Os “Sem Religião” na periferia urbana da América Latina

Paulo Barrera Rivera

Resumo

Este artigo analisa a presença importante de pessoas sem religião nas periferias urbanas. Leva em consideração que se trata de um fenômeno presente em diversos países da América Latina. Revisa os dados recentes de três países, Brasil, México e Argentina. Aproveita, também, dados de pesquisa de campo na periferia urbana de São Paulo. Discute a concomitante presença de pessoas sem religião e pentecostais nas mesmas regiões e nas mesmas condições precárias de existência.

Palavras-chave: Sem religião. América Latina. Pentecostalismo. Periferia Urbana.

Abstract

This article analyzes the important presence of people without religion in urban peripheries. It takes into account that it is a phenomenon present in several countries of Latin America. We review recent data from three countries, Brazil, Mexico and Argentina. We use, also, data from field research in the urban periphery of São Paulo. Our main question is to discuss the concomitant presence of people without religion and Pentecostals in the same regions and in the same precarious conditions of existence.

Key-words: Without religion. Latin America. Pentecostalism. Urban Periphery.

Introdução

A questão central deste artigo é defender a ideia de que as condições precárias de existência não levam as pessoas que moram nas periferias urbanas, de forma automática, a adesões religiosas. A constatação, recente, de importante número de pessoas de condições sociais e econômicas precárias que desairam as expectativas das instituições religiosas, e se declaram “sem religião”, induz a repensar as explicações do sucesso pentecostal nas periferias urbanas. A primeira parte deste artigo analisa dados censitários dos três maiores países da América Latina, Brasil, México e Argentina. Nos três casos, são dados recentes, do século XXI. Procuramos nesta primeira parte mostrar

que o fenômeno dos “sem religião” é generalizado, e não uma exceção. Na segunda e terceira partes, nos debruçamos no contexto da periferia urbana brasileira, por ser lugar de destaque tanto da presença dos “sem religião” quanto dos pentecostalismos. Propomos a ideia de que há uma relação entre as fidelidades fracas, transitórias e intermitentes, muito comuns na periferia, e o aumento dos “sem religião”. Apoiamo-nos nestas duas partes em dados sobre pessoas “sem religião” com as quais entramos em contato no ano de 2010 em pesquisa de campo. Retomamos contato com essas pessoas em 2015, quando complementamos os dados, observando o que tinha acontecido com elas em relação à sua não religiosidade. Pretendemos, com este texto, contribuir a pensar quem são os sem religião e incentivar a legitimidade da questão como tema de pesquisa.

Religião não é mais só “coisa de pobre”

No mês de março do ano 2002, fui desafiado a preparar uma apresentação sobre a seguinte questão: constituiria o pentecostalismo vigoroso na América Latina, e em especial no Brasil, um movimento contrasecularizador? O texto foi exibido no “Colóquio Internacional” organizado pelo “Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité” da EPHE (École Pratique des Hautes Études) da Sorbonne. O título da minha apresentação foi “Le Pentecôtisme au Brésil: une contre-sécularisation?” (BARRERA, 2004). O tema foi debatido numa das mesas do colóquio, que tinha por tema “Christianisme de conversion et sécularisation. Des rapports ambigus” (FATH, 2004). Os resultados do colóquio foram publicados depois na obra que acabo de referir. Essa obra, nunca traduzida para o português, mostra a intensidade do debate sobre as relações, de fato, ambíguas entre cristianismo e modernidade. Constituiria o crescimento evangélico um paradoxo da modernidade ou haveria razões para pensá-lo como uma contestação da mesma, e em consequência, contestação também de aspectos centrais da secularização? Foi essa a primeira vez que me deparei com duas questões tensas para pensar o deslocamento das religiões na modernidade. Uma delas era de ordem mais teórica, se a modernidade se constituiu contra a religião, as explicações sobre a efervescência religiosa e o crescimento pentecostal (parte dela) precisavam de novos olhares. Considero essa questão mais tranquila em razão da rica produção recente que revisou em profundidade as teorias da secularização e da laicidade, em múltiplos congressos, artigos e livros. Não que tenha sido

superada plenamente uma contradição fundamental (porque estava já nas origens da explicação da modernidade) entre religião e modernidade. Situações contemporâneas, como o revigoramento de posturas fundamentalistas agindo em terreno comum do religioso e do político, poderiam mostrar o contrário. Mas penso que avançamos muito na compreensão dos novos lugares das religiões na modernidade. A consistente discussão recente das laicidades, no plural, nos mais diversos países, é uma das evidências desse necessário avanço (BRUCE, 2004; BAUBÉROT e Milot, 2011; BLANCARTE, 2013; GAUCHET, 1998; Da COSTA, 2006; MALLIMACCI, 2013; entre muitos outros). A necessidade de rediscutir a laicidade, e as relações igrejas-Estado, resultaram em boa medida do protagonismo religioso na política, na esfera pública, na mídia, nas instituições do Estado etc.

A segunda questão que aquela apresentação me provocou é mais complexa e me acompanha ainda, nas minhas pesquisas, orientações e textos, como pergunta insuficientemente atendida. No texto daquele colóquio, nem tinha me passado pela cabeça essa questão. Refiro-me à concomitante presença de pessoas que se declaram “sem religião” em contextos, lugares, condições de existência onde também estão muito presentes diversos grupos pentecostais. Os resultados do Censo Nacional do ano 2000, no Brasil, demonstraram a sair, de modo que minha abordagem do tema em questão carecia de importantíssima informação sobre os pentecostais nas periferias urbanas do Brasil, e, também, acerca dos “sem religião” nos mesmos territórios. A quinze anos de distância daquele texto e após alguns anos de mergulho, pesquisando as práticas religiosas nas periferias urbanas e dialogando com os moradores dessas regiões, meus olhares a respeito da questão mudaram significativamente.

Hoje, os estudiosos do pentecostalismo não podem deixar de sentir-se perturbados pela presença dos “sem religião”. No entanto, os pentecostais têm sido e continuam a ser preferência nas pesquisas. Os “sem religião” interessam, ainda, bem menos aos estudiosos da religião. Estes aparecem como carentes de religião em comparação com a exuberante religião dos pentecostais. No entanto, a questão que inquieta é que os “sem religião” estão muito presentes e mais presentes, comparativamente, nas regiões de periferia urbana, onde precisamente fervilham os pentecostais. Os “sem religião” e os pentecostais coabitam as mesmas regiões da periferia urbana. O fato está constatado por dados censitários e por observação de campo que, no decorrer deste texto, teremos ocasião de abordar. E provoca de entrada

questões que as perspectivas teóricas mais consensuais não conseguem explicar, como as seguintes. As condições de existência, sociais e econômicas, seriam caldo de cultivo para o crescimento pentecostal, em consequência, nada mais “natural” do que ter muitos pentecostais na periferia. Mas, os “sem religião” na periferia são tão pobres quanto os pentecostais. E falamos aqui da pobreza como vulnerabilidade social. A pobreza de longa duração. Falamos de migrantes (de primeira ou segunda geração), negros, com baixa escolaridade, baixa renda familiar, moradia autoconstruída ao longo de várias décadas, entre outras. Como explicar então a evidente impermeabilidade dos “sem religião” às ofertas pentecostais. Há ainda outra questão de ordem prática. Pode-se dizer que, dado o grande número de igrejas e grupos, o proselitismo pentecostal é mais intenso na periferia. Acontece que a porcentagem de “sem religião” é maior na periferia. Tudo acontece como se a propaganda pentecostal agisse como um tiro saindo pela culatra. Antes da divulgação dos dados do Censo do 2000, pelo menos no Brasil, ninguém imaginaria os “sem religião” como tema de pesquisa.

Mas, sendo hoje, como é, fato constatado, o aumento de pessoas “sem religião” nos mais diversos países da América Latina, essas questões básicas já descritas devem ser colocadas no contexto amplo do aumento de pessoas sem fidelidade religiosa nos vários países da América Latina. No que vá do presente século, muitas nomenclaturas foram aparecendo conforme as pesquisas se debruçavam a respeito da questão. Registramos a seguir dados de pesquisas recentes, todas do século XXI. Juntamos aos dados sobre o Brasil, dados do México e da Argentina.

Vamos começar pela pesquisa, em nível nacional, mais recente, do México: a “Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México”¹ (RIFREM, 2016). Dessa minuciosa e esclarecedora pesquisa pinçamos alguns dados de grande interesse para a questão que agora nos ocupa. Os “sin religión” constituem a terceira maior porcentagem (4,7% equivalente a 5 milhões 263 mil pessoas); atrás apenas de católicos (82,7%) e “Outras evangélicas” (5%). Pela pequena diferença entre “Outras evangélicas” e “Sin religión” podemos afirmar que ambos estão, percentualmente, em segundo lugar (p. 6). A mesma pesquisa oferece outros dados muito importantes. À pergunta “Cómo se identifica usted en término religiosos?”, as seguintes respostas têm relação com a nossa questão: “Creyente a su manera” 17,9%,

¹ Registro aqui meu agradecimento a Cristina Zúñiga, que no recente congresso da SISR permitiu-me a riquíssima informação dessa pesquisa da qual ela foi coordenadora.

“No practicante” 2%, “Espiritual pero sin Iglesia” 2%, “Agnóstico” 0,4%, “Indiferente” 1,1%, “Ateo” 0,7% (p. 26). Registramos aqui uma questão central em nossa análise. Em todos esses casos, as respostas depõem contra a eficácia da transmissão da mensagem religiosa por parte das instituições e seus aparelhos e mecanismos de reprodução. A porcentagem de “creyentes a su manera” (17,9%) é bem mais alta que a porcentagem de “Sin religión” (4,7%). Um crente que decide por si mesmo a maneira de agir em matéria religiosa não é precisamente aquilo que a instituição religiosa deseja. É exatamente o contrário. Alguma rebeldia ou algo de autonomia está presente. É uma categoria semelhante ao “cuentapropismo” registrado por nossos colegas pesquisadores na Argentina, e que veremos a seguir. As outras categorias (“no practicante”, “espiritual pero sin Iglesia”, “agnóstico”, “indiferente” e “ateo”) também expressam alguma recusa das religiões ou das igrejas. É isso o que ela tem em comum e juntas fazem uma porcentagem de 6,2%. Somados à porcentagem de “creyentes a su manera”, fazem um total de 24,1% da população mexicana que não responde positivamente aos apelos das igrejas.

Essa pesquisa no México foi precedida por outra, muito importante, que não podemos deixar de considerar. Trata-se do *Atlas de la Diversidad Religiosa en México* (DE LA Torre e GUTIÉRREZ, 2007) exuberante em dados e análises de uma equipe multidisciplinar, que muito ajuda os estudiosos da religião. Dele extraímos um dado revelador e de interesse para este artigo. Muitos outros dados poderiam ser citados, mas considero suficiente o seguinte: a caracterização demográfica dos municípios com 30% de população “sem religião”. São 18 municípios com pelo menos 30% de população sem religião. Alguns passam de 40%, um chega a 55% e outro (Chiapas) chega a 64%. A análise desse verdadeiro fenômeno (feita pela colega Cristina Gutiérrez: 2007, p. 116s.) propõe diversas hipóteses para explicá-lo e não é o caso de repeti-las aqui. Mas, todas elas apontam, de uma forma ou de outra, a fragilidade das instituições religiosas para transmitir e reproduzir suas tradições. Gostaria de chamar a atenção para o fato de que a totalidade desses 18 municípios tem “Grado de marginación” muito alto ou alto. Vale uma citação sobre as características desse grupo:

Podemos observar que nos municípios onde a porcentagem da população sem religião alcança mais de 30% das preferências religiosas totais, possuem várias características compartilhadas: encontram-se concentradas em Chiapas, Veracruz, Oaxaca e Jalisco, têm graus de marginación altos ou muito altos, graus de desenvolvimento humano predominantemente baixos ou médio baixos e

a sua intensidade migratória é nula ou baixa (DE LA Torre e GUTIÉRREZ, 2007, p. 121).

A pesquisa no México incluiu também outras questões, que não temos como aproveitá-las neste texto. Escolhemos a pergunta sobre aborto, intencionalmente, porque a questão está também presente na pesquisa na Argentina. A pergunta foi a seguinte: “Está de acordo com que o aborto não seja perseguido ou castigado pela lei?” Os “sem religião” que responderam positivamente chegaram a 44,3%, os “evangélicos” a 28,3%, os “bíblicos” a 25,5% (“bíblicos” nessa pesquisa são: Testemunhas de Jeová, Mórmons etc.). A diferença é significativa e confirma a influência do discurso conservador religioso institucional na opinião das pessoas. Quem está mais distante ou é mais autônomo em relação a esse discurso mostra-se mais aberto à despenalização do aborto.

Passemos aos dados disponíveis da Argentina, tomados do *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina* (MALLIMACCI, 2013, p. 33 a 36). Os “indiferentes religiosos” representam 11,3% da população argentina e constituem o segundo maior segmento, atrás apenas dos católicos (76,5%) e na frente dos evangélicos (9%). Os indiferentes estão constituídos por três categorias, agnósticos, ateus e “creyentes sin religión”. Nos três casos trata-se, ao nosso ver, de categorias que indicam situação adversa às formas religiosas institucionais. De fato, a ideia de “desinstitucionalização” junto ao de “individualização” religiosa está presente na análise desse texto. Ambos os processos confabulando para uma desregulação do mercado de bens religiosos. Em poucas palavras, as instituições religiosas perdem sua capacidade de gerir, monopolizar, perda maior ainda, o campo de produção e reprodução dos bens simbólicos religiosos:

Os processos de individuação e desinstitucionalização têm o seu correlato nas aderências religiosas. As mutações acontecidas nas últimas décadas no plano das crenças e pertencas religiosas se constituem em instâncias de desfiliação e refiliação, que transformam os vínculos entre o indivíduo e a instituição. A desregulação do mercado de bens de salvação supõe a conformação de bricolagens religiosos construídos por indivíduos que desairam os marcos normativos das instituições religiosas” (MALLIMACCI, 2013, 120).

Muito interessante, sem dúvida, a categoria “crente sem religião”. Contraditória apenas em aparência. É possível ser crente sem ter uma religião.

Do ponto de vista dos indivíduos, nenhum problema, do ponto de vista dos líderes religiosos, evidentemente, uma grande contradição.

Esse Atlas nos oferece ainda informação rica que comentamos a seguir. Na “Área Metropolitana de Buenos Aires” os indiferentes chegam a 18% enquanto que os evangélicos ficam apenas no 9,1%. Nas grandes metrópoles, em geral, os indiferentes chegam a porcentagens maiores (15%) que os evangélicos (10,3%). Tal parece que no contexto urbano da Argentina os evangélicos não conseguem avançar entre os indiferentes. E muito provavelmente estejam nessas regiões os maiores investimentos em propaganda religiosa dos evangélicos. Também, a menor escolaridade não implica em queda percentual dos “indiferentes” em relação à média nacional. De fato, entre os “Sin estudios y primaria incompleta” os indiferentes permanecem em 11,2%. Ao mesmo tempo, entre os universitários alcança 17,4%. Os sem religião estão presentes entre jovens, adultos e idosos com destacada presença entre os jovens de 18 a 29 anos de idade (17,2%). Mais um dado, apenas, sobre a opinião dos indiferentes a respeito do aborto: 38% deles consideram que o aborto deve ser “permitido sempre”. Entre os evangélicos essa porcentagem cai para 6,7%. Quando se trata do aborto restrito a algumas circunstâncias essa diferença, entre indiferentes e evangélicos, cai significativamente: 51,2% dos indiferentes e 48,1% dos evangélicos são a favor (MALLIMACCI, 2013, 45).

Quanto ao Brasil, a importante presença de população que se declara “sem religião” está registrada de maneira clara especialmente nos censos nacionais dos anos 2000 e 2010. Tivemos ocasião de analisar o lugar de pessoas sem religião de baixa escolaridade, analfabetos, pretos e pardos, nos dados do censo do ano 2000 (BARRERA, 2005). Não é o caso de repetir aqui essa análise. Mas, os dados do censo de 2010 oferecem novidades e confirmam que ser “sem religião” é também incumbência de população social e economicamente mais vulnerável. Apoio-me aqui na excelente análise, recente, de Marcos Nicolini no primeiro capítulo de seu livro (resultado de tese de doutoramento) *Religião e poder civil, arranjos e resistências: a autenticidade da religiosidade laica nas periferias* (2017). Refiro-me a três das variáveis por ele analisadas (2017, p. 30s.) em relação aos sem religião: alfabetização/escolaridade, cor/raça e renda. Está claro o nosso objetivo neste artigo, isto é, reposicionar a discussão a respeito da relação entre pobreza e religião, enveredando em direção da ideia de pensar pobreza e sem-religião. Bem, em 2010, 10,53% da população brasileira era não alfabetizada. Do total de pessoas que se dizem

“sem religião”, 11,16% são “não alfabetizados”. Ajuda muito complementar essa informação cruzando os dados sem religião x escolaridade. 48,57% dos sem religião não completaram o ensino fundamental, também 15,59% dos sem religião não completaram o ensino médio. Somando, 64,16% das pessoas sem religião têm baixa escolaridade. É muito alta a porcentagem. A maioria dos sem religião tem baixa escolaridade. Absolutamente necessário rediscutir, então, a relação entre alta escolaridade e recusa de religião. Apenas 10,92% dos sem religião concluíram o ensino superior.

Os dados sobre cor, raça e renda apenas completam e tornam contundente a questão. A soma de negros e pardos dá 58,86% dos sem religião. Acima, portanto, da porcentagem de negros e pardos juntos no país (51%), e acima também da porcentagem de brancos sem religião: 39,62%. Para completar esta rápida apresentação de dados específicos sobre os sem religião, uma grande maioria da população sem religião tem renda familiar que apenas chega aos dois salários mínimos. São 68,9% dos sem religião com essa renda. Em síntese, a julgar pelos dados do ano 2010, no Brasil a maior parte da população que se declara sem religião tem baixa escolaridade, é negra ou parda, e sua renda familiar é também baixa.

O contexto da periferia pentecostal: fidelidade transitória

Apoiando-me em pesquisas recentes no Brasil tento, nesta parte, desenhando o contexto da periferia urbana onde fervilham os pentecostais. A força do pentecostalismo nas periferias urbanas é evidente. Visamos, no entanto, aqui chamar a atenção para o fato de serem esses espaços também de grande instabilidade na pertença religiosa, o que constitui uma forma de fidelidade transitória. Levantamos a hipótese de que à fidelidade mais fraca, por instabilidade ou intermitência, corresponde maior predisposição a ser, se sentir ou se declarar um “sem religião”. Tanto a observação de campo quanto a literatura existente que estuda a periferia urbana no Brasil, especialmente nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, mostram a importante presença de diversos grupos religiosos com marcado ativismo de pentecostais. Estudiosos das religiões no Brasil têm prestado atenção, mais recentemente, ao papel das práticas religiosas nessas regiões periféricas. O tema mais frequente dessas pesquisas é a participação de grupos religiosos nas “redes solidárias”, assim, por exemplo, o trabalho de Medeiros e Chinelli sobre a favela do Borel no Rio de Janeiro (2003). Em alguns casos, as práticas religiosas constituem a base de uma rede na qual se sobrepõem outras redes, familiares, de migran-

tes, de profissionais do mesmo ofício etc. (ALMEIDA e D’ANDREA, 2004; NORONHA, 2016 e BARRERA, 2012). Isto posto, pode se afirmar que ser pentecostal na periferia implica pertencer também a redes sociais que não são apenas redes religiosas. Ser pentecostal na periferia não é somente ser pentecostal. Poderia se argumentar, não sem razão, contrariamente, que isso vale para qualquer lugar. Certo, mas a diferença está em que as redes sociais na periferia são de uma densidade maior que resulta das condições precárias de existência. De modo que um “sem religião” na periferia não deixa de participar das outras redes que se sobrepõem às redes religiosas: redes de vizinhança, de parentesco, de lugar de origem, entre outras.

Da presença evangélica nas periferias urbanas pode se afirmar sem dúvida que as igrejas pentecostais são as mais numerosas e diversas atuando nessas regiões das grandes cidades. No Brasil, o rápido crescimento urbano das últimas décadas coincide no tempo com o grande crescimento pentecostal da segunda década do século XX. Impressiona, mas o fenômeno do crescimento pentecostal especialmente nas periferias urbanas é comum a outros países da América Latina. Os dados sobre as características da população pouco fiel às expectativas das instituições religiosas, no México, Argentina e Brasil, que já analisamos, fazem parte desse contexto. De modo que não há como olhar e se impressionar com o crescimento pentecostal e não perceber a presença dos “sem religião”. As pesquisas sobre o tema vão, também, aumentando e, só não vê quem não quer ver.

A respeito da cidade de São Paulo o Censo do ano 2000 forneceu rica informação que demonstra de forma clara que os pentecostais estão mais presentes na periferia dessa cidade. O anel periférico em torno da metrópole paulistana é o espaço geográfico, e socioeconômico, onde os pentecostais estão mais presentes. Retomo aqui informação de nossa pesquisa no bairro “Areião”, em São Bernardo do Campo (BARRERA, 2012), que visava estudar os pentecostais na periferia urbana, mas, que foi mostrando aos poucos a importância das pessoas sem religião no mesmo espaço. Gostaríamos de destacar dois aspectos desse contexto. De um lado, o pluralismo pentecostal na favela e, de outro lado, o fato aparentemente contraditório da variedade da oferta religiosa simultânea à diminuição da importância da religião na vida dos moradores da favela. A seguir, analisamos esses dois aspectos tomando como base empírica a nossa observação de campo, depoimentos e informação recolhida no lugar dos fatos.

Na periferia urbana, constata-se verdadeira diversidade de opções religiosas que constituem um pluralismo religioso com muitos matizes pentecostais (FAJARDO, 2012; NORONHA, 2016; BARRERA, 2016). A julgar pela opinião dos pentecostais que moram na periferia, podemos dizer que não é apropriado colocar todos os grupos pentecostais como sendo parte de uma mesma coisa. A classificação “pentecostal” não representa uma realidade homogênea e poucos seguidores dessas igrejas se reconhecem como pentecostais. Muito ao contrário, os grupos pentecostais se consideram diferentes entre si. As normas impostas pelo grupo pentecostal quanto a questões externas sobre a forma de vestir ou usar cabelo (ou barba e bigode) de homens e mulheres, ou como fazer uso do corpo, voz ou mãos em cada parte do culto é muito claro para as pessoas. Pode se afirmar que cada grupo pentecostal produz sua própria “técnica corporal” (BARRERA, 2005), mas, os seguidores desenvolveram habilidades para utilizar-se de variadas técnicas corporais segundo o grupo do qual participam no momento.

Essa pluralidade interna aos bairros de periferia se combina muito bem com o forte senso de pertença que os moradores em geral têm da “Vila”, da favela ou do bairro. A identidade com o lugar de moradia é forte e aparece recorrentemente nos depoimentos das pessoas, a despeito de todo tipo de preconceito da sociedade contra a favela. O senso de pertença é mais forte nos moradores mais antigos que gostam de contar como começaram a construção do “barraco” e do primeiro cômodo e se orgulham de “olhar para trás” e mostrar a casa que conseguiram construir ao longo de várias décadas e que sempre está em construção. As moradias vão crescendo conforme a família cresce. Conforme chegam os filhos, os netos e assim por diante. O espaço geográfico se constitui assim em espaço social, de cuja construção esses moradores “fundadores” se sentem protagonistas e atores. É o espaço das relações face a face, das histórias em comum (BIRMAM, 2008). É o espaço das reciprocidades materiais e simbólicas. Com frequência, as igrejas pentecostais mais antigas no bairro, Congregação Cristã e Assembleias de Deus, têm legitimidade perante os moradores não pentecostais, porque estão presentes no bairro desde as suas origens. Essas igrejas surgiram com o bairro, estão lá antes de muitos dos moradores e fazem parte da paisagem do bairro. E não são vistas como incursões estranhas ou vindas de fora do bairro.

Parece-nos plausível também a hipótese de que à maior pluralidade de opções religiosas corresponde também maior trânsito religioso e, por conseguinte, maior instabilidade da relação entre seguidores e instituições religiosas.

As biografias religiosas dos moradores das periferias mostram frequente trânsito entre os diversos pentecostalismos. Não obstante, na realidade da favela esse fenômeno manifesta características dessa instabilidade religiosa, que nos parecem particulares. Entre elas devemos sublinhar que as diversas igrejas pentecostais estão próximas uma da outra e, em consequência o convite está sempre aberto. Em outros termos, as pessoas estão expostas constantemente a uma variedade de ofertas religiosas concentradas no mesmo bairro. De modo que todos os grupos pentecostais são objeto de incursão e abandono. Nenhuma das igrejas se salva dessa infidelidade ou fidelidade transitória, incentivada pela grande oferta de opções religiosas. Na opinião de lideranças e seguidores, é absolutamente legítimo sair de uma igreja e entrar em outra, e voltar à primeira depois de algum tempo. Poucas pessoas entrevistadas, e todas elas sempre da Congregação Cristã e das Assembleias de Deus, dizem ter permanecido na primeira igreja pentecostal que conheceram e na qual se converteram. É um fato comum mudar de igreja, provavelmente por isso essa prática é legítima, reconhecida, válida, tanto para os pentecostais quanto para os moradores que não são pentecostais. Diferente e em oposição a isso não é bem-vista a múltipla pertença: fazer parte simultaneamente de mais de uma igreja não é aceito e é uma prática criticada. Parece, assim, coexistirem a aceitação de mudar de igreja com uma exigência de exclusividade, o que não deixa de ser uma forma de fidelidade.

Outro fato que torna evidente o vínculo religioso fraco com as instituições na periferia é a pouca importância do casamento. A instituição do matrimônio tem um caráter social e civil e pouco religioso. De fato, poucas pessoas casaram-se religiosamente. O mais comum é o casamento civil, e regra geral, anos após conviver e criar filhos. No mês de junho de 2010, aconteceu no Areião um casamento civil seguido de casamento religioso. O fato é revelador do papel das igrejas nesse contexto. Um casal jovem de 18 e 22 anos de idade, netos ambos de avós pentecostais, mas de pais “sem religião” e eles próprios considerando-se “sem religião”, casaram na Igreja Católica e a festa foi no salão da “Associação de amigos do Bairro”. Nem os noivos nem os pais nunca foram católicos, mas ofereceram ao padre que seguiriam todas as exigências e foram dispensados pelo padre da exigência do batismo. A mãe da noiva contou-me que a filha ficou preocupada porque não iria cumprir a exigência de frequentar a igreja. A mãe a tranquilizou, dizendo que no momento o que importava era a aceitação do padre de fazer a cerimônia. O interessante do caso é que não eram os noivos e sim a mãe

da noiva que queria que eles casassem em cerimônia religiosa. Casar na igreja, neste caso católica, serve de algum tipo de reconhecimento social. As igrejas pentecostais não aceitavam fazer o casamento de quem não é membro. Para mim, como pesquisador, os noivos eram “sem religião”. Não frequentavam qualquer igreja e nunca tinham sido membros de alguma. A mãe da noiva ia quando criança à Igreja Católica por orientação da mãe, mas, nunca foi batizada lá. O pai da noiva também não frequentava qualquer igreja. A mãe do noivo é também “sem religião”. Para ela, tanto fazia casar numa igreja ou em outra. O importante, para ela, segundo me confidenciou, era que tivesse uma boa festa. É ela uma mulher viúva e trabalha prestando serviços autônomos de limpeza. A avó da noiva, fiel da Congregação Cristã do Brasil (CCB), sentia-se feliz pelo casamento da neta, mas, constrangida por ter que entrar na Igreja Católica sendo ela da CCB. Outros familiares dos noivos que eram fiéis da CCB participaram da festa e não tomaram os alimentos oferecidos, mas não ficaram sem comer. Todos eles me confidenciaram que tinham jantado em casa antes de ir ao casamento. Voltei a conversar com o casal, em novembro de 2016, com a intenção de saber qual era a situação daqueles “sem religião” da pesquisa de 2010. O casal tem uma criança de 4 anos de idade e mora no terceiro andar da mesma casa da mãe da noiva, espaço construído pelos irmãos e cunhados, retirando mais um pouco de terra do morro em que está encostado o prédio que já chega a quatro andares. Ela virou “crente” no final de 2015, e duas de suas irmãs foram atraídas por uma nova igreja pentecostal, de culto bem mais animado e menos exigente com os costumes quanto à roupa, cabelo e maquiagem. Mas, muito rigorosa e conservadora quanto à família, casamento e noivado, o que tem gerado atritos no casal. Ele, o marido continua um “sem religião”. “Ele não quer saber nada com a igreja”, segundo a informação da esposa e as cunhadas. A informação ficou confirmada por ele, que me disse “enquanto elas vão para o culto, os retiros eu fico curtindo os melhores filmes”. De imediato, ocorreu-me pensar em duas formas de lazer: o culto pentecostal e assistir filmes numa TV 32 polegadas, que ele ganhou num sorteio que aconteceu no seu lugar de trabalho. Os atritos entre o casal, já mencionados, surgiram por exigências da igreja. Os líderes da igreja, especialmente uma obreira cujos conselhos parecem ter influência na família, querem que ele se batize e que eles façam uma cerimônia de casamento pela igreja. Por enquanto, a igreja vai perdendo e nada indica que o marido virará crente: tem trabalho, tem casa construída pela família e em espaço cedido pela mãe dela, ele não

bebe nem fuma. Um “sem religião” pacato morando rodeado de pentecostais. Quando é cobrado por não ir à igreja, e os convites são frequentes, ele utiliza um poderoso argumento, “eles já mudaram de igreja um monte de vezes e sempre falam que é a verdadeira”.

Ser “sem religião” na paisagem pentecostal

As periferias urbanas são resultado do impacto da modernidade. Mas, os efeitos da urbanização no campo cultural, da industrialização capitalista e do avanço do conhecimento levaram à importante mudança no papel das religiões nas nossas sociedades e na vida dos indivíduos. Essa mudança não se reduz a uma derrota, pura e simples, de toda religião. Sem dúvida, essa mudança significa enfraquecimento da autoridade religiosa sobre as pessoas, que passaram aos poucos a ver as religiões como legítimos recursos a serem acionados segundo as circunstâncias ou necessidades. A religião como conjunto de valores ultraterrenos, como princípios inquestionáveis aos quais se deve apenas obediência, é uma questão abstrata que não cabe no contexto das periferias, onde a atenção às necessidades primárias é atendida com um mínimo de planejamento. É o contexto onde as pessoas encaram as urgências, conforme elas vão se apresentando. Essa forma de agir social perante as religiões é evidente na periferia. Não há tempo para elucubrações abstratas a respeito da religião. Na mesma perspectiva, ser um “sem religião” na periferia é um fato prático e não resultado de posicionamento ontológico. Não houve ações ou discursos modernos contra a religião nas periferias. Ao contrário, aumentou a propaganda religiosa nesses lugares no decorrer das últimas décadas.

Nas nossas pesquisas de campo (falo aqui dos pesquisadores do Grupo de Pesquisa REPAL, e não apenas das minhas pesquisas, vários deles citados nesse texto) chamou muito a nossa atenção o frequente posicionamento de pessoas dizendo não ter religião ou não pertencer a qualquer igreja. Faço aqui uma síntese dos dados do bairro Areião, encontrados na pesquisa de 2010 (BARRERA, 2012), com o objetivo de reconstruir esse contexto para os leitores deste artigo.

Primeiro, um dado a respeito das condições socioeconômicas. Os moradores encontram-se em homogeneidade socioeconômica no sentido de apresentarem baixos níveis de escolaridade, baixa renda, moradias precárias ou sempre em construção, alto desemprego ou emprego comumente no setor serviços. Não encontramos qualquer pessoa com curso universitário. Os mo-

radores de melhores condições econômicas são comerciantes, por exemplo, o proprietário do único pequeno “supermercado” que possui o monopólio desse tipo de comércio no lugar. Era assim em 2010 e continuava igual em 2015.

Os dois anos de pesquisa de campo revelaram, de fato, a existência de práticas ilícitas de grupos organizados ou indivíduos. Em nossas visitas frequentes, observamos que há uma ordem social na favela que é interna. A delegacia de polícia mais próxima está em Riacho Grande, a vários quilômetros da favela. Foi difícil encontrar informação sobre a origem dessa “ordem interna”. Chegamos a ela seguindo a pista de uma rede de distribuição de cestas básicas e de leite para crianças menores de 3 anos de idade. Mulheres pentecostais que se beneficiam dessa assistência nos informaram dela, mas, não sabiam dizer, ou não queriam dizer, qual era a procedência. O medo por revelar informação perigosa superou-se com a confiança em relação à nossa presença.

A rede de assistência era dirigida pela mulher do chefe. Mas, em 2010 era uma pessoa muito querida pela população da favela em geral. A importância e legitimidade dessa hierarquia, “poder paralelo” ou “poder local”, para os moradores está fora de qualquer questionamento. Muito ao contrário nas entrevistas e conversas com moradores, evangélicos ou não, constatamos opinião consensual de que sem a organização e ajuda do chefe “a vida na vila seria um caos”. Essa opinião ficou confirmada com a apreensão em abril de 2010 do chefe. As notícias dos jornais informavam de apreensão de 300 quilos de maconha e muitas armas. Nessa conjuntura, era fácil perceber a preocupação dos moradores da favela pela situação em que ficaria a “vila” sem o chefe. Após algumas semanas, a mulher do chefe tinha assumido o comando e tudo estava tranquilo, como de fato observamos nas visitas posteriores.

Constata-se na favela o papel das igrejas junto a pessoas que agiam na ilegalidade ou eram dependentes de álcool ou drogas. Em todas as igrejas encontramos pessoas que saíram do crime, do tráfico, do álcool ou da droga. Vários deles se converteram na prisão. Outros em igrejas da favela. Nos discursos e nas orações dos cultos pentecostais, são comuns agradecimentos pela libertação desses problemas ou pedidos para a intervenção divina, resgatando as pessoas dessas mazelas. As pessoas envolvidas com tráfico ou roubo que entram nas igrejas são respeitadas, por parte dos líderes do crime, na sua decisão de abandonar essas práticas.

Na favela, poucas pessoas casam pensando na ideia romântica de relacionamento para sempre. O fim de um relacionamento e o início de outro é

muito comum. Filhos com diferentes pais também. Nas igrejas pentecostais, não encontramos discriminação significativa e, menos ainda pública, a casais separados ou em segundo ou terceiro relacionamento. Há pequena, mas real, autonomia econômica das mulheres que trabalham, regra geral, no setor de limpeza. Os baixos custos de aluguel na favela lhes permitem largar o parceiro, que não mais suportam e alugar um “puxadinho” para ela e os filhos é comum. Nas mulheres mais jovens, a procura de autonomia ou outro relacionamento é comum, mesmo entre pentecostais. As lideranças pentecostais, especialmente das Assembleias de Deus, da Pentecostal Deus É Amor e da CCB, não consideram isso a melhor solução, mas a toleram. Seguidores das igrejas pentecostais com esse tipo de experiência conjugal não são discriminados nem nas atividades religiosas nem nas oportunidades de contatos que a rede religiosa oferece. Assim, por exemplo, grupos de pedreiros que são pentecostais se associam para prestar serviços em alguma obra que os mantém em longa convivência de até meses. As redes sociais de solidariedade são muito importantes e as redes pentecostais mostram a sua eficácia. Mas, há uma sobreposição de redes: de migrantes, de vizinhança, religiosas, de pessoas do mesmo ofício etc. A sobreposição dessas redes as torna mais densa e aumenta as oportunidades para as pessoas que delas participam.

No projeto de pesquisa de 2010 na favela “Areião”, já mencionado, uma parte visava conhecer a opinião dos não evangélicos sobre as práticas religiosas dos “crentes”. Procurando o depoimento dessas pessoas, encontramos que muitas delas declaravam-se “sem religião”. E o Censo de 2000 já indicava que muitos “sem religião” encontram-se na periferia urbana. Foi interessante também constatar que na cidade de São Paulo os “evangélicos pentecostais” e os “sem religião” praticamente ocupam os mesmos lugares na periferia da cidade, se sobrepõem, partilham os mesmos espaços sociais.

Ao mesmo tempo, nossa observação dessa parcela específica da sociedade brasileira constituída pelos moradores desse bairro encontrou que nesse lugar social da periferia urbana era muito comum ser um “sem religião”. Confirmamos o fato aplicando até três perguntas a esse respeito, visando melhor entender o sentido da resposta: Qual é a sua religião? Que igreja frequenta? e Tem alguma crença religiosa? As respostas mais frequentes foram do tipo seguinte: “Não tenho religião no momento”, “Não frequento nenhuma igreja”, “Eu ia, mas, agora eu estou quieto”, “nunca fui membro de igreja” e “Acredito em Deus, mas, não vou a igreja nenhuma”. Cabe destacar ainda que todas as pessoas que se dizem “sem religião” já foram frequentadores de,

pelo menos, duas ou três diferentes igrejas. Em alguns casos, conseguimos observar a evolução do fenômeno ao longo dos anos seguintes, como a do casal já mencionado e outros que veremos adiante.

Analisar as motivações da pertença religiosa na periferia ajuda a entender a contrária, isto é, ser um “sem religião”. Ser um crente na periferia significa, de fato, estar à procura de diversos benefícios absolutamente legítimos e “mundanos” (no sentido weberiano do termo). Encontramos, por exemplo o seguinte caso que retomamos e atualizamos com informação recente. Dona Elena, na época com 50 anos de idade, filha de migrantes nordestinos (Ceará), que nunca foi católica, e sua mãe sempre foi pentecostal (Assembleia de Deus), contava que mandava suas crianças assistirem à missa “porque o padre dava, no final do mês, uma boa cesta básica a quem frequentava a missa”. Contava ela que tinha que “mandar as crianças direitinho”, porque “se faltavam uma ou duas vezes o padre não dava a cesta”. Em 2015, ela se tornou crente, mas desistiu poucos meses depois. Afirma que não tem tempo para ir aos cultos e que vai continuar do jeito de sempre: “claro que acredito em Deus, mas isso não muda indo ou não à igreja”.

Outro caso muito expressivo sobre as motivações da adesão religiosa é o da Joana, que não tivemos chance de atualizar em 2015. Ela tem 26 anos de idade, também filha de avós migrantes e fiéis da CCB, mãe de duas crianças. Disse que alguns anos atrás tinha decidido frequentar a Congregação (CCB) porque “precisava encontrar um bom marido”. Na época, Joana mudou seus costumes em relação à roupa, maquiagem, cabelo etc. Ajustando-se às exigências da CCB. As duas crianças que Joana tinha eram de pais diferentes e ela estava cuidando sozinha da casa, trabalhando como diarista. Poucos meses depois, quando voltou a morar com o pai de sua última filha, de 8 anos de idade, parou de ir à CCB. Tiveram outra criança e quando a última criança fez 3 anos de idade, o casal viveu uma crise marital muito séria que os levou a frequentarem uma pequena igreja das Assembleias de Deus “até que as coisas se acalmem”. Na última vez que conversamos, eles estavam novamente separados e, ao que parece, de forma definitiva. Ele procurando ajuda em diferentes igrejas para conseguir recuperar a mulher. Ela sem qualquer interesse por parceiro. Tive ocasião de lembrá-la da primeira crise conjugal que a levou a frequentar a CCB. A resposta dela foi: “Agora fiquei escaldada, não confio mais em homem”.

A adesão religiosa na periferia é bastante prática, coisa que a pesquisa nem sempre presta a devida atenção. A pesquisa dos motivos da pertença

religiosa entre moradores da periferia urbana mostra aspectos importantes que devem ser relembrados. Um é que a pertença religiosa de fato ameniza a exclusão do mercado de trabalho, porque coloca os fiéis no circuito de redes sociais de ajuda mútua. Os seguidores das igrejas têm ciência dessas vantagens. Os depoimentos já citados o demonstram. Outro aspecto é que especialmente os grupos pentecostais têm importante capacidade de inclusão social. Destacamos (BARRERA, 2012), também, e reiteramos aqui, as evidências de explícito utilitarismo dos benefícios objetivos da religião por parte dos moradores do bairro. Não é que parece um “utilitarismo”. É um legítimo utilitarismo da religião e de seus benefícios que forma parte das diversas razões pelas quais as pessoas incursionam ou abandonam o grupo religioso quando deles precisam. E o fazem sem remorso evidente nos depoimentos. Nas entrevistas de 2016, percebemos algo que não tínhamos observado em 2010. Os intervalos entre o abandono de uma igreja e a entrada em outra costumam ser prolongados. Nem sempre é a troca de um grupo religioso por outro. Passam meses e até anos sem “congregar”. Não encontramos urgências religiosas. Vimos muita propaganda, muito incentivo, muito convite boca a boca, com respostas muito livres a essa propaganda. O medo pelo castigo divino, próprio do discurso pentecostal, é pouco evidente. Sem dúvida, não é razão de importância para se filiar a uma igreja.

Essa atitude perante os grupos religiosos e a frequência dos “sem religião” correspondem sem dúvida a uma visão relativizada a respeito do lugar social da religião. A constatação empírica permite afirmar que as religiões são menos importantes para o povo que mora na periferia a despeito do grande número de opções religiosas ou, também, graças a ela. Porque as opções religiosas estão à mão para escolher. Sem esse leque de opções, a biografia religiosa dos moradores não seria tão plural: 80% dos pentecostais entrevistados diziam ter sido membros de três ou mais igrejas. E entre eles, há quem estava entre os que hoje se declaram “sem religião”. Fato é que, na periferia, as religiões se escolhem e se descartam, com importante liberdade. As difíceis condições de emprego, de moradia, a vulnerabilidade social, não implicam necessariamente que a religião faça um grande sucesso entre as pessoas. Os “sem religião” nas periferias exigem um reposicionamento das perspectivas teóricas sobre pentecostalismo e pobreza. Há um relativo fracasso religioso constatado nos mesmos espaços onde o pentecostalismo mais cresce.

Ao entrevistar pessoas seguidoras de grupos pentecostais, encontramos ocasião para dialogar com amigos ou parentes dos entrevistados, constatan-

do com frequência que é muito comum e legítimo no contexto da favela, simplesmente, não ter uma religião de pertença. A hipótese a que nos leva a informação recolhida é que a multiplicação de opções religiosas, especialmente evangélicas, na favela, contribui para uma banalização do papel das igrejas. Não fazer parte de um grupo religioso é, na periferia, mais comum do que se imagina. Ao mesmo tempo, fazer parte de um grupo religioso não significa necessariamente ter uma visão religiosa da realidade. As escolhas religiosas, a peregrinação entre diversas igrejas ou o abandono de todas elas são fatos comprovados, pela observação de campo e pelos dados quantitativos à disposição sobre diversos países, como já mostrado neste texto. Todos eles consistentes de modo a sustentar a hipótese de que na América Latina a periferia urbana não é, pura e simplesmente, mais religiosa, apenas.

Considerações finais

Se levadas em consideração as perspectivas clássicas sobre as relações entre religião e pobreza, e ao mesmo tempo o impressionante crescimento pentecostal das últimas décadas, é fácil, muito fácil, concluir que os pobres por serem pobres correm para as igrejas pentecostais. Comprovando-se, também, que é nas periferias urbanas dos mais diversos países da América Latina que os pentecostalismos fervilham, então, essa conclusão torna-se, aparentemente, mais consistente. Houve já quem sustentou a ideia que no lugar de optar pela Teologia da Libertação os pobres da América Latina optaram pelo pentecostalismo. Este artigo tentou demonstrar que, pelos dados do século XXI, é impossível olhar para as periferias e só ver lá a efervescência pentecostal. Sublinhamos que muitas pessoas de baixa renda, moradia precária, negros e de baixa escolaridade, não são pentecostais e manifestam diversos graus de infidelidade religiosa, a ponto de declarar-se “sem religião”. Em consequência, a não religiosidade na periferia urbana, sendo mais expressiva que em outras regiões, torna-se sedutor convite a repensar o binômio pobreza/religião esticando os olhares para pensar, também, o binômio pobreza/a-religião.

Referências

- ALMEIDA Ronaldo e D'ANDREA Tiaraju “Pobreza e redes sociais numa favela paulistana”. In: **Novos estudos Cebrap**, n. 68. São Paulo, 2004.
- ALVITO Marcos. **As cores de Acari**: uma favela carioca. Rio de Janeiro: FGV, 2001.
- ANDRADE Marisa. **O Estigma da periferia**. Porto Alegre: DACASA, 2010.

BARRERA RIVERA Paulo. **Evangélicos e periferia urbana em São Paulo e Rio de Janeiro**, Curitiba, 2012.

BARRERA RIVERA Paulo. “Matrizes protestantes do pentecostalismo”. In: PASSOS João (Org.). **Movimentos do Espírito. Matrizes, afinidades e territórios pentecostais**, 2005.

BAUBÉROT, Jean et MILOT Micheline. **Laïcités san rontières**. Paris: Seuil, 2011.

BIRMAN Patrícia “Favela é comunidade?” In: Machado da Silva, Luís Antônio (Org.). **Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: FAPERJ/ Nova Fronteira, 2008.

BLANCARTE Roberto (Coord.). **Las Leyes de reforma y el estado Laico**: importancia histórica y validez contemporánea. México: El Colegio de México, 2013.

BRUCE, Steve. “Fondamentalisme, conversion et sécularisation”. In: Sébastien Faht (Sous la direction de). **Le protestantisme évangélique**. Un christianisme de conversion. Belgium: Brepols, 2004.

Da COSTA, Nestor (Org.). Laicidad en América Latina y Europa. **Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI**. Montevideo: CLAEH, 2006.

FAJARDO Maxwell. **Pentecostais, migração e redes religiosas na periferia de São Paulo**: um estudo do bairro de Perus. Dissertação de Mestrado, Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, 2012.

FOERSTER Norbert. **A Congregação Cristã no Brasil numa área de alta vulnerabilidade social no ABC paulista**: aspectos de sua tradição e transmissão religiosa – a instituição e os sujeitos. Tese de Doutorado, Ciências da religião, Universidade Metodista de São Paulo, 2009.

FURTADO Celso. **A Economia Latino-americana**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GAUCHET Marcel. La religion dans LA DÉMOCRATIE. **Parcours de la laïcité**. Paris: Gallimard, 1998.

KOWARICK Lúcio. **Viver em risco. Sobre a vulnerabilidade socioeconômica e civil**. São Paulo: Editora 34, 2009.

MEDEIROS Bianca e CHINELLI Filippina. **Favela e redes solidárias**: formas contemporâneas de mobilização e organização popular no Rio de Janeiro, Working Paper Series. Texas, 2003.

MESQUITA Wania. “Os pentecostais e a vida em favela no Rio de Janeiro. A batalha espiritual na ordem violenta na periferia de Campos dos Goytacazes”. In: **Estudos de religião**, v. 23, n. 37, 2009.

NORONHA Cláudio. **Trocas materiais e simbólicas em Rio Grande da Serra**: redes sociorreligiosas na periferia urbana. Curitiba: CRV, 2016.

SAMPSON Robert e GROVES W. (1989). “Community structure and crime: testing social disorganization theory”. In: **American Journal of Sociology**, n. 94, p. 774-802.

SILVA Luiz Antonio (Org.). **Vida sob cerco. Violência e rotinas nas favelas de Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2008.

TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. O pentecostalismo em contextos de violência: uma etnografia da relação entre pentecostais e traficantes em Magé. In: **Ciencias Sociales y Religión**, v. 10, p. 181-205, 2008.

ZALUAR Alba. **Integração perversa: pobreza e tráfico de drogas**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

ZALUAR Alba e ALVITO Marcos (Org.). **Um século de favela**. Rio de Janeiro: FGV, 1998.