

# MODERNIDADE E RECOMPOSIÇÃO DOS [NÃO] LUGARES RELIGIOSOS

*Fernanda Lemos<sup>1</sup>*

## **Introdução**

A modernidade, bem como as novas formas de experienciar a religiosidade neste período, tem contribuído para que o sujeito religioso se organize de forma e em espaços diferentes do tradicionalmente observado no campo religioso. A religião, que outrora fincava-se numa determinação geográfica específica, agora se dinamiza e se realiza em lugares poucos tradicionais, determinados por Marc Augé na análise da antropologia contemporânea como ‘não-lugares’, espaços com grande circulação de pessoas em que a impessoalidade e individualidade são características, apesar do encontro e acúmulo massivo de pessoas. No campo religioso brasileiro, esse fenômeno pode ser observado entre evangélicos pentecostais que diariamente, a caminho do trabalho secular, realizam cultos evangélicos pentecostais nos vagões de trem<sup>2</sup>. Tal prática tem mostrado a organização de um grupo que expressa sua religiosidade em um ‘não-lugar-religioso’, independentemente da instituição religiosa da qual faz parte, porém reproduzindo fielmente a ética pentecostal neste espaço público. Neste sentido, esta comunicação tem como objetivo principal analisar a relação entre religião e modernidade através do encontro entre o tradicional (ética pentecostal) e o contemporâneo (culto religioso nos trens urbanos) e as novas reelaborações deste grupo específico para o campo religioso. Metodologicamente realizou-se a pesquisa participante, com aplicação de questionários, realização de entrevistas para a apreensão do fenômeno observado<sup>3</sup>.

## **A quem interessa a religião?**

Durante muito tempo o campo religioso foi analisado sob o prisma da opressão social. Além de um campo fértil para a prática do estelionato, a religião também foi relegada a um espaço de ilusões psicológicas. O patológico e o criminoso circundaram, durante um período considerável do século XX, a fé de praticantes extremistas. Mais que especulação sobre o exagero da fé como doença ou crime, o fato é que o interesse religioso se dá tanto por parte de quem pratica a fé, como de quem a disponibiliza enquanto recurso. Se a fé é uma atividade individual, sua característica coletiva não pode ser desconsiderada. Por mais que se defenda a suposta necessidade biológica que o ser humano tem na busca pelo sobrenatural, toda a ação religiosa e de fé se dá no contexto coletivo, mesmo porque as formas de vida e comportamento adotados pelos religiosos de alguma forma estão em relação com outros sujeitos e com as sociedades.

A religião é de interesse tanto dos sujeitos quanto das instituições. O próprio reconhecimento da religião enquanto ciência e como prática de ensino nas academias demonstra sua importância no âmbito social, cultural, intelectual e até psíquico. Sua relativização enquanto elemento patológico cedeu espaço ao reconhecimento de sua importância tanto na vida dos sujeitos quanto da sociedade. Apesar de não mais determinar com exclusividade a prática social, a religião faz parte de uma parcela importante na constituição da cultura e na manutenção do coletivo. Nesse sentido, Danièle Hervieu-Léger (2008) trás uma contribuição singular para a compreensão do interesse e do papel das religiões na paisagem religiosa contemporânea. O crescimento do número de novos movimentos religiosos, a tentativa de manutenção das religiões tradicionais e a busca individual por uma religiosidade demonstram que a “tendência maior da modernidade religiosa é a individualização e a subjetivação das crenças religiosas, o que gera a desregulação institucional, visto que o sujeito pode ser [simplesmente] um praticante” (DANIÈLE HERVIEU-LÉGER, 2008, 47).

O fato é que a religião assumiu aspectos singulares na modernidade<sup>4</sup>, então, como podemos compreender a modernidade religiosa? Como uma religião *à la carte*? Como uma religiosidade “flutuante”? Como crenças “relativas”? Como uma religiosidade “vagante”? São perguntas trazidas por Hervieu-Léger (2008) que problematizam a controversa e ‘paradoxal’ relação entre religião e modernidade,

O fato só é paradoxal nas aparências, na medida em que essa desregulação da crença, ela mesma inseparável da crise de identidades religiosas herdadas, favorece a circulação dos crentes em busca de uma identidade religiosa que eles achem mais adequada à sua natureza e da qual eles dão, cada vez mais, imbuir-se (HERVIEU-LÉGER, 2008, 107).

Na modernidade religiosa a desregulação institucional não é dissociada da crise das identidades observada também num contexto mais amplo da cultura e da sociedade. No período pós-tradicional as identidades religiosas herdadas não são mais obrigatórias e sim esporádicas. O que a autora observa é uma maior liberdade de escolha religiosa, no âmbito do estado e da família, o que confere ao indivíduo a possibilidade de escolha de acordo com suas necessidades pessoais. E, apesar do poder ainda ser um fator presente nas instituições religiosas, ele não é mais determinante na escolha e manutenção da prática religiosa. Mas vale ressaltar que nem todos os indivíduos são hábeis para a mobilidade, pois não são capazes de construir seu próprio repertório de crenças (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 107).

Em “O Peregrino e o Convertido” (2008), Hervieu-Léger utiliza as figuras do peregrino e do convertido como metáfora para compreendermos a modernidade religiosa. O peregrino é o típico representante da religião em movimento, tanto pela busca de suas necessidades individuais quanto pela sociabilidade religiosa, alcançada por meio da associação temporária. Já o convertido contribui para o entendimento das identidades religiosas no contexto de mobilidade, já que ele manifesta a conversão em meio ao enfraquecimento do poder regulador das instituições religiosas (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 107).

No contexto do culto do trem<sup>5</sup>, o que observamos são sujeitos que estão ligados a instituições religiosas pentecostais, são membros efetivos delas e até possuem cargos de liderança, porém o que constatamos também é a dedicação diária ao trabalho religioso nos trens, que, se quantificado, supera as horas dedicadas à instituição da qual são membros. Outra informação levantada nas entrevistas, e que nos chamam a atenção é a disponibilidade que 85% dos sujeitos apresentaram para visitar outras igrejas pentecostais, quando recebem o convite, principalmente, nos casos em que são convidados para pregar, cantar e dar testemunho sobre suas atividades religiosas nos trens.

A admissão por parte dos sujeitos da CEI sobre a visita a outras instituições religiosas é um indicativo de trânsito, a própria participação no culto do trem já demonstra esta prática, o fato é que não houve nenhum sujeito que negasse a visita a outras igrejas. Isso demonstra que a prática peregrina e a prática do convertido não se excluem, pelo contrário, expressam o potencial de adaptação da modernidade religiosa. No mesmo sentido, a institucionalização da prática peregrina pode gerar a conversão, que neste caso não se dá pela religião de família, mas pelo acúmulo de experiências dessa prática, que se torna uma religiosidade por escolha. O peregrino é o típico sujeito religioso que não depende mais do poder regulador da instituição religiosa e muito menos das identidades religiosas herdadas<sup>6</sup>. O “indivíduo moderno, no que se refere à religião, pode crer sem pertencer” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 156). Tanto instituição quanto sujeitos conseguem sobreviver e manter um relacionamento plural, tensões existem, porém o que se mantém é a capacidade de regular os conflitos e gerenciar o trânsito constante dos “fieis”. Não é mais possível pensarmos o poder entre instituições e sujeitos de forma linear, outros aspectos devem ser considerados, da mesma forma a dominação social.

O fenômeno religioso moderno é constituído a partir de relações sociais estabelecidas entre instituições e sujeitos, que, além do interesse comunitário, são conduzidos por motivações subjetivas para a ação social, que, segundo Weber (1999, p. 279), são racionalmente

experienciadas. O que consideramos com isso é que toda ação religiosa declarada sobrenatural, com sua força extracotidiana, é expressão da construção social dos sujeitos em suas experiências comunitárias e individuais objetivadas. Na verdade as relações de poder são fortemente legitimadas no campo religioso enquanto *mimesis* do “mundo dos deuses” (BERGER, 1985).

A forma como os sujeitos tecem suas relações sociais pode estar diretamente vinculada à estrutura do campo religioso em que estão inseridos, o que constitui um grande paradoxo, segundo Hervieu-Léger (2008, 35), visto que “as sociedades ocidentais extraíram suas representações do mundo e seus princípios de ação, em parte, de seu próprio campo religioso”. O estabelecimento e constituição das relações de poder, de dominação e de suas legitimações também fazem parte de um acordo mútuo entre sujeitos e instituições, o que representa uma constante dialética, própria de “acordos sociais” para sobrevivência coletiva.

### **O Lugar do Sagrado na Modernidade**

Em sociedades pré-tradicionais e até tradicionais a relação lugar e sagrado podia ser antropológicamente observável, diferentemente da sociedade contemporânea em que ‘o sagrado está em tudo e em todos’. Um exemplo refere-se à religiosidade de Juazeiro do Norte na Bahia, toda a formação de seu catolicismo popular se dá num lugar, que até então era árido e pouco habitado, e que por causa da religião, se torna um grande centro de peregrinação do nordeste brasileiro. A partir do milagre a cidade se constitui num símbolo sagrado, daí se desenvolve sua arquitetura, economia e política (SOUZA, 2009). No que se refere ao espaço, ambos os exemplos revelam a importância da relação entre religião e urbanização, “se considerarmos a imbricação entre espaço urbano e organizações religiosas e a produção de sentido, veremos que a religião é um elemento eficaz nos processos de identificação e contestação da paisagem urbana” (THEIJE, 2006, p. 80).

Para outros analistas da vida urbana ressurgem com mais força, após os anos de 1970, os antigos Deuses, novos movimentos religiosos ou reaparecem projetos e esperanças messiânico-milenaristas. Com eles, a religiosidade volta a fazer parte da paisagem urbana e do convívio dos cidadãos, tornando-se a cidade, novamente, um local em que ganham força sistemas simbólicos até então tidos como definitivamente eliminados da vida urbana... Por outro lado, é possível que esse renascimento do misticismo ou da religião na cidade esteja ligado também à globalização ou à mundialização... Como resultado desse processo, novas configurações religiosas tomam conta do contexto urbano (CAMPOS, 2006, p. 163).

A religião no espaço urbano parece atender ao caos que se tornou a vida na cidade. Se outrora ela – a religião – havia sido confinada no espaço rural, de pequenos grupos, na modernidade ela reassume seu espaço em meio à massa populacional. Estando presente nos ‘não-lugares’ – onde há grande circulação de pessoas – como forma de atender às demandas individuais, “Não devemos, no entanto, nos esquecer que nesse contexto duas forças chocam-se: a dessacralização e a ressacralização. De um lado, estão as tradicionais instituições religiosas que perdem a força [...] Essas forças derrubam fronteiras e identidades tradicionais...” (CAMPOS, 2006, pp. 163 – 164).

Apesar da aparente força secularizante que a paisagem urbana moderna apresenta, a religião tem se tornado cada vez mais um objeto presente neste contexto. Ela parece atender a demanda instável e caótica deste ‘não-lugar’. Por mais que os sujeitos sociais se sintam parte deste contexto urbano – em que aparentemente estão inseridos e parecem fazer parte orgânica dele (um coletivo individualizado) – as demandas sociais e pessoais formam um vácuo que se não pode ser resolvido com o consumo desenfreado (que gera um sentimento de pertença e conforto individual), pode ser preenchido pelos símbolos religiosos. Apesar do sentimento de pertença causado pela grande circulação nos espaços urbanos, os conflitos sociais são tão intensos quanto nas sociedades tradicionais.

A modernidade pode ser explicada pelo deslocamento do espaço e pela individualização dos sujeitos (HERVIEU-LÉGER, 2008; AUGÉ, 2003). As mudanças de religião intrafamiliar parecem não mais causar grandes conflitos entre os sujeitos desse núcleo, uma vez que o fiel se tornou consumidor do capital simbólico proveniente desta circulação. Tanto fieis quanto igrejas mudam rapidamente, devido às rápidas transformações sociais, que fazem parte da própria sobrevivência dos sujeitos e das instituições. A mudança de religião não significa propriamente ruptura, mas, pode representar a combinação de elementos novos com os da religião de origem, que pode ter avanços e retrocessos (PRANDI, 1996 & 1999).

Essa relativa independência contemporânea aliada ainda a elementos tradicionais da religião só é possível por causa do processo de secularização<sup>7</sup>, que imprimiu nos sujeitos a independência da instituição religiosa. Isto não significa que ela (religião) não exista mais enquanto realidade, mas, que perdeu sua plausibilidade, seu poder legitimante totalitário. O sujeito religioso moderno é “movido” por suas necessidades, sem que isto lhe impute dano ou temor (SOUZA, 2001 & 2004 & 2006; PRANDI, 1999; AMARAL, 2003).

Segundo Sandra Duarte de Souza (2001) essa relativa autonomia dos sujeitos gerou um fenômeno peculiar na modernidade, o trânsito religioso, um forte indicador da recomposição entre religião e modernidade. Isso demonstra que o campo religioso brasileiro tem se adaptado às demandas modernas dos sujeitos na sociedade secularizada. Dessa forma, podemos considerar que os sujeitos estão em constante processo de mudança, assim como os campos sociais e as instituições religiosas, para adaptarem-se às novas realidades sociais e culturais desse período “pós-tradicional”.

Ao contrário de outros períodos históricos, a religião não é mais o centro exclusivo de regulação da estrutura social. Mas afinal, qual é o seu lugar na sociedade contemporânea? Segundo Hervieu-Léger (2008, p. 99), a prática peregrina – expressão da religiosidade móvel – “remete a uma outra forma de *espacialização*<sup>8</sup> do religioso, que é a do percurso que ela traça, dos itinerários que ela baliza e sobre os quais os indivíduos se movimentam”. Isso significa que o sagrado não depende mais exclusivamente do espaço ritual tradicional para ser expresso, como recurso individual ele acompanha o sujeito ‘portador’ da religiosidade.

Marc Augé (2003), em sua obra ‘Não-Lugares’, traz uma discussão fundamental para quem se aventura na discussão sobre a religiosidade moderna. E por mais que sua obra não se destine à compreensão do campo religioso, sua teoria é perfeitamente aplicável neste âmbito do conhecimento. Vivemos numa situação de “supermodernidade” em que a aceleração da história é um fato, e “os acontecimentos na maioria das vezes não [são] previstos pelos economistas, historiadores e sociólogos” (AUGÉ, 2003, p. 31). O atual período em que vivemos foi responsável por um deslocamento até mesmo do campo onde se realizava tradicionalmente a observação antropológica, que metodologicamente precisaram ser revisitados.

Segundo ele as interferências da supermodernidade na cultura e na sociedade resultam em reordenações significativas para compreensão antropológica,

Ela resulta, concretamente, em consideráveis modificações físicas: concentrações urbanas, transferências de população e multiplicação daquilo a que chamaremos “não-lugares”, por oposição à noção sociológica de lugar, associada por Mauss e por toda uma tradição etnológica àquela de cultura localizada no tempo e no espaço. Os não-lugares são tanto as instalações necessárias à circulação acelerada das pessoas e bens (vias expressas, trevos rodoviários, aeroportos) quanto os próprios meios de transporte ou os grandes centros comerciais, ou ainda os campos de trânsito prolongado onde são estacionados os refugiados do planeta (AUGÉ, 2003, p. 36).

Na modernidade o que pode separar um “passageiro religioso” de um membro de igreja está marcado pelo espaço de circulação dos corpos e não pela diferença orgânica dos discursos e práticas sociais e religiosas. Por isso “não há mais análise social que possa fazer economia dos indivíduos, nem análise dos indivíduos que possa ignorar os espaços por onde eles transitam” (AUGÉ, 2003, p. 10).

Estamos diante de um fenômeno religioso moderno, em que o acesso à oferta simbólica está mediado não pela contribuição mensal, mas pela compra do bilhete de “passageiro”, que pode dar acesso às mesmas ofertas, sem que seja necessária a identificação e filiação dos sujeitos. Não estamos falando em uma nova religião, mas de um movimento religioso que se adaptou ao tempo para sobreviver e continuar fornecendo símbolos a sujeitos secularizados, que sobrevivem em meio a uma cultura da mudança. “A paisagem religiosa da modernidade é caracterizada por um movimento irreversível de individualização e de subjetivação das crenças e das práticas... [o que permite] descrever a cena religiosa contemporânea como uma cena em movimento” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 139).

O próprio lugar onde acontece o fenômeno religioso moderno é diferente dos lugares tradicionais, o que caracteriza estes espaços antropológicos como um não-lugar. Como é o caso dos ‘Pregadores da Sé’, homens que diariamente estão no ponto 0 da cidade de São Paulo – aproveitando o grande número diário de circulação de pessoas – para pregarem a palavra de Deus, cantarem hinos evangélicos com violão e caixa de som, darem testemunhos de conversão pessoal e lerem a bíblia. Neste caso, a hipótese defendida por Augé para compreensão do não-lugar é de que,

A supermodernidade é produtora de não-lugares, isto é, de espaços que não são em si lugares antropológicos e que, contrariamente à modernidade baudelairiana, não integram os lugares antigos: estes, repertoriados, classificados e promovidos a “lugares de memória”, ocupam aí um lugar circunscrito e específico... onde se desenvolve uma rede cerrada de meios de transporte que são também espaços habitados (AUGÉ, 2003, p. 73).

São espaços de circulação de um grande número de pessoas, que em sua maioria não compartilham da mesma experiência religiosa do grupo. Entretanto, este não-lugar tradicional se tornou um lugar, visto que “o lugar e o não- lugar são, antes, polaridades fugidas: o primeiro nunca é completamente apagado e o segundo nunca se realiza totalmente – palimpsestos em que se reinscreve, sem cessar, o jogo embaralhado da identidade e da relação” (AUGÉ, 2003, p. 74).

Augé demonstra que a modernidade não exclui os lugares, mas é produtora de outras possibilidades espaciais, há outras e necessárias concepções nessa nova antropologia supermoderna. Na verdade há uma animação do lugar, o lugar não existe porque quando o sujeito chegou neste lugar ele já estava ali; pelo contrário, na supermodernidade o lugar tem especificações simbólicas, tanto que ele só existe porque foi idealizado e construído pelos sujeitos (AUGÉ, 2003, p. 76).

Segundo Augé (1997, pp. 168 – 169) a compreensão antropológica dos mundos contemporâneos se dá a partir da compreensão espacial dos binômios do lugar e não-lugar. O lugar, segundo ele, tem características identitárias, relacionais e históricas. Ou seja, a constituição da identidade do indivíduo se dá na relação com os outros sujeitos e é marcada por alguma forma de símbolo que identifica historicamente este evento. Caso isso não ocorra, torna-se visível o não-lugar, contudo, o que é um não-lugar para determinado sujeito pode não ser para outro. Uma coisa é certa, “a multiplicação dos não-lugares, no sentido empírico, é contudo, característica do mundo contemporâneo”. Os não-lugares podem se tornar em lugares pela força da imposição simbólica que os sujeitos depositam nos espaços urbanos.

O que pode ser observado nos cultos do trem realizados pela CEI, o trabalho religioso desenvolvido pelo grupo está inserido e adaptado ao espaço urbano, às condições disponíveis para representação de sua crença. Apesar do aparente caos que configura o ambiente em movimento e da grande circulação de pessoas, na verdade, torna-se uma vantagem para propagação e emancipação do movimento. Nesse sentido, pessoas que afirmam ‘não dispor de tempo para ir a uma igreja’, encontram no culto do trem a possibilidade de presenciar e ouvir palavras e cânticos sagrados.

### **O [não] Lugar Sagrado e sua Caracterização como um Lugar**

O local onde acontecem as manifestações religiosas da CEI tem suas peculiaridades. Para um culto religioso, o vagão de trem não seria o local mais apropriado para expressar a fé. Além de não se caracterizar como um espaço sagrado, as condições precárias e subumanas de transporte público, a primeiro momento, parecem limitar essa atividade cültica. Entretanto homens e mulheres, além de suportarem uma rotina diária de aproximadamente onze horas (período de trabalho mais o período de viagem) de trabalho, geralmente braçal, ainda encontram motivação para participar diariamente das atividades desenvolvidas pela CEI.



A forma como manifestam suas religiosidades transforma aquele “não-lugar-sagrado” em um espaço cúbico, com orações, testemunhos, pregações, intercessão, apelo a novas conversões e muito louvor. O fenômeno religioso observado nos vagões de trem traz consigo características contemporâneas como: “não-lugares” que se tornam lugares sagrados, liberdade religiosa no âmbito secular, além da tentativa, por um lado, de destradicionalizar-se religiosamente, mas por outro, a necessidade de racionalizar-se para sobreviver em meio à competitividade na diversidade religiosa.

O local onde acontece a manifestação dessa ação coletiva de característica religiosa é irreal em termos tradicionais, na verdade ele não existe, o que existe é a mobilidade dos sujeitos para tornar o trem num lugar sagrado, pelo menos naquelas horas de viagem. “Em condições de modernidade, o lugar se torna cada vez mais fantasmagórico” (GIDDENS, 1991, p. 27).

Podemos perceber que o espaço do culto é um cenário que os atores utilizam por mais de uma hora e, quando terminado o espetáculo, as luzes se apagam e a platéia (tanto ouvintes quanto os membros da CEI) vai/volta para seus destinos. O espaço do vagão de trem só tem sentido quando os sujeitos estão reunidos em torno do mesmo objetivo. O que não é de se estranhar no contexto de modernidade, quando o ‘lugar’ é melhor conceitualizado por meio da ideia de localidade, que se refere ao cenário físico da atividade social como situado geograficamente” (GIDDENS, 1991, pp. 26 – 27).

Na grande parte das religiões pré-modernas os símbolos estão condicionados aos lugares sagrados. O lugar determina o sagrado, porque muitas vezes o sagrado determinou para aquela cultura o lugar. No caso do Judaísmo primitivo, Jerusalém se torna o lugar específico para expressão genuína com o sagrado, é lá que Deus se revela para o seu povo. No caso do Islamismo, Meca é o lugar sagrado da revelação e necessário para contato com seu Deus e, quando da impossibilidade de estar neste lugar para adorar Deus, direcionar-se para lá ao menos é fundamental para orações diárias, pois o lugar é determinante nesta religiosidade. Nestes casos, especificamente, o lugar é determinado pela tradição, porém,

Os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não têm precedentes. Tanto em sua extensionalidade quanto em sua intencionalidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas que a maioria dos tipos de mudança característicos dos períodos precedentes (GIDDENS, 1991, p. 14).

Giddens nos chama atenção para a mudança drástica que existe entre modos de vida pré-modernos e atuais, não há comparação, exceto pela distinção entre ambos. Dessa forma,

seria impossível comparar as formas religiosas de “hoje” com as religiões de “ontem”. Até mesmo dizer que a religião ‘x’ ou a religião ‘y’ é caracterizada por ‘n’ situações é um risco, pois, na contemporaneidade, não há mais uma religião determinante no comportamento individual. O coletivo ainda existe, entretanto é permeado pelas individualidades, o que não exclui o poder religioso, ele está mais difuso e descentralizado. Voltemos ao lugar religioso na modernidade, ele existe e é importante na expressão religiosa, entretanto, não pode ser comparável a períodos pré-modernos. O lugar na modernidade é um “não-lugar”?

O não-lugar é diametralmente oposto ao lar, à residência, ao espaço personalizado. É representado pelos espaços públicos de rápida circulação, como aeroportos, rodoviárias, estações de metrô, e pelos meios de transporte – mas também pelas grandes cadeias de hotéis e supermercados. Só, mas junto com outros, o habitante do não-lugar mantém com este uma relação contratual representada por símbolos da supermodernidade, seja um bilhete de metrô ou avião, cartões de crédito ou o cartão telefônico, além de documentos – passaporte, carteira de motorista ou qualquer outro -, símbolos que, enfim, permitem o acesso, comprovam a identidade, autorizam deslocamentos impessoais (AUGÉ, 2003, [s.p.]<sup>9</sup>).

Ao que tudo indica o lugar de manifestação religiosa da CEI é um “não-lugar”. Se assumirmos a posição teórica de Augé sobre a ideia de local na modernidade, os indicativos são de que nosso objeto de pesquisa é diferente de qualquer expressão religiosa pré-moderna. Segundo os critérios estabelecidos pelo autor para definir um “não-lugar” observamos que a CEI não possui um lugar personalizado, é um lugar público de rápida circulação, acontece num meio de transporte e o acesso ao espaço é mediado pela compra do bilhete para embarque. Os indivíduos “estão juntos, porém sós”, são estabelecidas relações impessoais – pela compra do bilhete de embarque – apesar de diariamente se encontrarem nos mesmos horários.

Na antropologia tradicional os lugares observáveis eram fixos, no caso de nosso objeto tudo está em circulação, desde as pessoas até o próprio lugar onde é realizado o culto religioso. O lugar – aparentemente impessoal – confere identidade aos sujeitos, a religiosidade dá coesão a motivação social de cultivar nos trens. O espaço do trem é fundamental para a existência deste movimento. O “não-lugar” em que a CEI realiza seus cultos se tornou um LUGAR,

O lugar e o não-lugar são, antes, polaridades fugidias: o primeiro nunca é completamente apagado e o segundo nunca se realiza totalmente – palimpsestos em que se reinscreve, sem cessar, o jogo embaralhado da identidade e da relação. Os não-lugares, contudo, são a medida da época:

medida quantificável e que se poderia tomar somando, mediante algumas conversões entre superfície, volume e distância, as vias aéreas, ferroviárias e os domicílios móveis considerados “meio de transporte” (aviões, trens, ônibus)... (AUGÉ, 2003, pp. 74 – 75).

Quando Augé caracteriza os lugares e os não-lugares como polares, está demonstrando a dificuldade em compreender os lugares na modernidade. A distinção esbarra na dificuldade da realização do fenômeno. Um culto diário, com horário fixo, num vagão determinado, com pessoas fixas indica que apesar de os lugares da modernidade serem “fantasmagóricos”, ou seja, lugares diferentes e assustadores para uma manifestação religiosa, o hábito fez desse espaço cúbico um lugar sagrado, pelo menos nos dias e horários especificados pelo movimento para o culto. O que torna o lugar sagrado não é a exclusividade destinada ao espaço físico para a realização das atividades religiosas, mas a ritualidade imposta sobre ele pelos seus atores, mesmo que seja provisório.

Em termos tradicionais, quando pensamos em um culto, imaginamos a reunião de pessoas em uma igreja, num determinado bairro e cidade, que quase diariamente se juntam num templo ornamentado pelos símbolos religiosos para expressão de suas religiosidades. Geralmente o templo tem dias e horários fixos para a abertura e sempre estará no mesmo lugar esperando pelos sujeitos religiosos, que vão em busca das mais variadas necessidades. Não é raro também, principalmente em igrejas protestantes tradicionais, que os membros tenham até mesmo lugares fixos para sentar, onde ninguém se atreve a se aproximar, em respeito aos membros mais antigos. O fato é que a ideia de um lugar ‘não fixo’, como é o caso do culto do trem e oposto ao exemplo que acabamos de mencionar, causa estranheza por ser considerado expressão do sagrado, porque mesmo no contexto de modernidade, ainda temos a ideia de que o sagrado não muda nunca, bem como suas formas expressivas. Tanto muda que a forma de expressá-lo e o seu lugar tem se adaptado às necessidades dos sujeitos, que passam em média 12 horas diárias no trabalho secular e a caminho dele. A religião vem se adaptando as novas composições sociais. A criatividade dos sujeitos em adaptar a realidade caótica e subumana dos trens em um culto cheio de beleza, cântico e orações é um desafio estético.

A religiosidade expressa no trem percorre quilômetros e não é fixada por uma cidade ou bairro, ela vai passando pelos bairros de São Paulo e acontecendo. Além do lugar do culto ser um não-lugar, ao exemplo de Augé (2003), está o tempo todo em movimento. O que os evangélicos contemplam no momento do culto é a paisagem periférica que perpassa pela janela do trem. A linha em que a CEI atua é a que percorre a zona leste do estado de São

Paulo, da estação Brás até Calmon Viana, totalizando 13 diferentes estações, em treze diferentes lugares.

Dessas treze estações, 4 pertencem a cidades da grande São Paulo. A viagem dura aproximadamente uma hora e trinta minutos, se considerarmos usuários que viajam de um extremo a outro (Brás – Calmon Viana). O culto começa, geralmente, em Itaquaquecetuba, local onde a maioria dos membros da CEI começam a embarcar e termina na estação do Brás, ponto final da linha leste, mas com acesso ao metrô e outras áreas de São Paulo.

Enquanto 13 estações são percorridas com o trem em alta velocidade, os evangélicos da CEI transformam um ambiente sofrível e quase que insuportável num lugar de manifestação religiosa. O fato de o 4º vagão ser o “vagão dos crentes” só o é pelo fato dos atores sociais, neste caso religiosos, representarem seus papéis diariamente, por isso, o que para Augé (2003) é característico da supermodernidade – o não-lugar exercido pelos passageiros do trem – não é aplicado de forma definitiva e fechada para o fenômeno observado. No caso dos sujeitos da CEI há o pagamento do bilhete de passagem para o direito de utilização do meio de transporte, mas há também o encontro pré-fixado com o coletivo, com os membros do movimento. Não são apenas ações individualizadas, o encontro no 4º vagão com os demais membros do grupo os torna mais que trabalhadores, confere-lhes identidade religiosa. A experiência solitária do não-lugar cede espaço à convivência coletiva do lugar, em um espaço considerado “não-lugar”.

Não há – no vagão de trem – expressão alguma de símbolos religiosos, mesmo porque o fim a que se destina este vagão é o transporte público da população de baixa renda residente na zona leste de São Paulo. Os assentos são mínimos, a grande maioria dos trabalhadores viaja em pé. São apenas quatro portas de cada lado para descer e subir muitas pessoas ao mesmo tempo, o que dificulta a entrada e a saída nos vagões, além do mais, em dias quentes o calor é insuportável. Homens e mulheres se aglomeram por mais de uma hora e meia, praticamente uma justaposição humana, não há necessidade de apoiar as mãos sobre as barras de ferro, é impossível cair, visto que nem ao menos dá para se mexer. O trem não é um espaço religioso, entretanto, a ação coletiva dos sujeitos confere a um não-lugar seu *status* de ‘lugar sagrado’, não pelo espaço em si, mas pela motivação coletiva dos indivíduos. O vínculo contínuo de trabalhadores que cultuam há mais de 28 anos nos trens lhes confere identidade religiosa neste espaço secular.

Se pensarmos os indivíduos, que utilizam o trem como meio de transporte para locomoção ao trabalho secular, sim, esses são passageiros do não-lugar. Mas os membros da CEI não

são meramente passageiros. A organização do trabalho religioso nos trens, tornou-os sujeitos religiosos de um lugar específico, que pode não ser convencional e nem tradicional, mas já é identificado como o “vagão dos crentes”. O próprio Augé reconhece que lugares e não-lugares se opõem, não há possibilidades de se estabelecer fronteiras fixas de onde começa um e quando termina o outro, afinal estamos num contexto de modernidade, “nos não-lugares da supermodernidade, sempre há um lugar específico” (AUGÉ, 2003, p. 101). *Na realidade concreta do mundo de hoje, os lugares e os espaços os lugares e os não-lugares misturam-se, interpenetram-se. A possibilidade do não-lugar nunca está ausente de qualquer lugar que seja. A volta ao lugar é o recurso de quem frequenta os não-lugares...* (AUGÉ, 2003, 98).

### **Conclusão**

O sujeito religioso que participa dos cultos da CEI há muito deixou de ser meramente um passageiro. Atualmente, os evangélicos que compõem esse movimento são reconhecidos como integrantes de uma expressão religiosa. Dentre os motivos para o reconhecimento estão: a vestimenta, o comportamento e, principalmente, o agrupamento no 4º vagão, lugar que se tornou sagrado pela motivação coletiva dos trabalhadores e trabalhadoras.

Neste contexto, das novas abordagens etnográficas da antropologia surge o nosso objeto de pesquisa, um movimento que se intitula autônomo diante de instituições religiosas tradicionais, mas que utiliza de suas tradições para composição de sua ética e prática religiosa. O culto da CEI, portanto, é uma mistura entre o tradicional e o moderno, ao mesmo tempo em que apresenta inúmeros elementos da prática pentecostal – por seus associados pertencerem a tais instituições – também se estabelece num lugar secular (profano) para cultivar e expressar sua religiosidade

### **Bibliografia**

AMARAL, Leila. Deus é pop: sobre a radicalidade do trânsito religioso na cultura popular de consumo. In: *SIEPIERSKI, Paulo D. & GIL, Benedito M. (Orgs.). Religiões no Brasil: enfoques, dinâmicas e abordagens.* São Paulo: Paulinas. 2003. pp. 97 – 108. (Coleção estudos da ABNR).

AUGÉ, Marc. *Não-Lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade.* Trad. Maria Lúcia Pereira. 3º edição. Campinas: Papirus, 2003. 111 p. (Coleção Travessia do Século).

- AUGÉ, Marc. *Por uma antropologia dos mundos contemporâneos*. Trad. Clarisse Meireles & Leneide Duarte. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. 192 p.
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcellos. 3a ed. São Paulo: Paulus, 1985. 194p. (Coleção sociologia e religião; 2).
- BOUDON, Raymond & BOURRICAUD, François. *Dicionário Crítico de Sociologia*. Trad. Maria Leticia Guedes Alcoforado e Durval Ártico. 2º edição. São Paulo: Editora Ática, 2007. 653 p.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. Indicadores sociais e afiliação religiosa no “Grande ABC” Paulista. In: Estudos de Religião. Ano XX, nº 31. São Bernardo do Campo: Metodista, 2006. pp. 154 – 193.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora. 1989. 213 p.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991. 177p. (Biblioteca básica).
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Tradução: João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2008. 238 p.
- PRANDI, Reginaldo. As religiões, a cidade e o mundo. In: *A Realidade Social das Religiões no Brasil: religião sociedade e política*. São Paulo: HUCITEC, 1996. pp. 23 - 34.
- PRANDI, Reginaldo. Religião, biografia e conversão: escolhas religiosas e mudanças de religião. IX Jornada sobre Alternativas religiosas na América Latina. Mesa redonda “minorias religiosas em contexto: conversão e suas relações sociais e políticas”. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 21 – 24 de setembro de 1999. pp. 1 – 15.
- SOUZA, Edmundo. *‘Mulher em Cena’*: a condição da mulher na religiosidade de Juazeiro do Norte, São Paulo: Fortune Editora, 2009.
- SOUZA, Sandra Duarte. “Gênero, religião e modernidade”. In: *Mandrágora*. Ano IX, nº 10, 2004. São Bernardo do Campo: UMESP/NETMAL. pp. 6 – 7.
- SOUZA, Sandra Duarte. Trânsito religioso e construções simbólicas temporárias: uma bricolagem contínua. In: *Revista Estudos de Religião*. Ano XV, nº 20, São Bernardo do Campo/SP: UMESP, janeiro-junho/2001. pp. 157 – 167.
- SOUZA, Sandra Duarte. Violência de gênero e religião: alguns questionamentos que podem orientar a discussão sobre a elaboração de políticas públicas. In: *Mandrágora*:

*Gênero, Religião e Políticas Públicas*. Ano 13, n. 13. São Bernardo do Campo: Metodista, 2007. pp. 15 – 21.

THEIJE, Marjo de. Religião e transformações urbanas em Recife, Brasil. *In*: MARIANO, Ricardo (ORG) *Ciencias Sociales y Religión*. Año 8, nº 8. Porto Alegre: Asociación de Cientistas Sociales de La Religión Del Mercosur. Octubre de 2006. pp. 63 - 84.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4º edição. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília & São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999a. 422 p. (Volume I).

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4º edição. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999b. 580 p (Volume II).

---

<sup>1</sup> A autora é doutora em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Professora adjunto do Departamento de Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba. Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB.

<sup>2</sup> Atualmente, o movimento conta com a participação de aproximadamente 250 indivíduos, dos quais 38% são mulheres. Em média, tanto homens quanto mulheres são pardos, vieram das regiões norte e nordeste do Brasil, ganham em torno de 400 a 800 reais, não concluíram o primeiro grau, são casados e possuem acima de quatro filhos. São trabalhadores braçais em idade produtiva (31 – 59 anos), perfazendo uma jornada diária de trabalho superior a oito horas. Há vários cultos diários, pela manhã há uma média de 20 sujeitos participando do trabalho religioso, pela noite cerca de 14, considerando os horários ‘de pico’; esse número pode ser inferior em períodos com menos movimento de trabalhadores.

<sup>3</sup> Este trabalho é resultado de nossa tese de doutorado, defendida em 2010, na Universidade Metodista de São Paulo, sob a orientação da Profa. Dra. Sandra Duarte de Souza, financiada pelo CNPq.

<sup>4</sup> Na modernidade a tradição não deve ser desconsiderada, mesmo porque as sociedades tradicionais estão em oposição às sociedades modernas. A tradição não desaparece no período moderno, mas evolui, se transforma, se adequa, uma vez que não é e nunca foi uma substância social homogênea (BOUDON & BOURRICAUD, 2007, pp. 583 – 588).

<sup>5</sup> O nome dado ao grupo de ‘crentes do trem’ e publicado no Diário Oficial do Estado de São Paulo em 20 de dezembro de 1990, que nunca se intitulou como igreja, foi “Cruzada Evangélica Interdenominacional nos Trens das Boas Novas” (CEI). Esse movimento social é de característica religiosa, existe há trinta anos e tem como função realizar cultos diários nos 4º vagões de trem da Companhia Paulista de Trens Metropolitanos (CPTM). Atua há trinta anos nos trens de São Paulo, e é composto por homens e mulheres de diversas religiões evangélicas de característica pentecostal, principalmente das “Assembléias de Deus”, mas também encontramos sujeitos pertencentes a “Deus é Amor”, “O Brasil para Cristo”, “Batista Renovada”, dentre outras. Esses indivíduos participam do culto por estarem a caminho do trabalho secular e são caracterizados geralmente pela pouca escolaridade, pela baixa renda e pela ética religiosa pentecostal,

<sup>6</sup> Danièle Hervieu-Léger (2008, p. 103) utiliza a metáfora do “supermercado religioso” para compreender o sujeito contemporâneo, que, por meio da circulação num amplo espaço, “abastece seu carrinho”, de acordo com suas necessidades individuais e suas preferências.

<sup>7</sup> Nossa compreensão sobre a secularização está baseada na teoria de Berger (1985, p. 119) ao compreender o termo como “o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos”. O que pode ser observado na perda de plausibilidade da religião na sociedade (BERGER, 1985, p. 139).

<sup>8</sup> Grifo nosso.

<sup>9</sup> Esta citação foi extraída da contracapa do livro de Augé ‘Não-Lugares’ (2003).