
O PODER DA FÉ, O MILAGRE DO PODER: MEDIADORES EVANGÉLICOS E DESLOCAMENTO DE FRONTEIRAS SOCIAIS

Patricia Birman

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Brasil

Resumo: *A partir de dois estudos de caso analisarei neste artigo a articulação de duas tendências do universo evangélico pentecostal: a da vida apartada do mundo e aquela centrada no milagre e no protagonismo divino. A articulação entre elas forma um conjunto, cuja integração variada constitui na atualidade a presença evangélica na esfera pública. Enquanto conjunto, as igrejas evangélicas reconstruíram as fronteiras do religioso, para “dentro” e para “fora”. Para “dentro” redefiniram magia e religião deslocando o encantamento do mundo, convencionalmente mantido como mágico, através do catolicismo, para o interior da religião como milagre. Para “fora” os evangélicos adotaram em suas práticas e discursos uma forma de sacralização dos seus agentes e dos seus instrumentos. A aura divina passou a habitar os muitos domínios sociais que, por sua vez, passaram a fornecer a matéria-prima necessária para forjar o protagonismo dos seus pastores.*

Palavras-chave: *comunidades, evangélicos, fronteiras sociais, mediações religiosas.*

Abstract: *Based upon two cases studies this paper is an attempt to analyse the articulation between two tendencies in the pentacostal evangeslist universe: life separated from the world and life centered on miracle and divine protagonism. The articulation in between these two tendencies constitutes a whole: the moving integration of it represent in the daily life the evangelical presence in the public sphere. As a whole, the evangelist churches are reconstructing the frontiers of what religious is, “inside” and “outside”. “Inside” they are redefining magic and religion, displacing the world enchantment, usually maintained as “magical” by catholicism, inside the proper religious sphere as miracle. “Outside”, the evangelists maintain through their discourses and practical life a way to sacrament their agents and instruments. A divine aura seems to invade the various and necessary social domains through which have to be established their pastor’s leadership.*

Keywords: *communities, evangelicals, religious mediations, social boundaries.*

Divine violence does not strike at the body or the organic life of the individual, but at the subject to who is formed by law. It purifies the guilty, not of guilt, but of its immersion in law and thus it dissolves the bonds of accountability that follow from the rule of law itself. Benjamin makes this link explicit when he refers to divine power as “pure power over all life for the sake of living”.

Judith Butler

Introdução

O poder de transformação subjetiva contido no messianismo judaico é do que trata esta epígrafe. Reconhecer as manifestações da violência divina e o seus efeitos destruidores pode exprimir uma experiência de ruptura: a violência divina não se abate necessariamente sobre o indivíduo, fulminando-o, obrigando-o a se dobrar sobre si mesmo em estado de culpa e de penitência. Seu efeito libertador não é necessariamente o da expiação. Pode, ao contrário, dissolver no sujeito o reconhecimento da lei e a sua responsabilidade diante dela como condição necessária à vida. *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? Esse clamor, como se sabe, tem suas raízes no protestantismo e pode ser facilmente reconhecido em sua vertente pentecostal no Brasil. Nele, caminho da culpa e da expiação como forma de aplacar os céus nem sempre é o escolhido. É com essa advertência¹ em mente que quero explorar a *fúria divina* que começou a se expressar em alto e bom som por intermédio da palavra pentecostal nas últimas décadas.

Acredito que os movimentos pentecostais têm conquistado amplamente para suas igrejas as camadas populares porque suas pregações e doutrinas fazem vibrar essa tecla sensível. Expressar descontentamento com *tudo*

¹ A primeira versão desse texto foi apresentada na mesa-redonda “100 anos de pentecostalismo no Brasil”, na Reunião Anual da Anpocs em 2010, organizada por Ronaldo Almeida a quem agradeço o convite. A epígrafe acima provém de um texto de Judith Butler (2006, p. 211) sobre Walter Benjamin e a violência.

apontaria para esses movimentos a incapacidade dos homens de lidarem autonomamente com os problemas da esfera humana e imanente. Advertências de pastores condenam a falta de horizontes daqueles que praticam cegamente a obediência às *leis dos homens* e, pior, limitam-se a uma manipulação de curto alcance de *espíritos e entidades* diversos.

Uma parte significativa das conversões pentecostais deve-se, supõe-se, ao rompimento subjetivo que os novos fiéis realizam com a aderência naturalizada ao cenário habitual das suas vidas. Quais têm sido os efeitos práticos da adoção dessa perspectiva religiosa? O rompimento com uma adesão naturalizada ao *mundo* propiciou mais de um caminho de ação no universo pentecostal.

Ao valorizar essa *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. Um consenso que já se impôs desde, ao menos, o penúltimo levantamento censitário,² indica que os grupos evangélicos crescem onde se concentram pessoas mais pobres. O que motivou a indagação de Ronaldo Almeida (2006, p. 117), entre muitos outros: “[...] como construir a conexão entre o crescimento deste segmento religioso e a pobreza urbana?” Tentativas nesse sentido têm atraído os analistas. No entanto, percebo que uma parte significativa das interpretações oferecidas, de certo modo, dispensam os nexos que os próprios religiosos estabelecem entre as suas experiências de pobreza e a adesão pentecostal. Muitas respostas funcionais já foram aventadas³ sem que tenham explorado suficientemente onexo estabelecido pelas próprias igrejas entre seus discursos sobre a ordem do mundo e as experiências de vida de seus fiéis. Foi essa perspectiva, por exemplo, que Luiz Eduardo Soares (1993) adotou ao sugerir que os pentecostais no início dos anos 1990 exprimiam um rompimento com uma perspectiva hierárquica que acompanhava suas experiências de precariedades diversas, para dar

² Ainda não tive acesso aos dados do último censo.

³ Os vínculos sociais religiosamente criados “atenuam a situação de vulnerabilidade social das camadas mais pobres, o que lhe conferiu sucesso nesta parcela da população”, observa Almeida (2006, p. 121). Ari Pedro Oro (2003) também chama atenção para o milenarismo da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). André Corten (2001, p. 153) considera, por sua vez, que essas motivações relacionadas à transformação social estariam limitadas a provocar uma dimensão expressiva: “Esta linguagem do louvor evoluiu com a evolução do pentecostalismo. Com a cura divina, o exorcismo e a prosperidade, a linguagem pentecostal continua a expandir o seu trabalho de tradução dos imaginários políticos [...] Se há transformação, ela se opera em termos de ‘gênero do discurso’. O milagre acontece quando a narrativa que relata um caso corriqueiro se transforma subitamente em discurso de louvor.”

lugar a uma perspectiva religiosa igualitária.⁴ O descontentamento dos fiéis com a Igreja Católica é destacado nesse mesmo diapasão por Regina Novaes (1985) e Véronique Boyer (2008). Ambas sugerem um rompimento subjetivo com os pilares (também religiosos) de sua ordem social. Nos púlpitos pentecostais se proclamaria uma interpretação da vida social que, ao propor uma ruptura com a ordem naturalizada do mundo, ressoa positivamente as experiências de vida dos mais pobres.

Essas interpretações se coadunam com a marca social que mais claramente distinguia, até há pouco tempo, os membros das igrejas pentecostais: como *crentes* que eram, levavam uma *vida apartada do mundo*. Não era incomum vê-los em espaços públicos variados marcando uma exterioridade relativa às convenções sociais correntes. As igrejas que congregam os seus fiéis através da obediência a esse princípio doutrinário continuam majoritárias no universo evangélico.

No entanto, não foram elas que, sozinhas, propiciaram o deslocamento dos pentecostais para uma outra posição na esfera pública. A *explosão* do pentecostalismo se deu, como sabemos, através da renovação de sua mensagem e, com não menor importância, dos meios de fazê-la presente em uma escala nacional e internacional.⁵ Duas tendências passaram a se conjugar no universo pentecostal: aquela relacionada ao princípio de uma vida apartada do mundo e a outra, mais recente, em que predominam milagres e procedimentos de intervenção na vida social que podemos chamar de *protagonismo divino*.⁶

⁴ Segundo ele, foram indivíduos provenientes das camadas populares que passaram a se perceber como sujeitos de uma interlocução religiosa postulando uma igualdade entre si em oposição à hierarquia naturalizada do catolicismo que imperava até então.

⁵ Um dos seus efeitos foi uma paulatina mudança nas formas de autodesignação: *evangélico* passou a ser o termo mais empregado.

⁶ A perspectiva explorada por Joel Robbins (2011) em relação aos cultos pentecostais e carismáticos me foi muito útil e inspiradora. Ele aponta nesses cultos para a presença de um desejo de ruptura que se exprime através da oposição no cristianismo entre mundo imanente e mundo transcendente. Como podemos ler: “Nesses ritos de ruptura, os pentecostais apelam para o Espírito Santo para lhes fortalecer e trazer as discontinuidades que buscam realizar. Esse ponto nos leva de volta ao tema da transcendência, pois é o aparecimento do poder divino na Terra que os convertidos imaginam permitir-lhes produzir uma mudança radical em direção a uma vida totalmente diferente e melhor. Os tipos de rearranjos dramáticos dos convertidos nos âmbitos pessoal, social e cultural indicam o poder de tais convicções quando as pessoas as utilizam para guiar suas ações. A literatura antropológica sobre as transformações pentecostais muitas vezes atesta o sucesso de tal processo, registrando mudanças drásticas, não apenas nas práticas religiosas, mas também em papéis de gênero, comportamentos econômicos e orientações morais. Quando em nome da realização de demandas transcendentais, ao que parece, as pessoas podem tomar a história em suas próprias mãos [...]” (Robbins, 2011, p. 19).

A aspiração por transformações, que apontei como um impulso fundamental para que o indivíduo se encontre com a fúria divina, se expande quando se volta para aqueles que, como mediadores, reclamam poderes e qualidades especiais para agir *no mundo*.

O protagonismo divino, nesse sentido, habilitou os religiosos a fazer *milagres* cujos sentidos implicaram uma redefinição de certas convenções sociais. O *milagre* atua sobre as convenções do mundo e habilita seus atores a usá-lo como um instrumento para interferir na sua ordem. E os *milagres* se expandiram em todas as esferas, multiplicando também os seus mediadores.

A capacidade de agenciamento do ator evangélico se fez assim muito maior do que aquela reivindicada pelos atores religiosos do chamado *catolicismo popular* e dos cultos *afro-brasileiros*. Os poderes especiais que reivindica provêm, como é de se esperar, dos sentidos que atribuem a certas relações, objetos, imagens, lugares, ritos que passam a operar como instrumentos de mediação. Esses instrumentos materiais e imateriais são usados para fazer valer o protagonismo divino: operam “no mundo” modulando suas exigências, minimizando as suas rudezas, transformando pessoas, relações e lugares pelas ações dos *homens de Deus*.

A partir de dois estudos de caso analisarei neste artigo a articulação dessas tendências do universo pentecostal: a da *vida apartada do mundo* e aquela centrada no *milagre* e no *protagonismo divino*. A articulação entre elas forma um conjunto, cuja integração variada constitui a presença evangélica na esfera pública. Enquanto conjunto, as igrejas evangélicas reconstruíram as fronteiras do religioso, para “dentro” e para “fora”. Para “dentro” redefiniram *magia* e *religião* deslocando o encantamento do mundo, convencionalmente mantido como *mágico e menor*, através do catolicismo considerado em sua face *popular*, para o interior das igrejas evangélicas como *milagre*.

Para “fora” os evangélicos adotaram em suas práticas e discursos uma forma de sacralização dos seus agentes e dos seus instrumentos. A aura divina passou a habitar os muitos domínios sociais que, por sua vez, passaram a fornecer a matéria-prima necessária para forjar o protagonismo divino dos pastores. As referências a Deus na esfera pública não são nem poucas nem ocasionais. Revelam o quanto as fronteiras do sagrado em suas versões evangélicas se tornaram mais abrangentes.

Os dois casos a serem tratados aqui serão encarados ao mesmo tempo como exemplos dessas duas tendências evangélicas e das formas como elas

se conjugam. No primeiro caso, trata-se de uma igreja que se construiu obedecendo o princípio de uma vida apartada do mundo. O segundo caso exemplifica como uma igreja se constrói valorizando o protagonismo divino em seus discursos e práticas. Apesar de se instituírem por meio de princípios teológicos e práticos distintos, a análise dos dois casos indica o quanto esses são convergentes e também se entrelaçam. Inserem-se em uma dinâmica onde as alianças e as articulações entre as igrejas evangélicas encontram-se instituídas e valorizadas. As conjugações de suas redes e de seus acessos aos variados domínios da vida social contribuem para dar mais potência e eficácia às suas práticas e discursos.

Um milagre fundador e a comunidade de crentes

Em uma pesquisa recente analisamos uma vila⁷ que reivindica, por intermédio de sua única igreja, o fato de existir como produto de uma intervenção divina e milagrosa. Deus teria estabelecido uma relação privilegiada com o lugar, o que lhe deu características físicas, geográficas e espirituais excepcionais. Os fiéis dessa igreja, como os demais evangélicos, são conclamados a rejeitar o mundo e tomá-lo como um lugar diabólico. No entanto, o mundo visto dessa vila está longe de ser percebido como uma superfície homogênea na qual só se veria a mesma ausência de Deus. A ruptura entre os mundos transcendente e imanente não foi jamais pensada como absoluta nem sem nuances. Ao contrário. Segundo os religiosos dessa vila, Deus, ao consagrar o lugar onde a comunidade se encontra, definiu-o desde os primeiros tempos como diferente e superior a todos os outros espaços existentes no mundo.⁸ Assim, o princípio de uma *vida apartada do mundo* efetiva o seu dualismo de um modo peculiar: transformando e sacralizando um lugar percebido em oposição a todos os outros.

⁷ Esse projeto de pesquisa teve a participação dos estudantes André Bakker, Vicente Cretton, Mariana Mendonça e Natânia Lopes, aos quais agradeço.

⁸ Para as afirmações sobre a diferença entre essa vila e as outras concorre certamente o fato desta pertencer a uma ilha, o que propicia um imaginário associado a um enclave geográfica e religiosamente distante do “continente”. Os seus fiéis compararam-na com o Estado de Israel, também considerado um enclave criado por uma determinação divina.

Ele teria instaurado um espaço de exceção cujos muitos indicadores são ciosamente destacados aos que, como nós, se interessaram em conhecer a excepcionalidade da vila. A topografia do lugar, no discurso da igreja, precisa quais os marcos naturais que seriam de origem divina: uma pedra em uma de suas fronteiras externas indica o lugar inicial, físico e geográfico. A sua autenticidade provém do nome que lhe foi dado em *guarani* pelos índios, seus habitantes originários. Um clima benéfico comprova também a escolha divina que também teria definido os limites geográficos da comunidade e suas qualidades: a mansidão do mar, propícia à pesca, e também a salubridade de suas terras. A vila apresenta diferenciações internas no seu espaço devidas à sua relação com o sagrado: o dualismo pentecostal é facilmente reconhecido pela forma como os lugares são nomeados e utilizados: Canto do Diabo, onde os homens *desviados* vão beber, dançar e usar drogas; Recanto do Céu, próximo à igreja e ao alcance do seu alto-falante. De modo geral, os moradores consideram que a *Palavra Divina*, desde o momento originário, forjou uma espécie de enclave que a igreja busca defender de um mundo exterior visto como violento, criminoso e diabólico. As propriedades físicas e espirituais da vila e das pessoas são inseparáveis da natureza e da história santificada do lugar, constituído pelo *poder espiritual*.⁹ Embora dependam, como outros evangélicos, de uma conduta ética e ritual para se considerarem no caminho da salvação, os moradores evangélicos se percebem como detentores de uma herança divina que se ancora nas relações familiares, modulando assim o peso da responsabilidade individual.

A descrição que os evangélicos fazem do momento fundador da sua comunidade guarda uma proximidade com a intervenção da *fúria divina*. Ali ocorreu a destruição do mundo tal como ele tinha sido concebido até então. Com uma particularidade digna de nota: *os católicos foram embora*. Depois disso, mudou a geografia e o clima, em consequência, a pesca; a igreja e os moradores prosperaram, dizem. À *fúria divina* se seguiu o poder concedido aos *homens de Deus*. “Foi o lugar que Deus escolheu para Ele”, nos afirmam. A associação de uma vida apartada do mundo com a gestão do milagre divino, concedida aos herdeiros dessa graça, deu a esse pequeno mundo

⁹ Cf. Birman (2006); Bakker (2008), Cretton (2008), Lopes (2009) e Mendonça (2011).

evangélico uma certa especificidade e também os meios de reivindicar um reconhecimento no espaço público.

Assim, relações de família, relações com o lugar e relações com Deus e com o território se conjugaram intimamente há mais de uma geração para forjar o fiel dessa igreja. O que significa, em primeiro lugar, o caráter indissociável entre esses domínios e o seu sentido religioso. É-se crente “em família” bem como se é *do lugar* cujos atributos, divinamente estabelecidos, se herda. O caráter indissociável desses aspectos concorre para forjar um modo de vida cujas atividades e atitudes participam do *ethos* cultivado por seus habitantes. As manifestações religiosas são impregnadas pelas relações de família e estas pelo estatuto de suas mulheres e de seus homens, em casa, na igreja, na vila e no trabalho.

A hierarquia da igreja obedece aos mesmos critérios e se conjuga com as diferenças de classe e de estatuto que atravessam a *comunidade*. Os que nasceram ali e são membros das famílias fundadoras da *igreja/comunidade* possuem um acesso privilegiado às posições de prestígio que se exprimem também nos rituais da igreja, em suas festas e cerimônias. Testemunhos, profecias e falar em línguas estranhas são ações na linguagem evangélica que extravasam os limites da igreja. Agem no interior das dinâmicas locais para além da congregação dos fiéis: exprimem adesão, conflitos, dificuldades, desacertos em um repertório que é de domínio público.

Os critérios de pertencimento possuem uma importância não negligenciável porque são afirmados em relação às consequências sociais e políticas desse legado divino. Os descendentes das primeiras famílias e todos os seus parentes são aqueles que, em nome do pertencimento ao lugar e à sua igreja, poderiam assumir, de forma “quase” natural, um papel de mediação no interior da comunidade de fiéis. Em consequência, os mediadores da igreja carregam em suas pessoas certos signos da escolha divina que são inseparáveis do estatuto hierárquico que possuem, que é ao mesmo tempo religioso, social e político.¹⁰

¹⁰ Clara Mafra (2009, p. 85) faz uma observação interessante a respeito da funcionalidade da hierarquia evangélica *no mundo*: “A outra cidade, aquela da audiência secular e das pessoas do mundo, supostamente indiferente à voz do Espírito Santo e, portanto, produtora constante de perjúrio ao sagrado, deve ser acessada com cuidado. Apenas os crentes ‘com maior intimidade com o Espírito’, ‘com um longo caminho de santificação’ podem circular amplamente, pois só eles estão razoavelmente qualificados e protegidos para ir e vir em áreas mais poluídas e perigosas.”

A gestão do território tem um certo efeito de intensificação, a meu ver, sobre as distinções político-religiosas no interior e no exterior da comunidade de crentes. Isso porque as lideranças religiosas e os próprios moradores se percebem como indivíduos integrados à comunidade evangélica dos *irmãos* – uma comunidade imaginada mais ampla e de contornos indefiníveis. E fazem dessa integração um meio de proteger o seu território do ponto de vista administrativo e político, além de fortalecer a igreja como um lugar sagrado, a ser valorizado também por evangélicos de outras igrejas.¹¹ A igreja trabalha no sentido de aproximar a comunidade local de uma categoria de pertencimento mais ampla: *os evangélicos*. Associam-se tanto horizontal quanto verticalmente a esses seus iguais, beneficiando à comunidade local pelo fluxo constante de trocas no plano religioso, musical, educacional e político.¹² A gestão do lugar permite assim mais acesso ao espaço público e contribui para a expansão do protagonismo divino.

É pois perfeitamente compreensível e *natural* que os pastores e mediadores da igreja e dos *evangélicos* tenham obtido benefícios sociais, materiais e simbólicos do governo que, na época, negaram-nos às outras comunidades próximas. O governador Garotinho, por exemplo, se sensibilizou com as dificuldades dessa comunidade específica porque “Deus tocou no seu coração”, o que lhes trouxe o fruto de mais uma mobilização política cujos resultados foram traduzidos por alguns como um *milagre*: a prioridade oferecida à vila para o acesso à eletricidade. As redes nas quais atualmente essa comunidade evangélica participa têm possibilitado a inclusão e o comprometimento de seus dirigentes nas várias negociações político-eleitorais das igrejas e lideranças evangélicas, principalmente no plano municipal e estadual.¹³

¹¹ Tem crescido nos últimos anos o *turismo evangélico*, apoiado pela igreja e também pela associação de moradores que destaca as qualidades espirituais do lugar.

¹² A importância da música na constituição dessa rede é fundamental. A música se expande sem interdições de ritmos. Cf. Jungblut (2007).

¹³ A esposa de um presbítero nos contou, com satisfação, que já tinha recebido algumas vezes em sua casa grandes líderes evangélicos do Rio de Janeiro. As visitas aconteceram em um contexto eleitoral. De fato, eram reuniões de campanha nas quais se articulava a participação e o apoio recíproco para obtenção de votos para o crescimento da *bancada evangélica*. Em outro momento, a comunidade foi chamada a votar para eleger um representante evangélico no Conselho Tutelar do município. Um dos pastores enunciou a intenção de construir na vila um centro de recuperação de menores caso elessem o candidato da igreja, o que não aconteceu. Gostaria de chamar atenção para o alcance que tiveram os governos Garotinho e Rosinha Garotinho do ponto de vista da expansão evangélica no Rio de Janeiro, o que mereceria um levantamento detalhado. O estudo de caso que se segue a esse também contou com o apoio desses governos.

São parte do cotidiano da igreja negociações complexas que envolvem os seus líderes com os poderes públicos e com as lideranças político-religiosas do estado do Rio de Janeiro. As repercussões geradas por esses elos se dão em todas as direções, para “dentro” e para “fora”, como é fácil de imaginar.

Quero valorizar o quanto esses processos se inserem em um contexto religioso no qual a eficácia das suas práticas religiosas é percebida como potencialmente maior e mais abrangente em função da presença de evangélicos no espaço público. Os membros da igreja não se sentem sozinhos na sua fé, e sim como indivíduos ao mesmo tempo inseridos em redes familiares locais e em outras mais amplas, onde também se reconhecem como parte de uma comunidade mais abrangente, a evangélica. E o seu modo de agir recusa, na condição de *homens de Deus*, separarem a ação religiosa de seus vínculos materiais, sociais e também políticos. O tema da prosperidade ganha outra relevância na medida em que acompanha as narrativas de milagres/conquistas associadas a essas formas de pertencimento e seus dispositivos político-religiosos.

A comunidade evangélica está em todos os lugares

A invenção e reinvenção de trabalhos de mediação e de mediadores para o protagonismo divino não parecem se esgotar. A igreja Assembleia de Deus dos Últimos Dias (ADUD), conduzida pelo pastor Marcos Pereira, é certamente uma que trouxe inovações para o perfil evangélico na esfera pública.¹⁴

O universalismo dos valores cristãos, como princípios transcendentais de origem divina, orienta a construção dos seus objetivos missionários, direcionados essencialmente para o que designo como uma região moral construída como uma comunidade imaginada, cujo caráter seria ao mesmo tempo real e

¹⁴ Esse item é baseado no texto que Carly Machado e eu elaboramos. Tomei a liberdade de reproduzir algumas passagens, como o leitor poderá verificar (cf. Birman; Machado, 2012). O pastor Marcos Pereira, conforme lemos em Machado, C. (2012), “iniciou sua carreira pastoral nos anos 90 no presídio da Ilha Grande. De lá para cá expandiu sua atuação através da institucionalização de suas ações. Fundou a Assembléia de Deus dos Últimos Dias e legitimou sua intervenção em prisões e delegacias. Suas ações nas penitenciárias do Rio de Janeiro ganham destaque no período dos governos de Garotinho (1999-2002) e Rosinha (2003-2007), quando atuou como mediador em rebeliões de prisioneiros a convite do Estado. Desde 2004, no entanto, o Pastor Marcos Pereira foi proibido de entrar nos presídios do Rio de Janeiro por suspeita de associação com o tráfico, dada a entrada junto a grupos criminosos. As acusações contra ele até hoje não foram provadas. Atualmente suas intervenções situam-se principalmente em delegacias e favelas no Estado do Rio de Janeiro e presídios fora do Rio e do país.”

virtual. Essa comunidade, alvo do seu trabalho missionário, seria forjada através de procedimentos rituais e midiáticos que a definiriam como uma região moral específica. Seus contornos seriam estabelecidos por critérios de ordem religiosa, jurídica, política e territorial. Todos eles, sobrepostos, caracterizam sua população como “marginal” em relação a “centros” diversos: o estado, a cidade, a ordem jurídica, a cidadania e as igrejas. Podemos sugerir que a fúria divina, ao estabelecer uma relação de equivalência entre estas categorias sociais impulsiona o pastor Marcos como um *homem de Deus* a clamar contra a existência naturalizada dessa região moral. Buscaria oferecer a salvação para aqueles que carregariam do ponto de vista social, religioso e político esse estatus de subalternidade associado a territórios urbanos onde o crime, a morte e o pecado abundam. A trajetória do pastor como evangélico se desenvolveu assim relacionada a espaços frequentemente associados à criminalidade no Rio de Janeiro, descontínuos porém unificados pelo caráter negativo e especular que lhes é atribuído em relação à cidade.¹⁵

O sentido teológico da sua missão provém da percepção do sacrifício como fundamento cristão do direito à vida: redimir os *bandidos* pela conversão significa reconhecê-los como seres sacrificiais, isto é, humanamente cristãos, ao contrário dos discursos e práticas hegemônicas na cidade, que escolheu eliminá-los como um *efeito colateral* do combate ao crime. Seriam “vidas nuas”, na terminologia de Agamben (2008). Assim, as atividades missionárias da igreja obedecem a dois critérios. O primeiro é o *sofrimento*. Na condição de *seres que sofrem* permite-se reconhecer os ditos *bandidos* como homens submetidos a um sacrifício, tal como Cristo o foi, e assim incluí-los como parte da humanidade por natureza sofredora. O segundo é a *violência* relacionada aos atributos sociais, políticos e morais que seriam provenientes da região onde esses indivíduos habitam. A violência física e moral é assim tomada como parte constitutiva e necessária à sua ação mediadora. É ela que dá lugar ao sofrimento como a dimensão sacrificial necessária ao processo de

¹⁵ Utilizamos a noção de heterotopia de Michel Foucault para a caracterização desse espaço (cf. Birman; Machado, 2012): “Utopias efetivamente realizadas nas quais os posicionamentos reais, todos os outros posicionamentos reais que se podem encontrar no interior da cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis.” (Foucault, 2009, p. 415).

redenção e também é ela que é acionada para estabelecer os que se encontram no interior dessa fronteira social e moral.

Tal como observamos na *comunidade de crentes*, aqui também os religiosos guardam como um valor positivo os atributos sociais e morais “herdados” de suas famílias e de suas relações em seus espaços de vida. Mas não da mesma maneira. As relações sociais marcadas pela violência só podem ser modificadas, nessa visão evangélica, através de uma potência sobre-humana, divina que se faz presente encarnando-se nos indivíduos que, como ele, pastor, possuiriam a *experiência física e moral da coação*. O trabalho de mediação do pastor Marcos tem no seu corpo e no corpo daqueles que busca redimir a matéria sensível pela qual o Espírito Santo ganha a sua agência e o seu poder de intervenção. Ao serem postas a serviço de Deus essas experiências se convertem em instrumentos libertadores, investidas que foram pelo sopro do Espírito Santo. O exorcismo praticado pelo pastor integra os gestos de libertação desde o seu primeiro encontro com esses indivíduos.

O gestual para a prática do exorcismo revela uma adequação desse instrumento, introduzido nos anos 1980 pela igreja Universal, ao público-alvo da Igreja Assembleia de Deus dos Últimos Dias. Baseia-se nesse caso na imitação do uso de revólveres e metralhadoras pelas mãos e voz do pastor que assim faz “cair” no chão os bandidos pecadores. São gestos rituais em que se destaca como o poder do Espírito Santo, encarnado nas mãos nuas porém fortes do pastor, engendra o mesmo efeito das armas. Os “bandidos” caem uns sobre os outros, reconhecendo o poder moral, físico e espiritual do missionário em ação.

O pastor Marcos encarna o ideal religioso de sua igreja. Ele transforma a sua *força* física, associada ao seu passado no *pecado*, inscritos no seu corpo viril, em *poder* de intervenção divina. E a sua ação se dá no sentido de mobilizar as experiências de vida de uma população submetida cotidianamente a violências e formas de coação diversas. O exorcismo cotidianamente praticado é o instrumento maior do protagonismo divino.¹⁶

¹⁶ Vera Telles (2010 apud Birman; Machado, 2012) chama atenção para a presença significativa da “experiência do encarceramento” na cidade e em suas periferias, pelo fato de ser hoje “quase impossível encontrar uma família que não tenha contato e familiaridade, direta ou indireta [...], com a experiência do encarceramento”.

Ao contrário da Assembleia de Deus que examinamos, a ADUD já nasceu “no mundo” onde exerce o protagonismo divino e atua em todas as “comunidades” onde o pastor é chamado. O pastor Marcos não “pertence” a essas localidades mas cria vínculos religiosos, políticos e administrativos com elas por intermédio principalmente de rituais em sua igreja em que a região moral que elaborou se transforma em uma *comunidade de irmãos*. Esses vínculos são inseparáveis entre si da mesma maneira que a sua intervenção é ao mesmo tempo religiosa, política e midiática. A ADUD possui uma produtora de vídeos que busca divulgar o seu trabalho tanto nas mídias “oficiais” quanto nas redes sociais como o YouTube. As locações escolhidas pelos vídeos da igreja constroem uma relação entre a congregação de fiéis e os vários lugares onde o pastor “derruba” bandidos por intervenção divina: locações são feitas em “esconderijos” de “bandidos”, em favelas e periferias, em penitenciárias, em bailes *funk* e no interior da igreja. A relação entre esses tempos e espaços, presentes e passados, reais e virtuais, apresentados em múltiplas telas durante o culto constitui ritualmente a sua comunidade. Todos relacionados ao mesmo tempo pelo sofrimento, pelo pecado e pela salvação.¹⁷

A sua atuação nesses lugares de reclusão bem como naqueles sob controle do tráfico não seria, é claro, independente dos contatos que consegue cultivar e a sua celebridade no espaço público permitir. Uns e outros se alimentam entre si. Embora a sua igreja seja ainda pequena, comparada à IURD, por exemplo, ela atua por intermédio dos mesmos dispositivos que esta, associando uma presença midiática com contatos político-religiosos *fora e dentro* de *comunidades* diversas.

A fúria divina que o move, de um lado, parece ter possibilitado até pouco tempo atrás a sua aproximação com o já mencionado governador evangélico Garotinho, que lhe chamou para intervir em rebeliões de presos. Atualmente, ele é acusado à boca pequena por alguns setores da administração pública de

¹⁷ Lê-se nesse sentido em Birman e Machado (2012): “A multiplicação de tempos e espaços intensifica-se pela transmissão audiovisual simultânea dessas cenas. Por meio de um recurso tecnológico, as telas são vistas divididas em duas metades: o passado dos fiéis em uma metade enquanto que na outra se transmite imagens de suas vidas ‘ao vivo’ [...] A conjugação simultânea de tempos e espaços, possibilita a plateia se ver aparecendo na tela. O encapsulamento espaço-temporal que assim se efetua provoca como experiência compartilhada uma certa atemporalidade [...] A conjugação destes elementos habitualmente mantidos em separado, tanto social quanto moral e religiosamente, pode ser valorizada como uma forma de elaborar um momento de liminaridade – uma suspensão do tempo e do espaço que dá lugar a uma expansão de sentimentos de êxtase e de afirmação desta comunidade compartilhada de sentimentos.”

ser alguém “ligado ao tráfico”. Esses setores, em consequência, provocaram o fim da sua colaboração com o governo do estado no Rio de Janeiro. Ganhou recentemente, no entanto, a Medalha de Mérito Tiradentes, da Assembleia Legislativa. O que reforça a legitimidade dessa acusação de cumplicidade seria o empenho que já se manifestou em sua igreja de “proteger” os bandidos que buscaram refúgio na sua obra social. O seu projeto de salvação se baseia justamente no fato de os bandidos encarnarem a exclusão absoluta como destino, o que condensa o paradoxo do criminoso santificado explorado pelo cristianismo também nessa sua versão. Constituem em certo sentido a prova maior da Providência Divina.¹⁸

O pastor Marcos atua pois em um “nicho” político-religioso. Sem se opor à criminalização dos espaços marginalizados sobre os quais baseia seu trabalho, ele se oferece como alguém capaz de gerir os conflitos mortíferos de modo a salvar/redimir os seus participantes, socialmente condenados a sofrê-los. Como personagem público de grande visibilidade midiática ele dá lugar e valoriza o protagonismo divino. Distingue-se, em suma, como um *homem de Deus* cuja potencia não se dissocia das suas dimensões sociais, morais, físicas, religiosas, políticas e midiáticas. Podemos considerar que o pastor, como personagem público, acumula essas referências sem se desfazer de nenhuma delas. É possível por esse viés compará-lo com a imagem do Cristo Redentor, analisada por Emerson Giumbelli (2008a, p. 98): “Essa conjunção entre o cívico e o religioso parece crucial para entender o que se passa com o Cristo Redentor [...] o religioso vai absorvendo o cívico de modo tal que se recusa a separação que a modernidade parece exigir das duas dimensões.”

Notas finais

Não foi sem dificuldades que os cientistas sociais encararam os efeitos práticos e discursivos da *Batalha Espiritual*. O paradigma da secularização passou a circular amplamente nas controvérsias engendradas pelo ataque evangélico – jamais visto até então – à igreja católica e aos cultos afro-brasileiros. As categorias *modernidade*, *secularização*, *individualismo* e *desencantamento do mundo* cresceram em importância no repertório das ciências

¹⁸ Agradeço a Marc Piault esse comentário, além da sua leitura cuidadosa do texto.

sociais da religião, expandindo-se para além das fronteiras da sociologia.¹⁹ O uso dessas categorias 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. Com efeito, a hipótese do pentecostalismo como uma forma de modernização da sociedade brasileira parece produzir paradoxalmente uma certa percepção nostálgica relacionada ao mundo “tradicional”, acompanhada de um certo embaraço sobre essa modernidade que guarda aspectos *mágicos*, isto é, de uma presença da esfera divina no mundo, bem distantes do processo de secularização que estaria em curso.²⁰ Esses indicam que, ao menos por um viés, o modelo de modernidade, construído pela sociologia, não se aplica à noção de *desencantamento do mundo*, correlata à separação dos domínios sociais. Ao contrário, objetos, práticas e atores entrelaçam e misturam os domínios em que estariam classificados e dispostos.²¹

A IURD é, sem sombra de dúvida, como muitos já destacaram, a igreja que realizou um combate de uma natureza e de uma extensão sem precedentes contra a *magia* afro-brasileira, acusada de ser diabólica. A IURD conclamou, como sabemos, as pessoas a abandonarem uma magia subordinada e periférica, cujos poderes seriam pequenos, malignos e, em grande medida, concebidos como ocultos, por novas formas de intervenção vistas como superiores, aquelas do *milagre divino*. Isso quer dizer que não abandonou o trabalho constante de mediação entre os homens e o poder divino. Vale reiterar: até então reivindicado como um monopólio do edifício católico. Fez assim do ataque à feitiçaria um instrumento de conquista que propiciou o deslocamento para o “centro”, em primeiro lugar, de um conjunto populacional que, do ponto de vista social e simbólico, situava-se nas franjas periféricas da igreja católica e da sociedade; em segundo lugar, das práticas consideradas mágicas e

¹⁹ Montero (1999) chama atenção para o quanto os estudos sobre religião no Brasil obedeceram a marcos divisórios das próprias religiões estudadas: as tradições protestantes referidas ao paradigma da modernidade ficaram restritas à sociologia, enquanto as religiões tradicionais como o catolicismo popular e os cultos afro-brasileiros eram parte do domínio reservado aos antropólogos.

²⁰ Como destacou Ronaldo Almeida (2010). Para uma discussão sobre secularização e modernidade no Brasil ver Camurça (2006) e Pierucci (2006a, 2006b). Para uma análise histórica do pentecostalismo no Brasil ver Freston, 1994.

²¹ Casanova (2011) insiste apropriadamente que a noção de secular possui vários sentidos que nem sempre são explicitados quando se coloca em causa a sua vigência. No entanto, não faz parte do escopo deste artigo discutir a complexidade dessa noção.

encantadas e dos seus mediadores que, como *peçoas dotadas de atributos especiais*, não fariam *magias* porém *milagres*, na condição de *homens de Deus*.

Vale lembrar que, ao colocar o milagre divino no centro da sua atuação, os evangélicos têm impedido a Igreja Católica de guardar o seu edifício hierárquico intacto e capilarmente presente na vida social – lhe deram outro lugar, digamos. Chamaram para si a capacidade de responder às demandas pouco consideradas por ela até então. Com efeito, as mediações mágico-político-religiosas realizadas pelos segmentos populares ganharam outro sentido e foram revalorizadas. Abandonaram-se os estatutos que historicamente lhes tinham sido previstos pela Igreja Católica: como hierarquicamente inferiores e claramente periféricos no interior da nação e nas suas próprias margens.²² Cecília Mariz (1999, p. 40) aponta como próprio desse movimento de ruptura a adoção de uma perspectiva ética: “apesar de todo o poder que detém, o demônio deve ser rejeitado juntamente com os seus milagres”. O critério moral aventado por Mariz, no meu modo de entender, se somaria ao movimento evangélico de se distanciar e de recusar a ordem do mundo. É dessa distância proclamada e reiterada que é possível ignorar os limites dados pelas convenções humanas para fazer valer a ação milagrosa e a ordem moral que esta sustenta. Nesse sentido a sua *eficácia* não pode ser separada do protagonismo divino reivindicado pelos seus pastores. Seu poder se constitui, em consequência, através de múltiplos mediadores humanos e materiais que se pretendem portadores reconhecidos da agência divina na esfera pública.²³

Essas duas tendências do universo pentecostal não se constituíram, como vimos, através de fronteiras que delimitam campos excludentes. Ao contrário, as passagens entre elas correspondem a um processo de realimentação recíproca. Intensificou-se no momento em que as igrejas mais midiáticas conseguiram se impor na esfera pública e se expandiu por intermédio de redes e dispositivos político-religiosos diversos. Não são estranhas ao campo evangé-

²² A própria noção de “religião” não cabia a esses cultos, como bem chama atenção Emerson Giumbelli (2008b). Conforme argumenta Paula Montero (2006), o candomblé, a umbanda e o espiritismo jamais obtiveram reconhecimento como igreja, foram mantidos como associações de direito civil. Da mesma forma como os próprios religiosos jamais reclamaram uma “igualdade” na hierarquia cósmica para santos e entidades e o poder de Deus.

²³ É interessante nesse sentido a análise etnográfica de Claudia Swatowiski (2007) sobre o discurso mediado de Edir Macedo. Diz ela: “Neste contexto, a fé aparece como poder alcançado pelo indivíduo que se combina com a potência de Deus para a intervenção no mundo, em relação ao presente e ao futuro.” (Swatowiski, 2007, p. 125).

lico associações em muitos planos das igrejas pentecostais “tradicionais” com as grandes igrejas do milagre e do exorcismo. Alianças políticas pontuais, participações conjuntas em festas, rituais, *shows* e manifestações de massa estão perfeitamente integrados no universo evangélico, bem como uma constante circulação de fiéis no interior dessa fronteira comum (Almeida, 2010). Um campo, por exemplo, que atravessa muitas igrejas e associa atores de variadas procedências é aquele da música *gospel* (Jungblut, 2007).

Hoje se convive na esfera pública com um conjunto de igrejas, grupos e indivíduos que obtém cada vez mais acessos, recursos e modalidades diferenciadas de presença na esfera pública. Destaca-se também o acesso aos recursos do Estado e de instituições sociais variadas por meio da identidade de *evangélicos*. Seus discursos e práticas se apoiam em personagens que, como mediadores, disputam no espaço público a condição de portadores exemplares da graça divina e de mudanças sociais desejadas.

O domínio da política tornou-se, com os evangélicos, explicitamente inseparável daquele da religião (Machado, M., 2006). Valorizamos a emergência de discursos e de dispositivos político-religiosos por meio de novas figuras de mediação, evangelicamente estruturadas no espaço público.

Em um texto interessante sobre religião e esfera pública, Paula Montero (2010, p. 5) defende que “a configuração de uma sociedade civil e de uma esfera religiosa autônoma com relação ao Estado foi historicamente marcada no Brasil pela gramática da religião cristã”. Mais adiante, no mesmo texto, precisa que “no plano simbólico a noção de bem público é conatural à igreja católica sendo facilmente extensível à ideia de bem comum representado pelo Estado”, chamando a atenção para as dificuldades enfrentadas pelos outros grupos “de vincular seus objetivos à representação do interesse público coletivo” (Montero, 2010, p. 5).²⁴

Essa dificuldade tem sido ultrapassada com louvor, sem trocadilhos, pelos evangélicos. Vimos nos dois casos como atores evangélicos conseguiram ocupar novos espaços e criar formas inéditas de presença na esfera pública, apresentando-se como portadores de interesses sociais por intermédio de seus dispositivos político-religiosos que lhes atribuem um sentido moral inquestionável. Como chamou atenção Pierre Sanchis (2001, p. 14), contribuíram

²⁴ Cf. Montero (2011).

para o declínio institucional do catolicismo e da sua hegemonia “no campo da política em nome da religião”.

Esses dispositivos, com efeito, permitiram associar, ao longo dos anos, a ação religiosa pentecostal ao Estado e a empreendimentos midiáticos, políticos e econômicos importantes. As igrejas neopentecostais de maior porte e recursos se fazem presentes em um movimento de associação e de realimentação recíproca com outras menores, em uma vasta rede capilarmente presente na vida social.

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

A emergência do protagonismo divino é correlata à expansão de um segmento social na esfera pública que, até há pouco tempo, não tinha nem visibilidade nem o mesmo acesso aos mecanismos de poder. Nos tempos católicos, pode-se dizer, havia poderosas fronteiras sociais e simbólicas garantidas por convenções sociais até então intocáveis. Desnaturalizá-las e demoli-las por intermédio da *fúria divina*, como em parte aconteceu, não resultou em um mundo onde a desobediência passou a ser aceitável. As fronteiras recriadas, como vimos, incluem novos segmentos religiosos, políticos e sociais. E carregam, em consequência, um sentido tributário do encantamento do mundo e do protagonismo divino: a afirmação político-religiosa do seu caráter sagrado.

Referências

ALMEIDA, R. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 111-122.

ALMEIDA, R. Religião em transição. In: HORIZONTES DAS CIÊNCIAS SOCIAIS: Antropologia. Coordenador geral Carlos Benedito Martins. Coordenador de área Luiz Fernando Dias Duarte. São Paulo: Anpocs, 2010. p. 367-415.

BAKKER, A. *God, Devil and the work of television modern mass media and pentecostal christianity in a Evangelical community in Brazil*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)—Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro e Vrije Universiteit, Amsterdam, 2008.

BIRMAN, P. O Espírito Santo, a mídia e o território dos crentes. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, ano. 8, n. 8, p. 41-62, 2006.

BIRMAN, P.; MACHADO, C. A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2012. No prelo.

BOYER, V. *La renaissance des perdants: évangélistes et migrations en Amazonie brésilienne*. Paris: Karthala, 2008.

BUTLER, J. Critique, coercion, and sacred life in Benjamin's "Critique of Violence". In: De VRIES, H.; SULLIVAN, L. E. *Political theologies: public religions in a post-secular world*. New York: Fordham University Press, 2006. p. 201-219.

CAMURÇA, M. A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 35-48.

CASANOVA, J. The secular, secularizations, secularisms. In: (orgs.) CALHOUN, C.; Juergensmeyer, M.; Van Antwerpen, J. (Org.). *Rethinking secularism*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 54-74.

CORTEN, A. O pentecostalismo transnacionalizado no contexto teológico-político. *Horizontes Antropológicos*, ano 7, n. 15, p. 149-160, 2001.

CRETTON, V. *Território sagrado: a geografia das relações sociais em uma comunidade evangélica*. Monografia (Graduação em Ciências Sociais)—Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

FOUCAULT, M. Outros espaços. In: FOUCAULT, M. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 411-422.

FRESTON, P. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONNIAZI, A. et al. (Org.). *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67-162.

GIUMBELLI, E. A modernidade do Cristo Redentor. *Dados*, v. 51, n. 1, p. 75-105, 2008a.

GIUMBELLI, E. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008b.

JUNGBLUT, A. L. A salvação pelo *rock*: sobre a “cena *underground*” dos jovens evangélicos no Brasil. *Religião e Sociedade*, v. 27, n. 2, p. 144-162, dez. 2007.

LOPES, N. *A Bíblia de todos os dias*. Monografia (Graduação em Ciências Sociais)–Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

MACHADO, C. *Morte, perdão e esperança de vida eterna: “ex-bandidos”, policiais, pentecostalismo e criminalidade no Rio de Janeiro*. 2012. No prelo.

MACHADO, M. das D. *Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

MAFRA, C. Distância territorial, desgaste cultural e conversão pentecostal. In: MAFRA, C.; ALMEIDA, R. *Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Fapesp; Terceiro Nome, 2009. p. 69-89.

MARIZ, C. A teologia da guerra espiritual: uma revisão da literatura sócio-antropológica. *BIB: Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, n. 47, p. 33-48, 1999.

MENDONÇA, M. D. *Festas e visitação religiosa em uma comunidade evangélica da Ilha Grande*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

MONTERO, P. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, S. (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995): antropologia*. São Paulo: Anpocs; Capes, 1999. v. 1. p. 327-362.

MONTERO, P. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos*, n. 74, p. 47-65, 2006.

MONTERO, P. *Religião e esfera pública* (versão preliminar). 2010. Mimeografado.

MONTERO, P. O campo religioso, secularismo e esfera pública no Brasil. *Boletim Cedex*, v. 4, p. 1-9, 2011.

NOVAES, R. *Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania*. Rio de Janeiro: Marco Zero; Iser, 1985.

ORO, A. P. A política da Igreja Universal e seus reflexos no campo religioso e político brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 18, n. 53, p. 53-69, 2003.

PIERUCCI, A. F. Cadê a nossa diversidade religiosa? – comentários ao texto de Marcelo Camurça. In: A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006a. p. 49-52.

PIERUCCI, A. F. Religião como solvente – uma aula. *Novos Estudos Cebrap*, n. 75, p. 111-127, 2006b.

ROBBINS, J. Transcendência e antropologia do cristianismo: linguagem, mudança e individualismo. *Religião & Sociedade*, v. 31, n. 1, p. 11-31, jun. 2011.

SANCHIS, P. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, P. (Org.). *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 9-58.

SOARES, L. E. *Os dois corpos do Presidente e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Iser; Relume Dumará, 1993.

SWATOWISKI, C. Textos e contextos da fé: o discurso mediado de Edir Macedo. *Religião e Sociedade*, v. 27, n. 1, p. 114-131, 2007.

TELLES, V. Nas dobras do legal e do ilegal: ilegalismos e jogos de poder nas tramas da cidade. *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 2, n. 5-6, p. 97-126, 2010.

Recebido em: 23/08/2011

Aprovado em: 29/03/2012