



Casas, pessoas e cidades em recuperação: Sobre acolhimento, autoconstrução e pentecostalismo nos territórios urbanos

Houses, People, and Cities in recovery: On Welcoming, Self-Construction, and Pentecostalism in Urban Territories

Carly Machado e Nildamara Torres



Edição electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/aa/11880>

DOI: 10.4000/11nfy

ISSN: 2357-738X

Editora

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UnB)

Edição impressa

Paginação: 210 = 229

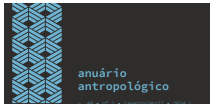
ISSN: 0102-4302

Referência eletrónica

Carly Machado e Nildamara Torres, «Casas, pessoas e cidades em recuperação: Sobre acolhimento, autoconstrução e pentecostalismo nos territórios urbanos», *Anuário Antropológico* [Online], v.49 n.1 | 2024, posto online no dia 06 maio 2024, consultado o 25 junho 2024. URL: <http://journals.openedition.org/aa/11880> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/11nfy>



Apenas o texto pode ser utilizado sob licença CC BY 4.0. Outros elementos (ilustrações, anexos importados) são "Todos os direitos reservados", à exceção de indicação em contrário.



Anuário Antropológico

v.49 n.1 | 2024
2024/v.49 n.1

Casas, pessoas e cidades em recuperação: Sobre acolhimento, autoconstrução e pentecostalismo nos territórios urbanos

Houses, People, and Cities in recovery: On Welcoming, Self-Construction, and Pentecostalism in Urban Territories

Carly Machado, Nildamara Torres



Edição eletrônica

URL: <http://journals.openedition.org/aa/11880>

DOI: 10.4000/aa.11880

ISSN: 2357-738X

Editora

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UnB)

Referência eletrônica

Carly Machado, Nildamara Torres, «Casas, pessoas e cidades em recuperação: Sobre acolhimento, autoconstrução e pentecostalismo nos territórios urbanos», *Anuário Antropológico* [Online], v.49 n.1 | 2024. URL: <http://journals.openedition.org/aa/11880> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11880>



Anuário Antropológico is licensed under a Creative Commons. Atribuição CC BY 4.0



Casas, pessoas e cidades em recuperação: Sobre acolhimento, autoconstrução e pentecostalismo nos territórios urbanos

Houses, People, and Cities in recovery: On Welcoming, Self-Construction, and Pentecostalism in Urban Territories

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11880>

Carly Machado

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Departamento de Ciências Sociais.
Seropédica – Rio de Janeiro. Brasil.

ORCID: 0000-0002-8814-3609

machado.carly@gmail.com

Doutora em Ciências Sociais (UERJ). Professora de Antropologia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ. Coordenadora do Grupo de Pesquisa CORRE - Experimentações Etnográficas em Territórios Urbanos (UFRRJ). Junto com Patrícia Birman, coordena o Grupo de Pesquisa DISTÚRBIO/UERJ.

Nildamara Torres

Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Ciências Sociais – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais - PPCIS/UERJ.

ORCID: 0000-0002-0848-050X

nildamaratorres@gmail.com

Doutoranda em Ciências Sociais pelo PPCIS/UERJ. Pesquisadora do CORRE – Experimentações Etnográficas em Territórios Urbanos (UFRRJ), do grupo DISTÚRBIO – Dispositivos, Tramas Urbanas, Ordens e Resistência (UERJ) e do Núcleo de estudos sobre a População em Situação de rua e as cidades médias (UFJF). Coordenadora de Pesquisa da Iniciativa PIPA (ONG).

210

As periferias urbanas são marcadas pela extensiva presença de espaços que se apresentam como centros de recuperação religiosos dedicados, formalmente, ao acolhimento de pessoas que fazem uso problemático de drogas. No entanto, esses projetos são reconhecidos localmente por sua capacidade de acolher um perfil muito mais amplo de pessoas, que enfrentam os mais variados problemas: uso problemático de drogas, conflitos com a justiça, falta de local de moradia fixa, sofrimentos psíquicos, insegurança alimentar, dentre outros. O objetivo deste artigo é pensar sobre esses equipamentos religiosos, tomando a cidade como plano de referência, e assumindo a relevância dos debates sobre espaços de acolhimento e alternativas de moradia temporária no contexto das periferias urbanas. Retomamos aqui, para os fins desta reflexão, o uso do termo “casas de recuperação”, como também são nomeados esses projetos, a fim de assumir o potencial analítico da ideia de casa neste contexto, e assim refletir sobre acolhimento, moradia, autoconstrução, pentecostalismo e processos de construção de uma vida digna.

Urban peripheries are characterized by the extensive presence of spaces that present themselves as religious recovery centers formally dedicated to welcoming individuals with problematic drug use. However, locally, these projects are recognized for their ability to accommodate a much broader profile of people facing various issues: problematic drug use, conflicts with the law, lack of fixed housing, psychological distress, food insecurity, among others. The aim of this article is to consider these religious facilities with the city as a reference point, acknowledging the relevance of debates about spaces for accommodation and temporary housing alternatives in the context of urban peripheries. Here, we revisit the use of the term “recovery houses,” as these projects are also known, in order to embrace the analytical potential of the idea of home in this context, and thus reflect on accommodation, housing, self-construction, Pentecostalism, and processes of building a dignified life.

Centros de recuperação religiosos; Comunidades Terapêuticas; Pentecostalismo; Casas; Autoconstrução; Territórios urbanos.

Religious recovery centers; Therapeutic communities; Pentecostalism; Houses; Self-construction; Urban territories.

Carly Machado, Nildamara Torres

Quais as consequências de se pensar sobre os centros de recuperação religiosos, voltados para o acolhimento de pessoas que fazem uso problemático de drogas, colocando a cidade como plano de referência para este debate? Esses centros de recuperação, existentes no Brasil há mais de 50 anos (IPEA 2017), articulam-se com as políticas públicas no país de formas muito variadas, sobretudo nos níveis estaduais e municipais. No entanto, pode-se dizer que, a nível federal, os últimos 15 anos foram especialmente relevantes para um debate público mais amplo sobre esses equipamentos. As ações formuladas no âmbito do programa “Crack, é Possível Vencer”, de 2011, que incluiu à época os centros de recuperação no escopo da Política Nacional de Drogas, mobilizaram campos políticos e profissionais variados e conflituos em uma vigorosa discussão sobre esses projetos, em sua maioria pentecostais. Desde então, este tema segue bastante ativo nas esferas políticas, no espaço público e nas coberturas midiáticas sobre o assunto.

Não cabe retomar aqui todas as dimensões deste debate, analisado amplamente em diferentes trabalhos (Teixeira 2016, Brandão e Carvalho 2016, Santos 2018, Teixeira e Brandão 2019, Fiore e Rui 2021, Machado 2023, Cortez e Barroso 2023), mas é importante salientar um aspecto relevante deste processo: o uso do conceito “Comunidade Terapêutica” como categoria política organizadora do campo dos centros de recuperação no Brasil. O termo “Comunidade Terapêutica” (CT), desde então, congrega os esforços de formalização de um campo diverso e de difícil unificação, que se constituiu por décadas de forma predominantemente autônoma. As nomenclaturas utilizadas ao longo dessas décadas eram (e em alguns casos continuam sendo) muito variadas: *centros*, *clínicas* e *casas* de recuperação são algumas delas. Seus tamanhos e formatos também diferem bastante: de pequenas unidades localizadas em bairros periféricos, a sítios de médio porte e unidades no modelo “fazenda” em regiões rurais. Mantém-se, ainda, outra complexidade: nem todos os centros de recuperação formalizaram-se como Comunidades Terapêuticas. Para um centro de recuperação tornar-se uma comunidade terapêutica são necessários inúmeros ajustamentos físicos, técnicos e jurídicos, e a marca desigual dos efeitos desses processos de formalização é mais um aspecto da diversidade do cenário que se encontra no país hoje (Barroso 2020). Formalizados como Comunidades Terapêuticas, os centros de recuperação aumentam seu potencial de acesso aos recursos do estado brasileiro como uma fonte de custeio de seu funcionamento (Weber 2021), e este é outro aspecto crucial do debate público sobre as CTs.

Uma questão central a se compreender acerca do campo das Comunidades Terapêuticas é a associação de suas práticas com diferentes políticas públicas. Cabe, portanto, um debate consistente sobre a quais problemas sociais esses projetos religiosos respondem. Enquanto equipamento articulado ao enfrentamento do chamado problema das drogas, as Comunidades Terapêuticas ocupam um espaço político ambíguo entre a Justiça e a Saúde, tal como todas as políticas sobre drogas. Formalmente, a Política Nacional sobre Drogas é gerida no âmbito do Ministério da Justiça e da Segurança Pública¹ (2023). No entanto, a regulação, fiscalização e a vigilância das Comunidades Terapêuticas têm sido delegadas ao campo da saúde (Loeck 2021). A esta já complicada articulação de políticas bastante divergentes, na

1 Ver em: <https://www.gov.br/mj/pt-br/assuntos/sua-protecao/politicas-sobre-drogas/a-politica-nacional-sobre-drogas>. Acesso em: 02 abr. 2023.

Carly Machado, Nildamara Torres

fronteira entre criminalização (justiça) e patologização (saúde), soma-se o campo da Assistência Social, visto que as CTs figuram como unidades de *acolhimento* no âmbito das políticas sobre drogas. Enquanto espaços de *acolhimento*, as Comunidades Terapêuticas passam a ser pensadas e geridas como unidades de residência temporária, em articulação com outros espaços de abrigamento.

Ao longo dos últimos anos, a posição específica das Comunidades Terapêuticas nas formulações e regulamentações das políticas públicas federais foi bastante alterada, configurando arranjos muito variados entre estes três campos². No momento da escrita deste artigo, as Comunidades Terapêuticas eram assim apresentadas na página do Governo Federal, sob a presidência de Lula (2023):

Entende-se por Comunidades Terapêuticas, entidades privadas, sem fins lucrativos, que realizam gratuitamente o acolhimento de pessoas com transtornos decorrentes do uso, abuso ou dependência de substâncias psicoativas, em regime residencial transitório e de caráter exclusivamente voluntário (espontâneo). O período de acolhimento varia de 3 meses a 12 meses, conforme o projeto terapêutico da entidade. O principal instrumento utilizado nas Comunidades Terapêuticas durante o tratamento é a convivência entre os pares. As Comunidades Terapêuticas não integram o Sistema Único de Saúde (SUS) e tampouco o Sistema Único de Assistência Social (SUAS), mas são equipamentos da rede suplementar de atenção, recuperação e reinserção social de dependentes de substâncias psicoativas, de modo que referidas entidades integram o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas – SISNAD, por força do Decreto nº 9.761/2019 e da Lei nº 13.840/2019. As CTs integram o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas (SISNAD) (Disponível no site do Governo Federal: <https://www.gov.br>. Acesso em: 20 ago. 2023).

Nem parte do SUS, nem tampouco do SUAS, as Comunidades Terapêuticas foram então alocadas no âmbito do SISNAD (Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas), o qual, apesar de apresentar um perfil interinstitucional, vincula-se mais diretamente ao Ministério da Justiça e da Segurança Pública. Neste sentido, confirma-se no âmbito federal uma relação mais íntima dessas unidades com o problema da *violência* no Brasil, do que necessariamente com as questões da *saúde* da população brasileira.

Retomando aqui o texto oficial do governo Lula apresentado acima, interessamos neste artigo discutir especificamente a questão dos centros de recuperação religiosos enquanto espaços de *acolhimento* e alternativas de *moradia temporária* nos territórios urbanos. Queremos enfrentar as questões sobre *acolhimento* e *moradia* pensando as fronteiras entre justiça e saúde, criminalização e patologização, faltas e excessos de políticas públicas (Machado 2023). Nesta perspectiva, esses projetos fazem parte de um conjunto específico de equipamentos urbanos que recebem um perfil muito amplo de pessoas, que enfrentam os mais variados problemas na cidade: uso problemático de drogas, conflitos com a justiça, perda de

2 A formalização do campo das CTs na relação com as políticas públicas brasileiras teve início no primeiro governo Dilma (2010-2013). Após o golpe de 2016 que destituiu do governo a Presidenta Dilma Roussef, constata-se um aumento significativo nas articulações entre as CTs e o governo federal (Doudement e Conceição 2018). Durante a campanha eleitoral de 2022, o tema das CTs foi pauta de campanha de Bolsonaro e Lula, com acenos dos dois candidatos para a importância política do tema. No início do governo Lula (2023-2026), a definição do lugar das CTs nas políticas públicas recebeu atenção e ajustes.

Carly Machado, Nildamara Torres

um local de moradia fixa, sofrimentos psíquicos, insegurança alimentar, dentre outros. Retomamos aqui, para os fins desta reflexão, o uso do termo “casas de recuperação”, como também são nomeados esses espaços, a fim de assumir o potencial analítico da ideia de *casa* neste contexto, e assim refletir sobre acolhimento, moradia, autoconstrução, pentecostalismo e processos de construção de uma vida digna.

Casas de recuperação nas tramas urbanas

Pesquisas recentes no campo dos estudos urbanos nos colocam diante da questão da circulação na cidade daqueles que podem ser considerados como seus excedentes, daqueles que não cabem na vida urbana. Dos sujeitos que só se inscrevem na cidade enquanto corpos circulantes, habitando de modo incômodo as fronteiras do sofrimento, do abandono, da violência e até mesmo da liberdade que essa circulação forçada implica (Mallart e Rui 2017).

Em sua análise sobre essa circulação forçada, Fernandes (2018) examina a “cena dos vulneráveis urbanos” evidenciando a condição circulante das populações pobres e precarizadas da cidade que habitam temporariamente diferentes espaços e equipamentos urbanos, dentre eles abrigos, ocupações, hospitais, casas de recuperação, clínicas psiquiátricas e prisões. Cada um desses equipamentos possui conformações espaço-temporais próprias que definem modos provisórios e específicos de morar na cidade, e que prescrevem onde ficar e por quanto tempo. Mallart (2019) pensa este conjunto diverso e disforme de espaços como um “arquipélago”, um mapa que transborda, e que está sempre em mutação (p. 59).

Pensar as casas de recuperação religiosas como parte deste arquipélago implica discutir os circuitos expulsivos que levam diferentes pessoas a esses espaços (Machado 2021). A cena que pré-define a condenação criminal (Misse 2010, Teixeira 2015) se coloca como um elemento central dessa dinâmica, e o cárcere aparece como horizonte inescapável neste asfixiante dispositivo de gestão e controle dos pobres urbanos. Tentar escapar do cárcere é uma condição fundamental que coloca pessoas em movimento (Mallart e Rui 2017).

Esse movimento de evitação da morte e do cárcere é marcado pela dramática ambivalência dos processos de fuga: um componente de esperança, intensamente atravessado pela violência. Todos os equipamentos sociais que nele se inserem, sejam esses abrigos, instituições psiquiátricas, ocupações, ruas, e mesmo casas de família, são atravessados por esta ambivalência dramática constitutiva, e tornam-se cenários possíveis para experiências de violência, maus-tratos e tortura. No debate público e nas análises sobre as Comunidades Terapêuticas, existe um importante campo de denúncias e debates sobre práticas violentas nesses espaços (Duarte e Glens 2021, Natalino 2018, Musse 2018).

Se a cena da condenação é extensa e definitiva, o horizonte da recuperação é curto e instável, e os centros de recuperação religiosos fazem parte desse sistema bivalente de controle e cuidado, que, por um lado, confirma a marca da condenação ao apresentar-se como destino previsível de *certas pessoas* mas, por outro,

tem o potencial de abrigar um projeto de futuro, gerido em meio ao impossível (Machado 2023). As pesquisas desenvolvidas pelas autoras, e que servem de material analítico deste artigo, apontaram questões sobre a dimensão processual da construção de horizontes possíveis de recuperação, sobretudo a partir dos processos de construção de “casas de recuperação”. Este será o debate central do texto.

Pensar as casas de recuperação tomando a “cidade como plano de referência”, tal como discutido por Telles (2006), implica assumir que para compreender as tramas urbanas, precisamos pensar percursos de indivíduos e famílias, e sua relação com os territórios da cidade. Colocando a cidade em perspectiva (p. 71 e 72), Telles propõe um olhar sobre práticas e redes sociais mobilizadas (ou construídas) nos agenciamentos cotidianos da vida, que passam pelas relações de proximidade, mas não se reduzem ao seu perímetro. Territórios urbanos, assim pensados, não têm fronteiras fixas e desenham diagramas diferenciados de relações. Faz-se fundamental à pesquisa, portanto, analisar trajetórias urbanas que permitem apreender circuitos e conexões na cidade, analisando-se a natureza das vinculações, mediações e mediadores, agenciamentos da vida cotidiana que operam como condensação de práticas diversas.

Lado a lado com a volumosa cena da condenação e da morte na cidade, encontram-se também “cifrados nos espaços e circuitos urbanos” (Telles 2006, 71-72) os lugares onde a vida urbana pulsa, e por onde as histórias de recuperação insistem em acontecer. Uma delas é a insistência em produzir modos de habitar a cidade. Se por um lado, como analisado anteriormente, os centros de recuperação conformam-se como destinos de fuga para pessoas “presas do lado de fora” dos seus territórios de moradia em função da cena da violência (Machado 2021, 2023), por outro, esses espaços afirmam, de modo muito particular, um certo modo de vida, de permanecer na cidade, de ficar, de morar, ainda que provisoriamente. É aqui que se requalifica a ideia de casa de recuperação. As tentativas de formalização dos projetos religiosos de recuperação em Comunidades Terapêuticas produziram novos termos técnicos e institucionalidades jurídicas. Mas a genealogia deste processo nos leva de volta à ideia de casa.

Para os fins desta reflexão, o presente artigo discute alguns casos que temos acompanhado que abordam processos de transformação de “casas de família” em “casas de recuperação”. Neste movimento, encontramos emaranhados que envolviam pessoas, obras e casas: casas que começaram a ficar pequenas para todos os seus moradores e que estavam continuamente em reforma; quintais onde foram construídos quatinhos para caber novos moradores; mutirões para construção de novos espaços como cozinhas e banheiros; reformas para adaptar esses espaços a exigências externas. Novas obras, muitas obras.

Para pensar sobre as relações entre casas, famílias, vida doméstica e espaços de recuperação, analisamos neste artigo a trajetória das famílias de duas mulheres: Fanny, filha de um pastor que deu início a uma casa de recuperação na casa de sua família; e a Missionária Ana, que está construindo uma casa de recuperação como extensão da casa onde vive com seu marido, e que chama todos os moradores desse espaço de “filhos”.

Carly Machado, Nildamara Torres

Nossos contatos com Fanny e Dona Ana iniciaram-se no ano de 2020, em contexto pandêmico. Com Fanny, todas as conversas aconteceram através do *Whatsapp*, no ano de 2020³. Chegamos a ela por indicação de um colega de trabalho, quando dissemos que procurávamos pessoas para conversar sobre suas experiências de vida, relacionadas aos centros de recuperação religiosos. A princípio, pensávamos em conversar com pessoas que tivessem vivido nesses locais, na busca por recuperação. Mas o caso de Fanny era diferente. Ela era conhecida desse colega, também filho de pastor, que lembrou dela dizendo: ela cresceu em uma casa de recuperação, vocês precisam conversar com ela. Durante três meses, conversamos sobre sua história e a história de sua família. Uma história que parecia inusitada, mas que, ao longo do tempo, revelou-se muito mais comum na vida das famílias de pastores do que podíamos imaginar.

O contato com Dona Ana começou também *online* em 2020, e continua até hoje, com visitas à sua casa. Nossa aproximação com Dona Ana se deu inicialmente na perspectiva de chegarmos aos moradores de sua casa de recuperação. Mas, ainda hoje, é com Dona Ana, e pensando seu lugar nessa casa, que temos desenvolvido nosso trabalho.

Fanny e Dona Ana nos apontaram caminhos analíticos não previstos no início desta pesquisa. Todos os homens com os quais havíamos conversado até o presente momento, chegaram até nós como pessoas em recuperação. Campos de pesquisa mais recentes nos apresentaram alguns pastores (todos homens) responsáveis por casas de recuperação. Fanny e Dona Ana não são pastoras: uma é filha de pastor, e a outra apresenta-se como missionária. Enquanto os homens em recuperação nos fizeram pensar sobre a expulsão de suas casas e de seus territórios, essas mulheres nos ensinaram sobre as experiências de recepção, e em como unidades domésticas tornam-se espaços sociais de acolhimento, em delicados e complicados processos de continuidade e ruptura.

A casa da família de Fanny

Ao contar a história da casa de recuperação criada por seu pai, Fanny mostrou-se muito delicada ao elaborar com cuidado suas próprias percepções de um projeto que foi, desde seu início, um projeto religioso e, também, familiar. “*Você quer saber um pouco da criação da casa? Então, na verdade, eu fui praticamente criada dentro dessa casa*”. Para explicar essa casa, Fanny precisava nos explicar o envolvimento de seu pai com o mundo das drogas: razão pela qual, ainda muito novo, ele foi expulso da casa de sua família. “*Ele viveu como uma criança solta pelo mundo, e com 10 anos já estava envolvido*”.

Adulto, absorvido por essa trama violenta, o pai de Fanny já era um *traficante conhecido* quando ela nasceu. Dominava bem uma importante área na cidade em que atuava, mas vivia cercado e ameaçado por traficantes e policiais. Um dia, ele foi capturado por policiais que o colocaram em um *quartinho*. Nesse momento, o pai de Fanny pediu a Deus que o livrasse da morte e que, se Ele assim o fizesse, iria servi-lo pelo resto de sua vida. “*Estou te contando isso porque tem um pouco a*

3 O período da pandemia da Covid-19 intensificou a comunicação e, também, a construção de intimidade através da mediação das tecnologias digitais de comunicação. Ainda há muito o que ser discutido sobre os efeitos disso para as pesquisas etnográficas, que já há muitos anos passam pela mediação de aplicativos como o *Whatsapp*, o qual, particularmente, permeia a construção de relações sociais, de trabalho e amizade de forma muito intensa no Brasil. Para os fins deste trabalho, nosso diálogo se dá diretamente com o debate metodológico colocado por Lorena Mochel (2023), em sua tese de doutorado “A fluidez da unção: raça, gênero e erotismos evangélicos nas materialidades de um Ministério digital”.

Carly Machado, Nildamara Torres

ver com o porquê que ele tem o centro de recuperação hoje”.

Então, o pai de Fanny conseguiu ludibriar os policiais e *saiu fugido*. Depois de muitas voltas no trajeto dessa fuga, ele conseguiu chegar à cidade onde ela morava com a mãe e os avós. Eles então ficaram juntos nesse local por um tempo, onde ela foi criada. Depois de alguns anos, sua família foi morar no Rio. Fanny conta que seu pai trabalhava na Churrascaria Porcão, e começou assim a *“refazer toda a sua história de vida”*. Certo dia, entrou na churrascaria *“um rapaz muito bêbado, muito alcoolizado, ‘mendigo’, uma pessoa que vivia há muito tempo em situação de rua”*. O pai de Fanny conversou com esse homem enquanto esperava o ônibus para voltar para casa, e essa experiência mudou a vida da família.

eu acredito que ele deve ter lembrado muito do que ele viveu. Ele ficou por muito tempo de casa em casa, né? Sem ter pra onde ir. E aí ele ficou com um sentimento, assim, de muito pesar pelo fato daquele homem não ter uma casa, não ter alguém, porque ele também, naquele tempo, ele já tinha chegado naquele ponto.

O pai de Fanny então falou de Jesus para esse homem, que se converteu naquele momento. Ela diz, no entanto, que seu pai conta que pensou assim: *“Como o cara se converte e continua lá naquele mesmo lugar? Como é que eu faço?”*. Ele então teria voltado muito pesaroso para casa e contado toda a situação para a mãe de Fanny. *“E aí, minha mãe, ouvindo a história falou para o meu pai: por que você não trouxe ele?”*. No dia seguinte, o pai levou esse rapaz para a casa da família, e ali ele morou por um tempo.

216

E foi assim que começou a casa de recuperação, que minha mãe nem achava que ia ser uma casa de recuperação. Ela achava que era só um cara que viria, digamos, ficar uns dias, uns dois dias, e quem sabe ir embora. E não foi bem assim que aconteceu. Na outra noite, veio outro; no outro dia, veio outro; até que meu pai contando isso fala que um cara um dia disse para ele: *“você tem um centro de recuperação”*. Ele nem sabia que isso existia, na verdade. Aí ele conheceu um rapaz em Teresópolis que tinha um centro de recuperação, e foi quando ele foi entender o que ele tinha.

Por algum tempo, esses homens moravam num quarto que ficava no quintal da casa dessa família. Fanny diz que em um dado momento, seu pai começou a perceber que não daria para continuar da mesma forma, com sua mãe, ela e sua irmã em casa.

Na época, eu era bem pequena: acho que quando ele começou o centro de recuperação eu devia ter uns sete anos, alguma coisa por aí. É isso mesmo: eu devia ter uns sete ou oito anos, e minha irmã devia ter uns dois anos. Então ele percebeu que não podia sair para trabalhar e deixar a gente em casa, né? Como a gente ia agir ali, sozinhas? Pra ser bem sincera, nunca

Carly Machado, Nildamara Torres

aconteceu nada com a gente, não. O pessoal tinha um senso de proteção, e eles respeitavam muito a minha mãe. Na verdade, eles até cuidavam da gente. Eles sabiam que meu pai saía para trabalhar e eles meio que se faziam de protetores, entendeu, nossos protetores. Eles cuidavam mesmo: cuidavam da casa, cuidavam da gente. Da casa, assim, né... do quintal, daquele ambiente. Com a gente, pelo menos, nunca aconteceu nada, nenhum tipo de violência. Eles tinham gratidão por terem saído da rua, e por terem uma casa, terem comida. Meu pai nunca cobrou nada dessas pessoas, até elas encontrarem suas famílias. As pessoas doavam coisas, conheciam a nossa história e doavam. E assim acontecia. Muitos desses homens voltaram pro seu ambiente familiar, voltaram para suas famílias, restauraram casamentos.

Fanny conta que seu pai então viu que tinha que alugar um outro local para os *meninos*, e alugou um espaço mais distante da casa onde sua família morava. Então, a família se mudou também: seu pai alugou uma outra casa para eles mais perto de onde os *meninos* iam ficar. Esse novo espaço tinha uma rotina organizada. *“Pela manhã eles tinham que acordar, fazer uma meditação bíblica, tinha uma leitura da Bíblia e logo depois era o café da manhã”*. Durante o dia, eles sempre tinham um trabalho: *“tinham que fazer um artesanato, fazer qualquer outro tipo de coisa”*. Os *meninos* também cuidavam da casa da família: *“Quando tinha que fazer algum conserto na casa que a gente estava morando, tinha que capinar, fazer algum trabalho, eles faziam. Eles nunca ficavam sem ter nada para fazer, porque ali, na casa, sempre tinha alguma coisa para fazer, pra construir, pintar, reformar... Ele (o pai) sempre usou essas coisas para os meninos estarem em atividade”*.

Chegou num ponto que o pai teve que escolher entre o trabalho na Churrascaria ou a casa de recuperação. Fanny conta então que o pai decidiu ficar com a casa de recuperação *“já que havia bastante meninos recuperados”*. *“Ele deixou o trabalho e a gente continuou a viver de oferta, como a gente diz, né, de doações. Muita gente do CEASA doava alimentos, outras pessoas doavam roupas, outras pessoas doavam também dinheiro pra conta de luz, e assim a gente sobreviveu. A gente sempre viveu assim”*.

Ações sociais evangélicas, redes familiares e territórios urbanos

Ações sociais religiosas cristãs são uma marca fundamental de qualquer genealogia que busque tratar dos processos de formação de práticas e políticas sociais nas cidades brasileiras. A iniciativa da família de Fanny é a face contemporânea de um processo que, no Brasil, relaciona-se, originalmente, ao campo católico da caridade assistencial e da ajuda aos pobres. Tal como analisado por Souza (2007), foi na articulação da formação do Estado brasileiro com a Igreja Católica que surgiram os primeiros albergues, asilos e orfanatos no país. Historicamente, o campo protestante era resistente às ações sociais, por ter no trabalho um princípio moral central. Demarca-se assim a crítica protestante à caridade católica (Souza 2007). Na descrição feita por Fanny sobre o cotidiano na casa da família com a

Carly Machado, Nildamara Torres

presença dos *meninos*, ela destaca o fato de que “eles nunca ficavam sem ter nada para fazer”. Essa convocação às atividades laborais⁴, presente em muitas casas de recuperação, possui claramente essa marca histórica do Protestantismo, e sua visão sobre o trabalho.

O crescimento do campo evangélico no Brasil a partir dos anos 1990 passou a suscitar análises sobre as transformações da relação do Protestantismo com o problema da pobreza. Em seu trabalho publicado em 2001, Clara Mafra afirma que os evangélicos se contrapõem à caridade católica através da ideia de “cura do sofrimento”. Segundo a autora, a “cura pela fé” configura-se assim, para os evangélicos, como um processo de renovação do corpo e das relações humanas, na produção da pessoa santificada, capaz de agir diferentemente no mundo.

Essa concepção evangélica de cura do sofrimento pela fé é um aspecto fundamental das experiências que caracterizam as casas de recuperação evangélicas. “Muitos desses homens voltaram pro seu ambiente familiar, voltaram para suas famílias, restauraram casamentos”, nos contou Fanny. Essas transformações eram as marcas do processo de cura em suas vidas. Uma cura em sentido amplo, que aponta para a recuperação geral da vida, tema ricamente analisado por Teixeira em suas pesquisas sobre centros pentecostais de recuperação (Teixeira 2015, 2016, Teixeira e Brandão 2019, Brandão e Teixeira 2021).

Retomando-se a análise mais genealógica do processo, é pertinente apontar para o fato de que a maior parte das análises produzidas no início dos anos 2000 sobre a ação social dos evangélicos tratavam do tema da relação do pentecostalismo com os territórios urbanos de periferia. Almeida e D’Andrea, em 2004, analisaram redes associativas religiosas nas favelas paulistanas, apresentando um quadro geral no qual os católicos se dedicavam a projetos de educação e capacitação profissional, enquanto os evangélicos agiam em redes familiares, por meio de trocas de dinheiro, alimento, utensílios, informações e indicações de trabalho (p. 103). A característica fundamental dessas ações, como apontada pelos autores, era a reciprocidade entre os próprios fiéis, marcada pela solidariedade interna na formação de uma rede de proteção social, relativamente fechada entre si, mas aberta à busca de benefícios, sobretudo os de origem estatal (p. 104, 105).

Em 2011, Mafra levantou uma hipótese qualitativa acerca da afinidade entre o pentecostalismo e os territórios urbanos de periferia, propondo uma análise acerca da conformação de um *núcleo central católico* na cidade, e um *cinturão pentecostal periférico*. Mafra argumenta que as periferias urbanas se tornaram pentecostais como resposta ao fracasso de um modelo relacional hierárquico, tradicional e católico, no qual a solução dos problemas dos pobres estava no pedido de “favor” às pessoas “conhecidas” e com uma “situação melhorada”, que a autora chama de “relação interclasse em uma sociedade desigual e com integração contraditória”. O ponto crítico da análise de Mafra é a “situação de humilhação” que deriva desse modelo. Segundo a autora, a resposta pentecostal à humilhação desponta como uma transformação social que se explicita em termos religiosos, porque a religião pentecostal forneceu a gramática de reconhecimento das pessoas e suas posições na estrutura social (p. 140). A conclusão de Mafra é a de que este processo aponta

4 Sobre a crítica à laborterapia no âmbito das CTs, ver Barcelos, K. R., K. D. Wandekoken, M. Dalbello-Araujo, e B. C. Quintanilha (2021).

Carly Machado, Nildamara Torres

para uma total reorganização da interação e da comunicação na metrópole porque, para os pentecostais, o acesso à alteridade deve contar, total ou parcialmente, com a mediação do Espírito Santo, e isto provoca uma enorme valorização das relações intraclasse, a intensificação das relações e comunicações nos espaços congregacionais que, em geral, estão na vizinhança e são abertos e receptivos ao Espírito Santo (p. 150).

Tanto Mafra (2011) quanto Almeida e D'Andrea (2004) apontam para o fato de que o pentecostalismo nos territórios das periferias urbanas se embrenha nas redes familiares, mobiliza a formação de redes locais de associativismo e evoca a valorização de relações intraclasse. A história da casa de recuperação de Fanny e sua família é inteiramente permeada por essa dinâmica de ação coletiva feita por pares. Neste caso, o projeto da casa resulta de um esforço coletivo de muitos, mobilizando os poucos recursos acessíveis. Na rede apresentada por Fanny não há um incentivo econômico de grande porte vindo de fora das relações de proximidade e vizinhança. E no centro do projeto, confirma-se a agência do núcleo central da rede familiar formada por pai, mãe e filhas.

Fanny faz alguns balanços dessa empreitada sociorreligiosa gerida em família. Ela reflete criticamente sobre essa vida doméstica que envolvia seu pai, mãe, irmã, e também “os meninos”. “*Como nós éramos pequenas, era algo muito normal assim. Quando eu fui crescendo um pouco mais, eu comecei a achar estranho ter outras pessoas na minha casa. Quando eu contava, as pessoas achavam estranho*”. Nós nunca perguntamos a Fanny se ela achava esse cotidiano doméstico estranho. Ela mesma situou essa estranheza em sua narrativa de forma espontânea. Era perceptível que ela já tinha elaborado essa crítica, e pensado sobre as circunstâncias da vida de sua família naquela época.

Foi mais na adolescência que Fanny começou a achar esse estilo de vida estranho. Ela lembra que, apesar dos espaços separados, *os meninos* ainda almoçavam na casa da família, porque na casa dos *meninos* não tinha uma cozinha: era só um quarto e um banheiro. Até que depois de mais um tempo eles ganharam um terreno, e *os meninos* construíram uma cozinha nesse terreno. Fanny retornou algumas vezes, em nossas conversas, ao fato de que ela achava sim estranha a situação em que sua família vivia: tanto pela vida doméstica compartilhada com os meninos, quanto pela ausência de seu pai no dia a dia. Ele trabalhava fora, e ainda tinha que cuidar da casa de recuperação. “*Mas eu fui vendo que as pessoas ficavam admiradas com o que acontecia, e eu fui vendo que não era uma coisa ruim, era uma coisa boa, né?*”.

Fanny não compartilhou conosco suas histórias sobre a criação da casa de recuperação de sua família como se tudo tivesse sido fácil e bom para todos. Ainda nas primeiras conversas que tivemos, nos disse que hoje pensa sobre tudo isso do lugar de mãe, e que essa posição a fez refletir sobre muitas coisas que antes não tinham merecido sua atenção. Ter uma filha a fez rever o processo vivido por sua família pensando em si mesma como uma criança naquela casa, com aquela família e com *os meninos*. Ativar algumas lembranças, como as boas memórias das viagens que faziam em família para divulgação do projeto, foi praticamente um ajuste

Carly Machado, Nildamara Torres

de contas com as lembranças mais “estranhas” da vida precarizada, publicizada, e excessivamente compartilhada que foi levada a viver para que o projeto familiar se realizasse. Ouvindo Fanny, aprendemos sobre a delicadeza do processo reflexivo continuamente vivido por ela, alternando momentos testemunhais, de honra ao projeto de recuperação de vidas criado por seu pai, com balanços críticos da vida ordinária, marcada também por ausências e faltas, pois uma parte do que sustentava a casa de recuperação – material, pessoal, e afetivamente – era de alguma forma extraída da casa de sua família, dada sua indissociabilidade fundamental.

A casa de Dona Ana

A casa de recuperação da Dona Ana, como é conhecida desde 2017, fica localizada em um bairro periférico de uma cidade localizada a 130 km do Rio de Janeiro. O bairro em questão é considerado *afastado* por questões de acesso e deslocamento, principalmente em função das características do transporte público na região, já que para chegar até lá são necessárias muitas *baldeações*. Ana é uma mulher missionária, casada com o Pastor Paulo há cerca de quatro anos. Ambos consideram a casa de recuperação um *projeto de vida familiar*.

Estruturalmente, o espaço do projeto de recuperação é uma extensão da casa do casal. A porta da sala da casa da família fica de frente para a entrada do refeitório da casa de recuperação, da cozinha e de um dos quartos dos residentes. Ao descer as escadas, saindo do nível da sala, há uma área externa com varanda, uma lavanderia com algumas máquinas, e um quintal com diversas plantas. Ao subirmos as escadas, encontramos as instalações de um salão de culto, organizado com bancos de igreja, tal qual um templo. Nesse mesmo andar, localiza-se a pequena salinha da administração onde Ana trabalha, com o auxílio de um dos residentes.

A Missionária explica que não percebeu *quando a família se tornou tão grande*. O crescimento do projeto exigiu novas obras no espaço já que, *para caber todo mundo*, foi preciso fazer os ajustes necessários. Contando com o apoio de um dos residentes mais antigos da casa, Dona Ana afirma estar aprendendo a fazer parcerias, gerir o dinheiro, e organizar as tais obras necessárias para mudar a infraestrutura da casa, como as reformas da cozinha, dos banheiros e do quarto.

Em diálogo com “uma nova antropologia da casa”, Dumans Guedes (2017) elabora reflexões especialmente relevantes para nossas questões sobre a articulação entre *casas de família* e *casas de recuperação*. Ao pensar sobre obras, reformas, e processos de (auto)construção de casas pelas camadas populares brasileiras, Guedes ressalta, citando Ingold, que “*uma casa real é sempre um trabalho em andamento*” (Guedes 2017, 404). Refletindo sobre como *casas, pessoas e cidades* se articulam, o autor retoma elementos de seu campo de pesquisa nos quais a relação com a casa mobiliza processos de busca por estabilização em contextos turbulentos, agitados e conflituosos. Casas, pessoas e cidades, segundo Guedes, articulam-se a partir de tensões, como aquelas entre sossego e descontrole, instabilidade e processos de estabilização (p. 406-407). Cavalcanti e Araújo (2023) qualificam alguns aspectos da dinâmica desses processos. Destacam que, a cada novo membro que chega, são

Carly Machado, Nildamara Torres

feitas adaptações nas casas, acompanhando diferentes fases e ciclos das famílias. E seus olhares atentos à produção de infraestruturas e gambiarras nesses cotidianos domésticos situam esses contínuos ajustamentos como parte fundamental do que torna possível a vida cotidiana nas periferias urbanas.

Tanto na construção de um lugar maior para os *meninos* que eram acolhidos pela família de Fanny, como na reforma da casa que precisava ser maior para acolher os tantos *filhos* de Dona Ana, o ambiente doméstico é sempre marcado por obras que demoram, ficam pela metade e depois recomeçam. As casas de recuperação, como temos aprendido, são sempre casas em obra, em reforma, em estruturação. *Casas, pessoas e cidades em recuperação* existem, portanto, enquanto processos em andamento, em busca de uma estruturação definitiva que nunca chega; fazendo-se trecho a trecho em um decurso que vai sendo organizado e construído gradativamente, e está sempre sujeito a instabilidades e descontinuidades.

O trabalho de Oosterbaan (2023) adiciona a este debate a relação entre autoconstrução de casas e o processo pentecostal de autoconstrução de si, apontando para uma afinidade eletiva entre esses dois movimentos que combinam projetos materiais e espirituais. A análise do autor articula reflexões acerca dos discursos sobre direitos e conceitos de cidadania não normativos, produzidos na vida cotidiana dos territórios urbanos. De acordo com Oosterbaan (p. 256), moradores das cidades, que lutam para construir suas casas, frequentemente se inclinam para as teologias e práticas pentecostais que oferecem noções de perseverança e sucesso, e demandam comportamento disciplinado e fé. O autor destaca que, em suas pesquisas nas favelas do Rio de Janeiro, os desafios no campo da moradia eram formulados integrados à linguagem pentecostal. Construir uma casa ou uma igreja exige trabalho duro e disciplina espiritual.

Agnaldo era um dos residentes da Casa da Dona Ana, e estava sempre muito atarefado com as tais obras, pequenas ou grandes. Gostou de nos dizer que *fazia de tudo um pouco*: trocava rede elétrica, fazia as reformas envolvendo serviço de pedreiro, tinha construído a bancada da cozinha, o banheiro de um dos quartos, e estava construindo um quarto novo, e uma parte do quintal também estava em reforma. Dizia-se bem cansado, mas constantemente lembrava que ele é um *instrumento de Deus*. De pedreiro, encanador, eletricista, motorista, a missionário, tudo isso fazia de Agnaldo um *colaborador de Deus e do lar*. Esse sentimento de orgulho, (apontado por Mafra, em 2011), é um aspecto central das reflexões de Oosterbaan (2023) sobre a articulação entre autoconstrução e automodelagem de si pentecostal. Nesta perspectiva, o pentecostalismo abastece discursos sobre direitos e apoia sentimentos de dignidade face à exclusão social.

Os sujeitos que moram na casa da Dona Ana possuem, na grande maioria dos casos, trajetórias marcadas por longas permanências nas ruas. Chegam ao projeto de diversas cidades próximas em busca de *um canto para se cuidar e se recuperar dos vícios*. O cotidiano nesse espaço reflete um tipo de sociabilidade muito específica, que, de diversas formas, mobiliza um sentido de *casa, família e acolhimento*. Os sujeitos que chegam da rua e, na maioria dos casos, fugindo *dos vícios*, encontram

Carly Machado, Nildamara Torres

nesse lugar o acolhimento e o cuidado de Dona Ana, que faz questão de chamá-los de filhos: “*são todos meus filhos*”, diz a missionária, reiterando o sentido de família que a Missionária imprime ao projeto.

Da rua para a casa: dilemas de vidas em contextos extremos

O cotidiano doméstico inventado por Dona Ana é marcado por uma rotina de organização do espaço, pelo trabalho cotidiano de limpeza da casa, e também por uma rotina de orações. É preciso manter-se com a *mente ocupada* porque, no contexto da recuperação, como dizem: *mente vazia, oficina do diabo*. A manutenção desse cotidiano não é tarefa fácil. Casas de recuperação como a de Dona Ana são caracterizadas por uma tensão entre modos de viver na rua e os modos de viver em uma casa. Diferentes usos do espaço, práticas corporais, e atividades mentais contrastam fortemente a rotina da vida em ambientes domésticos e na rua.

Pessoas vivem nas ruas por diferentes razões: seja porque perderam o emprego há tempo demais, ou migraram de outras cidades e *ainda* estão em movimento. A rua também é ocupada por pessoas que ali estão para realizar atividades para sua subsistência que se fazem atreladas àquele ambiente, como os catadores de materiais recicláveis, flanelinhas, lavadores de carro, entre outros. Há ainda um grupo de pessoas que estão estabelecidas na rua há muito tempo e, por isso, atingiram um estado muito avançado de vulnerabilidade e degradação física e psicológica, geralmente associados ao uso abusivo de álcool, drogas, má alimentação, exposição a doenças e outros (Torres e Viana 2022). Os sujeitos que formam este último grupo estão, em geral, no momento mais crítico de suas vidas, e encontram maiores dificuldades em construir vínculos, acessar espaços de assistência, acolhimento, conseguir dinheiro e, mesmo que temporariamente, acessarem uma vida mais digna.

Uma das principais marcas da vida na rua, especialmente nesses casos avançados de vulnerabilidade e degradação física e psicológica, é a experiência de humilhação. Taniele Rui (2021) analisa o jogo de hierarquias sociais que nos permite compreender como os sujeitos gerem as marcas da vulnerabilidade na produção cotidiana de suas existências em contextos extremos. A partir da noção de corpos abjetos, a autora discute a relação entre nojo, vergonha e humilhação, na busca por “*apreender como o repúdio é praticado e como ele modela os quadros da comocção*” (p. 88). A partir de seu trabalho de campo, Rui elenca as marcas corporais do consumo de drogas e o corpo sujo: “*dentes e dedos das mãos marcados, lábios machucados, voz rouca, perda excessiva de peso*”. Se por um lado, o corpo sujo gera repulsa, por outro, o corpo limpo dificulta o manejo das estratégias necessárias no cotidiano da rua, podendo nuançar demais a visibilidade de alguém quando esta precisa ser notada para ser atendida ou ajudada. Rui analisa então a operação cotidiana feita pelas pessoas em situação de rua no manejo entre o sujo e o limpo, o abjeto e o decente, e situa as casas de recuperação com um dos equipamentos mobilizados nesse manejo:

Carly Machado, Nildamara Torres

trazer em primeiro plano uma imagem degradada, produzida gradualmente a partir da combinação do uso intenso da droga, sujeira, emagrecimento resulta numa corporalidade incômoda e repulsiva, à qual, como no exemplo de Miller (1999), se atribuem faltas de caráter, falhas morais. Não à toa, em tais contextos, o ganho de peso e a limpeza indicam a tentativa de reabilitação e, por vezes, é visando frear esta deterioração que muitos serviços hospitalares e comunidades terapêuticas são acionados, inclusive pelos próprios sujeitos. Como fui aprendendo, estar atento ao corpo é desenvolver a capacidade de observar-se à distância, mas é também um ato de moldar física e moralmente a própria pessoa, de não sucumbir ao processo de desumanização ao qual está arriscada (Rui 2021, 90-91)

As pessoas que vêm da rua, explica Dona Ana, “vão tentando, tentando se virar, mas em geral não conseguem”. Para alguns, além dos vícios em diversos tipos de drogas, há também o vício na própria rua. Aqueles que vivem nas ruas, portanto, fogem dos mais diferentes problemas. Mas a rua se torna um novo problema, pois vicia na liberdade dos compromissos das casas de família, do controle do consumo de drogas, da disciplina do crime. Então, por que fugir da rua? Em geral, fugir da rua é fugir da humilhação, da desumanização. E o pentecostalismo, como vimos em Mafra (2011) e Oosterbaan (2023), tem sido um campo de articulações no qual e com o qual os sujeitos têm produzido importantes modos de recusar a humilhação nos territórios das periferias urbanas no Brasil, e endossar a disciplina e o trabalho duro para a autoconstrução de uma vida digna.

As casas de recuperação religiosas são conhecidas por acolherem *todo tipo de gente* (Machado 2021). “Loucura é querer resultados diferentes fazendo tudo igual”: essa é uma frase pintada na parede do refeitório da casa de Dona Ana. A *Capelania Social* fundada por ela e seu marido é especializada no “acolhimento de pessoas em situação de rua e no tratamento de dependentes químicos”. Na história que Fanny nos contou sobre seu pai, a experiência da vida na rua foi um elemento central de sua mobilização para levar pessoas para sua própria casa. Seu pai tinha vivido na rua, e era dessa vida, da vida na rua que ele queria tirar aquelas pessoas.

As histórias e situações que aprendemos com Dona Ana e Fanny nos indicam que a condição da rua é, em muitos casos, a missão central que leva famílias a criarem casas de recuperação. Se contemporaneamente as casas de recuperação são parte da dinâmica da violência na cidade (Machado 2023), quando conhecemos mais de perto alguns dos projetos de criação dessas iniciativas, deparamo-nos com a relação entre casa e rua. Começamos este texto falando sobre o tema do *acolhimento*, e a ele queremos retornar aqui, visando uma reflexão específica sobre modelo de acolhimento pentecostal das casas de recuperação.

As reflexões de Mafra (2011) e Oosterbaan (2023) oferecem elementos centrais para a reflexão sobre como o pentecostalismo mobiliza a recusa da humilhação e a construção de um discurso de direitos e concepções de cidadania em territórios urbanos de periferia. Como pano de fundo dessas análises encontra-se uma ideia de *humilhação de classe*, combinada com a questão do trabalho. Interessa-nos, no

Carly Machado, Nildamara Torres

entanto, intensificar nossa reflexão sobre a dimensão extrema da experiência da *humilhação da rua* (tal como abordada por Rui 2021), e como o pentecostalismo se mobiliza como alternativa tão intensamente extrema em sua recusa a essa humilhação marcada pela abjeção. A fim de discutir a relação entre o pentecostalismo e essa recusa específica da humilhação extrema e abjeta da rua, retomaremos aqui a ideia de *fúria divina*, analisada por Birman (2012).

Pentecostalismo, humilhação, *fúria divina* e acolhimento

Em um artigo de 2012 intitulado “*O poder da fé, o milagre do poder: mediadores evangélicos e o deslocamento de fronteiras*”, Birman propõe-se a analisar o protagonismo de pastores no campo pentecostal, articulando essa reflexão com as ideias de uma vida centrada no milagre e no protagonismo divino. Ao iniciar seu texto, Birman formula a seguinte questão:

A fúria divina se apresenta então como um poderoso instrumento para promover um distanciamento crítico das leis e das justificativas humanas que governam os homens e seus modos de vida. Seria exagero de nossa parte buscar algo dessa natureza na fúria pentecostal expressa nos sermões exaltados de pastores, nos clamores sobre o poder de Deus, e na condenação que fazem do mundo terreno? Haveria em alguns casos e circunstâncias, ao menos, uma vontade de romper pela Palavra Divina com o conformismo mundano que se alia a uma vida vivida como insatisfatória? (Birman 2012, 134).

224

O debate proposto por Birman sugere que a *fúria divina* mobilizada na palavra pentecostal faz vibrar uma “*tecla sensível*” nas camadas populares brasileiras. Enquanto uma expressão de “*descontentamento com tudo*”, esses movimentos pentecostais apontariam para a incapacidade dos homens de lidarem autonomamente com os problemas da esfera humana e imanente (p. 135). Ao discutir a ideia de *fúria divina*, Birman faz uma crítica à excessiva importância conferida às categorias *modernidade* e *secularização* na análise do campo evangélico. “*O uso dessas categorias*”, afirma a autora (p. 147), “*tem, em parte, valorizado interpretações que minimizam ou mesmo desqualificam as relações de sentido produzidas por esses evangelismos da fúria divina que emergiram com os cultos neopentecostais*”.

De acordo com Birman, uma parte significativa das conversões pentecostais deve-se ao rompimento subjetivo que os novos fiéis realizam com a aderência naturalizada ao cenário habitual das suas vidas. “*Ao valorizar esta tecla sensível, meu intuito é o de nos debruçarmos sobre as interpretações religiosas pentecostais que associam desejo de ruptura com experiências de vida em camadas populares*” (p. 135). Valorizando o debate analítico a partir da ideia *fúria divina* presente no pentecostalismo através de seus dados etnográficos, Birman conclui que:

a *fúria divina* expressa pelos pastores, ao valorizar o protagonismo político dos homens de Deus, tem propiciado a emergência de novos ajustamentos,

Carly Machado, Nildamara Torres

que se coadunam perfeitamente ao contexto sociopolítico em que exercem seus trabalhos de mediação. Esses ajustamentos parecem dar lugar a atores políticos que alimentam outras modalidades de relação político-religiosa com grupos sociais subalternos. Como dito no início deste artigo, os evangélicos transformaram e deslocaram fronteiras (p. 150).

Articular os debates sobre a *recusa da humilhação*, os *processos de autoconstrução*, e o tema da *fúria divina* no pentecostalismo permite-nos qualificar nossa análise sobre o tema do *acolhimento* que encontramos nas histórias e no cotidiano das casas de recuperação aqui apresentadas. Primeiramente, é possível identificar que o modelo de acolhimento dessas casas, em sua articulação com o problema da vida nas ruas, oferece não apenas mais uma alternativa de um lugar para ficar, mas uma mobilização subjetiva contra a *humilhação extrema vivida na rua*. Essa condição extrema da vida na rua redundava na falta de tudo, na perda da casa, da moradia, do corpo, e da dignidade. Mas essa recusa da *humilhação extrema* não se resolve, no entanto, pela recepção passiva de um lugar para morar. O acolhimento das casas de recuperação das famílias de Dona Ana e de Fanny agenciam um processo ativo de autoconstrução pentecostal, que mobiliza recursos materiais, espirituais e subjetivos.

Mas há algo próprio às casas em contínuo processo de autoconstrução que aqui analisamos. Elas são casos de unidades domésticas que se abriram para moradores externos à família, vindos, em muitos casos, das ruas. Uma análise a partir da ideia de *fúria divina* no pentecostalismo nos ajuda a analisar as ações de pessoas e famílias que, em algum momento, abrem as portas de suas casas, e trazem para dentro de suas vidas e relações domésticas pessoas em condições extremas. Esse ato furioso de *deslocamento de fronteiras* apoia-se na certeza, também extrema, de que é possível mudar o mundo, a si mesmo, e ao outro.

225

Considerações finais

As casas de recuperação das famílias de Dona Ana e de Fanny são, ao mesmo tempo, experiências de autoconstrução e de transformação de fronteiras das casas e das pessoas que nelas habitam. No debate de Oosterbaan (2023) sobre a autoconstrução pentecostal, o autor fala na construção de casas e igrejas. Os processos de autoconstrução que aqui analisamos são de outro tipo: transformam casas de família em casas de recuperação, primeiro pela expansão do espaço, depois pelo ajuste às exigências jurídicas de suas formalizações. Nesses processos, transformam-se também as pessoas que vivem nessas casas. Donos e donas das casas viram pastores, coordenadores, missionárias. Pessoas em situação de rua viram “meninos”, “filhos”. Todos e todas tornam-se irmãos e irmãs em Cristo, mesmo que provisoriamente. As experiências das casas de recuperação das famílias de Fanny e Dona Ana emergem da *fúria divina* mobilizada pelo pentecostalismo que valoriza o protagonismo social e político de homens e mulheres, que assim propiciam novos ajustamentos, deslocamentos e transformações de fronteiras.

Carly Machado, Nildamara Torres

Mas esses processos não se dão sem críticas. Externas e internas. Processos de autoconstrução material, corporal e espiritual são processos conduzidos à base de críticas, e alvo de muitas críticas. Transformações profundas em casas, pessoas e famílias são acompanhadas constantemente por reflexões feitas por todos os envolvidos: fazer um *puxadinho* ou uma *gambiarra* em uma casa exige muitas tomadas de decisões coletivas, e avaliações de riscos e possibilidades. Mudanças subjetivas, rearranjos familiares, alterações de hábitos, costumes, valores e corpos são também processos acompanhados por intensos questionamentos, tanto por parte daqueles em processo de transformação como das pessoas cujas vidas são afetadas por essas mudanças. O principal objetivo deste trabalho foi compreender um pouco mais sobre estes processos críticos de transformação que insistem em criar formas relativamente e provisoriamente mais dignas de viver na cidade.

Recebido em 03/04/2024.

Aprovado em 08/04/2024 pelo editor Alberto Fidalgo Castro (0000-0002-0538-5582).

Referências

- Almeida, Ronaldo, e Tiaraju D'Andrea. 2004. "Pobreza e redes sociais em uma favela paulistana". *Novos Estudos Cebrap*, nº 68: 94-106.
- Barcelos, Klindia Ramos, Kallen Dettmann Wandekoken, Maristela Dalbello-Araujo, e Bruna Ceruti Quintanilha. 2021. "A normatização de condutas realizadas pelas Comunidades Terapêuticas". *Saúde em Debate*, 45, nº 128: 130-40. <https://doi.org/10.1590/0103-1104202112810>
- Barroso, Priscila Farfan. 2020. "Comunidades Terapêuticas como política de Estado: Uma análise sobre a inclusão deste modelo de cuidado nas políticas sobre drogas no Rio Grande do Sul". Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Birman, Patricia. 2012. "O poder da fé, o milagre do poder: Mediadores evangélicos e o deslocamento de fronteiras". *Horizontes Antropológicos*, nº 37: 133-53.
- Brandão, Beatriz, e Jonatas Carvalho. 2016. "‘Aqui não é uma comunidade terapêutica’: Entre a diversidade e normatividade em tratamentos com usuários abusivos de drogas". *Revista Teias* 17, nº 45: 63-82.
- Brandão, Beatriz, e Cesar Teixeira. 2021. "Crime e Pentecostalismo no Rio de Janeiro: Algumas considerações sobre a experiência da conversão em centros de recuperação pentecostais". *Lusotopie* (online) XX, nº 1-2. <http://journals.openedition.org/lusotopie/2170>
- Cavalcanti, Mariana, e Marcella Araújo. 2023. "Autoconstrução e produção da cidade: outra genealogia dos estudos de infraestruturas urbanas". *Estudos Avançados* 37, nº 107: 7-24.
- Cortez, Ana Cláudia, e Priscila Farfan Barroso. 2023. "Espiritualidade como categoria resultante de interações (conflituosas) entre comunidades terapêuticas e Estado". *Religião & Sociedade* 43, nº 1: 49-73. <https://doi.org/10.1590/0100-85872023v43n-1cap02>
- Doudement, Marcello, e Vinnie da Conceição. 2018. "Frente Parlamentar em defesa das Comunidades Terapêuticas". In *Comunidades Terapêuticas: Temas para reflexão*, organizado por Maria Paula Santos (pp. 167-86). Rio de Janeiro: IPEA.
- Duarte, Carolina, e Mathias Glens. 2021. "Fiscalização em Comunidades Terapêuticas: Uma análise da experiência da Defensoria Pública do Estado de São Paulo". In *Working Paper Series: Comunidades Terapêuticas no Brasil. Social Science Research Council – Drugs, Security and Democracy Program*, organizado por Maurício Fiore, e Taniele Rui (pp. 64-85). Brooklyn: Social Science Research Council.
- Fernandes, Adriana. 2018. "Quando os vulneráveis entram em cena: Estado, vínculos e precariedade em abrigos". In: *Os limites da acumulação, movimentos e resistência nos territórios*, organizado por Joana Barros, André Dal'bó da Costa, e Cibele Rizek (pp. 85-99). São Carlos: IAU/USP.
- Fiore, Mauricio, Rui, Taniele. 2021. "O fenômeno das Comunidades Terapêuticas no Brasil: experiências em zonas de indeterminação". In *Working Paper Series: Comunidades Terapêuticas no Brasil. Social Science Research Council – Drugs, Security and Democracy Program*, organizado por Maurício Fiore, e Taniele Rui (pp. 1-7). Brooklyn: Social Science Research Council.
- Guedes, A. Dumans. 2017. "Construindo e estabilizando cidades, casas e pessoas".

Carly Machado, Nildamara Torres

Mana 23, nº 3: 403-35. <https://doi.org/10.1590/1678-49442017v23n3p403>

IPEA. 2017. “Nota técnica”. *Perfil das comunidades terapêuticas brasileiras*, nº 21. Brasília: Diest – Diretoria de Estudos e Políticas do Estado, das Instituições e da Democracia/IPEA.

Loeck, Jardel Fischer. 2021. “A fiscalização das Comunidades Terapêuticas pela Vigilância Sanitária municipal e suas implicações práticas: o caso de um município de grande porte brasileiro”. In *Working Paper Series: Comunidades Terapêuticas no Brasil. Social Science Research Council – Drugs, Security and Democracy Program*, organizado por Maurício Fiore, e Taniele Rui (pp. 45-63). Brooklyn: Social Science Research Council.

Machado, Carly. 2021. “Presos do lado de fora: Comunidades Terapêuticas como zonas de exílio urbano”. In *Working Paper Series: Comunidades Terapêuticas no Brasil. Social Science Research Council – Drugs, Security and Democracy Program*, organizado por Maurício Fiore, e Taniele Rui (pp. 141-59). Brooklyn: Social Science Research Council.

Machado, Carly. 2023. “Políticas de segurança pública e seus excessos: A questão das Comunidades Terapêuticas e sua relação com o dispositivo da justiça nas periferias urbanas”. *Religião & Sociedade*, 43, nº 1: 23-48. <https://doi.org/10.1590/0100-85872023v43n1cap01>

Mafra, Clara. 2001. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Mafra, Clara. 2011. “O problema da formação do ‘cinturão pentecostal’ em uma metrópole da América do Sul”. *Interseções* 13, nº 1: 136-52.

Mallart, Fabio, Rui, Taniele. 2017. “Cadeia ping-pong: Entre o dentro e o fora das mura-lhas”. *Ponto Urbe*, nº 21. <https://doi.org/10.4000/pontourbe.3620>

Mallart, Fabio. 2019. “O arquipélago”. *Tempo Social* 31, nº 3: 59-79.

Misse, Michel. 2010. “Crime, sujeito e sujeição criminal: Aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria ‘bandido’”. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, nº 79: 15-38. <https://doi.org/10.1590/S0102-64452010000100003>

Mochel, Lorena. 2023. “A fluidez da unção: Raça, gênero e erotismos evangélicos nas materialidades de um Ministério digital”. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Musse, Luciana. 2018. “Internações forçadas de usuários e dependentes de drogas: Controvérsias jurídicas e institucionais”. In *Comunidades Terapêuticas: Temas para reflexão*, organizado por Maria Paula Santos (pp. 186-228). Rio de Janeiro: IPEA.

Natalino, Marco Antônio. 2018. “Isolamento, disciplina e destino social em Comunida-des Terapêuticas”. In *Comunidades Terapêuticas: Temas para reflexão*, organizado por Maria Paula Santos (pp. 38-60). Rio de Janeiro: IPEA.

Oosterbaan, Martijn. 2023. “Rights and Stones: Pentecostal Autoconstruction and Citizenship in Rio de Janeiro”. *Space and Culture*, 26, nº 2: 253-267. <https://doi.org/10.1177/12063312221130242>

Santos, Maria Paula, org. 2018. *Comunidades Terapêuticas: Temas para reflexão*. Rio de Janeiro: IPEA.

Rui, Taniele. 2023. “Nojo, humilhação e vergonha no cotidiano de usuários de crack em situação de rua”. *Anuário Antropológico* 46, nº 3: 85-107. <https://doi.org/10.4000/aa.8925>

Souza, André. 2007. “As mudanças na intervenção social do Catolicismo Brasileiro”.

Carly Machado, Nildamara Torres

Estudos de Sociologia — Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE, 13, nº 1: 131-60.

Teixeira, Cesar Pinheiro. 2015. “‘Saindo do crime’: Igrejas pentecostais, ONGs e os significados da ‘ressocialização’”. In *Dispositivos urbanos e a trama dos viventes: Ordens e resistências*, organizado por Patricia Birman, Márcia Pereira Leite, Carly Machado, e Sandra de Sá Carneiro (pp.121-139). Rio de Janeiro: FGV.

Teixeira, Cesar Pinheiro. 2016. “O testemunho e a produção de valor moral: Observações etnográficas sobre um centro de recuperação evangélico”. *Religião & Sociedade* 36, nº 2: 107-34.

Teixeira, César, e Beatriz Brandão. 2019. “Sobre as formas sociais da mudança individual: O testemunho em centros de recuperação pentecostais”. *Revista Antropológicas* 30, nº 1: 136-57.

Telles, Vera. 2006. “Trajetórias urbanas: Fios de uma descrição da cidade”. In *Nas tramas da cidade: Trajetórias urbanas e seus territórios*, organizado por Vera Telles, e Robert Cabanes. São Paulo: Associação Editorial Humanitas.

Torres, Nildamara T., e Ananda Viana. 2022. “‘Eles Estão por Todos os Lugares’: Reflexões e Apontamentos a partir da Circulação de Pessoas em Situação de Rua”. *Revista Mediações* 27, nº 3:1-18.

Weber, Renata. 2021. “O financiamento público de Comunidades Terapêuticas: Gastos federais entre 2010 e 2019”. In *Working Paper Series: Comunidades Terapêuticas no Brasil. Social Science Research Council – Drugs, Security and Democracy Program*, organizado por Maurício Fiore, e Taniele Rui (pp. 29-44). Brooklyn: Social Science Research Council.