Trata-se, portanto, do que ele próprio chama de “esboço de auto-análise”.

De minha parte, contudo, não possuo uma teoria pronta e a ser aplicada sobre mim mesmo numa espécie de auto-sociologia que seria sociologia de mim. A pretensão de reflexividade de Bourdieu é louvável, principalmente por sua defesa de que não há um sentido próprio e inerente a determinada trajetória. Segundo ele, tal procedimento revelaria a retórica da “ilusão biográfica” que trataria a vida como coerente, prevista e contínua a partir do biografado ou autobiografado como aquela de “nome próprio”, sem considerar sua dimensão propriamente sociológica expressa em noções como campo e relações objetivas a ele vinculadas (Bourdieu, 1996 [1986]). O problema dessa abordagem proposta por Bourdieu pode ser a queda num sociologismo tão rígido quanto o individualismo que ele pretende superar. Assim, parece o caso de perceber na narrativa auto-referida tanto o trançado de *identidades* como a identificação de posições sociais.

Se eu espero evitar um determinismo sociológico em relação à história individual (ainda que se trate de minha própria história), pretendo escapar, também, de

prognósticos de irreversibilidade histórica dos outros (no caso, dos pregadores da Sé). Distancio-me, assim, de Antônio Flávio Pierucci. Ainda não que seja meu objetivo discutir a teoria da secularização, exemplifico meu argumento num contraponto a tal teórico do declínio religioso. Ele se pauta na tese weberiana da secularização para analisar os dados censitários brasileiros que, paralelamente ao declínio do catolicismo e crescimento do pentecostalismo, indicariam um crescimento bastante significativo dos indivíduos sem religião em relação aos que se definem como filiados a alguma religião e ampliação do pluralismo religioso (Pierucci, 2004).

Se em Weber a secularização é uma constatação e não uma profetismo científico, em Pierucci ela se torna um pressuposto, uma lei, “uma fatalidade sociocultural quase tão implacável quanto a genética dos caranguejos: toda religião tradicional ou majoritária tende a andar para trás”. E conclui: “seu destino histórico é declinar, não há escapatória” (Pierucci, 2004: 14).

Como bem lembra Pierucci, para Weber há dois processos distintos: desencantamento do mundo (declínio da magia) e secularização (declínio da religião). Contudo, o próprio Weber reconhece na magia “um fundamento inextinguível da religiosidade popular, sobretudo na Índia, porém divulgado universalmente, como mostra o exemplo do sacerdote católico que ainda conserva algo desse poder mágico na transubstanciação da missa e na custódia das chaves” (Weber, 1999 [1972]: 292). Comentando essa passagem, Pierucci reconhece que para Weber o desencantamento “não chega a atingir plenamente a religião popular, a religiosidade dos pobres e desfavorecidos, os quais têm todo o interesse num objeto religioso próximo, suscetível de influenciar magicamente” (Pierucci, 2001: 53-54).

O problema de Pierucci parece residir justamente no uso do tipo weberiano como substituto explicativo do processo histórico. A questão fundamental não se refere às tipologias weberianas. Muito pelo contrário. Para Weber, os “tipos ideais” são construções utilizadas para se pensar uma determinada configuração social, mas que não devem ser confundidas com ela. O tipo ideal é obtido “mediante a *acentuação* unilateral de *um ou vários* pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isoladamente dados, difusos e discretos”. Ele possibilita a formação de “um quadro homogêneo *de pensamento*”. Ainda que para Weber, todavia, seja “impossível encontrar empiricamente na realidade esse quadro, na sua pureza conceitual, pois trata-se de uma *utopia*” (Weber, 2002: 106).

É nessa linha argumentativa que Edmund Leach (1996 [1954]) demonstra que o suposto de equilíbrio da vida social é um recurso metodológico (uma “ficção”) para se proceder à descrição e é como tal que deve ser admitido. Assim, tratando do caro – principalmente aos antropólogos britânicos – conceito de “estrutura social”, Leach (idem: 68) diz que “as estruturas que o antropólogo descreve são modelos que existem apenas em sua própria mente na forma de construções lógicas”. Desse modo, se os fatos nunca estão em equilíbrio, podemos obter percepções genuínas com finalidades analíticas se eles forem inseridos “no molde construtivo de um sistema de idéias do tipo *como se*, composto de conceitos que são tratados *como se* fizessem parte de um sistema de equilíbrio” (ibidem: 51). Como se vê, não é o caso de que os antropólogos não utilizem modelos de compreensão da vida social, o fato é que tais modelos ou tipologias devem ser utilizados como tais. Ao invés de reificados, eles devem ser contextualizados, relativizados, postos em questão.

Falta a Pierucci mostrar como as categorias analíticas, tipos, são produzidas, recebidas, disputadas e transformadas diante das controvérsias sócio-históricas de sua apropriação (cf. Giumbelli, 2000). Religião e secularização como conceitos não devem ser aplicados indistintamente sobre a realidade social como categorias efetivas, mas como elaborações a serem entendidas a partir de uma “antropologia histórica” nos termos de Cristina Pompa (2006: 112). Assim, como um procedimento que historiciza tanto o *objeto* de pesquisa como as categorias analíticas que são produzidas justamente nos diferentes encontros e desencontros históricos. Como diz Paula Montero: “não se deve confundir o processo histórico com o conceito” (2003: 44).

Além disso, os meus caminhos são outros que os de Bourdieu e Pierucci, ao optar pela interpretação benjaminiana do narrador. Walter Benjamin faz questão de mostrar uma distinção entre duas formas de comunicação: narração e informação. Esta com a pretensão de “comunicar o puro em-si do acontecimento” e aquela com a proposta de um “penetrar na vida do relator, para oferecê-los aos ouvintes como experiência” (Benjamin, 1983 [1962]: 31). Em relação aos dois tipos ideais de narradores (construtores ou instigadores da produção de imagens), posso dizer que sou tanto um narrador “que vem” como um narrador “que está”. Há tanto o saber trazido de terras distantes pelo migrante (antropólogo) como o saber produzido em sua própria terra pelo sedentário (pentecostal). A narração de um é testemunho viajante (acerca do distante e diferente), a do outro é testemunho local (acerca do passado e da tradição). Todavia, “a experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreram todos os narradores” (Benjamin, 1994 [1936]: 198-199). Em outras palavras, é preciso aprender a escutar mais do que interpretar: “apreender o novo daquilo que é dito e não

ficar tentando enquadrar o que é dito em qualquer esquema que esmague o inusitado” (Maroni, 2008b: 29).

Segundo Benjamin, a extensão real do reino narrativo, em todo o seu alcance histórico, só pode ser compreendida se levarmos em conta a interpenetração dos dois tipos arcaicos de narrador: o viajante e o sedentário (Benjamin, 1994 [1936]: 198-199). Roy Wagner fala em termos de forasteiro e nativo (Wagner, 1981 [1975]: 5, 9 e 10). No meu caso, contudo, não basta a distinção entre antropólogo e nativo, viajante e sedentário, forasteiro e nativo. Não se trata de uma identidade substancial plena. Estou diante de uma narração que nasce da confissão que suspende a distinção. Na verdade, sou atravessado tanto pela conversão pentecostal como pela conversão antropológica. Enfim, um antropólogo em formação e seu devir-pregador.

Sendo assim, a etnografia não é a realidade nativa, mas uma ficção, uma fabricação, uma “espécie de ilusão” que auxilia o antropólogo no “ordenamento de suas experiências” e não uma “espécie de livre fantasia” (Wagner, 1981 [1975]: xii e 4). A ficção é invenção, e sem deixar de ser objetiva, possui uma “objetividade relativa”, uma objetividade cuja condição de possibilidade é a relação, a observação, o aprendizado (idem: 2).

É bastante interessante a formulação de Marilyn Strathern (1999: 166) de que “os dados etnográficos são eles próprios produzidos”, e o são de tal modo a responder “às perguntas que se vão fazer a eles; assim, isto é, até certo ponto, uma câmera de eco”. Instiga, de igual modo, a sua proposta de uma “experimentação com modos narrativos” que se voltam “para a maneira pela qual se pode manter a análise como uma espécie de ficção conveniente e controlada” (Strathern, 2006 [1988]: 19 e 31).

Nesse sentido, por mais que a ficção seja antropológica, a antropologia mesma não é fictícia (idem: 23; Viveiros de Castro, 2002: 123). A idéia é levar a escrita etnográfica às suas (últimas) conseqüências, como sugeriram as duas epígrafes desta parte do trabalho: ““O que faz o etnógrafo?” – ele escreve” (Geertz, 1978 [1973]: 30); “Quê escreve o etnólogo, senão confissões?” (Lévi-Strauss, 1987 [1962]: 47). Mas a escrita é ao mesmo tempo o recurso e a limitação do trabalho antropológico descritivo. Escreve-se sim, todavia, evitando explicar ou interpretar o discurso dos interlocutores. Pretende-se perceber, ou melhor, experimentar as relações e práticas de sentido por meio de uma ficção que não é interpretação da interpretação, construção de construção ou piscadela de piscadela de piscadela (Geertz, 1978 [1973]: 19, 25, 26).

Proponho algo que se aproxima da proposta de transcrição, em oposição à tentativa de uma tradução literal que “corre termo-a-termo”. Fiz transcrições, mas com vistas a transcrições. Se toda tradução é traição, não há tradução imediata possível. O que há é uma transformação, e a boa transformação é transcrição, ou seja, é aquela que modifica a língua para a qual se traduz mais do que a língua da qual se traduz (Campos, 2005: 181). Assim, na relação entre o discurso nativo e o discurso antropológico, esta etnografia pretende recriar e transformar principalmente o segundo discurso ao ser afetado pelo primeiro.

Nesse sentido, a própria antropologia e suas categorias analíticas são problematizadas. O procedimento comparativo que Strathern propõe não visa descontextualizar “os construtos locais para trabalhar com construtos contextualizados analiticamente” e “não se trata de imaginar que seja possível substituir conceitos exógenos por correspondentes nativos; a tarefa é, antes, a de transmitir a complexidade

dos conceitos nativos com referência ao contexto particular em que são produzidos”. Assim, Strathern pretende “mostrar a natureza dos construtos nativos através da exposição contextualizada dos construtos analíticos” (Strathern, 2006 [1988]: 33). Nesse sentido, estranhar o familiar pode ser estranhar também os próprios conceitos antropológicos, de modo que dois extremos se opõem à escrita aqui proposta: “uma língua homogênea, ou, ao contrário, quando a heterogeneidade é tão grande que se torna indiferente, gratuidade, e que nada de preciso se passa entre os pólos” (Deleuze, 1992 [1990]: 176).

Considerando a crítica “pós-moderna” aos textos antropológicos, com os seus modos de autoridade – experiencial, interpretativo, dialógico e polifônico – (Clifford, 1998 [1983]: 17s), reconheço que a escrita etnográfica é uma questão de estratégia. Se a antropologia se aproxima da literatura, opto por uma escrita que, nos termos de Diana Irene Klinger, seja uma autoficção que é escrita de si num tempo de retorno do autor (o que não se opõe, mas é um desdobramento da crítica do sujeito). Não pretendo, portanto, que haja apenas uma ficção do outro, mas também e em relação a isso, ficção de mim. É o que Diana Klinger denomina de virada etnográfica na escrita do outro (outridade). Assim, a escrita sobre o outro só será possível se ao mesmo tempo se põe em dúvida o sujeito mesmo da fala (Klinger, 2007: 102). A ficção e autoficção que proponho é uma tentativa fronteiriça entre o real e o imaginado, já que ambos são expressos discursivamente. Enfim, fronteira entre um real absoluto impenetrável e uma imaginação pessoal desmedida. Para quem procura verdades, há verdade. Para os interessados em narrativas, há narrativa.

Como a exposição precedente permitiu entrever, a proposta fundamental e motivadora deste trabalho é a produção de uma etnografia sobre os pregadores da Sé, sendo que minha posição de pesquisador se segue à minha procedência do meio pentecostal ao qual eles pertencem. Nesse sentido, os dispositivos metodológicos para uma pesquisa em relação a pregadores de rua serão apresentados como problemas fundamentais e norteadores da escrita de um trabalho de um *ex*-pentecostal que retorna ao culto que os pregadores fazem na Sé.

Considerando que a confissão explicitou minha experiência pentecostal, bem como forneceu as bases afetivas da pesquisa, a tarefa fundamental do trabalho é a apresentação de uma etnografia dos pregadores. De modo que etnografia, aqui, equivale à descrição de particularidades significativas perceptíveis na pesquisa e escrita antropológicas (Lévi-Strauss, 1975a [1949]: 14). A totalidade não é visada. Na perspectiva malinowskiana, tal seria o papel da etnografia (Malinowski, 1978 [1922]: 11): a “totalidade de todos os aspectos”. Neste trabalho, portanto, falo de uma etnografia parcial como descrição particular de uma experiência singular.

Procedimentos narrativos

É diante de tais explicitações que eu encontro o pregador da Sé. Na verdade, há vários pregadores ali. Cada horário, um pregador e um turno (Marques, 2006). Contudo, se no trabalho precedente de graduação eu tratei centralmente das diferenças e semelhanças entre os pregadores acerca de um possível imaginário de igreja, desta vez os pregadores não serão nomeados ou distinguidos. O pregador aqui construído é e

não é um dos pregadores da Sé. Ele é uma invenção a partir dos pregadores da Praça. Cada pregador a partir deste pregador. Trata-se, assim, de uma estratégia de experimento em que as semelhanças se farão presentes na construção de um “ele” englobante e generalizante. Um “ele, aliás, que me inclui.

Pretendo, para tanto, construir uma descrição-argumentação que comece com os passos urbanos de um antropólogo interessado em religião, andando pela Sé e por suas imediações. De acordo com isso, e a partir do culto do pregador, explorarei parcialmente a dinâmica da Sé. Apesar da escrita em “primeira pessoa” (eu), ao se referir a mim – assim como a menção a uma “terceira pessoa” (ele), ao se referir ao pregador –, reconheço que se trata de uma multiplicidade, um devir, e que tal procedimento não é a busca de uma identidade fixa, mas se mantém pela ficção e é uma construção.

A descrição-argumentação a ser exposta é um acompanhamento do culto na Sé desde os seus atos iniciais até a sua finalização. Os dados a serem apresentados e discutidos procedem de minha presença em trabalho de campo do começo ao fim de um culto de pregação pentecostal na Sé. A temporalidade do culto seguirá uma tripartite ampla seqüência: abertura, pregação e finalização. A abertura das pregações se dará por meio do “risco”, orações e louvores. A pregação, por sua vez, apresentará as interações do pregador com os humanos e não-humanos da Sé a partir das fundamentações explicitamente éticas e teológicas deste pentecostal. A finalização, algo mais pragmática, centrar-se-á nos apelos de ajuda e conversão, bem como nas orações em favor dos ofertantes e contribuintes ou conversos, além de uma oração final coletiva conhecida como “Pai Nosso”.

De modo análogo à apresentação do culto do pregador, haverá a exposição da dinâmica na Sé, sendo que algumas vezes os humanos e não-humanos envolvidos serão contextualizados: ora em comparação com a performance e interesses financeiros do pregador, como os artistas de rua; ora em paralelo com a divulgação e convencimento imagético do pregador, como os divulgadores, cabeleireiro e engraxates; ora em contatos intensos ou fluidos com o pregador, como os ouvintes passantes e praceiros; ora nas interações mais ou menos conflituosas com o pregador, como os “moradores”, prostitutas, guardas, policiais e ouvintes “religiosos”; ora sob o ponto de vista do pregador, mas também da história, como a Catedral, Marco Zero e estátua a Anchieta; e ora em aproximação no que tange à “negociação” de produtos do pregador, como os comerciantes informais.

Além de tratar da temporalidade ritual do culto, bem como da dinâmica da Sé em relação com o pregador, a etnografia apresenta alguns momentos em que eu mesmo fui, enquanto pesquisador em campo, afetado pelo discurso-prática do pregador pentecostal da Sé. As diferentes ocasiões de afetamento permitem que no decorrer da narrativa a noção de afeto seja paulatinamente desenhada, para que ao fim seja possível retomar e articular tais momentos numa concepção de etnografia afetada.

Se a primeira parte do trabalho, “Confissão, conversão e ficção”, tratou prioritariamente de uma teorização metodológica, as duas próximas partes, “Abertura do culto: ‘Risco’, oração e louvor” e “Finalização: Ajudas e apelo”, são a aplicação da metodologia na produção dos dados e a discussão teórica sobre este processo e sobre o fazer do pregador. Já a parte final, “Memória e afeto”, por sua vez, é uma retomada da

discussão metodológica, desta vez ampliada pelas discussões precedentes acerca do culto na Sé.

Abertura do culto: “Risco”, oração e louvor

“Esse homem que vai sozinho
Por estas praças, por estas ruas,
Tem consigo um segredo enorme,
É um homem”.
(Mario de Andrade)

Hoje eu sou mais um entre os milhões de usuários que passam ou descem diariamente na estação Sé, o mais importante e movimentado entroncamento metroviário da cidade de São Paulo. Um labirinto de plataformas, escadas, sinalizações, andares. Ao passar pelas catracas fico diante de dois amplos acessos-saídas, um à direita e outro à esquerda. Qualquer caminho que escolher me leva a uma infinidade de alternativas de serviços públicos, comerciais, culturais e religiosos. Todavia, devido à minha experiência de vida e pretensão de pesquisa, um pregador pentecostal próximo à estátua a José de Anchieta toma a minha atenção de imediato.

O pregador está prestes a começar o culto. Apresento-me a ele e fico sabendo que o pregador está inserido numa grade de “horários” de pregação que começa em torno das 10h30 da manhã e perdura durante todo o dia, até a tardezinha, depois das 18h. Assim, há as pregações da manhã e da tarde cujas transições se dão às 12h e/ou às 14h30. O revezamento é respeitado pelos pregadores durante toda a semana, de segunda a sexta-feira (cf. Marques, 2006: 12s). Nas palavras do pregador, em resposta a minha indagação sobre os cultos:

Nós combinamos o horário, o grupo todo. Um trabalho sem interferir no do outro. Mas a comunhão é a mesma [...] Esse grupo que reúne aqui tem o mesmo Deus, a mesma fé, o mesmo senso. Sendo de igrejas diferentes. O Diabo não quer união não, nenhuma, nem a nossa. Não há indiferença aqui. O alvo é Jesus, o caminho para o céu. A diferença é de minutos. Consertam pra continuar a união.

O pregador ainda fala que é preciso ser “espiritual, e não carnal ou natural”. Tal fala retoma a distinção dos tipos humanos encontrada na primeira epístola aos coríntios: natural (*psychikós*), espiritual (*pneumatikós*) e carnal (*sarkikós*). O homem natural é aquele que nasceu fisicamente (“primeiro nascimento”, “nascimento de mulher”) e que vive apenas segundo sua própria vontade humana pecaminosa. O espiritual é o oposto do homem natural, pois vive pela fé, tendo sido regenerado (“nascido de novo”, “segundo nascimento”, “nascimento espiritual”) e se tornado seguidor da vontade de Deus por meio do Espírito Santo, pois possui a “mente de Cristo”. O homem carnal, por sua vez, é aquele que passou de homem natural a espiritual por meio da conversão, mas regrediu ao estado anterior, sendo considerado imaturo espiritualmente, assim, infantil quanto à fé – “menino em Cristo” (I Coríntios, 2.14-3.4).

Justamente por tal distinção que eu opto inicialmente por não dizer ao pregador que eu tenho um passado-presente pentecostal, pois, enquanto o pregador é espiritual, eu me enquadro no grupo dos carnis, desviados. Nesse caso, tenho que “voltar para Jesus”, sendo, portanto, foco da evangelização. Continuo temendo que assim o trabalho de estranhamento perca o seu potencial rendimento. Já me aproximando como um homem natural, um pesquisador, eu fico com a expectativa de que o pregador

conceda mais atenção às questões, por se tratar de um (mesmo que entediante) interessado.

Trata-se de problemas com a opção metodológica. O pregador não se demonstra tão disposto a falar e eu não me contenho em estimular a conversa mencionando minha origem assembleiana. Tal modificação de postura acaba tornando possível tratar de pontos relevantes para minha compreensão do culto do pregador e para que o próprio pregador entenda algo da minha pretensão ali, mesmo que nada prove que tenhamos nos compreendido exatamente do mesmo modo ou do modo como achamos que estamos sendo compreendidos. De todo modo, a mudança metodológica fornece um rendimento inesperado, afinal de contas, o pregador se mostra bem mais compreensivo com minha situação do que o esperado por mim. Ledo engano de minha parte.

Enfim, desta vez eu tenho a oportunidade de acompanhar o culto do início ao fim, o que não é tão comum em minhas idas à Sé. Percebo que o pregador está no prelúdio de seu culto. Ele acaba de abrir a pasta, tomar um saquinho com pedaços de gesso, retirar apenas um e utilizá-lo para fazer uma delimitação no chão. É um quadrado de mais ou menos $6m^2$. Nas proximidades há resquícios das delimitações feitas em dias anteriores, cujo formato pode também ser circular.

Estabelecer limites no chão não é algo exclusivo ao pregador. Olhando alguns metros acima, há um artista que também realiza uma delimitação no local de exibição. Uma garrafa com furo na tampa permite a passagem de água utilizada para fazer o círculo dentro do qual apresentará seu trabalho. Contudo, em pouco tempo a marcação desaparece e precisa ser refeita. Com esse faz e refaz dos limites o artista renova e

mantém a interação com os espectadores. Por mais que igualmente precária, a delimitação do pregador é mais durável que a do artista. Tal paralelo já permite entrever que há muitas homologias entre a diversidade da Sé e a particularidade do pregador.

A marcação, chamada de “risco” pelo pregador, deve ser mantida durante o tempo de culto. Em face de minha pergunta sobre o porquê de tal delimitação, ele reiterou: o “risco é limite, é para não tumultuar”; “Eu gosto do risco, é organização. Tem pregador relaxado. Aqui é um culto. Ordem e decência no culto”; o “risco é apropriado para as pessoas pararem, para ter ordem, tudo com ordem e decência”. A expressão “ordem e decência” é uma menção a um texto bíblico que fala do andamento do culto na comunidade cristã de Corinto, uma cidade grega (I Coríntios 14.40): “[Mas] faça-se tudo decentemente e com ordem”⁹. No caso do pregador da Sé, a questão da “ordem” expressa uma preocupação com a “classificação” e “ordenamento” do lugar de culto. Já o uso do termo “decência” se refere, em grande medida, aos fundamentos morais do culto e à concepção de pecado que o pregador professa.

A relação espaço-ordenamento é uma temática bastante trabalhada pela literatura etnológica brasileira, ao se referir, por exemplo, à consideração do formato circular como articulação do espaço em sua relação com o social. Roberto DaMatta (1976) demonstrou em seu estudo sobre os Apinayé, que as aldeias estão divididas em três regiões ou domínios: o centro ou pátio, a região das casas ou periferia, e a savana ou chapada à sua volta. Por mais que a “aldeia cosmológica” não fosse a

⁹ Todas as citações bíblicas neste trabalho serão retiradas da versão de tradução mais comum no âmbito pentecostal, Almeida Revista e Corrigida (ARC).

correspondente exata da “aldeia real”, DaMatta pôde explorar o dualismo concêntrico e diametral da aldeia concebida, mas em sua relação com a organização social dos indígenas. Tratava-se de oposições entre dentro e fora, sagrado e profano, centro e periferia. A aldeia se tornava o centro do cosmos, sendo o centro da aldeia pertencente aos homens, a periferia relacionada ao trabalho das mulheres e as savanas referidas às caças e aos espíritos. No caso do pregador da Sé, o dentro e o fora do “risco” também possuem implicações no modo como o culto se organiza.

As palavras de Manuela Carneiro da Cunha (1978) são bastante próximas do modo como o “risco” é visto pelo pregador, principalmente quando a autora lega ao uso das categorias espaciais mais do que um simbolismo: “O uso de categorias espaciais e, em particular, das noções dentro-fora não é aqui metafórico: é o meio mais fiel de expressar o pensamento Krahó que transforma e atualiza as oposições que apreende ou postula em distinções espaciais” (idem: 15). A oposição Krahó se dá entre o pátio, *locus* da sociedade por excelência, e o seu oposto e exterior, *locus* dos mortos. Sendo tal oposição mediatizada pelo espaço doméstico (ibidem: 57). O “risco” separa o dentro e o fora, ao mesmo tempo em que é ele próprio o espaço de mediação da oposição.

Objetos no culto

Enquanto circunscreve o local, o pregador simultaneamente faz orações com palavras indistinguíveis, mas perceptíveis apenas por seus movimentos labiais. É um ato simbólico e efetivo de delimitação do lugar de Deus na Sé, por isso a primeira

oração é dirigida apenas à sua divindade e indecifrável pelos humanos presentes. Nesse sentido, o “risco” e a oração são atos que tornam o espaço indiferenciado em lugar (Tuan, 1977), no caso, lugar de culto, mas também lugar de guerra contra os demônios. A construção do “risco” pode ser tomada como o prelúdio e o estabelecimento das bases espaciais, espirituais e sociais do culto e dos conflitos dele decorrentes.

A intenção do pregador ao utilizar o “risco” é definir o local que convém a cada objeto no culto. Há, no chão, dentro do “risco”, e sobre um pedaço de papelão ou jornal, determinados materiais: pasta, Bíblia Sagrada, Harpa Cristã, garrafas de água ou refrigerante, folhetos evangelísticos, envelopes de ajuda financeira, CDs e DVDs de testemunho e pregação, pandeiro, violão, amplificador, pedestal, “óleo de unção”. São recursos materiais para usufruto pessoal ou ritual. Se todos os objetos são fundamentais para o pregador, os objetos rituais não fazem apenas parte do culto, eles fazem o culto com o pregador. Tais elementos mínimos seriam o que Victor Turner chama de “moléculas do ritual” (2008 [1974])¹⁰.

O protestantismo é, na perspectiva weberiana, a religião mais secular e dessacralizada cujo tipo ideal é o puritano calvinista. Para este religioso, nada poderia conter o sagrado em termos materiais. Basta se observar a opção pela ausência de magia em termos animistas em relação aos templos, por mais que os prédios possam ser (e hoje em dia devem ser) imponentes, como se vê com a proeminente ênfase na construção de catedrais pentecostais. Assim fica mais clara a relação que o pregador

¹⁰ Para uma breve, mas significativa, exposição acerca das teorias antropológicas dos objetos materiais, há o texto de José Reginaldo Santos Gonçalves (2007 [2005]).

tem com sua igreja na rua. O culto se dá com elementos materiais mínimos. E ainda assim, o sagrado não está nos objetos, mas na relação que possuem com o divino.

Enquanto observo os objetos do pregador e penso na modéstia do culto na rua, lembro-me de um pregador que outro dia batia com a Bíblia no chão. Rapidamente houve um alvoroço na Sé. Como poderia fazer isso com o livro sagrado? Aos que o acusavam de profanador do livro sagrado, as suas palavras foram: “A Bíblia fechada é um livro como qualquer outro. Não é o papel ou a tinta que são a Palavra de Deus, é o seu conteúdo”. Como se vê, nem a Bíblia contém o sagrado. Tudo o que se relaciona ao culto não é tratado como sagrado em si, com exceção do próprio Deus. Os objetos e pessoas são con-sagrados, ou seja, participam do sagrado na relação que estabelecem com Deus. Trata-se de uma sacralização derivada, ritual e, no caso do pregador que bateu com a Bíblia no chão, a sacralidade está no conteúdo do livro e não em sua materialidade.

Em linhas gerais, os objetos pessoais são: pasta, água, lenço, vestes, jornal etc. Os objetos rituais podem, talvez, ser distinguidos em dois grupos: interativos e ativos. Os primeiros são utilizados nas relações entre pregador e ouvintes: CD, DVD, envelopes, “óleo da unção” e folhetos. Já os objetos ativos no culto são aqueles que aparecem constituindo o pregador enquanto faz o culto: Bíblia, Harpa, giz, violão, pandeiro e amplificador. Como mostrou Mauss (2003 [1923-24]), não é o caso de falar em objetos separados de seus usos, trocas: “nunca se constatam, por assim dizer, simples trocas de bens, de riquezas e de produtos”, pois são “indivíduos, são coletividades que se obrigam mutuamente”.

Mas, um passo mais radical pode ser dado. Os objetos presentes no culto não são de uso apenas funcional, possuem um caráter constitucional do pregador e de sua pregação. Eles obrigam o seu usuário, e quaisquer que pretendam ser, “a aprender a usá-los”. Parafraseando o poeta Rainer Maria Rilke, Roy Wagner diz: “Podemos sugerir que os utensílios ‘usam’ os seres humanos, os brinquedos ‘brincam’ com as crianças, as armas nos incitam à batalha” (Wagner, 1981 [1975]: 76-77). Ao aprender a usar os objetos, “estamos secretamente aprendendo a usar a nós mesmos”, pois “eles fazem parte do eu, e também o criam”. Falando da sociedade capitalista ocidental, Wagner afirma que a “produção massiva”, o desperdício e a curta serventia ou validade das coisas “só pode levar a uma espécie de inflação do caráter e das qualidades humanas” (idem: 77). Assim, não são apenas os humanos que usam os objetos, os próprios objetos agem. Como diria Bruno Latour (2001 [1999]: 346), são actantes.

A maioria dos objetos do pregador está protegida por outro objeto, o papelão. Todos se encontram bastante juntos e organizados num pequeno espaço. Eles são utilizados durante todo o culto, como eu já vi em outras vindas à Sé. Não há um só significativo momento em que eles são desprezados. Inicialmente, usa-se o gesso, depois, a Harpa, o pandeiro ou o violão, a seguir, a Bíblia, quando o pregador fica sedento, o copo e a garrafinha de água, suco ou refrigerante, e na fase de finalização do culto, os envelopes, o dinheiro, os CDs, os DVDs e o “óleo da unção”. Foi em relação à presença de objetos na vida social que Lévi-Strauss sustentou: “Não se pode estudar os deuses e ignorar suas imagens; os ritos, sem analisar os objetos e as

substâncias que o oficiante fabrica ou manipula; regras sociais independentemente de coisas que lhe correspondem” (Lévi-Strauss, 1987 [1960]: 19).

Os objetos rituais permitem uma visualização mediadora entre o espiritual e o material. O espiritual pode ser revelado no material. O pregador afirma que ambos não se excluem, mas só pode perceber a verdadeira dimensão da realidade espiritual-material aquele que tem os “olhos espirituais abertos”. Os humanos naturais, por sua vez, precisam ser confrontados a partir da materialidade das coisas. Daí a crítica que o pregador faz à tendência de se “idolatrar imagens”, que confunde as imagens com a própria realidade espiritual e não como sendo objeto humano, fetiche. Desse modo, para o pregador, nem a cruz, símbolo maior do cristianismo, pode ser adorada ou venerada. Nada é sagrado em si, a não ser Deus.

Visualidades na Sé

Depois de riscar o chão e ordenar os objetos sobre o papelão ou jornal, o pregador afixa um *banner* numa palmeira da Sé¹¹. Pendura-o a um metro e meio de altura. Uma das visualizações presentes no *banner* é uma animalização, uma metaforização do Diabo como serpente (enganador) e como dragão (destruidor). O pregador utiliza constantes analogias em sua exposição, tal como indica a epígrafe

¹¹ As palmeiras foram plantadas nas festas do Quarto Centenário da cidade de São Paulo, em 1954. Sugiro, para aprofundamento sobre as transformações ocorridas na Praça da Sé (demonstradas por meio da análise de treze cartões postais de diferentes momentos históricos do local: de quando era o largo da Sé a quando se tornou a Praça da Sé, de quando tinha sua antiga igreja Matriz a quando ganhou a sua Catedral Metropolitana), o artigo de Fraya Frehse (1997).

expressa na capa de seu CD de pregação-testemunho: “O homem que viu o ESPÍRITO SANTO EM TRÊS FORMAS CORPÓREAS: Fogo, Água, Pomba”.

O CD traz diversas e intensas descrições de visão, dom que permite que os humanos vejam, com os “olhos da carne”, a realidade espiritual. Assim, a visão do Espírito como fogo, pomba e água, envolve o que o pregador chama de sua “experiência viva com o Espírito Santo”. Além dos olhos que vêem, há sensações e percepções afetadas por tal experiência. O fogo “batia no meu rosto e eu sentindo aquele calor”. Da pomba irradiava uma luz “que começou a entrar no meu corpo e eu sentir parecendo receber uma carga de força muito grande, comecei a sentir um vigor muito grande”. Em relação ao Espírito como água, era água cristalina e brilhante, e cujo efeito também era corporal: “me olhava e eu me sentia nu naquela presença”.

A visão rompe com a dicotomia espiritual e material. Assim, o corpo, que normalmente só vê a matéria, passa a ver o sobrenatural. O corpo não é apenas “morada do pecado”, mas é também canal da manifestação divina. O próprio pregador narra que, em outra ocasião, Deus permitiu-lhe ter visões de demônios. Inicialmente ele “queria falar e não conseguia”, mas de repente, depois de pedir ajuda a Jesus em pensamento, o pregador falou: “Demônio, eu estou te vendo”. Um demônio olhou para os outros demônios e disse: “Ué, como é que ele está nos vendo? Ele não pode nos ver”. O pregador conclui: “O demônio esquece, irmãos, que o homem natural não pode ver, mas o homem sobrenatural, ligado com Deus, ele vê o cão”.

As metáforas reaparecem em seu *banner*, mas agora não se trata de formas do Espírito Santo, mas do Diabo, como serpente e dragão. A serpente retoma o pecado de Adão e Eva (Gênesis) e o dragão retoma a destruição e luta final (Apocalipse). Além

das metáforas, o *banner* serve de divulgador do pregador. Há, nele, sua fotografia e um telefone de contato visando a eventuais convites para pregações nos templos. Contudo, não é apenas o pregador que se vale de mensagens expostas visualmente na Sé.

Tal como ele, que expõe sua mensagem por escrito, a fim de que seja lida pelos passantes, há também a propagação de serviços e negócios feita pelos engraxates e divulgadores. Pregador, engraxates e divulgadores têm em comum a tentativa de comunicação ou convencimento visual por meio de mensagens escritas em placa, plaqueta, *banner*, folheto ou cartaz. Os engraxates colocam pequenas placas junto aos seus carrinhos de engraxe e com dizeres sobre o conserto, venda e troca de sapatos. O pregador não utiliza os serviços dos engraxates, mas ambos estabelecem relações conflituosas entre si. Ouço um engraxate incomodado, pois, segundo ele, a multidão que se juntou em torno do pregador impede a visibilidade de sua cabina: “atrapalha o nosso negócio, não somos vistos”.

Eu até tento conversar com os engraxates, mas eles se demonstram desconfiados ou indispostos. Demorou até que chegasse a um mais propenso a me ajudar. Enquanto não o encontro, eu ouço, por parte de uns, a indicação de que deveria procurar um engraxate mais antigo na Sé e, por parte de outros, a crítica às entrevistas por só interessarem aos pesquisadores e não contribuírem em nada com o trabalho deles. Alguns também declaram que conversar comigo seria correr o risco de perder os seus clientes que não parariam para engraxar os sapatos por pensarem que estaríamos negociando algum serviço. Seus clientes costumam ser passantes a procura de serviço, trabalhadores diversos e passeantes.

Os engraxates da Sé receberam a licença e determinação por parte da Prefeitura para trabalhar ali. São cerca de vinte engraxates em locais fixos. Seus pequenos compartimentos para engraxe estão nas proximidades da estátua a Anchieta e das bancas de jornal e revista da Sé. Quando encerram o expediente, à tardezinha, cobrem suas cabinas com lonas e as lacram com cordas ou correntes e cadeados.

Além do pregador e dos engraxates, os divulgadores também utilizam mensagens escritas a serem lidas pelos passantes. Eles podem ser distinguidos em homens-sanduíche, panfleteiros ou plaqueiros. Diante da ordem apresentada é decrescente a constância de tais trabalhadores na Sé. Os homens-sanduíche, que carregam as placas de propaganda vestidas em seus corpos, raramente têm sido vistos na Sé. Os panfleteiros, de igual modo, vêm circulando mais por outros locais do centro da cidade. Contudo, tanto o pregador como o panfleteiro distribuem folhetos, o primeiro aos que param para ver o culto e o segundo para os que andam pela Sé.

Os divulgadores que mais encontro na Praça são os plaqueiros. Eles seguram em suas mãos hastes que costumam ser de madeira, mas que servem de apoio a placas de divulgação. Dois deles aparecem na fotografia 4 (ver página 69), que trata de uma vista panorâmica de um dos acessos da estação Sé. Apesar das diferentes formas de divulgação, os serviços oferecidos são corriqueiramente os seguintes: compra e venda de ouro; realização de exames médicos e atestados; xerografia e elaboração de currículos; e compra, venda, troca e assistência técnica de aparelhos celulares. Muitos

dos plaqueiros são “moradores de rua”, albergados e desempregados que tomam tal trabalho como um “bico”¹².

Todos eles são, pelo menos num primeiro momento, normalmente até se empregarem ou negociarem na Sé, praceiros. Muitos “moradores” fazem da rua, casa (DaMatta, 1987). Lavam suas roupas nas águas da Praça e as estendem em muretas ou nos monumentos artísticos do local. Há também os que dormem na própria Sé. Daí boa parte da idéia de “morar na rua”. Enfim, “moradores” como praceiros são aqueles que ficam na Sé sem fins explícitos e primordiais relacionados a qualquer trabalho.

Alguns dos “moradores” acabam investindo seu tempo na Sé em outras atividades, tais como ganhar seus “trocados” na “feirinha” ou pedir ajuda financeira aos passantes. Ainda outros vão trabalhar como divulgadores de serviços ou vendedores de produtos. Determinadas mulheres trabalham “fazendo programa”. Nesse sentido, há uma alternância dos “moradores” entre serem praceiros, no sentido de apenas observar o que acontece na Sé, e serem trabalhadores no local, aproveitando a presença na Sé para buscar sustento.

¹² Eduardo Yázi (2000: 225) propõe pensarmos as “populações de rua” como compostas por três modos de relação com a rua: há os que ficam na rua circunstancialmente, os que estão na rua e os que são da rua permanentemente. Uma distinção em quatro perfis dos que seriam os “moradores de rua” é indicada pelo artigo de Suzana Tachner e Elaine Rabinoch (1998: 40s) e retomado por Christian Kasper (2006: 62s): *nômades*, que têm suas “casas” situadas geralmente sob viadutos e suas paredes são móveis, frágeis, feitas de papelão ou pedaços de caixotes ou compensado, sendo o teto e a parede de fundo do próprio viaduto; *moradores de cavernas*, que habitam dentro das estruturas dos viadutos, as paredes são sólidas, duras, pesadas, às vezes há trancas e luz elétrica; *selvagens*, que são moradores das sarjetas e não demarcam seu território por só possuírem o que podem carregar consigo; e *assentados*, que constroem “casas” sob viadutos, com paredes, tetos parciais e trancas nas portas e cujas casas se assemelham aos barracos de favela – eles são, às vezes, assalariados e moram em grupos familiares, além de se destacarem por possuírem bens domésticos, tais como fogão, rádio, armários etc.

Os desempregados que passam considerável parte de um ou mais dias da semana na Sé, também são praceiros. Eu conversei com um rapaz que disse freqüentar a Praça há muitos anos. Antes, quando trabalhava, só aos finais de semana. Agora, porém, que se encontra desempregado, vem à Sé todos os dias. E ele não se diz candidato a qualquer vaga de emprego, de modo que é preciso diferir o desempregado passante do desempregado praceiro. O rapaz quer receber o seguro-desemprego e o fundo de garantia primeiro, e apenas depois pensará sobre o que fazer. Segundo ele, o que mais o atrai na Praça é “ver o povo passando: uns correndo atrasados; outros devagar, mas rápidos; outros devagarzinho; uns indo para o serviço; outros vindo”. De outro lado, o que mais o desagrada ali é o “povo dormindo na Praça”, pois há “muita sujeira e mau-cheiro”. O seu argumento é uma posição de oposição para se distinguir dos praceiros “moradores”.

Entre os desempregados praceiros e o pregador não presencio conflitos. Também não presencio a ocorrência de evidentes explicitações de divergências do pregador com os praceiros aposentados da Sé. Estes têm uma postura que em muito os aproxima dos desempregados. Ambos, vão à Sé por vontade própria e com finalidades lúdicas. Os verbos mais presentes em suas elucidações das idas à Praça são: “vim pra olhar”, “venho andar à toa”, “gosto de conversar”, “prefiro sair de casa”. Enfim, eles são praceiros que se habituaram a ir à Sé, foram cativados por ela.

Os praceiros são usuários da Sé que permanecem o dia todo ou parte dele sem realizar outras atividades além de andar de um lado para o outro, conversar com conhecidos ou inicialmente desconhecidos, ou então simplesmente observar a movimentação na Sé. Como disse Antônio Arantes em sua caminhada pela Sé: “O

olhar do pesquisador imóvel identifica diferenças entre passantes ocasionais e ocupantes” (Arantes, 2000: 118). Apesar de meu olhar não ser plenamente imóvel, eu chego a me sentar numa mureta da Praça para observar a dinâmica do local, tal como fazem os praceiros.

Há um cabeleireiro ali, cujo material de trabalho inclui o que é essencial ao seu serviço: espelho, tesoura, gilete, água, pente, gel, banquinho, mesa, avental etc. Alguns destes itens podem ser percebidos na fotografia exposta abaixo. Semelhantemente ao pregador, o cabeleireiro também utiliza a árvore para prender um objeto. No caso deste, temos um espelho fixado na palmeira, permitindo que o cliente veja o corte ou barbear enquanto é realizado. Além disso, a fotografia também apresenta o cabeleireiro compenetrado na execução de seu trabalho e vestido com um avental branco e limpo, sugerindo a higiene do serviço.

Fotografia 1. “Cabeleireiro da Sé”.



Fábio Mattos. Arquivo Viva o Centro. Maio de 2006.

O cabeleireiro trabalha a céu aberto. Ele escolheu a Sé como local de estabelecimento de clientela, e seus clientes comumente são os “moradores de rua”, mas não apenas eles. Seus clientes também são trabalhadores na Sé ou de fora dela, além de outros passantes. Por mais que não esteja diretamente ligado à prática do pregador, é um trabalhador de importância fundamental para a Sé, justamente por estabelecer contato com uma considerável diversidade de pessoas presentes ali e por fazer parte de uma das imagens da Sé que eu possuo. Sempre que venho ao local, procuro de imediato uma série de humanos ali, e o cabeleireiro faz parte desta lista.

Oração pública de abertura do culto

Tendo acabado de demarcar o chão, ordenar os objetos e fixar o banner, o pregador faz uma oração pública, em voz alta e de olhos abertos. Ele está atento ao que se passa à sua volta ao mesmo tempo em que inicia o culto, “orar e vigiar”. O pregador e alguns dos presentes oram pedindo a benção de Deus sobre tudo o que acontecerá ali. As palavras do pregador são mais ou menos as seguintes: “Senhor, esteja comigo nesta hora em que me ajeito para começar a anunciar o evangelho da salvação. Livra-me do homem maligno. Salva almas. Liberta os oprimidos. Em nome de Jesus, eu peço. Amém”.

Segundo Marcel Mauss ([1999 [1909]), o caráter peculiar da prece diante das demais manifestações religiosas reside em seu caráter de convergência de outros fenômenos religiosos a partir de sua participação tanto da “natureza do rito” como da “natureza da crença”. Rito e crença estariam unidos na prece. Rito, como um “ato realizado em vista de coisas sagradas”, e prece como uma palavra, um “instrumento de ação” que se “dirige a uma divindade e a influencia”. As conseqüências últimas da afirmação de Mauss não valem apenas para a prece, mas para o ato de falar que percebe o falar como ato. “Falar é, ao mesmo tempo, agir e pensar: eis por que a prece depende, ao mesmo tempo, da crença e do culto”. Com a fala há uma ação que exprime e substantiva idéias (idem: 230). Pode-se dizer que a prece é rica em idéias como um mito e plena de força e eficácia como um rito (ibidem: 231).

Por mais que os termos sejam outros, há uma pertinência na concepção maussiana para o culto na Sé. Ao invés de falar em prece, há oração, em vez de crença

e mito, tem-se fé, subsumindo o rito, o culto. Enfim, substituição dos termos de Mauss por equivalentes nativos. Mas como mostrou Strathern (2006 [1988]: 33), não basta substituir, é preciso mostrar a complexidade das categorias nativas no contexto em que são produzidas ou utilizadas. É o que pretendo mostrar ao longo do texto.

Atração na Sé

À volta do pregador, e em torno do “risco” no chão, vão se aglomerando, aos poucos, e mais e mais, ouvintes para acompanhar ou conhecer sua pregação. Mais uma semelhança, entre outras, com o mencionado artista que se encontra próximo ao Marco Zero. Ambos têm, em torno de si, agrupamentos de ouvintes ou espectadores. Apesar de não manterem relações pessoais diretas, pregador e artista se interessam pelo ajuntamento de pessoas.

O “risco” do pregador não ordena apenas os objetos, ele também organiza os humanos presentes. Trata-se de um sinal diacrítico, diferenciante. Aqueles que acompanham o pregador estão do lado de fora, atrás dos objetos. Pregador e assistente estão dentro do “risco”. Ouvintes estão próximos ao contorno do “risco” e entram apenas quando convidados pelo pregador. Tanto que uma das formas de se afrontar ao pregador é justamente o desrespeito com relação ao “risco”. Muitos dos passantes que atravessam o lugar restringido, por desatenção ou por provocação, ouvem o pregador bradar expressões como: “Sai Diabo”. O “risco” tem, para ele, realmente o caráter de ordenador do lugar de culto, e infringir a ordem é afrontar o culto, é ser “usado pelo inimigo”.

Muito rapidamente ouvintes vão se juntando ao redor do pregador, o que justifica a sua escolha da Sé como local de pregação. Ele me afirma que os passantes interrompem seus caminhos para ouvir. Em suas palavras, o pregador diz: “É ponto estratégico, muitos param, se aglomeram para ouvir”; “É o ponto, o centro de tudo, tem todo tipo de gente”; e é “Centro – movimento maior que qualquer outra praça”. Como diz Augusto Arantes (2000: 115), especificamente acerca da Praça da Sé, ela “é algo mais do que um lugar de comércio e de tráfego intenso de pedetres, por onde todos passam e ninguém permanece”, a Sé “é suporte de muitos lugares sociais polissêmicos, simultâneos e entrecruzados”. Assim, em paraleleo com a constante movimentação, há as múltiplas atrações no local, como eu mesmo acabei sendo em duas distintas ocasiões.

Na primeira vez em que estive rodeado de ouvintes, em meados da década de 1990, eu era um pregador. A atração tinha alguma razão, pois não é sempre que um garoto-pregador enfrenta a timidez, o imprevisto e a multidão e prega num local como a Sé. Na segunda ocasião, a experiência foi bastante inusitada. Era o primeiro semestre de 2006 e eu havia sido convidado a acompanhar um grupo de estudantes de graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Eles estavam realizando um *tour* etnográfico paulistano, focando o centro histórico e a periferia da zona leste, num sábado urante o dia todo, como atividade da disciplina Pesquisa de Campo em Antropologia¹³. Minha tarefa ali era falar aos colegas graduandos sobre a minha recém-iniciada pesquisa de Iniciação Científica focada nos pregadores da Sé.

¹³ O curso estava sendo ministrado pelo professor Ronaldo de Almeida.

Quando estávamos nas proximidades daquele que seria um dos locais de pregações durante a semana, comecei a falar sobre as incipientes idéias e encaminhamentos na elaboração da pesquisa. Curiosamente, muitos dos que estavam passando pararam e se juntaram aos estudantes para me ouvir.

Numa explicação a partir do mais corriqueiro no local eu diria que tal incidente derivou da presença habitual de atrações na Sé, bem como da curiosidade dos passantes. Mas houve também outra dimensão envolta nesse fato particular. Como já me foi mencionado em diferentes ocasiões, eu possuía (e talvez ainda possua) a *hexis* corporal de um pentecostal. De modo que apenas a cena e o cenário não explicam, é preciso considerar inclusive meus gestos e posturas, bem como meu modo de falar. Nesse sentido, a minha própria presença na Sé pôde ser associada a de um pregador de rua.

De todo modo, tal incidente confirma que, como disse o pregador, muitos param e se aglomeram para ouvir as pregações. As constantes atrações e a curiosidade dos passantes também realmente implicam em muitas de suas paradas, mesmo que apenas para se inteirar do que está acontecendo ali. Com relação às paradas para ouvir o pregador, poucos ficam mais de vinte minutos. E se não são todos que param, poucas vezes são mulheres: devido à correria e agitação urbanas, por medo de roubo e violência no local, em razão de desinteresse e censura relativas ao pregador etc.

Se em tais ocasiões eu fui tomado como atração na Sé, as minhas idas habituais à Praça costumam ocorrer na forma de passante, quando não me demoro na Sé, ou praxeiro, quando permaneço nela por algumas horas. Nesta ocasião, portanto, eu estou

na Sé como prazeiro que se atém a ficar no local e a acompanhar algo de sua dinâmica, no caso, principalmente o culto de pregação pentecostal.

Vejo que os passantes são de pelo menos três procedências básicas. Há aquelas pessoas que, estando desempregadas, entregam currículos nas agências, comércios e empresas do centro – apesar de a Praça da República ser hoje um local bem mais interessante nesse sentido. Outros passantes são os passeantes que, em caravanas (escolares, por exemplo), em grupelhos ou mesmo individualmente, vão ao local. Sejam eles atraídos pelo conhecimento de sua história, o Marco Zero da cidade, ou pela fama que o acompanha, principalmente por sediar a Catedral de São Paulo: uns por entretenimento, outros por curiosidade, alguns por conhecimento. De qualquer modo, a Sé é sempre um dos pontos turísticos indispensáveis ao se passar pelo centro histórico da metrópole paulista.

Por fim, há os trabalhadores de fora da Sé que concedem a ela grande parte da intensa circulação de pessoas durante todo o dia. Destes, uns a utilizam nas idas e vindas do trabalho (fundamentalmente de manhã, até às 10h, aproximadamente, e de tardezinha, a partir das 17h). Estes e outros transitam por ela durante os horários de refeição e em direção ao local onde se alimentarão (durante o almoço, mais ou menos entre 12h e 14h). Há também aqueles que passam o dia todo pela Sé para a execução de suas tarefas (tais como: office-boys, advogados, estagiários etc.) e que se dirigem, por exemplo, a alguns dos órgãos encontrados em suas proximidades: o Palácio da Justiça, o Fórum João Mendes e a Ordem dos Advogados do Brasil.

O comércio na Sé

Nas imediações da Sé, há órgãos públicos como o Poupatempo, na Praça Clóvis Beviláqua, além de boa parte das mais monumentais edificações que constituem o Poder Judiciário na cidade de São Paulo, Palácio da Justiça e Fórum João Mendes Júnior. Tem-se, ainda, o Tribunal de Contas e algumas secretarias do governo do Estado de São Paulo, como a da Fazenda, a de Energia e Saneamento, a da Segurança Pública, entre outras. A frequência de gente na Sé, que se dá em função desses serviços, é diretamente proporcional à variedade de atividades de comércio não apenas formal, mas informal ali (cf. Frúgoli Jr., 1995).

Paralelo a outros trabalhadores na Sé, há os vendedores, que compõem o comércio informal e que podem ser distinguidos entre circulantes e permanentes. Alguns dos vendedores circulantes, ou ambulantes, comercializam bebidas cobradas por copo ou dose. Há os que vendem cafezinho, além de café-com-leite e café puro. Entre eles há os que também vendem outras bebidas além de alimentos: chás, pingas, sucos, salgadinhos ou bolos. Mais de dez destes vendedores estão circulando pela Sé. Outros vendedores carregam, dentro de caixas de isopor e com muito gelo, sucos em garrafinhas e refrigerantes. De igual modo, vendedores de sorvetes circulam pela Sé. Como clientes de todos esses vendedores, o pregador pode ser incluído, além dos vendedores da “feirinha”, engraxates, funcionários das bancas de jornal, taxistas etc.

Há ainda aqueles vendedores que conduzem grandes panelas com canjica sobre carrinhos de mão. As canjicas são vendidas por copo e podem ser acompanhadas de canela. Vendedores de frutas, tais como jaca e tangerina, também se encontram muitas

vezes circulando e parando momentaneamente pela Sé. Eles também utilizam carrinhos de mão ou carroças para transportar suas frutas, uns em caixas de papelão, outros em caixotes de madeira. Algo que poderia ser mais bem explorado, mas não é o caso aqui, é o fato de que o grupo daqueles primeiramente apresentados como vendedores de bebidas são em sua grande maioria compostos por mulheres, sendo o quadro de todos os demais vendedores intensamente formado por homens (ver a Fotografia 2. “A ‘feirinha do rolo’ durante o dia”, na página 49).

Já os vendedores permanentes são aqueles que se demoram diariamente nos mesmos locais ou em locais muito próximos. Entre os que estão fixos nos mesmos locais há as seis bancas de jornais e revistas do perímetro da pesquisa, sendo que todas ficam próximas entre si e nas imediações do monumento anchietano. Os jornaleiros, quando perguntados sobre o tempo da banca na Sé divergem bastante entre si, pois cada um afirma que a banca na qual trabalha é a mais antiga no local: uns dizem que a sua está ali há trinta anos, outros quarenta, outros mais de cinquenta, e assim por diante. E se nenhum deles apresenta documentos comprobatórios, fica registrada a intenção de legitimidade e tradicionalismo reivindicado em relação ao local.

Alguns vendedores permanentes, e que costumam ficar nas proximidades de duas saídas do Metrô – a que dá acesso à Catedral e ao Palácio da Justiça e a que fica de frente para a Base da Guarda Civil Metropolitana (GCM) e ao lado da parte central do perímetro que me interessa –, vendem tabuadas e cruzadinhas a preços inferiores aos das bancas. Também nas duas saídas encontram-se vendedores de doces. Os que ficam no acesso ao Metrô nas proximidades da Base da GCM seguram nas mãos as caixas dos próprios doces. Os que ficam no outro acesso chegam a utilizar mesinhas de

madeira desmontáveis sobre as quais colocam diversos tipos de doces. Ambos, porém, vendem chocolates, paçocas (“paçoquinhas”), *halls* ou *freegells*, bolachas etc. Há, igualmente, e junto a eles, negociadores, compradores e vendedores de passes metroviários. Todos ficam nas entradas-saídas do Metrô visando a seus usuários como clientes.

Próxima ao Marco Zero há a “feirinha do rolo”. Durante certo tempo a “feirinha” funcionou durante todo o dia, mas, de uns meses para cá, a fiscalização da GCM tem sido mais intensa e passou a ocorrer de manhã cedo, antes que “o rapa” comece a atuar. Há também uma extensão da “feirinha do rolo” que perdura pelo dia inteiro na Sé. Enquanto na primeira se negocia roupas, calçados, malas, mochilas, cintos, sapatos etc., na continuação da “feirinha”, durante o resto do dia, há a compra, venda e troca de relógios, calculadoras, óculos, rádios e fones de ouvido. Se de manhã os produtos negociados ficam dispostos sobre o chão, à tarde eles ficam nas mãos dos negociadores. Nos dois casos, porém, os ajuntamentos chegam a ficar com trinta ou quarenta pessoas entre compradores, vendedores, trocadores etc. A maioria maciça dos envolvidos na “feirinha” é constituída por “moradores de rua” e albergados que ganham, compram, trocam, acham etc., as mercadorias a serem negociadas. Abaixo, uma fotografia da “feirinha do rolo” antes da vigilância mais acirrada por parte dos GCMs sobre a dinâmica das comercializações na Sé. Como se pode perceber, não são apenas os próprios “moradores de rua” e albergados que se interessam pelos produtos da “feirinha”, há outros indivíduos negociando e curiosos acerca das mercadorias expostas e do que estaria acontecendo ali.

Fotografia 2. “A ‘feirinha do rolo’ durante o dia”.



Delcides Marques. Arquivo pessoal. Agosto de 2007.

Em fins do século XIX, o então Largo da Sé se tornou o local privilegiado para o comércio informal por parte dos negros libertos¹⁴. Houve um declínio das procissões e um aumento de comércio e trânsito de pedestres no local (Santos Júnior, 1991: 17s). Passou-se a ser intensa a presença do comércio das quitandeiras, de meninos sorveteiros, de vendedores ambulantes de balas ou de garapa e cana descascada, de vendedores de pastéis, cuscuz, croquetes, milhos verdes, pamonhas, pinhões, ovos quentes, castanhas, mingaus etc., em frente das igrejas e em suas adjacências. Mas além dos negros libertos, havia a presença de imigrantes italianos disputando o

¹⁴ Para uma revisão dos estudos sobre a mão-de-obra de libertos, migrantes e imigrantes em São Paulo a partir de meados do século XIX, ver Lúcio Kowarick (1994 [1987]). Uma breve narrativa sobre os já novecentistas comerciantes de rua encontra-se no texto de Afonso Schmidt (2003 [1954]: 233-234). Para um tratamento do primeiro regulamento específico para o comércio chamado ambulante em São Paulo, datado de 1898, pode-se consultar a pesquisa de Alexandre de Abreu Guerreiro (2000: 27).

comércio informal das ruas, ainda que com outros produtos: jornais, flores, frutas, hortaliças, peixes frescos e camarões. Além do serviço de engraxe de sapatos¹⁵.

Outros negros libertos, algumas vezes velhos e doentes, exerciam a mendicância, como é o caso de Zé Préquété. Lúcio Kowarick (1994 [1987]: 115), aos ex-escravos coube o segundo lugar na qualidade de mão-de-obra em “sua imprestabilidade para o trabalho”. Zé Préquété ficava habitualmente nos degraus da velha catedral. Segundo Affonso Freitas (1984 [1921]: 38-39), ele serviu de motivo de chacota numa quadrinha criada pelo “mau humor da criançada vagabunda”:

Oh! “Zé Préquété”,
Tira o bicho do pé
“P’rá come” com café
Na porta da Sé.

Tais dados históricos e atuais confirmam que a Sé possui uma tradição de comércio informal que perdura há mais de um século. Além disso, por mais que haja a pretensão de eliminar tal prática, ela perdura. Por mais que não se vendo inserido no comércio ambulante, o próprio pregador é assim visto pela Guarda Civil quando distribui seus CDs e DVDs aos presentes.

¹⁵ Maiores detalhes sobre tal comércio de rua por parte principalmente de negros e italianos na São Paulo de fins do século XIX podem ser encontrados esparsamente em Ernani Bruno (1984 [1954]: 638, 644, 963, 1111, 1131-1132, 1138-1140 e 1431). Evidentemente que a presença italiana não se restringiu a tais serviços em São Paulo: para a vida familiar, ver Mario Carelli (1985); para as moradias, ver Carlos Lemos (1990); e para as doenças adquiridas e sociedades de socorros, ver Lucy Maffei Hutter (1972) e Tânia Regina de Luca (1990). Já para o catolicismo e religiosidade italianos no Brasil, ver Franco Cenni (19-?), Arthur Rabuske (1996) e Rovílio Costa (1996).

Marco Zero e Metrô

Além disso, é na Sé que se encontra o Marco Zero, um significativo monumento histórico-social, e o Metrô, um ícone de modernidade no local. O primeiro indica a importância sócio-espacial da Sé como referência da cidade, pois era da porta de seu templo que se definia as distâncias e percursos de São Paulo a outros lugares. O segundo, por sua vez, retoma uma história da Sé como local de saída, passagem e chegada de procissões e festas coloniais, mas também como local dos vários meios de transporte desde meados do século XIX.

Apesar de o povoado ter nascido no Pátio do Colégio, é na Sé que se encontra o Marco¹⁶. Ele é composto de duas partes: uma peça de mármore e bronze que mede 1,13 x 0,70 x 1,70m e um pedestal de granito com 0,15 x 2,20 x 2,20m. O Marco fica no centro de uma rosa dos ventos e de círculos concêntricos. Localiza-se a alguns metros da escadaria da Catedral. Ele é um monumento histórico-social esculpido em forma octogonal em que cada um de seus lados indica caminhos antigos de acesso ao litoral paulista ou a outros estados brasileiros fronteiriços com São Paulo.

O Marco está em cima de dois degraus de granito que o aprumam diante da decaída no chão da Sé. Posta sobre o Marco há uma placa com o mapa de tais caminhos que a partir do centro conduziam às localidades referenciadas. Juntamente com o nome dos locais, nas laterais do Marco, há figuras ressaltando o que os

¹⁶ Uma breve, mas excelente recapitulação da história da Praça da Sé até a sua importância em sediar o Marco Zero, em relação tanto à sua utilização como às suas transformações desde o século XVI, pode ser encontrada na tese de Júnia Marques Caldeira (2007: 145-171).

caracteriza sócio-culturalmente. O estado do Paraná é representado por uma araucária. Já o Mato Grosso é vinculado à vestimenta dos bandeirantes. Enquanto isso, o litoral e porto santista se apresentam por meio de um grande navio em pleno mar. O Rio de Janeiro, por sua vez, é lembrado pela praia, Pão de Açúcar e bananeiras. O estado de Minas Gerais é relacionado aos materiais de mineração profunda. Goiás, por fim, é descrito por uma bateia, instrumento utilizado em mineração de superfície. Reiterando, a instalação do Marco Zero na Praça reafirmou uma tradição bastante antiga de contar as léguas a partir da porta da igreja da Sé. Trata-se, portanto, de um indicador da particularidade sócio-espacial da Sé na história geográfica da cidade.

Fotografia 3. “Marco Zero”.



Delcides Marques. Arquivo pessoal. Abril de 2006.

Além do Marco Zero, indicando a centralidade da Sé, o Metrô ali presente faz da Sé o mais movimentado entroncamento metroviário paulistano. O próprio Metrô não está por acaso no local. É a continuação de uma história de sua importância, desde

quando era Largo, para o estacionamento, parada ou passagem dos transportes: tálburis, bonde, trólebus. Desde a segunda metade do século XIX que a frente da Catedral se tornara, e se tornava cada vez mais, um local de estacionamento, parada e referência na utilização dos meios de transportes (Frehse, 2005: 144).

A estação Sé foi inaugurada em 1978, tendo o Metrô assumido alguns dos ideários da proposta da modernidade: cientificidade, tecnologia, racionalidade, burocracia¹⁷. Além de tais preocupações do Metrô com sua própria estrutura funcional, há uma proposta referente ao comportamento de seus usuários – mas não apenas em relação a eles, diga-se de passagem. Propõe-se, em documento de relatório da Diretoria acerca das atividades metroviárias em 1976, o surgimento de “novos hábitos” ligados à utilização das dependências do Metrô por seus usuários: “colaborar com a limpeza, não fumar, respeitar a faixa amarela das plataformas”. Há um desejo que se expressa como sendo uma constatação: “a população agrega o Metrô a seus hábitos diários, e muito mais do que isso, manifesta por ele apreço especial, como equipamento social gerador de bem-estar comunitário” (Companhia do Metropolitano de São Paulo, 1977).

Apesar de ser um trabalho realizado nos idos de 1980, ainda é possível estabelecer alguns paralelos em relação ao que apontou Ane Shyrlei Araújo (1987). Sua tese está pautada, em boa medida, numa crítica e depreciação dos comportamentos dos usuários que desconhecariam, e por isso desrespeitariam a adequada utilização do

¹⁷ Para os argumentos do Metrô acerca de sua racionalização (reiterada várias vezes no texto) como “transporte rápido de massa” no projeto da Linha 2, ver Companhia do Metropolitano de São Paulo (1977). Este documento de relatório também retoma a preocupação do Metrô com a integração Metrô-ônibus, Metrô-ferrovia e Metrô-automóvel. Outros termos presentes em tal texto e auto-referidos às qualidades do Metrô são: otimização, maximização, segurança, rapidez, utilidade e conforto.

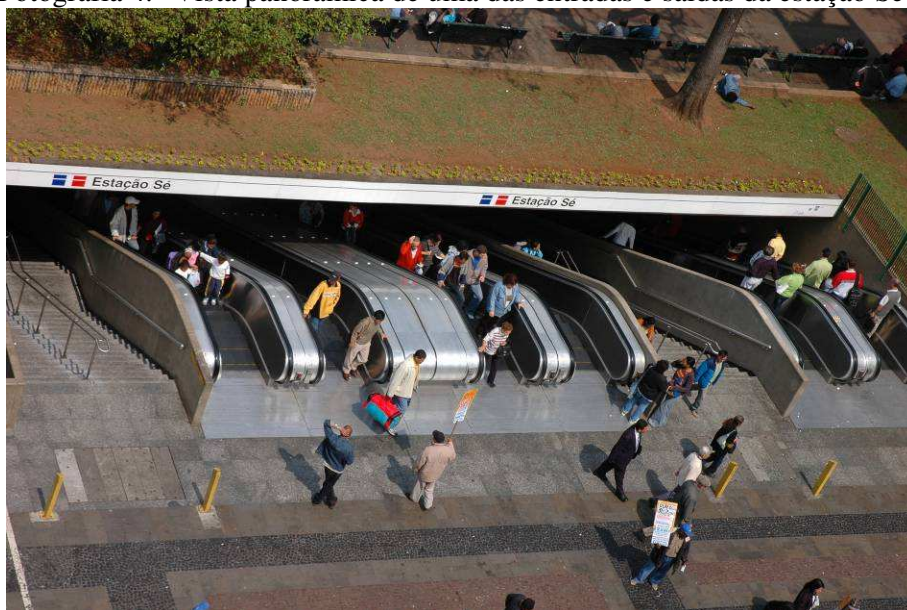
Metrô. Basta ver, por exemplo, a análise que ela fez de algumas fotografias em seu trabalho e os termos empregados: “os usuários desconhecem a variedade dos bilhetes” (idem: 98); “não sabem que o bloqueio é eletrônico” (ibidem: 107); “o bloqueio, para muitos usuários desinformados, constitui a verdadeira prova de fogo, em relação à espera, colocação adequada do bilhete e destino” (ibidem: 108); “relaxamento das normas de plataforma de embarque e plataformas de desembarque” (ibidem: 120); “os que insistem em ultrapassar a faixa amarela” (ibidem: 130); sobre as sinalizações, “mais da metade dos usuários ouvidos não a compreendem gramaticalmente” (ibidem: 143) etc.

Um pouco de tempo observando a passagem de usuários pela catraca permite perceber como os “novos hábitos” foram significativamente incorporados ao longo das três últimas décadas, tendo sido naturalizados no cotidiano da metrópole. Quando algum usuário não compreende, por exemplo, a mensagem das sinalizações, torna-se motivo de gozação, repreensão ou compaixão, pois desconhece procedimentos bastante corriqueiros do uso do Metrô e de vivência na metrópole.

Diante dos dados coletados em entrevistas com sessenta funcionários da Sé, Ane Araújo apresenta a seguinte argumentação pautada numa unanimidade entre eles: “os menores abandonados que vivem na Sé usam as escadas com outros objetivos”. Em outras palavras, mais severas: “os moleques se assentam nos corrimãos, escorregam nos espaços intermediários entre as escadas, como se estivessem num tobogã, desligam continuamente as escadas, encaixam objetos entre os degraus”. E as escadas fixas, por sua vez, “são frequentemente ocupadas por bêbados, miseráveis, desocupados, enfim, os mesmos tipos que se encontram na Praça da Sé” (ibidem: 92).

Atualmente, os espaços de dependência e fiscalização do Metrô são intensamente vigiados por guardas e monitorados por câmeras dispersas, o que, de certa forma, pode ter inibido bastante tais práticas vistas como inadequadas. Contudo, a presença de “moradores de rua” não deixa de ser intensa na Sé, por mais que a própria Prefeitura já tenha aplicado uma política de “limpeza do centro”, o que implicou na tentativa de retirada dos “moradores” dos locais históricos ou mais movimentados do centro.

Fotografia 4. “Vista panorâmica de uma das entradas e saídas da estação Sé”.



Fábio Mattos. Arquivo Viva o Centro. Outubro de 2005.

O pregador, assim como eu, chegou à Sé se valendo do Metrô, ambos utilizando a linha vermelha, cujo trajeto abarca os extremos Palmeiras-Barra Funda (zona oeste) e Corinthians-Itaquera (zona leste). O pregador veio da zona leste e eu da zona oeste. O Metrô é realmente responsável pela maior parte da constante circulação

de pessoas indo, vindo e passando pela Sé. Foi no sentido da movimentação humana no Metrô que o trabalho de Ane Araújo (ibidem) tratou as atividades de seus usuários, e isso a partir das noções de embarque, desembarque e transferência, tendo focado fundamentalmente as dependências internas do Metrô (bilheterias, plataformas, escadarias). De todo modo, a circulação que é instigada e tornada possível por meio do Metrô é a mesma que torna necessária a presença de muitas outras agências-agentes na Sé.

Quando falo em agência-agente levo em consideração a dinâmica da Sé. Dinâmica se refere, neste trabalho, a uma tentativa de escapar de uma definição que tome a agência pelo agente ou o agente pela agência. Pretende-se tomar ambos, não como polaridades, mas como imbricações: as agências agem nos agentes e os agentes agem nas agências. Não cabe a dualidade de um ativo e outro passivo, pois eles se inter-constituem como agências-agentes. As agências são agentes e os agentes são agências, mesmo que ora um se sobressaia ora o outro. As agências-agentes estão inseridas numa dinâmica que, como indica o termo grego que serve de inspiração ao emprego dado aqui, é poder, *dýnamis*. Em um de seus sentidos etimológicos, é a capacidade inerente, e geralmente espontânea, de algo invisível ou não-invisível para realizar qualquer coisa, seja no âmbito físico ou espiritual, militar ou político. Assim, dinâmica envolve o espiritual e material, invisível e não-invisível.

Tal conceito é tomado como variação processual e potencial de constituição de indivíduos-coletivos por agências que agem nos agentes e de realização de discursos-práticas pelos agentes que agem nas agências. Não é poder ou autoridade nos três outros usos gregos dos termos. A palavra é aqui utilizada em sentido distinto de

exousía, que só se aplica às atividades realizadas por seres humanos. Mas ela também difere da noção implicada na palavra *bía*, que é usada para tudo aquilo que se faz por meio da violência. Finalmente, o nosso conceito também não se equipara a outro termo que se aproxima do anterior ao enfatizar o que acontece pela força: *ischýs*.

Em suma, a noção de dinâmica permite pensar que o pregador, mas talvez cada agente na Sé, ou em qualquer outro local, se constitui pela e durante a agência. Se ele é pentecostal o tempo todo, é pregando que ele se torna pregador. A prática não se separa do sujeito, mas lhe dá sua distinção. É vendendo que é vendedor, andando que é andante, trabalhando que é trabalhador etc.

Louvor e estranhamento

Depois desta breve digressão histórica e presente sobre as agências-agentes humanas e não-humanas na Sé, é possível me voltar ao culto do pregador. Logo após a oração, que também faz parte dos atos de abertura da reunião, assim como a produção do “risco”, a disposição dos objetos e a fixação do banner, o pregador toma consigo um de seus instrumentos musicais, o violão, e canta hinos da Harpa Cristã (o hinário mais conhecido no meio pentecostal, cuja origem é da Assembléia de Deus). O pregador começa entoando o cântico de número 243, intitulado “Ao abrir o culto”:

Nós abrimos este culto
Em Teu nome, ó Jesus Cristo!
Ao pequeno e ao adulto,
Luz divina vem dar por isto;

Gozaremos em Tua face,
Ó Cordeiro ressuscitado!
Com doçura, sim, nos enlaces,
Pra ouvir o que nos for dado.

Ó nos manda Tua Palavra
Pelo Teu Espírito Santo,
Que no peito um fogo lavra,
Que enxuga também o pranto;
Nosso Pai, nós Te suplicamos
Nova vida pra Tua Igreja;
Ó não tardes, pois desejamos
Que pureza em nós Tu vejas.

Abençoa, ó Deus Santo,
Os Teus servos em todo o mundo;
Abençoa o nosso canto
E dá vida aos moribundos;
Abençoa aos cordeirinhos,
A família dos Teus amados,
Como ave, que no seu ninho.
Tem seus filhos bem abrigados.

Trata-se de um hino bastante propício para se iniciar um culto, como é legível desde suas primeiras linhas. Tendo acabado de entoar esse cântico, o pregador ainda canta dois outros hinos da Harpa. Muitos dos presentes cantam juntamente com o pregador, mas a maioria deles acompanha os louvores com palmas. O pregador realiza e alterna atividades simultâneas à entoação dos louvores: bate palmas, toca violão e distribui seus folhetos de evangelismo. Juntamente com a oração e a pregação, os cânticos também compõem estruturalmente o culto na Sé. Assim como a oração, o louvor é dirigido a Deus, é uma oração cantada, uma invocação.

Os folhetos distribuídos pelo pregador são adquiridos em lojas da Rua Conde de Sarzedas, cujo acesso se dá passando pela lateral da Catedral e atravessando a Praça

João Mendes. Conhecida como a rua dos evangélicos, é o local para o qual afluem consumidores e clientes de diversas regiões da metrópole e outras cidades. Há vendas, compras e transações diversas. Há lojas, galerias, editoras, gráficas, produtoras de vídeo, estúdios, gravadoras e distribuidoras evangélicas, mas que não se apresentam necessariamente vinculadas a qualquer denominação evangélica particular – estão ali para oferecer seus serviços e vender seus produtos. As agências de gravação, produção e distribuição são procuradas por aqueles que decidem apostar na carreira de pregadores, cantores e escritores evangélicos (Côrtes, 2005). É nas gravadoras da Sarzedas que o pregador da Sé produz seus CDs e DVDs de pregação, de testemunho ou de hinos. Apesar das relações que o pregador estabelece com outros locais da cidade, é na Sé que ele realiza seus cultos.

Enquanto o pregador louva o hino 243 eu penso imediatamente que muitas e muitas vezes esse louvor foi por mim cantado na abertura dos cultos dos quais já participara. Ao mesmo tempo, encontro-me num dilema acerca das implicações e decorrências de meu envolvimento direto com o pregador. Inicialmente eu resisto, não cantando ou aplaudindo, mas vejo que pertenço a um pequeno grupo mais ou menos alheio ao culto. Contudo, quando me apercebo, já estou batendo palmas com a maioria dos presentes. Ainda um pouco depois e já estou também com a outra minoria, cantante. Acompanho com voz baixa, pois pretendo ser visto mais como um simpatizante da fé do que como um co-irmão do pregador e também não como um pesquisador não participante.

Esse conflito no trabalho de campo deve-se principalmente por eu haver aprendido e acatado que tal postura distanciada trará maior repercussão e rendimento

na ocasião das entrevistas com o pregador e no próprio ato de estranhamento de seu culto. Enfim, trata-se de um procedimento utilizado na busca pelo contra-evidente. O pregador não deve falar como se eu soubesse do que se trata e eu mesmo não devo ver o culto a partir de obviedades. Apresentei-me desde o início, portanto, como um inconveniente perseguidor de pessoas sutis, pleno de questões obtusas (Geertz, 1978 [1973]: 39), ou *como* uma criança que não cessa de fazer perguntas acerca de tudo (Wagner, 1981 [1975]: 7). Desse modo, o antropólogo pode ser visto pelos nativos como possuindo uma “inexplicável paixão por entrevistas” (idem: 20), anotações, observações.

Apesar disso, a minha experiência religiosa é retomada a partir de um trabalho antropológico afetado, mesmo que seja uma opção inesperada e inicialmente improvável. Na presença do pregador meus afetos vêm à tona e meus pensamentos são instigados. Segundo Jeanne Favret-Saada (2005 [1990]: 159), ser afetado pelo que afeta os nativos se distingue da observação participante que supervaloriza a observação sobre a participação. Para a autora, ser afetado também se distingue da empatia tanto no sentido de imaginar-se “como se estivesse” ocupando o lugar do outro (é um estar justamente no lugar do nativo) como no sentido de fundir-se com o outro para sentir seus afetos (é ser afetado pela ocupação de um lugar que “mobiliza ou modifica meu próprio estoque de imagens”).

Acho bastante interessante o ser afetado e a participação como dispositivos metodológicos tais como expostos por Favret-Saada. Contudo, proponho algumas ressalvas fundamentais no que tange à minha abordagem. Favret-Saada (idem: 160) defende as operações de conhecimento em duas situações dadas respectivamente pelo

momento em que se é mais afetado e pelo momento em que se narra tal experiência. No primeiro momento, durante o trabalho de campo, não se pode narrar a experiência, e no segundo, durante a escrita, não se pode compreendê-la. Tal experiência daria lugar a uma “comunicação não verbal, não intencional e involuntária” (ibidem: 161). No meu caso, a pesquisa proporciona uma constatação levemente variável. Inicialmente propus e me esforcei para enfatizar a observação (o ato de ver, olhar), mantendo um distanciamento em relação ao pregador. No entanto, no momento do louvor e em outros, as afecções me acometem, mesmo não sendo uma opção metodológica. Trata-se, na verdade, de (re)afetos proporcionados pelo trabalho de campo e pela memória.

Nos intermédios entre afetação e rememoração passa a haver um investimento na reabilitação da “sensibilidade” ante o já muito valorizado “entendimento” (Favret-Saada, 2005 [1990]: 155). No caso de Gabriel Feltran (2008), acerca de sua pesquisa na periferia de São Paulo, por mais que o seu trabalho de campo tenha se centrado na posição de observador, ao menos depois, ao deparar-se com o material de sua pesquisa, o autor percebeu uma proximidade em relação às questões dos moradores da periferia. A memória e as anotações serviram para aproximá-lo deles pelo pensamento/memória afetiva. Nesse sentido, as anotações de campo são indispensáveis para as minúcias dificilmente relembráveis dos acontecimentos a serem descritos. Além disso, tais anotações serviram de consultas e de estímulo a outras e novas questões ou perspectivas. No meu caso, todavia, admito que os afetos estejam fortemente presente no campo.

Procurando defender o afeto na etnografia, Edlaine Gomes e Rachel Menezes (2008) argumentam que “ao universo emocional do investigador” deve ser “atribuída uma dimensão de instrumento de pesquisa”. Inspiradas em Vincent Crapanzano (1994) as autoras também dizem: “toda enunciação contém uma dimensão afetiva” (Gomes & Menezes, 2008). De igual modo segue o argumento de Amnérís Maroni (2008b: 36): “não fazemos senão narrar nossos afetos”. Mas os afetos, ao menos tal como penso aqui, não se reduzem a emoções e sentimentos, mas se referem àquilo que afeta, no sentido espinosano do termo.

Preferencialmente, o pensamento de Baruch Espinosa é firmado contra aqueles que falam em demasia sobre a alma ou o espírito, mas que se calam ou menosprezam o corpo. Ele mostra que a alma humana “é a própria idéia ou o conhecimento do corpo humano”. Além disso, o que a alma conhece do corpo, conhece apenas pelas “idéias das afecções de que o corpo é afetado” (Espinosa, 1979 [1677], II.19: 153). Contudo, para Espinosa, “a alma e o corpo são um só e mesmo indivíduo, concebido ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão” (idem, II.21: 154). E é justamente nas relações de alma e corpo que ele elabora a tese dos afetos/afecções.

Espinosa utiliza dois termos latinos importantes para a sua formulação. São eles, *affectus* e *affectio*. O primeiro é traduzido como “afeto”/“afetado” e o segundo como “afecção”. Em linhas bastante gerais, o afeto é a sucessão variável de idéias ou a passagem de um grau de realidade a outro que pode aumentar ou diminuir a capacidade de agir ou a força de existir. A afecção é entendida como uma mistura ou um contato de corpos, sendo que um corpo é considerado como sofrendo a ação do outro. Ela permite entrever tanto a natureza do corpo afetado como a natureza do corpo

que afeta (ibidem, II.16: 150). Além disso, um corpo deve ser definido por seu poder de ser afetado.

O filósofo está ocupado principalmente em mostrar a natureza e as forças dos afetos [*afecctum*] (ibidem, III: 177). Para ele, as afecções do corpo permitem que a potência de agir desse corpo seja aumentada ou entravada, bem como as idéias dessas afecções. Espinosa determina dois pólos representativos das paixões fundamentais do corpo, alegria-tristeza: a alegria será toda paixão envolvendo um aperfeiçoamento da potência corporal de agir e, conseqüentemente, da alma para pensar, ao passo que a tristeza será toda afecção que envolva uma diminuição da potência de agir e de pensar (ibidem, III.11: 184).

E não foi fortuitamente que Friedrich Nietzsche falou acerca de Espinosa num cartão-postal destinado a Franz Overbeck na Basiléia, com data de 30 de julho de 1881: “Estou inteiramente espantado, inteiramente encantado! Tenho um *precursor* e que precursor! Eu não conhecia quase nada de Espinosa; que eu agora ansiasse por ele foi uma ‘ação do instinto’”. Nietzsche reconhece que ambos tinham uma tendência geral idêntica: “fazer do conhecimento o *afeto mais potente*”. Quanto às divergências, que são ressaltadas por Nietzsche em vários de seus textos, principalmente quanto ao método geométrico espinosano, na mesma carta ele afirma que as divergências são decorrentes da “diversidade de época, de cultura, de ciência”. De todo modo, Nietzsche faz questão de destacar que depois de descobrir Espinosa, a sua *solidão* havia se tornado *dualidão* (Nietzsche, 2007 [1881]: 137).

As reverberações espinosanas em Nietzsche aparecem em formulações tais como a encontrada no seguinte aforismo: “A vontade de superar um afeto é, em última

instância, tão-somente a vontade de um outro ou vários afetos” (Nietzsche, 1992 [1885]: 75). O trabalho filosófico de Nietzsche é uma radical crítica à supremacia da razão analítica pautada na efetividade do intelecto. Para o filósofo, o intelecto é um “mestre do disfarce” que não se presta mais ao servilismo, justamente por enganar e ser “dispensado de seu serviço de escravo” (Nietzsche, 1978 [1873], §2: 50). Em suma, ele desconstrói a distinção substancial inspirada numa herança cartesiana, ao remeter corpo e alma a um mesmo registro, o da pluralidade de impulsos e afetos.

Gilles Deleuze, em seu trabalho sobre Nietzsche, mostra que para este, o corpo é visto como relação de forças dominantes ou superiores (forças ativas) e forças dominadas ou inferiores (forças passivas). Quando duas forças desiguais entram em relação, temos um corpo (Deleuze, 2001 [1962]: 61s). Uma das proximidades entre Espinosa e Nietzsche se refere à concepção de que um corpo tem tanto mais força quanto mais puder ser afetado num maior número de maneiras e em cada instante de relação com outros corpos (idem: 95). E porque não dizer que um interessante exercício de superação seja exatamente o de multiplicar lugares afetivos (Maroni, 2008a)?

A presença do pregador desperta minha procedência pentecostal. A frieza da teoria vai cedendo ao acalanto do momento. Sou afetado por uma memória a partir do presente e de suas afecções. A prática do pregador não é mera crença, mas convicção ou, nas palavras do próprio pregador, “viver a fé”. O espiritual não é uma representação mental, é uma realidade que só pode ser conhecida pelos que vêm com os “olhos espirituais”.

Pregação, ética e cosmologia

Após o cântico, a pregação. Segundo Max Weber (1999 [1972]: 318), o sermão ganha maior relevância no “protestantismo no qual o conceito de sacerdote foi totalmente substituído pelo conceito de pregador”. Nesse sentido, Weber ainda afirma que tal substituição implica na seguinte proporção: quanto menos componentes mágico-sacramentais, mais importância terá o sermão para a comunidade. Weber não fala em supressão plena dos componentes mágico-sacramentais, mas em sua diminuição. Ainda que em relação ao culto na Sé realmente haja um mínimo de tais componentes, vale muito a sugestão de Weber de que o sermão tem dois caminhos fundamentais: “mandamentos éticos” e “verdades de fé” (idem: 319).

Os manuais de homilética costumam distinguir três tipos de sermão: expositivo, textual e temático¹⁸. O primeiro sendo mais utilizado por predicantes exegetas que trabalham uma passagem bíblica específica em suas minúcias textuais, frase a frase, termo a termo. Os sermões textuais podem utilizar as mesmas passagens do sermão expositivo, contudo, eles são estruturados a partir de pontos específicos considerados fundamentais e logicamente coerentes. Nesse caso, não se pretende expor o texto pelos detalhes e minúcias, mas pelas contribuições à reflexão de um assunto comum. O terceiro sermão, temático, é bastante comum entre os pentecostais. É um tipo mais flexível em seu uso dos textos, ao mesmo tempo em que acaba sendo mais amplo na

¹⁸ Os manuais de homilética são utilizados nos seminários teológicos na elaboração de cursos de oratória que pretendem preparar pregadores. Os estudantes aprendem quais são os diversos tipos de sermão, como devem exibir sua *performance*, como podem preparar suas falas etc. Durante a minha formação teológica em Pindamonhangaba eu cursei tal disciplina.

diversidade de passagens bíblicas invocadas. No caso, tem-se um tema a ser tratado, e que normalmente antecede a escolha da passagem, cujo passo seguinte é o levantamento de passagens paralelas ao tema, de modo que todas serão apresentadas na ocasião da pregação que explorará, em cada um dos textos citados, apenas o que se vincular ao tema.

A pregação na Sé pode ser vista como uma articulação de pregação expositiva e temática. Durante o tempo de pregação, que dura mais de uma hora, é possível articular mais de um modo de tratamento do texto. Determinadas passagens são parenéticas e têm um conteúdo doutrinário que pode ser exposto mais detalhadamente. De todo modo, a exposição final do texto pode ser acompanhada de uma transição para outra passagem bíblica com conteúdo afim. Outras passagens, de caráter narrativo, podem ter uma mensagem específica, o que permite ao pregador encená-las com mais liberdade. O pregador também varia de um texto para outro sem que precise justificar ligações entre eles.

Além disso, e por mais que o pregador leia e conheça a Bíblia, muito de sua fala é retomada da memória ou “revelada” no momento, enquanto fala. Ele prega sem quaisquer anotações. Nesse caso, parece-me pertinente fazer uma distinção entre sermão e pregação. O sermão, produto de uma formação acadêmica e sendo mais técnico, tanto na elaboração como na exposição, distancia-se da pregação, exemplificada pelo pregador da Sé: bastante informal, despojada, repentina, improvisada, revelada. O sermão seria a exposição das palavras sagradas mais propício ao ambiente do templo e a pregação estaria mais distanciada da reunião comunitária e mais próxima do tipo de interação das ruas: rápida, envolvente, performática. Talvez

ainda caiba nessa distinção tipológica, outra mais englobante: liturgia e culto. A primeira, tal como o sermão, costumeiramente mais formal e rígida, e a segunda, em paralelo com a pregação, mais interativa e flexível.

O pregador solicita que algum dos irmãos de fé ali presente lhe sirva como assistente durante a exposição. O pregador me diz que para se fazer escolhas apropriadas, em referência a tudo o que ele faz na Sé, o que inclui a opção pelo assistente no culto do dia, é preciso ter “discernimento espiritual”. O critério mais importante na avaliação seria dado pelo Espírito Santo que “testifica quem são os de Deus”, tanto em relação ao assistente como em relação aos ouvintes. O “discernimento espiritual” não é um “saber secreto” a que só têm acesso os iniciados, e mesmo assim, apenas aqueles que forem capazes de *aprendê-lo*, tal como no candomblé (Goldman, 2005: 113). No caso do pregador da Sé, o “discernimento” é mais um saber revelado que aprendido, mas, tal como no candomblé, o saber não é possível de ser compreendido por qualquer humano; no caso pentecostal, apenas o convertido, homem espiritual, e apenas por revelação, sabedoria divina.

O assistente está próximo ao pregador. Sua tarefa fundamental é a leitura dos textos bíblicos indicados pelo pregador que repete frase a frase a leitura feita. Ambos lêem com voz alta, mas, enquanto o assistente mantém uma postura ereta e praticamente imóvel, o pregador anda de um lado para o outro e encena o texto bíblico. Assim, em alguns momentos, fundamentalmente quando a leitura do texto chega aos pontos de interesse da pregação no momento, o pregador faz encenações e explanações da passagem bíblica lida pelo assistente. Imediatamente a seguir, a leitura é retomada.

Tal variação entre leitura, repetição, encenação e explanação perdura por mais de uma hora. A maior parte do culto é dedicada à pregação.

Vestes e corporalidade

Fico atento à performance do pregador. Ele se encontra trajado de terno e gravata. Num dado momento, talvez devido ao calor, ele retira o paletó. Respondendo-me acerca do uso das vestes sociais o pregador vale-se de uma fundamentação temporal. Ele afirma: “é estilo de muitos anos”. Além do tempo, ele se refere também a uma preocupação moral em se apresentar trajado socialmente: “Pregador anda decente”. Ressalta ainda a importância social de ser pregador: “[...] está representando grande causa. Como se vai diante do juiz? Não pode ir de qualquer jeito [...] somos ministros do Evangelho”. Por fim, transparece na fala do pregador o papel da tradição: “Social é costume nosso”. Tais trajes são para o exercício da pregação, no sentido de que o pregador se insere num grupo de “ministros do Evangelho”¹⁹. Como diz Cecília Loreto Mariz (1985: 176), tais trajes constroem a imagem de “gente de bem”, decente. Nesse sentido, o pobre trajado socialmente serviria, na própria concepção pentecostal, de distintivo, pois “protege o pobre de ser confundido com marginais”: no caso dos homens, com ladrões, e no caso das mulheres, com prostitutas.

¹⁹ Nesse sentido, a afirmação de um teólogo reformado, Jean-Jacques von Allmen (1968 [1945]), tratando das vestimentas julgadas adequadas, poderia mais bem trabalhada e posta em crítica. Segundo ele, os reformados suprimiram as vestes litúrgicas católicas, “para exigir que eles usassem sempre a roupa característica de sua posição e cargo, a saber, as vestes próprias dos intelectuais. Os reformados, por conseguinte, não aboliram a veste clerical, mas sim a veste litúrgica” (idem: 326-327).

É preciso apresentar-se “decente” para pregar. Para o tipo de interação humana que é a pregação, co-presença, face-a-face²⁰, pode-se pensar que há duas formas básicas de comunicação: uma por expressões verbais e outra por expressões não-verbais. Esta última seria a “de tipo mais teatral e contextual”, “de natureza não-verbal e presumivelmente não-intencional, quer esta comunicação seja arquitetada propositadamente, quer não” (Goffman, 1967: 14).

Entre o pregador e o artista da Sé há, além do aglomerado de ouvintes ou espectadores, uma preocupação com a performance implicada na realização de suas atividades. Trata-se de gestos, falas, posturas, interações e rituais carregados de uma estilização da pregação ou da apresentação diante de um público que precisa ser conquistado. Os gestos do pregador são fervorosos. Enquanto prega, faz questão de alternar movimentos corporais diversos: pula com um pé só, grita, bate palma, bate um dos pés no chão, levanta as mãos, põe as mãos no bolso, agacha-se, corre para “fora” do lugar de culto, encena a leitura bíblica feita, varia a intensidade da voz etc. Há um contágio que faz com que muitos dos presentes vibrem com o pregador. Estou diante, portanto, de uma espiritualidade e culto fundamentalmente corporal.

Como mostrou Mauss, há técnicas do corpo, que são atos tradicionais, ou seja, transmitidos, e de caráter eficaz. O corpo é “o primeiro e mais natural objeto técnico” (Mauss, 2003 [1935]: 407). As práticas corporais do pregador seriam classificadas como “técnicas da atividade, do movimento” (idem: 416). Como desdobramento de

²⁰ O face-a-face aqui, é entendido nos termos de Erving Goffman (1967: 23), ou seja: “(...) a interação (isto é, interação face-a-face) pode ser definida, em linhas gerais, como a influência recíproca dos indivíduos sobre as ações uns dos outros, quando em presença física imediata”.

tais apontamentos, e mesmo que possam ser concomitantes, pode-se fazer uma distinção entre movimentos do corpo inteiro (posturas: andar, correr, pisar, virar) e movimentos de parte do corpo (gestos: manusear, apontar, olhar, sorrir).

Em meio à vibração dos presentes diante de suas palavras, o pregador inicialmente corre dentro do “risco”, a seguir ele sai da delimitação e corre alguns metros em linha reta, gritando: “Deus, Deus, Deus, Deus!!!”. Quando retorna ao “risco”, fala em “línguas estranhas”. É devido à defesa da atualidade da atuação do Espírito Santo por meio dos “dons espirituais”, tendo o “dom de línguas” como evidência visível do “batismo com o Espírito Santo”, que os pentecostais são assim chamados. A primeira manifestação dessa ordem é registrada como tendo acontecido durante a festa judaica de Pentecostes (Atos 2). De todo modo, a presença das “línguas” é também uma referência escatológica. Trata-se de uma ligação entre pneumatologia e escatologia, a partir da passagem preconizada no Antigo Testamento pelo profeta Joel 2.28-29: “(28) E há de ser {que,} depois, derramarei o meu Espírito sobre toda a carne, e vossos filhos e vossas filhas profetizarão, os vossos velhos terão sonhos, os vossos jovens terão visões. (29) E também sobre os servos e sobre as servas, naqueles dias, derramarei o meu Espírito”.

Trata-se de uma experiência extática em que se associam a inspiração do Espírito Santo que concede as “línguas” e a capacidade de fala do falante, por mais que ele mesmo não saiba traduzir suas palavras que pronuncia. Elas são discerníveis quando o Espírito Santo intervém com outro dom concedido ao mesmo ou a outro falante, trata-se da “interpretação de línguas”. Segundo Marion Aubrée (1985) pode-se

dizer que as “línguas” pentecostais entram na categoria de “transe de inspiração” ao passo que as incorporações umbandistas e candomblés são “transes de possessão”.

A prática do pregador me faz lembrar que eu mesmo “falei em línguas” por inúmeras vezes. Um procedimento antropológico também aqui deve ser o distanciamento. O pregador e suas “línguas” ou performance precisa ser estranhado por mim, pesquisador.

Vagner Gonçalves da Silva, depois de um primeiro momento de simultânea inserção na universidade e no candomblé, percebeu – por diversas razões – que a religião mostrava-se mais interessante como objeto de pesquisa que de crença. A experiência religiosa e antropológica lhe instigou a produção de uma tese sobre a iniciação religiosa de diversos antropólogos (Silva, 2006 [2000]). Mas o fato de ele haver sido religioso não foi desprezado em sua etnografia de mestrado, pelo contrário, tal passagem pela religião mostrou-se “de muita valia para a pesquisa e uma importante chave que abriu as portas do campo” (Silva, 1992: 15). Contudo, a “postura profissional de pesquisador” lhe solicitou, em certos momentos, “algum esforço para ‘estranhar’ o que me era ‘familiar’ e transformar essa percepção em análise antropológica”. Assim, por mais que ele se considere um “ex-religioso”, é preciso expor certa ressalva à expressão, pois, ainda que Vagner Silva tenha saído da religião, ela lhe permaneceu familiar; e precisou ser estranhada. Para aquele que viveu convictamente uma fé religiosa, é mais fácil que ele saia da religião que a religião saia dele (Almeida, 1996: 10). Ser um ex-religioso, como indica o prefixo grego *ek/ex*, é se situar num preposicional movimento de sair de dentro para fora, mas o fora é sempre tomado em relação a um dentro. O dentro continua sendo a referência para o fora, e

vice-versa. Penso que tal constatação não se restringe unicamente a uma experiência religiosa, mas a qualquer outra experiência humana profunda e marcante.

Os termos familiar e conhecimento, assim como exótico e desconhecimento, não podem ser inequivocamente entendidos como sinônimos, mas devem ser nuançados. O que é visto e encontrado pode ser tido como familiar (por ser habitual e costumeiro); o que não significa que deva ser tomado como conhecido. Já o não familiar pode ser exótico (por ser estranho e distante) ao mesmo tempo em que mais conhecido que algo familiar (DaMatta, 1978 [1974]; Velho, 1978). Aqui, enfim, estranhar o familiar é uma tentativa de evitar estereótipos, obviedades e generalizações apressadas. Numa outra distinção, que não é propriamente a desses autores, mas que pode decorrer dela, é possível dizer que o ato de transformar o familiar em estranho sempre acaba tornando o estranho um pouco familiar; quanto mais o estranho se tornar familiar, mais familiar parecerá o estranho (Wagner, 1981 [1975]: 11). A mudança nunca é de um lado só.

Várias categorias e práticas pentecostais me são consideravelmente familiares (durante significativa parte da minha vida venho lidando com pentecostais) e relativamente conhecidas (por vários anos me dediquei à reflexão teológica e à vivência pentecostal). Partindo dessas considerações, procuro estranhar o pregador aproveitando-me de certa familiaridade (e conhecimento) que até hoje tenho com o mundo pentecostal. Com isso, esclareço que os dados coletados são, diversas vezes, tratados a partir do que aprendi durante minha própria experiência pentecostal. Assim, procuro falar sobre o pregador para falar a partir dele, mais do que por ele: nem calá-lo, nem falar em seu lugar. De qualquer forma, ser confrontado por ele, num

estranhamento que vai se alternando entre estranhar o pregador para familiarizá-lo a mim e familiarizar o pregador para me estranhar frente a ele. Distanciamento e estranhamento são possíveis apenas parcialmente, na relação, e por isso são produtivos na pesquisa. Mas, no meu caso, tal alternativa metodológica só preserva o seu valor quando complementada pela noção de afecção/afeto.

De todo modo, sou retomado por meus tempos de pentecostal fervoroso. Ao que me parece, a memória é fundamental para a produção etnográfica apresentada, assim como foi para narrar a confissão. Procuro me aproveitar da memória dos afetos para reaver as lembranças da experiência religiosa e da pesquisa de campo com a pretensão de elaborar um texto repleto de afetos que permitem a reescrita do passado, mas instigado pelas afecções e afetos do presente.

Retomando os afetos/afecções pensados por Espinosa, neles pode-se encontrar elementos para falar de memória. Em sua argumentação, ainda que os corpos que afetaram o corpo humano já não estejam presentes, eles serão tidos como presentes tantas vezes quanto as ações dos corpos se repetirem (Espinosa, 1979 [1677], II.17: 151). Em outras palavras, Espinosa diz que “o corpo é afetado pela imagem dessa coisa da mesma maneira que se ela estivesse presente” (idem, III.18: 189). E isso apesar do filósofo fazer questão de mostrar que o tempo da afecção importa menos do que a sua intensidade.

Memória do passado como ato do presente não se desvincula da noção de experiência. Em termos sociológicos, esta experiência da memória, não é obra de um indivíduo autônomo, mas de um indivíduo múltiplo, afetado de muitas maneiras e perpassado por transformações que estão marcadas pela inserção em grupos sociais

diversos. Poderia recorrer, para tanto, a Walter Benjamin que afirma que onde há experiência, “determinados conteúdos do passado individual entram em conjunção, na memória, com os do passado coletivo” (1983 [1962]: 32).

Salmo 115: Catolicismo

A seguir, já dentro do “risco” e depois das “línguas”, o pregador solicita ao assistente que abra a Bíblia e leia o Salmo 115. O assistente mantém sua posição

(1) Não a nós, SENHOR, não a nós, mas ao teu nome dá glória, por amor da tua benignidade e da tua verdade. (2) Por que dirão as nações: Onde {está} o seu Deus? (3) Mas o nosso Deus {está} nos céus e faz tudo o que lhe apraz. (4) Os ídolos deles {são} prata e ouro, obra das mãos dos homens. (5) Têm boca, mas não falam; têm olhos, mas não vêem; (6) têm ouvidos, mas não ouvem; têm nariz, mas não cheiram. (7) Têm mãos, mas não apalpam; têm pés, mas não andam; nem som algum sai da sua garganta. (8) Tornem-se semelhantes a eles os que os fazem e todos os que neles confiam. (9) Confia, ó Israel, no SENHOR; ele é teu auxílio e teu escudo.

Ele repete o assistente-leitor a cada frase, mas quando chega ao versículo 4 ele faz questão de ressaltar a expressão: “são feitos por mãos humanas”. Daí em diante, a ênfase do pregador vai se evidenciando até que, acabada a leitura, ele aponta para a Catedral e diz: “O verdadeiro Jesus não está na cruz, Ele ressuscitou. Esse aí é fraco”. E grita: “Sai daí”. Provocando os ouvintes, ele diz: “A Igreja Católica é do Diabo, Deus proíbe adoração de imagens, são criações humanas”. Ele também destaca que “Deus é o Senhor e não Maria”. Em decorrência de contraposições como as do

pregador da Sé, Reginaldo Prandi (1997: 139) chega a afirmar que “Maria é uma fronteira intransponível entre dois territórios que, de outro modo, poderiam ser um só”: catolicismo e protestantismo.

Dando continuidade ao seu argumento, o pregador solicita ao assistente que abra a Bíblia em Mateus 21. O pregador anuncia que a passagem bíblica trata “da entrada triunfal de Jesus em Jerusalém e da purificação do templo”.

(12) E entrou Jesus no templo de Deus, e expulsou todos os que vendiam e compravam no templo, e derribou as mesas dos cambistas e as cadeiras dos que vendiam pombas. (13) E disse-lhes: Está escrito: A minha casa será chamada casa de oração. Mas vós a tendes convertido em covil de ladrões. (14) E foram ter com ele ao templo cegos e coxos, e curou-os. (15) Vendo, então, os principais dos sacerdotes e os escribas as maravilhas que fazia e os meninos clamando no templo: Hosana ao Filho de Davi, indignaram-se (16) e disseram-lhe: Ouves o que estes dizem? E Jesus lhes disse: Sim; nunca lestes: Pela boca dos meninos e das criancinhas de peito tiraste o perfeito louvor? (17) E, deixando-os, saiu da cidade para Betânia e ali passou a noite.

O pregador explica que no trecho anterior ao recém-lido Jesus é apresentado como um mensageiro itinerante que entra na cidade, sentado num jumentinho, mas é acolhido por uma grande multidão que coloca suas vestes no caminho, além de espalhar ramos por onde ele passa. A multidão também clama: “Hosana ao Filho de Davi”. A entrada de Jesus teria sacudido a cidade de Jerusalém. Após a entrada, o capítulo ganha uma nova perícope: “Jesus purifica o templo” (versículos 12 a 17). A continuação da narrativa, a partir do versículo 18 indica que no dia seguinte Jesus teria entrado novamente na cidade. Enfim, trata-se de Jesus como um pregador que entra e

sai das cidades e dos lugares, e cuja missão é andar, comumente seguido de multidão. Seus verbos são entrar e sair, conforme se vê nos versículos 12 e 17.

O “movimento de Jesus”, assim chamado por representantes da moderna exegese neotestamentária, refere-se às pregações e obras de Jesus e de seus discípulos no início do cristianismo (Nogueira, 1997). Ele pode ser visto como ligado fundamentalmente (mas não exclusivamente) à pregação fora do templo ou da sinagoga: nas casas, nos montes, nas praças, nas estradas. Por mais que o foco das pregações de Jesus não tenham sido as cidades (Theissen & Merz, 2002 [1996]: 192), o “movimento de Jesus” teria, segundo passagens tais como Mateus 21.12s, como um de seus fundamentos, um relativo questionamento ou oposição aos procedimentos, instituições e grupos sócio-religiosos judaicos de então: templo, líderes religiosos, legalismo etc. (idem: 627)²¹.

O pregador da Sé resalta a ambigüidade do pregador judeu, com o templo. Jesus lança fora os salteadores que estão nele. Ainda em suas dependências, ele cura os cegos e os mancos, além de ser venerado pelas crianças. Assim como Jesus se opõe ao significado e práticas dados na época ao templo judaico, o pregador se contrasta com o catolicismo e com o templo católico da Sé. As imagens da Catedral lhe causam repulsa.

A fala do pregador é fortemente iconoclasta. A diabolização do catolicismo romano se vincula à sua prática de “adoração de imagens”, não cabendo a tradicional distinção entre adoração (latria) e veneração (dulia) defendida pelo Segundo Concílio

²¹ Baseando-se nesses princípios, aliás, o teólogo da Libertação, Leonardo Boff (1972: 259, 260) formulou sua compreensão de Cristo como “contestador, reformador, revolucionário e libertador”.

de Nicéia, em 787. Na ocasião, os debatedores foram divididos entre iconoclastas, destruidores de imagens, e iconodulos, veneradores de imagens. Os protestantes, de forma geral, não aceitam as imagens. É argumento comum entre os evangélicos que foi em Roma que a idolatria teria corrompido a igreja cristã primitiva e perseguida, com a falsa conversão de Constantino ao cristianismo e com a inserção das imagens na igreja.

O pregador retoma o gesso na sacola dentro da pasta para escrever palavras e frases, bem como desenhar imagens representativas de sua mensagem. O termo “escolha” é escrito. Ele escreve também a expressão: “Jesus faz milagre, Maria não faz”. Além disso, desenha uma figuração de Maria ali mesmo no chão. Enquanto escreve e desenha, ele afirma que é preciso fazer uma escolha entre Deus e o Diabo, mas quem parar para pensar se decidirá pelo Bem, já que Jesus tem poder e a Maria dos católicos é apenas uma imagem “feita pelos homens”.

Se pouco antes o pregador se mostrou inspirado em Jesus como modelo e justificação para sua prática de oposição à Catedral, ele também toma Paulo como paradigma de pregador no espaço público. O pregador se vê inspirado em Jesus pregando em Jerusalém contra o templo e em Paulo pregando em Atenas contra os deuses. Assim, a leitura indicada pelo pregador na confirmação e continuação de seu argumento de oposição ao catolicismo encontra-se no capítulo 17 de Atos dos Apóstolos.

(22) E, estando Paulo no meio do Areópago, disse: Varões atenienses, em tudo vos vejo um tanto supersticiosos; (23) porque, passando eu e vendo os vossos santuários, achei também um altar em que estava escrito: AO DEUS DESCONHECIDO. Esse, pois, que vós honrais não o conhecendo é o que eu vos anuncio. (24) O Deus

que fez o mundo e tudo que nele há, sendo Senhor do céu e da terra, não habita em templos feitos por mãos {de homens.} (25) Nem tampouco é servido por mãos de homens, {como} que necessitando de alguma coisa; pois ele mesmo é quem dá a todos a vida, a respiração e todas as coisas; (26) e de um só fez toda a geração dos homens para habitar sobre toda a face da terra, determinando os tempos {já} dantes ordenados e os limites da sua habitação, (27) para que buscassem ao Senhor, se, porventura, Tateando, o pudessem achar, ainda que não está longe de cada um de nós; (28) porque nele vivemos, e nos movemos, e existimos, como também alguns dos vossos poetas disseram: Pois somos também sua geração. (29) Sendo nós, pois, geração de Deus, não havemos de cuidar que a divindade seja semelhante ao ouro, ou à prata, ou à pedra esculpida por artifício e imaginação dos homens. (30) Mas Deus, não tendo em conta os tempos da ignorância, anuncia agora a todos os homens, em todo lugar, que se arrependam, (31) porquanto tem determinado um dia em que com justiça há de julgar o mundo, por meio do varão que destinou; e disso deu certeza a todos, ressuscitando-o dos mortos.

Enquanto a leitura é realizada pelo assistente, sem interrupção, o pregador aproveita para beber a água de uma garrafa que se encontra junto aos seus objetos. O calor é intenso e o pregador está bastante suado. Depois de beber água e de ser concluída a leitura, o pregador lança a seguinte pergunta: “Onde Paulo estava, irmãos? Quem entendeu a mensagem?”. O pregador comenta que o apóstolo se encontra num local em que há muitos altares dedicados aos deuses gregos.

O pregador rapidamente faz um paralelo entre ele e Paulo, chamado de “apóstolo dos gentios”, mas também entre os ouvintes e o local de pregação de ambos. Os ouvintes do pregador também são “supersticiosos”, mas o pregador prefere chamá-los de “religiosos” ou “idólatras”. Os ouvintes presentes tanto na paulistana Sé como no ateniense Areópago, tanto do pregador de rua como de Paulo, são tratados a partir da ignorância em adorar o que desconhecem. Os deuses gregos e suas imagens são

obras das mãos humanas, tais quais os santos e imagens católicas. O pregador da Sé repete Paulo: Deus “não habita em templos feitos por mãos de homens” e por sua “imaginação”.

Inicialmente Paulo havia pregado na praça principal de Atenas. Filósofos estóicos e epicuristas o ouviram e decidiram levá-lo ao Areópago para debater suas idéias. Depois do sermão acima exposto, e principalmente diante de sua conclusão acerca da defesa da ressurreição de mortos, teria havido tumulto entre os ouvintes: uns zombaram, outros adiaram a questão e alguns poucos creram. Enfim, foi em meio a tal lugar de debate que o “apóstolo dos gentios” expôs sua mensagem de conversão e fé em Cristo. Mesmo com um pregador da envergadura intelectual de Paulo, não se pode desconsiderar que, nos primórdios do cristianismo, ele não possuía uma posição política de *establishment* nas regiões em que pregava. De modo que, como se pode perceber em diversas passagens do livro de Atos dos Apóstolos, muitas das pregações culminavam na expulsão dos cristãos dos locais escolhidos para evangelismo.

De todo modo, no caso da Sé, tal como no Areópago, trata-se de um espaço aberto para disputas orais. A Sé possui semelhanças com a *ágora* grega, local de debate livre e de discussão pública e argumentada. Tratava-se do lugar permanente e legítimo da política na *polis* grega (Arendt, 2007 [1958]; Vernant, 1990 [1965]: 229). Não é o caso de afirmar que a Sé tenha um paralelo equivalente para São Paulo, já que a Sé é um local simbólico que é por vezes ativado para manifestações políticas e coletivas diretamente referidas à sociedade paulista, paulistana ou brasileira.

De todo modo, o pregador da Sé promove falas em que os debates se fazem presentes. A dimensão pública da Sé suprime a hegemonia católica do local, e ao invés

de eliminar a presença da diversidade religiosa, a instaura. É verdade que o pregador não tem um espaço garantido e reconhecido, como é o caso da presença católica na Sé, manifesta pela magnitude da Catedral de São Paulo. O local é um espaço praticamente contínuo com a tradição católica. O catolicismo *naturalmente* faz parte da paisagem. Ele possui uma presença *imperceptível*. Já o pregador disputa dia-a-dia um lugar ali. E ele mesmo diz: “a praça é pública”. Assim, se o espaço público não se reduz a um espaço físico, ao menos passa por ele.

É porque a Sé é pública que o pregador a toma como local de pregação. Mas é também o caráter público da Sé que permite o conflito. A Sé é pública tanto no sentido de acesso irrestrito de passantes como no de permitir argumentação extensiva. Trânsito e publicização abertos (mas abertura que não se estende oficialmente ao comércio livre, informal). Assim, a noção de público que é mobilizada na Sé está simultaneamente a favor e contra o pregador. Ela permite o culto e o conflito. E se a *ágora* pode ser tomada como modelo de praça aberta para as discussões, um pregador dos primórdios do cristianismo, Paulo, é emblemático para o “culto ao ar livre” e as polêmicas que ele gera nos locais em que ocorre. Assim, Paulo é modelo para a ação e justificação da prática do pregador da Sé.

Em suma, a Sé atrai o pregador não só por sua agitação humana e pelo comércio e circulação financeira que ali ocorre, mas por ser um espaço de debates, mesmo que historicamente católico. Fato que é evidenciado visivelmente, no presente, por dois monumentos que ali se encontram: a imponente Catedral Metropolitana de São Paulo e a estátua ao padre José de Anchieta, ambos inaugurados nas comemorações do quarto centenário da cidade, em 1954. A observação permite

perceber como o pregador recorrentemente condena esses ícones em seu discurso, buscando, por meio dessas críticas, uma contraposição fundamental frente ao catolicismo: “Eu sou católico apostólico cristão, não romano [...] Se o Papa foi para o céu, eu rasgo minha Bíblia e volto a fumar maconha”. O pregador ainda rejeita o sacramento católico do batismo infantil: “Batizar criança? Criança não tem pecado, nós temos”. Sem que seja a intenção do pregador, sua postura é a retomada da controvérsia Pelágio-Agostinho acerca do pecado humano.

Praça da Catedral

A Catedral, evidência do catolicismo na Sé, expressa uma história religiosa de São Paulo desde a primeira missa dos jesuítas em 1554. Entre fins do século de fundação e inícios do século seguinte, mesmo que bastante próxima do Colégio, nasce a igreja Matriz da vila de Piratininga, feita de taipa de pilão. A igreja-mãe de São Paulo teria sido regularmente utilizada a partir de 1612, ainda que o pedido popular tenha se iniciado e sido registrado em 06 de junho de 1588 (cf. *Atas da Câmara da Cidade de São Paulo* (1967 [1562-1596]: 352) sob a seguinte epígrafe: “Titulo de ajuntamêto do pobo e homens bõos da camara sobre o fazer da ygreja”. E o documento assevera que:

sendo asy juntos a maior parte do pobo e a dita camara lhe foi posto en pratica a nesesidade q avia de hygreja e viguairo q administrase os sacramentos e todos a hua boz diserão que era ben aver hygreja e

viguairo e q lo-guo a posesen p^r efeito e que se fizesse o mais prestes que pudese.

Contudo, o projeto de construção da igreja-mãe parece ter se iniciado apenas em 1598 (cf. *Actas da Camara da Villa de S. Paulo* (1915 [1596-1622]: 42-43) e sido concluído na segunda década dos Seiscentos. A atual igreja é a reconstrução da velha catedral do século XVIII demolida em 1912. Há que se destacar que a nova Catedral não foi construída em seu antigo lugar, mas onde antes havia o Teatro São José (que teria sido incendiado)²². A construção da atual Catedral foi iniciada em 1913, com projeto de Maxmiliano Hehl, também responsável pela igreja da Consolação, e direção de Dom Duarte Leopoldo e Silva (que possui seu busto escultado na entrada da Catedral). Ela mede 111 metros de comprimento e 46 de largura. As suas torres têm 97 metros de altura e comporta oito mil pessoas. O corpo da igreja está dividido em cinco naves longitudinais, combinadas com um corpo central coroado por uma cúpula octagonal, que é apoiada sobre doze colunas de três metros de diâmetro e trinta metros de altura. A cripta é um templo subterrâneo onde se encontrariam os túmulos do cacique Tibiriçá e do padre Diogo Antônio Feijó, além das câmaras mortuárias dos bispos da diocese de São Paulo. Ademais, dezessete estátuas a engrandecem: quatro do lado esquerdo do portal, referentes aos profetas Isaías, Jeremias, Ezequiel e Daniel; uma no meio, dedicada a São João Batista; quatro do outro lado do portal, acerca dos evangelistas Mateus, Marcos, Lucas e João; oito ainda na fachada nobre, em

²² Mesmo que o governo tenha concedido inicialmente o terreno à construção de um novo teatro no mesmo local (sob responsabilidade do Dr. José Nabor Pacheco Jordão), tendo cláusulas especificadas e um projeto sido aprovado nos últimos anos de 1890 (cf. *Collecção das leis e decretos do Estado de São Paulo*, 1898: 36-37 e 135-139).

homenagem a Santo Antônio, São Cirilo, São Gregório Nazianzeno, São João Crisóstomo, Santo Ambrósio, São Jerônimo, Santo Agostinho e São Gregório Magno (cf. Instituto Cultural Itaú, 1994: 18; Ferreira, 1971: 51).

Como mostrou Georges Duby (1983 [1966]: 99s) acerca da arquitetura e teologia implícitas e explícitas na construção das catedrais medievais, havia uma implicação entre a altura da igreja e o prestígio da cidade. Quanto mais altas suas torres, mais prestígio a cidade exibia. Era um tempo, inclusive, em que as catedrais deveriam ser muito bem iluminadas, já que “Deus é luz”. O estilo gótico aparecia exaltando a monarquia e celebrando a religião. A antiga igreja da Sé, com apenas uma torre, tinha bem próximo de si a igreja de São Pedro dos Clérigos, com duas torres, o que implicava a posse de maiores recursos. Ambas foram demolidas, mas a apenas a Catedral foi reconstruída. A nova Catedral precisaria, agora, representar a cidade de São Paulo que crescia mais e mais desde a segunda metade do século XIX. Uma grande cidade, uma grande Catedral.

Fotografia 5. “Vista diagonal da Catedral”.



Delcides Marques. Arquivo pessoal. Agosto de 2007.

Devido ao fato de ser o Largo da igreja Matriz, o local serviu, por muitos séculos, de ponto de encontro, passagem, partida ou chegada das procissões, peregrinações e outras manifestações religiosas ou cívicas, tais como o carnaval e as festas de junho: Santo Antônio, São João e São Pedro (Bruno, 1984 [1954]: 795; Sant’Anna: 1939: 119s). Mesmo se tratando de outro período e contexto, há que se considerar que, como mostrou Cesare Marchi acerca das esplendorosas igrejas medievais, “grandes pecadores, grandes catedrais”. Assim, a idéia de que as igrejas tinham um caráter exclusivamente religioso é bastante enganosa. Tanto a construção como o uso das catedrais medievais européias possuíam vínculos extra-ecclesiásticos. Em suas dependências se discutia política e alianças militares e se realizava outorga de títulos honoríficos a generais vitoriosos, entre outras coisas. Marchi (1991 [1987]: 35-36) diz que a razão disso é logística: “muitas vezes a igreja era o único edifício capaz

de conter milhares de pessoas”. E a justaposição entre sagrado e profano não era, para eles, uma irreverência. No caso da Sé, são as suas escadarias que costumeiramente servem de local de manifestações religiosas e sociais diversas.

No caso da Sé, as principais e oficiais procissões na São Paulo dos Seiscentos eram a do Corpus Christi, do Anjo da Guarda e de Nossa Senhora²³. No século seguinte a procissão de São Sebastião se somou a elas e, durante o século XIX, passou a haver, também, a procissão de Cinzas (cf. Bruno, 1984 [1954]: 373; Taunay, 2003 [1920/1]). Chegou a haver multas tanto para os moradores que não comparecessem ao povoado no dia do Corpo de Deus como para aqueles que não tivessem limpado e enramado as suas ruas para a procissão, como atesta um documento oficial de 12 de junho de 1632 (*Actas da Camara da Villa de S. Paulo*, 1915 [1629-1639]: 125). E o Corpus Christi foi historicamente a principal das procissões (Marx, 1989: 71) e, para além das exigências, sempre foi um privilégio morar em ruas de procissão. Durante o século XIX, o trajeto das procissões costumava passar pela Travessa da Sé, Rua do Carmo, Pátio e Travessa do Colégio, Rua da Imperatriz, Largo do Rosário, Rua da Boa Vista, Largo de São Bento, Ruas de São Bento e Direita e Largo da Sé, onde ficava a Catedral (Bruno, 1984 [1954]: 774; Martins, 2003 [1911/12]: 381s).

São Paulo se ergueu à sombra do Colégio dos jesuítas, de modo que a religião católica dominou por muito tempo o cenário das atividades sociais. Pode-se afirmar a

²³ Em período pós-Seiscentos, há as Atas de 1745 que apresentam, num período de um mês, três petições dos oficiais da Câmara para a participação em festas e procissões religiosas: a primeira petição se refere à procissão do Corpo de Deus (datada de 17 de junho); a segunda sobre a ida à festa da Senhora Santa Isabel (de 30 de junho); e a terceira sobre a festa do Anjo Custódio (17 de julho) (*Actas da Camara da Cidade de S. Paulo*, 1918 [1744-1748]: 151-158).

preeminência de uma vida religiosa que “se exprimia acima de tudo nas procissões – a princípio humildes, depois suntuosas – pois elas representavam o pretexto máximo para a reunião do povo da vila das imediações, e quase que o seu único divertimento” (Bruno, 1984 [1954]: 364 e 1216). Durante os primeiros séculos, enquanto São Paulo era quase insignificante populacional e economicamente, o Largo era bastante utilizado nestas ocasiões especiais de festas e procissões, afora elas, o local era esporadicamente transitado.

Contudo, durante o século XIX, temos notícias de diversos descontentamentos e críticas às procissões por parte de uma nascente classe média paulistana e de imigrantes ou viajantes que aqui chegaram ou por aqui passaram (Frehse, 2005: 143-144)²⁴. A separação entre Igreja e Estado também influenciou na participação das pessoas e no prestígio das procissões (Frehse, 2004: 367s). Para dificultar ainda mais, com a demolição da igreja da Sé, as atividades religiosas foram transferidas para outras igrejas influentes na diocese, tais como a de Santa Ifigênia. As primeiras décadas do Novecentos marcam o início de um tempo em que a Sé passa a ser um singular espaço na cidade capaz de receber manifestações típicas da República: manifestações grevistas, comícios políticos, missas campais, protestos e comemorações contra a

²⁴ Como um exemplo de críticas (mas também de admirações) de um viajante sobre a festa do entrudo (velho festejo carnavalesco de origem ibérica e que teria sido predecessor do carnaval) e as procissões há o trabalho de John Mawe (1978 [1812]: 72s), protestante inglês que esteve em São Paulo durante o fim de 1807 e o início de 1808. Sobre o contexto histórico do entrudo em São Paulo durante o século de XIX, ver Olga Moraes von Simson (1984). Sobre a presença de estrangeiros nas festas oitocentistas, ver Fraya Frehse (2004: 67-70; e outros trechos de seu texto). Sobre as danças dos negros nas festas religiosas, ver Nuto Sant’Anna, 1939: 227s.

Segunda Guerra Mundial, ato público pela democratização do país etc (cf., por exemplo, Santos Júnior, 1991: 87s e 113s).

De todo modo, e para além da relevância turística e histórica da Catedral, as manifestações católicas permanecem na Sé: sejam por procissões como a da Via Sacra e a do Corpus Christi, ou por reuniões sobre protestos sociais a partir da religião (contra a violência, pobreza, injustiça, aborto etc.) ou pela acolhida ao Papa Bento XVI para o congresso dos bispos latino-americanos. Não dá para dizer que as procissões “perduraram até cerca de 1870” (Santos Júnior, 1991: 44), por mais que sejam, hoje em dia, menos significativas para o contexto mais amplo da vida paulistana.

Pentecostalismo na Sé

A abertura às manifestações sociais variadas em ascensão desde fins do século XIX permitiu que, já nos anos de 1950, a Sé se tornasse um local bastante utilizado pelos pentecostais em suas pregações ao ar livre. Em 1956, houve um interessante noticiário na revista assembleiana *A Seara* acerca do 18º aniversário da igreja Assembléia de Deus no Brás. Entre as atividades comemorativas, houve um desfile, seguido com banda de música e “uma considerável multidão”. Mas parece particularmente significativo o trecho acerca das pregações na Sé:

Às 15 horas do dia 15, domingo, reuniram-se na praça da Sé número superior a 3.000 crentes, onde realizaram empolgante reunião de louvor a Deus. O Pastor Paulo Macalão fez uso da palavra, bem como outros obreiros que foram atentamente ouvidos pela multidão.

O coral de 300 vozes voltou a cantar belos hinos, abrilhantando sobremaneira a concentração. O Pastor Álvaro Motta também falou, com inspiradas palavras: 20 pessoas se decidiram para Cristo (*A Seara*, 1956a: 18).

Há outro trecho na mesma edição da revista, que também não poderia deixar de transcrever aqui. É uma seção intitulada: “A seara em São Paulo”:

“São Paulo é o maior parque industrial da América Latina” – frase que todo o filho da terra bandeirante profere com justo orgulho. Contudo os irmãos lá residentes bem sabem que muito ainda falta a São Paulo para ela se tornar a cidade com que sonham. A toxicomania, a onda de assaltos, crimes bestiais, enodoam o nome da grande terra de Paes Leme. Por esta razão os servos de Jesus lá residentes empenham-se em proclamar o Evangelho que regenera e salva; na quase totalidade dos bairros há pontos de pregação, grandes templos têm lá as Assembléias, e os crentes falam nas praças do amor de Cristo (*A Seara*, 1956b: 43).

Ainda nas décadas de 1950 e 1960, novas denominações pentecostais surgiram: Igreja do Evangelho Quadrangular, O Brasil para Cristo e Igreja Pentecostal Deus é Amor²⁵. São denominações que trouxeram muitas modificações ao campo religioso brasileiro, em diversos aspectos. Primeiramente, no uso de “instrumentos não convencionais de evangelização, centrados sobretudo na comunicação de massa, por meio do rádio, tendas de lona itinerantes” junto às quais se juntavam adeptos em potencial para ouvir a pregação, assim como nas “concentrações em praças públicas,

²⁵ As três denominações surgiram nas décadas de 1950 e 1960, o que Freston (1996: 110) chama de “segunda onda” do pentecostalismo. A primeira denominação seria a única oriunda de uma iniciativa realmente norte-americana (1951). A segunda, por sua vez, teria sido a primeira denominação a ter um fundador brasileiro (1955-6). A terceira denominação também seria fundada por um brasileiro, mas a mais rigorosa quanto aos “costumes” (1962).

ginásios de esporte e estádios de futebol”. Mas inovaram também com respeito à própria mensagem, “a ‘cura divina’, para as doenças do corpo, da mente e da alma” (Montes, 1998: 83). De fato, tais denominações começaram a promover mega-eventos de evangelismo nos lugares abertos paulistanos.

O filme-documentário sociológico *Viramundo*, de Geraldo Sarno, de 1964, que teve como problemática a migração nordestina para São Paulo, numa época de promessas e expectativas econômicas, dedica uma de suas partes para tratar da religião em tal contexto de transformações sociais. Como mostrou Cláudia Cardoso Mesquita (2006), a questão religiosa foi construída exclusivamente com imagens de rituais (sendo a única exceção uma entrevista com uma mãe de santo). Há uma sequência de performances extáticas. Nelas, destacam-se práticas de cura divina e incorporação de espíritos, filmadas num terreiro de umbanda, numa cerimônia umbandista para Iemanjá à beira mar e numa pregação pentecostal em praça pública. Apesar de não nomear a praça, as cenas sugerem a visibilidade pentecostal nesse período a partir das pregações ao ar livre.

Apesar das grandes manifestações, não poderia ficar de fora a experiência iniciante do fundador da Igreja Deus é Amor, missionário David Martins Miranda. Segundo ele conta em sua autobiografia, a própria Sé paulistana serviu de local de suas primeiras pregações, cerca de um ano antes de fundar a denominação pentecostal. Em suas palavras: “Comecei então a fazer cultos ao ar livre na praça da Sé em São Paulo; aos Sábados de manhã e aos Domingos pela tarde e à noite. Pregava também nas praças dos bairros nos dias de semana” (Miranda, 1992: 61).

Hoje em dia, um trajeto-circuito evangélico na região das pregações intercala o culto na Sé, a Rua Conde de Sarzedas e a Sede Mundial da Igreja Pentecostal Deus é Amor. Além disso, um dos primeiros pontos de localização da Deus é Amor teria sido a Praça João Mendes, indo posteriormente para a Sarzedas, descendo ainda para a Baixada do Glicério e distanciando mais para a Avenida do Estado. Nesse último local Miranda inaugurou, em 2004, O Templo da Glória de Deus, considerado por seus membros e líderes como o “maior templo evangélico das Américas e um dos maiores do mundo”. Por mais que o pregador da Sé não pertença a essa denominação e não costume frequentá-la, muitos de seus diversos ouvintes sim.

Os ouvintes, muitos deles passantes irmãos, fazem um trajeto entre a Sé, estação do Metrô em que descem e onde fica o pregador pentecostal, passando pela Sarzedas, local onde adquirem produtos evangélicos (algo como a Rua 25 de Março dos crentes), culminando a caminhada no templo da Deus é Amor (famoso e imponente entre os pentecostais como a Catedral da Sé é para os católicos).

Os processos do caminhar podem dar origem a mapas que ressaltam traços (ora mais densos, ora mais leves), modos (ora parando, ora retomando) e trajetórias (por que passam por aqui e não por ali?) (cf. Certeau: 1994: 176). Os passos são pontos que compõem as linhas de uma cartografia, mas não é possível reduzi-los ao seu traçado gráfico: “caminhar é ter falta de lugar” (idem: 183). Antônio Augusto Arantes resolveu narrar e convidar o leitor a uma “caminhada virtual pela cidade de São Paulo”. Na Sé, as imagens e deslocamentos excitam a imaginação, liberam lembranças e emoções “na cidade onde se viveu por longo tempo” (Arantes, 2000: 119). Faltava-lhe lugar, mas

diante da observação, passo e lembrança que o acometiam, o lugar era criado, ou recriado.

Retornando à oposição pentecostalismo-catolicismo, o pregador da Sé, durante sua fala aos ouvintes, afirma que o problema maior do catolicismo é a idolatria, “adoração de imagens”, afinal de contas, “adoração a Jesus, só a Ele”. O pregador afirma, contudo, que “idolatria não é só com imagens, é com time de futebol, jogador, música, dinheiro, quando se dá a vida por eles”. Tudo o que “toma o lugar de Deus no coração dos homens”. Os idólatras “choram pelas mentiras, mas pela verdade não choram”. É assim que ele caminha para a conclusão de seus comentários dessa passagem bíblica: “Sempre que eu prego nessa igreja eu digo: Deus vai pesar a mão nessa cidade, país idólatra”.

Anchieta, estátua e sermão

O catolicismo, visível pela Catedral, é representante da religião e da idolatria. Mas, além da Catedral, representante do catolicismo e, portanto, da idolatria e do pecado, o pregador também têm próximo de si a estátua a Anchieta, o noviço que esteve presente, segundo os registros históricos, a 25 de janeiro de 1554 na celebração da missa de fundação da aldeia dos jesuítas que recebeu o nome de São Paulo de Piratininga, em homenagem à conversão do apóstolo Paulo comemorada justamente nesse dia.

O monumento histórico-religioso acaba retomando a fundação da aldeia jesuítica do século XVI. O monumento possui mais de dez metros de altura e compõe-

se de duas partes principais: uma pilastra e a imagem. A pilastra é retangular e possui cerca de quatro metros de altura. Em três de seus lados, Anchieta é esculpido junto aos indígenas. Para não sobrecarregar o trabalho com fotografias, vou tentar descrever esses três lados da pilastra do monumento. No lado que fica de frente para a Catedral, encontra-se Anchieta elevando o pão da hóstia diante da cruz, de modo que, atrás do padre há dois homens ajoelhados segurando as fímbrias de seu manto. Um deles é explicitamente um índio que olha para o gesto de Anchieta e, o outro, um português que olha para as vestes do padre enquanto também a segura. Em outro dos lados da pilastra, Anchieta acha-se escultado em posição de ensino: sentado e com um livro sobre as pernas. Desta vez, ele tem dois índios juntos de si. Um está em pé e o outro sentado numa pedra que serve de apoio para os três personagens. Os dois índios, contudo, olham-no atenciosamente, apesar do segundo se encontrar de costas para seus olhadores. Curioso que, se o primeiro possui cabelos curtos, este possui longos cabelos – seria uma índia? Muito possivelmente. Apesar de estar de costas, a sua cabeça está levantada e a disposição corporal aparenta comodidade e envolvimento com a presença do padre. Ainda em outro dos lados, Anchieta mais uma vez está acompanhado de dois índios. Um índio de costas para o outro, e ambos de frente para seus olhadores. O padre estende uma das mãos ao índio que está na frente, mas sem ficar clara a sua intenção com tal ato: estaria pedindo, oferecendo ou apenas gesticulando para ele(s)? Enfim, na parte dianteira da pilastra, exposta na próxima fotografia, há a seguinte expressão: “PADRE JOSÉ DE ANCHIETA S. J. APÓSTOLO DO BRASIL”. E sobre a pilastra encontra-se a imagem de Anchieta de corpo inteiro, em pé e de braços abertos. O monumento está de costas para a Catedral, mas ambos estão de frente para o

local do antigo Largo. De modo que o próprio Anchieta ocupa o espaço onde antes se encontrava o velho templo da Sé.

O artista fez questão de destacar o jesuíta Anchieta como o evangelista dos índios. Ainda que Manoel da Nóbrega tenha sido o planejador e iniciador da fundação da aldeia, e ainda que Anchieta fosse, na ocasião, apenas um noviço, a ele foi concedido, por meio da estátua, o mérito da organização, ensino, preservação e pregação no Colégio de Piratininga.

Fotografia 6. “O lado frontal da estátua a José de Anchieta”.



Delcides Marques. Arquivo pessoal. Abril de 2006.

A estátua é objeto de oposição constante por parte do pregador da Sé, mas o próprio Anchieta, em comemoração da fundação de São Paulo de Piratininga no ano de 1568, teria pregado um sermão tratando da conversão do apóstolo São Paulo. Em tal homenagem à casa e à vila recém-fundadas, o jesuíta se dirige aos ouvintes,

portugueses e indígenas, a fim de mostrar a importância do encontro entre Jesus e Paulo, tal como narrado em Atos dos Apóstolos, capítulo 9. Dentre os muitos paralelos que o pregador catequista fez entre a conversão de Saulo em Paulo e a conversão de seus ouvintes, há o trecho que reproduzo aqui:

E para mais clareza entendi que Jesus, nosso senhor, converte os pecadores de duas maneiras: uma é violenta e forçosa, porque ainda que criasse a vontade do homem livre para poder dela fazer o que quisesse, e escolher o bem e o mal, todavia fica-lhe a Deus poder, como todos os teólogos concluem, para arrebatá-lhe a vontade e fazê-la querer o que ele quer, de maneira que pode Deus fazer por força a um homem, que aborreça o pecado e ame a virtude, e que de nenhuma maneira possa querer pecar. Desta maneira converteu hoje a Saulo, que foi grandíssimo e especialíssimo privilégio arrebatando-lhe a vontade e mudando-lhe o mal em bem sem ele poder a isto resistir [...] (Anchieta, 1933 [1568]: 524)

Se a primeira maneira de Deus converter os pecadores é “violenta e forçosa”, a segunda é “comum a todos os homens”. Por ela, Deus chama em meio a sofrimentos: “com a lembrança da morte, lembrando-lhe que pouco há de viver nesta vida” ou com “um revés de fortuna, dando-lhe perda da fazenda, dando-lhe doenças, trabalhos e morte dos filhos” (idem: 525). Se a primeira maneira ressalta o caráter irresistível do chamado de Deus que converte a vontade, a segunda sugere a fatalidade da salvação de Deus ante as dores. Há, além disso, vários momentos no sermão de Anchieta que enfatizam o pecado como perseguição a Cristo (tal como Paulo), as seduções do Diabo, a conversão como mudança de vida, a submissão à Igreja Católica (tratada como Cidade de Deus, em termos agostinianos), a realidade da punição do inferno, bem como do castigo e misericórdia divinos etc.

Tal como apareceu nas palavras de Anchieta, o pregador da Sé também fala de conversão como um dos fins últimos de sua pregação. Em suas palavras: “Cada dia Deus está me ensinando mais. Não creio que vem como estás e fiques como quiseses. Na verdade, vem como estão e vão para o inferno como quiserem. Isso não é evangelho”. A conversão implica na necessidade de salvação e de mudança de vida. Além disso, “não se deve dizer, eu entrei no evangelho, eu aceitei Jesus, eu me converti. Ninguém larga o pecado se não for chamado por Deus”. O pregador aponta para o chamado divino e o poder transformador de Deus na conversão. “Deus ama todo mundo, mas nem todo mundo quer o amor de Deus, deixar o pecado e vir para a luz”. Apesar disso, não se trata de iniciativa humana, mas divina, por isso não se deve pregar para aceitar Jesus, pois, “como aceitar o que não se conhece?”. É preciso apresentar Jesus primeiro, “nós temos que querer Jesus como pessoa. Alguém tem alguma dúvida?” Assim, as pregações que apelam para aceitar Jesus são “pra encher igreja, é Jesus que tem que nos aceitar primeiro”. Tem que “mudar de vida, largar a bebida, prostituição, idolatria”.

Salvo a atribuição da primeira pregação a Anchieta, bem como sua menção ao catolicismo, há paralelos entre a teologia do pregador da Sé e do jesuíta de Piratininga. Ambos ressaltam a conversão como iniciativa divina e transformação humana. O pregador pentecostal, em alguns momentos de sua fala, também toma Paulo como paradigma, não apenas de conversão, mas de pregador. A presença do Diabo como sedutor e enganador se faz notar nos dois pregadores. Enfim, entre semelhanças e diferenças de Anchieta em relação ao pregador da Sé, o conflito entre pentecostalismo e catolicismo se mantém.

O conflito com o catolicismo é perceptível, em grande medida, com as oposições com a Catedral e a estátua a Anchieta. Mas as discordâncias entre pregadores protestantes e o catolicismo remontam à sua chegada no Brasil durante o século XIX. Três breves exemplos de pregadores itinerantes no Brasil podem ser elucidativos: o brasileiro José Manoel da Conceição, o polonês Salomão Ginsburg e o inglês Frederick Glass.

José Manoel da Conceição teria sido ex-padre, evangelista itinerante e primeiro pastor protestante ordenado no Brasil (Mendonça, 1995: 85s). Em suas andanças para pregar, “com ou sem a companhia de algum jovem da igreja, ia pelas ruas das cidades e pelas estradas, de casa em casa, perguntando às pessoas se elas sabiam que eram pecadoras [...]” (idem: 193). E isso, a pé ou a cavalo. Ele teria se tornado “uma figura lendária nas estradas” (Ribeiro, 1979: 200). Seu estilo e estratégia diferiam daquele dos missionários estrangeiros aqui (Mendonça, 1995: 86). Não ficava em determinada localidade até estabelecer congregação: uma vez tendo pregado, prosseguia, continuava sua caminhada.

Vale mencionar a resposta que Conceição teria dado à sua “sentença de excomunhão” da Igreja Católica (cf. Vieira, 1980: 145). Tal resposta seria uma verdadeira defesa de sua experiência protestante e uma negação de seu passado católico: “Seria, porventura possível combater os erros e abusos do romanismo, permanecendo membro do mesmo? A história, tanto sagrada como profana nos responde: é impossível!” (Conceição *apud* Ribeiro, 1973: 143). Num sermão de sua

autoria, também se encontram críticas às doutrinas católicas. Há aquela referida à alma dos finados: “longe de mim todas as representações e hypotheses sobre as almas dos finados, que nada mais possam senão induzir-me a sentimentos e costumes supersticiosos” (Conceição, 1935: 78).

Outro pregador influente nas ruas brasileiras oitocentistas foi o batista Salomão Ginsburg (1867-1927). Segundo um historiador da formação da Igreja Batista nessas terras, Paulo de Souza Oliveira, Ginsburg “foi o primeiro evangélico a ensinar a Bíblia em praça pública no Brasil e o fez inúmeras vezes em várias partes do país”. Ele teria começado “este trabalho na Praça da República, no Rio de Janeiro, em 1890” (Oliveira, 1999: 32). O próprio Salomão, um judeu polonês convertido na Inglaterra e pregador no Brasil, narra em sua autobiografia alguns episódios de pregação nas praças brasileiras: no Rio de Janeiro, a Praça da República e o Largo de São Francisco de Paula, foram centrais. Em muitos lugares do Brasil ele pregava, mesmo que fosse a ocasiões de feiras e festas, tal como o carnaval (Ginsburg, 1970 [1932]: 53 e 73). Vendia Bíblias, livros e folhetos ao mesmo tempo em que evangelizava. Fazia uso de música em seus cultos nas praças. Assim, “no lugar mais central da feira” em Queimadas, na Bahia, ele começou a tocar hinos, e conclui: “Se há alguma coisa que os brasileiros apreciam, é a música, e não demorou muito para atrair uma enorme multidão” (idem: 81). Mesmo depois de perseguidos pelo padre local (um dos argumentos estruturantes de seu texto), o pregador batista conclui:

Uma das coisas que resolvi fazer foi manter trabalho ao ar livre, e assim chegar ao povo. Mas era exatamente isso o que o grupo católico não queria e a que se opunha. Cada vez que tínhamos um

culto numa praça pública, esse tipo vil e seus ébrios companheiros vinham e vociferavam a favor da outra religião. Decerto, enquanto eles gritavam, eu não podia pregar; parávamos e cantávamos um hino. Então ele se aproximava de mim e, bem junto do meu rosto, com a boca desdentada, exalando o mau cheiro de fumo e de álcool, começava a gritar. As vezes eu era tentado a dar-lhe murros na cara, mas, em vez disto, orava ao Senhor para me dominar, porque era exatamente o que ele, o tal indivíduo, queria. Isto dar-lhes-ia razão para justificarem o ataque que nos faziam (idem: 110).

Ainda outro colportor, pregador e missionário foi o inglês Frederick Glass (1871-1960). A sua “primeira reunião ao ar livre” na “cidade mais central da América do Sul”, Cuiabá, se deu em 2 de setembro de 1902. Três dias depois, e apresentando informações expostas em alguns trechos de seu diário, sobre as atividades de venda e pregação nas proximidades da Catedral, e em companhia de George (seu irmão) e Diniz (“um empregado nativo”), há o seguinte relato:

Vendemos hoje 12 Bíblias e 32 Novos Testamentos. À noite tivemos uma reunião no Largo da Matriz, uma praça importante situada do lado oposto à Catedral. Cerca de sessenta pessoas ali se agruparam, evidentemente admiradas ao verem uma cousa tão fora do comum. Muitos zombavam, enquanto outros se sentiam atraídos e escutavam com atenção. Contaram-nos que, depois de terminada a reunião, os padres saíram da Catedral e esborrifaram água benta sobre o local, para afastar dali a «influência má e contaminadora» de nossa presença (Glass, 1943 [1926]: 125).

Tais indicações acerca do trabalho dos três pregadores reiteram que as divergências entre catolicismo e protestantismo no Brasil, mesmo que tendo destacado as pregações ao ar livre, remontam à chegada dos primeiros missionários nas terras

lusas. Não importando a procedência do protestante – brasileira, polonesa ou inglesa –, os confrontos apontados eram semelhantes: rejeição, oposição, impedimento.

Igreja na rua versus templo religioso

O pregador da Sé não estabelece críticas e propõe oposições apenas em sua relação com o catolicismo. Outras denominações religiosas também são negativadas por ele. Em suas palavras, a Igreja Católica “não é Igreja, é comunidade religiosa, professa uma religião”. O pregador também afirma que há várias denominações que são “mistura de outros tipos de religião; a cruz é católica”. Elas têm um “evangelho doente, deturpado, místico”. Ele se refere às denominações consideradas por parte da bibliografia sociológica como “neopentecostais” (Mariano, 1999), principalmente Igreja Apostólica Renascer em Cristo e Igreja Universal do Reino de Deus²⁶. De acordo com o pregador, “tem igreja de vampiro; quer sugar o sangue dos irmãos. Jesus está do lado de fora desta igreja [...] Tem covil que diz que é igreja. Só sabe pedir dinheiro”.

Há dois tipos de igrejas, o que deve ser entendido como dois tipos de denominações. O pregador diz aos ouvintes: “igreja tem duas: a prostituta e a santa. A prostituta visa o materialismo. São as igrejas falsas”. Além das denominações citadas acima, o pregador inclui: Adventista do Sétimo Dia, Testemunhas de Jeová, Mórmons, Macumba. “Eles dizem que são meus irmãos e que têm Deus, mas não, eles são só

²⁶ Algo interessante é que o modelo de pregador do pentecostalismo recente lida com grandes públicos, como o tele-evangelista, ou com grandes aglomerações, como o pregador de estádios e ginásios. O modelo de pregador de rua pertence ao pentecostalismo mais antigo.

criaturas de Deus”. Mas, a igreja santa, por sua vez “não tem placa, a verdadeira é o corpo do ser humano. O templo é para reunir e adorarmos”. Segundo o pregador importa afirmar que ele prega “o que está na Bíblia, não como a Igreja Católica com um evangelho distorcido”.

O “risco” serve de marcação do território de Deus, igreja. Como lugar de pregação, a igreja de rua do pregador possui alguns aspectos fundamentais: geografia do lugar, objetos rituais, atos e falas cultuais e ouvintes. De modo que a igreja do pregador não se confunde com o templo, cuja edificação física é local e imóvel. O templo é o local propício para culto, mas a noção de igreja contém e transcende o prédio utilizado para reunião. Tratando do local de culto o pregador me diz: “aqui não é igreja, mas a igreja está aqui”. Igreja “é o corpo do ser humano, onde estiverem dois ou três reunidos em nome de Jesus”. O pregador está fazendo menção a uma referência bíblica: Mateus 18.20. O que é uma igreja? “É um ajuntamento de gente qualificada que professa a fé cristã”. O corpo humano é habitação do Espírito Santo e a noção de igreja é completada quando se associa dois ou três humanos, gente qualificada, habitada pelo Espírito e reunida em nome de Jesus.

Igreja também não se reduz a “placa de igreja”. O pregador utiliza tal expressão para se referir ao denominacionalismo protestante (cf. Niebuhr, 1992 [1929]). “Placa de igreja” é o nome jurídico ou institucional de registro da comunidade que se reúne num dado templo. O termo igreja, contido na expressão, é uma indicação do templo. Mas ao mesmo tempo em que a palavra igreja pode ser utilizada para o templo e para a denominação, ela possui um sentido mais amplo que caminha para além de tais usos restritivos. E se cada um tende a defender a sua “placa de igreja”, a igreja de rua a

ultrapassa. Trata-se tanto do corpo como da reunião dos seguidores de Jesus. Reunião que é encontro em nome de Jesus, mas que também tem um sentido metafísico, de pertencimento ao corpo espiritual de Cristo – cujo “cabeça é Cristo”.

Segundo o pregador, é preciso abandonar todo “espírito de religiosidade”. Os que possuem esse espírito são aqueles “religiosos” que “brigam por placa de igreja, não defendem Jesus”. Eu acabo de provocar o pregador perguntando: “qual a igreja verdadeira?” Prontamente ele responde: “Ninguém sabe, ela, a genuína, é invisível”. Isso me faz pensar nos termos do teólogo Paul Tillich (1987 [1951-1963]: 514) ao considerar que a “unidade da igreja é real em cada uma delas apesar do fato de que cada uma esteja separada em relação às demais”. Além disso, “o protestantismo está consciente do caráter paradoxal do predicado de unidade”, de modo que é “inevitável a divisão das igrejas, à luz das ambigüidades da religião”, mas que não se contradiz com “sua unidade com relação ao fundamento das igrejas”, o “Novo Ser”.

Os “religiosos” também criticam o pregador dizendo que lhe falta “sabedoria”. Tal chegou a ser a minha postura, anos antes, quando eu estava imbuído de uma teologia academicista. O pregador seria um leigo que estaria falando de coisas que ele não sabe ou agindo com uma racionalidade que tira vantagem da ocasião, ou seja, age com má-fé. Eu dizia que ele não sabe do que fala. Um exemplo: a soteriologia do pregador seria uma mescla confusa de livre-arbítrio e predestinação. Ora dizendo que a salvação é opção individual e livre (“O Senhor bate na porta do seu coração, se você abrir Ele entra, se não, não”), ora dizendo que quando Deus quer salvar, não há alternativa (“Quando Deus tem um plano na vida de um homem, ele vem de qualquer jeito”).

Nas imediações da Sé se localizava o seminário no qual iniciei a docência teológica. Lembro-me de um aluno que recém-estudava hebraico, mas que certo dia se gabou de haver mostrado ao pregador da Sé o “verdadeiro significado” da passagem que o pregador lia e interpretava. Na mentalidade teológica do estudante, apenas com o conhecimento da “língua original” do texto bíblico seria possível a interpretação correta, havendo, portanto, apenas “uma” interpretação plena, fundada na exegese lingüística.

Um teólogo com posicionamento crítico em relação à pregação na rua ouve o pregador dizer: “aqui temos experiência, não teologia”. É um “religioso” como esse que causa a indignação do pregador. Assim, ele arremata: “Crítico é fácil, mas largar a mordomia dos bancos das igrejas e vir pra rua, lutar pela fé, ninguém quer”. Em oposição ao academicismo teológico, o pregador propõe um pragmatismo evangelístico. Ele faz questão de mostrar que a fé deve ser pregada em locais externos ao ambiente físico dos templos. Seguindo seu raciocínio, de que o lugar da igreja deve ser a rua, eu complementaria indicando a própria etimologia grega da palavra “igreja”, “chamados para fora”. Trata-se de uma relativa confrontação entre *ekklesía* e *hiéron*, “igreja” e “templo”.

Cada fiel vai à sua igreja (reunião no templo), pertence a uma igreja (denominação), se reconhece como igreja (pelo corpo), mas a igreja de rua do pregador se pauta numa reunião de caráter inter ou transdenominacional, visando, assim, não conceder exagerada credibilidade às pretensões denominacionais: “placa de igreja não salva”, “eu não tenho ajuda de igreja nenhum”. Não há apoio denominacional, por mais que o campo protestante brasileiro possa ser visto como uma imensa variedade de

denominações: “o que quero afirmar é que não temos, como protestantes, uma *identidade*; temos, sim, muitas fachadas, muitos nomes, sobrenomes, apelidos” (César, 1987: 8).

O pregador pertence a uma denominação que foi, diga-se de passagem, fundada por ele mesmo. Tanto sua residência como denominação se encontram na periferia da zona leste de São Paulo. Ele tem como ex-ocupação a profissão de pedreiro e encanador, além de ser ex-bandido. Mas, no caso da Sé, enfatiza-se que é pelo corpo que a presença de Cristo se expressa: igreja é o corpo do ser humano, mas é também reunião que procura se articular em torno do nome de Jesus para pregar a Palavra de Deus. Há objetos e disposições espaciais que podem ser remetidos a um templo: Bíblia, instrumentos musicais, Harpa, ministros e ministrados. Em lugar das paredes, há o “risco”. Ao invés de uma fixidez espacial, cada dia o “risco” pode ser feito num local diverso da Sé. Diferentemente do templo que agrega em sua maioria os mesmos congregados, a grande maioria dos ouvintes do culto na Sé difere, seja num mesmo dia, seja de dia em dia.

O pregador é pastor-fundador de uma pequena comunidade pentecostal na zona leste. Os típicos templos e cultos pentecostais de periferia podem ser vistos no DVD de pregação que serve para manutenção financeira do pregador, e que é distribuído em troca de ajuda nos cultos na Sé. Trata-se de um salão que não foi construído com a finalidade primordial de ser templo, talvez até para ser um mercadinho ou bar, mas que foi adaptado para servir de edifício de culto. Há cadeiras plásticas, púlpito e instrumentos. Há fiéis e ouvintes, bem como obreiros e músicos. As mulheres, trajadas com saia ou vestido, e os homens, ao menos com indumentárias sociais básicas: calça,

sapato, cinto e camisa. Mas uma considerável parte deles encontra-se de terno e gravata, sendo essencialmente os obreiros, líderes da comunidade. Tal classificação, “obreiros”, vale para pastores, dirigentes, diáconos, presbíteros etc.

O templo pentecostal não é objeto de crítica do pregador, o problema fundamental é quando se acredita que a igreja é o templo, quando não se sai “das quatro paredes”. Ela só pode ser o templo por metonímia. A crítica do pregador incide sobre a noção de denominação, “placa de igreja”. Basta lembrar que é vinculada a uma defesa exagerada dela que o pregador define os “religiosos”. A igreja de rua do pregador é isomorficamente em relação ao templo, uma igreja sem parede, marco de Deus na Sé por meio da delimitação e da reunião de culto, ou seja, uma bricolagem da noção de templo e de culto no templo.

O lugar de culto do pregador pode ser contrastado com o lugar de culto no Antigo Testamento (Vaux, 2003 [1960]: 312-369). O espaço sagrado de culto poderia ser “delimitado pelo alinhamento de pedras”, tal como teria ocorrido em Gilgal, local cuja etimologia é “círculo” (de pedras), e se encontra narrado em Josué 4.19. Os locais de culto podiam ser escolhidos por motivos diversos: teofanias (locais marcados pela manifestação divina), águas sagradas (férteis e abençoadas pela divindade), árvores sagradas (principalmente nos cultos femininos), colinas (montanhas, montes), “lugares altos”. Os patriarcas judeus tinham alguns lugares de culto que são nomeados como Siquém, Betel, Mambré e Berseba. Durante o tempo de deserto, a tenda acompanhava a peregrinação, e era nela que Iahvé falava “face a face” com Moisés (Êxodo 33.7-11). Mas também havia a arca, local do testemunho divino escrito em duas tábuas (Números 10.33-36). Antes do templo, na época dos juízes, os santuários de Israel

eram Gilgal, Siló, Mispá de Benjamin, Gibeá, Ofra, Dã e Jerusalém. Já o templo tem a sua descrição e mobiliário apresentados em I Reis 6-7 e em II Crônicas 3-4.

Apesar da grandiosidade, importância e teologia do templo, há que se reconhecer a oração de Salomão na ocasião de sua inauguração: “(27) Mas, na verdade, habitaria Deus na terra? Eis que os céus e até o céu dos céus te não poderiam conter, quanto menos esta casa que eu tenho edificado” (I Reis 8.27). A oração expressa algo que servirá para a radicalidade do que Jesus dirá no primeiro século de nossa era, respondendo às palavras de uma mulher de Samaria que diz: “(20) Nossos pais adoraram neste monte, e vós dizeis que é em Jerusalém o lugar onde se deve adorar”. Em seguida, Jesus responde:

(21) Mulher, crê-me que a hora vem em que nem neste monte nem em Jerusalém adorareis o Pai [...] (23) Mas a hora vem, e agora é, em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e em verdade, porque o Pai procura a tais que assim o adorem. (24) Deus é Espírito, e importa que os que o adoram o adorem em espírito e em verdade. (João 4.20-24).

O culto, portanto, pode ser realizado em qualquer local, contanto que haja uma predisposição espiritual por parte dos que se reúnem. Além de definir o lugar de Deus, igreja na rua, a reunião na Sé é híbrida no sentido de vincular o espiritual e o material. O “risco” define o lugar de culto, numa gradação de dentro para fora, mas também indica a Sé como lugar de guerra espiritual, de fora para dentro. O lugar de culto é inscrito justamente num “campo de batalha”, “quartel general do Diabo”. O pregador diz que fora da delimitação há desordem e dentro do “risco” há organização. Há uma relação de gradação implicada no “risco”. Mesmo que não sejam seus promotores

diretos, os ouvintes participam do culto, sendo fundamentais para a sua realização. A pregação é dirigida a eles, seja para ensinar, rebater ou converter. A gradação se expressa do seguinte modo: quanto mais distante do lugar de culto, maior a proximidade com o Diabo. Ele “fica ao redor”. Mas, quanto mais próximo do “risco”, mais próximo de Deus. Afinal de contas, estar perto do risco é estar próximo da audição da Palavra de Deus. E um dos modos de se aproximar de Deus é ouvindo a sua Palavra: “De sorte que a fé {é} pelo ouvir, e o ouvir pela palavra de Deus” (Romanos 10.17).

Assim, quanto mais distante do “risco”, mais próximo da desordem e da atuação do Diabo. Contudo, a geografia do culto não é apenas materializada e visível com os “olhos da carne”. O espiritual é mais real do que o físico. É uma realidade marcada por uma oposição fundamental: Deus e o Diabo. A guerra na Sé se dá entre Deus e o Diabo, por meio do pregador e da dinâmica no local. Contudo, a oposição não implica em simetria. O Diabo faz o mal, é inimigo de Deus e dos homens, mas ele age apenas sob a permissão de Deus ou a partir das suscetibilidades humanas. O Diabo está solto e faz o que quer com os “seus cavalos”. Mas, para tocar na vida dos que são de Deus, ele precisa de sua permissão (o que se torna uma prova para o fiel, uma oportunidade de provar sua fidelidade) ou da “brecha” do próprio cristão (o que significa que ele tenha “caído em pecado” e cedido às tentações, enganos e seduções da serpente). A própria metáfora da serpente retoma o pecado de Adão e Eva como sendo a primeira transgressão humana.

O Diabo teria, portanto, uma aparente, mas ainda assim eficaz independência. Na perspectiva histórica e escatológica pentecostal, contudo, o seu fim já é conhecido.

Jesus já o derrotou ao morrer na cruz por meio de uma salvação retroativa dos que já haviam morrido antes de Cristo, mas na esperança, e salvação futura dos que morrerão ou aguardarão o retorno de Cristo, na fé. Jesus venceu/vencerá o Diabo na batalha final.

De todo modo, o culto na Sé é o oposto dos rituais do candomblé. Se os orixás preferem a alegria e se seus verbos são dançar, comer e brincar no corpo de seus filhos (Amaral, 2005: 61), o culto do pregador é guerra e seus verbos são pregar, vencer, vigiar. O culto na Sé não é festa, é luta. Muito pouco lúdico, o culto pentecostal carrega um rigoroso senso de responsabilidade, atenção, consciência. Assim como os orixás, Deus age principalmente por meio do corpo do pregador, mas também dos irmãos e apoiadores da pregação, já o Diabo tem muitos e variados instrumentos de ação, ou seja, tudo o que opõe à realização do culto e à salvação dos ouvintes. De forma geral, a guerra espiritual é refletida nas relações sociais e materiais. A concretude física do “risco”, por exemplo, indica a presença de Deus na Sé, ao passo que os demais espaços e práticas são pecaminosos e reveladores da presença maligna ali. Caminha nesse sentido, entre outras coisas, a cotidianidade do refazimento do “risco”, indicativo da luta espiritual diária.

Um “morador de rua” embriagado retruca as palavras do pregador. Ao mesmo tempo, vira as costas e age como se não importasse com a réplica do pentecostal. De qualquer modo, o pregador não perde a oportunidade de fazer graça com o “morador”. Ele interage com os presentes dizendo: “perguntem a religião dele, perguntem”. Todavia, rapidamente o próprio pregador responde: “Com certeza é católico, por isso que a vida dele está assim”.

O pregador havia afirmado que a Igreja Católica “não é igreja, é comunidade religiosa, religião”, assim, pergunto a ele sobre sua própria religião, visando com isso, compreender como o pregador se classifica. A sua resposta vem rápida e pronta: “Eu não tenho religião, tenho Jesus, e Jesus não é religião, é salvação”. Ele também defende que “toda religião é fundada pelo Diabo”.

Daí decorre que o pregador da Sé reitera que não se vê como religioso, segundo ele: “Não tenho religião, tenho Jesus”. Diante disso, três alternativas se colocam: fingir que não o ouviu ou que ele não me diz isso (tentando enganar a mim mesmo, não a ele, evidentemente); ignorar suas palavras e sobrepor a elas as categorias explicativas já prontas (considerando que ele não sabe do que está falando); ou tomar suas palavras como imbuídas de sentido e como potencialmente contrastantes com o saber acadêmico (pensando em revisar a elaboração sociológica e antropológica acerca deste “fenômeno social”). Opto pela última alternativa, julgando-a mais coerente com uma “ciência social do observado”, como diria Lévi-Strauss.

Procurro perceber o que está em jogo na rejeição que o pregador faz do qualificativo e designativo religioso e religião. Para o pregador da Sé o termo religião possui conotações negativas. Primeiro por implicar etimologicamente numa “religação” do homem com Deus. Em suas palavras, ele “vive Jesus, não religião”. O que se refere não a uma tentativa dos homens se religarem a Deus, mas numa iniciativa do próprio Deus de se aproximar deles. Jesus teria religado os homens a Deus. Além disso, quando o pregador utiliza os termos religião/religioso o faz para, de modo englobante, inferiorizar e criticar. O que mais o desafia na Sé não são os “moradores de rua”, bêbados, prostitutas etc. – pessoas que não sabem o que fazem por estarem

possuídas pelo Diabo. O que mais o incomoda na Sé são os “religiosos”, muitas vezes crentes, mas também católicos. São aqueles que param entre seus ouvintes e retrucam, criticam, debatem e provocam o pregador com a intenção de constrangê-lo e envergonhá-lo e promover suas próprias religiões.

O pregador da Sé coincide com definições de cientistas sociais que utilizam religião apenas a partir da idéia de criação. Ambos também utilizam o termo para tratar das crenças e ritos de seus “outros”, não de suas próprias crenças e ritos. Trata-se, portanto, de uma categoria analítica e classificatória. Os cientistas sociais se opõem à religião quando defendem que não lidam com questões metafísicas, mas empíricas. Também ao mostrarem que religião é senso comum e crença, e o que eles fazem como sendo ciência e racionalidade. O pregador, por sua vez, vê na religião uma invenção humana, diabólica, fanática e supersticiosa. Daí novos pares de oposição. Enquanto humana, ela é social e não divina. Por ser diabólica, ela é deturpação e não genuína. Como vinculada ao fanatismo, a religião é ignorância e cegueira e não consciência e conhecimento. Sendo superstição, ela é crença e não fé, convicção. Em ambos os casos, pregador e cientistas sociais utilizam o termo de modo generalizante, englobante e depreciativo.

Diante do sentido diminutivo que o termo possui para o pregador, mas também para cientistas sociais, opto por suspender seu uso, mas deixando em aberto futuras discussões acerca de sua possibilidade conceitual, já que há, para falar na lógica do pregador, outra classificação que pode substituir o adjetivo religioso aplicado a ele mesmo, ao menos neste trabalho. Trata-se da categorização “pentecostal”. O que não

significa que ela também não esteja imbuída de controvérsias, mas ao menos corresponde a uma compreensão de si por parte do pregador.

Os ouvintes são, portanto, classificados pelo pregador em “irmãos”, “religiosos” e “atribulados”. Os “irmãos” são os que demonstram interesse pela palavra do pregador e que cantam, oram, ofertam, ajudam e vibram durante as pregações no culto. Os “irmãos” são potencialmente leitores e até mesmo pregadores eventuais, já que não vão à Sé com a mesma constância que o pregador que eu estou ouvindo²⁷. Quando não há leitores já conhecidos, ou pregadores eventuais para assumirem tal função, o pregador busca entre os ouvintes algum “irmão” que se disponha a auxiliá-lo. Os “religiosos” costumam ser católicos ou “crentes” que mantêm como característica comum a rejeição, zombaria, crítica e confusão em relação à pregação. Os “religiosos” são tomados pelo pregador como “rebeldes” e “blasfemos”. Por fim, os “atribulados” são aqueles que se encontram “oprimidos pelo Diabo”, ou seja, “mendigos, prostitutas e viciados”.

Os ouvintes são fundamentais para o culto, uns para explicitarem uma reunião em nome de Jesus (“Porque onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, aí estou eu no meio deles”, Mateus 18.20) e outros para serem focados pela pregação conversionista. Assim, os ouvintes “irmãos” são igreja na rua e os ouvintes “pecadores” são seus evangelizados. Os passantes, seja por curiosidade ou disponibilidade, são numericamente os mais significativos entre os ouvintes do

²⁷ Há uma classificação dos pregadores na Sé em dois grupos: “fixos” e “eventuais”. Os primeiros têm seus horários prefixados e rigorosamente seguidos. Os segundos vão esporadicamente à Sé e pregam quando o pregador fixo lhes concede a palavra (Marques, 2006).

pregador. Por parte dos trabalhadores da Sé, há duas atitudes básicas quando se trata do pregador: alheação ou impugnação. No limite, o pregador pode ser ignorado ou contraposto. Se alguns dizem não saber nada do pregador, além do fato de ir à Sé todos os dias, outros vêm no pregador seu oponente constante. É o caso fundamental das prostitutas. O pregador realmente as ataca com suas palavras. E as passantes trajadas de modo “indecente” também são assim atacadas por ele.

Para o pregador, não se deve tomar literal e definitivamente o não-invisível, ou seja, o visível, como fonte de explicação do invisível, não-visível. O espiritual é que serve de referência para o material. Contudo, não há definitivamente um lá e um cá. Espiritual e material estão igualmente aqui, imanentes. Tudo o que acontece na Sé, pode ser entendido como relativo à presença de Deus, do Diabo, dos anjos etc. Daí a idéia de pensar de modo a desprivilegiar o visível e partir do invisível para entender o não-invisível. Os seres espirituais agem nos homens, e a partir deles. Quem é “cavalo de Satanás” pode ser “tocado” por Deus e se converter. Alguém que “está com Deus” pode “dar brecha para o inimigo” e desagradar a Deus. Enfim, a guerra espiritual ali, é entre Deus e o Diabo, no sentido de quem serão os humanos que se deixarão conduzir por um ou por outro.

Já se viu que a centralidade da Sé, para o pregador, admite a movimentação de passantes e a sua constante parada para acompanhar as atrações no local, além disso a centralidade da Sé também possui implicações político-cosmológicas em relação principal com o catolicismo. Mas, acima de tudo, e com alguma relação com a crítica ao catolicismo, a centralidade da Sé é sócio-espiritual. Termo melhor que sócio-religiosa, pela negatividade do termo religião na perspectiva do pregador.

Apenas o homem espiritual discerne bem a dimensão espiritual. Mas é preciso esclarecer que falar em homem espiritual é utilizar dois termos elucidativos: homem e espiritual. Evidentemente que o pregador não se vê como um ente sobre-humano. Ele é homem, mas homem espiritual. O humano e o espiritual não se dissociam. Pensando nessa proposta cristã, ele experimenta integralmente a fé, o homem espiritual que vive a fé. Nesse sentido, fico instigado a tratar a dinâmica de culto e pregação a partir do híbrido discurso-prática. Assim, discurso e prática não são tomados como antagônicos ou separados, mas vistos juntos e como complementares. Discursos elucidam práticas, práticas elucidam discursos. Falar em discurso-prática é aferir, ainda, ao fato de que os discursos agem, são práticas, e as práticas falam, são discursos. “Viver a fé” permite ao pregador apresentar a completude de sua própria experiência espiritual.

Fica claro que pregar na Sé é para homem espiritual. Segundo o pregador, ir à Sé não é para “qualquer um, tem que estar na posição: orar de madrugada, jejuar, ter unção, se não apanha do Diabo”. Como se vê, a Sé é, simultaneamente, lugar de ordem e de conflito na dinâmica das pregações. Nesse sentido, o equilíbrio não se separa da instabilidade. A pregação serve para anunciar a mensagem evangélica de conversão e fim dos tempos, mas serve também para denunciar a ação do Diabo e, portanto, afrontá-lo. O resultado disso é que culto e guerra são complementares na prática do pregador.

Apocalipse 21.8: Moralidade

O pregador pede que o assistente-leitor abra a Bíblia em outra passagem, desta vez é o texto de Apocalipse 21.8: “Mas os covardes, os incrédulos, os depravados, os assassinos, os que cometem imoralidade sexual, os que praticam feitiçaria, os idólatras e todos os mentirosos – o lugar deles será no lago de fogo que arde com enxofre. Esta é a segunda morte”. Cada qualificativo lido corresponde a uma dramatização feita pelo pregador. Um dos pontos fundamentais de sua argumentação, porém, abarca a “imoralidade sexual”. Se a partir da leitura do Salmo 115 o pregador expôs “verdades de fé”, agora ele apresenta “mandamentos éticos”, para retomar a terminologia weberiana (cf. Weber (1999 [1972]: 318).

Prostitutas e homossexuais

O caráter moral da pregação acaba se conflitando com as prostitutas da Sé. Elas vêm no pregador seu oponente constante. O pregador realmente as ataca constantemente com suas palavras, por exemplo, quando distingue “igreja santa” e “igreja prostituta”. Ele utiliza uma definição dada aos atribulados, representada pelo termo “prostituta”, para se referir aos religiosos, desta vez com a expressão “igreja prostituta”. Vale notar que as passantes trajadas de um modo não condizente com seus padrões são igualmente qualificadas de indecentes. Uma prostituta que conversa comigo acerca do que a desagrada na Sé, diz: “Só os crentes que prejudicam as

mulheres. Eles não respeitam a religião dos outros e nem as mulheres”. As palavras do pregador indicam a negatividade moral e teológica aplicada por ele à prática da prostituição, por exemplo, ao falar em “igreja prostituta”.

Assim como há duas dimensões da realidade, representada pelos termos bíblicos “céu” e “terra” ou “de cima” e “de baixo”, há também uma dicotomia moral, vinculada à noção dos “dois caminhos” ou “duas portas”. De um lado há o “caminho da salvação” ou “porta estreita” e de outro o “caminho da perdição” ou “porta larga”, os primeiros levando ao paraíso, apesar da necessária dificuldade e renúncia, e os segundos conduzindo ao inferno, ainda que sejam humanamente facilitados e prazerosos. O pregador teria aberto mão dos prazeres terrenos para conquistar seu lugar de felicidade no céu. As prostitutas, por sua vez, estariam caminhando para a perdição. Algo que se relaciona com as palavras do teólogo Rudolf Bultmann (2004 [1948-1953]: 449), no sentido de que o cristianismo da comunidade primitiva joanina ressignificou o dualismo cosmológico da gnose e o transformou em “*dualismo da decisão*”. Não basta o dualismo como cosmologia, é preciso que a dualidade do real implique numa escolha e em suas conseqüências na vida dos homens. E a radicalidade da perspectiva de decisão pelo caminho do pregador incomoda sobremaneira as prostitutas da Sé, mas é exatamente essa a missão do pregador: anunciar a salvação e santidade, mas também indicar a necessidade de decisão diante de suas antíteses.

A maioria das prostitutas são mulheres com mais de 40 anos de idade. Eu enfrento uma considerável dificuldade de aproximação a elas. Três me dizem que as entrevistas só serão possíveis se eu pagar certa quantia por determinados minutos de conversa. Elas me dizem que estão ali para “ganhar a vida” e que precisam de dinheiro

para sobreviver. Assim, de modo proposital ou não, elas acabam sugerindo a confirmação do caráter financeiro do trabalho que realizam na Sé. Estou desprovido de dinheiro suficiente para a entrevista, contudo, em duas outras tentativas acabo conseguindo conversar com mulheres que fazem “programa” ali. Com a primeira, a iniciativa é minha, mas com a segunda não. Esta me vê tirando fotografias e inicia um diálogo acerca da finalidade das imagens.

Depois de três palavras, ela confia-me a sua vida pessoal e seus planos futuros. Estou impressionado, pois, se por algumas delas eu fui rejeitado desde o início, com ela tudo flui bastante tranquilamente. Ela me diz, também, que há mais de cem mulheres trabalhando na Sé. Muitas delas, espalhadas e circulando pelo local. Seus clientes são fundamentalmente os diversos praxeiros, mas também alguns passantes.

Em relação ao pregador, ela o acusa de preconceituoso e intolerante. E a fala do pregador não se refere apenas às prostitutas, mas também trata do homossexualismo. Nas palavras do pregador: “Homossexualismo não é doença, como diz o padre, é demônio”. Um dos ouvintes se encontra embriagado e se identifica como homossexual, acusando o pregador de ser preconceituoso. Já o pregador, por sua vez, retruca que o rapaz “não está vivendo na liberdade, mas na libertinagem. O homossexualismo é pecado diante da santidade de Deus”.

O pregador abre novamente a sua pasta e retira o pedaço de gesso e com ele escreve no chão: “AIDS”. Após fazer isso, pergunta aos espectadores acerca da procedência dessa enfermidade. Dá uma risada. Espera mais um pouco. Como ninguém ousa responder, ele se agacha e escreve no chão a resposta: “A Ira Do

Senhor”. AIDS é sigla de abreviação desta expressão. “Os médicos não podem curá-la. Dizem que tem que usar preservativo. A Bíblia é o maior preservativo, tem que seguir a vontade de Deus: Não adulterar, não fornicar, não ser homossexual”.

Teologia do fim

A mensagem do pregador não é para todos, “é preciso agüentar o coro”, diz ele. Completando seu raciocínio, ele entra numa temática fortemente motivadora de seu discurso-prática, a escatologia. Predizendo a expectativa da iminência do fim dos tempos ele diz: “haverá um tempo em que não se verão mais os humildes pregadores que aqui se colocam. Será o fim. Hoje sou perseguido, mas um dia vocês sentirão falta de mim”.

O pregador aguarda a “segunda vinda de Cristo, nas nuvens, para buscar sua igreja”. Trata-se da igreja de Cristo, a igreja metafísica. Nas palavras do apóstolo Paulo, a igreja são aqueles que estão “em Cristo”. O pregador aproveita para cantar repetidas vezes um trecho de um hino da Harpa, “Nossa esperança”, que é acompanhado com seu outro instrumento, o pandeiro. À letra, portanto:

Nossa esperança é Sua vinda
O Rei dos reis vem nos buscar;
Nós aguardamos, Jesus, ainda,
Até a luz da manhã raiar.
Nossa esperança é Sua vinda
O Rei dos reis vem nos buscar;
Nós aguardamos, Jesus, ainda,
Até a luz da manhã raiar.

Trata-se de uma pregação conversionista pautada numa cosmologia apocalíptica que tem a expectativa da iminência da destruição do mundo, salvação dos fiéis, condenação dos injustos, manifestação de Deus e sobreposição do Bem sobre o Mal. O pregador seria herdeiro de uma corrente de pensamento e estilo literário proliferado no judaísmo antigo ao fazer da Sé um lugar de disputa entre Deus e o Diabo, mas apenas enquanto o fim não se consuma. Até então, aguarda-se que “o Rei dos reis vem nos buscar”. Como diz Louis Dumont (1985 [1983]: 51), trata-se da “união de indivíduos-fora-do-mundo numa comunidade que caminha na terra, mas tem seu coração no céu”.

Figuras animais representando a realidade espiritual aparecem na própria linguagem presente no já mencionado *banner* do pregador, serpente e dragão como referências ao Diabo, bem como no título de seu CD de testemunho ou em sua pregação, pomba e cordeiro como símbolos do Espírito Santo e de Jesus. A cosmologia apocalíptica é fortemente pautada no dualismo e na guerra espiritual presente, bem como na batalha final entre o Bem e o Mal. A escatologia retoma a junção e o encontro entre o *Kairós* divino e o *Chrónos* humano. O tempo cronológico é lido na chave de sua imbricação com a eternidade.

A guerra, nesse caso, é uma releitura do Antigo Testamento. Mas distancia-se da literalidade das guerras político-religiosas dos judeus dos tempos bíblicos, ao utilizar um procedimento alegórico. No primeiro caso, os infiéis são vistos como inimigos de Deus, algo que perdura no fundamentalismo político-religioso islâmico e norte-americano ao agir por meio da noção de “guerra santa”, “eixo do mal”,

“inimigos”. Na conceituação weberiana, a “guerra santa” é “travada em nome de um deus especialmente para a expiação de um sacrilégio” (Weber, 1999 [1972]: 324). Os soldados são “combatentes da fé” que contribuem para que o mal e os infiéis sejam subjugados.

O pregador retoma as guerras registradas no Antigo Testamento e se vê como “herói da fé”, mas cuja guerra é pautada pelas indicações do Novo Testamento, principalmente por Paulo em Efésios 6. 10-17, ao indicar não uma “guerra santa”, mas uma “guerra espiritual”:

(10) No demais, irmãos meus, fortalecei-vos no Senhor e na força do seu poder. (11) Revesti-vos de toda a armadura de Deus, para que possais estar firmes contra as astutas ciladas do diabo; (12) porque não temos que lutar contra carne e sangue, mas, sim, contra os principados, contra as potestades, contra os príncipes das trevas deste século, contra as hostes espirituais da maldade, nos {lugares} celestiais. (13) Portanto, tomai toda a armadura de Deus, para que possais resistir no dia mau e, havendo feito tudo, ficar firmes. (14) Estai, pois, firmes, tendo cingidos os vossos lombos com a verdade, e vestida a couraça da justiça, (15) e calçados os pés na preparação do evangelho da paz; (16) tomando sobretudo o escudo da fé, com o qual podereis apagar todos os dardos inflamados do maligno. (17) Tomai também o capacete da salvação e a espada do Espírito, que é a palavra de Deus [...]

A cosmologia do pregador se assemelha à oposição apresentada nos textos encontrados em grutas próximas ao Mar Morto e pertencentes à comunidade de Qumran: “filhos da luz” e “filhos das trevas”. A antiga comunidade fala em “amar a todos os filhos da luz” e “odiar a todos os filhos das trevas”, bem como na preparação para uma guerra e abate escatológico imediato sem precedentes dos filhos da luz sobre

os filhos das trevas (*Textos de Qumran*, 1994: 1QS, 46; 1QM, 140). Com todas as ressalvas, tais oposições se faziam presentes no cristianismo joanino, tal como argumentou Rudolf Bultmann (2004 [1948-1953]: 448): “Os termos ‘luz’, ‘verdade’, ‘vida’ e ‘liberdade’ explicam-se mutuamente, como o fazem inversamente os termos ‘trevas’, ‘mentira’, ‘morte’ e ‘escravidão’”.

O dualismo do pregador, também pauta-se numa guerra final, a “batalha do Armagedon”, onde haverá uma luta entre Cristo-Rei e os exércitos malignos. Entre o tempo presente e a respectiva batalha vive-se um período de expectativa do “arrebatamento da noiva do Cordeiro”, a Igreja invisível. O arrebatamento dos salvos vivos e dos salvos mortos, estes sendo primeiramente ressuscitados, será seguido por um período de festa no céu, “bodas do Cordeiro”, simultaneamente ao tempo de sete anos da Grande Tribulação, caracterizado pela manifestação da trindade satânica – anticristo, besta e falso profeta – e pela perseguição aos judeus e aos que não aceitarem a “marca da besta”. Tal período terá como ponto culminante a “batalha do Armagedon”, após a qual haverá o milênio, paz na terra, prisão de Satanás, sua soltura após mil anos, ressurreição de todos os humanos não-ressurretos na ocasião do arrebatamento, Juízo Final, inauguração do inferno, novos céus e nova terra. Enfim, fim da história na perspectiva pré-tribulacionista e pré-milenarista (Horton, 1996 [1994]: 632-645)²⁸. Apesar de se poder antecipar a sequência dos fatos, não é possível predizer a data de sua ocorrência, por isso, é preciso que se esteja preparado em todos

²⁸ A teologia pentecostal é herdeira do fundamentalismo protestante norte-americano. Tal postura defende que o segundo retorno de Cristo ao mundo ocorrerá antes da Grande Tribulação (em oposição aos que defendem que ele ocorrerá durante – midi-tribulacionistas – ou depois da Tribulação – pós-tribulacionistas). De todo modo, tanto a Grande Tribulação como a volta de Cristo são tomados como eventos anteriores ao milênio (desse modo, seus defensores são pré-milenaristas).

os momentos (Corten, 1996: 192s). Tal concepção de tempo e história constitui fundamentalmente o imaginário escatológico pentecostal, e mesmo que o pregador não tenha exposto a completude da cosmologia do fim dos tempos em sua pregação na Sé, ela é facilmente reconstituída por ele numa conversa informal.

Segundo Martinus de Boer (2000), a escatologia apocalíptica é uma “perspectiva religiosa, uma forma de ver os planos divinos em relação com realidades mundanas (terrenas)”. É uma cosmovisão que concebe a ação salvadora de Deus “como uma realização para fora da ordem presente, em direção a uma nova e transformada ordem da realidade”. Há a expectativa de criação de “novos céus e nova terra; e não haverá lembrança das cousas passadas, já não haverá memória delas” (Isaías 65.17). Desse modo, a “nova ordem ou realidade não é uma reabilitação da ordem presente (como na escatologia dos profetas do Antigo Testamento), mas o seu fim e destruição. A realidade é, portanto, dividida em dois *eons*, esta era (má) e a era vindoura”. São duas ordens ou realidades temporais e cósmicas distintas. Além disso, a “escatologia apocalíptica não está preocupada apenas com a expectativa do futuro (a era vindoura), mas também com a interpretação do passado e da situação presente (a era presente é a ordem ou realidade do mal)” (Boer, 2000: 13-14).

Em perspectiva escatológica, há os chamados “movimentos messiânicos”. Eles foram historicamente próprios do cristianismo e marcados por pregações acerca do Paraíso, esperanças milenaristas e crença no “messias” (Pereira de Queiroz, 1965: 3-24; 283s; cf. Cohn, 1980 [1957]; Delumeau, 1997 [1995]), mas no Brasil podem ser vistos como relacionados às “tribos primitivas” (“população indígena”) e aos “movimentos rústicos” (“população rústica”). Todavia, ao se tratar da “população

rústica” é preciso também estabelecer os “paralelismos” e as “intervenções” que a “sociedade urbanizada” tem sobre ela (idem: 320s). Nesse sentido, o caso de Antônio Conselheiro, em fins do século XIX, parece ser exemplar (Pereira de Queiroz, 1965: 203-219). Segundo Maria Isaura Pereira de Queiroz, estaria havendo uma intervenção da sociedade urbanizada sobre a sociedade rústica brasileira: separação entre Igreja e Estado (transformação política) e impostos e taxas decretados pela República (dificuldade econômica) (idem: 320). Conselheiro teria vivido apenas de esmolas, além de pregado e realizado novenas e procissões (ibidem: 203).

O que une Conselheiro, Antônio Vicente Mendes Maciel, a outros líderes messiânicos é, entre outros fatos, o de que seus adeptos possuíam algumas particularidades ao se apropriarem dos lugares abertos: utilizavam-nos também para o evangelismo. Na descrição feita pela aguda pena do republicano Euclides da Cunha acerca do pregador, temos:

Erguiam-se na praça, revestidas de folhagens, as latadas, onde à tarde entoavam, os devotos, terços e ladainhas; e quando era grande a concorrência, improvisava-se um palanque ao lado do barracão da feira, no centro do largo, para que a palavra do profeta pudesse irradiar para todos os pontos e edificar todos os crentes.

Ele ali subia e pregava. Era assombroso, afirmam testemunhas existentes. Uma oratória bárbara e arrepiadora, feita de excertos truncados das Horas marianas, desconexa, abstrusa, agravada, às vezes, pela ousadia extrema das citações latinas; transcorrendo em frases sacudidas; misto inextricável e confuso de conselhos dogmáticos, preceitos vulgares da moral cristã e de profecias esdrúxulas... (Cunha, 2000 [1902]: 127s).

Agora, algumas menções ao trecho de “Despedida” do manuscrito de prédicas de Maciel, encontrados entre os escombros de Canudos, por um médico que participou da expedição militar que derrotou o movimento em 1897. O pregador conselheiro mostra-se bastante católico ao aspirar “ansiosamente a vossa salvação e o bem da Igreja”. Além disso, ele faz várias menções à necessidade de conversão de seus ouvintes. Se houver conversão sincera, o Senhor “vos defenderá das misérias deste mundo” (a “maldita república”) e “um dia alcançareis o prêmio que o Senhor tem preparado” (“a glória eterna”) (Maciel, 1997 [1897]: 195-6). Tal sermão indica o caráter fortemente religioso de Conselheiro. Um católico bastante tradicional, poder-se-ia dizer. Há em outros trechos do documento, menções várias a Maria, missa, Igreja Católica, Jesus Cristo, passagens bíblicas etc.²⁹

Tanto o pregador da Sé como Antônio Conselheiro podem ser lidos, apesar dos contextos histórico-sociais distintos e mesmo que um seja católico e o outro protestante, na chave da apocalíptica. Conselheiro como crítico político-religioso de seu tempo e o pregador da Sé como crítico sócio-espiritual de sua sociedade.

O cântico escatológico do pregador da Sé é acompanhado por palmas num ritmo bastante cadenciado. Após entoá-lo, há aplausos. Envolto no ambiente escatológico da esperança da “segunda vinda”, o pregador argumenta que está “cumprindo o imperativo de Jesus: ‘ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda

²⁹ Além da tradicional, mas bastante parcial leitura feita por Euclides da Cunha, acerca do Conselheiro (Cunha, 2000 [1902]: 127s), há trabalhos de revisão do pensamento do líder de Canudos a partir inclusive dos manuscritos de suas pregações: um dos pontos ressaltados é a crítica ao caráter milenarista atribuído a Conselheiro. Ver, por exemplo, o pesquisador Ataliba Nogueira (1997) e o historiador Vicente Dobroruka (1997).

criatura””. E a pregação do evangelho anuncia que “estamos vivendo nos últimos dias”. “Jesus veio na primeira vez como homem, agora voltará como noivo”. A Igreja é entendida como noiva à espera “de seu amado”. Por isso ela deve “se manter pura, imaculada, santa, genuína”.

Pessoa moral cristã

A santidade da igreja é algo difícil de ser mantido, por isso o pregador faz questão de apontar a contradição vivida por muitos que acham que estão com Deus. O pregador faz uma distinção: falar e mostrar. “Falar de Deus qualquer um fala, agora, de mostrar com as atitudes, com as obras que Deus está na vida dele, é outra coisa”. E arremata: “Não estou aqui para provar para ninguém que Deus está comigo. Não é ninguém que tem que saber, sou eu, eu é que tenho que saber”. Um típico apelo à consciência individual, algo apontado por Marcel Mauss (2003 [1938]: 392-3) ao discutir a passagem da pessoa moral estóica à pessoa individual cristã.

Desdobrando a busca cristã pela concepção de pessoa, Dumont fala do individualismo moderno como estando presente nos primeiros cristãos e no mundo que os cerca, mesmo que tenha se modificado profundamente desde então (de indivíduo-fora-do-mundo em indivíduo-no-mundo). Interessa, para a compreensão do pregador, que o indivíduo cristão primitivo tem dois aspectos: é um *sujeito empírico* da espécie humana e um *ser moral* independente. Além disso, ele está entre um indivíduo extramundano e intramundano numa mediação que se dá nos termos de um “indivíduo-em-relação-com-Deus” (Dumont, 1985 [1983]: 45s).

A própria pertença a uma denominação indica as contradições entre a vida com Deus e as conseqüentes renúncia e presença no mundo. O pregador trata em termos de vida e teoria: “Olha só... eu só estou na igreja por causa da fé que eu tenho na Bíblia. Ela é minha única regra de fé e prática. E para mim, o Evangelho é muito mais atitude viva do que palavras. Vivemos hoje, no geral, mais teoria do que prática”. Segundo o pregador, é “o caráter, o comportamento que revela o cristão. O testemunho é a vida” e “o caráter de Deus na vida do homem é o que há de mais precioso. Como é a sua vida? Como é você andando sozinho? Não é pregar bonitinho, é ter fruto”.

Se o início da pregação tratou da crítica ao catolicismo, passando pelo modelo Jesus-Paulo de pregador, o fim da pregação pauta-se na crítica moral à prostituição e ao homossexualismo, tendo como fundamento a expectativa escatológica do fim e salvação dos fiéis cristãos, aqueles que não desarticulam teoria e prática, pois são genuínos. Em outras palavras, ao falar do catolicismo, o pregador acaba se confrontando também com a idéia de religião. O pregador se opõe aos ouvintes religiosos. Mas ao tratar da moralidade os ouvintes focados se tornam os atribulados. Assim, com os Salmos ele se contrasta com o catolicismo e religião, ao passo que com o Apocalipse ele classifica as prostitutas e homossexuais.

Finalização: Ajudas e apelo

Bastante suado, depois de mais de uma hora comentando e encenando os textos bíblicos em interação com os presentes, o pregador diminui o tom de sua voz e cessa de pregar criticamente diante dos ouvintes. É o início de outro momento do culto. Os próximos ritos que caminham para a conclusão do culto na Sé são: o pedido de ajuda financeira e oração pelos apoiadores, o convite à conversão e oração pelos candidatos e oração coletiva do Pai Nosso.

Envelopes e materiais

Chega um momento em que a pregação é encerrada. Mas sua conclusão não é o fim do culto, é a abertura de sua finalização. O próximo ato no culto é o repasse de “envelopes de oferta”. O pregador os retira de sua pasta e os distribui aos que estão próximos ao “risco”. Cada presente deve ofertar como “sentir no coração”. Não há valor específico, assim, o pregador os distribui recitando que “cada um contribua segundo propôs no seu coração” (II Coríntios 9.7). Afirma ainda que “vive da obra”, de modo que o seu sustento depende da ajuda dos “irmãos”. O valor da contribuição é posto dentro do envelope. O pregador convida que os ofertantes entrem no “risco” e coloquem as contribuições dentro de uma sacola ou pasta que está aberta sobre o papelão ou jornal no chão. Ele faz orações pelos “irmãos”.

No CD de testemunho das visões, o pregador menciona que não cobra para contar a sua experiência com Deus, “o que de graça recebeste, de graça dai”. Contudo, o pregador “vive da obra”, ou seja, depende da ajuda daqueles que Deus toca para “abençoá-lo”. Exatamente no momento de entrega dos envelopes a presença de “moradores de rua” se faz ainda mais notável. Alguns deles, perceptivelmente embriagados, passam a confrontar o pregador e acusá-lo de aproveitador, “ladrão, vagabundo que não quer trabalhar, quer viver à custa do dinheiro dos outros”. Outros “moradores”, pelo contrário, fazem coro com o pregador, repetindo ou completando sua fala desde a pregação. De todo modo, e apesar dos desentendimentos com estes, o pregador é mais complacente com a situação dos “atribulados” do que com a oposição dos “religiosos”, pois aqueles são vistos como “endemoninhados”, inconscientes do que fazem.

O pregador, por sua vez, revida as acusações com a indicação de que os que falam dessa maneira são indivíduos possuídos pelo Diabo, inimigo de Deus e da pregação. A resposta que o pregador dá a censuras como essa, ressalta que é tarefa do Diabo a pretensão de impedir a obra de Deus. O “Diabo é o inimigo e aqueles que tentam atrapalhar a obra de Deus são usados por ele”. Como se evidencia, o pregador é confrontado, mas não deixa de rebater seus críticos. Por fim, o pregador reafirma a necessidade de apoio financeiro: “Vamos envergonhar o Diabo e honrar a Jesus [...] Ajudem o pregador, amém? Ajudem o pregador. É R\$ 10,00. É meu trabalho, meu testemunho, amém? Amém? Amém?”.

A grande maioria dos ouvintes do pregador traja-se de modo simples. E a lógica do pregador no rito da ajuda é que, ao invés de dar, ele pede aos pobres. Tal

atitude desperta a revolta de muitos, mas também traz uma reviravolta no culto. O pregador que antes falava e agia, estando ritualmente acima dos ouvintes, agora se encontra abaixo num ato de afirmação do pobre e dependência do pregador que pede ajuda. O procedimento do pregador permite que o ouvinte se insira na lógica maussiana do sacrifício e da reciprocidade, mas também da superação (quem dá é quem tem poder, como no *potlatch*). Além disso, trata-se de um ato de generosidade que supera o egoísmo e se torna ressignificação do uso do dinheiro: quem antes gastava o seu dinheiro com drogas, prostituição e remédios, agora o utiliza para ajudar o trabalho de pregação (Mariz, 1996: 183).

Após a entrega dos envelopes, ele pede que os que forem contribuir entrem no “risco” e coloquem o envelope com a oferta dentro de uma sacolinha aberta em frente à pasta. Depois que os apoiadores ofertam ao pregador – cerca de dez pessoas entra no “risco”, sendo R\$ 20,00 o valor total aproximado das ofertas –, ele os convoca a um desafio de fé: “Vamos chamar Jesus pra perto? Vou fazer uma prova com vocês. Venham mais pra frente. Subam em cima do risco. Pensem nos seus problemas. Causas na justiça, desemprego. Daqui uma semana estará diferente”. Ele pede que os que tiverem fé estendam a mão para receber a oração e, conseqüentemente, a benção: “Estique a mão e repita: ‘Eu acredito em milagres’. Vou ungir. Se não crer não coloque a mão não”. Ele pega o “óleo da unção” em sua pasta e unge as mãos daqueles que as mantém esticadas.

Se a Renovação Católica Carismática fala com constrangimento acerca da posse de bens materiais, e os relega a um segundo plano ante a “paz espiritual”, e se o pentecostalismo da prosperidade legitima abertamente aspirações materiais numa

concepção de pobreza como não resultante da vontade de Deus (Prandi, 1997: 132), o pregador não está totalmente nem de um lado nem de outro.

Ele não se intimida em pedir ajuda, mas também não promete que todos serão ou deverão ser abastados financeiramente. De todo modo, o espiritual é buscado em primeiro lugar. E é no espiritual que se encontra a explicação para a vida pessoal e material dos homens. Uma vida sem sentido e miserável financeiramente é resultante da falta de Deus e da presença do Diabo. Alcançar o sucesso é encontrar com Deus, daí há paz e as portas são abertas, inclusive a de emprego. Não há proposta de riqueza, mas de trabalho. A prosperidade, curas físicas e bênçãos familiares são importantes, mas no conjunto das bênçãos espirituais e não isoladamente. Assim, a ajuda ao pregador é um ato de fé e o passo seguinte à oferta ou à contribuição é a oração para o milagre e a benção: salvação e libertação de familiares, portas de emprego, permanência na generosidade, prosperidade material, cura de enfermidade etc.

Após a oração e unção, o pregador pede que cada um “esfregue uma mão na outra”. Posteriormente, pede que os ouvintes levantem a mão e repitam: “A vitória é minha em nome de Jesus, a vitória é minha em nome de Jesus, a vitória é minha”. Nesse momento eu estou mais distante, anotando o que presencio. Dos cerca de trinta ouvintes presentes, apenas cinco ou seis não seguem os procedimentos indicados pelo pregador. Eu estou nesse grupo. Fico pensando que é o momento de eu permanecer observando o culto, um pouco à distância, mesmo que já afetado pelo que acontece no culto.

Mais um ledor engano de minha parte. O pregador também está me observando. Ele pára de interagir unicamente com os ouvintes e se dirige a mim: “Por que você não

aproveita para contribuir? Depois você escreve aí que também ajudou o pregador, ao invés de ficar apenas olhando”. Fico constrangido, mas permaneço inicialmente distanciado fisicamente. Acabo entendendo o incômodo do pregador diante de alguém que escreve sem parar e observa curiosamente cada palavra, gesto e objeto envolvido em sua atividade. Pouco a pouco vou me reaproximando dos ouvintes em torno do “risco”. Em outro contexto, e trabalhando com “populações de rua”, Daniel De Lucca (2007: 15-16) conta que foi cobrado e acusado em relação ao fato de tratar os moradores apenas como objeto e acerca do valor funcional da pesquisa. Em seu caso, a opção foi desenvolver um trabalho como “colaborador-pesquisador”, reconhecendo a tensão e ambigüidade de tal posição no campo.

De repente o pregador toma em suas mãos os CDs e DVDs que estavam no chão e também distribui aos presentes. Ele diz que só pode “contar com os irmãos”, e afirma que não há qualquer denominação pentecostal sustentando sua pregação. Os ouvintes tocam e vêem o material. Os que não querem ou não podem adquiri-los devem devolvê-los ao pregador, e os que se interessam podem contribuir ali mesmo. Nem precisam entrar no lugar riscado, o próprio pregador passa recolhendo o material ou o dinheiro.

Não posso perder a oportunidade de obter a gravação do pregador. Adquiro seu CD e DVD e vejo que sou seguido por mais dois apoiadores das pregações. A contribuição pelo CD é R\$ 10,00 e pelo DVD é R\$ 15,00. O pregador demonstra explicitamente uma satisfação com minha atitude. Concluo que não basta a gentileza de minha parte, o campo muitas vezes implica em negociações, no caso, eu ajudo o

pregador adquirindo seu material e o pregador me ajuda na compreensão de seu culto por meio das conversas e entrevistas.

Não há como negar que o trabalho de campo é um exercício fundamentalmente pragmático. Suas dificuldades, portanto, são da ordem da execução. Trata-se da busca pelo modo mais acertado e rentável de perguntar, conversar, ser inserido na vida local, estabelecer contatos etc. Como diz Roy Wagner (1981 [1975]: 5): “Os problemas imediatos que o pesquisador iniciante enfrenta em campo não tendem a ser acadêmicos ou intelectuais, são práticos e têm causas evidentes”.

É exatamente em relação aos materiais que o pregador vivencia conflitos com os guardas civis. O pregador estaria exercendo um comércio ilegal ali. Por mais que possa pregar na Sé, não pode negociar. É fundamental dizer que, quando solicitado ou repreendido por eles, o pregador não rebate como ele foi visto fazendo com os “moradores de rua”. Nesse caso, e mesmo que contrariado, ele acata, até porque estaria na irregularidade e poderia ser preso. O argumento é: “A Bíblia diz que devemos obedecer às autoridades”. Esta fala do pastor é a retomada de um trecho de Romanos (13.1). Apesar disso, e mesmo não utilizando termos ligados a venda e comercialização, o pregador não deixa de oferecer seu material considerando a contrapartida da contribuição de seus apoiadores.

Teologia do dinheiro

É preciso considerar que há uma noção particular de dinheiro presente no discurso-prática do pregador. Em paralelo à teologia da cidade do pregador, há o

posicionamento de dois teólogos católicos da libertação, José Comblin e João Batista Libâneo. O primeiro deles critica as transformações urbanas paulistanas: “Em outros tempos os símbolos da cidade eram a catedral e o edifício da prefeitura, lugares públicos, símbolos da vida social em comunidade”. Contudo, indicando as mudanças, ele lamenta que “hoje em dia os símbolos são os edifícios dos bancos, símbolos da propriedade privada e da luta pelo lucro. A Praça da Sé de São Paulo tornou-se lugar perigoso e a Avenida Paulista tornou-se o símbolo da cidade” (Comblin, 2002, p. 6-7). Parafraseando outras de suas palavras: o “deus da cidade” é o dinheiro e a sua cultura é a do mercado capitalista, individualista, competitivo e globalizado.

O segundo autor, por sua vez, chega a falar numa “ideologia do capital” que está lado a lado com outros instrumentos responsáveis pela “morte espiritual do Ocidente”. Nisso tudo, a igreja não pode se omitir, “seja para desmascarar a pretensão neoliberal, seja para resgatar elementos válidos, afinados com sua visão social, da tradição socialista sem deixar, com isso, de reconhecer o fracasso do modelo histórico do socialismo real” (Libâneo, 1997, p. 57). Fica explícito que, enquanto Comblin discorre sobre a mudança dos símbolos da cidade, Libâneo maximiza as pretensões político-econômicas do capitalismo neoliberal.

Os dois autores vêem o dinheiro negativamente. Os males da cidade estão direta e indiretamente envolvidos com ele, “o deus da cidade”. Os próprios símbolos da cidade deixaram de ser históricos (Praça da Sé) para serem aqueles que expressam a luta pelo lucro (Avenida Paulista): os edifícios dos bancos, por exemplo. Devido à luta pelo lucro a cidade está numa situação dramática no plano da segurança (criminalidade, tráfico de drogas, armas e todo tipo de contrabando), no aspecto

psíquico (estresse, cansaço, nervosismo), nos desdobramentos ecológicos (poluição) etc. (Comblin, 2002: 5-6; Libâneo, 1997: 41-42).

Diferentemente dos teólogos de inspiração socialista, que tecem críticas ao dinheiro ou capital, o pregador da Sé o ressignifica em oferta (com a distribuição dos envelopes) e em contribuição (com a obtenção dos DVDs e CDs de pregação ou de testemunho). Nas duas circunstâncias o dinheiro é tomado como benção, ajuda: a questão não é “ganhar dinheiro, mas só podemos contar com a ajuda de vocês”. Não é mais uma questão de dinheiro, é uma questão de sobrevivência (“é meu trabalho, meu testemunho”) e de generosidade (“ajudem o pregador”). Nesse sentido, a oferta é a fonte financeira de alguém que veio do mundo do crime e agora tem a pregação e o testemunho como seus meios de manutenção financeira.

Fotografia 7. “Objetos do pregador” (em detalhe).



Fonte: Arquivo pessoal. Delcídes Marques. Março de 2008.

É possível perceber, diante de tais descrições, que não é possível separar a fala do pregador de sua prática. É por isso mesmo que parece pertinente falar de suas atividades na Sé como discursos-práticas, um falar-fazer. Nesse sentido, os discursos e as práticas servem de contexto um para o outro: pregações e pedidos de contribuições se complementam.

O pregador, antes da conversão a Cristo, era bandido, e se orgulha de dizer que foi preso mais vezes como pregador do que como criminoso. Ele diz: “a minha mensagem é bombástica”. Na verdade, os policiais militares e guardas civis metropolitanos têm seus dilemas com o pregador. Se por um lado, os policiais e guardas chegam a defendê-lo quando sofre ameaças, por outro lado, dão-lhe repreensão diante das confusões causadas pelo modo ofensivo como prega sua moralidade ou quando negocia CDs e DVDs.

Conversando com um dos guardas, ele me diz que a Catedral é o que mais o agrada na Sé, já o “pessoal de rua” é o que mais o incomoda, pois eles “trazem os problemas para cá e ninguém faz nada”. Os próprios “moradores de rua” e vendedores da “feirinha do rolo” valem-se de expressões tais como, “os homens”, “o rapa” ou “os policiais” para se referirem generalizadamente aos trabalhadores de ambas as corporações. A eles cabe a responsabilidade pela segurança e pela ordem na Sé. Um praxeiro “morador” me propõe uma distinção entre os policiais e os guardas, chamados por ele de “policiais e guardinhas”. Em suas palavras, os “guardinhas” são inferiores aos primeiros. Mas, mesmo os “policiais” não estão no topo de sua hierarquia, pois “policiais mesmo são os do GOE, GARRA e RONDA. Esses aí não são iguais a eles”.

Com isso percebe-se o desprestígio que atravessa a presença dos representantes do Estado na Sé.

Em suma, o Estado se faz presente por meio dos guardas e policiais que são encontrados dia e noite na Sé. Mas o pregador – e claro que não apenas ele – acaba criando linhas de fuga em relação ao poder do Estado, que não pode contê-lo. O pregador escapa. Aceita rejeitando. Rejeita aceitando. Respeita os agentes estatais, mas com a condição de um mandamento divino encontrado em Romanos 13 e enquanto não entram em conflito com o conteúdo da pregação. Caso contrário, o pregador será preso ou repreendido, contudo se considerará honrado por ser perseguido como discípulo de Jesus. Ele não desiste das pregações e nem de obter ajudas dos que apóiam a “obra de Deus”. Comentando o procedimento cristão em relação à subordinação política, Louis Dumont (1985 [1983]: 52) mostra como ocorre a insubordinação quando “uma instituição relativa ultrapassou seus limites e entrou em conflito com o valor absoluto”.

Além dos policiais militares e guardas civis, também os garis ficam ininterruptamente em revezamento na Sé. Os garis, ou “cenourinhas”, assim chamados por vestirem um uniforme predominantemente de cor laranja – a calça sempre e a camisa podendo também ser amarela –, trabalham na Sé em três turnos: das 6h às 14h (turno da manhã); das 14h às 22h (turno da tarde); e das 22h às 6h (turno da noite). Cada turno se compõe de cinco ou mais trabalhadores: uns são ajudantes e outros são varredores. Os ajudantes levam um carrinho de lixo e cada um deles utiliza uma pá e um rastelo a fim de recolher os lixos maiores. Os varredores andam com carrinho, pá e vassouras e/ou rastelos, sendo responsáveis pela coleta dos lixos menores. Talvez devido à constância na Sé, alguns deles são conhecidos ou conhecem vários praceiros e

outros trabalhadores no local, tais como os diversos vendedores e divulgadores. Bastante desconfiados, não aceitam facilmente conceder entrevistas. Não insisto, contudo, observo algumas de suas atividades na Sé e concluo que eles não mantêm relações relevantes com o pregador. Mas, assim como os cabeleireiros, e devido à constância ali, também fazem parte de meu imaginário da Sé.

Voltando à questão do dinheiro, é preciso mencionar que além do conseqüente agrupamento de ouvintes ou espectadores, bem como do interesse performático de suas corporalidades, pregador e artistas também possuem em comum a busca por sustento financeiro a partir de seus trabalhos. A Sé, devido ao constante trânsito de pedestres, é um local estratégico para apresentar qualquer tipo de arte³⁰. Além da Sé, diversos outros espaços e praças da cidade (República, Ramos de Azevedo, Patriarca etc.) também servem de ponto apropriado para tais atividades e é por isso que os próprios artistas revezam seus locais de apresentação. Alguns divulgam suas próprias músicas e CDs, outros cantam músicas já conhecidas ou de improviso (como os repentistas), mas sempre solicitando ajuda financeira para continuarem se apresentando. Há também os que negociam produtos mágicos e ensinam a utilizá-los ou os que apenas realizam suas mágicas ou proezas ali e contam com a contribuição de seus espectadores – sem entrar no mérito daqueles que não realizam os atos mágicos efetivamente, mas insinuam a sua realização durante várias horas. Há também os malabaristas e equilibristas.

É possível ainda encontrar na Sé atores, vestidos de palhaço ou não, mas que contam piadas, imitam personagens ou encenam atos que visam provocar risos e

³⁰ As artes de rua na Praça da Sé são bastante antigas (Schmidt, 2003 [1954]: 239s).

gargalhadas em seus observadores. Eles esperam igualmente que, no final das contas, sejam dadas contribuições em reconhecimento às suas simulações e graças. Não poderia deixar de pelo menos mencionar os conhecidos homens-estátua que pintam o corpo todo de prata ou dourado e ficam sobre caixotes ou banquinhos e só se movem quando recebem ajudas que devem ser depositadas em pequenas caixas de papelão dispostas no chão e em frente a eles.

No caso da pregação, a prática de itinerantes negociarem produtos durante suas caminhadas pode ser encontrada em pregadores tais como o já mencionado Frederick Glass (1943 [1926]: 125): “Vendemos hoje 12 Bíblias e 32 Novos Testamentos”. Nesse sentido, também caminha as palavras de Daniel Berg (2001: 67), que juntamente com o também sueco Gunnar Vingren fundou a Assembléia de Deus em Belém do Pará em 1911. Quando Berg recebeu, dos Estados Unidos, Bíblias e Novos Testamentos e decidiu “deixar o emprego e dedicar-me de tempo integral à obra do Senhor, espalhando sua Palavra”, ele iniciou um trabalho de colportagem carregando seu material numa maleta e oferecendo Bíblias de porta em porta. Berg aproveitava a ocasião para evangelizar. No caso do pregador da Sé, ao invés de ir de cidade em cidade e de casa em casa, fica na Praça. Mas, nela mesma, e enquanto prega, busca seu sustento.

Diante do que foi dito, pode-se afirmar que, além das costumeiras atrações no local e da curiosidade dos passantes, há certamente razões econômicas e políticas envolvidas na escolha que o pregador faz da Sé como local de ofertas e contribuições financeiras para seu sustento. Sobretudo por ser ela lugar de passagem de muita gente, o local é propício para se negociar a céu aberto mercadorias e serviços diversos, o que

possibilita elevada circulação de dinheiro na região. Como vimos, é o local da estação Sé e da Catedral. Ademais, possui em suas proximidades órgãos governamentais e centros culturais, tais como: Caixa Econômica Federal e Banco do Brasil.

Conversão, soteriologia e Pai Nosso

Depois das ajudas e orações, e caminhando mais e mais para a finalização do culto, os ouvintes são convidados a entrar no “risco”, mas apenas aqueles que quiserem “conhecer Jesus”, “ser aceitos por Jesus”. A conversão dos ouvintes é um momento bastante significativo do culto. O “risco”, orações, cânticos e ajudas são emblemáticos no culto, contudo, a pregação é o rito central e o “apelo” é o rito culminante, resultante, pretendido. É um rito de passagem de uma velha vida a uma nova vida, das trevas à luz, do Diabo a Deus, do pecado à santidade, da perdição à salvação, do inferno ao céu etc. o que incorpora a proposta fundamental de toda a pregação.

Os ouvintes candidatos à conversão são convocados a se ajoelharem dentro do “risco” e a repetirem palavras de adesão à fé: “Creio em Jesus, entrego minha vida a Ele. Entrego-me a Jesus, Senhor e Salvador da minha vida”. Depois das repetições, o pregador impõe as mãos sobre a cabeça e ombros do súplice converso e impetra palavras abençoadoras sobre conversão e milagre, de acordo com a necessidade. Do mesmo modo como no momento dos CDs e DVDs, o pregador utiliza o “óleo da unção” e pede que os demais presentes estendam suas mãos em direção aos que

recebem oração. É o que praticamente todos fazem sobre os ajoelhados dentro do “risco”.

Talvez seja o caso de concordar, ao menos parcialmente, com Bourdieu (2008 [1982]: 85s) quando diz que é necessário compreender a legitimidade do falante e o reconhecimento de seu discurso. No caso do pregador, há recebimento e aceitação de suas palavras por parte de diversos ouvintes, ou seja, há um poder social de suas palavras. Mas há, também, como mostrou Mauss (1999 [1909]), um poder nas próprias palavras. E esse poder pode anteceder, em diversos casos, qualquer legitimidade do próprio falante, tal como reitera Bourdieu em sua sociologia da lingüística. Para não cair num dicotomismo de oposição e hierarquismo, talvez seja o caso de considerar a conjunção entre discurso e discursador, tal como foi feito em relação a discurso e prática. A *palavra-do-pregador* e o *pregador-da-palavra* agem indissociáveis sobre os ouvintes produzindo conversões na Sé.

Se a tese/teoria da secularização aponta para uma frouxidão no pertencimento religioso como prova de tal processo, é preciso não desconsiderar que o pregador da Sé é mais cobrado em relação à igreja que pertence do que em relação a uma formação teológica. Quando percebo, eu mesmo estou perguntando a ele sobre sua filiação institucional: “Pastor, mas de qual igreja?”. Se a conversão na Sé não implica na obrigatoriedade de pertencimento a uma denominação específica, um dos critérios de seleção dos pregadores eventuais na Sé é exatamente o reconhecimento da denominação do candidato: “Cadê seu cartão de membro ou de obreiro?”. E se a religião perdeu seu caráter de eixo estabilizador e ordenador da vida social como um todo, tal ruptura não faz com que em todos os casos a religião seja lançada à periferia

da vida social. Pois, se houve secularização, ela se deu muito mais nas instituições, do que nas consciências e práticas cotidianas.

Assim, os conversos da Sé recebem a indicação de procurarem uma denominação pentecostal, mas principalmente devem “seguir Jesus” e sempre que possível ir ao culto na Sé. A pregação ali não está a serviço de uma denominação específica, mas se insere numa cosmologia afim a algumas denominações pentecostais, tais como as Assembléias de Deus.

O ato final do culto é novamente uma oração, mas desta vez é a oração do Pai Nosso, encontrada em Mateus 6.9-13. Ela é repetida pelos presentes, todos com as mãos levantadas e muitos olhando para o céu:

(9) Pai nosso, que {estás} nos céus, santificado seja o teu nome. (10) Venha o teu Reino. Seja feita a tua vontade, {tanto} na terra como no céu. (11) O pão nosso de cada dia dá-nos hoje. (12) Perdoa-nos as nossas dívidas, assim como nós perdoamos aos nossos devedores. (13) E não nos induzas à tentação, mas livra-nos do mal; porque teu é o Reino, e o poder, e a glória, para sempre. Amém!

Durante o tempo em que se despedem, pregador e demais irmãos, ouvintes e “novos convertidos” se abraçam e conversam. Principalmente os convertidos, a partir daquele momento, não são mais as mesmas pessoas. Eles acabam de passar por um rito de consagração da diferença e da comunhão. Mudança que não se localiza apenas na fundamental temporalidade, “antes” e “depois”, a partir do presente, mas também é relevante como classificação, “nós” e “eles”. O que vem a corroborar o próprio culto pentecostal expresso, por exemplo, pelo “risco” e suas oposições: “dentro” e “fora”. O

comportamento do convertido é, agora, de irmão de fé: ele deve tornar-se cada vez mais o que ele é, ou passou a ser, “crente em Jesus”. E todo o processo de conversão incide sobre o corpo, seu depositário especial. Para alguns dos conversos, esta ocasião pode-se tratar efetivamente de uma conversão, e da conversão decorrer a confissão, que é também testemunho.

Os conversos são indicados a seguir a Jesus e não a uma determinada denominação, por mais que ele até sugira a filiação a uma igreja. De todo modo, o culto do pregador indicou, por exemplo, no momento da ajuda, que ele não recebe sustento de qualquer igreja para fazer seu trabalho de pregação na Sé. Os conversos são incentivados, de imediato, a continuar freqüentando a pregação na Praça. Tal postura pode remontar ao modelo paulino de pregador de rua, menos do que Pedro como modelo de líder. Enquanto Paulo se aproxima do profeta e é um missionário-pregador, Pedro é associado ao modelo do sacerdote e é um pastor local. Um está mais para evangelista de fora dos templos com a comunicação no estilo informal da pregação e o outro se encontra inserido na comunidade e na prática do sermão.

Durante todo o culto, o pregador pode ser visto como produtor de classificações, diferenças e oposições. O “risco”, os ouvintes e os entes dividem a realidade em duas dimensões. O “risco” define o dentro e o fora. De um lado o lugar de culto e de Deus e de outro lado o lugar de guerra e do Diabo. Os ouvintes podem ser de Deus (espirituais, irmãos, assistentes, conversos, ajudadores), do Diabo (naturais, prostitutas, homossexuais, viciados, drogados, perseguidores inconscientes) ou híbridos (carnais, religiosos, teólogos, perseguidores conscientes). Enfim, Deus e o Diabo pautam a classificação do mundo no culto da Sé.

O fim do culto e de meu trabalho de campo permite dizer, por mais que o foco central da observação tenha sido o culto pentecostal na Sé, que considerar a Sé (ou a cidade) negativamente como um local em decadência como faz muitos dos que “mudam a infelicidade ou a ruína de suas teorias em teorias da ruína” (Certeau, 1994: 174), não é uma atitude apropriada, como se pôde perceber na história passada e presente da Sé com suas agências-agentes. Espero que tenha sido possível enxergar a riqueza da dinâmica da Sé em algumas de suas minúcias e ver que “sua agitação é um inumerável de singularidades” (idem: 176), ou, em termos mais em uso por alguns antropólogos atualmente: multiplicidade.

Memória e afeto

“Porque a vida, a vida, a vida,
a vida só é possível
reinventada”.
(Cecília Meirelles)

Confissão, testemunho: O pregador e eu

A trajetória do pregador é narrada em seu CD de testemunho. Enquanto o teólogo da libertação José Comblin (2002: 5-6) afirma que “as grandes cidades estão numa situação dramática” diante da “criminalidade, poluição, congestionamento, problemas de transporte, tráfico de drogas, armas e todo tipo de contrabando, estresse, cansaço, nervosismo, e assim por diante”, o próprio pregador se mostra fruto de tal contexto. O mesmo vale para a caracterização crítica dos problemas da cidade feita por João Libâneo (1997: 41-42): as “gigantescas aglomerações aumentam a *violência e criminalidade, o tráfico e consumo de droga, a miséria, a fome, a favelização, a degradação da qualidade de vida etc*”. Libâneo aponta, ainda, que “a grande cidade exprime mais involução que melhoria de vida para a maioria das pessoas”.

Os dois teólogos falam de “grandes cidades” (Comblin) ou “grande cidade” (Libâneo). Ambos mencionam a criminalidade como um drama urbano. E se os dois falam de tráfico de drogas, Comblin acrescenta o tráfico de armas e todo tipo de contrabando, ao passo que Libâneo acrescenta o consumo de droga. Os autores divergem na menção a outros problemas: enquanto o primeiro indica problemas de

transporte, trânsito e psicologia (estresse, cansaço, nervosismo), o segundo ressalta problemas sócio-econômicos (miséria, fome, favelização, degradação da qualidade de vida).

No que tange a alguns destes problemas, o pregador têm suas próprias experiências narradas no CD. Mais do que “história de vida”, é “testemunho de vida”, cuja perspectiva se funda em sua experiência de conversão e que denuncia o processo de socialização que vivenciara durante e a partir de sua infância. Logo nos momentos iniciais de sua narração, ele diz: “Quero contar a minha vida: o que eu era, o que eu fui e o que eu sou hoje pela misericórdia de Deus”. E começa a narração: “Eu era um menino com apenas dez anos de idade. Comecei no império do crime, no mundo do crime, no tráfico, no roubo e na matança com a minha família”. Contudo, a sua inserção no crime não coube apenas à família: o Diabo “se apoderava da minha vida”. Ele foi conduzido para a criminalidade e drogas (“império do crime”), se tornando traficante e presidiário. Ele apresenta a família e o Diabo envolvidos na trama de sua socialização. O pregador procede, portanto, de uma marginalidade social.

Desse modo, o próprio pregador da Praça teria provindo da situação dramática mencionada por Comblin e Libâneo. O pregador teria vivenciado os problemas da cidade mencionados pelos autores, de modo a não experimentar uma espiritualidade que nega o passado, mas cuja conversão, pelo contrário, permite que ele seja relido a partir da experiência de transformação. Além disso, o testemunho do pregador não deixa de reconhecer os problemas sociais.

Se o pentecostal já foi tratado como um tipo religioso conformista e conservador, principalmente por seu não-envolvimento político, é o caso de pensar a

sua atitude de outro modo. Tal crítica considera a arena política como o espaço exclusivo de mudança social, mas como mostrou Cecília Loreto Mariz (1985: 173), o pentecostalismo produz significativas mudanças sociais principalmente na esfera microsocial. A pobreza é tratada na cotidianidade da vida pessoal e familiar dos indivíduos em sua “luta pela sobrevivência”. É por esse viés que pode ser lido o testemunho e crítica social do pregador.

Além disso, o testemunho de conversão do pregador é confissão. As palavras do Novo Testamento traduzidas por confissão e confessar são *homología* e *homologeîn*. Três textos podem elucidar alguns de seus usos principais nos textos neotestamentários: Lucas 12.8, Romanos 10.9-10 e I João 1.9 – um Evangelho e duas Epístolas. O primeiro diz: “(8) E digo-vos que todo aquele que me confessar diante dos homens, também o Filho do Homem o confessará diante dos anjos de Deus”. O segundo afirma: “(9) a saber: Se, com a tua boca, confessares ao Senhor Jesus e, em teu coração, creres que Deus o ressuscitou dos mortos, serás salvo. (10) Visto que com o coração se crê para a justiça, e com a boca se faz confissão para a salvação”. A passagem de Lucas remete a palavras de Jesus e trata da confissão como admissão pública do Filho do Homem, o próprio Jesus. Já a passagem de Paulo utiliza o termo confissão no sentido de profissão de fé no credo batismal. Ou seja, confissão pode ser vista como uma declaração verbalizada “diante dos homens” acerca da fé em Jesus. Contudo, em textos do Novo Testamento, tal como I João 1.9, há um sentido de confissão como reconhecimento dos pecados: “Se confessarmos os nossos pecados, ele é fiel e justo para nos perdoar os pecados e nos purificar de toda injustiça”.

Se a confissão como declaração de fé se tornou a base da ortodoxia cristã contra as heresias dos primeiros séculos, fundamentalmente o gnosticismo, a confissão de pecados como verdade de si se inscreveu como procedimento para a salvação, bastante inspirada no auto-exame. A primeira das confissões era feita diante dos homens e a segunda era para ser colocada diante de Deus. Mas aconteceu que, no decorrer dos tempos, a confissão dos pecados passou a ser proferida diante dos homens, e não diante de quaisquer deles, mas apenas na presença dos líderes espirituais.

Enfim, a história mostra como a confissão se tornou um instrumento de manutenção do “poder pastoral” (Foucault, 2004 [1994]: 70). Nas palavras de Michel Foucault: “O cristão deve confessar incessantemente tudo o que se passa com ele a alguém que estará encarregado de dirigir a sua consciência”. No limite, o controle, além de focar a consciência dos cristãos, também visava reprimir a “carne”, a sexualidade. Da confissão se chegou ao interrogatório, do interrogatório à busca pela revelação de segredos, verdades, erros, loucuras. Da confissão à penitência, e desta à noção de castigo, punição, tratamento. Assim, religião, justiça criminal e psiquiatria podem ser vistas conjuntamente numa perspectiva histórica do desenvolvimento das técnicas de confissões. E por confissão, como noção geral, Foucault diz: “Por confissão entendo todos estes procedimentos pelos quais se incita o sujeito a produzir sobre sua sexualidade um discurso de verdade que é capaz de ter efeitos sobre o próprio sujeito” (Foucault, 1982 [1979]: 264). Apesar de tal trajetória do uso da confissão, o pregador lida com ela no sentido bíblico de exposição pública da experiência religiosa, ou seja, testemunho. Assim, ele propõe uma articulação entre

declaração aberta e segredada. Enfim, o testemunho torna pública a intimidade por meio de uma auto-reflexão.

O testemunho é uma prática discursiva, em oposição à pura teoria (Felman, 2000: 18). O testemunho consiste no “evento de *criar um discurso* para a especificidade da experiência histórica que aniquilou qualquer possibilidade de discurso” (idem: 35). Não se trata de transmitir um conteúdo prévio, e sim de reconstruir o conteúdo, seguindo “seu caminho e sua direção através da obscuridade, da escuridão e das fragmentações, sem, realmente, apreender o alcance e o significado total das implicações, sem prever totalmente para onde conduz a jornada e qual a natureza exata de seu destino final” (ibidem: 26).

O testemunho do pregador é confissão, assim como Santo Agostinho que escreveu, no século V, confissões que apesar de serem narrações de fatos relativos à sua vida antes e depois da conversão e de serem feitas na presença de Deus, se dirigem também aos homens, a fim de que seus leitores pensem em suas próprias vidas e busquem o caminho da libertação e do encontro com Deus: “Senhor, me confesso a Vós, para que os homens, a quem não posso provar que falo a verdade, me ouçam” (Agostinho, 2000, X.3: 218). É uma autobiografia espiritual que conclama os homens a se voltarem para dentro com o fim de um encontro com o Criador: para Agostinho o encontro com Deus é uma experiência interior. Em suas palavras a Deus, mas para reflexão de seus leitores: “antes Vos encontre não Vos compreendendo do que compreendendo não Vos encontre” (idem, I.7: 29). A teleologia testemunhada nas palavras agostinianas apresenta-se em frases como: “que coisa mais próxima de Vossos ouvidos do que um coração arrependido e uma vida de fé?” (ibidem, II.3: 47).

Tendo diante de mim a proposta de realização de uma pesquisa antropológica sobre pentecostalismo, o que mais marca a minha aproximação com o pregador e Agostinho evidentemente não são suas falas e testemunhos espirituais aos seus destinatários, visando persuadir conversões e manutenção da fé de seus ouvintes/leitores. Porém, retomo a relevância que eles atribuem à conversão religiosa (e também antropológica, no meu caso) como mudança e produção de nova vida, algo que eu experimentei, bem como os seus interesses em narrar acontecimentos da vida passada a partir de sua experiência presente.

No caso de Agostinho, basta lembrarmos como ele elabora uma noção de tempo que tenta superar a existência de tempos futuros (que ainda não vieram) e pretéritos (que já não existem) ao propor que “talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras” (ibidem, XI.20: 284). Enfim, a dimensão psicológica do tempo, tal como tratada por Agostinho, aponta para um tempo distendido que permite a apreensão de sua sucessão e duração a partir essencialmente do presente. O presente é referencial, ponto de partida e de chegada.

Além da presentificação da confissão, há a afetividade que a envolve. Derrida mostrou com propriedade que a confissão agostiniana não é da ordem da informação pautada na razão cognitiva. Confissão é testemunho, é “fazer a verdade” (*veritatem facere*), como dirá Shoshana Felman (2000) retomando as palavras do próprio Agostinho: “fazer a verdade no coração” (Agostinho, 2000, X.1: 217). O essencial não é o anúncio e o saber, é o “ato de caridade, amor e amizade em Cristo, [que] destina-se a Deus e às criaturas, ao Pai e aos irmãos para ‘excitar’ o amor, para aumentar um

afeto, o amor, entre eles” (Derrida, 1995 [1993]: 13-14). Nas palavras de Agostinho: “Assim, ó meu Deus, a *confissão* que faço na Vossa presença é e não é em silêncio. É em silêncio quanto às palavras; mas é em clamor quanto aos afetos” (Agostinho, 2000, X.2: 218). Tal como entendido aqui, o “testemunho parece ser composto de pequenas partes de memória” de “atos que não podem ser construídos como saber nem assimilados à plena cognição, eventos em excesso em relação aos nossos quadros referenciais” (Felman, 2000: 18). Por meio de seu testemunho, o pregador acusa a sociedade de ser instrumento diabólico para a destruição do homem. Mas tal constatação só lhe foi possível depois da conversão com sua releitura do passado a partir do presente.

Presente-passado-presente

Próxima de minha confissão que abriu o trabalho há a exposição da origem protestante de Rubem Alves (1982), um autor que apesar das crises com as instituições e dogmatismos religiosos confessou seu passado-presente protestante valendo-se de palavras ao mesmo tempo realistas e poéticas: “O passado, uma vez vivido, entra em nosso sangue, molda o nosso corpo, escolhe nossas palavras. É inútil renegá-lo”. Desse modo, “resta-nos fazer as pazes com aquilo que já fomos”. E arremata: “Digo isto como prelúdio a uma confissão: sou protestante. Sou porque fui” (Alves, 1982: 9). São palavras que fizeram muito sentido para mim desde a primeira vez que as li. Trata-se da manifestação de um teólogo e pastor que, apesar de hoje em dia preferir ser tratado como ex-teólogo e ex-pastor e visto como escritor e psicanalista, superou os conflitos

religiosos ao reconhecer a importância da religião do passado ao seu presente: “sou porque fui”. Em seu caso, uma confissão que prepara os leitores para uma exposição, “de certa maneira autobiográfica”, de “momentos pessoais de luta”, principalmente com a institucionalizada teologia do protestantismo brasileiro. Trata-se de “confissões de um protestante obstinado” (idem: 7 e 9).

Contudo, as suas palavras também apresentam alguma incompatibilidade com a confissão que propus. A minha trajetória, lida de trás para frente, de hoje para ontem, não se refere apenas a um “sou porque fui”, mas tal afirmativa também precisaria de seu caminho inverso: “fui porque sou”. A expressão de Rubem Alves pode sugerir um fechamento do passado. Em contraposição, trajetória remete a deslocamento, processo, mudança e ressignificação do passado em relação ao presente, que não deixa de ser igualmente devir: a cada experiência nova no presente, há a possibilidade de reescrever o passado sobre outras bases, outros prismas. Nesse sentido, o próprio passado torna-se múltiplo, aberto (Maroni, 2008a).

Eu conto minha conversão e caminhada religiosa a partir de um processo de formação antropológica no presente. Assim, além de inúmeras outras influências, o meu presente traz a marca de duas fundamentais conversões, a primeira à religião e a segunda à antropologia. Desse modo, minha confissão das conversões aponta para duas experiências de processo de transformação, ruptura e ressignificação, *metanóia*. Trata-se de mudança que busca evitar um grande perigo que consiste na fixação dos afetos, como se o passado possuísse apenas uma versão, muitas vezes aprisionadora, vinculada diretamente ao *Chrónos*, tempo de continuidades. Já a experiência de uma multiplicidade afetiva, que permite a conquista de um sem número de lugares afetivos,

leva-nos para a experiência da multiplicidade de perspectivas. Entramos no *Kairós*, tempo de descontinuidades e rupturas com o já vivido, o tempo presente, o tempo de agora (Maroni, 2008a; 2008b).

Ao tratar de confissão, tempo e memória, vale retomar também as confissões escritas por Darcy Ribeiro. Elas se inspiram na busca por um “reconto espontâneo” sem muitas precisões e datas. Diz ele: “recapitulo aqui, como me vem à cabeça, o que me sucedeu pela vida afora, desde o começo, sob o olhar de Fininha [sua mãe], até agora, sozinho neste mundo”. Ele busca “saber e sentir como é que cheguei a ser o que sou”.

Shoshana Felman (2000) fala da topografia do testemunho ao se referir ao fato de que o testemunhador vê de um determinado lugar e esse lugar é insubstituível, afinal de contas, cada perspectiva é única. Assim, o testemunho não pode ser simplesmente substituído, repetido ou relatado por outro sem perder sua função como testemunho, já que “o fardo da testemunha – apesar de seu alinhamento a outras testemunhas – é radicalmente único, não intercambiável e um fardo solitário” (idem: 15).

Além de levar esse “fardo solitário”, Darcy Ribeiro não propõe uma busca interior, mas relatos de experiências guardadas na memória e em diários e anotações elaboradas ao longo de sua vida. Tal como seus predecessores, ele também visa os leitores, mas não para convertê-los ou para ser julgado por eles. Em seu caso, o requisito dos leitores é a aptidão à comoção, compreensão e convivência com a expressão textualizada do autor. Darcy Ribeiro (1997:11-12) não se interessa pelo

leitor adverso que confunde a sua vida com a do autor e dele exige comportamentos próprios a si mesmo.

A citada autobiografia de Darcy Ribeiro é o último de seus trabalhos escritos e foi redigido justamente num tempo de agravamento de um câncer que o acometia há anos, e por isso pode ser visto como um texto escrito para a posteridade. Como diz Derrida (1995 [1993]): Quem se confessa por escrito quer deixar um rastro, uma pista, para que outros dêem continuidade ao escrito, que também é um *post scriptum* de outras confissões. Nesse sentido, parece que a preocupação central de Ribeiro é a narração de uma trajetória referenciada aos quatro papéis sociais que ele se atribuiu durante a vida: antropólogo, educador, político e romancista³¹. É o que ele pretende quando diz que aspira narrar “como cheguei a ser o que sou”. Se o contexto de minha escrita é distinto do vivido por Ribeiro, nossos propósitos também são relativamente dessemelhantes. Darcy interessado na apresentação livre e espontânea de sua história, e eu, de minha parte, tendo em vista a confissão como parte da fundamentação metodológica desta pesquisa acadêmica. Aqui, a memória não é simples recordação do passado, espontânea ou não, mas é declaradamente ressignificação ativa de seus fatos (Maroni, 2008a).

³¹ Uma excelente pesquisa sobre a trajetória de Darcy Ribeiro centrada principalmente entre os anos de 1944 e 1982, período de sua formação intelectual, de repercussão internacional de sua obra e de efetivação de suas práticas foi produzida por André Luís Borges de Mattos (2007).

Experiência

Uma distinção fundamental se dá entre “experiência” (*Erfahrung*) e “vivência” ou “experiência vivida” (*Erlebnis*). Benjamin (1983 [1962]) trata destes dois conceitos em relação à sua crítica da modernidade. A marca temporal da modernidade é fugaz e rápida, não permitindo a contemplação da tradição e o ato de compartilhar. Esse tempo mecânico só permite a vivência, a forma da experiência sem o conteúdo daquela, assim, oca, vazia (Pereira, 2006: 64). A vivência é fruto de um tempo de lembrança, de vaguidão e pobreza experiencial e narrativa: o moderno é aquele “homem roubado pela própria experiência” (Benjamin, 1983 [1962]: 47). A modernidade torna a “consciência fechada à intensidade de estímulos que daí emergem, racionaliza e, então, vivencia” (Maroni, 2008b: 55). A possibilidade da experiência implica na possibilidade da sabedoria acumulada pelo aprendizado e tradição. A experiência é o que pode e deve ser intercambiado, assim, é falante e aberta e não silenciada e silenciadora (idem: 73).

A minha conversão religiosa não poderia ficar apenas no registro da vivência, pois se instaura numa tradição que pulsa em cada momento do presente (Benjamin, 1983 [1962]: 30). A tradição pode ser entendida como a profunda “unidade do agora” (Pereira, 2006: 21). Assim, a noção de experiência se dá pela rememoração e narração, além de reportar ao tempo passado, preenchendo e articulando-o (Benjamin, 1983 [1962]: 46). Os seus conteúdos lembram épocas determinadas que permanecem como ocasião e pretexto das lembranças durante toda a vida (idem: 32). Em detrimento da fugacidade, a experiência pode ser uma contestação à efemeridade da vivência. Como

diz Walter Benjamin acerca de Baudelaire, pode ser possível dar à vivência o peso de uma experiência (ibidem: 56). A experiência é entrega total da totalidade do ser (Maroni, 2008b: 58).

Se estive junto ao pregador com os olhos, como observador, não foi sempre assim. Na verdade, e como me é inimaginável de outro modo, o corpo todo participou do trabalho de campo. A fala e a audição evidentemente foram fundamentais para perguntas, repostas, conversas. Como afirmou Mauro Almeida, não se trata de cair num subjetivismo, pois as “marcas da experiência etnográfica são objetivas”. Elas estão, em primeiro lugar, e fundamentalmente, no corpo (Almeida, 2003: 13). O instrumento principal do etnógrafo é seu corpo, e é justamente ele que é modificado ao longo da experiência de campo (idem: 21). É preciso aprender a se comportar de certo modo, utilizar determinado vocabulário, aprender outra língua, participar de novas atividades etc. E o afetamento começa com o corpo, com as afecções.

Optei por observações, entrevistas e conversas informais, a fim de procurar as complementaridades entre elas. Se a primeira implicou no distanciamento, a segunda priorizou um maior cuidado com as considerações elaboradas como respostas às perguntas feitas e a terceira estimou por uma maior espontaneidade, confiança e cordialidade. Márcio Goldman (2003: 455) optou por jamais tomar notas na frente de seus “informantes”. Há duas justificativas para tanto. De modo geral eles são seus amigos e tal atitude de pesquisador traria constrangimentos. Além disso, ele defende que o trabalho de campo não se relaciona necessariamente a entrevistas, mesmo que reconheça que elas, no final da pesquisa e quando o etnógrafo já possui algum domínio sobre o campo, possam servir como complemento às informações obtidas por outros

meios. No caso dos estudos afro-brasileiros, Vagner Gonçalves da Silva (2006: 44s) menciona que raramente a dinâmica de perguntas e respostas conduz a bons resultados, uma vez que o processo de transmissão de conhecimentos em tal religião não costuma se dar desta forma.

No meu caso, porém, as entrevistas foram realizadas ora sendo gravadas ora sendo anotadas. Nesse sentido, houve uma maior formalidade com os entrevistados. Mas houve também observações sobre suas falas e comportamentos em outros momentos com menores constrangimentos e mais vinculados aos seus afazeres cotidianos. Isso para buscar esclarecimentos nem sempre obtidos e evidenciados apenas por meio de entrevistas, de observações, ou mesmo de conversas.

Mesmo que eu saiba quais são muitos dos principais meandros da dinâmica pentecostal, isso não significa que a minha relação com o pregador tenha sido plena de entendimento ou sempre amistosa. Primeiro, por eu ser um pesquisador e não (mais) um pregador. Considerando, aliás, que ele nem reconheceu que eu houvera pregado lá anos antes. Segundo, por ele não se interessar muito pelo fato de estar sendo pesquisado (poucos gostam disso, na verdade), ou seja, por estar em observação e sendo entrevistado por alguém que não demonstra desejo de ter um compromisso efetivo com o que ele prega. Tudo se passou como se eu fosse uma espécie de ouvinte que não se converte, de um pesquisador que fica tão somente analisando e muitas vezes anotando e gravando tudo o que ele faz e fala na Sé.

Se eu passei por constrangimento diante do pregador, devido à minha ânsia por observar e anotar, e se apenas quando adquiri seu material a relação se mostrou mais amistosa, não foi muito diferente com outros trabalhadores da Praça: os engraxates só

conversam com quem engraxa os sapatos e as “prostitutas” cobram de acordo com o tempo das entrevistas. Há outros, ainda, que não dão a mínima atenção ao anúncio de que faço uma pesquisa ou que quero conversar. Eles dizem simplesmente que já falaram a muitos jornalistas e entrevistadores e que não vão mais responder perguntas. Outra abordagem, menos formal, também implicou em dificuldades. Muitos ficaram desconfiados com a aproximação de um estranho querendo conversar. Enfim, com eles, acabei lidando mais com a observação que com entrevistas. Não apenas pelo fato de estar mais preocupado com o pregador, mas também pelo tempo necessário (que não possuía) para dedicar-me a “ganhar a confiança” deles.

De todo modo, quanto mais tempo eu fiquei no culto, mais me percebi envolvido pelo que aconteceu ali. Em alguns momentos eu procurei resistir, mas em outros já estava envolvido. Tal alternância entre distância e afetamento perdurou por toda a seqüência temporal do ritual que se iniciou com a delimitação do lugar de culto por meio do “risco”, seguindo pela disposição dos objetos rituais e pessoais nesse lugar, além da fixação na palmeira de um *banner* de divulgação do pregador, o que teve como continuidade todo o andamento do culto: uma oração de abertura, acompanhada do cântico de hinos da Harpa Cristã; a escolha de um irmão de fé para ser assistente, bem como a pregação por mais de uma hora, com o revezamento de leituras de textos bíblicos, comentários acerca da fé e da moral e performances; a finalização com o pedido de ajuda financeira (ofertas colocadas nos envelopes e contribuições pelos CDs e DVDs), orações pelos apoiadores financeiros e pelos candidatos à conversão, além da oração coletiva do Pai Nosso.

Em vários momentos, o distanciamento foi dando lugar ao afetamento. Identifiquei-me com os hinos, trajes, gestos, posturas e palavras do pregador. Estive admirado com a constância dele na Sé nas últimas décadas (Marques, 2006: 12s), a fé do pregador também me impressionou, mas não apenas a mim. Conversei com um dos padres da Catedral acerca da pregação pentecostal na Sé e ele me disse: “De vez em quando paro para ouvir o pregador, mas não me identifico como padre e não debato com ele, pois, com quem tem convicção, não se discute”. Nesse sentido, é preciso concluir discutindo as noções de afetamento, crença e objetividade e suas (im)pertinências para este trabalho.

Etnografia, crença e objetividade

A etnografia marcada por afecções/afetos, a partir de meu trabalho de campo e escrita do texto, pode ser sintetizada não apenas como um procedimento metodológico de pesquisa e produção textual absolutamente deliberado. Trata-se, isso sim, do espontâneo, imprevisto, improvável e memorável que nasce ou renasce com a interação entre o passado-presente (ex-nativo) que possuo e as interações com um pregador de rua (nativo) que traz à tona minha experiência pentecostal. Tal etnografia é o encontro de uma pretensão teórico-acadêmica com contextos de relações sociais que a modificam, ampliam, desestruturam, completam etc.

Mesmo que todos os envolvidos no campo sejam afetados, e em alguns momentos foi perceptível que o pregador ressaltava sua performance quando fotografado, pretendi pensar nas transformações e atualizações que o contato com o

pregador causou em mim. Mudanças práticas de estratégia de aproximação e pesquisa resultaram da interação, mas a própria memória foi acionada em vários momentos.

A memória foi retomada pelas afecções presentes que retomam as experiências afetivas passadas. Nesse sentido, o corpo é absolutamente significativo no processo de rememoração. Um corpo afeta outro corpo e suas marcas se fazem presentes toda vez que uma afecção semelhante ocorre. Meu trabalho pretendeu demonstrar como as afecções com o pregador da Sé produzem afetos alegres, pois me fazem pensar. Além disso, é preciso esclarecer que falar em etnografia afetada é tratar do sensível, sensibilidade, o que não se reduz ao sentimento, apesar de incorporá-lo.

Por meio da formulação de uma etnografia afetada é possível articular duas noções aparentemente contraditórias: identidade e estranhamento. A primeira como ato imaginativo de se colocar no lugar do outro e a segunda como procedimento de desconfiar das aparências. Se num caso não se pode assumir efetivamente o lugar do outro, mas apenas imaginar, no outro caso não se desconfia das superficialidades nativas, mas do pesquisador. Estranhamento de si para identificação com o outro.

O outro é visto pela chave do outrem e os seus mundos possíveis são acessados por meio de interações que implicam na necessidade de levar a sério os seus conceitos e práticas, bem como implicam no questionamento dos pressupostos do pesquisador. As próprias negociações no campo ou aparentes contradições do pregador são vistas dentro do sistema em que se apresentam, e nesse conjunto cosmo-prático em que fazem sentido.

Em suma, esta etnografia afetada não negou o passado pentecostal do pesquisador, mas tratou o passado como presente por meio das afecções do campo e da

escrita. Exatamente por isso, eu julgo interessante tratar aqui também da abordagem proposta por Pierre Bourdieu (na França, em 1982) e Antônio Pierucci (no Brasil, em 1999) acerca dos “sociólogos da crença e crenças de sociólogos”. Eles propuseram uma sociologia da sociologia da religião, a fim de denunciar fronteiras borradas em estudos que seriam uma espécie de religiosidade científica. A ciência estaria sendo usada, por exemplo, a serviço ou contra a religião (Bourdieu, 1990 [1982]: 112; Pierucci, 1999: 276). Em suma, a denúncia paira prioritariamente sobre a dupla vantagem de se pertencer ao campo religioso, “permitindo as vantagens da lucidez científica e as vantagens da fidelidade religiosa” (Bourdieu, 1990 [1982]: 113). Tal pertença deveria ser objetivada, ou seja, tornada consciente, objeto de reflexão científica e controlada em seus efeitos. Tudo para a superação da alternativa entre “vinculação cega” e “lucidez parcial” (idem: 112).

Para Bourdieu, o problema cabal não é o de “se as pessoas que fazem sociologia da religião têm fé ou não, nem mesmo se pertencem à Igreja ou não”, mas o que o preocupa é “a crença vinculada ao fato de se pertencer ao campo religioso” com interesses e vantagens próprios a ele (idem: 108). Se o sociólogo lida com a crença dos religiosos, uma sociologia da sociologia teria como foco a crença dos sociólogos. A noção de crença torna-se central, mas sempre aparece como um instrumento de (des)qualificação do outro, seja ele religioso e/ou sociólogo. Nesse sentido, ambos são crentes, mesmo que distintamente e com um privilégio epistemológico por parte do pesquisador que toma consciência de sua crença e a reelabora criticamente. Tal noção sujeita o crente ao promover o que sujeita a crença.

Concordo com Bruno Latour (2002 [1984]: 15) ao desarticular a atribuição que os modernos fazem das noções de crença e fetiche. Em suma, “é moderno aquele que acredita que os outros acreditam” de modo que “a crença não é um estado mental, mas um efeito das relações entre povos”. Para o moderno, a divindade dos outros seria uma criação dos homens, ou melhor, da sociedade. Sendo a divindade artificial, os crentes fetichistas são duplamente ingênuos: primeiro criam sua divindade e depois a veneram idolatricamente como se ela existisse desde sempre ou sem considerar sua origem criada e, portanto, paradoxal.

Neste trabalho não cabe a noção de crença, já que ela implica tanto em atribuição feita à verdade logicamente relativizada dos outros como em opinião a ser psicologicamente acreditada ou rejeitada; o que não é o caso aqui. Segundo Viveiros de Castro (2002), o que importa realmente não é se o antropólogo acredita no que o nativo acredita, mas se ele efetivamente está disposto a extrair conceitos de enunciados ou idéias nativas. Aqui, contudo, o termo conceito não remonta ao seu sentido etimológico latino, *concipere*, ou seja, “tomar algo e agarrá-lo completamente” (Maroni, 1998: 123-124). Portanto, o conceito aqui é parcial e seu sentido deve ser considerado a partir da dinâmica de sua execução. Estive menos interessando nos modos de pensar (teoria do conhecimento) do pregador do que nos objetos desse pensar (os mundos possíveis que seus conceitos constituem e que os exprimem). Ao invés de negar ou acreditar no que o nativo acredita, a questão de base visa a experimentação conceitual de sua dinâmica; o que não pressupõe que o antropólogo saiba dos nativos mais do que eles próprios sabem de si, mas se refere à produção de

saberes com interesses diversos, já que todos somos antropólogos, todos temos um discurso sobre a alteridade e inventamos cultura.

Ainda sobre crença, Márcio Goldman narra e busca as implicações de uma experiência em que teria ouvido o som de instrumentos de percussão que “não eram deste mundo” (2003: 448; 2006: 165). Entre a argumentação que daria o crédito dos atabaques aos vivos e a que o daria aos mortos, Goldman repõe os problemas de se acreditar ou não e em quem e no quê. Se negasse que os tambores eram dos mortos, ganharia credibilidade junto aos acadêmicos, mas a perderia diante dos religiosos. Se aceitasse, aconteceria o contrário. Segundo ele, e apesar de parecer mais uma evasão da questão que uma alternativa, por mais que uma fuga seja uma alternativa, a escolha foi outra. Nem a explicação “mística”, que daria os créditos apenas aos espíritos, nem a “materialista”, que daria os créditos aos vivos. Para ele, “o que importa é que, querendo ou não, levei a história a sério, fui por ela afetado” (2003: 450; 2006: 165). Márcio defende que não importa o fato de se acreditar ou não que os tambores eram dos mortos, mas que realmente conta é que ele foi afetado e conferiu dignidade à história dos tambores. Inspirado em Jeanne Favret-Saada (2005 [1990]) ele diz que o evento o atingiu em cheio, numa distinção teórica entre acreditar e ser afetado. Mas como fica a tão defendida objetivação?

A “objetivação da participação” e a “objetivação participante” de Bourdieu (1990 [1982]) propõem uma sobreposição da objetivação sobre a participação. Elas podem ser viáveis no sentido de tomar a pertença ao campo religioso como questão digna de consideração. Contudo, mesmo em tal caso, a participação pode se rebelar e sobrepujar a objetivação. Assim, ao invés de se falar em objetivação, é o caso de optar

pela “objetividade relativa”, objetividade da relação e não “objetividade absoluta” (Wagner, 1981 [1975]: 2-3). Nesse sentido, retomei o criticado “jogo duplo e da dupla vantagem”, pois estive inegavelmente dos dois lados, por mais que julgue estar mais de um lado que de outro. Sou antropólogo, mas possuo uma experiência pentecostal. Encontrei, portanto, contrastes, complementaridades e entrecruzamentos, de um lado, entre pertença e trabalho e, de outro lado, entre experiência cristã pentecostal e perspectiva científica acadêmica. Julgo que essa seja uma vantagem, mas em nenhum momento a considero condição imprescindível para o trabalho antropológico. Pelo contrário, repetidas vezes levei em consideração a necessidade de estranhar e familiarizar o pregador, mas também estranhar e familiarizar a mim mesmo a partir da relação com eles. De modo que o meu trabalho pretende ser antes pensamento que conhecimento, mas não o pensamento auto-referente, muito pelo contrário, o pensamento que só é possível contando com o outro em sua constituição. Isso tudo em detrimento da razão legislativa que tem o eu como juiz e o objeto de pesquisa como o silenciado: “silêncio do objeto e tagarelice do sujeito do conhecimento” (Maroni, 2008b: 26). Assim, há a transposição de um “lugar-juiz” para um “lugar-vazio” (idem: 38).

Nesse sentido, sugiro a possibilidade de inserir o outrem de Deleuze na reflexão sobre esta etnografia. Outrem é a estrutura e a condição do campo perceptivo enquanto expressão de um mundo possível (Deleuze, 2006 [1969]: 316s). Outrem não é alguém ou ninguém, nem sujeito nem objeto, mas a relação absoluta. “Ele é o ponto de vista que permite que o Eu e o Outro acedam a um ponto de vista” (Viveiros de Castro, 2002: 118-119). Outrem povoa o mundo de possibilidades, sendo os possíveis, as

possibilidades. O expresso é apreendido como não existindo fora do que o exprime. Não é o eu, o sujeito, mas é outrem que torna a percepção possível, e ao fazer assim, perturba o mundo. De modo que, sem a estrutura outrem haveria ordenamento pleno, contigüidade inconfundível e transições claras no mundo. Sem outrem, portanto, há apenas diferenças absolutas e repetições insuportáveis (Deleuze, 2006 [1969]: 316). Em suma, outrem funda a relatividade, matização, nuance, variação.

Há uma recusa da identificação do indivíduo consigo mesmo. Se um dos cernes da antropologia é a alteridade, uma de suas questões fundamentais pode ser a seguinte: até onde somos capazes de suportá-la ou segui-la? Em decorrência disso, “a característica fundamental da antropologia seria o estudo das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal” (Goldman, 2006: 167). Ao escolher não lidar com crença, fio-me à noção de memória, experiência e afecção, e ao optar pela identificação, Outrem e alteridade, distancio-me da noção de fusão de identidades.

O texto partiu de uma confissão e foi construído como uma ficção. O caminho percorrido passou pelos afetos/afecções, interações, memórias e experiências de conversão de um antropólogo no campo e diante de seu trabalho de escrita – o que não deixa de ser, sob certo ponto de vista, também trabalho de campo. Enfim, tratou-se de uma pesquisa que se tornou uma aventura de conhecimento, identificação e estranhamento. As mudanças, rupturas, encontros e descobertas permanecem como marcas deste exercício de pensamento e vida.

Referências

- A Seara (1956a) “A Igreja do Brás no seu 18º aniversário”. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, nº 1, set./out., p. 17-18.
- _____ (1956b) “A seara em São Paulo”. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, nº 1, set./out., p. 43.
- Actas da Camara da Cidade de S. Paulo* (1918 [1744-1748]) São Paulo: Publicação oficial do Archivo Municipal de S. Paulo (Vol. XII).
- Actas da Camara da Villa de S. Paulo* (1915 [1596-1622]) São Paulo: Publicação oficial do Archivo Municipal de S. Paulo (Vol. II).
- _____ (1915 [1629-1639]) São Paulo: Publicação oficial do Archivo Municipal de S. Paulo (Vol. IV).
- _____ (1918 [1744-1748]) São Paulo: Publicação oficial do Archivo Municipal de S. Paulo (Vol. XII).
- Agostinho, Santo (2000) *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 15ª ed.
- Allmen, Jean-Jacques Von (1968 [1945]) *O culto cristão: Teologia e prática*. Trad. Dirson G. V. dos Santos. São Paulo: ASTE.
- Almeida, Mauro W. B. de (2003) “Relativismo antropológico e objetividade etnográfica”. *Campos: Revista de Antropologia Social*, nº 3, p. 9-29.
- Almeida, Ronaldo de (1996) *A universalização do reino de Deus*. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social). Campinas: IFCH-Unicamp.
- Alves, Rubem Azevedo (1982) *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Paulinas.
- Amaral, Rita (2005) *Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé*. Rio de Janeiro/São Paulo: Pallas/EDUC.
- Anchieta, Joseph de (1933 [1568]) “Sermão da conversão de S. Paulo”, in *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta, S. J.* (Cartas Jesuíticas III). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 517-537.

- Arantes, Antônio Augusto (2000) *Paisagens paulistanas: Transformações do espaço público*. Campinas/São Paulo: Ed. da Unicamp/Imprensa Oficial.
- Araújo, Ane Shyrlei (1987) *Leituras e usos no transporte metroviário: Estação Sé*. Tese de Doutorado (Arquitetura e Urbanismo). São Paulo: FAU-USP.
- Arendt, Hannah (2007 [1958]) *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 10ª ed.
- Atas da Câmara da Cidade de São Paulo* (1967 [1562-1596]) São Paulo: Divisão do Arquivo Histórico do Departamento de Cultura, 2ª ed. (Vol. XVI).
- Aubrée, Marion (1985) "O transe e a resposta do Xangô e do pentecostalismo". *Ciência e Cultura*, 37(7), p. 1070-1075.
- Benjamin, Walter (1983 [1962]) "Sobre alguns temas em Baudelaire", in *Textos selecionados* (Os Pensadores). Trad. Edson Araújo Cabral e José Benedito de Oliveira Damião. São Paulo: Abril Cultural, 2ª ed., p. 29-56.
- _____ (1994 [1936]) "O narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov", in *Magia e técnica, arte e política: Ensaaios sobre literatura e história da cultura* (Obras escolhidas; v. 1). Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 7ª ed., p. 197-221.
- Berg, Daniel (2001) *Enviado por Deus: Memórias de Daniel Berg*. Rio de Janeiro: CPAD, 9ª ed.
- Berger, Peter (1998 [1963]) *Perspectivas sociológicas: Uma visão humanística*. Trad. Donaldson Garschagen. Petrópolis: Vozes, 19ª ed.
- Bíblia Sagrada* (1995) Almeida Revista e Corrigida (ARC). Trad. João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus.
- Boer, Martinus de (2000) "A influência da apocalíptica judaica sobre as origens cristãs: Gênero, cosmovisão e movimento social". Trad. Paulo Augusto de Souza Nogueira. *Estudos de religião*, nº 19, p. 11-24.
- Boff, Leonardo (1972) *Jesus Cristo Libertador: Ensaaios de cristologia crítica para nosso tempo*. Petrópolis: Vozes.

- Bourdieu, Pierre (1990 [1982]) “Sociólogos da crença e crença dos sociólogos”, in *Coisas ditas*. Trad. Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Brasiliense, p. 108-113.
- _____ (1996 [1986]) “A ilusão biográfica”, in *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Trad. Mariza Corrêa. Campinas: Papirus, p. 183-191.
- _____ (1998 [1989]) *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- _____ (2005 [2002]) *Esboço de auto-análise*. Trad., int., notas e cron. Sergio Miceli. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____ (2008 [1982]) *A economia das trocas lingüísticas: O que falar quer dizer*. Trad. Sergio Miceli [et. alli]. São Paulo: Ed. da USP.
- Bruno, Ernani Silva (1984 [1954]) *História e tradições da cidade de São Paulo* (3 volumes). São Paulo: Hucitec/Prefeitura do Município de São Paulo/Secretaria Municipal da Cultura, 3ª ed.
- Bultmann, Rudolf (2004 [1948-1953]) *Teologia do Novo Testamento*. Trad. Ilson Kayser. São Paulo: Teológica.
- Cairns, Earle (1995) *O cristianismo através dos séculos: Uma história da Igreja cristã*. Trad. Israel Belo de Azevedo. São Paulo: Vida Nova, 2ª ed.
- Caldeira, Júnia Marques (2007) *A praça brasileira: Trajetória de um espaço urbano – Origem e modernidade*. Tese de Doutorado (História). Campinas: IFCH-Unicamp.
- Campos, Haroldo de (2005) *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe: Marginalia fáustica*. São Paulo: Perspectiva.
- Carelli, Mario (1985) *Carcamanos e comendadores. Os italianos de São Paulo: De realidade à ficção (1919-1930)*. Trad. Lígia Maria Pondé Vassalo. São Paulo: Ática.
- Certeau, Michel de (1994) *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes.
- César, Waldo (1987) “Ser protestante: Mais perguntas que respostas?”. *Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro, ano 6, vol. 24, mar., p. 4-14.

- Clifford, James (1998 [1983]) “Sobre a autoridade etnográfica”, in *A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX*. José Reginaldo Santos Gonçalves [org.]. Trad. Patrícia Farias. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p. 17-62.
- Cohn, Norman (1980 [1957]) *Na senda do milênio: Milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Trad. Fernando Neves e António Vasconcelos. Lisboa: Editorial Presença.
- Collecção das leis e decretos do Estado de São Paulo* (1898) São Paulo: Typographia do ‘Diario Official’ (Tomo VIII).
- Comblin, José (1991 [1968]) *Teologia da cidade*. São Paulo: Paulinas.
- _____ (1996) *Viver na cidade: Pistas para a pastoral urbana*. São Paulo: Paulus.
- _____ (2002) *Os desafios da cidade no século XXI*. São Paulo: Paulus.
- Conceição, José Manoel (1935) “Porque ignoramos a eternidade?”, in Vicente Themudo Lessa. *Padre José Manoel da Conceição*. São Paulo: Cruzeiro do Sul, 2ª ed., p. 75-88.
- Companhia do Metropolitano de São Paulo*(1977) *Relatório da Diretoria*. São Paulo.
- Corten, André (1996) *Os pobres e o Espírito Santo: O pentecostalismo no Brasil*. Trad. Mariana Nunel Ribeiro Echalar. Petrópolis: Vozes.
- Côrtes, Mariana Magalhães Pinto (2005) *O bandido que virou pregador: A conversão de criminosos ao pentecostalismo e suas carreiras de pregadores*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). São Paulo: FFLCH-USP.
- Costa, Rovílio (1996) “A igreja no início das colônias italianas”, in Luis A. Boni [org.]. *A presença italiana no Brasil* (vol. III). Porto Alegre/Torino: Escola Superior de Teologia/Fondazione Giovanni Agnelli, p. 497-522.
- Cunha, Euclides da (2000 [1902]) *Os sertões: Campanha de Canudos*. São Paulo/Rio de Janeiro: Publifolha/Francisco Alves, 39ª ed.
- Cunha, Manuela Carneiro da (1978) *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa*. São Paulo: HUCITEC.

- Crapanzano, Vincent (1994) “Réflexions sur une anthropologie des émotions”. *Terrain*, 22 mar., p. 109-117.
- D’Avila, Edson (2006) *Assembléia de Deus no Brasil e a política: Uma leitura a partir do Mensageiro da Paz*. Dissertação de Mestrado (Ciências da Religião). São Bernardo do Campo: UMESP.
- DaMatta, Roberto (1976) *Um mundo dividido: A estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1978 [1974]) “O ofício do etnólogo ou como ter *anthropological blues*”, in Edson Nunes [org.]. *Aventura sociológica: Objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 23-35.
- (1987) “Casa, rua e outro mundo: O caso do Brasil”, in *A casa & a rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara, p. 31-69.
- Damião, Carla Milani (2005) “A sinceridade em Rousseau”, in José Oscar Marques [org.]. *Verdades e mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau*. Ijuí: Ed. da UNIJUÍ, p. 179-197.
- _____. (2006) *Sobre o declínio da “sinceridade”: Filosofia e autobiografia de Jean-Jacques Rousseau a Walter Benjamin*. São Paulo: Loyola.
- De Lucca, Daniel (2007) *A rua em movimento: Experiências urbanas e jogos sociais em torno da população de rua*. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social). São Paulo: FFLCH-USP.
- Deleuze, Gilles (1988 [1968]) *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (1992 [1990]) *Conversações, 1972-1990*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34.
- _____. (2001 [1962]) *Nietzsche e a filosofia*. Trad. António Magalhães. Porto: Rés-Editora.
- _____. (2006 [1969]) *Lógica do sentido*. Trad. Luiz R. Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 4ª ed.
- Delumeau, Jean (1997 [1995]) *Mil anos de felicidade: Uma história do paraíso*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras.
- Derrida, Jacques (1995 [1993]) *Salvo o nome*. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus.

- Dobroruka, Vicente (1997) *Antônio Conselheiro: O beato endiabrado de Canudos*. Rio de Janeiro: Diadorim.
- Duby, Georges (1983 [1966]) *O tempo das catedrais: A arte e a sociedade 980-1420*. Trad. José Saramago. Lisboa: Estampa
- Dumont, Louis (1985 [1983]) *O individualismo: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Trad.: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco.
- _____. (1992 [1966]) *Homo hierarchicus O sistema de castas e suas implicações*. Trad. Carlos Alberto da Fonseca. São Paulo: Ed. da USP.
- Espinosa, Baruch de (1979 [1677]) “Ética: Demonstrada à maneira dos geômetras”, in *Textos selecionados* (Os Pensadores). Trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, p. 71-301.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1978 [1965]) *Antropologia social da religião*. Trad. Jorge Wanderley. Rio de Janeiro: Campus.
- Favret-Saada, Jeanne (2005 [1990]) “Ser afetado”. *Cadernos de Campo*. Trad. Paula Siqueira. São Paulo: PPGAS-USP, vol. 13, jan.-dez., p. 155-161.
- Felman, Shoshana (2000) “Educação e crise, ou as vicissitudes do ensinar”, in Netrovski, Arthur & Seligmann-Silva, Márcio [orgs.]. *Catástrofe e Representação*. São Paulo: Escuta, p. 13-71.
- Feltran, Gabriel (2008) *Fronteiras de tensão: Um estudo sobre política e violência nas periferias de São Paulo*. Tese de Doutorado (Ciências Sociais). Campinas: IFCH-Unicamp.
- Ferreira, Miguel Ângelo Barros (1971) *O nobre e o antigo bairro da Sé*. São Paulo: Departamento de Cultura da Secretaria de Educação e Cultura da Prefeitura do Município de São Paulo.
- Foucault, Michel (1982 [1979]) *Microfísica do poder*. Org. e trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 3ª ed.
- _____. (2004 [1994]) *Ditos e escritos V: Ética, sexualidade, política*. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

- Frehse, Fraya (1997) “Entre largo e praça, matriz e catedral: A Sé dos cartões postais paulistanos”. *Cadernos de Campo*. São Paulo: PPGAS-USP, nº 5-6, p. 117-155.
- _____ (2004) *Vir a ser transeunte: Civilidade e modernidade nas ruas da cidade de São Paulo (entre o início do século XIX e o início do XX)*. Tese de Doutorado (Antropologia Social). São Paulo: FFLCH-USP.
- _____ (2005) *O tempo das ruas na São Paulo de fins do Império*. São Paulo: Ed. da USP.
- Freston, Paul (1996) “Visão histórica: Breve história do pentecostalismo brasileiro”, in Antoniazzi, Alberto. [et. alli.]. *Nem anjos nem demônios: Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 2ª ed., p. 65-159.
- Frúgoli Jr., Heitor (1995) *São Paulo: Espaços públicos e interação social*. São Paulo: Marco Zero.
- Geertz, Clifford (1978 [1973]) *A interpretação das culturas*. Trad. Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- Giumbelli, Emerson (2000) *O fim da religião: Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial.
- Ginsburg, Salomão (1970 [1932]) *Um judeu errante no Brasil (Autobiografia)*. Trad. Manoel Avelino de Souza. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 2ª ed.
- Glass, Frederick C. (1943 [1926]) *Aventuras com a Bíblia no Brasil*. Trad. Nithina Wills. Rio de Janeiro: Livraria Evangélica.
- Goffman, Erving (1967) *Interaction Ritual: Essays on face-to-face behavior*. Garden City: Anchor Books.
- Goldman, Márcio (2003) “Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia”. *Revista de Antropologia*. São Paulo: FFLCH-USP, vol. 46, nº 2, p. 445-476.
- _____ (2005) “Formas do saber e modos do ser: Observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé”. *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, vol. 25, nº 2, 102-120.
- _____ (2006) “Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica”. *Etnográfica*. Lisboa, vol. X(1), p. 161-173.

- Gomes, Edlaine de Campos & Menezes, Rachel Aisengart (2008) “Etnografias possíveis: ‘Estar’ ou ‘ser’ de dentro”. *PontoUrbe: Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, ano 2, jul. Retirado do sítio <http://www.n-a-u.org/pontourbe03/Gomes&Menezesa.html> em 14/12//2008.
- Gonçalves, José Reginaldo Santos (2007 [2005]) “Teorias antropológicas e objetos materiais”, in *Antropologia dos objetos: Coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: Garamond, p. 13-42.
- Gonzalez, Justo L. (1995) *Uma história ilustrada do cristianismo: Uma história ilustrada do cristianismo – A era dos mártires* (vol. I). São Paulo: Vida Nova.
- Guerreiro, Alexandre de Abreu (2000) *Pop Center do Brás: De comerciantes de rua a estabelecidos no comércio popular*. Dissertação de Mestrado (Serviço Social). São Paulo: PUC-SP.
- Gurvitch, Georges (2003 [1950]) “Prefácio”, in Marcel Mauss. *Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, p. 9-10.
- Halbwachs, Maurice (1990 [1950]) *A memória coletiva*. Trad. Laurent Leon Schaffter. São Paulo: Vértice.
- Horton, Stanley (1996 [1994]) “As últimas coisas”, in ____ [ed.]. *Teologia sistemática: Uma perspectiva pentecostal*. Trad. Gordon Chown. Rio de Janeiro: CPAD, p. 609-646.
- Hutter, Lucy Maffei (1972) *Imigração italiana em São Paulo (1880-1889): Os primeiros contactos do imigrante com o Brasil*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros da USP.
- Instituto Cultural Itaú (1994) *Praça da Sé*. São Paulo: ICI (Cadernos Cidade de São Paulo – 4).
- Kasper, Christian (2006) *Habitar a rua*. Tese de Doutorado (Ciências Sociais). Campinas: IFCH-Unicamp.
- Klinger, Diana Irene (2007) *Escritas de si, escritas do outro: O retorno do autor e a virada etnográfica*. Rio de Janeiro: 7 letras.

- Kofes, Suely (2001) *Uma trajetória, em narrativas*. Campinas: Mercado das Letras.
- Kowarick, Lúcio (1994 [1987]) *Trabalho e vadiagem: A origem do trabalho livre no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- Latour, Bruno (2001 [1999]) *A esperança de Pandora: Ensaio sobre a realidade dos estudos científicos*. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. Bauru: EdUSC.
- _____ (2002 [1984]) *Reflexões sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Trad. Sandra Moreira. Bauru: EdUSC.
- Leach, Edmund Ronald (1996 [1954]) *Sistemas políticos da alta Birmânia: Um estudo da estrutura social Kachin*. Trad. Geraldo Gerson de Souza, Antônio de Pádua Danesi e Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Ed. da USP.
- Lemos, Carlos A. (1990) “O morar em São Paulo no tempo dos italianos”, in Luis A. Boni, [org.]. *A presença italiana no Brasil* (vol. II). Porto Alegre/Torino: Escola Superior de Teologia/Fondazione Giovanni Agnelli, p. 401-409.
- Lévi-Strauss, Claude (1975a [1949]) “Introdução: História e etnologia”, in *Antropologia estrutural*. Trad. Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 13-41.
- _____ (1975b [1949]) “A eficácia simbólica”, in *Antropologia estrutural*. Trad. Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 215-236.
- _____ (1976 [1962]) *O pensamento selvagem*. Trad. Maria Celeste de Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Ed. Nacional.
- _____ (1987 [1962]) “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”, in *Antropologia estrutural dois*. Trad. Tânia Jatobá. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2ª ed., p. 41-51.
- _____ (1987 [1960]) “O campo da antropologia”, in *Antropologia estrutural dois*. Trad. Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2ª ed., p. 11-40.
- Libâneo, João Batista (1997) “Missão da Igreja na cidade – Pastoral Urbana”, in José Cobo Fernandez [org.]. *A presença da Igreja na cidade II: Novos desafios, novas abordagens*. Petrópolis: Vozes, p. 37-72.
- Luca, Tânia Regina de (1990) “As sociedades de socorros mútuos italianas em São Paulo”, in Luis A. Boni [org.]. *A presença italiana no Brasil* (vol. II). Porto

- Alegre/Torino: Escola Superior de Teologia/Fondazione Giovanni Agnelli, p. 383-400.
- Maciel, António Vicente Mendes (1997 [1897]) “Prédicas aos canudenses e um discurso sobre a República”, in Nogueira, Ataliba. *António Conselheiro e Canudos: Revisão histórica*. São Paulo: Atlas, p. 57-197.
- Malinowski, Bronislaw (1978 [1922]) *Argonautas do pacífico ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia* (Os Pensadores). Trad. Anton P. Carr e Ligia Aparecida Cardieri Mendonça. São Paulo: Abril Cultural, 2ª ed.
- Marchi, Cesare (1991 [1987]) *Grandes pecadores, grandes catedrais*. Trad. Pier Luigi Cabra. São Paulo: Martins Fontes.
- Mariano, Neusa de Fátima (1997) *O migrante comerciante de rua da Praça da Sé – centro da cidade de São Paulo*. Trabalho de Graduação Individual (Geografia). São Paulo: FFLCH-USP.
- Mariano, Ricardo (1999) *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola.
- Mariz, Cecília Loreto (1996) “Pentecostalismo e a luta contra a pobreza no Brasil”, in Benjamim Gutiérrez & Leonildo Silveira Campos [ed.]. *Na força do Espírito; Os pentecostais na América Latina: Um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: Associação Literária Pendão Real, p. 169-189.
- Maroni, Améris Ângela (1998) *Jung: O poeta da alma*. São Paulo: Summus.
- _____ (2008a) *Eros na passagem: Uma leitura de Jung a partir de Bion*. Aparecida: Idéias & Letras.
- _____ (2008b) *E por que não? Tecendo outras possibilidades interpretativas*. Aparecida: Idéias & Letras.
- Marques, Delcides (2003) *Reino de Deus, reino da alegria: O desejo de voltar a ser criança e ser feliz*. São Paulo: Abba Press.
- _____ (2006) *Igreja na rua: O imaginário religioso de pregadores pentecostais sobre a Praça da Sé em São Paulo*. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC). São Paulo: FESP-SP.

- Marques, José Oscar (2005) “Rousseau, fundador das ciências do homem?”, in ____ [org.]. *Verdades e mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau*. Ijuí: Ed. da UNIJUÍ, p. 249-272.
- Marx, Murillo (1989) *Nosso chão: Do sagrado ao profano*. São Paulo: Ed. da USP.
- Mattos, André Luiz Lopes Borges de (2007) *Darcy Ribeiro: Uma trajetória (1944-1982)*. Tese de Doutorado (Ciências Sociais). Campinas: IFCH-Unicamp.
- Mauss, Marcel (1999 [1909]) “A prece”, in *Ensaaios de sociologia*. Trad. Luiz João Gaio e J. Guinsburg. São Paulo: Ática, p. 230-324.
- ____ (2003 [1923-24]) “Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, in *Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, p. 185-314.
- ____ (2003 [1938]) “Uma categoria do espírito humano: A noção de pessoa, a de ‘eu’”, in *Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, p. 367-397.
- ____ (2003 [1935]) “As técnicas do corpo”, in *Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, p. 399-422.
- Mawe, John (1978 [1812]) *Viagens no interior do Brasil*. Trad. Selena Benevides Viana. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Ed. da USP.
- Mendonça, Antônio Gouvêa (1995) *O celeste porvir: A inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo/São Bernardo do Campo: Pendão Real/ASTE/IEPG-IMES.
- Mensagem da Paz* (1931) “Na seara do Senhor”. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, nº 1, ano I, jan., p. 7.
- Merleau-Ponty, Maurice (1975 [1960]) “Em toda e nenhuma parte”, in *Textos escolhidos* (Os Pensadores). Sel. e trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, p. 399-427.
- Mesquita, Cláudia Cardoso (2006) *Deus está no particular: Representações da experiência religiosa em dois documentários brasileiros*. Tese de Doutorado (Ciências da Comunicação). São Paulo: ECA-USP.
- Miranda, David (1992) *História real do maior pregador de curas divinas da época: Missionário David Martins Miranda*. S/L: Luz.

- Montero, Paula (2003) “Max Weber e os dilemas da secularização: O lugar da religião no mundo contemporâneo”. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, nº 65, mar., p. 34-44.
- Montes, Maria Lúcia (1998) “As figuras do sagrado: Entre o público e o privado”, in Lília Schwarcz [org.]; Fernando Novaes [coord.]. *História da Privada no Brasil: Contrastes da intimidade contemporânea* (vol. 4). São Paulo: Companhia das Letras, p. 64-171.
- Niebuhr, H. Richard (1992 [1929]) *Origens sociais das denominações cristãs*. Trad. Antônio Gouvêa Mendonça. São Paulo/São Bernardo do Campo: ASTE/Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião.
- Nietzsche, Friedrich (1978 [1873]) “Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral”, in *Obras incompletas* (Os Pensadores). Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, p. 43-52.
- _____ (1992 [1885]) *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad., notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____ (2007 [1881]) “A Franz Overbeck na Basileia (cartão-postal)”. Trad. Homero Santiago. *Cadernos espinosanos: Estudos sobre o século XVII*. São Paulo: FFLCH-USP, vol. 16, p. 137.
- Nogueira, Ataliba (1997) *Antônio Conselheiro e Canudos: Revisão histórica*. São Paulo: Atlas.
- Nogueira, Paulo (1997) “Os primeiros cristãos e o mundo urbano: A importância da cidade no surgimento das comunidades cristãs”. *Estudos de Religião* (13). São Bernardo do Campo: UMESP, ano XI, nº 13, dez., p. 57-69.
- Oliveira, Paulo de Sousa (1999) *Estratégias de uma missão: Salomão Ginsburg e a construção do ideário batista (1890-1927)*. Dissertação de Mestrado (História Social). São Paulo: FFLCH-USP.
- Pereira, Marcelo de Andrade (2006) *O lugar do tempo: Experiência e tradição em Walter Benjamin*. Dissertação de Mestrado (Filosofia). Porto Alegre: IFCH-UFRGS.

- Pereira de Queiroz, Maria Isaura (1965) *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus/Ed. da USP.
- Pierucci, Antônio Flávio (1999 [1997]) “Interesses religiosos dos sociólogos da religião”, in Ari Pedro Oro & Carlos Alberto Steil [org.]. *Globalização e religião*. Petrópolis/Porto Alegre: Vozes/UFRGS, 2ª ed., p. 249-262.
- _____ (1999) “Sociologia da religião: Área impuramente acadêmica”, in Sérgio Miceli [org.]. *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995): Sociologia* (vol. II). São Paulo/Brasília: Ed. Sumaré/ANPOCS/CAPES, p. 237-286.
- _____ (2001) *A magia*. São Paulo: Publifolha.
- _____ (2003) *O desencantamento do mundo: Todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Ed. 34/Pó-Graduação em Sociologia – USP.
- _____ (2004) “Secularização e declínio do catolicismo”, in Beatriz Muniz Souza & Luis Mauro Sá Martino [org.]. *Sociologia da religião e mudança social: Católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, p. 13-21.
- Pompa, Cristina (2006) “Para uma antropologia histórica das missões”, in Paula Montero [org.]. *Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, p. 111-142.
- Prandi, Reginaldo (1997) *Um sopro do Espírito: A renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: Ed. da USP/FAPESP.
- Puente, Fernando Rey (2005) “Confissões: A verdade e as mentiras. Notas para um confronto entre Agostinho e Rousseau”, in José Oscar Marques [org.]. *Verdades e mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau*. Ijuí: Ed. da UNIJUÍ, p. 61-71.
- Rabuske, Arthur (1996) “Jesuítas italianos no Brasil Meridional de 1860 em diante”, in Luis A. Boni [org.]. *A presença italiana no Brasil* (vol. III). Porto Alegre/Torino: Escola Superior de Teologia/Fondazione Giovanni Agnelli, p. 447-462.
- Ribeiro, Boanerges (1973) *Protestantismo no Brasil Monárquico (1822-1888): Aspectos culturais da aceitação do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Pioneira.
- _____ (1979) *O padre protestante*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana.
- Ribeiro, Darcy (1997) *Confissões*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Rousseau, Jean-Jacques (1964 [1764]) *Les confessions*. Paris: Garnier Frères.
- _____ (1978 [1954-5]) *Do contrato social* (Os Pensadores). Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cutlural.
- _____ (1995 [1776-8]) *Os devaneios do caminhante solitário*. Trad., introd. e not. Fúlvia Maria Luiza Moretto. Brasília: Ed. da UnB.
- _____ (1999 [1762]) *Emílio, ou, Da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes.
- Salinas Fortes, Luiz Roberto (1997) *Paradoxo do espetáculo: Política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial
- Sant'Anna, Nuto (1939) *São Paulo histórico: Aspectos, lendas e costumes* (vol. III). São Paulo: Departamento de Cultura.
- Santos Júnior, Wilson Ribeiro dos (1991) *São Paulo: Praça da Sé. Transformações e usos*. Dissertação de Mestrado (Arquitetura e Urbanismo). São Paulo: FAU-USP.
- Schmidt, Afonso (2003 [1954]) *São Paulo de meus amores*. São Paulo: Paz e Terra.
- Silva, Vagner Gonçalves da (1992) *O candomblé na cidade: Tradição e renovação*. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social). São Paulo: FFLCH-USP.
- _____ (2006 [2000]). *O antropólogo e sua magia: Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Ed. da USP, 1ª reimp.
- Simson, Olga Moraes Von (1984) *A burguesia se diverte no reinado de Momo: Sessenta anos de evolução do carnaval na cidade de São Paulo (1855-1915)*. Dissertação de Mestrado (Sociologia). São Paulo: FFLCH-USP.
- Starobinski, Jean (1991 [1971]) *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras.
- Stiel, Waldemar Corrêa (1978) *História dos transportes coletivos em São Paulo*. São Paulo: Ed. da USP/ Ed. McGraw-Hill do Brasil.
- Strathern, Marilyn (1999) "No limite de uma certa linguagem" (Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro e Carlos Fausto). *Mana: Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional-UFRJ, vol. 5, nº 2, p. 157-175.

- _____ (2006 [1988]) *O gênero da dádiva: Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na melanésia*. Trad. André Villalobos. Campinas: Ed. da Unicamp.
- Tachner, Suzana & Rabinovich, Elaine (1998) “Modos de morar na rua”. *Cadernos de pesquisa do LAP*. São Paulo: FAU-USP, nº 26, jul-ago.
- Taunay, Afonso de Escragnoille (2003 [1920/1]) *São Paulo nos primeiros anos: Ensaio de reconstituição social; São Paulo no século XVI: História da vila de Piratininga*. São Paulo: Paz e Terra.
- Textos de Qumran: Edição fiel e completa dos documentos do Mar Morto* (1994) Trad. Florentino García Martínez [hebraico e aramaico]. Trad. Valmor da Silva [espanhol]. Petrópolis: Vozes.
- Theissen, Gerd & Merz, Annette (2002 [1996]) *O Jesus Histórico: Um manual*. Trad. Milton C. Mota e Paulo Nogueira, São Paulo: Loyola.
- Tillich, Paul (1987 [1951-1963]) *Teologia Sistemática* (Três volumes em um). Trad. Getúlio Bertelli. São Leopoldo: Sinodal.
- Tuan, Yi-Fu (1977) *Space and place: The perspective of experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Turner, Victor (2008 [1974]) *Dramas, campos e metáforas: Ação simbólica na sociedade humana*. Trad. Fabiano de Moraes. Noiterói: Ed. da UFF.
- Vaux, Roland de (2003 [1960]) *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Trad. Daniel de Oliveira. São Paulo: Teológica.
- Velho, Gilberto (1978) “Observando o familiar”, in Edson Nunes [org.]. *Aventura sociológica: Objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 36-46.
- Vernant, Jean-Pierre (1990 [1965]) *Mito e pensamento entre os gregos: Estudos de psicologia histórica*. Trad. Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Vieira, David Gueiros (1980) *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Ed. da UnB, 2ª ed.

Viramundo (1964) Geraldo Sarno [dir.]. São Paulo. 40 min.

Viveiros de Castro, Eduardo (2002) “O nativo relativo”. *Mana: Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional-UFRJ, vol. 8(1), p. 113-148.

Wagner, Roy (1981 [1975]) *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

Weber, Max (1999 [1972]) “Capítulo V. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas)”, in *Economia e sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva* (vol. 1). Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; Gabriel Cohn [rev. téc.]. Brasília/São Paulo: Unb/Imprensa Oficial, 3ª ed., p. 279-418.

_____ (2002) “A ‘objetividade’ do conhecimento nas Ciências Sociais”, in *Weber: Sociologia*. Trad. e org. Gabriel Cohn; coord. Florestan Fernandes. São Paulo: Ática (Coleção Grandes Cientistas Sociais – 13), p. 79-127.

Yázigi, Eduardo (2000) *O mundo das calçadas: Por uma política democrática de espaços públicos*. São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.