UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

JOSÉ EDILSON TELES

IGREJAS *REBELDES*

Uma etnografia do processo de autenticação de pequenas igrejas
pentecostais entre as camadas populares das periferias urbanas

(Versão corrigida)

SÃO PAULO

2021

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

IGREJAS *REBELDES*

Uma etnografia do processo de autenticação de pequenas igrejas pentecostais entre as camadas populares das periferias urbanas

José Edilson Teles

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Paula Montero.

(Versão corrigida)

SÃO PAULO

2021

Esta pesquisa foi realizada com fomento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), entre abril de 2018 e abril de 2020.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

T269i Teles, José Edilson
IGREJAS REBELDES: uma etnografia do processo de autenticação de pequenas igrejas pentecostais entre as camadas populares das periferias urbanas / José Edilson Teles; orientadora Paula Montero - São Paulo, 2021.
170 f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social.

1. Pentecostanismos. 2. Periferias urbanas. 3. Moralidade. 4. Disputa pastoral. 5. Pequenas igrejas. I. Montero, Paula, orient. II. Título.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): José Edilson Ferreira Teles

Data da defesa: 29/09/2021

Nome do Prof. (a) orientador (a): Paula Montero

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 10 de novembro de 2021.

(Assinatura do (a) orientador (a))

TELES, José Edilson. **Igrejas *Rebeldes*: uma etnografia do processo de autenticação de pequenas igrejas pentecostais entre as camadas populares das periferias urbanas.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Aprovado em: 29 de setembro de 2021.

(Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte).

BANCA EXAMINADORA:

Titulares:

Profa. Dra. Paula Montero (Orientadora – FFLCH-USP).

Profa. Dra. Jacqueline Moraes Teixeira (FE-USP).

Prof. Dr. Ronaldo Romulo Machado de Almeida (UNICAMP).

Prof. Dr. Delcides Marques (UNIVASF).

Suplentes:

Profa. Dra. Eliane Hojaij Gouveia (PUC-SP).

Prof. Dr. Ricardo Bitun (Mackenzie-SP).

Prof. Dr. Ricardo Mariano (FFLCH-USP).

À minha mãe, Maria Vanilde Teles.

À memória de meu pai, José Afonso Teles.

AGRADECIMENTOS

“Sobre as dádivas de um barco”

Valho-me de metáforas sempre que possível. O empreendimento coletivo que possibilitou a realização dessa pesquisa pode ser ilustrado pela pertinente metáfora do *Barco de Teseu*, conhecida pelas formulações de Plutarco: dez anos se passaram desde que propus um rudimentar projeto de Iniciação Científica e, desde então, muitas mãos contribuíram – direta e indiretamente – para a provisão de peças que ajudaram a montar esse modesto *barco*. Certamente há peças a serem adquiridas, trocadas, ajustadas ou lapidadas – afinal o *barco* atravessa os mares do tempo. Sou incapaz de mensurar e retribuir toda essa dívida. Contudo, com a potência que essa metáfora presta-se a mediar, expresso meus agradecimentos aos *navegantes* que remaram comigo e às vezes por mim quando estive (próximo) à deriva. Ao longo desse processo retive palavras, gestos e anedotas que nem todos devem se lembrar – ou não fazem ideia do quanto foram significativas para mim. Selecciono-as porque são importantes; rememora-las, nesse caso, é um modo de mostrar minha (eterna) gratidão.

Como disse, sou incapaz de nomear todas as pessoas envolvidas. Começo historiando a gênese da primeira peça desse *barco*. Iniciei a graduação em Ciências Sociais em 2009 na Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESP-SP). Com dificuldades, precisamente de ordem financeira, concluí em 2017, extrapolando o tempo previsto. Cansativo e desgastante, por vezes tranquei matrícula e abandonei o *barco* – os mais próximos sabem. A “descoberta” da condição de classe e a consciência crítica das questões raciais que me atravessavam vieram acompanhadas de uma constatação: finalmente pude acessar o espaço das letras, dos debates e das ideias há tempos sonhado (não sei desde quando), mas também difícil para manter-me. Resisti, insisti, existi, mas não sozinho, diga-se.

Logo no primeiro semestre, em 2009, como qualquer neófito inexperiente, dirigi-me às pressas à biblioteca e debrucei-me sobre (alguns) manuais de “projeto de pesquisa”. Orientado pelo professor Gabriel Pugliese à época, submeti um rudimentar projeto para concorrer uma bolsa de Iniciação Científica, cuja aprovação remediou minha permanência no curso, ao menos por um tempo. Gabriel, grande incentivador, havia me dito: “manda ver e depois nos falamos”. Não perdi tempo. Sou grato ao professor Gabriel, meu primeiro orientador, por acreditar desde o início nesse projeto; suas provocações, sempre pertinentes, foram importantes para minha formação crítica e intelectual. Durante o processo de orientação

lembro-me de frases como: “não vou escrever por você e nem pedir pra você escrever como eu faria; serei apenas uma pedra no sapato”. E foi mesmo, no bom sentido. Suas devolutivas vinham sempre cheias de observações, rabiscos, interrogações, sugestões e novas provocações: “escreva como se de nada eu soubesse”, “não pressuponha nada”, “diga menos o que não quer fazer e mais o que pretender fazer”, dizia Gabriel. Eu sempre saía de uma conversa com turbilhões de novas ideias. Complementares foram suas aulas, cujas notas ainda ensinam-me a maturar ideias e conceitos. Foram as primeiras peças. Gabriel, obrigado!

Outras peças foram agregadas pelas mãos generosas da professora Sonia Nussenzweig Hotimsky, interlocutora que se tornou minha orientadora na graduação. Ao lado de Gabriel, acompanhou o processo de maturação da pesquisa. Mostrou-se interessada por cada processo: “e aí, como anda a pesquisa?”, perguntava nos periódicos encontros. Sonia talvez não se lembre, mas no início da graduação incentivou-me a problematizar o campo da Teologia – com a qual eu havia me frustrado e procurava a todo custo evitar – a fim de tomá-la como um promissor objeto da Antropologia que lida com temáticas da religião. Fiquei pensativo por dias com a provocação de Sonia e descobri que ao invés de “jogar fora” o pouco das letras em que havia me iniciado, incorporei as questões que me interessavam. Aprendi a “problematizá-las”. E não foram as únicas peças sugeridas por Sonia. Não me esqueço de sua dedicação no processo de orientação, sempre a primeira a chegar. Atenciosa com seus orientandos, sempre lhes propunha desafios intelectuais e criação de grupos de estudos para ingressantes em processos seletivos, dos quais me vali. Devo-lhe as rigorosas leituras do TCC e do projeto de mestrado, que me tornaram atento à escrita. Na banca do TCC ela estava mais sorridente que eu, gesto que me tocou muito. Obrigado Sonia, não esquecerei.

Inúmeras peças desse *barco* viriam com o brilhantismo intelectual da professora Paula Montero, minha orientadora no mestrado. Paula me acolheu em seu grupo de pesquisa em 2011, convite mediado pela querida amiga Jacqueline Moraes Teixeira. Entrei na sala e mal pude acreditar que estava diante de uma “bibliografia viva”, como se diz nos círculos acadêmicos. A erudição de seus textos, suas exposições e *insights* brilhantes, em suma, sua capacidade de fazer questões complexas parecerem “simples” me encantavam. Sua generosidade estava à altura, pois foi paciente no processo de minha formação – e se tem uma coisa que sempre me preocupava quando escrevia era: “como a Paula veria isso?” ou “este problema está bem formulado?” Desafiado por Paula, tentei “controlar” o impulso de uma escrita “ensaística” – por vezes cifrada e enigmática – e praticar o procedimento de uma escrita analítico-demonstrativa, com as regras que permitem o leitor avaliar o tratamento dos

dados obtidos. Portanto, os resultados que apresento – e o modo como apresento – não teriam sido possíveis sem a leitura atenta e rigorosa de Paula. Se por ventura não atingi esse feito, a responsabilidade é minha. Que orgulho ter sido orientado por Paula!

Agradeço aos professores Ronaldo de Almeida (UNICAMP) e Vagner Gonçalves da Silva (USP) por aceitarem o convite para arguição na banca de qualificação. Sou grato pelas contribuições, pelas críticas pertinentes e sugestões, algumas das quais pude aproveitar nessa etapa. Certamente não resolvi de modo satisfatório alguns dos problemas teóricos e metodológicos suscitados, mas com certeza fizeram-me pensar e, quem sabe, poder retomá-las em outras oportunidades. Ressalto que as *peças* com as quais contribuíram são anteriores à banca de qualificação. Em 2011 escrevi para Ronaldo e marcamos uma reunião no CEBRAP – que por outros motivos não se efetivou. Desde então, em diversos eventos acadêmicos, Ronaldo sempre perguntava sobre o andamento da pesquisa. Vagner talvez não se lembre, mas já havia arguido e comentado os primeiros resultados de minha pesquisa no 19º Simpósio Internacional de Iniciação Científica da USP, em novembro de 2011. Espelhei-me muito no profissionalismo de ambos – agora sabem. Agradeço aos membros da banca examinadora por aceitarem de imediato o convite: além de Ronaldo de Almeida, Delcides Marques (UNIVASF) e Jacqueline Moraes Teixeira (USP). Suas ponderações renderam-me inúmeras notas a serem pensadas e retomadas. Também agradeço aos membros suplentes: Eliane Hojaij Gouveia (PUC-SP), Ricardo Bitun (Mackenzie-SP) e Ricardo Mariano (USP).

Devo agradecimentos ao corpo docente de duas instituições pelas quais *naveguei*:

Na Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo tive contato com professores incríveis, alguns dos quais me influenciaram diretamente à época: Gabriel Pugliese (por apresentar Gilles Deleuze!); Sonia Nussenzweig Hotimsky (por apresentar Marcel Mauss, “meu” antropólogo predileto!); Marta Bergamin (por apresentar Max Weber); Roseli Martins Coelho (por apresentar o *18 de Brumário*, do genial Karl Marx!); Caroline Cotta de Mello Freitas (por apresentar bell hooks... que descoberta!); Paulo Silvino Ribeiro (pela amizade construída e por apresentar Florestan Fernandes!); Rosemary Segurado e Isabela Kalil, pelo incentivo na pesquisa. De modo especial agradeço à Stella Schrijnemaekers, responsável pelo voto que contemplou o rudimentar projeto à bolsa de Iniciação Científica (soube disso posteriormente, em conversas informais, ao descobri que se tratava do único projeto na área de Antropologia). Lembro-me da torcida de Rosemary, Isabela e Stella, cientes de meu drama, para que eu ingressasse no mestrado.

Na Universidade de São Paulo aportei o *barco* em novas *ilhas* e tive outros encontros, outras inspirações: Júlio Simões, sempre generoso (sua leitura dos clássicos foi importante); Fernanda Arêas Peixoto, por ressaltar que eu poderia valer-me dos clássicos da Antropologia (rapidamente invoquei E. Evans-Pritchard – o resultado está no texto); Sylvia Caiuby Novaes (por mostrar o novo estatuto que conferi à fotografia em etnografia); Pedro de Niemeyer Cesarino (pelas instigantes leituras em teoria antropológica moderna); Laura Moutinho e Wilson Trajano Filho, por me receberem na disciplina “Cultura Popular Africana”. Em uma conversa acerca de meu projeto, Wilson chamou atenção para categorias que eu mesmo havia naturalizado: “como assim você não explora isso?”, “não se esqueça de me enviar seu trabalho quando estiver pronto”, disse. Espero que esteja lendo essas linhas! De modo especial agradeço à professora Heloisa Buarque de Almeida, pela atenção e dedicação ao meu caso (como era ingressante externo, alguns entraves burocráticos se impuseram); Heloisa (querida Helô, como é chamada carinhosamente pelos alunos), mobilizou todas as chaves da burocracia a meu favor, recorrendo a todas às instâncias necessárias. Deu certo Helô, grato!

Sou grato aos funcionários da secretária do Departamento de Antropologia, especialmente Juciele Borges Cristovão, sempre atenciosa; aos colegas de turma do PPGAS (ou melhor, PPGATAX – como ficou conhecido entre nós), pelas trocas e bons papos, especialmente Ariane Couto Costa, Alessandra de Oliveira, Bruna Galicho, Fabiano Atenas Azola, Jaime Matsés, Julia Daher Marques e Shisleni de Oliveira Macedo (Shis!). Aos membros da Comissão de Ações Afirmativas do PPGAS, pela luta e acolhimento! Sintam-se abraçados. Aos colegas do Projeto Temático *Religião, Direito e Secularismo: a reconfiguração do repertório cívico no Brasil contemporâneo*, coordenado por Paula Montero, especialmente Jacqueline Moraes Teixeira (nunca vi tanta inteligência, generosidade e simpatia em uma única pessoa – quem a conhece sabe), Paula Bortolin, Henrique Antunes, Milton Bortoleto, Rafael Quintanilha e Álex Kalil.

Meu *barco* também teve peças afetivas importantes. Agradeço à Verônica Santiago, companheira e principal incentivadora. Sempre que eu queria me certificar da compreensão de um texto, ela estava lá como “avaliadora”. Quando dizia “não entendi o que quis dizer”, fazia-me reescrever: “agora está mais ou menos”, dizia. Ela foi paciente, entendeu meu “enclausuramento” no silêncio da biblioteca, nas peregrinações etnográficas. Sofreu comigo cada frustração, mas também comemorou comigo cada conquista, cada peça do *barco*. Obrigado Vê, te amo. O *barco* vem de longe e minha mãe, Maria Vanilde Teles, o colocou nas águas da vida. Como retirante nordestina e batalhadora na selva de pedra, ela se orgulhava

do filho que “escrevia”. Não há palavras para expressar o amor e o reconhecimento por sua força. Aos meus irmãos, Tom e Patrícia, que mesmo à distância estão perto do coração.

Tenho amigos incríveis. Aos “Argonautas”, com os quais divido a paixão por pesquisas, livros, arte, vinhos e cervejas artesanais – não necessariamente nessa ordem: Alexandre da Silva Chaves (resenhista de ideias), Daniel Lima de Moura (cinéfilo incomparável), Delcides Marques (a quem devo minha *conversão* à Antropologia), Élcio Mendonça (arqueólogo *Bom Samaritano*), Francisco Benedito Leite (bakhtiniano inveterado), Jairo Joel Oliveira (juntos rimos da vida – sempre acompanhados da pequena Sofia, sua linda filhota), Jonas Carvalho (das bandas de Manaus, sempre atento ao mundo), Kennedy Valério (ávido leitor, sempre inovador), Mizael Pinto de Souza (último *monge* do deserto moderno, sempre afiado em Santo Agostinho e Tomás de Aquino) e Rogério Lima de Moura (biblista incrível e apreciador de bons vinhos). Com todos aprendi. De modo especial, destaco a cumplicidade de Alexandre Chaves (Dr. Alê!), que esteve presente em todas as etapas desse *barco*. Alê foi o grande responsável por resgatar-me da *ilha* da graduação, literalmente! Faço questão de publicizar seu gesto, ainda que ele desaprove. Não sei como, Alê mobilizou muitas pessoas para quitar boletos intermináveis das mensalidades de meu curso (até hoje não sei o nome da maioria dos benfeitores, mas sou profundamente grato). Como disse, sou incapaz de retribuir essa dívida. Sem palavras Alê, meu irmão!

Ao professor Ricardo Bitun e à professora Eliane Hojaij Gouveia por me “adotarem” em seus círculos de pupilos e orientandos. Perdi as contas das oportunidades que tive de apresentar meu trabalho e testar meus argumentos nas aulas e eventos organizados por Bitun. Generoso, sábio e experiente, dava-me conselhos para não desistir – sempre via nas situações difíceis uma provisão do divino à revelia de minha atitude *descrente*; guardo cada conselho e sou capaz de admitir a presença do transcendente só por sua existência meu amigo: pessoas como você são raras. Quanto à Eliane, querida “Lili”, que alegria em conhecê-la! Esteve em minha banca de TCC como arguidora, em 2017, e fez minha pesquisa parecer mais importante que imaginei. Também agradeço ao professor Edin Sued Abumanssur (PUC-SP) pelo interesse em minha pesquisa e pelo convite para apresentar alguns resultados aos membros do grupo *Protestantismos e Pentecostanismos*, sob sua coordenação. Ao saber que a profa. Paula Montero orientava a pesquisa, Edin arrematou: “fique tranquilo, ela vai fazer ir longe”. Era como se dissesse: “muitas peças do *barco* serão renovadas”. Edin foi profético.

Outras pessoas incríveis *embarcaram* comigo ao longo desse processo e me fizeram um *velejador* melhor: à Zaine Cância, querida amiga, que leu e corrigiu várias versões de

meus textos – além dos risos que compartilhamos; à Isabela Paredis e Rosângela Barros, leitoras de várias versões da dissertação (acusamo-nos mutuamente de “crentes enrustidos” e rimos de um passado em comum – né “irmãs”?); à Amanda Gabriela Amparo pelos debates sobre Direitos Humanos e questões raciais; Marcelo Calixto pelos ritos de amizade regados a puro malte; Emerson Baldin, o ateu – como ele mesmo se define – mais gente fina que conheço; ao casal Hélio Carvalho e Marlene Aparecida pela amizade e por me receberem em sua casa antes e depois de cada peregrinação etnográfica; Jairo Oliveira e Ruthele Vieira (e claro, a filhota Sofia); Alexandre e Andréia Chaves (e claro, as filhotas Andressa e Alice); Eduardo Seles e Letícia Pedrete (apaixonados por gatos); à Erineide Oliveira, Mayara Amaral, Rosângela Elias, Rose Góes, Vinicius Almondes e Ronald Araújo, pessoas especiais.

Agradeço aos meus interlocutores por me receberem em suas igrejas – ainda que a expectativa de minha efetiva conversão tenha se mostrado um fracasso. Agradeço especialmente a José Ribamar, Pedro Alves, Valcir Santos e Daniel Borchal, cujas trajetórias lembraram a minha. Quanto à *afetação*, não posso deixar de dizer que por vezes me vi neles e revivi o que até pouco tempo fazia muito sentido. Mudamos de *barco* rumo a outros *mares*, mas ainda temos algo em comum: somos todos *rebeldes*, cada um a seu modo.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo provimento entre abril de 2018 e abril de 2020. A maior parte da redação dessa dissertação deu-se durante a pandemia da Covid-19, entre fevereiro de 2020 e junho de 2021. Minha solidariedade às pessoas que perderam seus entes queridos; aos amigos, espero vê-los em breve. Continuemos *remando*, ainda que contra as marés.

RESUMO

Esta pesquisa trata de um recente fenômeno social, cujo marco temporal remonta à década de 1980, a saber, o pulular de pequenas igrejas pentecostais entre as camadas populares das periferias urbanas. Tomando como universo empírico uma rede de pequenas igrejas fundadas por aspirantes à carreira pastoral – em um específico bairro de Santana de Parnaíba-SP –, argumentamos que esses projetos missionários não surgem em um vácuo social, mas em um contexto socioeconômico perpassado por diferentes relações de classe, raça, gênero e, portanto, por relações de poder. A economia dos capítulos desenvolve o argumento central de que essas pequenas igrejas – que chamaremos de *Projetos Miríficos* – tornam-se *tecnologias* de empoderamento em posse de pequenos núcleos familiares desprovidos de capitais simbólicos. Sem garantias de sucesso e marcados pela expectativa de fracasso devido às origens cismáticas, os atores envolvidos na disputa pastoral engajam-se na produção de sinais públicos do reconhecimento. A fim de levar adiante esse problema de ordem moral, investimos não apenas na caracterização das privações, mas, sobretudo, na análise dos repertórios sensoriais e morais que autenticam as reivindicações de origens divinas: os marcadores de sociais, o princípio de rivalidade estrutural e o processo de *iconização* do estatuto ontológico de *Igreja* autêntica.

Palavras-chave: Pentecostalismos, periferias urbanas, pequenas igrejas, moralidade, tecnologia de empoderamento.

ABSTRACT

This research deals with a recent social phenomenon, that send us back to early 1980: the popularization of small pentecostal churches between popular layers of the periphery and suburbs. Taking as empirical field a network of churches founded by aspirants to pastoral career – in a specific neighborhood of Santana do Parnaíba, in metropolitan São Paulo – we argue that these missionary projects do not arise in a social vacuum, but in a social economic context that includes many racial, gender and class relations, in sum, power relations. We will explore a central argument: these small churches – which we will call *Mirific Projects* – became empowerment technologies to small familiar cores deprived of symbolic capital. Without chances of success and tagged by an expectative of failure due to his schismatical origins, the actors involved engage in establish public signs of recognition. To carry forward this moral problem, we invest not only in show the deprivations, but, above all, in analyze moral and sensorial records that authenticate the divine claims: social markers, the principle of structural rivalry and *iconization* process of the ontological status of authentic *Church*.

Keywords: Pentecostalism, periphery suburbs, small churches, morality, empowerment technology.

LISTA DE FIGURAS E ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Estado de São: detalhe da Região Metropolitana de São Paulo	22
Figura 2 – Região Metropolitana de São Paulo	22
Figura 4 – Partilha da “Ceia”	31
Figura 3 – Você é “fiscal”?	31
Figura 5 – Extensão da Região Metropolitana de São Paulo	41
Figura 6 – Detalhe do Bairro 120, locus dos casos etnográficos em Santana de Parnaíba	42
Figura 7 – Rua Espacial, Bairro 120	50
Figura 8 – Rua Espacial em 2019	50
Figura 9 – <i>Templo-Garagem da A.D Nova Aliança: Ministério Santana de Parnaíba</i>	53
Figura 10 – <i>Templo-Garagem da Igreja Núcleo Pentecostal do Poder de Deus</i>	53
Figura 11 – Terreiro de Candomblé, Ilê Axé Sauá	54
Figura 12 – Templo da igreja <i>Deus é Fiel</i>	54
Figura 13 – Panorâmica do Jd. Bela Vista, Bairro 120, em 2010	62
Figura 14 – Panorâmica do Jd. Bela Vista, Bairro 120, em 2019	62
Figura 15 – O pastor e sua igreja	64
Figura 16 – O pastor e sua família	64
Figura 17 – O pastor e a comunidade.....	66
Figura 18 – A “Ceia do Senhor”	66
Figura 19 – Leitura da Bíblia	66
Figura 20 – Feijoada beneficente promovida da A.D: <i>Vida e Esperança</i>	69
Figura 21 – Feijoada da igreja <i>Justiça de Deus</i>	69
Figura 22 – Bazar da A.D: <i>Palavra Viva</i>	69
Figura 23 – Terreno desocupado e futuro templo	70
Figura 24 – <i>Templo-garagem da Igreja Assembleia de Deus: Vida em Esperança</i>	70
Figura 25 – Garagem (antes de ser alugada).....	70
Figura 26 – <i>Templo-garagem da Igreja Soldados de Cristo: Porta Estreita</i>	70
Figura 27 – Território em disputa: Santana de Parnaíba	72
Figura 28 – Esquema de parentesco institucional: Ciclo dos fundadores	77
Figura 29 – <i>Flyer da Igreja Templo de Adoração Nova Jerusalém</i>	82
Figura 30 – <i>Flyer Assembleia de Deus: Palavra Viva</i>	82
Figura 31 – <i>Flyer da A.D: Promessa</i>	83
Figura 32 – <i>Flyer da Porta Formosa</i>	83
Figura 33 – <i>Flyer Assembleia de Deus: Vida e Esperança</i>	83
Figura 34 – <i>Flyer do “Culto de Missões” da A.D: Paz para as Nações</i>	85
Figura 35 – <i>Flyer da igreja Templo de Adoração Nova Jerusalém</i>	85
Figura 36 – <i>Flyer do “2º aniversário – 2019” da A.D Palavra Viva</i>	85
Figura 37 – <i>Flyer de “Campanha de avivamento” A.D Renovação da Aliança</i>	85
Figura 38 – <i>Flyer do “aniversário” de 4 anos da A.D: Promessa em 2020.....</i>	86
Figura 39 – <i>Flyer do “Culto de missões” da Comunidade Cristã o Senhor Jesus que te Sara</i>	86
Figura 40 – <i>Flyer da “Campanha de prosperidade” da Manjedoura de Cristo</i>	86
Figura 41 – <i>Flyer da “Campanha espiritual” da Igreja Justiça de Deus</i>	86
Figura 42 – <i>Flyer da “Mini vigília” da igreja Jeová Nissi</i>	87
Figura 43 – <i>Flyer do “Encontro de Vasos” da igreja Templo de Deus: Jeová Nissi</i>	87
Figura 44 – Templo da filial da Igreja AD: <i>Ministério Madureira/Brás</i>	92
Figura 45 – Templo da dissidente AD: <i>Ministério Cidadãos do Céu</i>	92
Figura 46 – Templo da <i>Igreja Cristo é o Senhor</i>	96
Figura 47 – Garagem da casa de Cícero dos Anjos	96
Figura 48 – Templo-garagem da igreja <i>Nova Vida e Esperança</i>	96
Figura 49 – O pastor e sua credencial	100
Figura 50 – <i>Flyer igreja Resgatando Vidas, de Cajamar-SP</i>	102

Figura 51 – Flyer da AD: <i>Unidos em Cristo</i> , de Osasco-SP	102
Figura 52 – Flyer da igreja <i>Deus é Fiel</i>	103
Figura 53 – Flyer da A.D: <i>Milagres em Cristo</i>	103
Figura 54 – Flyer da igreja <i>Soldados de Cristo: Porta Estreita</i>	104
Figura 55 – Flyer da igreja AD: <i>Apocalipse</i>	104
Figura 56 – Antiga oficina de automóveis alugada para igreja <i>Porta Formosa</i>	108
Figura 57 – Fachada do templo da igreja <i>Porta Formosa</i>	108
Figura 58 – Flyer do culto feminino “Círculo de oração Muralhas de Fogo”	115
Figura 59 – Flyer da “Campanha de libertação” da igreja A.D: <i>Cidadãos dos Céus</i>	115
Figura 60 – Flyer do Seminário Teológico de São Paulo	116
Figura 61 – Credencial de pastor	116
Figura 62 – Fachada do templo-garagem da A.D: <i>Ministério Deus Restaura</i>	121
Figura 63 – Detalhe da placa de nomeação da A.D: <i>Deus Restaura</i>	121
Figura 64 – Fachada do templo-garagem da Igreja <i>Soldados de Cristo</i>	123
Figura 65 – Brasão totêmico	123
Figura 66 – O pastor e o aprendiz	125
Figura 67 – Credencial pastoral	127
Figura 68 – Suporte de reconhecimento	127
Figura 69 – Detalhe do brasão totêmico da placa de nomeação da <i>Porta Formosa</i>	128
Figura 70 – Prédio comercial alugado para a A.D <i>Promessa</i>	129
Figura 71 – Detalhe do brasão totêmico da A.D <i>Promessa</i>	129
Figura 72 – Envelope de contribuição financeira distribuído no culto	133
Figura 73 – Flyer de “aniversário” de dois anos da A.D <i>Promessa</i>	136
Figura 74 – Prefeito na igreja.....	137
Figura 75 – O prefeito e o pastor	137
Figura 76 – Flyer da Vigília “Impactar” da A.D: <i>Ministério do Belém</i>	137
Figura 77 – Flyer da vigília da A.D: <i>Promessa</i>	137
Figura 78 – Vigília da A.D <i>Promessa</i>	139
Figura 79 – Twitter oficial de Marco Feliciano sobre a vigília na A.D <i>Promessa</i>	139

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Crescimento demográfico de Santana de Parnaíba	48
Tabela 2 – Templos religiosos: Católicos, Afro-Brasileira e Espíritas entre 2009 e 2020	55
Tabela 3 – Templos religiosos: Filiais evangélicas de outros bairros/cidades entre 2009 e 2020.....	55
Tabela 4 – Templos religiosos: Igrejas pentecostais fundadas por moradores do Bairro 120 – até 2020	55
Tabela 5 – Marcadores de origem, geração e escolarização	112
Tabela 6 – Ano de fundação e Registro Jurídico.....	119

SUMÁRIO

PROLEGOMENOS: Sobre explicitar os procedimentos	19
1. O problema: o pulular de projetos missionários em contextos urbanos	19
2. Os instrumentos analíticos: Projetos Miríficos como tecnologias de agenciamento.....	23
3. A estratégia narrativa: sobre “esculpir a pedra” de um processo de pesquisa.....	27
4. Economia dos capítulos: condições materiais, rivalidade estrutural e reconhecimento.....	33
PRÓLOGO: Sobre (as regras de) uma ideia mirífica	36
Capítulo Primeiro	
SOBRE ESTA GARAGEM EDIFICAREI A MINHA IGREJA: Notas sobre as condições materiais dos <i>Projetos Miríficos</i>.....	40
1.1 Estado da questão: experiência urbanizante e divisionista do pentecostalismo	42
1.2 Nas fendas de um bairro: fragmentos sensoriais da paisagem urbana.....	48
1.3 Marcadores sociais: classe, raça e gênero.....	56
1.4 No “ pilar da porta”: sobre a arquitetura possível dos templos-garagem.	59
1.5 Edificados na garagem: estratégias de sobrevivência e expansão.	68
Capítulo Segundo	
IGREJAS REBELDES: Rivalidade estrutural, parentescos e alianças.....	74
2.1 Rivalidade estrutural: agarrados ao calcanhar	74
2.2 Tecendo parentescos: mapeando os “traços” reconhecíveis.....	78
2.3 Modelos de gestão: família como unidade moral.....	81
2.4 Arquétipos da rebeldia: sobre a produção de uma pedagogia da lealdade	88
2.5 Federação dos fracos: rivalidades estruturais e alianças circunstanciais.....	98
Capítulo Terceiro	
PARADIGMA DE GAMALIEL: Notas sobre o estatuto ontológico de <i>Igreja</i> autêntica.....	106
3.1 <i>Paradigma de Gamaliel</i> : sobre os intentos divinos e humanos.....	106
3.2 Divisão social do saber clerical: sobre as “armas do saber”.....	110
3.3 No limiar da clandestinidade: sobre as “armas jurídicas”	119
3.4 E o CNPJ se fez Igreja: suportes de animação de um <i>Projeto Mirífico</i>	124
3.5 Dimensão performática do sucesso: suportes de legitimação da tecnologia <i>Igreja</i>	130
EPÍLOGO: Considerações finais e perspectivas	141
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	150
ANEXOS	157

FRONTISPÍCIO

Prédica: performance de um pastor pentecostal ao púlpito durante um sermão, esboçado em caderno de campo durante um culto, em 21 de fevereiro de 2010.

“Vou edificar uma hospedaria barata; em duas palavras, vou fundar uma igreja.”

MACHADO DE ASSIS. *A igreja do Diabo*, 2011 [1883].

PROLEGOMENOS

Sobre explicitar os procedimentos

“[Um *coletivo* pode] pretender encarnar uma inspiração divina, defender a verdadeira religião, perseguir o cumprimento de uma profecia, agregar fiéis entusiasmados por uma promessa de salvação, em nome de uma teologia da contestação ou da prosperidade, e fundar uma nova *igreja*.”

Daniel CEFAÏ, 2009, p. 23, grifo do autor.

1. O problema: o pulular de projetos missionários em contextos urbanos

Esta dissertação, em sua economia etnográfica, trata de um recente fenômeno social, cujo marco temporal remonta – ao menos – aos últimos quarenta anos ou, para sermos específicos, a partir da década de 1980, a saber: o pulular de pequenas igrejas pentecostais autônomas entre as camadas populares das periferias urbanas.¹ Como veremos ao longo de nossa exposição, esses pequenos projetos missionários não surgem em um vácuo social, mas em um contexto socioeconômico perpassado por diferentes relações de classe, raça, gênero e, portanto, por relações de poder. Embora haja uma vasta literatura acerca da expansão do pentecostalismo brasileiro nas últimas décadas e o reconhecimento de que a ramificação de pequenas igrejas impactou na percepção de crescimento por cissiparidade institucional,² ainda são incipientes pesquisas acerca das práticas dos atores menos visibilizados no campo evangélico. Justifica-se, pois, um investimento etnográfico no engajamento coletivo desses atores, colocando-os em perspectivas relacionais com outros *pontos* de uma rede estendida.³

¹ Esse marco temporal merece atenção porque coincide com o processo de redemocratização promulgada pela Constituição cidadã de 1988, a partir da qual passa a ter efeito um novo “paradigma da inclusão que nomeia a sociedade a partir de um leque mais vasto de diferenças: de crenças, de cor, de posição social, de gênero, etc.” (MONTERO, 2015a, p. 12). Paula Montero atribui o crescimento neopentecostal ao “surgimento de uma disputa em torno das formas de poder do pastorado cristão” (2015a, p. 304). Embora a autora se refira à categoria “neopentecostal”, nomenclatura que ganhou certo consenso na literatura sociológica desde a década de 1990 (FREESTON, 1993; MARIANO, 1999), estendo as “formas de poder do pastorado cristão” à configuração do pentecostalismo brasileiro de um modo mais amplo. No plano das categorias nativas, meus interlocutores se reconhecem como “pentecostais”, ao passo que o adjetivo “neopentecostal” (diferente do sentido analítico) é acionado como acusação para designar os aspectos que consideram *desviantes* do pentecostalismo “legítimo”. Tratarei das pequenas igrejas simplesmente como *pentecostais*.

² Quanto ao pentecostalismo brasileiro, Ronaldo de Almeida argumenta que “as cisões de forma alguma significaram uma perda numérica” e “quase sempre resultaram num aumento do apetite proselitista” (1996, p. 6). Edin Sued Abumanssur afirma que as chamadas “garagens divinas”, um dos epítetos populares dos pequenos templos improvisados, são as “responsáveis pela ampla pulverização do pentecostalismo” (2014, p. 115).

³ Por “rede estendida” me refiro aos efeitos produzidos pela circulação de pessoas e práticas. Ou seja, uma etnografia da ação coletiva dos projetos missionários, tal como empreendo, não pretende se restringir aos grupos

O ímpeto conquistador e expansionista desses pequenos projetos missionários pode ser visualizado na pauta do “jornal diário”, um dos instrumentos de “reza do homem moderno”, como diria Bruno Latour, onde se multiplicam “os artigos híbridos que delineiam tramas de ciência, política, economia, direito, religião, técnica, ficção” (1994 [1991], p. 8). Uma reportagem do *New York Times*, “The child preachers of Brazil”, de 11 de junho de 2015, assinada por Samantha M. Shapiro, constatara que no Brasil as igrejas pentecostais concentram-se, invariavelmente, nas periferias urbanas: “as igrejas pentecostais improvisadas nas lojas florescem como cogumelos nas fendas das cidades, projetando-se atrás de um posto de gasolina ou encravadas no térreo de uma casa”.⁴ Além dos aspectos estéticos e institucionais, a matéria destaca ainda a prédica itinerante de pregadores infantis e adultos que circulam em uma rede de igrejas pentecostais promovendo pregações e sessões de cura (alguns vendendo produtos como CDs e DVDs de suas apresentações). Os dados etnográficos que dispomos confirmam que a prédica itinerante, realizada por aspirantes à carreira de pregadores, é uma das atividades que impulsiona o crescimento por cissiparidade.⁵

Um breve balanço das matérias jornalísticas recentes indica que o engajamento dos pentecostais modificou a *paisagem* urbana de muitas cidades: “A explosão da periferia”,⁶ “Pulverização pentecostal cria novas igrejas”,⁷ “Pequenas igrejas impulsionam a expansão dos

localizados, mas “seguir” os efeitos práticos dos engajamentos dos atores (CEFAÏ, 2009; 2017), cuja recorrência de um repertório de categorias e imagens extrapola fronteiras de um bairro ou de uma cidade.

⁴ https://www.nytimes.com/2015/06/14/magazine/the-child-preachers-of-brazil.html?_r=0 (Acessado em agosto de 2015).

⁵ A categoria “pregador itinerante” designa o engajamento missionário de pessoas que circulam por uma rede de igrejas pentecostais aliadas e, eventualmente, tornam-se fundadores de suas próprias igrejas. Maxwell Fajardo (2015, p. 235) e Clayton Guerreiro (2016, p. 15) relacionam a popularização dessa “classe de pregadores” ao contexto dos grandes eventos promovidos por igrejas pentecostais (congressos, conferências), nos quais pregadores “profissionais” considerados celebridades disputam o prestígio do renome e fazem circular os produtos de suas performances (livros, CDs, DVDs, etc.). Delcídes Marques (2009, p. 135) identificou que um grupo de pregadores que se revezam em frente à catedral da Praça da Sé, em São Paulo, eram também fundadores das próprias igrejas nos bairros em que residem. Em diferentes artigos destaquei a ascensão de pessoas ao pastorado e à prática regular da pregação itinerante (TELES, 2015, 2016a, 2016b, 2017).

⁶ Revista *Veja*, 24 de janeiro de 2001: http://veja.abril.com.br/240101/p_086.html (Acessado em abril de 2011). A reportagem de Alexandre Secco e Larissa Squeff buscava caracterizar o que consideravam ser a “tragédia brasileira em torno das grandes metrópoles”. Os argumentos reiteram, sem novidade, as impressões tautológicas de que as igrejas evangélicas teriam encontrado nas periferias um terreno fértil para seu crescimento, apontando, por exemplo, que seriam os “primeiros estabelecimentos a surgirem ao lado dos bares”, com os quais passavam a concorrer os espaços. Para isso, a reportagem mobiliza uma série de dados estatísticos sobre criminalidade, desemprego e miséria como fatores determinantes para o fenômeno. O argumento central consiste na ideia de que fenômeno religioso nas periferias urbanas resulta da vulnerabilidade social, do desequilíbrio e ausência de políticas públicas promovidas pelos agentes do Estado.

⁷ *Folha de S. Paulo*, 13 de maio de 2002: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff1305200207.htm> (Acessado em abril de 2011). Essa matéria busca esclarecer os resultados do Censo de 2000, do IBGE. Os dados mostraram “que foram citadas cerca de 1.200 novas denominações religiosas”. Para exemplificar, a matéria introduz o caso de um militar aposentado e dissidente da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) que adaptou “a garagem de sua casa para exercer sua nova atividade profissional: a de pastor evangélico”. As antropólogas

evangélicos”,⁸ “Desde 2010, uma nova organização religiosa surge por hora”,⁹ “Estudo revela que Brasil ganha uma igreja a cada hora”,¹⁰ “Microigrejas pipocam por toda parte”.¹¹ Embora o enquadramento jornalístico mostre-se demasiado apressado – e, por vezes, normativo quanto à análise, limitando inclusive o argumento dos especialistas consultados –, introdutoriamente permite-nos visualizar um fenômeno dinâmico, abrangente e heterogêneo a ser descrito e analisado. Eis o que nos propomos a contribuir.

Tendo em vista os “artigos híbridos” supracitados, comecemos pela seguinte questão: de que modo – e sob quais condições materiais e morais – essas pequenas “máquinas de

Clara Mafra e Regina Novaes foram consultadas para avaliar o que chamaram acertadamente de “pulverização pentecostal”. Mafra, que à época, havia prestado consultoria aos técnicos do IBGE por meio da parceria firmada com o Instituto de Estudos da Religião (ISER), afirmou que das 1200 novas denominações religiosas 60% a 70% eram “igrejas pentecostais evangélicas”. Novaes complementou que a “pulverização pentecostal multiplica no país uma característica dos evangélicos: a criação de ramificações”.

⁸ *Portal Eduardo Cunha.com.*, 5 de janeiro de 2010 (Acessado em agosto de 2013). Em entrevista ao *site* do então deputado federal Eduardo Cunha, a antropóloga Christina Vital da Cunha discorre sobre as principais estratégias midiáticas e político-partidárias que dinamizam a expansão do pentecostalismo brasileiro. Quanto às pequenas igrejas pentecostais, Vital da Cunha argumenta que essas igrejas descentralizam o modelo de poder “episcopal”, característico das grandes instituições que centralizam as decisões, e adotam o modelo “congregacional” que permite a multiplicação de pequenos núcleos. Assim, esse modelo de gestão permite alcançar “os rincões mais distantes e nos quais, em muitos casos, pouquíssimas instituições atuam”.

⁹ *O Globo*, 23 de março de 2017: <https://oglobo.globo.com/brasil/desde-2010-uma-nova-organizacao-religiosa-surge-por-hora-21114799#https://oglobo.globo.com/ajax/comentario/buscar/21114799/2.json> (Acessado em 06 de maio de 2017). O Censo de 2010 havia confirmado o padrão difuso de crescimento dos evangélicos que saltou de 15,4%, do Censo de 2000, para 22,2%, o equivalente a 42,2 milhões de pessoas declaradas evangélicas. Grosso modo, essas organizações religiosas que surgem “por hora” não podem ser atribuídas apenas à conta dos evangélicos, mas certamente ilustra o padrão de *criação por ramificações*. Conforme a reportagem, o expressivo número de entidades religiosas que se registraram na Receita Federal (67.951) soma-se aos dados do Instituto Brasileiro de Planejamento e Tributação (IBPT), que indicaram a existência de 21.333 CNPJs ativos de organizações religiosas, entre os quais, o estado de São Paulo aparece como o “campeão”, com 17.052 casos registrados. A teóloga Maria Clara Bingemer, professora da PUC-Rio, apontou que “a migração dos fiéis” entre os evangélicos possibilitava “o surgimento de novas entidades”. Bingemer ainda sugere que os integrantes de algumas igrejas “ao adquirir o domínio da doutrina e das pregações, resolvem abrir sua própria igreja”.

¹⁰ *Correio Popular de Campinas*, 2 de abril de 2017. http://correio.rac.com.br/conteudo/2017/04/campinas_e_rmc/474792-estudo-revela-que-brasil-ganha-igreja-a-cada-hora.html. (Acessado em 3 de agosto de 2018). A matéria repercute a matéria de *O Globo* descrita acima, de 23 de março de 2017. Um trecho da matéria nos informa que “o fenômeno até já recebeu nome. São as chamadas ‘microigrejas’ ou ‘garagens divinas’”.

¹¹ *Folha de Londrina*, 3 de agosto de 2018: <http://www1.folhadelondrina.com.br/cadernos-especiais> (Acessado em 3 de agosto de 2018). A matéria afirma: “Em Londrina, elas surgem com nomes diferentes e desconhecidos. Nos últimos meses, um grande número de novas igrejas apareceram na cidade. Só em 2004, de acordo com a Secretaria Municipal da Fazenda, foram fornecidos 32 alvarás para novas igrejas ou associações religiosas funcionarem. No ano passado, outras 26 igrejas foram abertas. O número pode parecer pequeno, mas a questão é: a fé está sendo mercantilizada? Quantas igrejas abrem sem alvará? Os locais onde funcionam estão completamente regularizados?”. Edin Sued Abumanssur, um dos pesquisadores consultados, avalia que o pulular de pequenas igrejas se deve a pouca “burocracia” para abri-las e que esse “dado pode ser um dos responsáveis pelo número”. Abumanssur ainda pondera que “o que estamos assistindo talvez não seja nem tanto o crescimento, mas uma pulverização do pentecostalismo. Essas garagens divinas, microigrejas, têm se tornado padrão. Vai ter igrejas dessas com 30 pessoas”.

conquista”¹² impactaram na percepção de expansão dos pentecostais nas últimas quatro décadas? A fim de tratar desse fenômeno social, privilegio como recorte empírico uma rede de pequenas igrejas pentecostais autônomas fundadas por aspirantes à carreira pastoral em um bairro periférico de Santana de Parnaíba, município localizado na Região Oeste da Grande São Paulo (Figuras 1 e 2).¹³ Nos últimos dez anos, entre 2009 e 2019, acompanhei a ascensão e dissolução de vários coletivos por meio de um processo de cissiparidade institucional. Empreendo uma etnografia de grupos localizados, é verdade, mas com base no material empírico procuro “seguir” os *rastros* dos repertórios sensoriais e morais que constituem uma disputa pelo estatuto ontológico de *Igreja* autêntica, sem que isso implique em uma generalização desmedida. Apesar de heterogêneos, procuro demonstrar que os pequenos projetos missionários compartilham alguns *traços* em comum: marcadores sociais de classe, raça e gênero; rivalidade estrutural (fissões e alianças circunstanciais), vínculos de parentesco e gestão familiar, e por fim, critérios de sucesso e fracasso no processo de *iconização* ou autenticação do aparelho eclesiástico.

Figura 1 – Estado de São: detalhe da Região Metropolitana de São Paulo.

Figura 2 – Região Metropolitana de São Paulo: a seta em detalhe destaca Santana de Parnaíba a 35 km da capital paulista. Escala – 25 km

¹² De modo particular, faço uso da noção de “máquina de conquista” no sentido dado por Paul Veyne (2011) para me referir ao ímpeto conquistador que caracteriza os projetos missionários nas periferias urbanas. Em *Quando nosso mundo se tornou cristão [312-394]*, Veyne descreve as condições históricas que permitiram que uma *seita* de vanguarda se transformasse em uma potência no trono romano, uma “máquina de conquista e enquadramento”, uma “obra-prima” do Ocidente. Veyne chama a atenção para esses dispositivos ao propor uma leitura pouco convencional, mesmo entre os historiadores, acerca da experiência onírica atribuída ao imperador Constantino – o controvertido sonho que anunciava “sob este sinal vencerás” – como um ato de “levar-se a sério”. Segundo Veyne, “longe de ser um calculista cínico ou supersticioso de que se falava ainda recentemente, ele foi, em minha opinião, um homem de larga visão: sua conversão permitiu-lhe participar daquilo que ele considerava uma *epopeia sobrenatural*” (2011, p. 6, *itálico nosso*).

¹³ Cidade localizada a 35 km da capital paulista, na região Oeste da Grande São Paulo, acessível pelas rodovias Anhanguera (km 29) e Castelo Branco. O Censo de 2010 apontou para 108.813 habitantes e a estimativa para 2019 era de 139.447, com uma densidade demográfica de 604,74 hab/km² (em 2010). Delimito-me a bairro conhecido popularmente como Cento e Vinte (120).

A partir desse *locus*, desenvolvo a tese de que os projetos missionários tornam-se *tecnologias* de empoderamento em posse de pequenos núcleos familiares desprovidos de capitais simbólicos entre as camadas populares das periferias urbanas. Os fundadores que acompanho desde 2009 possuem baixa escolaridade, inclusive instrução teológica formal, e atuam em modestas profissões ou atividades informais, tais como jardineiros, pedreiros, mecânicos, comerciantes, “donas de casa”, etc. Apesar de as mulheres representarem a maioria da audiência dessas pequenas igrejas, a figura masculina predomina nos quadros da atividade pastoral. Considerando esses marcadores, a novidade de nossa tese reside não tanto na caracterização das privações que marcam o cotidiano desses núcleos familiares, mas na ênfase ao processo de autenticação da tecnologia *Igreja*: “ter a *própria igreja* é considerado uma *honra* no meio evangélico”, afirma um de meus interlocutores.¹⁴ Segue-se que estamos interessados em descrever o acoplamento de *suportes* sensoriais e morais, isto é, insígnias prestigiosas presentificam sinais públicos do reconhecimento de um aparelho eclesiástico: *textos, imagens, tecnologias, objetos, artefatos, espaços, regras, narrativas, rituais, símbolos e coisas* (LATOUR, 2002 [1984]; CEFAÏ, 2009; MAFRA, 2014 [2011]; MEYER, 2019).¹⁵

2. Os instrumentos analíticos: *Projetos Miríficos* como tecnologias de agenciamento.

A fim de analisarmos o acoplamento dos *suportes* materiais e morais que autenticam um aparelho eclesiástico, reposiciono algumas categorias analíticas. Convém notar, desde já, que a categoria “igreja” é abrangente e presta-se a ambivalências. A noção de “igreja”, como categoria analítica, possui uma historicidade na literatura acadêmica e desdobra-se em diferentes tradições – repertoria-la renderia outro trabalho (Cf. CAROZZI, 1994). Avançando ao ponto que me interessa, prescindo da tipologia weberiana *Igreja-Seita* e suas variações, já suficientemente problematizada pela literatura antropológica enquanto conceito analítico (GIUMBELLI, 2002; MONTERO, SILVA e SALES, 2018).¹⁶ Se retomo – de modo breve –

¹⁴ Notas do caderno de campo, de 31 de outubro de 2020.

¹⁵ Birgit Meyer e Dick Houtman sugerem que a noção de *coisas*, para além da noção de *objetos*, aponta para uma “indeterminação” e abarca “uma dimensão extra que expande o reino da racionalidade e da utilidade”: “em vez de tomar como evidente o modo pelo qual certos objetos são empregados (ou desprezados) em práticas religiosas, tomar as “coisas” como o ponto de partida requer estudar o processo pelo qual o espírito e a matéria – animação em ação – estão unidas em formas religiosas”. Em um sentido amplo, a noção de “coisas” abrange “imagens, artefatos, corpos e fluidos corporais, bem como espaços e tecnologias” (2019 [2012], p. 111-113). Ao longo da exposição descrevo a circulação de *suportes* que presentificam as narrativas de origens divinas: certificados, títulos, declarações, assinaturas, registro jurídico, etc.

¹⁶ A tipologia *Igreja-Seita* foi formulada por Max Weber como tipo ideal (1991) e desdobrada pelo teólogo-historiador alemão Ernst Troeltsch (1987 [1911]) e pelo teólogo norte americano Helmut Richard Niebuhr (1992).

esse debate considerado resolvido para boa parte da literatura antropológica (mas não necessariamente “óbvia” para alguns), o faço com o objetivo de situar o leitor no deslocamento heurístico da noção normativa de “igreja” a fim de pensá-la como uma *tecnologia* de agenciamento de pessoas e práticas, lideranças e audiências. Explico-me.

A categoria nativa “igreja” é disputada no plano normativo – para definir os critérios de uma instituição “autêntica” – e há razão para os atores fazê-lo, pois nesse plano um *coletivo* pode “pretender encarnar uma inspiração divina, defender a verdadeira religião, perseguir o cumprimento de uma profecia, agregar fiéis entusiasmados por uma promessa de salvação, em nome de uma teologia da protestação ou da prosperidade, e fundar uma nova *igreja*” (CEFAÏ, 2009, p. 23, grifo do autor). De nossa parte, cabe-nos demonstrar que assim como a categoria “religião” resulta de um construto histórico e social (DUMONT, 2000; ASAD, 2010 [1983]; MONTERO, 2015a; HIRSCHKIND, 2017), não menos proveitoso seria problematizar a *estética moral* que a categoria nativa “igreja” assume ao *agenciar* pessoas e práticas, tensionando o lugar dos objetos, dos espaços, dos corpos, das normas, dos procedimentos – em suma, o agenciamento de *coisas* (CEFAÏ, 2009; MAFRA, 2014 [2011]; TEIXEIRA, 2018; MEYER, 2019). Nesses termos, a noção de *agenciamento* proveniente dessa teoria da ação nos permite “olhar para o que chama a atenção apaixonada dos atores” (LATOUR, 2002 [1984], p. 80) a fim de descrever o engajamento coletivo de pequenos

[1929]). Em *Igreja e Seitas (Kirchen und Gruppen)*, artigo de 1911, Troeltsch empreende uma leitura sociológica do cristianismo ao estilo de Weber. Troeltsch caracteriza o tipo *Igreja* como uma organização burocrática acomodada ao sistema social vigente, ao Estado e ao mundo secular, mantendo-se, entretanto, numa esfera distinta; por princípio, esse ideal ascético universal “deseja abarcar a totalidade da vida da humanidade”. Em oposição a esse modelo, o ascetismo do tipo *Seita (Gruppen, “grupo”)* caracteriza-se pelo afastamento das instituições sociais e do Estado, com os quais mantém relações de “indiferença”, “tolerância” ou “hostilidade” (1987 [1911], p. 134). Em 1929, seguindo o modelo teórico de Weber e Troeltsch, Richard Niebuhr analisou *As origens sociais das denominações cristãs*, privilegiando o denominacionalismo protestante em solo americano sob o paradigma *Igreja-Seita*. Segundo Niebuhr, o protestantismo é marcado, desde as origens, pelo divisionismo denominacional, fenômeno que estabelece um processo cíclico no surgimento de novos grupos. Uma das distinções destacadas por Niebuhr consiste na ideia de que os membros da *Igreja* “nascem nela”, ao passo que os membros da *Seita* devem “aderi-la” pela conversão, estabelecendo, portanto, um tipo sectário de organização válido por uma geração (1992 [1929], p. 19-20). Para Niebuhr, assim como em Troeltsch, o tipo *Seita* passaria por um processo histórico de institucionalização, assumindo convicções de gerações anteriores como “tradicionais”, aproximando-se do modelo moral do tipo *Igreja*, surgindo assim, novos ciclos de rupturas e transformações. Em Niebuhr, o modelo cíclico *Igreja-Seita* tem como objetivo central mostrar o fracasso moral da tradição protestante. Apesar de algumas objeções, esse paradigma clássico foi recepcionado pela literatura sociológica brasileira e, a partir da década de 1970, passou por algumas modulações teóricas: a noção de “gradiente” passou a ser formulada para identificar uma variação de escalas entre o tipo *Igreja* e o tipo *Seita* (SOUZA, 1969; CAMARGO, 1973). Leonildo Silveira Campos (1999) e Ricardo Bitun (2007), ainda que de modo incipiente, fizeram objeção à aplicação do “gradiente” *Igreja-Seita* como inadequados para análise do pentecostalismo brasileiro, mas não colocaram o problema em outros termos; apenas reconheceram a limitação dos critérios classificatórios do pentecostalismo a partir dessa tipologia. Maria Julia Carozzi (1994) e Emerson Giumbelli (2000 e 2002, 2008) fazem objeções às modulações teóricas do paradigma *Igreja-Seita* enquanto conceito analítico porque, em boa medida, essa tipologia mantém as variáveis do paradigma da *secularização* operando como suposto implícito na leitura da *religião* no mundo contemporâneo (MONTERO, 2012a).

núcleos familiares desprovidos de prestígio social que lançam mão de *suportes* materiais e morais como “armas” de empoderamento e reconhecimento social.

Doravante, para fazer-me didático no plano da descrição dos engajamentos coletivos, utilizo-me das noções intercambiáveis de “projeto missionário”, “aparelho eclesiástico” e “Projeto Mirífico” para me referir aos dispositivos empíricos da tecnologia *Igreja* – ou seja, à “produção de regimes de modelagem de sujeitos”, como argumenta Jacqueline Moraes Teixeira (2018, p. 20). De modo específico, a noção de *Projeto Mirífico* é inspirada no conto *A igreja do Diabo*, de Machado de Assis, publicado em 1883. O conto narra as desventuras do Diabo *cristão* ao resolver fundar sua própria *Ekklesia* (termo grego para “igreja”), sua *ideia mirífica*, sua cartada final contra Deus, seu principal rival. Note-se, a propósito, que a etimologia do termo latim *mirus* sugere um feito da ordem do *magnífico*, do *surpreendente*, do *miraculoso*, enfim, do *admirável*. Mais adiante, no Prólogo, justifico que os *Projetos Miríficos* nascem destinados à grandeza (reivindicação de origens divinas), mas sob a expectativa de fracasso associado à ação humana – marcas que procuram denegar ou obliterar.

Quanto aos instrumentos analíticos, combino – de modo um tanto participar, com vistas ao que proponho – duas abordagens centrais, reconhecendo o nível dos diferentes registros teóricos: por um lado, uma *Antropologia da Moral* (BOLTANSKI, 2002; SCOTT & LYMAN, 2008 [1968]; WERNECK, 2009, 2013), segundo a qual os atores são “confrontados” entre diferentes mundos e dispõem de uma “capacidade de julgamento estético, moral e político” (CEFAÏ, 2009, p. 14); por outro, uma *Antropologia do Cristianismo* com ênfase em uma abordagem materialista da *religião* (ROBBINS, 2011; MAFRA, 2009, 2014 [2011]; CAMPOS, 2011; MARQUES, 2013; REINHARDT, 2016; MEYER, 2019). Ambas nos permitem argumentar que a estética moral da tecnologia *Igreja* não deve ser lida como uma “qualidade inerente”, mas como um processo cuja legitimidade resulta “de uma dinâmica simbólica que é preciso descrever” (MONTERO, 2012a, p. 177). Conforme Birgit Meyer, a noção de *estética* (aisthesis) não deve ser lida na chave do “belo” kantiano da esfera das artes, mas como formas sensoriais que constituem sujeitos e comunidades. Trata-se de uma dimensão performativa nas quais diferentes regimes de sensibilidade – *textos, imagens, regras, tecnologias, objetos, coisas*, etc., – são corporificados e tornados “tangíveis” para além do domínio das ideias para que os atores “as sintam na própria pele” e produzam um “engajamento sensorial com o mundo” (2019 [2009], p. 50).

Esse procedimento analítico não prescinde, de todo, da *cosmologia* nativa, mas a trata como uma dimensão do agenciamento da linguagem que *faz-fazer* ou *faz-falar* atores

humanos e não humanos (LATOUR, 2002 [1984], p. 69). Prescindimos, sim, das noções de “crença” e “representação”, cujos pressupostos estão relacionados à ideia de inadequação com a *realidade* (MONTERO, 2015b; MEYER, 2019). No plano do agenciamento da *linguagem*, os atores “deslizam” por diferentes lógicas e não precisamos tratá-los como “portadores” de uma “visão unitária e consensual de uma cosmologia religiosa” – como pondera Paula Montero (2015b). Meus interlocutores são ávidos em justificar suas práticas com fundamentos escriturísticos e divinatórios, tais como “sonhos”, “visões” e “revelações” mediados por entes divinos. Conforme Joel Robbins, “os fieis dessa tradição [pentecostal] veem o Espírito Santo como um agente muito presente neste mundo, e esperam que o mundano seja por vezes tocado pelo poder sobrenatural” (2011, p. 16). A *pessoa* do Espírito Santo é concebida como o principal agente mediador da comunicação divina, fonte de autoridade dos que pretendem agir e falar em nome da divindade (RICCI, 2007; MAFRA, 2009; TELES, 2015).

Os repertórios bíblicos – cenas, narrativas e personagens – são importantes para descrevermos o *faz-fazer/faz-falar*. Por princípio metodológico, não me restrinjo ao que os atores “dizem” ou “acreditam”, mas fundamentalmente ao que *fazem* e de que modo o *fazem*. Não se trata, pois, de “decifrar” a cosmologia como “explicação” ou “coerência” das práticas, mas de situá-la como *linguagem* (MONTERO, 2015b). Nesse sentido, considero fundamental explicitar ao leitor – especialmente os menos familiarizados com os repertórios bíblicos – que levo em consideração os elementos sensoriais da *exegese* de meus interlocutores como parte do processo de autenticação dos projetos missionários. Quanto à noção de “exegese”, sigo aqui a sugestão de Georges Didi-Huberman (2013 [1990]) que a utiliza – em oposição à noção de “leitura” – como uma noção que sugere uma “saída do texto manifesto” e “abertura a todos os ventos do sentido”. Ao analisar o afresco *Anunciação*, de Fra Angelico, Didi-Huberman recorre aos repertórios de uma “cultura exegética” subjacente à formação dos noviços:

Para os homens daquele tempo [medieval], a Escritura [a Bíblia] não foi, portanto, um objeto *legível* no sentido que geralmente o entendemos. Eles precisavam – a *crença* o exigia – cavoucar o texto, abri-lo, praticar nele uma arborescência infinita de relações, de associações, de desdobramentos fantásticos em que tudo, especialmente tudo que não estava na “letra” mesma do texto (seu sentido manifesto), podia florescer. Isso não se chama uma “leitura” – palavra que etnologicamente sugere o estreitamento de um laço – mas uma *exegese* – palavra que, por sua vez, significa a saída do texto manifesto, palavra que significa a abertura a todos os ventos do sentido (2013 [1990], p. 30 – itálicos do autor; colchetes meus).

Há, pois, vantagens em considerarmos o agenciamento dos repertórios bíblicos no plano das acusações e justificativas. Esses repertórios são atualizados como dispositivos do *testemunho*, isto é, uma performatização da exemplaridade moral (MARQUES, 2013; DULLO, 2014; REINHARDT, 2016; TEIXEIRA, 2018). Eventualmente, quando necessário, contextualizarei o repertório bíblico mobilizado por meus interlocutores sem a pretensão de “corrigir” suas explicações teológicas, mas para mostrar o quadro de referência de algumas categorias e suas modificações. Estendo esse procedimento aos títulos dos capítulos, extraindo desses repertórios a economia de uma estética moral relacionada aos marcadores sociais de classe, raça e gênero, ao princípio de rivalidade estrutural e ao estatuto de autenticidade. A rigor, parece-me razoável argumentar, nos termos que Talal Asad define a noção de *símbolo*, que os repertórios bíblicos sejam vistos como “um conjunto de relações entre objetos ou eventos agregados [...] tendo ao mesmo tempo significância intelectual, instrumental e emocional” (2010 [1983], p. 265). Esse instrumental analítico será acompanhado por uma estratégia narrativa, questão que explico na próxima seção.

3. A estratégia narrativa: sobre “esculpir a pedra” de um processo de pesquisa.

O período em que redijo essa dissertação – entre fevereiro de 2019 e junho de 2021 – coincide com o ciclo de pouco mais de dez anos de início da pesquisa. O interesse pelo tema surgiu no primeiro semestre de 2009 após leituras rudimentares acerca da pesquisa de campo, ainda no primeiro ano de graduação. Antes mesmo de cursar, a rigor, disciplinas teórico-metodológicas, ganhava forma um projeto de pesquisa para concorrer uma bolsa de Iniciação Científica,¹⁷ a partir do qual desdobramentos se construíram, especialmente no processo de formação de um aprendiz de antropólogo.¹⁸ Participei de congressos, simpósios e grupos de pesquisas onde pude apresentar resultados sumários, receber críticas, sugestões e contribuições de professores e pesquisadores mais experientes.¹⁹ Entretanto, esse percurso de

¹⁷ A pesquisa de Iniciação Científica foi financiada pelo Programa de Bolsa de Iniciação Científica da Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (PIBIC-FESP-SP), sob orientação do prof. Gabriel Pugliese (desenvolvida entre meados de 2009 a meados de 2010).

¹⁸ Em 2017 defendi o TCC “Ser revelado: notas etnográficas sobre o exercício de um aprendiz de antropólogo”, sob orientação da Profa. Dra. Sonia Nussenzweig Hotimsky. Nesse trabalho privilegiei uma discussão sobre o estatuto da etnografia a partir de uma específica situação de campo. O TCC foi premiado entre os dez melhores entre 2007 e 2017 em um concurso comemorativo dos oitenta e cinco anos da Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESP-SP).

¹⁹ Devo acrescentar que o projeto de mestrado que propus em 2017 ao processo seletivo do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (USP), cujo ingresso deu-se em 2018, valeu-se decisivamente das orientações teóricas acumuladas ao longo de minha participação nos Projetos Temáticos coordenados pela Profa.

dez anos, deveras longo, não deve ser lido no plano de uma temporalidade *extensiva*, mas *intensiva* e *fragmentada*. Ou seja, durante esse período de incursão na pesquisa de campo, uma série de fatores se impôs à minha revelia – sim, as condições materiais pesam – fazendo com que eu a interrompesse por várias vezes e, de fato, quase desistindo da pesquisa. Sem as condições de investimento para uma dedicação exclusiva em uma pesquisa desse escopo, abandonei, retomei, arqueei e, por fim, retomei novamente.

Essas interrupções geraram limitações e lacunas irreparáveis, admito. Portanto, considero importante explicitar os procedimentos e situar a temporalidade dos dados iniciais da pesquisa, desde 2009, e os dados mais recentes, coletados ao longo do processo sob diferentes preocupações teórico-metodológicas – com as devidas modificações, diria. As lacunas servem-me, portanto, para pensar o próprio processo de construção de um problema de pesquisa. Se a etnografia “dramatiza” a (eterna) juventude da antropologia, como afirma Mariza Peirano (1995, p. 52), explicitar os procedimentos de sua construção não constitui de modo algum demérito para a pesquisa. Ao contrário: um dos rendimentos desse recurso metodológico consiste em não apresentar os dados como se estivessem “prontos”, reduzindo o trabalho etnográfico a uma retórica textual, cujo trabalho de “ir a campo” satisfaria apenas um protocolo acadêmico. Ao disponibilizá-la à avaliação do leitor, contei não apenas com o sucesso da etnografia, mas também com as dificuldades subjacentes a esse empreendimento. Por que não explicitá-lo?

Mas, o que entendo por *explicitar* os procedimentos? Bruno Latour ilustra essa questão com um diálogo “socrático” fictício entre um professor e seu aluno: “descreva, simplesmente, o estado dos fatos que estão à mão”, diz o professor ao ingênuo pupilo, um sujeito treinado para aplicar “molduras” teóricas. Por fim, pergunta o professor: “você pensa que descrever é fácil?” e, na sequência adverte o aprendiz a não confundir “descrição”, uma tarefa “incrivelmente exigente”, com o “encadeamento de clichês” (2006, p. 341). Se por um lado, *descrever* é uma tarefa “incrivelmente exigente”, como sugere Latour, não menos rigoroso seria *explicitar* o processo por meio do qual nos propomos a “seguir” a circulação de um conjunto de *coisas, práticas, textos, imagens, objetos, regras, narrativas, rituais e símbolos* (LATOUR, 2002 [1984]; CEFAÏ, 2009; MAFRA, 2014 [2011]; MEYER, 2019).

Dra. Paula Montero, no Departamento de Antropologia da USP e no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP). Essas pesquisas coletivas realizadas entre 2011-2014 resultaram na publicação *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos* (MONTERO, 2015a). Esse Projeto Temático desdobrou-se em *Religião, Direito e Secularismo: a reconfiguração do repertório cívico no Brasil contemporâneo* (2014-2018). Ambos os projetos estão registrados no Fundo de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) sob o Processo nº 2015/02497.

Estou ciente de que as narrativas de inserção em campo, algumas com características anedóticas, fazem questão de situar a condição *sui generis* do contato com os interlocutores: barganha com objetos de troca, dificuldades de adaptação, solidariedade empática ou algum tipo de desventura que reforce a autoridade etnográfica (CLIFFORD, 2011 [1994]). Contudo, como afirma Paula Montero, a “condição *sine qua non* da produção do conhecimento etnográfico” depende, ao menos entre alguns grupos, de “ser aceito pelos nativos” (2012b, p. 18). “Ser aceito”, em meu caso, passou pela avaliação da *hexis* corporal de um passado religioso pentecostal latente, de modo que não apenas reagiam às minhas perguntas, mas também indagavam sobre minha trajetória, se acreditava em Deus ou na Bíblia, se era vinculado a uma instituição religiosa ou, simplesmente, se era *crente*. Esse “passado religioso” não *autoriza* os resultados do saber etnográfico, mas desafia-me a desontologizar um conjunto de práticas nas quais eu mesmo fui socializado. Assim como diversos pesquisadores em situação semelhante, utilizei-me dessa *experiência* a favor da pesquisa (ALMEIDA, 1996; MARQUES, 2009; CHAVES, 2012; GUERREIRO, 2016).

Ao longo da pesquisa participei de cultos e eventos promovidos por diferentes coletivos com o propósito de estabelecer relações de sociabilidade e apreender os elementos materiais e simbólicos não acessíveis por meio de entrevistas ou conversas casuais. Portanto, não me restringi a catalogar templos religiosos, rua a rua, mas também acompanhar a relação entre líderes e suas audiências na dimensão dos cultos. Evidentemente, não dei conta de todos, mas participei dos que me foram possíveis. Quando se trata da dimensão dos cultos, cuja sociabilidade reúne um pequeno grupo de pessoas que partilham dos mesmos códigos de comportamento, minha presença não passou despercebida. Nesse contexto ocupei diferentes posições: ora como um novo convertido em potencial, recebido e saudado com a “paz do Senhor”, cortesia dirigida aos pares (o modo de “ser aceito” é “aceitando Jesus”); ora confundido com um inoportuno fiscal da prefeitura, alvo de intensas desconfianças, pois, como veremos no terceiro capítulo, a figura genérica da classe dos *fiscais* não é bem-vinda.²⁰

Do ponto de vista de uma estratégia narrativa, situações como essas são potentes “para tornar visíveis as atividades e interações que costumam ser invisíveis e silenciosas”, como propõe Daniel Cefai em relação à sua etnografia com moradores de rua em Paris (2010, p.

²⁰ Basta lembrar, por exemplo, da recepção de Edward Evans-Pritchard (2008 [1940]) entre os Nuer na década de 1930, visto – ao que tudo indica – como representante do sistema administrativo colonial, a ponto de lavá-lo a uma “nuerose” (conforme seu trocadilho). Clifford Geertz (1989 [1973]) também narra uma situação em Bali em que procurou um modo de “situar-se” na expectativa nativa e conseguir a confiança dos balineses. Entretanto, a “invisibilidade” com a qual Geertz julgava ser tratado, já era um modo de “ser visto”. Não menos *afetada*, nos termos de Jeanne Favret-Saada (2005 [1990]), tornou-se a minha presença ao assumir posições de desconforto associada à classe genérica dos *fiscais*, cuja atividade etnográfica fundiu-se à porosidade do *legal-ilegal*.

72). Cito duas situações que serão repercutidas ao longo da exposição. A primeira situação é de 21 de fevereiro de 2010, dia em que participei de um dos cultos da *Manjedoura de Cristo*, fundada em meados de 2001 pelo jardineiro José Ribamar. O desenho que serve como frontispício dessa pesquisa foi esboçado durante esse culto. Minha presença já era conhecida e o fato de haver protelado em “aceitar Jesus” incomodava Ribamar. Em várias ocasiões, fui indagado se havia gostado dos cultos ou entendido os sermões. Na ocasião do referido culto, Ribamar dirigiu-se a mim utilizando-se de uma linguagem ritual classificada como “profecia”, conforme compartilha sua audiência, segundo o qual eu teria uma “chamada divina” para ser “pastor” e “pregador” – atividades consideradas prestigiosas. Acompanhada por gestos corporais e locução ritualizada, a *profecia* mimetizava o profetismo israelita devido à familiaridade com a leitura da Bíblia: “eis que te digo”, dizia Ribamar fitando os olhos em mim. Ribamar afirmava que a concretização da *profecia*, uma “grande obra” segundo ele, dependia de uma condição: eu deveria tirar a “pedra do coração”, isto é, remover a dúvida que impedia minha efetiva conversão. Afirmava, ao final, que não se importava se eu acreditasse ou não; simplesmente fazia-lhe conforme lhe foi “mandado” por Deus.²¹

A segunda situação, de 6 de março de 2010, é exemplar para descrevermos a circulação de pessoas e práticas. Disponibilizo em forma de relato:

Dispus-me a catalogar os templos religiosos, rua a rua, com o objetivo de coletar dados para pesquisa de Iniciação Científica [iniciada em meados de 2009]. Aproximei-me de um pequeno salão da *Assembleia de Deus: Ministério Franco da Rocha* (filial de uma cidade vizinha indicada na extensão do nome), onde algumas pessoas reunidas (Foto 3). Aparecido Cardoso, conhecido pela aparência de um profeta bíblico (devido à barba longa – Foto 4), estava à porta recepcionando as pessoas. Preocupado com algum tipo de (suposta) denúncia contra a igreja, Aparecido me confundiu com um fiscal da prefeitura do município de Santana de Parnaíba antes mesmo que eu pudesse me apresentar. Exigiu de imediato saber o que eu havia anotado ou fotografado. Apesar de não haver

²¹ A expressão “pedra do coração” é uma referência à cena bíblica do milagre da ressurreição de Lázaro: “Jesus moveu-se e dirigiu-se ao sepulcro. Era uma gruta, com uma pedra sobreposta. Disse Jesus: ‘retirai a pedra!’ Marta, a irmã do morto, disse-lhe: ‘Senhor, já cheira mal: é o quarto dia!’”. Disse-lhe Jesus: ‘não te disse que, se creres, verás a glória de Deus?’. Retiraram, então, a pedra” (João 11:38-41, *A Bíblia de Jerusalém*). Essas notas dão conta de que passei a ser visto como um *convertido* em potencial e, apesar de minha inconstância na demonstração de fé à vocação pastoral, em várias ocasiões fui chamado à frente para receber oração, ler um “versículo da Bíblia” ou contar algum “testemunho”. Em 21 de fevereiro de 2010, após sucessivas insistências fui à frente agradecer pela recepção, atitude que aos olhos dos fieis não deixava de ser um “testemunho” de fé. De fato, fui considerado como tendo me convertido ao aparecer em um dos cultos com o cabelo cortado, tendo me aproximado do perfil dos fieis. Cabe ainda ressaltar que as fotografias que fiz resultaram dessas relações, o que não pude fazer livremente em outras igrejas.

fotografado (sem as devidas permissões), eu portava um bloco de notas e uma câmera, objetos que denunciavam minha condição *outsider*. Conjecturo que se tivesse portando uma Bíblia como os demais fieis (ou nenhum objeto) talvez não houvesse problema. O momento foi tenso, de fato inesperado, mas aproveitei a oportunidade para reverter a situação e desvencilhar-me da imagem negativa do inoportuno fiscal. Apresentei-me como um estudante universitário que realizava um “trabalho para a faculdade”, mostrando-me interessado em suas atividades pastorais no bairro. Desarme-i-o, se é que o sentido bélico do termo permite dizer que passei a ocupar um lugar de aliado na cena da conspiração, pois a falta de uma habilidosa “rendição” de minha parte resultaria, no mínimo, em expulsão. Ele estava disposto a fazê-lo. Ao saber que se tratava de uma pesquisa, Aparecido mudou de tom e simpatizou-se comigo, colocando-se à disposição para me apresentar outros pastores. Apesar de deixar-me trêmulo por alguns minutos, a mudança de posição favoreceu-me, felizmente. Durante a pesquisa de campo encontrei Aparecido em diversas ocasiões frequentando outras igrejas, inclusive a *Manjedoura de Cristo*, de José Ribamar (Foto 4). A igreja frequentada por Aparecido havia sido fechada e os poucos seguidores dispersos. Não tive acesso aos motivos do fechamento. Ribamar o reconhece como “missionário”, uma categoria relacionada à sua atividade de “pregador itinerante”, o que lhe permite circular por algumas igrejas a convite de líderes, com os quais nutre alguma afinidade (Caderno de campo, 6 de março de 2010).

Figura 3 – Você é “fiscal”? Pequeno salão ao centro (porta azul) alugado para duas igrejas à época. Lugar onde fui confundido com um fiscal da prefeitura. Fonte: Google Maps, capturada em março de 2011.

Figura 4 – Partilha da “Ceia”: José Ribamar e Aparecido Cardoso em um culto de “Santa Ceia” na *Manjedoura de Cristo*. Na foto Ribamar consagra os cálices de suco de uva para distribuir aos poucos seguidores. Aparecido o ajudou. (garrafa de suco ao púlpito). Foto: José Edilson Teles, 2010.

Situações como essas são pertinentes para descrevermos as diferentes posições ocupadas em campo e a circulação de pessoas e práticas. Se questionados, meus interlocutores

mal se lembram dos detalhes pitorescos que me interessam e que retive graças às minhas notas do caderno de campo. Apenas em um momento posterior dei-me conta de que as diferentes posições que ocupei em campo diziam respeito não apenas ao modo como fui visto, mas também ao modo como se apresentavam: ao pesquisador, potencialmente convertível, como *máquinas de conquista*; ao “fiscal”, como projetos missionários *legalizados* (especialmente em relação às acusações de “clandestinidade” institucional ou denúncias por parte dos vizinhos). A partir dessas posições, descrevo o engajamento dos fundadores na produção de sinais públicos de reconhecimento dos *Projetos Miríficos* ao investirem na mediação de *suportes* que autenticam as narrativas de origens divinas: ímpeto missionário, retóricas persuasivas, justificações, preocupações com as leis, brasões totêmicos, documentos, certificados, registro jurídico, etc.

Valendo-me dos raros casos em que a *fortuna* de um objeto de pesquisa favorece um pesquisador, contei ainda com a vantagem adicional de alugar uma modesta casa no *Bairro 120*, *lôcus* dos casos etnográficos, entre 2011 e 2015. Coincidentemente, a garagem da casa, no andar térreo, havia sido alugada para diferentes igrejas. Convivi com a profusão sonora dos cultos em dias alternados. Essa condição de morador do bairro certamente facilitou minha circulação, permitiu-me mapear os marcadores sociais, fotografar os *templos-garagem*, acompanhar a trajetória de pessoas que ascenderam à carreira pastoral, mapear os vínculos de parentesco e afetivos entre pessoas. Mantive alguns contatos mesmo após mudar-me de cidade. Por não haver questões sigilosas que os comprometam, fui autorizado a citá-los nominalmente. Além das fotos que produzi ao longo da pesquisa, utilizo-me de imagens capturadas pelo *Google Maps* em diferentes momentos. Essas imagens mostram o processo de transformação da *paisagem* urbana e o nomadismo de templos improvisados em garagens, alguns coexistindo com diferentes empreendimentos comerciais e informais: bares, pizzarias, salões de cabeleireiro, etc.

Além do material fotográfico da *paisagem* urbana, analiso um conjunto de *flyers* que circulam em múltiplas redes sociais. Alguns fundadores, especialmente os mais *jovens* (um marcador geracional, portanto) dominam mais que outros as tecnologias das redes sociais – *Facebook*, *Instagram*, *YouTube* –, nas quais investem para a publicidade de seus projetos pessoais e missionários: *flyers*, vídeos, *lives*, etc. Extraio desse material os repertórios de uma estética moral: imaginário de *família*, exemplaridade do casamento, figurações bíblicas e aspirações de ascensão social (poses sérias ou sorridentes, estética das vestimentas, corpos consagrados, etc.). Mantenho os relatos de campo na temporalidade presente a fim de seguir a dinâmica dos processos – sempre recuadas do texto, conforme o modelo da descrição acima.

Não obstante à minha incapacidade para “tirar a pedra do coração”, ao menos como tarefa etnográfica tento *esculpir* os rastros desses repertórios sensoriais e morais. Na próxima seção trato de organizar essas questões na economia dos capítulos.

4. Economia dos capítulos: condições materiais, rivalidade estrutural e reconhecimento.

Como explicitiei acima, extraio dos próprios repertórios bíblicos mobilizados por meus interlocutores a economia de uma estética moral para descrever os engajamentos coletivos dos fundadores e suas audiências. A fim de contemplar a tese que enunciei – que consiste em demonstrar que os *Projetos Miríficos* tornam-se *tecnologias* de empoderamento em posse de pequenos núcleos familiares –, proponho as seguintes divisões: um Prólogo, três capítulos e um Epílogo. Espero encadeá-los de modo a desdobrar os diferentes aspectos da tese central.

O Prólogo toma como ponto de partida o conto *A igreja do Diabo*, de Machado de Assis, publicado em 1883. A desventura do *Diabo* cristão na tentativa de levar a sério sua *ideia mirífica*, isto é, fundar sua própria igreja, nos parece pertinente para descrevermos ao menos três aspectos dos *Projetos Miríficos*: os marcadores sociais de classe, raça e gênero; a rivalidade estrutural tecida por relações de parentescos e o processo de autenticação da tecnologia *Igreja* agenciada por *suportes* sensoriais e morais. Nesse sentido, valho-me do arquétipo do *acusador-acusado*, figura amplamente conhecida no imaginário social, para tratar de uma questão de *moralidade* disputada por diferentes atores. O fato de essa ideia mirífica nascer destinada à *grandeza* (reivindicação de origem divina), mas *marcada* pelo fracasso (atribuídas à ação humana), nos permite pensar o processo de constituição de um *Projeto Mirífico*.

O primeiro capítulo, “Sobre esta *garagem* edificarei a minha igreja”, apresenta as condições materiais dos projetos missionários perpassados por relações de classe, raça e gênero. O escopo do capítulo situa o leitor no estado da questão e aproveita-se dos resultados de pesquisas etnográficas que tratam das relações entre pentecostalismo e periferias urbanas. Como parte da literatura trata das grandes instituições e lideranças proeminentes, busco contribuir com uma etnografia das pequenas igrejas em contextos urbanos. Procuro demonstrar que o pulular de pequenas igrejas na *paisagem* urbana resulta de engajamentos coletivos e não de ações solitárias ou isoladas para enfrentar a vulnerabilidade econômica e social. Ou seja, entre os casos etnográficos analisados ao longo de nossa exposição não há um que se aproxime das anedotas de senso comum, segundo a qual um *indivíduo* acorda pela

manhã e, por motivações estritamente solitárias, incluindo motivações econômicas, resolve fundar uma instituição religiosa. A partir de alguns exemplos etnográficos, relaciono os marcadores sociais dos *templos-garagem* à arquitetura possível da estética das moradias populares (MARICATO, 1982). A categoria “templo-garagem” pode ser lida – para além de um espaço físico modesto – como um estágio simbólico da ascensão social, cujo modelo de sucesso está figurado nas instituições estabelecidas.²² Interessa-nos descrever o processo de autenticação.

O segundo capítulo, intitulado “Igrejas *rebeldes*”, tem por objetivo descrever o princípio da rivalidade estrutural ao tecer os fios de uma rede de parentesco entre instituições *genitoras* e *filhas-irmãs* rivais. Essas terminologias do parentesco – *mães/filhas/irmãs* – são extraídas do próprio campo. Chamo esses núcleos de *Ciclo dos fundadores* com o propósito de construir as posições ocupadas por diferentes atores envolvidos na disputa pastoral. Procuro demonstrar que o *tabu* das fissões e as alianças circunstanciais entre rivais são perpassados por diferentes vínculos parentais e afetivos entre pessoas. Nesse contexto o imaginário de *família* é visto como uma unidade moral e, no plano dos engajamentos coletivos, pode ser lida como um dos vetores dos *Projetos Miríficos*. A categoria nativa “rebelde” exprime uma perturbação dos valores da unidade, lealdade e obediência. Ainda no plano da rivalidade estrutural, procuro descrever a etiqueta dos convites como um dos arranjos que regulam as alianças circunstanciais (visitações recíprocas entre os rivais). Valho-me da clássica teoria das segmentações e alianças, de E. Evans-Pritchard (2008 [1940]), e o método genealógico de H. R. Willian Rivers (1991 [1910]), pois nos permite descrever os vínculos de parentesco como um dos vetores dos projetos missionários.

O terceiro capítulo trata do processo de autenticação da tecnologia *Igreja*, isto é, dos repertórios sensoriais e morais que agenciam o estatuto ontológico de *Igreja* autêntica. Tomo como eixo uma específica situação de campo, uma cena que chamo de *account* moral,²³ de

²² A categoria “garagem” é comumente associada ao mito institucional da condição de origem “humilde” e “despretensiosa” de grupos musicais que ascenderam ao estrelato (“bandas de garagem”) ou empresas multinacionais de sucesso (“empresas de garagens”: Walt Disney, Matell, Apple, Google, etc.). Devo esse paralelo pertinente à provocação do Prof. Wilson Trajano Filho em uma conversa sobre meu projeto de pesquisa, no primeiro semestre de 2018, a quem sou grato.

²³ Em um artigo seminal, Marvin Scott e Stanford Lyman propõem o conceito de *Account* para se referir aos dispositivos de “cobrança”, “exigência moral” ou “prestação de contas” que os atores sociais fazem uns dos outros. Segundo os autores, trata-se de um “dispositivo linguístico empregado sempre que se sujeita uma ação a uma indagação valorativa” ou uma “afirmação feita por um ator social para explicar um comportamento imprevisto ou impróprio – seja este comportamento seu ou de outra pessoa, quer o motivo imediato para a afirmação parta do próprio ator ou de alguém mais” (2008 [1968], p. 140). Nessa linha de argumentação, Alexandre Werneck (2009, 2013) se refere aos *accountability* da vida social (acusações, justificações e desculpas) como “dispositivo linguageiro” para evitar os equívocos em relação ao sentido da *linguística* como uma disciplina.

onde extraio o *paradigma* nativo do sucesso e do fracasso de um projeto missionário. Chamarei esse dispositivo de “Paradigma de Gamaliel”,²⁴ cujo argumento pode ser sintetizado nos seguintes termos: ao enfatizar a procedência divina dos *Projetos Miríficos*, os atores envolvidos na disputa pastoral procedem como se denegassem a dimensão da ação humana em seus projetos; contudo, essa estratégia de obliteração apresenta um paradoxo insolúvel, pois não prescinde dos *suportes* materiais e morais da ação humana que presentificam o estatuto ontológico de *Igreja* autêntica (LATOURET, 2002 [1984]; MEYER, 2019). Ou seja, os sinais públicos reconhecíveis da procedência divina são expressos e agenciados por fundamentos escriturários, leis, brasões totêmicos, cartas, certificados, declarações, documentos, assinaturas, registro jurídico, etc. A “magia performativa” do cartório e sua *linguagem* jurídica autorizada, como diria Pierre Bourdieu (2008 [1982], p. 102), torna-os o que reivindicam ser, uma *Igreja* autêntica.

Por fim, o Prólogo retoma e sintetiza os principais resultados da pesquisa, tendo em vista novas perspectivas. Dar-nos-emos por satisfeito se essa pesquisa contribuir para o conjunto das pesquisas antropológicas acerca do pentecostalismo e periferias urbanas.

²⁴ Ao justificar uma teoria do sucesso e do fracasso, um de meus interlocutores parafraseia um dito atribuído a Gamaliel, personagem apresentado pelo narrador bíblico como um “respeitado doutor da Lei”. Conforme a cena de *Atos dos Apóstolos* 5:38,39, Gamaliel teria defendido publicamente os cristãos frente a seus pares: “agora, portanto, eu vos digo, não vos ocupeis destes homens: deixai-os. Pois, *se o seu intento ou a sua obra provém de homens, destruir-se-á por si mesma; mas, se ao invés, verdadeiramente vem de Deus, não conseguireis arruiná-la. Não vos exponhais ao risco de combater contra Deus*” (*A Bíblia de Jerusalém*, 1973, *itálicos meus*).

PRÓLOGO

Sobre (as regras de) uma ideia mirífica

Conta um velho manuscrito beneditino que *o Diabo*, em certo dia, *teve a ideia de fundar uma igreja*. Embora os seus lucros fossem contínuos e grandes, sentia-se humilhado com o papel avulso que exercia desde séculos, sem organização, sem regras, sem cânones, sem ritual, sem nada. Vivia, por assim dizer, dos remanescentes divinos, dos descuidos e obséquios humanos. Nada fixo, nada regular. Por que não teria ele sua igreja? *Uma igreja do Diabo era o meio eficaz de combater as outras religiões, e destruí-las de uma vez*. Vá, pois, *uma igreja* – concluiu ele. – Escritura contra Escritura, breviário contra breviário. Terei minha missa, com vinho e pão à farta, as minhas prédicas, bulas, novenas e todo o demais *aparelho eclesiástico*. O meu credo será o núcleo universal dos espíritos, *a minha igreja uma tenda de Abraão*. E depois, enquanto as outras religiões se combatem e se dividem, *a minha igreja será única*; não acharei diante de mim, nem Maomé, nem Lutero. Há muitos modos de afirmar; há um só modo de negar tudo. Dizendo isto, o Diabo sacudiu a cabeça e estendeu os braços, com um gesto magnífico e varonil. Em seguida, *lembrou-se de ir ter com Deus para comunicar-lhe a ideia*, e desafiá-lo; levantou os olhos, acesos de ódio, ásperos de vingança, e disse consigo: – Vamos, é tempo. E rápido, batendo as asas, com tal estrondo que abalou todas as províncias do abismo, arrancou da sombra para o infinito azul [...]. Vou lançar minha *pedra fundamental* [...]. Uma vez na terra, *o Diabo não perdeu um minuto* [...].

MACHADO DE ASSIS. *A Igreja do Diabo*, 2011 [1883].²⁵

A epígrafe supracitada é parte do clássico conto *A igreja do Diabo*, de Machado de Assis, publicado em 1883. Os quatro breves capítulos dramatizam o processo de constituição de uma *ideia magnífica* e os infortúnios desse ousado empreendimento: trata-se da mirífica ideia do Diabo cristão de *fundar sua própria igreja*, uma tecnologia capaz de desafiar Deus em seu próprio reino, em suas próprias *regras*. No plano da crítica machadiana, essa ideia mirífica é ousada e paradoxal por se tratar de um fundador difamado, arquétipo da rebeldia primordial, acusação da qual procura a todo custo desvencilhar-se: “sim, sou o Diabo – repetia ele –, não o Diabo das noites sulfúreas, dos contos soníferos, terror das crianças, mas o Diabo verdadeiro e único, o próprio gênio da natureza, a que se deu aquele nome para arredá-lo do coração dos homens”. Caso o esforço de construir o prestígio do “bom nome” obtenha êxito, sua retórica legitimadora levaria séculos para que o imaginário Ocidental se desfizesse do estigma do *acusador-acusado*. Há, pois, motivos para não se contentar em viver dos “remanescentes divinos, dos descuidos e obséquios humanos”.

²⁵ MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. “A igreja do Diabo” [1883]. In: *Missa do galo e outros contos*. São Paulo. Editora Unesp e Secretaria de Municipal de Cultura de São Paulo, 2011. Os itálicos e colchetes são meus.

Ao reformular sua imagem como “gentil e airoso”, seu objetivo não consistia apenas em desafiar seu principal concorrente, Deus, mas também disputar ao nível de seu rival o “mercado” das almas. Se a ideia fosse executada conforme o planejado não tardaria, conjectura o Diabo, para que o céu ficasse “semelhante a uma casa vazia”, visto que prometia edificar uma “hospedaria” ou uma “tenda de Abraão” muito mais barata que a de seu concorrente. Apesar do relativo sucesso no reino do caos, aparentemente sem regras, cânones e rituais, havia se cansado da *desordem*: “estou cansado da minha desorganização, do meu reinado casual e adventício”, desabafa o *aventureiro* fundador. Por que não fundar sua própria igreja – ainda que tardiamente – e dedicar-se à atividade eclesiástica? Ou ainda, por que não estabelecer-se como a única? A pedra fundamental da ideia mirífica logo se concretizaria.

Uma vez lançada a “pedra fundamental” da nova igreja, o sucesso pastoral exige o domínio das estratégias de manutenção e reprodução do aparelho eclesiástico. O fictício Diabo do manuscrito beneditino preparava-se, ressalta Machado de Assis, para “obter a vitória final e completa” sobre seu concorrente, um sinal de ímpeto triunfalista de quem julga dominar tais estratégias. E quais seriam? Uma das estratégias para tornar a nova igreja atrativa aos fieis, talvez a principal, seria levar em conta a dimensão do *desejo*, elemento denegado por Santo Agostinho como as “desordens da juventude”: *orgulho*, *avareza*, *inveja*, entre outros “vícios” sedutores (1999, p. 63-75). A teologia da moral proposta pelo Diabo machadiano valoriza os antigos vícios como “virtudes naturais e legítimas” e investe na transgressão das clássicas virtudes teologais e, sobretudo, na promessa dos privilégios terrenos: “ele prometia aos seus discípulos e fieis as delícias da terra, todas as glórias, os deleites mais íntimos”. As “boas novas”, convenhamos, eram atrativas.

Com a vigência dos novos mandamentos e das “virtudes naturais” reabilitadas não haveria motivos para dissimular as fraquezas mais condenadas, os interesses mais mesquinhos e os desejos inconfessáveis, no sentido agostiniano. Entusiasmados, as multidões “corriam atrás” do novo pastor, que “incutia-lhes grandes golpes de eloquência”, álbi quase perfeito para o problema teológico da culpa cristã. Para concretizar a perfeita heresia, a ideia mirífica do Diabo deveria ser capaz de articular ao menos dois elementos caros à reprodução do aparelho eclesiástico: primeiro, conquistar fieis e manter sua *adesão* por meio de ritos que consolidem os vínculos morais de obediência e lealdade – enfim, uma unidade moral; segundo, *rotinizar* as normas burocráticas – enfim, a unidade institucional. Contudo, no plano das práticas, esses elementos não garantem de todo a *unidade* do aparelho eclesiástico. Eis o infortúnio do astuto fundador: o princípio da divisão é uma regra estrutural.

Inadvertidamente nem mesmo o “mestre das artes prometeicas” – para usar uma expressão de Walter Benjamin em relação ao Diabo do poema de Baudelaire (2017 [1972], p. 24) – contava com o *fracasso* de sua nova instituição. Apesar de haver experimentado um relativo sucesso ao substituir as velhas virtudes teológicas idealizadas por seus concorrentes por outras menos “nobres” e atrativas à concupiscência, “o Diabo mal pôde crer” na tamanha deslealdade de seus discípulos que, às ocultas, praticavam as antigas virtudes. Mesmo ele havia sido “demasiadamente humano”, no sentido nietzschiano, e vítima de sua própria altivez, pecado original do qual é acusado. Se por um lado não havia perdido “um minuto” para edificar sua “hospedaria” eclesiástica, por outro, acostumado com a eternidade subestimou a frugalidade de “um minuto” como uma fração de tempo que precede o fracasso.

Sim, “um minuto” faz diferença quando se trata de gerir o sucesso de um projeto missionário. Qual teria sido o infortúnio da ideia mirífica e a inconstância da lealdade dos discípulos? O Diabo não sabia ao certo. Para seu assombro, os boatos eram verdadeiros: “muitos de seus fieis, às escondidas, praticavam as antigas virtudes”. A resposta a esse problema é dada ao longo da narrativa por ninguém menos que o próprio Deus, seu maior concorrente e também vítima do mesmo infortúnio: a desobediência *original*. Para Deus, o pobre Diabo, pasmo com o fracasso de sua magnífica ideia, não havia considerado a condição rebelde da “eterna contradição humana”. Assim termina a moral do conto:

A descoberta [das práticas desviantes dos discípulos] assombrou o Diabo [...] O Diabo mal pode crer *tamanha aleivosia*. Mas não havia que duvidar; o caso era verdadeiro. Não se deteve um instante. O pasmo não lhe deu tempo de refletir, comparar e concluir do espetáculo presente alguma coisa análoga ao passado. Voou de novo ao céu, trêmulo de raiva, ansioso de conhecer a causa secreta de tão singular fenômeno. Deus ouviu-o com infinita complacência; não o interrompeu, não o repreendeu, não triunfou, sequer, daquela agonia satânica. Pôs os olhos nele, e disse-lhe: Que queres tu, meu pobre Diabo? Que queres tu? É a *eterna contradição humana*.

Ao estilo de *A Divina Comédia*, de Dante Alighieri (2012),²⁶ no qual certamente se inspira, o conto machadiano evoca uma questão de moralidade que nos interessa. Em primeiro lugar, a etimologia do termo latim *mirus* sugere um *feito* da ordem do *magnífico*, do *surpreendente*, do *miraculoso*, enfim, do *admirável*. Tal é a proeza da figura mítica do Diabo ao fundar sua própria igreja, sua cartada final contra Deus, seu principal rival. Não lhe bastou guardar para si o esboço de um projeto secreto, mas de pronto, anunciou-o aos potentados dos

²⁶ Para uma análise crítica do poema cômico dessa obra clássica, ver Giorgio Agamben (2014).

Céus. E o motivo lhe parecia justificável: cansado das glórias secundárias, o difamado fundador incumbiu-se de levar a cabo uma ideia magnífica, até então uma prerrogativa divina, cuja tarefa contava exclusivamente com a capacidade de reformular o desgastado prestígio pessoal. Em segundo lugar, a desventura do Diabo *cristão* nos parece pertinente para descrever o engajamento coletivo de aspirantes à carreira pastoral e, nesse processo, contam exclusivamente com o parco prestígio pessoal para gerir um aparelho eclesiástico ou, nos termos de Pierre Bourdieu, contam apenas com sua própria “pessoa” (2011 [1971], p. 60). Não deixa de ser sugestivo o fato de a ideia mirífica nascer destinada à *grandeza* de uma *vocação*, tal como idealiza seus proponentes, mas *marcada* pelo fracasso.

Outro detalhe nos parece interessante. No plano da narrativa machadiana, o Diabo não criou uma nova instituição com uma atitude de *má fé*, como supõe o estigma da heresia, mas com a intenção de quem assume disputar nas *regras* do jogo. Apesar dos epítetos acusatórios lhe atribuírem uma ligeira tendência ao sacrilégio, o “pobre” Diabo pretendia “levar-se a sério” em sua nova tecnologia pastoral. Como faz Paul Veyne (2011) em relação à controversa conversão do imperador Constantino, não precisamos supor que os atores sociais agem com “cálculos ideológicos”, com “cinismos” ou “dissimulações”. Pelo contrário, cabe-nos investir em uma teoria da ação que nos permita descrever o modo como os atores sociais são “confrontados” entre diferentes mundos e dispõem de uma “capacidade de julgamento estético, moral e político” (CEFAÏ, 2009, p. 14).

Em suma, o arquétipo do *acusador-acusado* é pertinente para descrevermos ao menos três aspectos que apresentei nos Prolegômenos: as condições materiais dos projetos miríficos (marcadores sociais de classe, raça e gênero), o princípio de rivalidade estrutural (fissões e alianças) e o processo de autenticação de um aparelho eclesiástico (o estatuto de *Igreja* autêntica). Insistindo um pouco mais na comparação da figura mítica do conto com os fundadores desprovidos de capitais simbólicos (considerados insuficientes), diríamos que nem mesmo um *gênio* como o Diabo do manuscrito beneditino dominaria todos os aspectos do prestigioso “bom nome” como um dos requisitos para o domínio de uma estética moral satisfatória. Nos capítulos se seguem, sugiro chamar esses intentos criativos de *Projetos Miríficos*, pois nascem destinados à *grandeza* (reivindicações de origens divinas), mas são marcados pela expectativa de fracasso associada à dimensão da ação humana.

Capítulo Primeiro

SOBRE ESTA GARAGEM EDIFICAREI A MINHA IGREJA

Notas sobre as condições materiais dos *Projetos Miríficos*

“Vou edificar uma hospedaria barata; em duas palavras, *vou fundar uma igreja*. Estou cansado da minha desorganização, do meu reinado casual e adventício. É tempo de obter a vitória final e completa. E então vim dizer-vos isto, com lealdade, para que não me acuseis de dissimulação... Boa ideia, não vos parece? *Vou lançar minha pedra fundamental*”.

MACHADO DE ASSIS. *A igreja do Diabo*, 2011 [1883].

Este capítulo tem a função de situar as condições materiais de uma rede de pequenas igrejas pentecostais autônomas fundadas por pequenos núcleos familiares em um específico bairro, conhecido popularmente como Bairro Cento e Vinte (doravante Bairro 120), em Santana de Parnaíba, município localizado na Região Oeste da Grande São Paulo (Figura 5 e 6).²⁷ Nos Prolegômenos apresentei as condições de pesquisa que justificam essa delimitação, de modo que não preciso retoma-la. A partir desse universo empírico argumento que o pulular de projetos missionários, fenômeno recorrente em diferentes contextos urbanos, não surge em um vácuo social, mas em um contexto socioeconômico perpassado por diferentes relações de classe, raça, gênero e, portanto, por relações de poder. Por conseguinte, os *Projetos Miríficos* devem ser compreendidos à luz dos constrangimentos materiais e sociais e não apenas como decisões solitárias ou isoladas para enfrentar a vulnerabilidade econômica e social.

Antes de avançarmos, explicito ao leitor que o título deste capítulo – “sobre esta garagem edificarei a minha igreja” – mobiliza o imaginário de um dito fundante da tradição cristã atribuído a Jesus, segundo a perícopes do *Evangelho conforme Mateus* 16:18: “sobre esta pedra edificarei a minha Igreja”.²⁸ Esse dito universalizante, reconhecível e apropriado por

²⁷ Cidade localizada a 35 km da capital paulista, na região Oeste da Grande São Paulo, acessível pelas rodovias Anhanguera (km 29) e Castelo Branco. O Censo de 2010 apontou para 108.813 habitantes e a estimativa para 2019 era de 139.447, com uma densidade demográfica de 604,74 hab/km² (em 2010).

²⁸ “Também eu te digo que és Pedro, e *sobre esta pedra edificarei a minha Igreja*, e as portas do inferno nunca prevalecerão contra ela” (*A Bíblia de Jerusalém*, 1973, itálico nosso). Para uma análise minuciosa desse dito fundante da tradição cristã e as disputas subsequentes, ver o clássico *Pedro, discípulo, apóstolo, mártir: história e teologia*, de Oscar Cullmann (1964 [1953]). A noção de *Ekklesia* (Igreja), nesse caso, aspira uma comunidade moral e universal dos *eleitos*. Ao tratar da Carta paulina aos Romanos, Giorgio Agamben argumenta que o termo *klesis* (“chamado”) foi traduzido por Lutero como *beruf* (“vocação”) e tomado por Max Weber como modelo da “secularização da ética puritana da profissão” (2016 [2000], p. 33). Agamben problematiza as consequências da tradução do termo *beruf* e demonstra o sentido universalizante que a categoria *klesis* recebia em seu contexto de

meus interlocutores, tornou-se objeto de disputas teológicas de longa duração por diferentes tradições cristãs. Portanto, o título expressa um dos aspectos do processo de *iconização* de um *Projeto Mirífico* para demarcar os sinais públicos de origem divina.²⁹ Considerando as condições socioeconômicas dos modestos “templos-garagem”, bem como as distintas motivações de engajamento de seus fundadores e de suas audiências, as criativas nomações simbólicas – algumas risíveis aos olhos dos detratores e rivais – reivindicam, a seu modo, um quinhão da herança divina que julgam lhes caber. Desse modo, a categoria “templo-garagem” sugere, para além de um espaço físico modesto, um estágio simbólico das condições materiais e ascensão social, cujo modelo de sucesso está figurado nas instituições estabelecidas.

Figura 5 – Extensão da Região Metropolitana de São Paulo: O centro histórico de Santana de Parnaíba ao canto superior esquerdo. No detalhe em círculo as delimitações do Bairro 120, *lôcus* da pesquisa de campo. Escala 2000 km Fonte: Google Maps, 2018.

formulação: “a *ekklesia*, a comunidade messiânica, é, para Paulo, literalmente o conjunto das *kleseis*, das vocações messiânicas” (2016 [2000], p. 36).

²⁹ Utilizo-me da noção de *iconização* alinhado às abordagens materialistas da religião. Birgit Meyer, por exemplo, recupera o sentido aristotélico da noção de *aisthesis* para se referir às *formas estéticas* (imagens, textos, artefatos, corpos, fluidos corporais, espaços, edificações, tecnologias, regras, etc.) que se tornam “tangíveis” para além do domínio das ideias e se materializam “concretamente no ambiente vivido” para que os atores “as sintam na própria pele” (2019 [2012], p. 50) e produzam um “engajamento sensorial com o mundo” (p. 192).

Figura 6 – Detalhe do Bairro 120, lócus dos casos etnográficos em Santana de Parnaíba. Escala 200 m. Fonte: Google Maps, 2018.

A fim de somarmos uma contribuição ao debate, faço a seguir uma razoável síntese da literatura que trata das relações entre pentecostalismo e periferias urbanas. Esse procedimento nos permite situar o estado da questão e apresentar alguns dados etnográficos relacionados aos marcadores sociais dos *Projetos Miríficos* na *paisagem* urbana do referido universo empírico. Mais adiante delimito-me ao caso da pequena igreja *Manjedoura de Cristo*, fundada em meados de 2001 pelo jardineiro José Ribamar (nascido em 1957), com o objetivo de articular os repertórios sensoriais e morais aos marcadores de classe, raça e gênero que agenciam a tecnologia *Igreja*. Os capítulos subsequentes se beneficiarão desses elementos introdutórios.

1.1 Estado da questão: experiência *urbanizante* e *divisionista* do pentecostalismo

A literatura acadêmica descreve as transformações do espaço urbano como resultado de um conjunto de mudanças estruturais relacionadas ao processo de modernização e industrialização que impactaram os modos de vida nas cidades e que, por sua vez, implicaram nos processos migratórios (DURHAN, 1973). Conforme Ricardo Mariano, “o grande fluxo migratório e a rápida urbanização foram interpretados pelos pesquisadores pioneiros como processos sociais que mais favoreceram o êxito da pré-dica pentecostal no contexto urbano-industrial” (1998, p. 19). Entre os pesquisadores pioneiros constam, por exemplo, Beatriz Muniz de Souza (1969), Christian D’Epinay (1970), Cândido Procópio Camargo (1973) e Waldo Cesar (1974). Essas pesquisas estabeleceram abordagens clássicas acerca dos impactos

do processo de urbanização sobre as práticas religiosas, mas suas aplicações foram desafiadas no contexto das décadas de 1980 em diante.³⁰ Trata-se de um deslocamento dos paradigmas da “anomia social” (ALMEIDA, 2004, p. 21) e do “sincretismo” (MONTERO, 2015a, p. 12) para o paradigma da *cidadania*, marcada pelo contexto da redemocratização do Brasil.

O marco temporal da década de 1980, a partir da qual situamos a emergência dos projetos missionários nas periferias urbanas, permite-nos compreender o processo que se estende às pesquisas mais recentes. Esse marco é historicamente importante porque coincide com o processo de redemocratização promulgada pela Constituição cidadã de 1988, a partir da qual, conforme Paula Montero, passa a ter efeito um novo “paradigma da inclusão que nomeia a sociedade a partir de um leque mais vasto de diferenças: de crenças, de cor, de posição social, de gênero, etc.” (2015a, p. 12). Para Montero, o “paradigma da inclusão” está relacionado à construção da *cidadania* e estabelece a agenda de um novo problema de investigação em relação ao “paradigma do sincretismo”, tema que marcou grande parte das pesquisas voltadas para as questões relativas à *identidade nacional*. Jacqueline Moraes Teixeira corrobora com Montero ao argumentar que a Carta Constitucional de 1988 “instituiu a produção de uma retórica política da diferença” (2016, p. 57).

A pesquisa de Tereza Caldeira (2000) aponta para as configurações históricas do paradigma da *inclusão* na organização do espaço urbano. Conforme Caldeira, desde a década de 1970 os modos de organização do espaço urbano passou a exigir novas compreensões para as relações entre “centro” e “periferia” gerada pelo processo de expansão do capitalismo industrial. Caldeira destacou três modelos de segregação espacial que caracterizou a organização do espaço urbano, especialmente na cidade de São Paulo. Em síntese, o primeiro modelo coincide com o final do século XIX à década de 1940, período no qual se registra uma média de concentração de 30% da população vivendo em áreas urbanas; o segundo modelo, demarcado entre 1940 a 1980, caracteriza-se pelo processo de migração das camadas populares das áreas centrais para as regiões periféricas, configurando uma distância territorial e uma crescente desigualdade entre o “centro” e a “periferia”. Por fim, o paradigma da distância territorial (centro-periferia) é reorientado a partir da década de 1980 para o modelo de “enclaves fortificados”, segundo o qual os grupos sociais são aproximados, mas separados por espaços “privatizados”.

³⁰ Para uma revisão crítica dessas abordagens clássicas, remeto o leitor aos artigos de Ronaldo Almeida (2004) e Ricardo Mariano (2008). O contexto das décadas de 1990 e 2000 passou a exigir novas leituras da configuração do campo religioso brasileiro, especialmente por conta dos dados censitários do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). O debate sobre as classificações do pentecostalismo brasileiro pode ser visto como um desses desdobramentos (FREESTON, 1993; MARIANO, 1999; GIUMBELLI, 2008).

Caldeira argumenta que no contexto da década de 1980 e 1990, paralelos à configuração do modelo habitacional em enclaves fortificados, houve uma reorganização dos movimentos sociais na região metropolitana de São Paulo que exigiram “serviços e equipamentos urbanos” nas periferias e, por conseguinte, reivindicaram “seus direitos à cidade” (2000, p. 230). Clara Mafra (2007) retoma alguns pontos desse argumento e introduz novos elementos que permitem pensar o perfil religioso da população das periferias urbanas. Se Caldeira atribui a emergência de um novo tipo de *cidadania* na periferia por meio da ação de ativistas de movimentos sociais e sindicais, possibilitando a instalação de equipamentos públicos e melhor qualidade de vida aos desassistidos, Mafra destaca a adesão religiosa das camadas populares como um fator importante para compreendermos esse processo. Ou seja, segundo Mafra, a própria formação desse novo modo de pensar a *cidadania* resulta de diferentes tradições, incluindo os valores religiosos: “as pessoas, de modo geral, têm alguma adesão religiosa, especialmente nas camadas populares. Não é estranho então que, na medida em que as periferias fossem ocupadas, seus moradores se mobilizassem para criar centros religiosos nas proximidades: terreiros de umbanda e candomblé, centros espíritas ou igrejas evangélicas” (2007, p. 155). Seria preciso, portanto, levar em conta que esses atores religiosos são mais diversos que uma “população que se engaja diretamente na política” (idem).

Com relação aos desdobramentos das configurações do espaço urbano, tal como tratado por Caldeira, boa parte das pesquisas mais recentes procuraram ressaltar, invariavelmente, os fatores socioeconômicos como base da expansão do pentecostalismo em contextos urbanos. Ou seja, o contexto de vulnerabilidade social e as redes de sociabilidade foram destacados como fundamentais para a compreensão da crescente presença de igrejas pentecostais nas periferias urbanas, tornando-as um “lugar habitável”, para usar um termo de Clara Mafra (2007). Assim, de um modo geral, pode-se argumentar que as pesquisas etnográficas orbitaram em torno dos indicadores sociais da *desigualdade social*, *violência*, *territorialidade* e *sociabilidade* configuradas ao longo de um processo de transformações do espaço urbano (ZALUAR, 2002; ALMEIDA, 2004, 2009; MAFRA, 2007; MARIANO, 2008; TEIXEIRA, 2008; VITAL DA CUNHA, 2008; BARRERA RIVERA, 2010; FAJARDO, 2011; BIRMAN & MACHADO, 2012; MARQUES, 2013; ABUMANSUR, 2014).

As pesquisas de Ronaldo de Almeida (2004 e 2009) em Paraisópolis, uma das maiores favelas de São Paulo, contrastou a lógica de ocupação dos templos religiosos, especialmente entre as três principais denominações, a Assembleia de Deus, a Igreja Deus é Amor e a Igreja Universal do Reino de Deus. Por meio da análise de um georreferenciamento dos “lugares de culto”, Almeida concluiu que os templos das duas primeiras concentram-se nas áreas de maior

vulnerabilidade social ao passo que a IURD instala-se em lugares centrais (2009, p. 46). Além disso, Almeida chama a atenção para a formação de “redes de solidariedade e sociabilidade” promovidas por grupos religiosos, especialmente os pentecostais, garantindo a lógica de sua reprodução por meio dos vínculos internos e redes familiares (2004, p. 21). Esses dados reforçam os argumentos de que “as igrejas pentecostais clássicas tenham sido fundamentais para uma transformação qualitativa da periferia, possibilitando uma passagem de ‘terra de ninguém’, ‘terra ilícita’ e ‘sem dono’, para um lugar habitável” (MAFRA, 2007, p. 155) e que “as igrejas pentecostais podem ser consideradas como espaços de organização social nos bairros da periferia” (BARRERA RIVERA, 2010, p. 58).

Outras pesquisas trataram de interpretar a presença do pentecostalismo nas periferias urbanas como resultado do “fator de secularização” a que se refere Antônio Flávio Pierucci (1997, p. 115). Essa chave interpretativa supõe o paradigma weberiano da *secularização*, segundo a qual as opções religiosas resultam do enfraquecimento das tradições e de sua incapacidade de produzir os sentidos da vida social moderna. Essa leitura é compartilhada por Leonildo Silveira Campos (2006) ao analisar os indicadores sociais no Grande ABC – como é conhecida região em que se localizam as cidades de Santo André, São Bernardo do Campo e São Caetano do Sul. A partir dos indicadores sociais de distribuição de renda, pobreza, analfabetismo, violência, desigualdade e baixos índices de políticas públicas efetivas em educação, saúde e segurança, o argumento central de Campos é que a adesão ao pentecostalismo pode ser interpretada como uma “ressignificação da cidadania”.

Ainda na região do ABC, a partir de uma pesquisa realizada em um bairro da periferia de São Bernardo do Campo (SP), Paulo Barrera Rivera se refere à diversidade institucional dos pentecostais nos termos de um “pluralismo pentecostal” e afirma que esse fenômeno é “constituído por um leque de opções que se oferecem aos indivíduos” (2010, p. 61). Em relação às pesquisas de Campos e Barrera Rivera na região do Grande ABC, a pesquisa de Alexandre da Silva Chaves (2012), realizada no município de Franco da Rocha, na Região Metropolitana de São Paulo (noroeste da capital paulista), apresenta um contraste interessante. Chaves chama atenção para o trajeto inusitado de igrejas pentecostais que, criadas no contexto urbano ou em bairros pobres, expandiram-se para o contexto rural. Privilegiando uma leitura das disputas pelos bens simbólicos, no qual o catolicismo parece declinar, Chaves procura demonstrar o modo como esse “pentecostalismo de vocação urbana” passa a ocupar os espaços marcados por pequenas capelas católicas abandonadas e a reproduzir a lógica moderna da competição. Seguindo a trajetória de uma igreja que se instala no contexto rural,

Chaves argumenta que o pentecostalismo urbano introduz a lógica de uma “experiência religiosa moderna” no contexto rural tradicional (2012, p. 18).

Embora os indicadores sociais mobilizados por Barrera Rivera, Campos e Chaves apresentem as condições materiais do pentecostalismo nas periferias urbanas e no contexto rural, a ênfase no *fator* de secularização e o suposto implícito da metáfora de *mercado* como explicação do êxito do pentecostalismo tendem a reduzir a complexidade que caracteriza a dinâmica das práticas religiosas. Muitos autores já se debruçaram sobre os limites dessa abordagem e apresentaram novas perspectivas (Cf. ALMEIDA & MONTERO, 2001; GIUMBELLI, 2002; MONTERO, 2009). Ao analisarem a lógica interna do *trânsito religioso* no Brasil, Ronaldo de Almeida e Paula Montero argumentam que “a redução do fenômeno do trânsito religioso ao processo de mercantilização dos bens de salvação acabou por deixar na sombra os mecanismos particulares de ressignificação das crenças religiosas” (2001, p. 92).

Outros pesquisadores chamaram a atenção para as relações entre o pentecostalismo e as redes do crime. No caso das periferias urbanas do Rio de Janeiro, as pesquisas de Cesar Pinheiro Teixeira (2008) e Christina Vital da Cunha (2008, 2009) problematizaram as relações entre os pentecostais e os traficantes, cujas redes de sociabilidade e moralidade eram vistas como universos opostos. Nos termos de Vital da Cunha, embora os “traficantes evangélicos” não tenham, necessariamente, uma “identificação moral com o meio evangélico”, partilham de uma “gramática pentecostal” difusa que resulta da empatia com os pentecostais em detrimento da crescente rejeição pelas religiões de matriz africana, prática que resultou na invasão a terreiros e expulsão de pais e mães de santos das comunidades. Ainda de acordo com Vital da Cunha, a presença das igrejas pentecostais impactou a configuração de determinadas relações, de modo que as práticas pentecostais – tais como a oração, a leitura da Bíblia e os louvores – passaram a ser buscadas pelos “traficantes” como elementos de *proteção* contra os inimigos reais e imaginados. Tratando de um problema semelhante, Patrícia Birman afirma que a adesão às igrejas pentecostais “tem se dado principalmente entre os grupos sociais subalternos” que, por sua vez, participam das reconfigurações “das periferias como espaços sociais da exceção” (2009, p. 323).

Em outro contexto, as pesquisas de Vagner Aparecido Marques (2013) e Edin Sued Abumanssur (2014), realizadas em um bairro da Zona Leste de São Paulo, problematizam as supostas fronteiras entre o crime e as igrejas pentecostais, de modo que o conceito de “conversão” não daria conta de explicar as relações fluídas entre as pessoas que transitam por diferentes *mundos* aparentemente opostos e mantém múltiplos vínculos. Nessas *redes* os

irmãos no crime são também *irmãos na fé*. Enquanto Marques argumenta que as igrejas pentecostais “ocupam um papel de extrema relevância no cotidiano dos moradores”, tornando-se uma entre múltiplas opções de sociabilidade (2013, p. 33), Abumanssur afirma que essas igrejas “possuem uma rede social de apoio muito limitada” e que “diferentemente das igrejas maiores”, “essas não conseguem suprir todas as necessidades dos seus membros no que diz respeito à sociabilidade e às carências diárias” (2014, p. 115).

Por fim, uma pesquisa encomendada pela Fundação Perseu Abramo, intitulada “Percepções e valores políticos nas periferias de São Paulo”, de 2017, chegou à conclusão de que “o ‘sucesso’ do neopentecostalismo se daria mais por questões organizacionais, seu papel acolhedor e de sociabilidade na comunidade do que por questões de conteúdo ideológico”. Tendo como pano de fundo os vetores de políticas públicas desenvolvidas nos governos Lula-Dilma, entre 2002 e 2016, a pesquisa propunha-se a compreender “a criação de novas dinâmicas socioeconômicas nas periferias” e, conseqüentemente, a gestação de “novos valores” (neoliberais) entre as camadas populares. Contudo, um dos resultados questionáveis da pesquisa é o pressuposto de que o “sucesso” do pentecostalismo nas periferias urbanas deveu-se à retração econômica intensificada pela crise de 2008 e a gestação de novos valores neoliberais. Certamente as relações se transformaram, inclusive pela abrangência dos valores neoliberais, mas o “espaço” já estava ocupado pelo pentecostalismo e não o contrário.³¹

Em síntese, a literatura acadêmica sobre as relações entre pentecostalismo e periferias urbanas teve como preocupação central articular o contexto de vulnerabilidade social e os indicadores sociais da construção da *cidadania*, tais como fatores socioeconômicos, desigualdade, pobreza, violência, criminalidade, transformações da paisagem urbana e valores políticos. Valendo-me das contribuições desse saber acumulado, especialmente acerca das intersecções entre as condições materiais de classes, raça e gênero subjacente a essas questões, propomo-nos avançar um pouco mais. Em primeiro lugar, sugerimos que o pulular de pequenas igrejas nas configurações da *paisagem* urbana não deve ser interpretada nos termos de uma lógica do “caos” – conforme a crítica de Ronaldo de Almeida a uma parte da literatura sobre a experiência urbana nas metrópoles –, mas sim “como um universo com vários planos de ordem que organizam o uso do espaço e a circulação por ele” (2009, p. 33). Em segundo lugar, esses projetos missionários resultam de engajamentos coletivos e não de ações solitárias ou isoladas. Ou seja, entre os casos etnográficos analisados ao longo de nossa

³¹ <https://fpabramo.org.br/publicacoes/publicacao/percepcoes-e-valores-politicos-nas-periferias-de-sao-paulo/>. Para uma avaliação dessa pesquisa, especialmente em relação à generalização das categorias “neopentecostalismo” e “religião”, ver análise de Edin Sued Abumanssur, *Periferias, religião e política*, de 1 de junho de 2017: <https://fpabramo.org.br/2017/06/01/periferia-religiao-politica/>.

exposição não há um que se aproxime das anedotas de senso comum, segundo a qual um *indivíduo* acorda pela manhã e, por motivações estritamente solitárias, incluindo motivações econômicas, resolve fundar uma instituição religiosa. Tendo em vista esses argumentos, apresento nas próximas seções alguns dados que nos permitem situar os marcadores sociais de classe, raça e gênero dos projetos missionários a partir de um universo empírico.

1.2 Nas fendas de um bairro: fragmentos sensoriais da *paisagem* urbana

Os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), de 1970 a 2010, mostram o crescimento populacional de Santana de Parnaíba (e região) nos últimos anos, cuja densidade demográfica era de 604,74 hab/km² (em 2010) em uma área territorial de 179,949 km². É oportuno relacionar o pulular de pequenas igrejas pentecostais ao padrão de crescimento populacional de uma cidade, pois essas condições materiais configuram a *paisagem* das periferias urbanas. Se levarmos em conta uma série de fatores – entre os quais os fatores socioeconômicos, amplamente tratados pela literatura acadêmica sintetizada na seção anterior – veremos que, desde a década de 1970, Santana de Parnaíba passou por um considerável crescimento demográfico:

Tabela 1 – Crescimento demográfico de Santana de Parnaíba - Fonte: IBGE.

Censo	População de Santana de Parnaíba (habitantes)
1970	5.428
1980	10.081
1991	37.762
2000	74.828
2010	108.813
2019 (estimativa)	139.447

Conforme Teresa Caldeira (2000), o crescimento demográfico é fenômeno que acompanha a desigualdade social reproduzida nas cidades contemporâneas. Caldeira descreve as características do município de Santana de Parnaíba e região nos seguintes termos:

Santana do Parnaíba exemplifica o que podemos chamar de nova suburbanização de São Paulo. Seu crescimento não é como a expansão tradicional em direção à periferia pobre e industrial, nem como o dos antigos subúrbios residenciais americanos dos anos 50 e 60, mas sim um novo tipo de suburbanização dos anos 80 e 90 que reúne residências e atividades terciárias. Santana do Parnaíba não teve o mesmo desempenho econômico dos municípios adjacentes de Barueri e Cajamar, mas mostra de uma

maneira mais clara como a região está se tornando um enclave das novas classes média e alta. Foi o município com a mais alta taxa de anual de crescimento da população nos anos 80 (12,76%) e com a maior renda. *Noventa por cento do crescimento populacional durante os anos 80 se deveu à imigração*, e o município teve a maior porcentagem de crescimento da migração na região metropolitana: 245% (São Paulo, Emplasa 1994: 137). Os migrantes eram sobretudo das camadas média e alta. Na medida em que eles se instalaram em regiões que eram basicamente rurais e pobres, criaram uma situação de dramática desigualdade social (CALDEIRA, 2000, p. 353-254, *itálico nosso*).³²

A partir dos apontamentos de Caldeira, passo a descrever o Bairro 120, considerado um dos bairros vulneráveis do município e temido por moradores de bairros vizinhos pelo estereótipo de “perigoso”.³³ Início com um breve relato de campo, de 2009, acerca de minhas impressões iniciais em campo e do mapeamento dos casos etnográficos.

Domingo, 26 de abril de 2009, típica tarde ensolarada de outono. Por volta das 16h preparei-me, como havia feito em outras ocasiões, para mais uma incursão etnográfica, ou devo dizer, uma “peregrinação” pelas ruas íngremes – pois mal vencia uma, logo surgiam outras – de um bairro periférico na cidade de Santana de Parnaíba-SP, conhecido popularmente como Bairro 120. Para meus interlocutores tratava-se de mais uma ocasião para o solene encontro dominical de *famílias* após uma semana de trabalho, visto que entre as 18h30 e 19h algumas pessoas vestidas para tais ocasiões e portando Bíblias transitavam em direção às várias denominações evangélicas (pentecostais) instaladas no bairro, algumas próximas das outras. Não menos festiva era a opção de sociabilidade oferecida pelos pequenos botecos que, a exemplo dos templos pentecostais, ocupavam pequenos salões ou garagens improvisadas para tais fins. Por tais características, *templos* e *bares* partilhavam do mesmo “destino” provisório – ora coexistindo na mesma calçada, ora um cedendo espaço ao outro. Em uma única rua (Figuras 7 e 8) era notável a profusão de ruídos sonoros indistinguíveis, ecos de uma *Babel*³⁴ musical que se intensificavam conforme os cânticos e as palmas vindas dos pequenos templos emaranhavam-se às músicas populares – forró, sertanejo, *funk* e pagode – que entretenham os frequentadores

³² Utilizo a conjunção Santana “de” Parnaíba conforme convencionado pela prefeitura do município.

³³ O estereótipo de bairro “violento” e “perigoso” deve-se a chacinas ocorridas entre as décadas de 1990 e 2000. O Bairro 120, um dos mais pobres do município, é classificado pela análise de zoneamento do Departamento de Planejamento Urbano como “zona de baixo padrão e densidade demográfica média/alta” e “loteamentos irregulares e núcleos favelares”. Fonte: Secretaria Municipal de Planejamento e Meio Ambiente. Anexo 5 da Lei nº 2462/2003. Relatório I: Caracterização geral do Município, de novembro de 2013. Disponível em: <https://www.santanadeparnaiba.sp.gov.br/planejamento/zoneamento/Anexo%205/Anexo%205%20da%20Lei%202.462%20-%20ZEIS.pdf>.

³⁴ Referência ao mito bíblico de *Babel* (Gênesis 11:1-9), segundo a qual a profusão e confusão das línguas provocaram a dispersão da humanidade.

dos bares, a grande maioria de homens. Ao mesmo tempo, carros com sons ligados – estacionados ou em movimento – competiam na paisagem sonora. Entre as 21h30 e 22h os *crentes* retornam para suas residências; a temporalidade dos frequentadores dos bares já é outra história... De certo modo, nos termos de Walter Benjamin, eu me comportava como um *flâneur*, “uma espécie de botânico do asfalto” (2017 [1972], p. 39) atento aos fragmentos sensoriais do “tecido urbano *camaleônico*”³⁵ e seus transeuntes (Caderno de campo, 26 de abril de 2009).

Figura 7 – Rua Espacial, Bairro 120, referenciada no caderno de campo acima. Essa rua concentra uma série de pequenos estabelecimentos comerciais e 6 pequenas igrejas próximas às outras. Foto: José Edilson Teles, 2010.

Figura 8 – Rua Espacial em 2019. Desde 2010, novas igrejas instalaram-se nas imediações dessa rua. Fonte: Google Maps, de Janeiro de 2019.

³⁵ Em Benjamin, o *flâneur* é um caminhante observador, cujo “a rua transforma-se na sua casa” (2017 [1972], p. 39). O termo “tecido urbano *camaleônico*” é utilizado por Richard Sennett (1997) para se referir às relações entre corpos e espaços urbanos (transformações de um espaço boêmio) na cidade de Nova York.

O pulular de pequenas igrejas e a circulação de pessoas, fenômeno recorrente em diversos bairros de Santana de Parnaíba e região, indicam uma rede de sociabilidades. Os fragmentos sensoriais da *paisagem* urbana descritos no breve relato de campo acima apontam para esse fenômeno. Durante a pesquisa, entre 2009 e 2019, mapeei um número considerável de denominações *evangélicas* de projeção no cenário nacional (e internacional) instaladas em diversos bairros por meio da expansão proselitista e territorial de suas filiais.³⁶ Em termos numéricos as ramificações da centenária Assembleia de Deus são as que mais se destacam e, conseqüentemente, as que mais se fragmentam e produzem novas ramificações.³⁷ As pesquisas que tratam do *modus operandi* das Assembleias de Deus demonstram não apenas a vocação urbana da maior denominação pentecostal (ALMEIDA, 2004, 2009; MAFRA, 2007; BARRERA RIVERA, 2010), mas também sua modalidade de expansão por divisões internas conhecidas como “ministérios” (CORREA, 2012; ALENCAR, 2012; FAJARDO, 2015). No segundo capítulo trato de tecer as relações de parentesco institucional entre as igrejas “genitoras” e as “filhas-irmãs”, categorias de filiação que os próprios atores mobilizam para se referirem aos vínculos institucionais.

Aproximemo-nos um pouco mais da paisagem urbana do bairro a fim de identificar os marcadores sociais dos pequenos projetos missionários criados pelos próprios moradores a partir da dinâmica da cissiparidade institucional. Conforme os registros da Associação de Moradores a que tive acesso em 2010, o Bairro 120 teria se desenvolvido no final da década de 1970 em uma região rural e urbanizou-se de modo “desordenado” durante as décadas de 1980 a 2000.³⁸ Os dados da Associação complementam o relatório de zoneamento do município quanto à urbanização “desordenada” devido à oferta de terrenos baratos e ocupação de terrenos irregulares que atraíram pessoas de outras regiões. Em 2010 o cadastro da Associação apontava para aproximadamente 15.000 residentes, sendo 8.000 seu eleitorado. O

³⁶ Refiro-me às principais ramificações da centenária *Igreja Assembleia Deus, Congregação Cristã no Brasil, Igreja Pentecostal Deus é Amor, Igreja Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus e Igreja Mundial do Poder de Deus*. Além dessas denominações “estabelecidas”, há uma variedade de pequenas igrejas “independentes” surgidas no processo de cissiparidade.

³⁷ A centenária Assembleia de Deus foi fundada em 1911 pelos missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, em Belém do Pará (CAMPOS, 2005; MAFRA, 2007; CORREA, 2012; ALENCAR, 2012; FAJARDO, 2015). Essa denominação possui diversas ramificações ou “ministérios” que reivindicam a narrativa mítica do centenário. O “Ministério do Belém”, com sede no bairro do Belenzinho, em São Paulo, é uma dessas ramificações. Conforme uma reportagem da *Folha de S. Paulo*, de 13 de maio de 2002, sobre o Censo de 2000, a Assembleia de Deus era a maior denominação evangélica do Brasil, com cerca de 8,1 milhões de fiéis (ou seja, 31% dos 26 milhões de evangélicos brasileiros e 46% dos de origem pentecostal). Para termos uma ideia da expressividade denominacional, o Censo do IBGE de 1991 apontava para cerca de 2,4 milhões de fiéis da Assembleia de Deus (somando as referidas ramificações).

³⁸ A categoria “desordenado” é tanto uma designação nativa quanto uma designação técnica dos relatórios de zoneamento. Conforme os dados da Associação de Moradores, na década de 1970 o bairro era recoberto por plantações de cana, café, mandioca e eucalipto destinado à produção de carvão.

cadastro apontava para 2.500 a 3.000 residências e, curiosamente, 25 templos evangélicos. Não tive acesso aos dados atualizados, mas certamente mudaram – a exemplo da percepção das Fotos 7 e 8. Esses dados foram levantados por iniciativa dos militantes da Associação e não sei até que ponto seus métodos de coleta correspondem ao rigor de uma pesquisa quantitativa. Contudo, não deixa de ser interessante compará-los com os dados etnográficos.

A partir do cadastro produzido pela Associação de Moradores dispus-me a fazer um mapeamento dos templos religiosos. Em 6 de março de 2010 realizei um levantamento exaustivo, numa caminhada rua a rua, e constatei a presença de 26 pequenos templos improvisados em salões ou modestas garagens. Nos Prolegômenos fiz referência a essa data ao citar uma situação em que fui confundido com um fiscal da prefeitura, figura nem sempre bem-vinda. Em 25 de setembro do mesmo ano realizei um segundo levantamento e cataloguei 30 templos, o que indicava a presença de novos grupos. Refiro-me, evidentemente, às denominações evangélicas que identificavam suas placas ou letreiros em suas fachadas, pois descobri que algumas surgem como pequenos núcleos familiares, sem pretensões burocráticas, e só mais tarde investem no processo de institucionalização. No terceiro capítulo, quando tivermos acumulado os casos etnográficos, analisaremos os *ritos de instituição* (BOURDIEU, 2008 [1982]) que consagram o estatuto jurídico de *Igreja* autêntica.

Não tenho como garantir que os dados quantitativos da Associação de Moradores acerca dos templos religiosos se refiram aos mesmos que cataloguei devido à dinâmica em que surgem e desaparecem. Todavia, podemos assegurar que os dados qualitativos acerca das condições materiais são complementares. De modo geral, os “sem templo” coexistem com outros pequenos estabelecimentos comerciais empreendidos por pessoas que complementam renda através da economia informal: bares, mercadinhos, lanchonetes, pizzarias, salões de beleza, lojas de roupas, pequenos depósitos de material de construção e, até pouco tempo, *lan houses*, quando o acesso à internet ainda não havia sido popularizada. É nesse contexto que proprietários de modestas residências complementam renda alugando pequenos salões ou garagens improvisados para fins religiosos. Nesse sentido, os *templos-garagem* compartilham um “destino” provisório marcado pela expectativa de “dar certo”, uma vez que nem todos ascendem aos patamares de sucesso desejado e “fecham as portas” definitivamente.³⁹ Os que resistem à expectativa de fechamento devido aos exíguos recursos financeiros mudam de

³⁹ A expressão nativa “fechar as portas” designa o *fracasso* institucional. Como veremos no segundo capítulo, há uma série de teorias nativas para explicar o fracasso pastoral, geralmente atribuída à desobediência. Há diversos casos nos quais os coletivos promovem cultos (chamadas de “campanhas”) e pequenos eventos (feijoadas e bazares) para arrecadação financeira, com o propósito de comprar um terreno para construção do templo próprio.

endereço com frequência em busca de aluguéis baratos.⁴⁰ As imagens 9 e 10 mostram um exemplo de nomadismo de igrejas que ocuparam o mesmo templo-garagem.

Figura 9 – Templo-Garagem da A.D Nova Aliança: Ministério Santana de Parnaíba. Fonte: Google Maps, capturada em março de 2011.

Figura 10 – Templo-Garagem da Igreja Núcleo Pentecostal do Poder de Deus. Foto: José Edilson Teles, março de 2019.

Além dos exemplos acima, segue um breve relato de campo acerca do nomadismo que marca não apenas os *templos* evangélicos, mas também a adicional desvantagem de um único terreiro de Candomblé. Até seu fechamento em 2018, o terreiro dividia a mesma calçada com a filial de uma pequena igreja instalada no Bairro 120. A propósito, a paisagem urbana é a mesma que descrevi no relato anterior, de 26 de abril de 2009.

Em 10 de junho de 2018, por volta das 18h30, abordei o mestre de obras Joselino na porta da igreja que fundara, a *Igreja Deus é Fiel* (Foto 12, toldo azul e placa ilegível). Trata-se de uma filial instalada em 2017, na qual dá assistência periódica (a sede localiza-se em outro bairro da cidade). Faltavam poucos minutos para o início do culto. Dois de seus auxiliares, responsáveis pela filial, dedicavam-se aos preparativos da liturgia (limpeza, teste do microfone) enquanto Joselino, o pastor-presidente, recepcionava as pessoas na

⁴⁰ Na lógica da especulação imobiliária, um modesto salão (ou uma garagem, como é o caso de muitas igrejas) localizado em lugares onde se concentram pequenos pontos comerciais e por onde circulam o maior número de pessoas, custa em média entre R\$ 600,00 e R\$ 1.000, fora as despesas básicas com água e energia. A partir de março de 2020, a pandemia da Covid-19 acentuou os casos de fechamento de algumas igrejas devido à falta de receita para pagar os aluguéis. Alguns adaptaram os cultos em transmissões de *lives* no *Facebook* e pouco depois retomaram os cultos em meados de agosto de 2020. Em suas propagandas constavam as recomendações sanitárias para o uso obrigatório máscaras e álcool gel. Os casos que pude acompanhar nem sempre era possível notar esses cuidados levados a sério. Durante esse período alguns pastores e seguidores divulgavam o testemunho de que haviam sido contaminados e curados.

porta. A igreja ocupa atualmente o espaço de uma pequena mercearia falida e divide calçada com o terreiro de Candomblé *Ilê Axé Tatá Sauá*, fundado em 2008 e fechado em 2018 (Foto 11). A instalação do terreiro é anterior à filial da igreja de Joselino. Os salões estreitos comportam aproximadamente 15 pessoas (talvez menos) em condições confortáveis. Imbuído de uma retórica legitimadora, Joselino afirma ter sido “iniciado” no Candomblé antes de tornar-se pastor. Afirmou respeitar o terreiro, mas que o “combate” no plano “espiritual”. Segundo Joselino, cada um realiza seu “culto” em dias diferentes sem “atropelar” as atividades do outro. Contudo, não hesitou em distinguir suas práticas com as práticas do terreiro. Em seus termos, o terreiro “representa o lado esquerdo”, o “lado dos demônios”; justifica que sua “luta” não seria contra os frequentadores, mas contra o “mal” que os cativam. O fato de o terreiro ter sido desativado pouco tempo depois de nossa conversa reforça o ímpeto combativo de Joselino, que atribui o fechamento à eficácia das orações (Caderno de Campo, 10 junho de 2018).

Figura 11 – Terreiro de Candomblé, *Ilê Axé Sauá*. À esquerda uma pequena mercearia (toldo azul). Rua Espacial, Bairro 120. Fonte: Google Maps, extraída em março de 2011.

Figura 12 – Templo da igreja *Deus é Fiel* (toldo azul e denominação ilegível), instalada em 2017. Ao lado, o terreiro de Candomblé fechado em 2018. Rua Espacial, Bairro 120. Fonte: Google Maps, extraída em janeiro de 2019.

Considerando os dados obtidos entre 2009 e 2019, organizei as tabelas abaixo em três categorias: a) templos católicos, espíritas e as religiões de matriz africana; b) filiais de denominações evangélicas de outras cidades ou bairros vizinhos; c) denominações fundadas por moradores do Bairro 120, destacando suas profissões ou ocupações informais primárias. Situo ainda a quantidade de filiais (com templos próprios ou alugados) e a situação atual (até 2020) em termos de “ativa” ou “fechada”.

Tabela 2 – Templos religiosos: Católicos, Afro-Brasileira e Espíritas entre 2009 e 2020

Instituição	Templos	Situação
Igreja Apostólica Brasileira Paróquia do Espírito Santo	1 próprio	Ativa
Comunidade Católica Carismática	1 próprio	Ativa
Ilê Axé Tatá Sauá (Candomblé)	1 alugado	Fechada em 2018
Núcleo Espírita Kardecista Mensageiros do Bem	1 próprio	Ativa

Tabela 3 – Templos religiosos: Filiais evangélicas de outros bairros/cidades entre 2009 e 2020

Instituição	Templos	Situação
Assembleia de Deus – Ministério do Belém (de 1910)	4 alugados	Ativa desde 1980
Assembleia de Deus Nova Aliança – Min. Santana Parnaíba	1 alugado	Fechada
Assembleia de Deus – Ministério Paulistana (de 1972)	1 alugado	Ativa
Assembleia de Deus – Ministério Ferraz de Vasconcelos	1 próprio	Ativa
Assembleia de Deus – Ministério Madureira/Brás	1 alugado	Ativa
Assembleia de Deus – Ministério de Perus	1 próprio	Ativa
Assembleia de Deus – Ministério Beneplácito	1 alugado	Fechada em 2015
Assembleia de Deus – Ministério Realidade Cristã (2014)	1 alugado	Ativa
Assembleia de Deus – Ministério Filadélfia	1 alugado	Fechada em 2018
Assembleia de Deus do Brasil	1 alugado	Fechada em 2017
Assembleia de Deus – Ministério Franco da Rocha	1 alugado	Fechado em 2010
Adventista do Sétimo Dia	1 próprio	Ativa
Congregação Cristã no Brasil	1 próprio	Ativa
Comunidade Cristã Paz e Vida	1 alugado	Ativa
Igreja Pentecostal Avivamento bíblico	1 próprio	Ativa
Igreja Renovada Cristã – Templos dos Milagres	1 alugado	Fechada em 2018
Igreja Pentecostal Deus é Amor (1962)	1 alugado	Ativa
Igreja Batista Nacional (“Renovada”)	1 alugado	Ativa
Igreja Assembleia de Deus – Ministério de Santos	1 alugado	Ativa
Igreja Pentecostal Rede de Missões Evangélicas	1 alugado	Ativa
Igreja Pentecostal Deus é Fiel	1 alugado	Ativa
Igreja Apostólica Resgate em Cristo	1 alugado	Ativa

Tabela 4 – Templos religiosos: Igrejas pentecostais fundadas por moradores do Bairro 120 – até 2020

Fundadores	Denominação	Ano fundação	Situação
Idalina (falecida 2013)	Cristo é o Senhor	1989	Fechada em 2017
Thiago Gonzalez ^{ΑΩ}	Novas de Paz (Betuel Church)	1994	Ativa
Luiz Pereira (aposentado)	Vida em Cristo	1996	Ativa
José Antônio (falecido)	Assembleia de Jesus Cristo	1998	Fechada em 2011
José Ribamar (jardineiro)	Manjedoura de Cristo*	2001	Ativa
Ageu Lindolfo (ajudante geral)	Soldados de Cristo – Porta Estreita	2007	Ativa 3 filiais
Marcelo Vital (mecânico)	Justiça de Deus	2007	Mudou de cidade
Claudinei de Jesus (pedreiro) ^{ΑΩ}	A.D – Min. Deus Restaura	2008	Fechada em 2017
Valdecir Moraes (corretor) ^{ΑΩ}	Promessas e Aliança Eterna	2008	Ativa
Valeriano Gomes (empreiteiro)	A.D – Ministério Macedônia	2009	Fechada em 2010
Santa Brito (“dona de casa”)	Casa de Deus – Portas dos Céus	2010	Ativa
Jorge Lima (pedreiro) ^{ΑΩ}	Porta Formosa – Água Viva	2012	Ativa 4 filiais
Eduardo Torres (comerciante) ^{ΑΩ}	A.D – Vida e Esperança	2012	Ativa 6 filiais
Célia Regina (cozinheira)	A.D – Apocalipse	2012	Ativa
Jucier Santos	A.D – Unção em Cristo	2015	Ativa
Daniel Borchal (funcionário público) ^{ΑΩ}	A.D – Promessa	2016	Ativa
Iduilo Passos	IP Ceifeiros de Cristo	2016	Fechada em 2018
Possidônio Oliveira	A.D – Cidadãos do Céu	2017	Ativa
Maria Neuza/Kened Cunha (mãe/filho)	A.D – Jeová Nissi: Min. Stna Parn.	2017	Fechada em 2019/reativada em 2020
Cícero dos Anjos (pedreiro)	Nova Vida e Esperança	2017	Ativa
Fábio Silva (confeiteiro) ^{ΑΩ}	A.D – Palavra Viva	2018	Ativa
Edson Santos (mecânico)	Núcleo Pent. do Poder de Deus	2018	Ativa
Alex Batista (tec. manutenção).	A.D – Renovação da Aliança	2018	Ativa

* Única que possui templo próprio

^{ΑΩ} Formação básica ou livre em Teologia (Obs. Alpha e Ômega, primeira e ultima letra do alfabeto grego e símbolo da Teologia.).

1.3 Marcadores sociais: classe, raça e gênero.

Vejamos alguns marcadores sociais relacionados às condições materiais sugerido nas entrelinhas das tabelas acima. Em primeiro lugar, a Tabela 4 mostra que a atividade pastoral não é uma ocupação exclusiva, mas uma atividade conciliada com ocupações profissionais ou informais primárias (mecânicos, jardineiros, pedreiros, comerciantes, etc.), principais fontes de renda. Os pastores e pregadores itinerantes, isto é, aqueles que cumprem uma agenda de convites que lhes permitem circular por diversas igrejas aliadas, consideram justo receber algum tipo de “ajuda de custo” por suas prédicas, tais como o valor da passagem ou da gasolina. Entre meus interlocutores o pastorado e a pregação itinerante são consideradas vocações missionárias prestigiosas, mas são denegadas como fonte de lucro ou benefício pessoal. O trato com o dinheiro passa por uma sacralização na relação com divino, segundo a qual “o obreiro é digno de seu salário”, mas também é uma das fontes de acusação e de suspeitas da atividade pastoral.⁴¹ Essa relação é tênue: por um lado esquivam-se das acusações que associam os projetos missionários a “máquinas de pedir dinheiro” e, por outro, sabem que sem a mobilização dos exíguos recursos limitam a expansão e tendem a fechar. Todavia, diferente dos pregadores considerados celebridades e modelos de prestígio social, entre meus interlocutores não há quem “ganhe a vida” exclusivamente com essa atividade.⁴²

A carreira pastoral e a pregação itinerante, por sua vez, são atividades marcadas por uma disputa pelo saber teológico, denegado por uns e desejado por outros. Clara Mafra (2008) distingue uma “cultura de leitura” que caracteriza o repertório bíblico mobilizado pelos pentecostais e uma “cultura letrada” que caracteriza os códigos de um regime de saber elitizado. Nesse caso, temos uma divisão social das competências do saber teológico como um marcador de distinção. Conforme os dados da Tabela 4, a maioria possui baixa escolaridade e insígnias teológicas consideradas insuficientes. Os que possuem educação teológica básica (indicado pelo símbolo alpha e ômega^{ΑΩ}) adquiriram seus títulos por meio de seminários

⁴¹ Essa expressão nativa é uma referência ao preceito atribuído ao apóstolo Paulo: “o operário é digno de seu salário” (1 Timóteo 5:18, *A Bíblia de Jerusalém*, 1973). Ageu Lindolfo (nascido em 1979), fundador da *Igreja Soldados de Cristo – Ministério Porta Estreita*, em 2007 (Tabela 4), inspira-se em Valdemiro Santiago (dissidente da Igreja Universal do Reino de Deus e líder da Igreja Mundial do Poder de Deus) e Agenor Duque (dissidente da igreja de Valdemiro e líder da Igreja Plenitude do Trono de Deus), mas afirma reprovar suas “táticas” para pedir dinheiro, especialmente em seus programas de rádio e TV.

⁴² Assim como a indústria fonográfica revelou artistas no “mercado” *gospel* (CUNHA, 2004; DOLGHIE, 2007; SILVA, 2012), há também um “mercado” dos pregadores (CAMPOS, 2011; GUERREIRO, 2016). Não deixa de ser interessante notar que alguns pregadores itinerantes renomados utilizaram-se da visibilidade do prestígio para concorrerem a cargos eletivos em diferentes planos do poder legislativo. É o caso, por exemplo, de Hidekazu Takayama, ex-deputado Federal (PSC) pelo Paraná, de Marco Feliciano (PSC), reeleito em 2018 como Deputado Federal por São Paulo e de Abílio Santana, eleito em 2018 como Deputado Federal (PR) pela Bahia.

teológicos que oferecem formação básica ou livre à distância a candidatos *leigos*,⁴³ e não por meio do modelo tradicional de formação clerical elitizado, isto é, pela internalização de uma “cultura letrada”. Apesar da pouca escolaridade, os aspirantes à prédica itinerante, especialmente os mais *jovens*, engajam-se na busca por insígnias teológicas prestigiosas. Esses marcadores de distinção, por via de uma “cultura de leitura” de que trata Mafra, me parecem razoáveis para seguirmos alguns *suportes* de legitimação pastoral. Aliás, a popularização de seminários (inclusive com cursos na internet), paralelo à criação de pequenas igrejas nas periferias, merece um estudo à parte. Seria interessante investigar o processo que permitiu a passagem da “letra que mata” para a “letra que legitima”.⁴⁴ No terceiro capítulo trato das competências técnicas que os atores exigem uns dos outros.

Esse marcador de classe se intersecciona com os marcadores de raça e gênero. A audiência das pequenas igrejas que pesquisei são, em maioria, compostas por negros (somando *pretos* e *pardos*). No corte por gênero, a maioria é formada por mulheres (e suas crianças). Apesar disso, o mapeamento dos perfis apresentados na Tabela 4 nos permite afirmar que a atividade pastoral é predominantemente masculina (na lista constam apenas quatro pastoras – uma delas falecida em 2013). Como pontua Ricardo Mariano, embora a ascensão ao pastorado entre os pentecostais tenha rompido a “hierarquia eclesiástica” tradicional e elitista, “é insustentável a perspectiva de que o acesso à hierarquia eclesiástica das igrejas pentecostais é democrático” (2008, p. 79). Apesar de as mulheres desenvolverem atividades consideradas importantes (geralmente como cantoras, missionárias), o número das que ascendem ao pastorado ou se tornam fundadoras protagonistas das próprias igrejas é consideravelmente inferior comparado ao quadro masculino. Ao menos entre esses grupos é rara a ordenação de mulheres ao pastorado. Não há, ao menos nesses grupos, a ordenação de

⁴³ Trata-se de níveis básicos de instrução teológica oferecida por seminários evangélicos (com cursos presenciais ou à distância). Ao longo da pesquisa tive contato com três seminários mantidos por denominações evangélicas (Zona Leste e Norte de São Paulo), cujos cursos “livres” (sem reconhecimento do Ministério da Educação) são ofertados aos aspirantes à carreira pastoral ou interessados em “entender” a Bíblia. As grades curriculares, alinhadas com uma tradição fundamentalista norte-americana, vão desde uma leitura literalista e moral da Bíblia ao treinamento proselitista. Quanto aos elementos do fundamentalismo protestante remeto o leitor à pesquisa de Ivo Pedro Oro (1996); Delcídes Marques (2013) fornece-nos uma etnografia de um seminário e sua grade curricular na formação de seminaristas.

⁴⁴ A categoria nativa “letra que mata” (ou simplesmente “a letra mata”) é derivada de uma interpretação literal que alguns grupos pentecostais fazem da crítica do apóstolo Paulo ao legalismo judaico. Conforme o contexto da *Segunda Carta aos Coríntios* 3:6, atribui-se a Paulo a seguinte frase: “Foi ele [Deus] quem nos tornou aptos para sermos ministros de uma Aliança nova, não da *letra* [isto é, os códigos da Lei], e, sim, do Espírito, pois a *letra mata*, mas o Espírito comunica a vida” (*A Bíblia de Jerusalém*, 1973. Itálicos e colchetes meus). A crítica de Paulo aos fundamentos jurídicos da *salvação* (a incapacidade de manutenção da vida por meio do código Lei) recebe outro estatuto como uma categoria de acusação do intelectualismo da fé (a *letra* que *mata* o fervor da fé). Meus interlocutores consideram, por exemplo, a importância do conhecimento teológico desde que essa prática não substitua as diretrizes e *inspiração* do Espírito Santo.

pastoras. Em um contexto que valoriza a exemplaridade do casamento, as mulheres ocupam posições secundárias como auxiliares dos maridos, algumas como “vice-presidente” de igrejas. Há, pois, uma disputa em torno da legitimidade do pastorado feminino.

As poucas pastoras que entrevistei conciliam atividades domésticas com as pastorais e queixam-se de não serem reconhecidas por alguns líderes sob o argumento de que não há “respaldo bíblico” para o pastorado feminino.⁴⁵ A rigor, elas não exigem o mesmo *status* conferido ao pastorado masculino, no sentido de uma emancipação coletiva das mulheres evangélicas, pois teriam que relativizar o argumento teológico do “respaldo bíblico” que o legitima. A reivindicação do pastorado feminino se dá na chave de uma vocação individual. Cito alguns exemplos da Tabela 4: Idalina, mulher negra e pernambucana nascida em 1958 (falecida em 2013), descrevia-se como “ex-mãe de santo” e tornou-se uma figura central no processo de formação de vários pastores no Bairro 120 – alguns viriam a fundar as próprias igrejas. Oriunda de uma ramificação da Assembleia de Deus instalada no município de Osasco, em São Paulo (ver mapa da Figura 5), Idalina refundou a igreja em 1989 após a morte do marido, sendo a primeira a instalar-se no Bairro 120. Tornou-se conhecida na região por divulgar suas atividades em rádios comunitárias no final da década de 1990 e por prestar serviços religiosos chamados de “revelação pelos dons do Espírito Santo”, nos quais as pessoas a procuravam para receber orientação divina sobre emprego ou cura.⁴⁶ Contudo, Idalina não se sentia confortável com título de “pastora” devido à resistência de alguns seguidores; embora tenha exercido a atividade pastoral e formado boa parte dos fundadores da Tabela 4, preferia intitular-se “missionária”, termo mais aceitável entre os pares. No próximo capítulo retomo o caso de Idalina para mostrar as relações de parentesco institucional de sua igreja com as outras – núcleos que chamarei de “Ciclo dos fundadores”.

Outro exemplo é o caso de Célia Regina (nascida em 1965) que ascendeu ao pastorado como pregadora itinerante. Em 2012 fundou a *Assembleia de Deus: Apocalipse*, instalada em uma garagem alugada. Célia apresenta-se como “pastora” e seu marido – sem “vocação”

⁴⁵ “Respaldo bíblico” é uma categoria nativa para designar a ausência de fundamento escriturístico para o reconhecimento de algumas práticas. Nesse caso, como o termo “pastora” não é encontrado na Bíblia, especialmente no Novo Testamento, o pastorado feminino – entre outras razões que marcam a questão de gênero – não é considerado legítimo.

⁴⁶ Cícero dos Anjos, ex-discipulo de Idalina (e que viria a fundar a própria igreja – ver Tabela 4), recorda desses cultos na entrevista dada em 6 de novembro de 2011: “A Igreja Cristo é o Senhor passou por uma caída tremenda depois que a missionária Idalina adoeceu. Ela tem o dom de revelação. Quando acabava o culto ela orava por revelação. Ela falava sobre os problemas, do que as pessoas estavam pedindo e pessoa lembra na hora: ‘puxa tô pedindo pra ganhar um aumento de salário’. Ela falava que Deus ia entrar com a providência. Mas quando a missionária adoeceu, não tinha mais ninguém com esse dom na igreja. Ou as pessoas que tem não desenvolvem. Quando ela adoeceu faltou essa pessoa na igreja”. Vide a íntegra dessa entrevista nos Anexos.

pastoral, segundo ela – cumpre a modesta função como “porteiro”. Assim como Idalina, Célia não possui formação teológica, mas é prestigiada pelas habilidades excepcionais mediadas pelo Espírito Santo, os chamados dons de *revelação* e de *cura* (RICCI, 2007; MAFRA, 2009). No caso de Célia, o título de “pastora” não é visto no mesmo *status* do pastorado masculino, mas como sinônimo de “missionária”, termo que ela alterna. A diferença é que em sua igreja o marido – sem “dons” e “vocação” – ocupa o papel secundário como auxiliar.

Segue outro breve exemplo acerca da divisão sexual da atividade pastoral, com o qual concluo essa seção. Em 19 de março de 2019 entrevistei um casal de pregadores itinerantes, Pedro e Vanessa Alves, esposa de seu segundo casamento. Ambos administram um pequeno salão de cabeleireiro e, depois do expediente, cumprem uma agenda de convites entre igrejas aliadas na região. A divisão sexual da atividade pastoral é homóloga à divisão do trabalho: no salão ele especializou-se em estética masculina (cabelo e barba) e ela em manicure, geralmente uma clientela feminina; nas igrejas ele prega e ela canta. Pedro, a exemplo de seu tio José Ribamar, fundador da *Manjedoura de Cristo*, fundou a própria igreja, a *Resgatando Vasos*, em 2016, mas fechou em 2017. Pedro atribui o fracasso pastoral ao seu primeiro casamento, no qual afirma não ter contado com o apoio da ex-esposa “descrente”. Por fim questiona: “uma pastora doutrina mulheres. Mas como irá doutrinar um homem? Uma pastora precisa ter um marido forte e representável para lidar com assuntos de homens. A mulher tem que saber até onde ir”. Vanessa, indignada com a opinião do marido, reage e me diz: “não dê importância, ele tem um parafuso a menos”. Constrangido, Pedro mudou de assunto.

1.4 No “pilar da porta”: sobre a arquitetura possível dos *templos-garagem*.

A estética dos *templos-garagem* também aponta para os marcadores sociais de classe, raça e gênero. Clara Mafra (2007) argumenta que a arquitetura dos templos pentecostais em suas primeiras décadas, especialmente a Assembleia de Deus, entre 1910 e 1920, invertia a lógica vinculada às qualidades de “longevidade”, “durabilidade” e “permanência” em favor de uma valorização do *transitório*, do *improvisado* e do *fugidio* para enfatizar a presença do divino. Segundo a autora, “em vez de uma afinação com o luxo e a suntuosidade”, os templos pentecostais expressavam os “valores de modéstia e intimidade”, remetendo “às noções usuais de casa, lar, lugar de apego” (2007, p. 150). Com o tempo, a partir da década de 1980, esses templos despretensiosos incorporaram a estética dos projetos modernistas: monumentalidade, solidez e multifuncionalidade (p. 152). No caso dos *Projetos Miríficos*, é possível afirmar que

a estética reconhecível dos *templos-garagem* se relaciona com a “arquitetura possível” das condições de moradias populares (MARICATO, 1982) e à aspiração do sonho da “casa própria” (BONDUKI & ROLNIK, 1982; TELLES, 2006).

Detenhamo-nos, brevemente, em um específico caso que considero exemplar. Chamo a atenção do leitor para um detalhe da Tabela 4, caso tenha passado despercebido. Entre as igrejas fundadas no Bairro 120 apenas a *Manjedoura de Cristo*, fundada pelo jardineiro José Ribamar (nascido em 1957), possui templo próprio desde 2002, ano em que obteve seu registro jurídico (CNPJ). Desde 2002, contando com um breve período em que esteve desativada devido às fissões internas, a *Manjedoura de Cristo* localiza-se no mesmo endereço, caso raro para as igrejas que não possuem templo próprio e são obrigadas ao nomadismo ou mesmo “fechar as portas”, conforme expressa uma categoria nativa. A conquista do templo próprio, em todos esses casos, sugere a passagem de uma condição provisória marcada pela expectativa do fracasso para a condição de *estabilidade* institucional – ainda que a estética permaneça uma “arquitetura possível”. Voltemos ao fragmento de um relato de campo, de 26 de abril de 2009, a fim de descrevermos os marcadores sociais a partir de um *Projeto Mirífico* em posse de um pequeno núcleo familiar.

Em 26 de abril de 2009, enquanto expunha meus interesses em participar dos cultos da *Manjedoura de Cristo*, fui interpelado por José Ribamar como quem buscasse recordar de algo ou de uma explicação plausível para minha presença. Após um instante de apreensão, para minha surpresa, Ribamar passou a narrar a experiência de um sonho esquecido que afirmara ter tido semanas antes de minha chegada a campo. O personagem onírico portava um “caderno” (ou objeto similar) e procurava-o para conversar. Afirmava não haver compreendido o sonho até aquele momento, como se minha presença se transformasse em um referente. Além de uma câmera fotográfica, eu portava um pequeno bloco de notas na mão – o famoso “caderno de campo” –, fato pelo qual minha presença, naquela circunstância, foi imediatamente relacionada ao personagem onírico e interpretada em seus termos como tendo sido “revelado” pelo Espírito Santo. A princípio dei pouca importância à situação, mas percebi posteriormente que se tratava de um das modalidades de agenciamento coletivo entre os pentecostais. Nesse caso, minha presença foi emoldurada por uma prática de consulta oracular, individual ou coletiva, recorrente entre meus interlocutores, por meio do qual se julgam capazes de decifrar sinais ou infortúnios do cotidiano. É possível supor o desconforto que teria experimentado caso o personagem do sonho fosse relacionado a algum emissário demoníaco, pois conforme Ribamar, o “Diabo também revela” com a finalidade de confundir e “enganar os vasos de

Deus”.⁴⁷ Após a descrição do sonho divinatório, como sinal de minha aprovação, fui convidado por Ribamar para sentar-me no estreito *pilar da porta* de acesso do pequeno templo. Disfarçando as lágrimas, Ribamar narra sua experiência de vida e as dificuldades para manter sua igreja aberta – suspeitando, inclusive, de conspirações para fechá-la. No interior do templo havia um pequeno grupo de mulheres, o conjunto “Rosas de Saron”,⁴⁸ que ensaiavam cânticos para o culto à noite, entre elas, Elisabete Santos, mineira nascida em 1988, esposa de seu segundo casamento e atual vice-presidente da igreja.⁴⁹ Durante o ensaio, Gabriel, filho do casal, então com uns três anos de idade (nascido em 2007), brincava com um triciclo pelo estreito corredor da igreja, vindo de vez em quando balbuciar palavras inarticuladas ao seu pai [Atualmente Gabriel é baterista da igreja e, para o orgulho dos pais, canta e prega em eventos infantis promovidos por igrejas aliadas; Ribamar o vê como um promissor pregador e treina-o para sucedê-lo]. No pilar da porta, sob o fundo musical do conjunto Rosas de Saron, passamos a conversar sobre nossas trajetórias e minha participação nos cultos, o que se sucedeu. Aos poucos, de *gênio* revelado, passei a ser visto como um novo convertido em potencial. Fui visto como tendo ultrapassado o *limiar da porta* (Caderno de campo, 26 de abril de 2009).

O rústico templo ocupa um antigo bar frequentado por Ribamar nos idos de 1990 antes de tornar-se pastor. Adquirido por uma quantia razoável que comprometia sua escassa condição financeira (o antigo dono mudou-se às pressas após ameaça de morte por parte de desafetos), o bar verteu-se em templo sede e comporta cerca de 20 pessoas em condições confortáveis. Como há poucos auxiliares, Ribamar conduz os cultos com uma guitarra – a exemplo do que fazia com uma sanfona quando era músico do antigo bar – e alterna o uso do microfone (posse da palavra) com os poucos seguidores que cantam ou testificam alguma proeza divina. Em minha primeira visita, em 26 de abril de 2009, notei que uma das paredes do templo estava comprometida, colocando em risco sua estrutura. Em minha última visita,

⁴⁷ A categoria “vaso” é recorrente entre alguns grupos pentecostais para designar uma pessoa considerada excepcional e depositária dos dons do Espírito Santo (TELES, 2015). Essa “pessoa pentecostal”, nos termos de Mafra (2014, p. 188), é uma espécie de “sacerdote de si mesmo” (MAUSS & HUBERT, 2003 [1938], p. 395) que dispõe de um capital simbólico de distinção equivalente às noções de “pessoa consagrada” (MAFRA, 2009) e “homem de Deus” (MARQUES, 2009), cujo *status* é altamente respeitável e desejável entre seus interlocutores. A categoria emerge do repertório bíblico e está relacionada à imagem do “modelamento” moral. Um dos exemplos é a metáfora dos “vasos [argila] nas mãos do oleiro”, de uma tradição do profeta Jeremias 18:1-12 (*A Bíblia de Jerusalém*, 1973, colchetes meus).

⁴⁸ O nome do grupo feminino é uma referência ao poema bíblico do livro *O Cântico dos Cânticos* 2:1: “Sou um narciso [uma flor que cresce no vale] de Saron” (*A Bíblia de Jerusalém*, 1973, colchetes meus).

⁴⁹ Por motivos que apresento no segundo capítulo, a vice-presidência da igreja é compartilhada com a esposa, pois Ribamar teme a divisão, a exemplo de dois de seus discípulos, Ageu Lindolfo e Marcelo Vital, que romperam com ele e fundaram as suas próprias.

em novembro de 2018, o templo havia sido reformado sob autorização dos órgãos de fiscalização da prefeitura. Aos fundos do templo Ribamar construiu um “puxadinho” onde atualmente reside com sua esposa e três filhos. A “arquitetura possível” do templo-casa pode ser visto à distância em meio a um conjunto de residências, caso seja observado de lugares estratégicos que oferecem uma vista panorâmica privilegiada de sua localização, tal como indicam as setas nas fotos tiradas em diferentes momentos (Figuras 13 e 14).

Figura 13 – Panorâmica do Jd. Bela Vista, Bairro 120, em 2010. Ao centro, a localização da *Manjedoura de Cristo* – indicada pela seta. Foto: José Edilson Teles, abril de 2010.

Figura 14 – Panorâmica do Jd. Bela Vista, Bairro 120, em 2019. Ao centro, a localização da *Manjedoura de Cristo* – indicada pela seta. Foto: José Edilson Teles, março de 2019.

Como veremos, as nomeações simbólicas constituem um elemento importante no processo de *iconização* de um *Projeto Mirífico*. Objeto de escárnio, gracejos e sátiras por parte dos rivais, as nomeações simbólicas não são aleatórias, mas parte de um repertório sensorial e moral de virtuosidades desejadas.⁵⁰ Ribamar suspeita que lideranças de “igrejas grandes” – vistos como “inimigos” dependendo da situação – conspiram para fechar as pequenas igrejas. Afirma ter sido vítima de perseguição por parte de seus detratores e que sua igreja teria sido classificada com epítetos depreciativos como “igrejóla”, “portinha”, “casca de ovo” e “fundo de quintal”, categorias que remetem à inexpressividade institucional. Não à toa exibia o número de CNPJ em uma placa antiga como demonstração pública de *legalidade* e reconhecimento social. Nos próximos capítulos retomo essa questão ao analisar as acusações e os critérios de sucesso e fracasso.

Nomeada inicialmente como “Corrente do Poder”, a igreja passou a se chamar “Manjedoura de Cristo” por orientação de um sonho divinatório e, apesar da contestação de alguns fieis que consideravam o nome “feio” e inadequado, a autoridade de Ribamar prevaleceu. Justificando as origens divinas, Ribamar afirmava que sua igreja não teria sido criada por sua própria vontade ou com a intenção de exibir um “nome bonito”, mas teria sido “revelada por Deus como algo que veio do céu”.⁵¹ A propósito, o processo de formação da igreja de Ribamar – orientada por *sonhos e revelações* – aproxima-se de um caso apresentado pelo documentário *Santa Cruz*, de João Moreira Salles e Marcos Sá Correa (2000), na periferia de Santa Cruz, no Rio de Janeiro. O documentário acompanha a trajetória de um pastor que justifica a abertura de sua pequena igreja, a *Casa de Oração Jesus é o General*, por meio de um sonho divinatório. De modo semelhante, Alexandre Chaves (2012, p. 87) também descreve a formação de uma pequena igreja pentecostal, a *Chegada de Cristo e Curas Divinas*, fundada em uma comunidade rural em Franco da Rocha, em São Paulo.

⁵⁰ Um breve exemplo: Pedro Alves, sobrinho de Ribamar, em entrevista concedida em 19 de março de 2019, não escondia os gracejos em relação ao nome da igreja “Aroma de Cristo: Ministério Dois Mandamentos”, fundada por seu sogro (sob o olhar reprovador de sua esposa). Por outro lado, também afirmava que as pessoas zombavam do nome da igreja “Resgatando Vasos” que havia fundado. Tanto a *Aroma de Cristo* como a *Resgatando Vasos* fecharam.

⁵¹ Notas do caderno de campo, de 26 de abril de 2009. Nessa entrevista José Ribamar narra uma série de sonhos divinatórios nos quais teria sido revelado o nome de sua igreja. A nomeação aciona um repertório da exemplaridade da “humildade” como fundamento da distinção. Trata-se de uma referência à narrativa da manjedoura natalina que, segundo a tradição cristã, teria servido de “berço” para Jesus (ao ser recusado à “hospedaria”). Essa narrativa encontra-se em Lucas 2:4-7: “Também José subiu da cidade de Nazaré, na Galiléia, para a Judéia, à cidade de Davi, chamada Belém, por ser da casa e da família de Davi, para se inscrever com Maria, sua mulher que estava grávida. Enquanto lá estavam, completaram-se os dias para o parto, e ela deu à luz o seu filho primogênito, envolveu-o com faixas e reclinou-o numa *manjedoura*, porque não havia um lugar para eles na sala” (*A Bíblia de Jerusalém*, 1973).

Como veremos, especialmente no terceiro capítulo, essa narrativa de origem divina e a denegação da ação humana são recorrentes nos diversos casos analisados. Os atores procedem como se denegassem a ação humana, tida como sujeita ao fracasso, embora não prescindam dos *suportes* materiais e humanos para autenticá-las (LATOUR, 2002 [1984]; MEYER, 2019). As noções de “suporte” e de “animação”, tal como propostas por Birgit Meyer (2019), nos permite descrever o processo de autenticação por meio da circulação de textos, práticas, objetos e procedimentos. Elementos pictóricos de animais e objetos são recorrentes nos brasões totêmicos dos projetos missionários e se relacionam com a autoimagem institucional de *pureza*, *virtuosidade* e *sucesso*: pombos, peixes, leões, cordeiros, águias, livros, tochas, espadas, balanças, etc. Embora a noção de “totem” esteja intrinsecamente relacionada à teoria durkheimiana das representações coletivas (já amplamente submetida às críticas), Birgit Meyer e Dick Houtman consideram importante a materialidade implicada nesse conceito com vistas a pensar como a “religião acontece materialmente” (2019 [2012], p. 88-106). A *Manjedoura de Cristo* exibe como brasão totêmico uma pomba branca pairando sobre uma Bíblia aberta, marca pública da reivindicação da origem divina (detalhe Foto 16).

Figura 15 – O pastor e sua igreja: José Ribamar em frente ao templo da *Manjedoura de Cristo*, fundada em 2001. O referido pilar da porta está obstruído por reforma. Foto: José Edilson Teles, abril de 2010.

Figura 16 – O pastor e sua família: José Ribamar e família na fachada atual do templo. No detalhe o logotipo: uma pomba branca pairando sobre uma Bíblia aberta. Foto: José Edilson Teles, novembro de 2018.

Como explicitarei nos Prolegômenos, participei de diversos cultos, especialmente na *Manjedoura de Cristo*. O desenho que serve como frontispício, por exemplo, foi esboçado em um desses cultos, em 21 de fevereiro de 2010. Desde 2009, o núcleo familiar de Ribamar – sua esposa do segundo casamento e três filhos – tem sido a principal audiência disposta a ouvi-lo. Os poucos e inconstantes seguidores agregados transitam entre diversas igrejas. Apesar dessa inconstância, a audiência de Ribamar é formada por uma maioria de mulheres e crianças, filhos dessas mulheres, que formam o pequeno grupo infantil “Crescendo em Cristo”. Os maridos “não crentes” são alvos de campanhas de orações para serem convertidos e, quem sabe, virarem novos “obreiros” do projeto missionário. As crianças são socializadas na exemplaridade da *santidade* (corporalidade, vestimentas, etc.), pois “crente não se veste de qualquer maneira”, afirma Ribamar em um sermão no culto da “Santa Ceia”.⁵² A foto 16 mostra Ribamar e sua família devidamente vestidos para a ocasião desse culto. As mulheres participam ativamente das funções litúrgicas: cantam, pregam e promovem eventos femininos. Recentemente, em 2018, Elisangela Rodrigues, cunhada de Ribamar (irmã de sua esposa, Elisabete, vice-presidente da igreja), ascendeu ao pastorado na *Manjedoura de Cristo* e atua como pastora auxiliar. Seu marido, um presbítero de outra igreja rival de Ribamar, não aceita que mulheres sejam “pastoras”. Ribamar a ordenou Elisangela como “pastora”, mas para não criar atritos familiares prefere chama-la publicamente de “missionária”.

A dimensão dos cultos mostra que a “família Manjedoura de Cristo”, como é afetuosamente chamada por Ribamar, está em *guerra*. A estética bélica aparece nos cânticos e nos sermões; o conjunto musical da mocidade chama-se “Soldados de Cristo”, nome que deu origem à igreja dissidente, *Soldados de Cristo: Ministério Porta Estreita*, criada em 2007 por Ageu Lindolfo, ex-líder de jovens na igreja de Ribamar (Foto 26). Cito elementos do referido culto de “Santa Ceia”, de 11 de novembro de 2018 (Fotos 17, 18 e 19). O culto iniciou-se com preces individuais simultâneas, cada um sob os joelhos em seu lugar, mas em voz alta. A pluralidade de vozes se sobrepõem umas às outras em tons de súplicas e ritmos ofegantes. Elisangela, pastora auxiliar de Ribamar, conduz a prece em ritmo eloquente ao microfone por cerca de vinte minutos, durante o qual desafia o Diabo com palavras de ordem e pede bênçãos divinas para os membros da igreja e seus vizinhos. Elisangela pede para que Deus intervenha no Brasil e substitua os políticos “corruptos” por pessoas “honestas”. Essa prece chamou minha atenção porque fazia referência ao contexto mais amplo das eleições de 2018 que

⁵² O culto de “Santa Ceia” é realizado uma vez por mês. Em “reverência” ao texto sagrado, procede-se a leitura da *Primeira Carta aos Coríntios* 11:17-43 de pé (Foto 17, 18 e 19), de onde é extraído o procedimento ritual da tradição eucarística: distribuição de poucos cálices de suco de uva e pães aos membros batizados nas águas.

acabara de eleger, em segundo turno, Jair Bolsonaro (então filiado ao PSL) à presidência da República.⁵³ Não é possível medir o eleitorado por essa via, mas o entusiasmo de Elisângela no contexto de um específico culto era compartilhado por muito de meus interlocutores. Nos próximos capítulos destaco situações como essas, especialmente na dimensão dos cultos.

Figura 17 – O pastor e a comunidade: Leitura “oficial” do culto de “Santa Ceia” com base na Primeira Carta de Paulo aos Coríntios 11:17-34. Ler em pé é sinal de “reverência”. Foto: José Edilson Teles, 11 de novembro de 2018.

Figura 18 – A “Ceia do Senhor”: detalhe da perícopa da carta paulina de 1ª Coríntios 11:17-34, lido por José Ribamar. Foto: José Edilson Teles, 11 novembro de 2018.

Figura 19 – Leitura da Bíblia: fiel auxilia novo convertido na procura do texto bíblico. As vestes “sociais” são consideradas adequadas aos homens. Foto José Edilson Teles, 11 de novembro de 2018.

O aspecto bélico dos cultos também aponta para as relações com os vizinhos. Como podemos observar nas Fotos 13 e 14, o pequeno templo não se distingue das residências que o

⁵³ O segundo turno das eleições ocorreu em 22 de outubro de 2018. Informações públicas em diversas plataformas online mostram que Bolsonaro recebeu no primeiro turno 51,04% dos votos dos parnaibanos (32.656 dos votos válidos); no segundo turno Bolsonaro recebeu 66,97% dos votos válidos (40.706) contra 33,03% (20.077) de Fernando Hadadd (PT). Para uma visualização no cenário abrangente ver ALMEIDA, 2019.

cercam. Insatisfeito em alcançar poucos seguidores, Ribamar havia instalado estrategicamente uma corneta estridente ao lado de fora do templo para garantir que o maior número de pessoas acompanhasse os cultos à distância, ainda que contra suas vontades. Dependendo do horário, o eco do som estridente compete com outros sons produzidos na *paisagem* urbana. Incomodados com a prática proselitista de Ribamar, os vizinhos mais próximos o denunciaram aos órgãos públicos da prefeitura, situação que envolve fiscalizações indesejadas. Pressionado, Ribamar retirou a corneta externa, mas o volume do som ultrapassa os limites de seu pequeno núcleo. De seu de vista, as denúncias por parte dos vizinhos – e eventualmente a presença de algum fiscal da prefeitura – são vistas como “perseguições” diabólicas e, por conseguinte, como um sinal da aprovação divina de suas práticas. Por vezes, Ribamar referia-se a “ira” do “inimigo de nossas das almas” como uma demonstração de que o sucesso de sua igreja era medido pelo incômodo que provoca ao “mundo”. O que os vizinhos classificam como “barulho”, “gritaria” e “fanatismo”, Ribamar concebe como *palavras de ordem* e estratégias de intimidação dos *inimigos*.⁵⁴

Como mencionei, Ribamar conduz os cultos com uma guitarra, geralmente acompanhado por Gabriel, seu filho, na bateria. No plano da *linguagem*, os cânticos podem ser lidos como dispositivos pedagógicos para a formação de sujeitos, corporeidades, afetos e sensibilidades (MAFRA, 2014 [2011]; TEIXEIRA, 2018). A propósito, convém notar que assim como para Marcel Mauss (2001 [1909]) a *prece* desempenha uma função linguística na convergência entre o *pensamento* e *ação*, diria que esses cânticos sintetizam os esforços de sobrevivência de um projeto missionário marcado pela expectativa de fracasso. O conteúdo bélico dos cânticos supõe represálias por parte do Diabo, tido como um estrategista incansável na produção de escândalos e conflitos entre os membros do grupo. Os cânticos conclamam os poucos seguidores a romperem com o silêncio e se engajarem numa luta simbólica contra o “inimigo das almas”. Durante o culto o silêncio não é bem-vindo e, como salientei, gera incômodo para alguns vizinhos. Qualquer intervalo de silêncio, mesmo entre um cântico e outro, é preenchido por gestos corporais e palavras de ordem (“glória a Deus”, “aleluia”, glossolalias, etc.): a “ordem é pra marchar”, diz repetidas vezes o trecho de outro cântico.

Em 30 de março de 2014, em um dos cultos dominicais, tomei nota de um cântico triunfal de fundação composto por José Ribamar. O cântico é uma espécie de “teologia de

⁵⁴ Ribamar afirma que a igreja já foi apedrejada por vizinhos durante os cultos. Vários de meus interlocutores foram notificados por fiscais da prefeitura por conta da denúncia dos vizinhos, especialmente quando se trata dos cultos de “vigílias” realizadas durante as madrugadas. Nesses casos, consideram fundamental a prévia autorização da prefeitura e o alvará que permite a realização dos eventos (quando são impossibilitados de realizarem nos templos, solicitam o pátio de escolas municipais da região).

fundação”, uma narrativa de origem divina, cuja batalha deve ser retomada dia após dia, visto que os inimigos são imaginados como perigos iminentes e decididos a lhes resistirem:

*A Manjedoura venceu
Vamos todos cantar
A Manjedoura venceu
Vamos se alegrar
Levanta você que é vaso e vamos todos cantar
O capeta correu com as pernas quebradas
Porque o Senhor dos exércitos está nessa jornada
E quem tem Deus em sua vida a boca não fica fechada*

Esse breve cântico é um entre tantos outros dispendidos em um intervalo de três horas de liturgia. O cântico do drama de fundação, cuja estrutura melódica e repetitiva é conhecida nos termos nativos como “corinho”, narra o triunfo bélico sobre os “inimigos” reais ou imaginados, personificados na *pessoa* do Diabo ou “Capeta” – como diz um dos trechos.⁵⁵ Acompanhado por palmas que marcam o tempo rítmico, por palavras de ordem e gestos corporais que lembram uma disciplina militar, o cântico aspira ao sucesso: a “família Manjedoura de Cristo” *venceu* apenas algumas *etapas* de uma – longa ou breve, não sabemos – jornada agonística. Alguns de seus rivais e aliados já fracassaram, mas Ribamar insiste no desafio de manter seu projeto missionário em atividade, mesmo quando sua audiência limitou-se à esposa e três filhos. Tendo mostrado os marcadores sociais de um *Projeto Mirífico* em posse de um pequeno núcleo familiar, na próxima seção trato de algumas estratégias de sobrevivência e de expansão por filiais.

1.5 Edificados na garagem: estratégias de sobrevivência e expansão.

Ao longo desse capítulo venho enfatizando os suportes sensoriais e morais *Projetos Miríficos*, pontuando as articulações entre classe, raça e gênero. O empreendimento missionário de Ribamar não é o único a lidar com os riscos do fracasso. Como os recursos são

⁵⁵ Antônio Gouvêa Mendonça (2008 [1995]) propôs uma tipologia do protestantismo brasileiro a partir de sua hinologia: a) Protestantismo *pietista* (cultivo individual da devoção); b) Protestantismo *peregrino* (o mundo como lugar de peregrinação provisória); c) Protestantismo *guerreiro* (linguagem bélica); d) Protestantismo *mlenarista* (expectação do porvir). Mendonça argumenta que os cânticos triunfais no protestantismo remontam à sua inserção no contexto brasileiro: “Eduardo Hoornaert, em seu estudo sobre o catolicismo guerreiro no Brasil, entende que esse catolicismo começou numa segunda etapa de sua introdução colonial. Parece-me que o mesmo seu deu com o protestantismo. Os hinos guerreiros começaram a surgir num momento em que a presença protestante no Brasil parecia triunfar. Eram hinos de chamamento para o combate, como que num esforço final de conquista, mas cantando desde logo o triunfo certo e seguro” (2008 [1995], p. 345).

exíguos, a estratégia de sobrevivência implica, necessariamente, na capacidade de convencimento de uma audiência disposta a mantê-los por meio do dispositivo bíblico do dízimo e das contribuições voluntárias. A lealdade dos seguidores aos projetos missionários é posta à prova através do dispositivo de contribuição financeira; não contribuir quando há condições de fazê-lo incorre-se no risco de “roubar a Deus”, visto que a décima parte deve ser “devolvida a Deus”.⁵⁶ Os testemunhos de prosperidade ou melhora das condições de vida reforçam a eficácia social desse dispositivo. Entendendo ser a parte que lhes cabem, alguns de meus interlocutores afirmam que contribuem conforme “manda a Bíblia” e em caso de má conduta no trato com o dinheiro caberia a Deus julgar e punir os responsáveis.

A manutenção e expansão dos projetos missionários dependem desses dispositivos de arrecadação. A fim de evitarem o fracasso institucional, ao menos no plano dos recursos financeiros, alguns recorrem às estratégias de arrecadação para além do dispositivo do dízimo a fim de investir no sonhado templo próprio: eventos de sociabilidade, bazares (venda de vestuários doados), feijoadas, etc. (Figuras 20, 21 e 22). Trata-se de atividades nas quais conta-se com colaboradores internos e aliados externos solidários ao projeto missionário ou, nos termos nativos, à “obra do Senhor”. Como veremos no próximo capítulo, a formação de alianças circunstanciais é fundamental para a sobrevivência. As imagens abaixo, de diferentes momentos, mostram as igrejas dissidentes da *Manjedoura de Cristo*.

Figura 20 – Feijoada beneficente promovida da A.D: *Vida e Esperança*, por R\$15. Fonte: Redes sociais, 2015.

Figura 21 – Feijoada da igreja *Justiça de Deus*, por R\$15. Fonte: Redes sociais, 2016. Igreja mudou-se para o município de Barueri-SP.

Figura 22 – Bazar da A.D: *Palavra Viva*. Fonte: Redes sociais, 2018.

⁵⁶ A prática do *dízimo* e da *oferta* (contribuição voluntária de dinheiro) estão presentes em todos os casos. O dispositivo do dízimo é entendido como uma décima parte do salário que deve ser “devolvida” (e não “paga”) a Deus. Não “devolvê-lo” implica numa relação de apropriação indevida chamada de “roubo a Deus”. Esses procedimentos baseiam-se nas interpretações do livro bíblico de Malaquias 3:8-10: “Pode um homem enganar a Deus? Pois vós me enganais! [algumas versões traduzem por “vós me roubais”]. E dizeis: em que te enganamos? Em relação ao dízimo e à contribuição. Vós estais sob a maldição e continuais a me enganar [“roubar”], vós todo o povo. Trazei todo o dízimo integral para o Tesouro, a fim de que haja alimento em minha casa [o Templo]” (A *Bíblia de Jerusalém*, 1973, colchetes meus).

Figura 23 – Garagem (antes de ser alugada). Rua Zodíaco, Bairro 120. Fonte: Google Maps, extraída em março de 2011.

Figura 24 – Templo-garagem da Igreja Soldados de Cristo: Porta Estreita, fundada por Ageu Lindolfo. Rua Zodíaco, Bairro 120. Foto: José Edilson Teles, março de 2019.

Figura 25 – Terreno desocupado e futuro templo. Rua Espacial, Bairro 120. Fonte: Google Maps, capturada em março de 2011.

Figura 26 – Templo-garagem da Igreja Assembleia de Deus: Vida em Esperança (sem placa), fundada por Eduardo Torres. Rua Espacial, Bairro 120. Fonte: Google Maps, capturada em janeiro de 2019.

Além da conquista do templo próprio, os fundadores investem na expansão de filiais para outros territórios, fenômeno ilustrado pela disposição territorial apresentado na Figura 27. Essa expansão depende da capacidade de manter o templo sede e de subordinados leais ao líder. Os casos etnográficos mostram que esses subordinados são potencialmente capazes de promover fissões e fundar suas próprias igrejas. No próximo capítulo trato dessas relações de subordinação e desobediência. A partir das Tabelas 2, 3 e 4 elaborei um mapa de georreferenciamento que permite visualizar a disposição territorial dos templos em uma área de alto e médio adensamento populacional (Figura 27). Como aponte nas referidas Tabelas, além das igrejas do bairro, identifiquei filiais de outros bairros ou cidades, num quadro que

configura uma disputa pastoral territorial (ver as classificações por cores na legenda).⁵⁷ Nessa lógica, os fundadores locais tentam expandir seus projetos para outros lugares com a finalidade de conquistar novas “almas”, produzindo ressonâncias da disputa pastoral em outros territórios. O pregador Pedro Alves queixa-se de que muitas igrejas instaladas no bairro “não levam a salvação para as almas que perecem”, mas “brigam” entre si pelos fieis já conquistados ou, conforme sua metáfora, “pescam em aquário dos outros”.⁵⁸ Por isso fiz referência aos efeitos de uma “rede estendida”, pois os vínculos de parentesco institucional e as relações de parentesco ou camaradagem entre pessoas extrapolam os limites de um bairro ou de uma cidade. As filiais são sempre extensões das redes de parentesco.

Listo alguns breves exemplos. José Ribamar tentou instalar uma filial da *Manjedoura de Cristo* no Piauí, seu estado de origem, mas sem o sucesso esperado. Contrariado com seus ex-discípulos, que fundaram as próprias igrejas ao invés de expandir a sua, Ribamar afirma: “se considerassem iriam fazer uma filial da Manjedoura em outro lugar. Mas depois que crescem não quer ficar como servo, já quer ficar como cabeça [líder]. Ai vai e levanta seu ministério [igreja], pra não ser mais servo, pra ser líder. Toda igreja marcha dessa forma”.⁵⁹ O comerciante Eduardo Torres (nascido em 1984), sobrinho de Ribamar, fundou a *A.D: Vida e Esperança*, em 2013. Afirma investir no treinamento *Coaching* para motivar seus liderados e exhibe os resultados positivos na expansão de seis filiais na região.⁶⁰ O pedreiro Jorge Lima (nascido em 1960), fundador da *Porta Formosa*, em 2012, instalou duas novas filiais na região sob direção de dois genros, e duas filiais na Bahia, estado de origem, sob direção de seu irmão.⁶¹ Transcrevo abaixo um breve diálogo de uma entrevista realizada em 23 de outubro de 2011 com pedreiro Claudinei de Jesus (nascido em 1978), fundador da *A.D: Ministério Deus Restaura*, em 2008. Sua igreja fechou em 2017.

Teles: A quem você se refere quando fala em “igreja grande” e “igreja pequena”?

Claudinei: Igreja grande é aquela que já conseguiu galgar o seu espaço. É aquela que já tem suas filiais espalhadas por um grande território. E igreja pequena é aquela que conta com poucas filiais. Tem poucas igrejas. Quase não tem uma renda pra manter ela mesma, entendeu? Ou seja, depende muito do esforço daquelas pessoas da liderança.

⁵⁷ As origens territoriais são geralmente identificadas na extensão das nomações simbólicas: “Belém”, “Santos”, “Ferraz de Vasconcelos”, “Perus”, “Madureira/Brás”, “Santana de Parnaíba”, “Franco da Rocha”, etc.

⁵⁸ Nota do caderno de campo, de 19 de março de 2019.

⁵⁹ Nota do caderno de campo, de 11 de outubro de 2009 (colchetes meus).

⁶⁰ Nota do caderno de campo, de 10 de junho de 2018.

⁶¹ Nota do caderno de campo, de 10 de junho de 2018.

Como podemos constatar, o investimento etnográfico no engajamento coletivo de pequenas igrejas pentecostais nas periferias urbanas nos permite demonstrar que esses projetos missionários surgem em um contexto socioeconômico perpassado por diferentes relações de classe, raça e gênero. O caso do jardineiro e pastor José Ribamar, bem como o de seus aliados e rivais, nos permitiu demonstrar que não se trata de projetos solitários e isolados, mas de *tecnologias* de empoderamento em posse de pequenos núcleos familiares desprovidos de capitais materiais e simbólicos, cujas redes estendidas extrapolam os limites de um bairro ou de uma cidade. Vimos ainda que esses projetos missionários são perpassados por marcadores sociais de classe, raça e gênero. A conquista do “templo próprio”, por exemplo, é comparável ao sonho da “casa própria” entre as classes populares. Como argumentamos, a “arquitetura possível” dos *templos-garagem*, cuja estética é reconhecível em diferentes *paisagens* urbanas, sugere a passagem de uma condição provisória para uma *estabilidade* institucional. Apesar de modestos, os *Projetos Miríficos* engajam-se na produção de reconhecimento social e divino apropriando-se do restante da perícopia que dá título a esse capítulo na expectativa de que “as portas do inferno não prevaleçam contra” seus intentos.

A fim de desdobrar o engajamento coletivo desses pequenos empreendimentos familiares, no próximo capítulo dedicaremos uma análise do princípio de rivalidade estrutural, isto é, o *tabu* das fissões e as alianças circunstanciais, com o propósito de demonstrar que esses projetos missionários são perpassados por diferentes vínculos parentais e afetivos entre pessoas. Essas relações *umbilicais* mostram que o imaginário de *família*, visto como uma unidade moral, pode ser lido como um dos vetores do agenciamento dos *Projetos Miríficos*.

Capítulo Segundo

IGREJAS *REBELDES*

Rivalidade estrutural, parentescos e alianças

“Um dia, porém, longos anos depois notou o Diabo que muitos de seus fieis, às escondidas, praticavam as antigas virtudes [e] mal pôde crer tamanha *aleivosia*”.

MACHADO DE ASSIS. *A igreja do Diabo*, 2011 [1883].

No capítulo precedente dedicamo-nos a situar os marcadores sociais dos *Projetos Miríficos* entre as camadas populares de um específico bairro da periferia de Santana de Parnaíba, município localizado na Região Oeste da Grande São Paulo. Argumentamos que esses intentos criativos devem ser compreendidos à luz dos constrangimentos materiais e sociais e não apenas como decisões solitárias ou isoladas para enfrentar a vulnerabilidade econômica e social. A fim de desdobrarmos esse argumento, o presente capítulo tem por objetivo tecer os fios de uma rede de parentesco institucional e demonstrar que o imaginário de *família*, visto como uma unidade moral, é um dos vetores de agenciamento dos *Projetos Miríficos*. Pretendemos demonstrar que o princípio de rivalidade estrutural entre instituições “genitoras” e “filhas-irmãs”, ou seja, o *tabu* das fissões e as frágeis alianças circunstanciais, são atravessadas por diferentes vínculos parentais e afetivos entre pessoas, cuja rivalidade ameaça a desejada unidade institucional. As terminologias do parentesco “doméstico” – *mães/filhas/irmãs* – são extraídas do universo empírico dos casos etnográficos.

2.1 Rivalidade estrutural: agarrados ao calcanhar

Em *As origens sociais das denominações cristãs* (1992 [1929]), Richard Niebuhr empreende uma leitura histórico-sociológica da tradição protestante com o objetivo de avaliar o que considerava o fracasso moral das divisões dessa tradição em solo americano. Apesar de o procedimento analítico de Niebuhr substancializar os elementos teológicos de uma “ética da fraternidade que supere o divisionismo” (p. 23), o argumento de que o protestantismo é marcado, desde as origens, pelo divisionismo denominacional nos parece razoável. Nesse sentido, o fenômeno da cissiparidade institucional entre os pentecostais pode ser lido como uma dinâmica “estrutural” e “intrínseca” ao próprio modo de expansão do protestantismo

(ALMEIDA & MONTERO, 2001, p. 92; BITUN, 2007, p. 98). No caso do pentecostalismo brasileiro, herdeiro desse princípio divisionista, Ronaldo de Almeida argumenta que “as cisões de forma alguma significaram uma perda numérica” e “quase sempre resultaram num aumento do apetite proselitista” (1996, p. 6).

Com base nos dados descrevi um microcosmo da expansão por cissiparidade de pequenos projetos missionários na paisagem urbana de um específico bairro (ver Figura 27). Cabe-nos agora tecer os fios de uma rede de parentesco institucional e entre pessoas. Para descrever esses diferentes do parentesco, inspiro-me em dois modelos teóricos clássicos – considerando, claro, seus respectivos contextos e problemas. O primeiro diz respeito à teoria das segmentações e alianças de E. Evans-Pritchard (2008 [1940]),⁶² por meio do qual podemos pensar o processo de cissiparidade institucional e as estratégias de alianças circunstanciais. Quanto ao segundo, me refiro ao método genealógico de Willian Rivers (1991 [1910]), pois nos permite descrever os vínculos de parentesco como um dos vetores dos projetos missionários. Rivers, a partir de um experimento antropológico realizado nas Ilhas Salomão (Melanésia), estava interessado em prover ferramentas analíticas para o estudo do parentesco e organização social. Esse método permitia-lhe construir as relações de parentesco tomando como ponto de partida a memória genealógica de um grupo, especialmente dos mais velhos, confrontando as informações coletadas com diferentes interlocutores.

Ainda com base nos dados etnográficos elaborei um esquema genealógico no qual podemos observar diferentes planos do parentesco institucional e vínculos familiares (Figura 28). Embora o esquema mostre-se útil para esse propósito, de modo algum o considero satisfatório, pois os coletivos são heterogêneos. Não pude dar conta de todos os aspectos, mas o leitor notará que os vetores do organograma procuram situar as relações de parentesco institucional entre igrejas *genitoras* e as *filhas-irmãs* que nascem, digamos, “agarradas ao calcanhar” umas das outras. Essa metáfora, tal como a saga bíblica da rivalidade dos gêmeos Esaú e Jacó,⁶³ é “boa para pensar” a rivalidade estrutural dos projetos missionários e suas

⁶² Conforme Evans-Pritchard, o maior segmento político entre os Nuer é a tribo que, por sua vez, desdobra-se em uma série de segmentos territoriais. Cada segmento tribal é concebido como unidades independentes em relação uns aos outros, mas dependendo da situação podem fundir-se: A se alia a B contra C, mas pode se aliar com C contra B e D, assim por diante. Por um interesse maior, os rivais podem aliar-se contra um inimigo externo, como no caso do governo colonial anglo-egípcio. As divisões internas, as fissões e as fusões correspondem, portanto, a um princípio estrutural que organiza a vida social Nuer.

⁶³ O exegeta Milton Schwantes (2008) caracteriza a redação dessa narrativa bíblica do Gênesis 25:19-34 como uma “manchete”, uma cena novelística elaborada no período pré-exílico, em 722 a.C., no qual os redatores (em Judá) desqualificam Esaú, patriarca mítico de seus inimigos, os edomitas. Em sua análise literária das tradições judaicas, Daisy Wajnberg classifica essa narrativa mítica como “intrigas de famílias” ou “conflito fraterno” e argumenta que o direito de primogenitura provém das regras sucessórias da Mesopotâmia (2009, p. 25, 26). Quanto à anedota do “calcanhar”, Wajnberg afirma: “o próprio nome Jacó, *Ya'aqov*, já oferece terreno fértil para

inusitadas alianças circunstanciais. Evans-Pritchard ilustrou a disputa nuer-dinka, povos irmãos e rivais, com os personagens desse mito bíblico (2008 [1940], p. 138), no qual a disputa por “primogenitura” é acompanhada pela famosa anedota de que o segundo nascera “agarrado ao calcanhar” do primeiro.

O esquema de parentesco institucional apresenta oito núcleos, alguns intrinsecamente relacionados pela circulação de pessoas e práticas. Para fins analíticos, delimito-me aos núcleos 1 e 2 que descendem direta e indiretamente das ramificações das Assembleias de Deus, instituições estabelecidas posicionadas como “mães primordiais”. Eventualmente farei referência a outros núcleos, cujas linhagens remontam a outras instituições genitoras. Chamo esses núcleos de *Ciclo dos fundadores* por entender que essa rede nos permite mapear as posições ocupadas por diferentes atores envolvidos na disputa pastoral. Apesar das origens em comum, o *Ciclo dos fundadores* é heterogêneo e marcado pelo estigma da “rebeldia”, categoria que exprime uma perturbação dos valores da lealdade e obediência. As legendas indicam a presença de grupos ativos e inativos, seja por morte do fundador ou por falta de uma audiência disposta a mantê-la. Com esse procedimento, interessa-nos demonstrar que o engajamento coletivo – rivalidades, fissões e alianças – é interseccionado por diferentes graus de relações de parentesco (consanguíneos e afins) e relações que qualificaríamos segundo uma noção alargada de “amizade” ou “camaradagem”, embora se refiram uns aos outros pelos vínculos comunitários de “irmãos” na fé. Todas essas relações são atravessadas pelo imaginário de *família* harmoniosa, uma unidade moral.

Doravante solicito ao leitor que visualize, sempre que possível, o esquema abaixo para que possamos situar as posições estruturais de rivalidade, mapear os traços reconhecíveis entre os coletivos, tecer os fios das relações de parentesco e as alianças circunstanciais entre os atores envolvidos na disputa pastoral. As seções que se seguem são desdobramentos desses apontamentos.

associações. Nele figura a palavra *‘aqev*, ‘calcanhar’, pois Jacó nascera agarrando o calcanhar de Esaú. Mas o significante ganha outras camadas de sentido – ‘vigiar’ e, por extensão, ‘ir sobre as pegadas, nos calcanhares de alguém, segui-lo de perto’. A conotação caminha para a ideia de ‘dar uma rasteira’ e, em geral, ‘servir-se de ardis’” (2004, p. 20).

Figura 28 – Esquema de parentesco institucional: Ciclo dos fundadores. Elaboração do autor.

2.2 Tecendo parentescos: mapeando os “traços” reconhecíveis

O esquema acima resulta de uma série de interlocuções e cruzamento de dados etnográficos. Um de meus interlocutores, o cabeleireiro e pregador itinerante Pedro Alves (nascido em 1987), a quem devo parte dessas informações, mostrou-se impressionado com o esboço do emaranhado de parentesco institucional. Embora transite entre as várias instituições e conheça seus fundadores, jamais se deu ao trabalho desse exercício, tal como me interessava. Por vezes, ele mesmo se “perdia” na tentativa de traçar as origens de alguns grupos e levou as mãos à cabeça exclamando um atestado de *loucura*: “você vai ficar louco pra entender isso!”, disse-me. Pedro ascendeu ao pastorado na igreja *Manjedoura de Cristo* (núcleo 2), fundada em 2001 por José Ribamar, seu tio. Esse vínculo de parentesco é indicado pelos traços pontilhados em vermelho no núcleo 2. Pedro colaborou no processo de fundação da igreja *Soldados de Cristo* (núcleo 2), criada pela família de Ageu Lindolfo em 2007, dissidente de Ribamar, com o qual rompeu para fundar a própria igreja *Resgatando Vasos*, em 2016. Pedro atribui o fracasso institucional de sua igreja em 2017 à dissolução de seu primeiro casamento.⁶⁴ Após frustrar-se como “pastor-presidente”, posição de prestígio que considera “extremamente difícil” manter, retornou à igreja de Ageu (conforme indica a seta “retorno”, núcleo 2), onde sua irmã e o cunhado são vice-presidentes.

Esse breve exemplo mostra que o esquema de parentesco, apesar de algumas lacunas, é útil para pensarmos as diferentes posições e vínculos parentescos. Como podemos observar no esquema genealógico, essa rede de pequenas igrejas descende direta e indiretamente de diferentes ramificações da centenária Assembleia de Deus, identificadas no organograma em caixas amarelas. Alguns de seus “traços” são reconhecíveis. Instaladas em todo território nacional por meio de uma estrutura de poder centralizado e um modelo de gestão familiar-episcopal (ALENCAR, 2012; CORREA, 2012; FAJARDO, 2015), essas instituições estabelecidas reproduzem seu *modus operandi* expansionista e divisionista, tornando-se uma espécie de “mães primordiais”, sem as quais parte considerável da *história* dos pequenos projetos missionários – como os de Pedro, Ribamar, Ageu e outros – fica pela metade.

⁶⁴ Entrevista realizada em 19 de março de 2019. O nome da igreja de Pedro – “Resgatando Vasos” – aciona um repertório bíblico relacionado à exemplaridade moral. Remeto o leitor à nota 50 do capítulo 1, onde fiz uma breve consideração acerca dessa categoria. Atualmente Pedro concilia sua atividade profissional de cabeleireiro com a carreira de pregador itinerante, sempre acompanhado por Vanessa Alves, companheira do segundo casamento; Vanessa também concilia a atividade de manicure no salão que administra com o marido com o “ministério” de cantora. Ambos afirmam não cobrar por essas atividades, mas consideram justo uma “ajuda de custo” para pagar as passagens.

Em sua pesquisa sobre a expansão da Assembleia de Deus entre 1946 e 1980, Maxwell Fajardo destaca o “grande número de pequenas igrejas pentecostais muitas vezes restritas ao endereço de um pequeno templo ou salão na periferia de uma grande cidade, sem contar as inúmeras dissidências de grandes denominações” (2015, p. 40). Ao invés da noção de “fragmentação”, termo que sugere rupturas e descontinuidades, Fajardo propõe a noção de “esgarçamento” institucional por entender que as fissões mantêm alguns traços reconhecíveis com as Assembleias de Deus. Aliás, Fajardo (2011) já havia mapeado as igrejas pentecostais no bairro de Perus, na região noroeste de São Paulo, e concluído que a maioria delas resultava da “ministerialização” das variadas ramificações das Assembleias de Deus.⁶⁵ O esquema acima confirma o padrão de reprodução do modelo de gestão das diferentes ramificações da centenária Assembleia de Deus, mas os dados que disponho nos permitem ir além dos apontamentos de Fajardo, cuja preocupação restringiu-se a cataloga-las. Nossa contribuição consiste em descrever as consequências morais do *tabu* das fissões e o processo de autenticação desses grupos insurgentes, tema desenvolvido no terceiro capítulo.

É possível argumentar com base nos dados etnográficos que o processo de institucionalização dos grupos insurgentes sedimenta em diferentes camadas os traços “reconhecíveis” das instituições maiores. Nesse sentido, esses “traços” sugerem que não se trata de uma “pulverização” em descontinuidade, mas de uma ramificação que os mantém vinculados – ainda que indiretamente – ao mesmo *tronco*. Ou seja, começando por uma escala moral abrangente, diríamos que um dos marcadores reconhecíveis da tradição pentecostal se relaciona com um “projeto coletivo” de “padronização” de um “povo santo” (MAFRA, 2014 [2011], p. 180-181). Comparado ao processo de longa duração de hegemonia da tradição católica na sociedade brasileira (GIUMBELLI, 2000, 2008; MONTERO, 2009, 2012a), os pentecostais não tiveram as condições históricas para consolidar uma narrativa moralizadora nas instituições do Estado e na sociedade civil. Conforme Paula Montero, embora a tradição católica tenha perdido sua “folgada hegemonia” no contexto do pluralismo religioso, mantém-se no “imaginário político” a ideia de uma identidade simbólica de “equivalência entre sociedade brasileira e religião católica” (2009, p. 13).

⁶⁵ Gedeon Alencar (2012, p. 31) argumenta que a noção de “ministério” assume três sentidos: 1) *Ministério corporativo* para se referir a um conjunto de igrejas (filiais) lideradas por uma “igreja-sede” dirigida pela figura de um *pastor-presidente*; esse aspecto apontaria uma dimensão institucional, jurídica e geográfica; 2) *Ministério estamental* para se referir às honoríficas posições hierárquicas (funções de lideranças); 3) *Ministério orgânico* para se referir a atuação dos membros de uma igreja local (músicos, cantores, pregadores, etc.). Nesse sentido, a divisão por “ministérios” ou “ministerialização” diz respeito ao primeiro aspecto.

Segundo Clara Mafra (2014), o modo que os pentecostais encontraram para se inserir e competir com essa tradição de longa duração foi criando um projeto de identificação coletiva por meio do qual se normatizou o imaginário social do “evangélico” genérico, isto é, os “crentes”.⁶⁶ Pesquisas recentes mostram os desdobramentos e a intensificação de uma disputa pela moralidade pública envolvendo esses atores nas mais variadas arenas, desde a regulação do comportamento moral à atuação na política partidária (TEIXEIRA, 2016, 2018; ALMEIDA, 2017, 2019). Nessa escala moral abrangente, o imaginário da santidade coletiva é desequilibrado por *escândalos* públicos por parte de líderes proeminentes (MAFRA, 2014 [2011]), por denúncias de *abuso espiritual* (MONTERO, 2015a) e por disputas pelo pentecostalismo considerado *legítimo* (TELES, 2015; GUERREIRO, 2016).

Aproximando-nos da escala etnográfica é possível observar a ressonância dessa escala moral entre as redes de pequenas igrejas pentecostais instaladas nos mais longínquos bairros periféricos. De acordo com Mafra, a escala moral abrangente, reconhecível por uma “ideologia semiótica da santidade”, isto é, por uma composição mista entre tradição protestante e tradição católica, adquire forma material na circulação de “sinais, pessoas, objetos, práticas, discursos e afetos” (2014, p. 174). Em nosso caso, os vínculos de parentesco institucional, bem como a circulação de pessoas e de práticas, sedimentam esse imaginário coletivo de santidade em diferentes níveis: disciplina corporal e estética das vestimentas (códigos morais dos “usos e costumes”), hermenêutica da Bíblia (doutrinas teológicas, ênfase na cura, mediação do Espírito Santo, glossolalia, etc.), repertório litúrgico (hinário e elementos rituais), ímpeto proselitista e modelo de gestão episcopal (dispositivo do dízimo, hierarquia com gestão familiar e centralização de poder). Diferentes pesquisas já trataram de problemas que perpassam esses traços (MARIANO, 1999; RICCI, 2007; MAFRA, 2009).

Apesar das diferenças *infinitesimais* entre os traços compartilhados, para usar os termos de Gabriel Tarde (2007 [1895]), as *genitoras* e as *filhas-irmãs* são mais parecidas do que desejam admitir ao reivindicar suas singularidades.⁶⁷ A propósito, não é à toa que meus interlocutores *avaliam* os procedimentos que consideram “corretos ou indesejáveis” (CEFAÏ, 2017, p. 197) e acusam os rivais terem perdido a “essência” desses traços “originais”. Cada projeto insurgente considera reaver uma tradição perdida pela rival. O jardineiro José

⁶⁶ As pesquisas acadêmicas contribuíram para complexificar a heterogeneidade dos grupos religiosos abarcados pelas categorias genéricas de “evangélicos” ou “pentecostais”. Para uma breve problematização histórica dessas categorias remeto o leitor aos trabalhos de Ivo Pedro Oro (1996), Ricardo Mariano (1999), Jacqueline Moraes Teixeira (2016) e Ronaldo de Almeida (2017).

⁶⁷ A partir da metafísica de Gottfried Leibniz, Tarde extrai a potência da noção de *mônada* (forças dinâmicas que movem os corpos) para pensar as diferenças infinitesimais entre os modos de existir. Devo essa formulação à sugestão de Ronaldo de Almeida durante a banca de qualificação, em abril de 2019.

Ribamar, fundador da *Manjedoura de Cristo*, considera-se praticante da “doutrina verdadeira”, do “primeiro amor”.⁶⁸ Um interlocutor ligado à *Assembleia de Deus: Ministério do Belém* compara a pureza da tradição de sua igreja à essência olfativa do perfume *Kaiake*, um cosmético popular: “todo mundo conhece; se misturar perde a essência”, afirma. Assim como a *essência* única do perfume distingue-se dos simulacros, também considera possível identificar as “misturas” e “impurezas” das tradições doutrinárias de sua igreja.⁶⁹ Há, pois, o que podemos chamar de relações de continuidade. Entre os traços reconhecíveis elencados acima, destaco especialmente o modelo de gestão episcopal-familiar comum à forma de organização institucional dos grupos insurgentes.

2.3 Modelos de gestão: *família* como unidade moral

As pesquisas que tratam das Assembleias de Deus relacionam sua estrutura hierárquica de poder ao personalismo e ao patrimonialismo que marcaram a sociedade brasileira (ALENCAR, 2012; CORREA, 2012; FAJARDO, 2015). No entanto, nesse ponto, aproximo-me das análises de Michel Foucault ao descrever a gênese das tecnologias de poder como exteriores às instituições a fim de analisarmos o exercício dos micros poderes. Ao tratar de instituições como o Estado, Foucault chamou a técnica de governo de “governamentalidade”, cuja característica seria o *poder pastoral* “que se exerce mais sobre uma multiplicidade do que sobre um território” ou “uma multiplicidade em movimento” (2008, p. 169-174). Ou seja, não se governa instituições, mas pessoas. Portanto, tratamos os *Projetos Miríficos* como *tecnologias* de agenciamento que constituem um conjunto de regras, relações e experiências (TEIXEIRA, 2018). Nos termos de Birgit Meyer e Dick Houtman, uma *tecnologia* “animada” por “coisas” (2019 [2012], p. 111-112). É por essa via que analiso os dispositivos de uma “pedagogia da lealdade moral”, isto é, aos valores da obediência e confiança, subjacentes ao modelo de gestão episcopal-familiar: a *família* como unidade moral.

⁶⁸ Notas do caderno de campo, de 26 de abril de 2009. Por “doutrina verdadeira”, José Ribamar, fundador da *Manjedoura de Cristo* (núcleo 2), se refere às disciplinas ascéticas e as vestimentas. A categoria “primeiro amor” é uma referência ao texto bíblico de Apocalipse 2:3 e 4, na qual Igreja de Éfeso (uma das sete Igrejas da Ásia) é censurada pelo Cristo: “És perseverante, pois sofrestes por causa do meu nome, mas não esmoreceste. Devo reprovar-te, contudo, por teres abandonado teu *primeiro amor*” (*A Bíblia de Jerusalém*, 1973, grifo nosso).

⁶⁹ Nota do caderno de campo, de 19 de março de 2019. A imagem olfativa da categoria “essência” aponta para um traço tradicional considerado “original” e “verdadeiro” em oposição aos simulacros: “um perfume misturado não exala o cheiro que deveria”, afirma Esmeraldo, membro da *Assembleia de Deus – Ministério do Belém*.

A pedagogia da lealdade moral pressupõe um imaginário social de *família* hierarquizada. Anne McClintock argumenta que a produção material da imaginação nacionalista (a ideia de “nação”) é expressa por “genealogias domésticas” que naturalizam a posição hierárquica da figura masculina (2010 [1995], p. 523). De modo semelhante, a domesticidade do imaginário de *família* como uma unidade moral é central para a tecnologia *Igreja*. Os *flyers* abaixo circulam em diferentes redes sociais, especialmente no *Facebook*, e indicam que o *Ciclo* dos fundadores compartilha o imaginário de unidade moral iconizado por imagens de *famílias* brancas felizes, harmoniosas, sorridentes e bem-sucedidas. Essas imagens sensoriais são acompanhadas por repertórios bíblicos que justificam práticas virtuosas: cenas idílicas que remetem à harmonia (tais como caminhantes entre paisagens rumo ao horizonte, silhuetas contra luz e olhares fitos no céu), disposições para as virtudes da prece, leitura da Bíblia, diálogo familiar, exemplaridade do casamento, etc. O *flyer* 29, que anuncia a campanha “minha família no altar de Deus”, aciona o texto bíblico de Lucas 8:19-21 para delimitar os *verdadeiros* membros do núcleo familiar;⁷⁰ O *flyer* 33, curiosamente sob o mesmo título, mobiliza Lucas 5:4 para a “pesca maravilhosa” da família, submetida a figuração dos *peixes*.⁷¹

Figura 29 – Flyer da Igreja Templo de Adoração Nova Jerusalém (núcleo 1). No detalhe a representação de uma família branca lendo a Bíblia. Fonte: *Facebook*, 2019.

Figura 30 – Flyer Assembleia de Deus: Palavra Viva (núcleo 1). Ao fundo uma representação da família em direção ao horizonte. Fonte: *Facebook*, 2019.

⁷⁰ Lucas 8: 19-21: “Sua mãe e seus irmãos chegaram até ele [Jesus], mas não podiam aborda-lo por causa da multidão. Avisaram-no então: ‘tua mãe e teus irmãos estão lá fora, querendo te ver’. Mas ele [Jesus] respondeu: ‘minha mãe e meus irmãos são aqueles que ouvem a palavra de Deus e a põem em prática’” (*A Bíblia de Jerusalém*, 1973. Colchetes meus).

⁷¹ Lucas 5: 4: “Quando [Jesus] acabou de falar, disse a Simão [Pedro]: ‘faze-te ao largo; lançaí vossas redes para a pesca’” (*A Bíblia de Jerusalém*, 1973. Colchetes meus).

Figura 31 – Flyer da A.D: Promessa (núcleo 1). No detalhe uma família branca passeando numa paisagem. Fonte: Facebook, 2019.

Figura 32 – Flyer da Porta Formosa (núcleo 1). No detalhe uma família branca fita os olhos no céu. Solicita-se o uso obrigatório de “máscara” devido à pandemia da Covid-19. Fonte: Facebook, 2020.

Figura 33 – Flyer Assembleia de Deus: Vida e Esperança (núcleo 2). Ao fundo silhueta de uma família contra a luz do sol. Fonte: Facebook, 2017.

No plano das práticas, esse ideal de *família* branca feliz, harmoniosa e próspera experimenta uma perturbação pelo *tabu* das fissões familiares e institucionais. Penso aqui na proposição pragmatista da noção de “experiência”, segundo a qual o “distúrbio costuma nascer de *provas afetivas, sensíveis ou avaliativas* que perturbam a base de evidência das coisas da vida cotidiana e levam a fazer investigações para elucidar em que consiste esse distúrbio e para se ter uma experiência dele” (CEFAI, 2017, p. 191). Como afirma o pregador Pedro Alves em entrevista, em 19 de março de 2019: “lidar com o povo é um problema; *família é problema*”. No que diz respeito à “perturbação” do projeto institucional expresso

pelo imaginário de *família*, os atores agem, traem os outros, exigem coerência moral, formam inusitadas alianças circunstanciais, mas não sem levar em conta os constrangimentos morais agenciados por esses vínculos afetivos. A fim de descrever a dimensão desses constrangimentos, retomo no terceiro capítulo o caso das igrejas *A.D Promessa* e da *Porta Formosa*, promotoras dos *flyers* 31 e 32.

As instituições genitoras do *Ciclo* dos fundadores organizam o exercício do poder em um modelo de gestão episcopal-familiar. Esse modelo organizacional é reproduzido pelos *Projetos Miríficos* e lembra, a propósito, uma organização “tribal” onde a chefia, hierarquizado pela posição de uma figura masculina, tem autonomia de decisão e não abre mão desse tipo de poder. Por temerem novas fissões, os fundadores recorrem às estratégias de compartilhamento da presidência de suas igrejas com membros da família, inclusive os cargos de confiança. Observe no esquema genealógico a configuração dos vínculos familiares na presidência das igrejas: marido/esposa, pai/filho, mãe/filho, sogro/genro e tio/sobrinho/irmão. Os laços do matrimônio, os vínculos parentais entre pais-mães-filhos-irmãos ou, de modo mais amplo, as relações de camaradagem e confiança, são tecidas na expectativa de que os valores da lealdade, analisados na próxima seção, evitem novas fissões na unidade institucional. Esse componente familiar é fundamental para o agenciamento dos valores da obediência, pois a linguagem do parentesco reproduz os traços de uma da lealdade moral ao líder com a finalidade de manter os frágeis laços de unidade institucional.

Os *flyers* abaixo correspondem ao *Ciclo* dos fundadores e circulam em múltiplas redes sociais, por meio dos quais compartilham as atividades em uma rede de contatos. O padrão estético dos *flyers*, entre as centenas que cataloguei, se relaciona com a exemplaridade da santidade destacadas acima: estética das vestimentas (terno, gravata, etc.), posse da palavra (microfone), repertórios do imaginário bíblico e poses sérias ou sorridentes que visam comunicar credibilidade e sucesso pessoal. Esses *flyers* são tão abundantes nas redes sociais quanto à disposição desses grupos para eventos festivos acerca das mais variadas temáticas: engajamento missionário, vigílias, avivamentos, aniversário da instituição, prosperidade financeira, etc. Destaco, especialmente, os vínculos parentais na presidência das igrejas, a maioria formada por casais que sempre aparecem juntos como uma expressão do modelo de gestão episcopal-familiar. Em alguns *flyers* é possível notar a circulação de cantores e pregadores itinerantes entre os diferentes grupos. As alianças circunstanciais, tratadas mais adiante, estão nas entrelinhas das etiquetas dos convites que fazem pessoas e coisas – pregadores, cantores, grupos e práticas – circularem por essa rede de igrejas.

Figura 34 – Flyer do “Culto de Missões” da A.D. Paz para as Nações (núcleo 1). Casal de presidentes no detalhe. Ao centro foto do pregador, líder da igreja Betesta: Casa de Deus (núcleo 2). Fonte: Facebook, 2019.

Figura 35 – Flyer da “Vigília do Sobrenatural de Deus” da igreja Templo de Adoração Nova Jerusalém (núcleo 1). Casal de presidentes no canto superior esquerdo (João faleceu em 2019; Daniela assumiu). Alex, visto no canto superior direito, fundou igreja Renovação da Aliança (núcleo 1). Ver flyer 27. Fonte: Facebook, 2019.

Figura 36 – Flyer do “2º aniversário – 2019” da A.D. Palavra Viva (núcleo 1). Casal de presidentes no canto inferior direito. Acima pregadores e cantores, adultos e infantis. Fonte: Facebook, 2019.

Figura 37 – Flyer de “Campanha de avivamento” A.D. Renovação da Aliança (núcleo 1). Casal de presidentes no detalhe à direita. Em posse de microfones, o casal de pregadores itinerantes Pedro e Vanessa (Pedro fundou a Resgatando Vasos – núcleo 2). Fonte: Facebook, 2019.

Figura 38 – Flyer do “aniversário” de 4 anos da A.D. Promessa em 2020 (núcleo 1). Presidência de irmãos, vistos abaixo. Pregadores e cantores convidados abaixo. Fonte: Facebook, 2020.

Figura 39 – Flyer do “Culto de missões” da Comunidade Cristã o Senhor Jesus que te Sara (núcleo 6). Pai e filho na presidência (o filho assumiu o lugar da mãe). Acima pregador itinerante ao lado de um globo com bandeiras nacionais. Fonte: Facebook, 2019.

Figura 40 – Flyer da “Campanha de prosperidade” da Manjedoura de Cristo (núcleo 2). Casal de presidentes acima. Convidados abaixo. Fonte: Facebook, 2019.

Figura 41 – Flyer da “Campanha espiritual” da Igreja Justiça de Deus (núcleo 2). Casal de presidentes acima. Pregador convidado abaixo. A igreja transferiu sua sede para o município de Barueri. Fonte: Facebook, 2019.

Figura 42 – Flyer da “Mini vigília” da igreja Jeová Nissi (núcleo 2). Detalhe abaixo, mãe e filho na presidência. Acima, cantores e pregadores convidados, entre os quais, fundadores de outras igrejas. Dois deles aparecem nos flyers 20 e 33. A igreja fechou em 2019, fundiu com a Igreja Templo de Deus (flyer 43); reativada em 2020. Fonte: Facebook, 2018.

Figura 43 – Flyer do “Encontro de Vasos” da igreja Templo de Deus: Jeová Nissi (núcleo 2). Casal compartilha a presidência (detalhe canto inferior esquerdo). Quanto à categoria “vaso” ver nota 47. Fonte: Facebook, 2019.

Em suma, podemos constatar que os pequenos projetos missionários reproduzem uma gestão episcopal-familiar centrada na exemplaridade da *família* como uma unidade moral e na figura masculina – embora a generificação da categoria “igreja” esteja relacionada à figura feminina. A estética dos *flyers* selecionados até aqui mostram que esse imaginário social de *família* é a coluna moral do projeto missionário, geralmente expressos pelas virtudes da *santidade* (ROBBINS, 2011; CAMPOS, 2011; MARQUES, 2013; MAFRA, 2009, 2014). As aspirações de sucesso da tecnologia *Igreja*, iconizadas pela racialização de famílias brancas e harmoniosas, serão retomadas no próximo capítulo. Como venho argumentando, por essas redes de sociabilidade nas periferias urbanas circulam um vasto repertório sensorial e moral – disposições virtuosas – que fazem a religião acontecer “concretamente no ambiente vivido” para que os atores “as sintam na própria pele” (MEYER, 2019 [2009], p. 50) e produzam um “engajamento sensorial com o mundo” (MEYER & HOUTMAN, 2019 [2012], p. 192). Passemos ao *tabu* das fissões que perturba essa desejada unidade familiar e institucional.

2.4 Arquétipos da *rebeldia*: sobre a produção de uma pedagogia da lealdade

Os repertórios que agenciam uma pedagogia da lealdade moral assumem diferentes formas no plano das práticas, de acordo com as quais os atores exigem obediência e coerência moral uns dos outros (SCOTT & LYMAN, 2008 [1968]; BOLTANSKI, 2002; CEFAÏ, 2009). Avaliando os casos etnográficos, argumento que a cissiparidade institucional relaciona-se à expectativa – frustrada, diga-se – de que os subordinados manterão os valores da obediência e não produzirão novas fissões na desejada unidade de um grupo. No capítulo anterior destaquei as relações entre a expansão da unidade institucional por filiais e as redes de parentesco ou camaradagem entre pessoas. Contudo, a relativização da autoridade de uma liderança faz com que os grupos se multipliquem por cissiparidade e não por “filialidade”, isto é, por expansão de filiais da unidade institucional centralizada. Incapazes de controlar o desdobramento das fissões, a pedagogia da *lealdade* torna-se, potencialmente, uma pedagogia da *rebeldia* – reproduzindo as bases de suas origens.

O processo de constituição do “pastor-presidente”, topo da hierarquia institucional, é um fenômeno a ser considerado. Os casos extraídos dos oito núcleos mostram que os fundadores ascenderam a essa posição prestigiosa – uma “honra”, segundo um de meus interlocutores⁷² – sem a aprovação das instituições genitoras, com as quais romperam sob as acusações de “rebeldia”. Embora a ascensão ao pastorado seja considerada “acelerada” em relação ao investimento de tempo da formação protestante elitizada (WILLAIME, 2003 [1992]; MARIANO, 2008), devemos considerar a constituição de um pastor e de sua audiência como um processo de sedimentação dos valores da lealdade e obediência.

Os dissidentes da Assembleia de Deus visualizados nos vetores dos núcleos 1, 3, 4 e 5 ocuparam posições subalternas, alguns como “dirigentes” de pequenas filiais antes de se autopromoverem a “presidentes” das próprias igrejas. Como salientei na seção anterior, na estrutura hierárquica das instituições genitoras, os “dirigentes” – categoria que abarca lideranças auxiliares de diferentes níveis – são geralmente homens casados, o que explica em parte o predomínio das figuras masculinas em posições de poder e o papel secundário das mulheres, vistas como esposas exemplares. Submetidos ao processo de “aprovação” vocacional, isto é, aos valores da obediência e confiança, os aspirantes ascendem à carreira pastoral construindo seu prestígio começando “de baixo”, ou seja, pastoreando pequenas

⁷² O operário e pregador itinerante Valcir Santos (nascido em 1988) conhece e circula na maioria das igrejas representadas no esquema genealógico. Em seus termos, “ter a própria igreja é considerado uma honra no meio evangélico”. Notas do caderno de campo, de 31 de outubro de 2020.

congregações subordinadas a uma cadeia de comando. Nesse processo estão sujeitos à substituição ou à aplicação de algum tipo de sanção dependendo da situação. A constituição de uma liderança, ainda que por meio de um aprendizado “acelerado”, é perpassada por “operações de avaliação” moral (CEFAÏ, 2017, p. 195) que os atores envolvidos na disputa pastoral fazem uns dos outros. Reservo ao próximo capítulo uma breve discussão sobre as estratégias de reconhecimento e os *suportes* da legitimação pastoral.

Os casos analisados nos permitem argumentar que o processo de ascensão ao topo da carreira pastoral se faz por *rebeldia*, cujo estigma é preciso “purificar” ou obliterar por meio da narrativa da vocação divina. O *tabu* das fissões, uma transgressão considerada repulsiva, pode ser lida nos termos de uma “perturbação” da ordem afetiva, sensível e normativa (CEFAÏ, 2017). A sedição, como veremos, é considerada um “pecado” egoísta, mas em boa medida inevitável – ou desejável? – devido à sua recorrência. Categorias como “rebeldia”, “atos de rebelião”, “cisões”, “divisões”, “cismas”, “desobediência”, “desrespeito” e “perturbação da ordem interna” são recorrentes nas normas estatutárias das Assembleias de Deus, visualizadas no plano superior do esquema genealógico. Por meio de dispositivos burocráticos e jurídicos, as Convenções nacionais e estaduais dessas instituições rivais preveem punições para a “sublevação da ordem por grupos rebeldes”, desde a advertência ao desligamento compulsório.⁷³

Do ponto de vista das “mães primordiais”, os “rebeldes” indesejáveis são estigmatizados sob dois aspectos: primeiro por subverter a “ordem simbólica vigente” (BOURDIEU, 2011 [1971], p. 60), e segundo, por *usurpar* o capital simbólico da nomeação rival para se estabelecer. Alguns pesquisadores chamam esse padrão de ramificação da Assembleia de Deus de “ministerialização” (ALENCAR, 2012; FAJARDO, 2015). Por outro lado, enquanto alguns insurgentes utilizam-se da marca estabelecida para se constituírem, outros se dedicam a *apagar* uma parte da tradição precedente, “purificando” o que lhes interessam e investindo na inscrição de uma tradição “reinventada” – parafraseando Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1997). O núcleo 1 estabelece uma linhagem direta com as

⁷³ O estatuto da Convenção Fraternal Inter-Estadual das Assembleias de Deus do Ministério do Belém (CONFRADESP), de 2018, classifica uma série de práticas *pecaminosas* do seguinte modo: “dentre os pecados ou atos contrários à doutrina, destacam-se os crimes hediondos, pecados sexuais, roubo, furto, *rebelião*, tráfico de drogas e afins, terrorismo, escândalo público e ensino de heresias” (Capítulo XXVII, art. 79, grifo nosso). O estatuto da Convenção Nacional das Assembleias de Deus Ministério de Madureira (CONAMAD), de 2007, estabelece como “condutas incompatíveis com a Bíblia Sagrada [...] fazer *cisões*, *divisões*, incitar os crentes à *rebelião*, ou atividade fruto de *desobediência* às autoridades constitutivas das igrejas a que pertencem a da Convenção”. O artigo 5 prevê intervenção da mesa diretora nos casos de “*perturbação da ordem interna*, de *rebelião*, *cisão*, *divisão* ou *desrespeito* às normas estatutárias”. O artigo 29 veta a participação de candidatos a cargos da mesa diretora caso tenham se envolvido nos últimos 10 anos em “*atos de rebelião*, *cismas*, *cisões*, *divisões* e *sublevação* da ordem por *grupos rebeldes*”.

Assembleias de Deus e indica que os insurgentes diferenciam-se por epítetos complementares, tais como “Paz para as nações”, “Macedônia”, “Palavra Viva” e “Promessa”. Esse padrão se repete em menor grau nas linhagens do núcleo 2 devido a “profundidade temporal” que as separam das instituições genitoras primordiais, para lembrar um termo de Evans-Pritchard ao tratar do sistema de linhagens nuer (2008 [1940], p. 38). O leitor notará que mesmo no caso do núcleo 6, uma linhagem que descende da igreja *Deus é Amor*, fundada em 1962 por David Miranda, há casos de dissidentes que utilizam-se da marca “Assembleia de Deus” como estratégia de reconhecimento. Com exceção dos núcleos 7 e 8, pertencentes à linhagens que não consegui identificar origem, a estratégia do uso da marca assembleiana é recorrente.

Apesar de as instituições genitoras precaverem-se por meio de estatutos e regras constitucionais, os atos de *rebeldia* são recorrentes e os efeitos das fissões tornam-se notórias conforme o potencial de impacto na estrutura de poder da instituição estabelecida. Quando se trata de pequenos núcleos familiares “rebeldes”, os efeitos são mínimos e espera-se o fracasso institucional como prova de que os “aventureiros” desafiaram a vontade divina. No caso de fracasso, o fundador tende a filiar-se a algum rival ou, no pior dos casos, submeter-se ao constrangimento de retornar à instituição de origem da qual promoveu a fissão, conforme indicam as setas “retorno” nos vetores das caixas em vermelho (núcleos 1, 2 e 6). Mas, quando se trata de um aparato institucional que envolve patrimônio material e pessoas agregadas, a disputa acirra-se chegando às vias litigiosas. As pequenas igrejas não dispõem de um aparato jurídico da dimensão das instituições estabelecidas para lidar com as fissões internas, pois essa burocracia dispende tempo, custos financeiros e operadores do direito. Como se trata de uma tecnologia de poder na posse de um pequeno núcleo familiar pobre, no máximo dispõem de um estatuto de fundação registrado em cartório, no qual definem as funções de uma mesa diretora. Apesar do “fogo amigo” entre elas,⁷⁴ não tive informações acerca de casos litigiosos.

A ausência de um estatuto jurídico formal não significa ausência de *regras*. Os proponentes de um projeto missionário que se autopromovem “pastores-presidentes” não podem “fazer qualquer coisa” – como sugere Gedeon Alencar ao ironizar “o Zezinho da Vila Vintém que se atreve a fundar uma igreja” (2005, p. 93) – sem levar em conta os constrangimentos coletivos. O postulado de que os atores fazem “qualquer coisa” porque não possuem vínculos estritos com a “tradição protestante” reduz a capacidade de análise do agenciamento da disputa pastoral como um processo que constitui a dinâmica de novas *regras*

⁷⁴ Expressão irônica de Antônio Flávio Pierucci (2008, p. 14) para qualificar as cissiparidades institucionais.

e tradições. Se considerarmos os dispositivos de *account* moral (SCOTT & LYMAN, 2008 [1968]; BOLTANSKI, 2002),⁷⁵ segundo a qual os atores são “confrontados” entre diferentes mundos e dispõem de uma “capacidade de julgamento estético, moral e político” (CEFAÏ, 2009, p. 14), veremos uma disputa pelos procedimentos e regras que definem um *saber-fazer*,⁷⁶ cujo fardo das *virtudes* pessoais nem sempre estão à altura das exigências morais.

Como venho argumentando, esses procedimentos circulam por diferentes formas como operadores classificatórios dos projetos missionários insurgentes. As narrativas de origem divina, a circulação de repertórios bíblicos, as categorias acusatórias e os rumores morais acerca do surgimento de novos grupos, geralmente suspeitos de “rebeldia”, são elementos que fazem parte dos constrangimentos coletivos. Os rivais são críticos ferrenhos uns dos outros, especialmente quando se trata da exemplaridade moral, mas dependendo da situação aliam-se. As referências que meus interlocutores davam uns dos outros indicavam diferentes graus de rivalidades: intrigas familiares, críticas veladas, elogios irônicos, sátiras e fofocas pastorais, ou simplesmente a evitação. Trocadilhos como “fulano *afundou* uma igreja” é um dos exemplos satíricos que remetem à tragédia anunciada de uma instituição “desprovida” dos fundamentos escriturários que iconizam o estatuto ontológico de *Igreja* autêntica.

Quanto aos arquétipos de um projeto missionário insurgente, é preciso considerar o agenciamento de uma “cultura exegética” dos repertórios bíblicos (DIDI-HUBERMAN, 2013 [1990]). O plano da *linguagem* teológica é um importante operador classificatório dos arquétipos da “rebeldia”. Como argumenta Bruno Reinhardt ao tratar da hermenêutica que rege o processo de autenticação, uma das funções da “figuração bíblica” é legitimar estruturas por meio da atualização de cenas, narrativas e personagens (2016, p. 56-57). Entre os casos analisados, pude verificar a circulação de diferentes narrativas bíblicas acionadas para enquadrar o comportamento moral considerado desviante. Com frequência recorrem aos fundamentos escriturários do “respaldo bíblico” para avaliar uma situação ou, de modo complementar, à inspiração divina mediada pelo Espírito Santo, um agente por meio do qual “os fieis dessa tradição esperam que o mundano seja por vezes tocado pelo poder sobrenatural” (ROBBINS, 2011, p. 16).

⁷⁵ Refiro-me aos dispositivos de “cobrança”, “exigência moral” ou “prestação de contas” (SCOTT & LYMAN, 2008 [1968], p. 140; WERNECK, 2009, 2013).

⁷⁶ Utilizo-me da noção *saber-fazer* inspirado no conceito de “capital religioso” elaborada por Pierre Bourdieu. Conforme Bourdieu, o *capital religioso* consiste em um conjunto de bens materiais e simbólicos disputados por “indivíduos ou instituições” para “modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações” (2011 [1971], p. 57). Nesse sentido, envolve a construção e a disputa pelas *competências* religiosas.

A categoria “rebelião” é extraída de diferentes narrativas bíblicas. Os fragmentos do Primeiro Livro de Samuel 15:21-23 é um exemplo: “a obediência é melhor que o sacrifício” e “pecado de feitiçaria, eis o que é a rebelião”.⁷⁷ A categoria “feitiçaria” é extraída de uma cena bíblica que envolve a reprovação do rei Saul e a legitimação de Davi, seu rival ascendente ao trono, para classificar a “rebelião” institucional. Meus interlocutores acionam essa cena para mimetizar as virtudes atribuídas a Davi e para evitar as consequências da rebeldia atribuídas a Saul, descrito como “invejoso” e “imprudente”. Jairo Manhães, produtor *gospel* e líder de uma das ramificações da Assembleia de Deus, concebe esse “grave pecado” como uma prática de “feitiçaria da fé”, categoria que remete à cena de Saul-Davi.⁷⁸ As imagens abaixo mostram um caso do núcleo 3, no qual um líder insurgente, apoiado por seus seguidores, erigiu a placa de sua própria igreja com o nome “Assembleia de Deus” no mesmo espaço da instituição cindida. Em vista dessas acusações, não é à toa que o novo grupo tenha resolvido diferenciar-se pelo epíteto complementar como “Cidadãos do Céu” (Figura 45).

Figura 44 – Templo da filial da Igreja AD: Ministério Madureira/Brás (núcleo 3). Fonte: Google Maps, extraída em março de 2011.

Figura 45 – Templo da dissidente AD: Ministério Cidadãos do Céu (núcleo 3), criada em 2017. Fonte: Google Maps, extraída em janeiro de 2019.

Outro repertório recorrente é a versão mítica da rebelião primordial de Lúcifer, extraído do livro bíblico do Apocalipse 12, segundo a qual teria seduzido e “arrastado” uma

⁷⁷ Os livros de Samuel fazem parte da chamada *Obra Histórica Deuteronomista* da Bíblia Hebraica, composta entre os séculos VII e IV a.C. (essa data varia de acordo com alguns estudiosos). Rogério Lima de Moura (2018) argumenta que as tradições literárias dessa *Obra* foram produzidas por uma classe sacerdotal (escribas sadoquitas) interessadas no controle do Templo e, portanto, críticos em relação às tradições que consideravam “apostasia” do Israel bíblico. O “historiador deuteronomista” trata de uma situação de desobediência do rei Saul que teria usurpado as funções rituais do profeta-juiz-sacerdote Samuel; a repreensão de Samuel a Saul pretende legitimar a linhagem de Davi, herói da cena. Nessa narrativa, a desobediência de Saul custa-lhe a perda do trono, que seria sucedido pelo *jovem* Davi, seu rival.

⁷⁸ Tomei nota da categoria “feiticeiros da fé” em 12 de novembro de 2018, quando um de meus interlocutores, líder da *Assembleia de Deus: Ministério Madureira/Brás* (núcleo 3) instalada em Alphaville (bairro nobre situado entre Santana de Parnaíba e Barueri, em São Paulo), classificou a prática dos pastores considerados “desobedientes”.

classe angelical para sua causa.⁷⁹ Um fundador acusado de “rebeldia” é visto por seus detratores como tendo “arrastado” uma parcela dos fieis da instituição rival, causando uma “perturbação na ordem interna”. Como afirma o pregador Pedro Alves, os rivais “não levam a salvação para as almas que perecem”, mas “brigam” entre si pelos fieis já conquistados e “pescam em aquário dos outros”.⁸⁰ A astúcia e o orgulho atribuídos Lúcifer, hábil em arregimentar seguidores incautos, são associados aos intentos dos líderes insurgentes. “Levantar-se” contra a autoridade de um “homem de Deus” incorre-se em um perigo que deve ser evitado, mas que o princípio da autonomia insiste em se impor: “aquele pequeno egoísmo de querer ser líder”, afirma o jardineiro José Ribamar ao reclamar da deslealdade de seus ex-discípulos (núcleo 2).⁸¹ Quando a vocação divina é “embargada pelo homem”, afirma o pedreiro Claudinei, a saída honrosa é buscar outros meios de reconhecimento (núcleo 2).⁸²

O ato de *rebelião*, denegada pelo acusado e reiterada pelo acusador, não é vista apenas contra a ordem vigente do grupo que se considera traído, mas um ato contra a divindade desse grupo. Acerca dos acusados afirma-se que “prestarão contas a Deus” pela desordem na unidade institucional. Para finalizar essa seção, cito alguns exemplos etnográficos. O pedreiro Cícero dos Anjos (alagoano nascido em 1963), fundador da *Nova Vida e Esperança*, em 2017 (núcleo 2), afirmou – em entrevista concedida em 2011 – que os insurgentes, apesar de bem intencionados, são “membros de alto escalão que se rebelam contra o líder de uma igreja”. Itálicos e colchetes são meus (vide integra dessa entrevista nos Anexos):

Teles: Mas o que o senhor quer dizer com “rebeldia”?

Cícero: *Rebeldia é quando existe numa igreja alguns membros de alto escalão e eles se rebelam contra o líder daquela igreja. Eles se rebelam com a intenção de sair e abrir seu próprio ministério [igreja]. Boa parte das pessoas que tomam essa decisão tem a intenção de tirar dali algum proveito, sem ter uma confirmação primeiramente da parte de Deus. E nós consideramos uma igreja rebelde, pois ela não foi revelada [por Deus] e não foi discutida em reunião sua necessidade naquele lugar. Para nós uma igreja é rebelde porque foi fundada com desobediência, na base da rebelião. Mas ela não continua [rebelde] com sua falta de documentação. Mas nem por isso nós vamos condenar ela não. Se ele estiver dentro da lei, ela volta a ser igreja e nós vamos considerar. A lei considerou que ela é igreja e nós não podemos fazer dissensão. Quando é uma igreja rebelde, as outras não querem contribuir com ela [visitar].*

⁷⁹ Essa interpretação, extraída do livro bíblico do Apocalipse 12:3,4, entende que a versão mítica da queda de Lúcifer se refira ao ato de rebelião primordial: “Apareceu então outro sinal no céu: um grande Dragão, cor de fogo, com sete cabeças e dez chifres, e sobre as cabeças sete diademas; sua cauda arrastava um terço das estrelas do céu, lançando-as para a terra” (A Bíblia de Jerusalém, 1973, grifo nosso).

⁸⁰ Nota do caderno de campo, de 19 março de 2019.

⁸¹ Entrevista concedida em 11 de outubro de 2009.

⁸² Notas do caderno de campo, de 23 de outubro de 2011.

Teles: E se o senhor receber um convite para visita-los?

Cícero: Se eu receber um convite eu vou procurar saber quem é o pastor daquela igreja, qual foi maneira como ele fundou aquele ministério e que condição ele saiu do outro ministério. Fora isso, não vou e nem convido para vir na minha.

Teles: E existe alguma igreja no bairro nessas condições?

Cícero: Sim. Há pelo menos umas 3 ou 4 igrejas que surgiram dessa maneira. *No começo surgiram na base da rebeldia e hoje possuem sua documentação [CNPJ] e são consideradas igrejas. E muitas também fecharam, não deram certo. Algumas a lei não autorizou e outras estão se adequando dentro da lei.*

Teles: Alguma igreja saiu da *Cristo é o Senhor* [núcleo 2]?

Cícero: Eu gostaria de frisar esse ponto, já que nós estamos tendo essa conversa. Posso dizer que de 70 a 90% das igrejas que existem no Bairro 120 saíram da *Cristo é o Senhor* (risos). Alguns irmãos passaram por nossa igreja, passaram um tempo e foram pra outros ministérios uma boa parcela deles abriram seus próprios ministérios. *Muitos foram revelados por Deus que teriam seu próprio ministério, que seriam cabeça [líder] e Deus cumpriu com isso aí.* Mas, 90% já passaram por aqui. O pastor [José] Ribamar já foi daqui, o pastor da Assembleia de Jesus Cristo já foi daqui [José Antônio, falecido em 2011]. Interessante né? (Risos). A assembleia Deus Restaura [de Claudinei] também tem uma boa parte dos membros que foram daqui [ver núcleo 2].

Teles: Nesses casos, eles saíram por “rebelião”?

Cícero: No começo não foram por rebelião. Eles ficaram conosco por um tempo e depois, por vontade própria eles foram lá e entregaram seus cargos, se desligaram do ministério e em seguida fundaram seus próprios ministérios. Todas eles de alguma maneira estão ligadas à *Cristo é o Senhor*.

Teles: O que a missionária [Idalina] achava disso?

Cícero: A felicidade da missionária é que essas almas [pessoas] que hoje estão em outras igrejas e que passaram pelo ministério dela. A maioria foram evangelizados por ela. Foram pessoas que estavam na bebida, na droga, endemoniados pelo inimigo e através de campanhas [cultos] feitos nos lares essas pessoas foram libertas e hoje estão todos cumprindo uma missão. Nossa missão foi cumprida. A gente costuma dizer que a [igreja] *Cristo é o Senhor* semeia e depois que dá o crescimento, eles começam a tomar seu rumo. Não sei se a missionária se preocupava, mas pra mim é sim um ponto de preocupação. Porque ministério nenhum quer perder membros. Porque o que temos que fazer é multiplicar e não diminuir. *A Cristo é o Senhor ela tem, posso dizer assim, o dom de perder alma.* Talvez por nós demonstrar um amor assim muito grande e damos plena liberdade de não exigir que a pessoa seja obrigado a ficar ali ou excluir de maneira nenhuma. Quando isso acontece só não queremos que a pessoa volte para o mundo de onde ela veio e que continue na presença de Deus, *damos a carta de recomendação e abençoamos eles.* Mas continuamos ganhando almas todos os dias.

Teles: E a relação com os que saem? Eles costumam voltar?

Cícero: É interessante você perguntar isso. Mesmo eles estando em outras igrejas, ficam uma ligação com a *Cristo é o Senhor*. Eles não nos esquecem e nós não esquecemos deles.

Segundo Cícero, “quando uma igreja é rebelde, as outras não querem contribuir com ela”. Ou seja, os acusados são preteridos e relegados ao ostracismo; mais adiante descrevo como a etiqueta do convite se relaciona com as alianças circunstanciais. Ex-romeiro devoto de

Padre Cícero, cujo nome de batismo rende-lhe homenagem, Cícero converteu-se por meio de sua mãe em 1997 na igreja *Cristo é o Senhor*, fundada por Idalina em 1989 (Foto 46), onde aprendeu os ofícios do pastorado: “passei uns dois anos após minha conversão até ser diácono. Como a igreja tinha poucos membros, houve a necessidade de ungir [ordenar] mais pessoas para cargos mais altos. Fui ungido a presbítero e ainda hoje sou presbítero”. Com o falecimento de Idalina em 2013, Cícero assumiu a presidência e em 2017 fundou a própria igreja na garagem de sua casa, arregimentando parte dos seguidores de Idalina (Fotos 47 e 48). Crítico dos recorrentes atos de *rebelião* que acompanhou enquanto era aliado de Idalina, Cícero concebe sua iniciativa como um ato da vontade divina. No próximo capítulo analiso o processo de legitimação de um projeto missionário insurgente a partir dos *suportes* normativos da “documentação” a que Cícero se refere.

Em termos estruturais, a igreja de Idalina é uma “mãe primordial” local, da qual surgiram os novos coletivos do núcleo 2. Conforme Cícero, na entrevista acima, “70 a 90% das igrejas que existem no Bairro 120 saíram da [igreja] *Cristo é o Senhor*”. Idalina é oriunda de uma ramificação da Assembleia de Deus do município de Osasco (núcleo 1). Dizia que o nome de sua igreja havia sido inspirado no sucesso da Igreja Universal do Reino de Deus, de Edir Macedo, que à época utilizava-se do *slogan* “Jesus Cristo é o Senhor”. Idalina era conhecida como “missionária”, categoria nativa que se aplica às mulheres que assumem atividades da pregação itinerante. Como antecipei no primeiro capítulo, Idalina evitava o termo “pastora” por entender que essa terminologia não constava na Bíblia. Sob sua liderança, algumas filiais foram instaladas em outros bairros e confiadas aos seus “obreiros”, um corpo de discípulos auxiliares formados por ela, entre os quais Cícero dos Anjos. Idalina esperava, no mínimo, que esses subordinados expandissem a unidade de seu projeto institucional para outros territórios. Contudo, ainda em vida, Idalina acompanhou o processo de fissão de seu projeto missionário e a dificuldade de produzir sucessores leais ao seu legado. Ou seja, em vida, o legado de uma *tradição* se fragmenta; na morte, o legado desaparece.

Assim como Cícero, Ribamar ascendeu ao pastorado na igreja de Idalina e teve passagens pela *Assembleia de Deus: Ministério Ferraz de Vasconcelos* e *Apocalipse de Jesus Cristo* (núcleo 5); por fim rompeu com a *Assembleia de Jesus Cristo* (núcleo 2), criada 1997 por José Antônio, um dos primeiros a romper com Idalina. A igreja de Antônio fechou em 2011, logo após seu falecimento. Mas antes, Antônio ordenou diversos auxiliares ao pastorado, incluindo José Ribamar (que fundaria a *Manjedoura*, em 2001). Os casos de Idalina e Antônio, nos quais a morte dos fundadores interrompe a reprodução da tecnologia igreja, nos mostram a dificuldade dos coletivos de produzirem sucessores leais ao legado.

Figura 46 – Templo da *Igreja Cristo é o Senhor* (núcleo 2), criada em 1989 por Idalina. A seta à esquerda indica o templo da *Manjedoura de Cristo*, de Ribamar. Fonte: Google Maps, capturada em janeiro de 2011.

Figura 47 – Garagem da casa de Cícero dos Anjos, mais tarde templo da igreja *Nova Vida e Esperança*, criada em 2017. Fonte: Google Maps, extraída em janeiro de 2011.

Figura 48 – Templo-garagem da igreja *Nova Vida e Esperança*, criada em 2017 por Cícero dos Anjos. Nota-se a placa de nomeação acima. Fonte: Google Maps, capturada em novembro de 2019.

A partir desses casos não é exagero afirmar que há uma pedagogia da *rebeldia*, isto é, um padrão de reprodução na formação de novos *Projetos Miríficos*. Em entrevista realizada em outubro de 2009, Ribamar lamenta as fissões promovidas por seus seguidores:

Teles: Como o senhor lida com as pessoas que o abandonaram?

Ribamar: Igrejas pequenas como a *Manjedoura* salvam muitas almas [pessoas], embora [elas] não fiquem no rebanho pequeno. Porque quando eles crescem, nunca olham para o lado do pastor que realmente doutrinou, estruturou e ensinou a eles. Já olha pra um lado diferente. Por quê? Porque a nossa carne [corpo, fraquezas humanas], embora tenha o

Espírito Santo dentro de nós, tem aquele pequeno egoísmo de querer ser líder. Outros não são por causa disso, mas é porque tem o desejo de ir adiante. Já se fizeram [líderes] aí o trabalho dele não vai ser mais aqui [na Manjedoura]. *Só que se considerassem iriam fazer uma filial da Manjedoura em outro lugar* [e não fundar uma nova]. Mas depois que crescem não querem ficar como servo, já querem ficar como cabeças [líderes]. Ai vai e levanta seu *ministério* [igreja], pra não ser mais servo, pra ser líder. E a igreja Manjedoura marcha dessa forma. *Toda igreja marcha dessa forma.*

A expressão “toda igreja marcha dessa forma” aponta para o *modus operandi* das origens cismáticas dos projetos missionários, cujo princípio estrutural da rivalidade é observado em todos os casos analisados. Suspeitos de terem agido desde o início sem a direção divina e, portanto, num estado de “rebelião” contra o próprio Deus, os fundadores considerados *rebeldes* se defrontam com a expectativa de fracasso por parte dos rivais e se esforçam para *purificar* os estigmas de origens, isto é, produzir sinais públicos da aprovação divina. Conforme o vaticínio de um interlocutor, os *rebeldes* “podem até abrir [uma igreja], mas [sem a vontade divina] não vai pra frente”.⁸³ Esse vaticínio de fracasso, segundo a qual os projetos insurgentes se encarregariam de “destruir-se por si mesmos”,⁸⁴ persegue a vítima acusada. Portanto, o arquétipo de Lúcifer como anjo rebelde é um estigma indesejável e desconfortável aos fundadores acusados de *rebeldia*, cujos efeitos são comparáveis às acusações de feitiçaria descritas por Evans-Pritchard entre os Azande (2005 [1937]).

Esse é o problema fundante da igreja do Diabo cristão do conto machadiano, descrito no Prólogo, que ao experimentar um relativo sucesso institucional, “mal pôde crer” na deslealdade de seus discípulos que, às ocultas, transgrediam suas regras. Mas como se trata de uma categoria flexível e relacional, na qual o *rebelde* é sempre o outro, as vítimas procuram driblar os efeitos acusatórios – alguns com êxito, outros menos – e jamais se veem como tais ao investir em um projeto missionário autônomo. Na próxima seção descrevo o componente familiar na configuração das inusitadas alianças circunstanciais. Nesse plano a *família* aparece como uma unidade moral desejada e vetor das alianças.

⁸³ Notas do caderno de campo, de 19 de março de 2019.

⁸⁴ A categoria “destruir-se por si mesmos” é extraída da cena bíblica de Atos dos Apóstolos 5:38-39, sobre a qual trataremos no início do terceiro capítulo ao analisarmos os critérios de sucesso e fracasso.

2.5 Federação dos fracos: rivalidades estruturais e alianças circunstanciais

Em meados de 2009, quando iniciei a pesquisa de campo, não havia metade dos *Projetos Miríficos* apresentados no esquema do *Ciclo* dos fundadores. Desde então alguns grupos desapareceram e novos grupos surgiram. Como apontei, as origens desses coletivos são marcadas pelo estigma da cissiparidade institucional. As instituições que fracassam confirmam a expectativa dos rivais de que se tratava de um projeto ambicioso, sem a direção divina e, portanto, destinado a “destruir-se por si mesmo”; os grupos que resistem às “provações” do vaticínio de fracasso, como dizem, precisam engajar-se na produção de sinais públicos da aprovação divina e, nesse processo, contam com o esquecimento dos rivais. Mas, como antecipei, dependendo da situação formam inusitadas alianças em torno de interesses comuns. Essas alianças assumem diferentes formas, desde arranjos institucionais burocráticos às visitas recíprocas regidas por etiquetas do convite.

As alianças devem ser vistas como tecnologias de reprodução de legitimidade institucional, pois dificilmente os *Projetos Miríficos* sobrevivem sem a “cobertura” de uma rede de aliados – ainda que frágeis e temporárias. Como vimos, suas origens são marcadas por acusações que podemos sintetizar em pelo menos três planos: a) *rebeldia*, devido ao estigma da cissiparidade; b) *inexpressividade* teológica-tradicional, devido aos frágeis vínculos com a tradição protestante; c) *clandestinidade* institucional, devido à ausência do estatuto jurídico que define uma “igreja legalizada”, questão que reservo ao próximo capítulo. Nesses casos, o saldo inicial do capital religioso do fundador e sua igreja tendem ao negativo, mantendo-se apoiado por um pequeno núcleo familiar disposto a segui-lo; veremos que essa via comunitária é anterior ao processo de institucionalização.

Um dos arranjos institucionais criados por esses pequenos projetos missionários é a organização em federações, modelo estabelecido pelas Assembleias de Deus no Brasil, conhecido como “Convenções” (ROIZ & FONSECA, 2009; ALENCAR, 2012; CORREA, 2012; FAJARDO, 2015).⁸⁵ Organizadas em âmbito nacional e estadual, as grandes Convenções regulam o funcionamento das instituições filiadas por meio da manutenção de

⁸⁵ Entre as Convenções formadas por pentecostais, a mais influente é a *Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil* (CGADB) fundada em 1930 (ROIZ & FONSECA, 2009). Por conta de uma dissidência no interior da CGADB, surgiu em 1989 a *Convenção Nacional de Ministros das Assembleias de Deus de Madureira* (CONAMAD). Com quadros políticos altamente burocratizados e disputados por diferentes correntes, ambas as convenções de estrutura nacional, são replicados por convenções menores; a presidência ou mesa diretora é submetida à eleição a cada quatro anos e apenas os ministros filiados participam do processo eletivo. Um dissidente da Igreja Assembleia de Deus Ministério do Belém, que devido a sua formação em Direito conseguiu – com alguns custos – mobilizar recursos para filiar sua igreja.

uma teologia que se pretende coesa (normatização da doutrina e circulação de literatura oficial), credenciamento de seminários teológicos e, nas últimas décadas, alinhamento na representação político partidária. Em seções anteriores fiz referência às punições previstas nos estatutos jurídicos dessas Convenções quanto aos filiados que promovem “perturbação à ordem interna”, “rebeliões”, “cisões” ou “divisões”. Essa tecnologia federativa torna-se uma “arma” de organização dos “fracos” (SAHLINS, 1997; CARNEIRO DA CUNHA, 2009).⁸⁶

Vejam os exemplos do núcleo 2. José Ribamar, personagem já conhecido, atuou entre 2009 e 2011 como mediador e representante regional da Convenção Nacional e Estadual das Assembleias de Deus (CONEAD), instituição político-eclesial cujo objetivo consiste em estabelecer redes de alianças entre “igrejas independentes” em Santana de Parnaíba e região. Essa posição de mediador tornou-se possível devido ao vínculo de parentesco com um dos presidentes regionais à época, seu primo, também líder da própria igreja em um bairro da capital paulista. A federalização dividia opiniões entre alguns aliados, desde críticas que associam a uma forma de “ganhar dinheiro” às suspeitas de que poderiam perder autonomia institucional. À época, o registro jurídico (CNPJ) era um dos requisitos para a filiação institucional, pois uma igreja não “legalizada” é considerada “clandestina”.

Cícero dos Anjos, aliado de Ribamar à época, afirmava que uma igreja *ilegal* é “mal vista” pelos pares: “geralmente as igrejas que não estão documentadas nós não queremos contribuir [visitá-las]”.⁸⁷ Claudinei de Jesus, fundador da *Assembleia de Deus: Ministério Deus Restaura* (núcleo 2), afirmou: “é preciso ter um CNPJ [...] pra não ficar em desacordo com a lei [...] devemos estar de acordo com a lei, para que depois não sejamos criminalizados”.⁸⁸ Apesar de sua preocupação com a lei, a igreja de Claudinei fechou em 2017. Esse caso mostra que o registro jurídico nem sempre garante o sucesso desejado, mas em termos práticos é visto como uma “arma jurídica” que autentica o estatuto ontológico de *Igreja*. O projeto federativo não logrou êxito na região e apenas Ribamar afirma manter-se “coligado”. Na Foto 49 Ribamar exibe sua credencial de pastor-presidente emitida por essa federação e afirma tratar-se de um documento reconhecido “por Deus e pelos homens”.

⁸⁶ Inspirada nas formulações de Sahlins, Carneiro da Cunha demonstrou o modo como a categoria “cultura” assumiu um papel de resistência política por parte dos povos indígenas e serviu como “arma dos fracos” para reivindicação de direitos sobre os saberes tradicionais. O que Sahlins chama de “indigenização da modernidade” para se referir à resistência cultural indígena à hegemonia do sistema capitalista, Carneiro da Cunha chama de “indigenização da cultura”. Clara Mafra (2011) argumenta que ao contrário dos povos indígenas e das religiões de matriz africana, os evangélicos tem dificuldade de utilizarem-se das “armas da cultura” como reivindicações políticas de suas práticas.

⁸⁷ Entrevista concedida em 6 de novembro de 2011.

⁸⁸ Entrevista concedida em 23 de outubro de 2011. Íntegra das entrevistas nos Anexos.

Figura 49 – O pastor e sua credencial: José Ribamar exibe sua credencial de “Pastor Presidente”, documento legitimado por uma Convenção Estadual de igrejas independentes, uma federação de igrejas que formam alianças, da qual foi representante regional. O documento é “reconhecido por Deus e pelos homens”, argumenta Ribamar. Foto: José Edilson Teles, 11 de novembro de 2018.

Vejamos o segundo tipo de aliança. As alianças por meio da etiqueta do convite são mais eficientes que os arranjos federativos, pois são dinamizadas pela circulação de pessoas e práticas. É preciso distinguir a circulação de pessoas que buscam serviços religiosos e a circulação de pessoas (pregadores e cantores) que promovem esses serviços religiosos. No primeiro caso as pessoas circulam “livremente” por igrejas rivais em detrimento das querelas entre os líderes ou das alianças institucionais, alguns privilegiando o espaço de sociabilidade estabelecido pelas relações de parentesco ou vínculos de amizade. Citei exemplos que mostram que os vínculos afetivos sobrepõem-se às proibições de visita ou pertencimento institucional. Portanto, devemos considerar a possibilidade das pessoas circularem em busca de diferentes respostas às privações do cotidiano, pois o calendário de cultos das diferentes igrejas promovem encontros para “prosperidade”, “cura”, “libertação”, “vigílias”, “restauração da família”, etc. Além dessa “livre” circulação de pessoas, há outras que são regidas por alianças do tipo “etiqueta do convite”, comumente chamadas de “cooperações”.

No plano institucional, as chamadas “cooperações” e as visitas recíprocas são mediadas por “etiquetas do convite”, pois demanda o planejamento e o deslocamento de grupos musicais, geralmente classificados por gênero e faixa etária: há grupos de crianças, adolescentes, jovens, mulheres e homens. Se por um lado não é possível “controlar” as visitas das pessoas entre as diferentes igrejas, como argumentei acima, o mesmo não se dá com os grupos musicais que dependem da aprovação prévia do líder. A circulação dos grupos musicais, por exemplo, segue a lógica de um calendário festivo; além dos cultos semanais, os coletivos promovem eventos especiais que vão desde vigílias à comemoração de aniversário

de fundação da igreja ou dos grupos musicais. Esses eventos festivos contam com a “cooperação” de várias igrejas aliadas e a participação de pregadores e cantores de prestígio local. Ou seja, nesse plano, pregadores itinerantes ou grupos musicais representantes de uma igreja não aparecem nos eventos dos outros sem o convite formal, geralmente estendido aos aliados preferenciais. Os *flyers* analisados mostram a circulação de pregadores e cantores em uma rede de aliados, configurando esse tipo de aliança circunstancial.

No caso dos pregadores e cantores, o princípio da exemplaridade moral faz diferença para a etiqueta do convite. Tomá-los como eixo de alianças preferenciais é pertinente porque os pregadores itinerantes, famosos e desconhecidos, recorrentemente são também fundadores das próprias igrejas (MARQUES, 2013; TELES, 2015; GUERREIRO, 2016). A etiqueta do convite exige dos falantes o compromisso com a “fala sincera” e corpos “santificados” (ROBBINS, 2011; CAMPOS, 2011; MAFRA, 2009, 2014). Como salientei, pregadores itinerantes e cantores, atividades altamente valorizadas, são submetidos ao princípio da exemplaridade moral: casamento exemplar, corpos consagrados, habilidade na “palavra”, honestidade e linguagem irrepreensível. A exposição pública de *falhas* morais, como a figura do “mal pagador” ou “pecados sexuais” – especialmente o adultério, um dos maiores tabus –, compromete a imagem do pregador itinerante e reduz sua circulação, ao menos por um tempo. Nesse sentido, engajam-se na demonstração de comportamentos virtuosos que precedem à exposição pública no púlpito.

Em uma das seções do terceiro capítulo descrevo a divisão social do saber clerical, isto é, o conhecimento teológico como um dos *suportes* da distinção pastoral; eventualmente esse saber clerical possibilita alguns pregadores circulem mais que outros e façam o “nome” entre aliados mais exigentes. Os *flyers* abaixo, somados aos que já apresentei, mostram os elementos sensoriais e morais dessa posição prestigiosa: vestimentas de distinção, performance da santidade, posse da “palavra” (microfone), expressões de sucesso, etc. Pedro Alves, por exemplo, cuja carreira de pregador depende do prestígio de sua agenda, queixa-se dos escassos convites de igrejas do bairro, especialmente das Assembleias de Deus estabelecidas que, segundo ele, não reconhecem sua credencial de pastor. “Profeta de casa não tem honra”, afirma Pedro, parafraseando uma cena bíblica enquanto exhibe os compromissos de sua agenda fora do bairro (Figuras 50 e 51).⁸⁹

⁸⁹ Entrevista realizada em 19 de março de 2019. Pedro faz referência ao dito atribuído a Jesus, conforme tradição do *Evangelho Segundo Marcos*: “Saindo dali, foi para sua pátria e seus discípulos o seguiram. Vindo o sábado, começou ele a ensinar na sinagoga e numerosos ouvintes ficaram maravilhados, dizendo: ‘de onde lhe vem tudo isto? E que sabedoria é esta que lhe foi dada? E como se fazem tais milagres de suas mãos? Não é este, o carpinteiro, o filho de Maria [...]’? E escandalizavam-se dele. E Jesus lhes dizia que não há profeta sem honra,

Figura 50 – Flyer igreja *Resgatando Vidas*, de Cajamar-SP. Casal de fundadores à esquerda. Pedro Alves anunciado como pregador. Abaixo fotos de cantores, incluindo Vanessa. O texto bíblico de 2º Reis 4 trata de um milagre atribuído ao profeta Eliseu. Fonte: Facebook, 2018.

Figura 51 – Flyer da AD: *Unidos em Cristo*, de Osasco-SP. Pedro é anunciado como pregador e Vanessa como “levita”, categoria nativa que designa um músico consagrado (uma referência à classe sacerdotal dos Levitas). Fonte: Facebook, 2019.

Um dos indícios de que a etiqueta do convite legítima os aliados pode ser observada nas relações de evitação que produzem o ostracismo dos indesejados. A queixa de Pedro acerca dos escassos convites por parte de algumas igrejas da região, ilustrada pelo dito bíblico do *profeta sem honra em sua casa*, é um desses exemplos. Assim como Pedro, seu tio Ribamar retribui convites para pregar em outras igrejas, mas desconheço qualquer convite por parte de seus ex-discípulos. No caso dos fundadores, os convites também se estendem aos seus seguidores – na forma de grupos musicais, geralmente femininos. Pude presenciar a visita de aliados locais à igreja de Ribamar por ocasiões festivas. A propósito, ocasiões festivas, para além dos cultos cotidianos, são cíclicas conforme calendário: aniversário da igreja, dos grupos musicais de crianças, jovens e adultos – todos seguidos por temáticas bíblicas. Os *flyers* abaixo anunciam a presença de Ribamar como “preletor”, certamente uma retribuição do convite, em duas igrejas rivais e aliadas. Os elementos sensoriais dos *flyers* seguem o padrão dos anteriores: vestimentas exemplares, poses sorridentes e bem-sucedidas.

exceto em sua pátria, em sua parentela e em sua casa” (Mc. 6:1-4, itálico nosso). Quanto o reconhecimento de sua credencial de pastor, Pedro cita casos de amigos que ascenderam ao pastorado em igrejas menores, mas tiveram que começar do “zero” nas igrejas maiores, situação à qual afirma não se submeter. Seu retorno para a igreja *Soldados de Cristo*, de Ageu Lindolfo, de onde havia saído, não implicou em ter que começar do “zero”.

Figura 52 – Flyer da igreja *Deus é Fiel*, de Joselino (ver Tabela 4 e Foto 12 no capítulo 1). A igreja se localiza a poucos metros da *Manjedoura de Cristo*, de Ribamar. Fonte: Facebook, 2018.

Figura 53 – Flyer da A.D.: *Milagres em Cristo* (núcleo 4), fundada em um bairro vizinho. Casal de fundadores à direita. Ribamar é anunciado como pregador. O texto bíblico de Êxodo 12 é o mesmo contexto do flyer 40. Fonte: Facebook, 2018.

Finalizo essa seção com dois exemplos para reafirmar um tipo de aliança por etiqueta dos convites. O flyer 54 é da igreja *Soldados de Cristo: Porta Estreita*, fundada por Ageu Lindolfo em 2007 (núcleo 2). Ageu, visto no canto inferior esquerdo, iniciou sua carreira pastoral como diácono e depois presbítero na igreja *Manjedoura de Cristo*, de Ribamar, mas evita vincular-se ao antigo líder. Como antecipei, o nome de sua igreja é derivado do grupo de jovens liderados por Ageu à época. Com a ajuda de sua mãe (falecida em 2018) e Pedro Alves (“missionário” à época), alugaram um pequeno salão, onde iniciaram suas atividades. Apesar do estado civil de solteiro, caso raro no reconhecimento pastoral entre os fundadores, Ageu defende-se das acusações citando uma série de personagens bíblicos não casados, incluindo o apóstolo Paulo. Sua igreja sobrepunha à de Ribamar em número de seguidores e expansão de filiais (atualmente há três). Pedro Alves havia sido responsável por uma dessas filiais até criar sua própria igreja *Resgatando Vasos*, em 2017. Devido ao fracasso, Pedro retornou à *Porta Estreita*, onde sua irmã Solange e o marido, Vagner, ocupam a vice-presidência.

O flyer 54 anuncia a campanha “lenço de Paulo”,⁹⁰ correspondente a sete encontros realizados às segundas-feiras entre 30 de julho e 10 de setembro de 2018 (o número *sete* é

⁹⁰ A referência ao “lenço de Paulo” é extraída de uma cena bíblica do livro de *Atos dos Apóstolos* 19, conforme se lê no flyer. Trata-se de uma narrativa de propaganda do *cristianismo primitivo* atribuído a Lucas, o mesmo do

simbólico). A primeira sequência de fotos apresenta os pregadores e a segunda os cantores, principais atores da performance de um culto. A abertura é feita por Ageu, visto na foto em posse do microfone e no detalhe do canto inferior esquerdo. Com exceção de Solange, vice-presidente da igreja, os demais são convidados de outras igrejas. Há pelo menos três fundadores identificados no esquema do *Ciclo* dos fundadores: Célia, anunciada para o dia 06/08, uma das poucas pastoras e líder A.D – *Ministério Apocalipse* (núcleo 6); Cristiano Leão, dissidente da igreja *Renovada Cristã*, anunciado para o dia 20/08, fundou a igreja *Templo de Deus*, em 2017 (núcleo 2 – ver *flyer* 43); Marcelo Vital, anunciado para o dia 03/09, fundou da *Igreja a Justiça de Deus* (núcleo 2 – ver *flyer* 41). Num gesto de reciprocidade, Solange reaparece no *flyer* 55 como convidada da pastora Célia, sobre quem teci algumas observações no primeiro capítulo ao tratar do pastorado feminino.

Figura 54 – Flyer da igreja *Soldados de Cristo: Porta Estreita*, de Ageu Lindolfo (núcleo 2). Vários pregadores e cantores anunciados. Fonte: Facebook, 2018.

Figura 55 – Flyer da igreja AD: *Apocalipse*, de Célia Regina (núcleo 6). A missionária Solange, da igreja *Soldados de Cristo*, anunciada como pregadora. Fonte: Facebook, 2019.

Os exemplos acumulados até aqui nos permite argumentar que o princípio de rivalidade estrutural, isto é, o *tabu* das fissões e as alianças circunstanciais, são atravessados pelo imaginário de *família* como uma unidade moral. Podemos constatar que os diferentes

gênero *Evangelho*, segundo a qual Paulo operava milagres extraordinários para rivalizar com o judaísmo. *Lenços* e *aventais* são descritos como objetos mediadores dos milagres.

vínculos de parentesco e afetivos entre pessoas são importantes vetores para o agenciamento da tecnologia *Igreja*. Vimos que apesar da estratégia de centralização do poder por meio do modelo gestão episcopal-familiar, centrado na figura masculina e regido por uma pedagogia da lealdade à autoridade do líder, o *tabu* das fissões é recorrente – produzindo um arquétipo da *rebeldia*. A análise dos *flyers* demonstra que as alianças circunstanciais são estabelecidas por uma etiqueta social do convite e agenciam a circulação de pessoas e práticas em uma rede estendida de pequenas igrejas rivais. Mas, assim como as alianças nuer descritas por Evans-Pritchard (2008 [1940]), as inusitadas alianças entre dissidentes e rivais são circunstanciais e nem sequer são estáveis. A rivalidade estrutural segue sendo o fundamento de suas relações umbilicais e ramificação de novos coletivos.

Visto que tratamos dos marcadores sociais de classe, raça e gênero, e da rivalidade estrutural agenciada pelo imaginário de família – isto é, as consequências morais do *tabu* das fissões e das alianças circunstanciais –, no próximo capítulo trataremos dos repertórios sensoriais e morais que presentificam o estatuto ontológico de *Igreja*.

Capítulo Terceiro

PARADIGMA DE GAMALIEL

Notas sobre o estatuto ontológico de *Igreja* autêntica

“Vai, vai, funda a tua igreja; chama todas as virtudes, convoca todos os homens [...]. Uma vez na terra, o *Diabo* não perdeu um minuto”.

MACHADO DE ASSIS. *A igreja do Diabo*, 2011 [1883].

Nos capítulos precedentes dedicamo-nos em articular os marcadores sociais classe, raça e gênero aos fios das relações de parentesco que os perpassam (*família* como unidade moral); neste capítulo seguiremos a premissa de nossa tese que consiste em fazer “aparecer” os *suportes* sensoriais e morais que presentificam o estatuto de ontológico de *Igreja* autêntica. Tomo como eixo uma específica situação de campo a fim de descrever as narrativas de origens divinas e as exigências de coerência da ação humana (exemplaridade moral e competência técnica de um corpo de especialistas). Extraio dessa cena os elementos de uma teoria nativa do sucesso e do fracasso que chamarei de “Paradigma de Gamaliel”. O argumento central consiste em demonstrar que os atores envolvidos na disputa pastoral engajam-se na produção de reconhecimento social e divino operado por um paradoxo insolúvel: por um lado obliteram a ação humana ao reivindicarem a *pureza* da procedência divina de seus projetos, por outro, não prescindem dos *suportes* sensoriais e humanos para autenticá-los (LATOUR, 2002 [1984]; MEYER, 2019).

3.1 *Paradigma de Gamaliel*: sobre os intentos divinos e humanos

“Como pode *peçoas analfabetas e sem instrução teológica se aventurar numa coisa tão séria como fundar uma igreja?*”. Essa formulação, marcada por ideais normativos e exigências de qualificações técnicas envolvendo a criação de um projeto missionário, não é minha, claro, mas poderíamos tensioná-la – não exatamente pelos mesmos motivos – para pensar o problema que norteia os interesses desse capítulo: afinal, de que se trata essa “coisa tão séria” sobre a qual pessoas se engajam ou, em seus próprios termos, se “aventuram”? Para tratar dessa questão, volto-me “para o que chama a atenção apaixonada dos atores”, para usar um termo de Bruno Latour (2002 [1984], p. 80). A cena que doravante passo a chamar de

“*account* moral”,⁹¹ na qual a formulação da “coisa tão séria” está inserida, será tomada como eixo analítico da circunscrição que os atores envolvidos na disputa pastoral fazem uns dos outros no processo de autenticação do *Projeto Mirífico*.

A esta altura o leitor deve estar familiarizado com a rivalidade estrutural do *Ciclo* dos fundadores apresentado no capítulo anterior, pois a cena em questão envolve as consequências morais de um ato de “rebeldia” situado no núcleo 1. A formulação de ordem moral, como sugere o tom indignado, trata-se de uma queixa de um de meus interlocutores, um pequeno comerciante e pastor pentecostal que demonstrava certo incômodo com a “facilidade” burocrática que permitia a abertura de “tantas igrejas” na cidade em que reside, Santana de Parnaíba-SP, onde é responsável por uma entre as mais de vinte filiais da centenária Assembleia de Deus instaladas na região.⁹² Tomei nota dessa queixa acusatória em 23 de fevereiro de 2012, durante pesquisa de campo, enquanto conversávamos em um ponto de ônibus em frente a um salão onde havia se instalado uma pequena igreja dissidente da sua, a *Porta Formosa: Ministério Água Viva*, fundada no início de 2012 por seu cunhado, o pedreiro Jorge Lima. Formados nas tradições do catolicismo popular no estado da Bahia, ambos ascenderam ao pastorado nos quadros da Assembleia de Deus na década de 1990, mas Jorge e sua família – esposa, filhos e dois genros – engajaram-se na criação da própria igreja. Portanto, os envolvidos na disputa pastoral conhecem as consequências morais relacionadas ao *tabu* das fissões e o estigma dos arquétipos da “rebeldia”.

Em atividade desde 2012, ano de sua criação, a igreja de Jorge obteve o registro jurídico em 2016 – situação que permite superar a condição de “clandestinidade” institucional. Instalada inicialmente em uma garagem alugada, estabeleceram-se no referido salão, até então ocupado por uma oficina de automóveis de pequeno porte (Fotos 56 e 57). Tudo indica que o *Projeto Mirífico* de Jorge pretende ser uma “oficina” das almas, pois segundo seu lema missionário: “ovelha gera ovelha e o pastor cuida”.⁹³ Como demonstração pública do sucesso, atualmente conta com três filiais instaladas em bairros vizinhos e no estado da Bahia. Contudo, sem hesitar a indignação, o cunhado de Jorge (irmão da esposa),

⁹¹ Como antecipei no capítulo anterior, utilizo-me do conceito de *Account* para me referir aos dispositivos de “cobrança”, “exigência moral”, “prestação de contas”, acusações e justificativas mobilizadas pelos atores sociais (SCOTT & LYMAN, 2008 [1968]; WERNECK, 2009; 2013).

⁹² Trata-se da *Assembleia de Deus – Ministério do Belém*, uma das ramificações da denominação centenária fundada em 1911 pelos missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, em Belém do Pará (CAMPOS, 2005; MAFRA, 2007; ALENCAR, 2012; CORREA, 2012; FAJARDO, 2015).

⁹³ O estilo missionário de Jorge sugere que seus seguidores, chamados de “ovelhas”, são responsáveis por multiplicar novos fieis; caberia ao pastor apascenta-los. Descrevo na última seção o culto de onde extraí esse fragmento do sermão, em 10 de junho de 2018.

representante da instituição “mãe” ressentida com a fissão, gesticulava – enquanto exigia qualificações técnicas e morais dos “aventureiros” – e apontava em direção à igreja dissidente, reprovando com veemência a atitude “rebelde” do fundador rival. A categoria “banalidade” logo entraria em seu vocabulário indignado para reprovar, de modo genérico, os usos e abusos da criação de uma igreja, uma prática considerada “tão séria”. Digo “genérico” porque, além de queixar-se do cunhado rival, sua crítica abarcava uma rede de pequenas igrejas na mesma situação, assumindo a forma de um julgamento moral generalizado. De sua perspectiva, o aparente sucesso dos dissidentes não atesta de imediato sua procedência divina, mas deve ser submetida aos sinais públicos da aprovação do tempo e dos pares.

Figura 56 – Antiga oficina de automóveis alugada atualmente para igreja *Porta Formosa*, criada em 2012. Fonte: Google Maps, capturada em março de 2011.

Figura 57 – Fachada do templo da igreja *Porta Formosa*, criada em 2012. Fonte: Google Maps, capturada em março de 2019.

Problematizo mais uma camada da cena do *account* moral. Como demonstrei no capítulo anterior, a *linguagem* teológica é fundamental para apreendermos o agenciamento dos sinais públicos do sucesso e a expectativa de fracasso. Citando fragmentos bíblicos para justificar as acusações, especialmente uma referência de *Atos dos Apóstolos* 5:38-39, o cunhado de Jorge arremata que os projetos missionários que surgem sem as marcas da procedência divina se encarregariam, com o tempo, de “destruir-se por si mesmos”. Ao leitor menos familiarizado, a referida perícopes narra a seguinte situação: os apóstolos, inclusive Pedro, são descritos como vítimas de uma perseguição e presos por autoridades judaicas por fazerem proselitismo e demonstrações públicas de milagres. Convocados à presença do Sinédrio, corte judaica para fins políticos e jurídicos,⁹⁴ Pedro reforça a acusação de rebeldia

⁹⁴ Joachim Jeremias oferece uma descrição dessa corte: “Desde que a Judéia tornara-se província romana, em 6 d.C., o Sinédrio impôs-se como a mais alta representação política [...] Naquela época, o Sinédrio era, além do mais, nos assuntos da comuna a suprema instância judiciária judaica para a província” (1983 [1969], p. 107).

ao afirmar que “é preciso obedecer antes a Deus que aos homens”, incitando a fúria das autoridades que “resolveram matá-los”. O trecho citado por meu interlocutor faz referência à ponderação teológico-jurídica de Gamaliel, apresentado pelo narrador bíblico como um “respeitado doutor da Lei”, frente a seus pares: “agora, portanto, eu vos digo, não vos ocupeis destes homens: deixai-os. Pois, *se o seu intento ou a sua obra provém de homens, destruir-se-á por si mesma; mas, se ao invés, verdadeiramente vem de Deus, não conseguireis arruiná-la. Não vos exponhais ao risco de combater contra Deus*”.⁹⁵

Para além do interesse histórico-exegético-literário que a perícopes suscita, parece-me razoável tensionar a cena em que esses repertórios são mobilizados. O título do presente capítulo – *Paradigma de Gamaliel* – se relaciona com a figuração dos personagens dessa perícopes bíblica. Como antecipei nos Prolegômenos, não pretendo “decifrar” a exegese de meu interlocutor como “explicação” das práticas (CEFAÏ, 2009; MONTERO, 2015b), mas situar os efeitos práticos dessa “cultura exegética” como um dispositivo de *linguagem* que “faz-fazer/faz-falar” (LATOUR, 2002 [1984]; DIDI-HUBERMAN, 2013 [1990]; REINHARDT, 2016). Os exemplos etnográficos indicam que esse *paradigma* é recorrente. Salientei, por exemplo, que os acusados de *rebeldia* se defrontam com o vaticínio de fracasso por parte dos rivais segundo o qual um “aventureiro” “pode até abrir [uma igreja], mas [sem a vontade divina] não vai pra frente”.⁹⁶ Ao longo da pesquisa tomei notas de expressões que sintetizam essa *teoria*: “a *porta* que Deus abre ninguém fecha”, “a *porta* que Deus não abre não prospera”, “esta *obra* é de Deus”, “esta *igreja* foi fundada pela vontade de Deus”, “esta *obra* não é da vontade do homem”, “Deus *habita* nesse lugar”, “o homem por si mesmo nada pode fazer” e “esse *ministério* não surgiu por visão do capitalismo”. Esse repertório reivindica a procedência divina de um projeto missionário, mas como veremos, não prescindem dos *suportes* sensoriais e morais da ação humana para autenticá-lo. As seções que se seguem procuram descrever o engajamento dos atores na produção de *coisas*, isto é, sinais públicos

⁹⁵ Reproduzido de *A Bíblia de Jerusalém* (1973, itálicos meus). Gamaliel é uma personagem apresentada pela narrativa bíblica como um “respeitado doutor da Lei” (representante de uma vertente liberal da *seita* dos fariseus) e teria sido membro do Sinédrio e neto do rabino Hillel, um importante educador judeu. Especialistas em exegese do Novo Testamento não estão em pleno acordo quanto à autoria e datação do livro de *Atos*, mas convergem para o argumento de que esse livro (cuja autoria alguns atribui ao evangelista Lucas) não apresenta uma narrativa *histórica* no sentido moderno (Cf. KÜMMELL, 1982, p. 198). A partir de uma análise crítico-filológica, Francisco Leite considera *Atos* uma “narrativa fundante” e propagandista da tradição cristã e chama a atenção para o “improvável encontro entre Gamaliel e os cristãos”, cujo discurso legitimaria o cristianismo frente às autoridades judaicas (2014, p. 77). Em sua análise da *Carta aos Romanos*, Giorgio Agamben avalia as estratégias de legitimação do discurso do apóstolo Paulo ao ligar-se à tradição rabínica de Gamaliel, listado (em sua defesa) como um de seus “mestres” (2016 [2000], p. 62).

⁹⁶ Notas do caderno de campo, de 19 de março de 2019.

reconhecíveis da procedência divina a fim de não se “destruírem por si mesmos”, entre as quais, *armas do saber clerical* e as *armas jurídicas* para efeitos de reconhecimento.

3.2 Divisão social do saber clerical: sobre as “armas do saber”.

Começamos pela exigência competência técnica gestada numa tradição *letrada*, um dos *suportes* da legitimação pastoral. Em a *Gênese e estrutura do campo religioso*, Pierre Bourdieu faz uma síntese pertinente da tradição de letramento na conformação de um “corpo de especialistas” (2011 [1971], p. 35). Peter Berger salienta que a “erudição teológica ocupava tradicionalmente um lugar central na função do ministro protestante” (1985 [1969], p. 152). Nessa direção, Jean-Paul Willaime argumenta que a figura do *pastor* na tradição protestante era legitimada pelo princípio teológico da *Sola Scriptura*, um regime de saber que em oposição aos sacramentos da tradição católica enfatiza somente a *Escritura* como critério para “desenvolver uma leitura *correta* dos textos bíblicos” (2003 [1992], p. 136).⁹⁷ Ao tratar da formação dos pastores franceses, Willaime procurou demonstrar que as funções tradicionais do clérigo como “teólogo” e “pregador-doutor”, competências altamente especializadas, estariam passando por um processo de esvaziamento e teriam perdido espaço para outros tipos de especialistas no mundo moderno.⁹⁸

A formação de um “corpo de especialistas” na tradição pentecostal passou ao largo do saber clerical elitizado. Conforme Ricardo Mariano, o “candidato a pastor” nas igrejas protestantes históricas precisa passar por uma formação teológica “em seminário ou faculdade”, por “provas, exames, arguições, tutoriais e períodos de observação”; por sua vez, pondera Mariano, entre os pentecostais a produção “acelerada” de novos aspirantes à carreira pastoral, sem que tenham passado por um formalismo de instrução teológica, é um dos fatores

⁹⁷ Sabemos desde a obra clássica *As doutrinas sociais das igrejas e dos grupos cristãos*, de Ernst Troeltsch, publicado em 1911, que a tradição protestante substituiu o modelo da “Igreja sacramental e hierárquica” da tradição católica pelo modelo da “Igreja da Escritura e da pregação”. Nesse caso, a tradição protestante funda-se em uma *cultura* de letramento que privilegia e universaliza o princípio teológico da *Sola Scriptura* como um dos pilares do saber – não mais restrito à classe dos especialistas autorizados – transformando-os em sacerdotes de si mesmo e intérpretes do texto bíblico.

⁹⁸ Inspirando-se nas análises de Luc Boltanski sobre os executivos de grandes empresas, Willaime situa a figura do *pastor* protestante como um tipo “particular de compromisso profissional”. Segundo Willaime, com a separação da Igreja e do Estado (no caso francês), o papel profissional do clérigo passou a perder a legitimidade social e a depender inteiramente da “base social das Igrejas” (p. 156). Nesse sentido, a perda da legitimidade faria com que novos mecanismos de legitimação fossem acionados. Deslocado de sua posição de prestígio, o clérigo protestante teria passado a combinar variados modos de legitimação a partir das competências *tecnocrática* (segundo a lógica de profissionalização da *ideologia* moderna), *carismática* (inversão do *especialista-teólogo* para o *pastor-profeta*), *mágica* (mediador do sagrado por meio dos sacramentos) e *tradicional* (reafirmação das normas tradicionais como uma reação à modernidade).

que dinamizam seu crescimento nas periferias urbanas (2008, p. 82-83). Coube, portanto, à tradição pentecostal a difusão de uma “cultura de leitura”, visto que se distingue da “cultura letrada” que caracteriza o regime de saber elitizado (MAFRA, 2008). Ou seja, a formação de um “corpo de especialistas” entre os pentecostais, no sentido dado por Bourdieu, implica em condições materiais e investimentos que desafiam a temporalidade da formação *acelerada*.

Desde 2009 acompanho a trajetória de aspirantes à carreira pastoral, alguns dos quais ascenderam ao topo dessa posição de poder como “pastores-presidentes” de suas próprias igrejas. Convém destacar que esse processo de formação “acelerada” não se dá sem o agenciamento de *suportes* sensoriais e morais de distinção social. Embora disponham de capitais simbólicos considerados insuficientes, tais como a ausência de linhagens tradicionais dos *nomes* de família (distinção via parentesco) e a precariedade das *insígnias* prestigiosas da tradição protestante (distinção via saber clerical elitizado), é interessante analisarmos essas *carreiras* não apenas pela “falta”, mas pelo modo como lançam mão de algumas “armas” do saber clerical como distinção social. Ou seja, insígnias teológicas prestigiosas tornam-se *suportes* desejáveis do *saber-fazer*. Penso aqui, particularmente, na formulação de Daniel Cefaï ao argumentar que no esforço de resolução de uma situação problemática “os atores não são movidos por uma intenção de ‘saber por saber’, mas de saber na medida em que esse saber confere um poder de ação” (2017, p. 189).

Por “armas do saber clerical” me refiro, de modo abrangente, à “pentecostalização” do saber elitizado – por via de uma tradição *fundamentalista* norte-americana – popularizado em seminários teológicos criados nas últimas décadas (não mais que 30 anos), cuja passagem da “letra que mata” para a “letra que legitima” merece uma pesquisa à parte.⁹⁹ Delcides Marques (2013) analisa o quadro de formação de seminaristas em uma instituição protestante que adota o modelo de internato, mas há poucas informações etnográficas sobre o quadro formativo de seminários “livres” acessados por aspirantes à carreira pastoral. O corpo docente desses seminários emerge, por vezes, do quadro de especialistas das igrejas locais. Como argumentei, até pouco tempo o *letramento* não era valorizado para os efeitos da legitimação pastoral devido ao temor, quase generalizado, de que o intelectualismo resultaria no

⁹⁹ Quanto aos seminários, antecipei na nota 45 do capítulo 1 que as grades curriculares, alinhadas à tradição fundamentalista norte-americana, vão desde um literalismo bíblico ao treinamento proselitista. Há também uma breve nota sobre a categoria “a letra mata”. Como explicitiei no, inspiro-me nas formulações de Marshall Sahlins (1997) acerca da “indigenização da modernidade”, e Carneiro da Cunha (2009) acerca da “indigenização da cultura”. Clara Mafra (2011) argumenta que ao contrário dos povos indígenas e das religiões de matriz africana, os evangélicos tem dificuldade de utilizarem das “armas da cultura” como reivindicações políticas de suas práticas. Argumento que as “armas do saber” constituem uma das dimensões da *pentecostalização* dos valores do saber elitizado. Por isso seria interessante entender o conteúdo prático dessa formação.

“esfriamento” da fé ou mesmo em sua *morte*.¹⁰⁰ A Tabela abaixo mostra alguns desses marcadores geracionais e de escolarização do *Ciclo* dos fundadores.

Tabela 5 – Marcadores de origem, geração e escolarização

Fundadores	Estado de origem	Idade	Escolarização
Missionária Idalina	Pernambuco	1958-2013	Ensino Fundamental
Thiago Gonzalez ^{AΩ}	São Paulo	1989	Ensino Superior (Faculdade Teológica Batista)
José Antônio (falecido)	Pernambuco	1960-2011	Ensino Fundamental
José Ribamar (jardineiro)	Piauí	1957	Ensino Fundamental
Ageu Lindolfo (ajudante geral)	Alagoas	1979	Ensino Fundamental
Marcelo Vital (mecânico)	São Paulo	1980	Ensino Médio
Claudinei de Jesus (pedreiro) ^{AΩ}	São Paulo	1978	Ensino Fundamental/Básico em Teologia
Santa Brito (missionária)	São Paulo	1948	Ensino Médio
Jorge Lima (pedreiro) ^{AΩ}	Bahia	1960	Ensino Fundamental/Básico em Teologia
Eduardo Torres (comerciante) ^{AΩ}	Piauí	1984	Ensino Médio/Teologia Básica/ <i>Coaching</i>
Célia Regina (cozinheira)	São Paulo	1965	Ensino Médio
Jucier Santos	São Paulo	1965	Ensino Fundamental
Daniel Borchal ^{AΩ}	Paraná	1977	Ensino Superior/Teologia Livre
Possidônio Oliveira	Minas Gerais	1958	Ensino Médio
Kened Cunha	Bahia	1989	Ensino Médio
Cícero dos Anjos (pedreiro)	Alagoas	1963	Ensino Fundamental
Fábio Silva (confeiteiro) ^{AΩ}	São Paulo	1982	Ensino Médio/Teologia Livre
Edson Santos (mecânico)	São Paulo	1972	Ensino Médio
Alex Batista (tec. manutenção)	São Paulo	1979	Ensino Médio

^{AΩ} Formação básica ou livre em Teologia (Alpha e Ômega, primeira e última letra do alfabeto grego, símbolos da Teologia cristã).

Como podemos notar na Tabela 5, apenas dois pastores (mais *jovens*) possuem nível de Ensino Superior enquanto a maioria possui baixa escolaridade e insígnias teológicas consideradas insuficientes. Essa Tabela nos permite pensar em uma divisão social do estatuto de saber clerical entre os marcadores geracionais e de gênero. Os homens são mais beneficiados que as mulheres nessa formação, pois nenhuma das pastoras da Tabela possui formação teológica. Os poucos habilitados em teologia básica são autodidatas ou obtiveram certificados em seminários “livres” que exigiam apenas a competência de “saber ler”, como é o caso de Jorge Lima, desdenhado pelo cunhado na cena do *account* moral. Os pastores que ascenderam em pequenas igrejas suspeitam, com razão, que dificilmente suas credenciais pastorais serão reconhecidas por denominações estabelecidas que, certamente, os obrigariam a abrir mão da posição de poder que ocupam em suas igrejas para começar do “estágio zero”.

Pude notar que os *suportes* do saber clerical, entendidos como “arma do saber”, variam de acordo esses marcadores, isto é, os mais *experientes* na carreira pastoral atribuem um valor secundário à formação teológica em relação aos *jovens* aspirantes. Idalina (1958-2013), José Ribamar (1957), Jorge Lima (1960) e Cícero dos Anjos (1963), entre outros listados na Tabela 5, valorizam mais as virtudes de pessoas consideradas excepcionais e

¹⁰⁰ Max Weber (2004) faz referência à desconfiança dos protestantes puritanos (pietismo) em relação à “frieza” dos teólogos.

depositárias dos *dons* do Espírito Santo, fonte de autoridade dos que pretendem agir e falar em nome da divindade (RICCI, 2007; MAFRA, 2009; ROBBINS, 2011; TELES, 2015). Sem instrução teológica formal, Idalina era conhecida pelas habilidades de cura e práticas divinatórias; apesar da pouca escolaridade, Jorge possui formação básica em teologia, mas é desdenhado pelo cunhado na cena do *account* moral; Ribamar e Cícero, por exemplo, desenvolveram o exercício de *leitura* com a própria Bíblia. Entre esses fundadores o saber teológico formal é desejado, mas também é visto com desconfiança; daí a recorrente preocupação de que a “letra mata”, pois suprime a espontaneidade da *inspiração* divina. Ribamar compara os que “falam bonito” por exibição ao barulho de “latas vazias”, e Cícero afirma pregar o que “Jesus manda” em oposição à “racionalização” do sermão.

Os *jovens* aspirantes, por sua vez, somam as virtudes excepcionais da inspiração divina aos *suportes* do saber clerical. No capítulo anterior, ao tratar das alianças circunstanciais, argumentei que a circulação dos pregadores é regida por uma etiqueta do convite e exemplaridade moral: casamento exemplar, corpos consagrados, honestidade, linguagem irrepreensível e habilidade na “palavra” (saber teológico). Nesse sentido, disputam prestígios, estilos e ostentam com “orgulho” saberes, habilidades retóricas (eloquência), certificados, treinamentos *coaching*, etc. Os pregadores itinerantes considerados “fracos de Bíblia”, categoria que designa um saber precário, reduzem as possibilidades de circulação entre os grupos mais exigentes.¹⁰¹ Esses pregadores valorizam, sobretudo, as técnicas da oratória em suas atividades: postura corporal (vestimentas sociais que comunicam credibilidade: terno, gravata, etc.), imitação de voz eloquente (vocalização da autoridade) e sistematização de um sermão. Os que não dispõem desses *suportes* reconhecíveis buscam reconhecimento numa “performance da oralização da Bíblia” que, como argumenta Roberta Campos, “é algo que vai além do analfabetismo” (2011, p. 1028). As técnicas retóricas não podem parecer discursos como “latas vazias”, conforme reprovação de Ribamar, mas devem ser acompanhadas por gestos capazes de serem vistos como mediadores da autoridade divina. A reação da audiência, geralmente com o entusiasmo dos gestos e glossolalias, é o

¹⁰¹ “Fraco de Bíblia” é uma categoria nativa operada para qualificar a precariedade do saber bíblico ou de uma formação teológica. Em diversas ocasiões, durante pesquisa de campo, meus interlocutores pareciam interessados em demonstrar o domínio de temas teológicos não apenas porque respondiam as questões que eu suscitava, mas para performatizar o saber como uma forma de me impressionar ou mesmo para me convencer de suas convicções. Dois exemplos: Eduardo Torres, líder da *A.D – Vida e Esperança* (núcleo 2), confidenciou-me que modificou os rumos de seu sermão ao me ver no culto, pois julgava que eu me interessaria por sua interpretação dos episódios da História universal, traçando uma narrativa desde a Criação ao fim dos tempos; pedro Alves exibe o curso de teologia e os mais de 500 livros teológicos em PDF a serem lidos. Todavia, desprezam com a mesma facilidade os que ostentavam o saber teológico como demonstração de “superioridade” em relação aos mais “humildes”, postura que rendia uma série de acusações mútuas.

termômetro que o pregador precisa para modular as técnicas da fala, da emoção, da sensibilização, do confronto, etc.

Cito dois casos. O já citado Pedro Alves (nascido em 1987, *flyer* 58) e o operário Valcir Santos (nascido em 1988, *flyers* 59 e 60), a exemplo de outros pregadores itinerantes, investem por conta própria no cultivo da formação teológica a partir dos modelos de sucesso disponíveis entre os pregadores considerados celebridades. Por “conta própria” porque essa formação não é parte de um programa institucional que regula a ordenação pastoral, mas um investimento pessoal de tempo e de custo financeiro que, aliás, são exíguos. Pedro Alves queixa-se dos escassos convites para pregar em igrejas estabelecidas – como a Assembleia de Deus – que, segundo ele, não reconhecem sua credencial de pastor. Pedro cita casos de colegas que ascenderam a cargos ministeriais em igrejas menores e tiveram que começar do “zero”, constrangimento ao qual ele afirma não se submeter. Começar do “zero”, nesse caso, implica em submeter-se a outros critérios de reconhecimento da vocação.

Pedro afirma ter resistido à formação teológica por “ignorância”, mas sob a influência de pregadores famosos que admira descobriu que pode “fazer o nome” entre grupos mais exigentes e decidiu “aperfeiçoar” sua atividade pastoral investindo do próprio bolso. Embora não tenha concluído o Ensino Médio, Pedro havia se matriculado em um curso de teologia à distância por um instituto que prometia os níveis de graduação, mestrado e doutorado. O curso havia sido recomendado por seu colega, outro pregador, sob a alegação de que se tratava de um curso reconhecido pelo Ministério da Educação. Orgulhava-se dos 500 livros teológicos em PDF organizados em arquivo no computador. “Sempre tive interesse na história de Israel e da Igreja”, diz entusiasmado com o conteúdo a ser lido. Soube, pouco depois, que Pedro havia cancelado a matrícula e se sentia frustrado com a “propaganda enganosa” ao descobrir que o curso não era reconhecido pelo Ministério da Educação, conforme indicava a publicidade. Pedro valoriza o credenciamento do MEC como um *suporte* de prestígio e desdenha dos cursos de formação “livre” acessado pela maioria de seus amigos pregadores.

Figura 58 – Flyer do culto feminino “Círculo de oração Muralhas de Fogo”, a presença de Pedro (entre duas mulheres responsáveis pelo evento). Fonte: Facebook, 2018.

Figura 59 – Flyer da “Campanha de libertação” da igreja A.D: *Cidadãos dos Céus* (fundador e auxiliares em detalhes). Fachada dessa igreja pode ser vista na Foto 45 do capítulo 2. Valcir, no canto inferior direito, é anunciado como preletor convidado. Fonte: Facebook, 2018.

Quanto a Valcir, apesar do estado civil de solteiro – caso raro, pois o casamento é um requisito moral para a constituição de um pastor –, ascendeu ao pastorado em passagens por diferentes igrejas do bairro. Até o final de 2020 esteve vinculado à *Assembleia de Deus: Palavra Viva* fundada por Fábio Silva, em 2018. Valcir exibe o título de mestre em teologia, obtido por uma faculdade à distância, como uma de suas maiores conquistas. Tornou-se professor do mesmo curso em uma extensão presencial instalada no templo-garagem da igreja de Fábio e afirma que sua especialidade é “missiologia”, “capelania” e “oratória”, disciplinas que tratam dos aspectos práticos do evangelismo e dos aspectos retóricos do convencimento. O flyer 60, divulgado em redes sociais, apresenta a propaganda do curso presencial na qual a estratégia visual do flyer associa os valores da formação acadêmica elitizada à imagem de sucesso de estudantes brancos em uma sala de aula. Valcir e Fábio aparecem no detalhe em performances relacionadas à pregação, em posse de microfones, um dos instrumentos da posse da palavra. A imagem 61 mostra um post público em que Fábio exibe sua credencial pastoral e seu certificado de teologia, ilustrado por uma imagem da consagração com óleo. A propósito, Fábio aciona o *Paradigma de Gamaliel* ao compartilhar com uma audiência que sua vocação se deve aos intentos divinos, mas sem prescindir dos *suportes* materiais que a autenticam: “foi Deus quem me chamou não o homem! [...] que venham as pedras”.

Figura 60 – Flyer do Seminário Teológico de São Paulo. A imagem de pessoas brancas em sala de aula idealiza os valores da formação acadêmica. Os gestores, incluindo Valdir e Fábio, são vistos nos detalhes abaixo. Fonte: Facebook, 2019.

Figura 61 – Credencial de pastor: postagem de Fábio exibindo para uma audiência sua credencial e certificado de Teologia. A imagem é ilustrada com um rito de consagração com óleo. Fonte: Facebook, 2018.

Como afirmei acima, a parceria entre Valcir e Fábio durou até 2020. Em setembro desse mesmo ano, durante a pandemia da Covid-19, Valcir fundou sua própria igreja, a *Casa de Oração Pentecostal Ministério Adore*. Além desses casos, situo dois breves diálogos extraídos de entrevistas que realizei em 2011 com os pedreiros-pastores Cícero dos Anjos (nascido em 1960, líder da *Nova Vida e Esperança*, criada em 2017) e Claudinei de Jesus (nascido em 1978, líder da extinta *Assembleia de Deus: Ministério Deus Restaura*, criada em 2008 e fechada em 2017). Esses exemplos, assim como os outros, indicam que os *suportes* do saber clerical, até recentemente pouco valorizado entre os pentecostais, passaram a ser acionados como “armas” de distinção para o reconhecimento da vocação pastoral – nem sempre com o sucesso desejado.

Caso 1.

Teles: O senhor possui alguma formação teológica? Era necessário?

Cícero: Não. Na realidade hoje algumas igrejas exigem. Em algumas Assembleias [de Deus] você tem que fazer o curso né, tem que fazer teologia e outros cursos que exigem para que você venha a ter um cargo de pastor. É bem provável que se hoje eu sair da

Cristo é o Senhor [igreja de Idalina, antiga aliada, com a qual rompeu para funda a sua própria igreja] para uma Assembleia [de Deus] eu não seja aceito como presbítero. Eu desceria um grau a menos, seria apenas um diácono, porque eu não tenho um curso de teologia. Posso dizer que *eu prego a palavra que Jesus manda. O que Jesus mandar pregar na Bíblia eu prego, buscando o próprio entendimento do Espírito Santo.*

Teles: Mas o que senhor considera importante para ser um pastor?

Cícero: Na realidade, *pela Bíblia nós temos que buscar o conhecimento. Assim como numa empresa, na igreja você tem que buscar o conhecimento* mais ainda, porque você está diante de uma multidão, que a gente coloca como ovelha do Senhor. Então você tem que ensinar suas ovelhas [seguidores]. *O pastor tem que ter uma formação mais alta para conduzir as ovelhas no caminho certo.* No meu ponto de vista, *pela palavra de Deus, o homem tem que ser conduzido pelo Espírito Santo.* O curso é fundamental para que você tenha um conhecimento, mas *o curso em si não vai resolver muitas vezes os problemas da igreja. O problema da igreja é espiritual. O que é material é fácil de resolver. Agora, o espiritual você tem que ser conduzido pelo Espírito Santo.* Mas pretendo estudar pra *ter um conhecimento* mais profundo.

Caso 2:

Teles: Então você fez esse curso de teologia?

Claudinei: Sim, eu fiz o básico. Eu tenho um ponto de vista. Muitas das vezes o *conhecimento* é bom, ter *sabedoria*, só que muitas vezes acaba se tornando um fardo porque as pessoas acabam achando que sabem demais e acabam pisando naqueles que não tiveram a mesma oportunidade de se estruturar. Muitas pessoas de caráter e com dignidade tiveram que escolher entre estudo e trabalho e hoje muitas vezes encontram estes tipos de barreiras, este tipo de preconceito, como se fosse um muro de Berlim [referência ao muro que dividia a Alemanha Ocidental e Oriental, derrubada em 1989] e acho que este muro deveria ser quebrado. Muitas pessoas não tiveram esta oportunidade. Hoje nós podemos escolher, mas antigamente não tinha muitas opções. Eu acho que o que muda é o conhecimento, só que independente disso, *eu acho que se a pessoa tem um chamado alguém tem que ver e tem que investir.* Porque Deus não faz acepção de pessoa porque tem posição ou conhecimento. *O homem sobre ele mesmo ele não é nada. Sabedoria e conhecimento vem da parte de Deus.*

Teles: Pode me explicar o que quer dizer com “ter um chamado”?

Claudinei: O que significa ser “chamado”?

Teles: Isso, como se reconhece o “chamado” de uma pessoa?

Claudinei: O chamado se reconhece pela sua função, entendeu? Ou seja, *nós temos um chamado por Deus e o reconhecimento pelo homem.* Porque *é preciso que você seja reconhecido.* Por exemplo na vida social: o empregado é observado e de repente vira um encarregado. A igreja funciona da mesma maneira. *Ou seja, você chega como membro dentro da igreja e as vezes você cumpre sua pontualidade, apresenta suas qualidades, foi batizado nas águas e agora você é um pessoa importante, ora, jejua, consagra, é dizimista fiel dentro da igreja.* Então você acaba virando um cooperador porque você tá sempre ajudando. Ai o pastor vê seu esforço e sua dedicação. *O chamado não é você falar: “eu quero ser um pastor, um presbítero, um diácono”, não.* É sua responsabilidade para com a obra [de Deus] e para com o próximo. *Porque aquele que tem responsabilidade com a obra, ele tem a submissão ao pastor e tem uma responsabilidade para com o próximo, se preocupa com o próximo.* Ou seja, a responsabilidade é essa, se tá chovendo ou se tá sol, ele tá ali. Ele fala “não, se eu não ir hoje vai fazer a diferença”. A igreja pode tá cheia, mas ele vai. Então esse é o chamado, a pessoa que tem uma responsabilidade.

Teles: Você foi reconhecido desse modo?

Claudinei: Sim. A facilidade que graças a Deus o Senhor tem nos dado de estudar um pouco a Bíblia, um pouco mais afundo, né? *As pessoas que estão em volta vão vendo seu desempenho, aí vem o reconhecimento pelo homem, independente da teologia ou de qualquer coisa. O chamado de Deus é independente de teologia e do homem. Mas tem homem que quer embargar, né?* Outros não, outros veem o desempenho da pessoa.

Como podemos observar, Cícero e Claudinei relacionam o reconhecimento da vocação pastoral por parte dos pares (ou das *ovelhas*) ao reconhecimento da dedicação de um funcionário nos quadros de uma empresa. Por um lado, conforme o princípio do *Paradigma de Gamaliel*, a vocação é atribuída à ordem do divino: “chamado de Deus”, “o conhecimento da parte de Deus”, “condução do Espírito Santo”, etc.; por outro, os sinais públicos da vocação divina são mediados por *suportes* sensoriais da ação humana, cuja origem é obliterada: “reconhecimento pelo homem”, “ter formação”, “obter conhecimento”, “submissão”, “ter responsabilidade”, “desempenho”, etc. Ou seja, o chamado pastoral deve resultar dos *intentos divinos* (e não da própria “vontade”), mas depende do reconhecimento humano para sancioná-lo por meio da eficácia dos “ritos de instituição” (BOURDIEU, 2008 [1982]), isto é, diplomas, certificados, recomendações, convites, alianças, etc.

Conforme os exemplos acima, meus interlocutores entendem que uma pessoa pode ter uma vocação divina e, por algum motivo, não ser reconhecido pelos pares. Nesses casos, quando o chamamento divino é dificultado ou “embargado pelo homem”, como diz o pedreiro Claudinei, a saída honrosa é a autopromoção investida com novos *suportes*. Mas essa “autopromoção” não deve ser entendida como um ato isolado de uma pessoa que se “fez” da noite para o dia, e sim como “um ato de nomeação” autorizado, nos termos de Bourdieu (2008 [1982], p. 82). O jardineiro Ribamar, por exemplo, afirma ter recebido a dádiva da “unção de pastor” pela imposição de mãos de outro líder em cerimônia pública. Ordenar a si mesmo, sem o aparato de reconhecimento institucional ou dos pares, é visto como uma ambição pessoal – demarcado pela figura do “aventureiro” que acelera o processo da vocação divina. Percebe-se, portanto, que essa posição de poder é instável. Daí o esforço, nem sempre bem-sucedido, para produzir sinais públicos do reconhecimento social e divino. Em todos esses casos, a tecnologia *Igreja* agencia o empoderamento das camadas populares pelas vias da posse da palavra e desejo de reconhecimento que dá acesso ao exercício de poder relacionado à gestão de pessoas. Como afirma Cícero: “o pastor tem que ter uma formação mais alta para conduzir as ovelhas no caminho certo”.

3.3 No limiar da *clandestinidade*: sobre as “armas jurídicas”

As exigências de qualificação técnica e exemplaridade moral não se restringem à figura do fundador, mas também se estendem à dimensão institucional à qual se vincula. No capítulo anterior apontei para a intrínseca relação entre o pastor e sua igreja ao descrever o contágio das acusações de “rebeldia”. Se, por um lado, essa acusação mobiliza uma *linguagem* teológica para classificar os insurgentes, por outro, veremos que a acusação de “clandestinidade” mobiliza uma *linguagem* jurídica para delimitar as *fronteiras* entre as igrejas consideradas “autênticas” e as “inautênticas”, entre os “legalizados” e os “ilegais” (BOURDIEU, 2008 [1982]; TELLES, 2009). A partir dessa seção exploro exemplos etnográficos nos quais o estatuto ontológico de *Igreja* autêntica é *animado* pelo acoplamento de *suportes* burocráticos e jurídicos. A noção de “animação”, tal como proposta por Birgit Meyer (2019 [2010]), nos permite argumentar que um *Projeto Mirífico* adquire “vida material” em um processo de autenticação.

O *Ciclo* dos fundadores compartilha da premissa normativa de que fundar uma igreja e, inadvertidamente, não providenciar o Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ), incorre-se no risco das acusações de “clandestinidade” institucional. Não é sem razão que o acusador da cena do *account* moral tenha medido a autenticidade de um aparelho eclesástico pelo advérbio “coisa tão séria” e, na sequência, tenha acionado um vaticínio de fracasso acerca do qual os “aventureiros” buscam evitar. A Tabela 6 mostra alguns brasões totêmicos que presentificam as narrativas de origens divinas. Além disso, mostra que o ano de fundação informado pelos fundadores nem sempre coincide com o ano de registro jurídico. Isso porque, conforme veremos, os fundadores consideram que o estatuto de *Igreja* é conquistado com a obtenção do CNPJ, isto é, mediado por um “rito de instituição” (BOURDIEU, 2008 [1982]).

Tabela 6 – Ano de fundação e Registro Jurídico

Fundadores	Denominação	Brasão totêmico	Ano fundação	Registro jurídico	Situação
Missionária Idalina	Cristo é o Senhor	-	1989	2002	Fechada em 2017/morte
Thiago Gonzalez	Novas de Paz (Betuel Church)	Pomba	1994	2015	Ativa
Luiz Pereira	Vida em Cristo	-	1996	1996	Ativa
José Antônio	Assembleia de Jesus Cristo	-	1998	1998	Fechada em 2011/morte
José Ribamar	Manjedoura de Cristo	Pomba/Bíblia	2001	2002	Ativa
Ageu Lindolfo	Soldados Cristo: Porta Estreita	Porta	2007	2011	Ativa com 3 filiais
Marcelo Vital	Justiça de Deus	Balança	2007	2007	Mudou de cidade
Claudinei de Jesus	A.D – Min. Deus Restaura	-	2008	2009	Fechada em 2017
Valeriano Gomes	A.D – Ministério Macedônia	-	2009	2009	Fechada em 2017
Santa Brito	Casa de Deus – Portas dos Céus	Casa	2010	2010	Ativa
Jorge Lima	Porta Formosa – Água Viva	Pomba/Bíblia	2012	2016	Ativa com 4 filiais
Eduardo Torres	A.D – Vida e Esperança	Ramos	2012	2017	Ativa com 6 filiais
Célia Regina	A.D – Apocalipse	-	2012	-	Ativa (sem registro)

Jucier Santos	A.D – União em Cristo	-	2015	-	Ativa (sem registro)
Daniel Borchal	A.D – Promessa	Peixe/Tocha	2016	2016	Ativa
Iduilo Passos	IP Ceifeiros de Cristo	-	2016	2016	Fechada em 2018
Possidônio Oliveira	A.D – Cidadãos do Céu	Bíblia/Escudo	2017	2019	Ativa
Kened Cunha	A.D – Jeová Nissi.	Cora/Espada	2017	-	Reativada em 2020
Cícero dos Anjos	Nova Vida e Esperança	Ramos	2017	-	Ativa (sem registro)
Fábio Silva	A.D – Palavra Viva	Bíblia	2018	2019	Ativa
Edson Santos	Núcleo Pent. do Poder de Deus	-	2018	-	Ativa (sem registro)
Alex Batista	A.D – Renovação da Aliança	Tocha de fogo	2018	-	Ativa (sem registro)

Fonte: Cruzamento de dados etnográficos e consulta na Receita Federal.

Como podemos notar na Tabela 6, a maioria foi fundada (ou fechada) no Bairro 120 nas últimas décadas. O fechamento de uma instituição, exceto por morte do fundador, não significa necessariamente o cancelamento do registro jurídico; nesses casos, alguns permanecem em *stand by* aguardando a oportunidade para serem reativadas. O fechamento das “portas” apenas confirma a expectativa preconizada pela teoria do fracasso. Entre os casos que pude acompanhar, primeiro surge um núcleo familiar, por vezes sem pretensões institucionais, e em seguida, busca-se o reconhecimento institucional via registro jurídico. Consideremos os fragmentos dos diálogos, de 2011, com os referidos pedreiros-pastores que fundaram as próprias igrejas. Refiro-me novamente a Claudinei de Jesus e Cícero dos Anjos.

Caso 1

Teles: E você precisou cadastrar sua igreja em cartório?

Claudinei: Sim. *É preciso ter um CNPJ. É importante ter isso por causa da isenção, né? Pra não ficar em desacordo com a lei, a parte burocrática, né. Dentro da igreja tem muitas normas e nós também devemos estar de acordo com a lei, para que depois não sejamos criminalizados. Porque você vai e abre uma igreja sem CNPJ e o dia que alguém fizer uma fiscalização e fizer um abaixo assinado, dá problema. Mas com a documentação, você procura a andar corretamente.*

Caso 2

Teles: O senhor falou sobre resistência na instalação da igreja [Cristo é o Senhor, de Idalina]. Poderia falar mais? Resistência de quem?

Cícero: Sim, tivemos. Na época sim, dos vizinhos, mas hoje não se tem tanta resistência. *Hoje tem que estar documentado, devidamente documentado, o que estou plenamente de acordo.*

Teles: O que o senhor quer dizer com “devidamente documentado”?

Cícero: Me refiro ao CNPJ, liberação do Alvará, tudo certinho. Porque *quando se trata das coisas de Deus tem que ser tudo certinho para que não haja escândalo.*

Teles: Mas o registro jurídico já era dessa época [1989, data da fundação]?

Cícero: Na época não tinha essa exigência. Bastava colocar a placa da igreja e pregar. *Não precisava de CNPJ nem nada. Depois houve a necessidade de atender as exigências da lei para que ela fosse reconhecida como igreja. Era fundamental que ela tivesse o CNPJ para que fosse reconhecida [a igreja só obteve registro em 2002, conforme a Tabela 6].*

Teles: Como fica a situação das igrejas que não possuem o CNPJ?

Cícero: *Ela é mal vista. Geralmente as igrejas que não estão documentadas nós não queremos contribuir [visitar]. Porque, o que nós pensamos como pastores? Se a nossa igreja está documentada dentro da lei e outra igreja está sem documentação, chegaram ali e abriram, nós começamos a imaginar que é uma igreja rebelde. Ela foi fundada com rebeldia (risos) [quanto a categoria “rebelde”, exploramos no capítulo anterior].*

Esses exemplos, somados aos outros, mostram que o estatuto ontológico de *Igreja* é mediado por *suportes* jurídicos e burocráticos autorizados. São raros os casos em que a via do reconhecimento jurídico não é acionada, pois os fundadores e suas audiências compartilham da preocupação de enquadramento com as normas das leis humanas. A preocupação em “andar corretamente” conforme as “leis do homem”, como diz Claudinei, faz com que algumas denominações indexem em suas placas o número de CNPJ, o ano de fundação e, eventualmente, o nome do fundador. Esses *suportes* de legitimação correspondem às marcas públicas da *legalidade* e *senioridade* institucional (“fundada em...”), seguida do *prestígio* do líder. O exemplo da igreja de Claudinei é recorrente (Fotos 62 e 63).

Figura 62 – Fachada do templo-garagem da A.D: Ministério Deus Restaura, criada em 2008 por Claudinei de Jesus. A igreja fechou em 2017. Fonte: Google Maps, capturada em março de 2011.

Figura 63 – Detalhe da placa de nominação da A.D: Deus Restaura. Consta o calendário de culto de terça, quinta e domingo (culto da família). Abaixo consta o nome da Convenção de pequenas Igrejas CONEAD, seguindo do número de CNPJ. Fonte: Google Maps, capturada em março de 2011.

A preocupação de Claudinei não é isolada. Nesses casos, o dispositivo jurídico do CNPJ circunscreve a porosidade do “legal” e do “ilegal” (TELLES, 2009). Para José Ribamar, uma igreja “sem documento” pode ser acusada de “portinha”, “casca de ovo”,

“fundo de quintal”, categorias que remetem à condição de “clandestinidade” institucional. Conforme Cícero, que fundou a própria igreja (mas ainda não providenciou o CNPJ), “quando se trata das coisas de Deus tem que ser tudo certinho para que não haja escândalo”. Em relação aos “rebeldes”, Cícero pondera que se estiverem “dentro da lei, voltam a ser igreja”, pois se “a lei considerou que é igreja nós não podemos fazer dissensão”. Em termos analíticos, o estatuto de *Igreja* é conferido pelos *suportes* da *linguagem* jurídica (BOURDIEU, 2008 [1982]) e constituiu os “parâmetros dentro dos quais as lógicas de produção de legitimidade podem se mover nas práticas concretas” (MONTERO, 2006, p. 58).

Acrescentemos mais um elemento a esse dispositivo jurídico. A desconfiança com a fiscalização é um indício que nos permite compreender a preocupação com a documentação. Apelo à memória do leitor para uma situação que descrevi nos Prolegômenos, de 6 de março de 2010, quando minha presença foi associada à figura inoportuna de um *fiscal* da prefeitura. Compreendi posteriormente que essa suspeita estava relacionada à situação do alvará de funcionamento, às acusações de “clandestinidade” e aos conflitos com os vizinhos que, por vezes, denunciavam o barulho como uma perturbação da ordem pública. Antecipei no primeiro capítulo exemplos de denúncias relacionadas ao “barulho” dos cultos da igreja de José Ribamar; insistindo em manter o som em volume máximo, Ribamar entende que a eficácia de sua missão incomoda o Diabo – que reage por meio de denúncias e perseguições. De modo semelhante, Cícero afirmou aos risos: “Quanto mais perseguição, mais a gente gostava, pois era sinal de que o inimigo [o Diabo, personificado nos agentes das denúncias] estava furioso”. A figura genérica do *fiscal* é de algum modo relacionado a essas situações.

Cito uma situação de campo, de 29 de julho de 2018, que reforça as preocupações do “andar corretamente” e a desconfiança com a figura inoportuna do fiscal.

Por volta das 18h40 aproximei-me da igreja *Soldados de Cristo: Ministério Porta Estreita*, fundada em 2007 por Ageu Lindolfo e sua mãe, falecida em maio de 2018. Ambos foram discípulos de José Ribamar e dissidentes da *Manjedoura de Cristo*. Ageu prontamente lembrou-se de mim: “o rapaz da pesquisa”, disse. Curiosamente, em sua breve narrativa, Ageu mencionou outras igrejas pelas quais passou, mas evitou qualquer vínculo com Ribamar. Não insisti (com a expectativa de fluir a conversa). Em relação aos rivais, disse-me que fazia questão de manter a “doutrina da Bíblia”, rígidos costumes relacionados à exemplaridade moral, distinguindo sua igreja como uma “porta estreita” (na placa consta a frase: “a porta estreita continua aberta”, numa alusão à disciplina ascética). Disse-me, por exemplo, que se uma mulher “vaidosa” chegar de

calça ou usando maquiagem e batom, ficaria no “banco” (isto é, jamais participaria das atividades) até se converter. Notei que na placa da igreja constava o CNPJ (Foto 65) e, reagindo à minha pergunta, disse-me que era *obrigatório* por causa da “fiscalização”. Afirmou que *denúncias* contra a igreja são comuns, especialmente por conta do barulho. Mas não teriam tido problemas porque a igreja estava “regulamentada”. Enquanto conversávamos, um homem vestido de terno e gravata acenou e nos saudou com a “paz do Senhor”. Tratava-se de um ex-vice-presidente da igreja que havia se desligado e estava em outra “obra” (categoria para “igreja”). Eu mesmo cheguei a vê-lo em outras ocasiões na igreja de Ageu. Ageu não soube (ou não quis) informar o nome da outra igreja e o motivo do aparente desentendimento. Disse-me apenas que seu ex-aliado comunicou que teria uma “chamada” divina para outra “obra”; atualmente a vice-presidência da igreja é ocupada por uma missionária, esposa de um pastor auxiliar de Ageu. Disse-me que ela era “sábua” e que estudava teologia. Enquanto descrevia as qualidades da missionária, ela se aproximava acompanhada do marido. Tratava-se de Solange dos Santos, irmã caçula de Pedro Alves [pregador itinerante já citado], considerada a administradora de fato da igreja [ver *flyer* 55 do cap. 2]. Cumprimentamo-nos com as formalidades típicas de quem revê uma pessoa ressaltando as mudanças que o tempo provoca: “você está diferente”, disse-me. Tive a sensação de que a simpatia demonstrada por Solange foi vista por Ageu como algo positivo, pois passou a sorrir e descontraír um pouco mais. Ageu contextualizou minha presença e convidou o casal para participar da conversa (prometendo marcar uma entrevista, o que não aconteceu). Solange relatou casos de pessoas estranhas que aparecem fazendo perguntas sobre a igreja. Segundo ela, tratava-se de supostos “fiscais” ou pessoas mal intencionadas interessadas nos dados da igreja para denunciá-los. Solange afirma que logo percebe a má intenção das pessoas e tranquilizou Ageu, recomendando-me como uma pessoa de confiança (Caderno de campo, domingo, 27 de Julho, 2018).

Figura 64 – Fachada do templo-garagem da Igreja Soldados de Cristo: Ministério a Porta Estreita. O nome da igreja é composta por um epíteto bélico e um epíteto ascético que remete ao repertório bíblico de disciplina moral. Foto: José Edilson Teles, 2019.

Figura 65 – Brasão totêmico: detalhe da placa de nomeação da Porta Estreita com o calendário de cultos e o CNPJ. Foto: José Edilson Teles, 2019.

Uma vez mais podemos notar o princípio do *Paradigma de Gamaliel* com intersecções entre os intentos *divinos* e *humanos*. Os casos acima nos permitem acompanhar “os rituais de magia social” que autenticam o estatuto de *Igreja* (BOURDIEU, 2008 [1982], p. 89) e as *dobras* entre as porosidades do *legal-ilegal* (TELLES, 2009). O estatuto jurídico – uma dimensão da regulação do Estado em suas margens (DAS & POOLE, 2004; DAS, 2007; ASAD, 2008) – *anima* a tecnologia *Igreja*, isto é, presentifica as narrativas de origens divinas (MEYER & HOUTMAN, 2019 [2012], p. 111-112). Por isso a figura ambígua do *fiscal*, investido de um micro poder do Estado, incomoda ou legitima. Ou seja, não se “nasce igreja”, mas torna-se *Igreja* em um processo de *animação* mediado por *coisas*: imagens, brasões, textos, espaços, artefatos, leis, documentos, procedimentos, narrativas, etc. Nas próximas seções destaco dois casos exemplares a fim de descrever o processo de *animação* de *Projetos Miríficos* insurgentes nascidos em modestos *templos-garagem*.

3.4 E o CNPJ se fez Igreja: suportes de *animação* de um *Projeto Mirífico*

Os casos analisados nessa seção já nos são conhecidos. Refiro-me a situação de Jorge Lima (nascido em 1960), líder da *Porta Formosa: Ministério Água Viva* (fundada em 2012), e Daniel Borchal (nascido em 1977), líder da *Assembleia de Deus: Ministério Promessa* (fundada em 2016). Jorge é a vítima da acusação do cunhado, na cena do *account* moral, e Daniel é primo de Aparecido, personagem que me confundiu com um fiscal da prefeitura, situação descrita nos Prolegômenos. Formados nos quadros de referência da *Assembleia de Deus: Ministério do Belém*, de onde saíram, ambos conhecem as consequências do estigma da “rebeldia” e da “clandestinidade” institucional. Ambos podem ser visualizados no núcleo 1 do esquema do *Ciclo* dos fundadores apresentado no capítulo anterior.

O processo traumático de fissão institucional, cuja “reparação” nem sempre é possível, é seguido por acusações mútuas e diferentes justificativas. Jorge esforça-se para justificar que a fissão resultou de um acordo “amigável”, embora os antigos líderes tenham visto sua atitude como ato de *traição*. Jorge havia sido responsável por uma das “congregações” da Assembleia de Deus no Bairro 120, onde reside. A fissão produziu a dimensão de um conflito não calculado, pois Jorge erigiu a placa de sua nova igreja no lugar da denominação rival, destituindo-a. De “dirigente” submisso, Jorge promoveu-se a pastor-presidente da própria igreja. Atualmente divide a presidência da igreja com um de seus genros, seu “braço direito”. Antes de fundar a própria igreja, Jorge conciliava sua atividade pastoral com a atividade

informal de catador de materiais recicláveis, condição de trabalho precário que rendia críticas às antigas lideranças acusadas de não o ajudarem financeiramente. É visto por seus seguidores como um homem “humilde” e não belicoso, do tipo que suporta humilhações e privações – concebido nos termos nativos como “provações divinas”. A situação de desamparo pesou na decisão de abrir a própria igreja, embora tenha evitado falar dos conflitos internos. Atualmente concilia a atividade informal de pedreiro com a presidência da igreja, posição que lhe confere prestígio frente à sua audiência, maioria composta por membros de sua família.

Figura 66 – O pastor e o aprendiz: pastor Jorge Lima (mãos elevadas) e um de seus auxiliares em um culto de “Santa Ceia”, como sugere os elementos eucarísticos da mesa: pão, cálices de “vinho” (suco de uva). A foto é de um momento de consagração desses elementos. Fonte: Perfil da igreja no *Facebook*, publicada em outubro de 2015.

Temendo as consequências do estigma da *rebelião*, Jorge buscou “reparação” ao solicitar uma “carta de recomendação”, um documento formal sem efeito jurídico que garante – nos termos nativos – o desligamento “debaixo da benção”, isto é, sob o reconhecimento público da instituição genitora.¹⁰² Sem a “benção” institucional o grupo insurgente assume o fardo da “maldição”, tragédia anunciada pelo *Paradigma de Gamaliel*. A contragosto, Jorge obteve a “carta” de emancipação após muita insistência, recorrendo à estratégia de sensibilização pelos anos de trabalho prestado. Embora a “carta” de emancipação não possuía

¹⁰² A sede setorial da *Assembleia de Deus: Ministério do Belém* administra mais de vinte pequenas congregações (filiais) na região de Santana de Parnaíba, algumas das quais podem dar origens a novos grupos, tal como é o caso de Jorge e Daniel. A carta de “recomendação” ou de “mudança” é emitida como garantia de procedência moral do solicitante, cuja posse permite que seja recebido por outras denominações com o mesmo *status*. Mudar-se de uma denominação para outra sem a carta de recomendação moral implica em desconfiança por parte dos receptores.

efeito jurídico no sentido estrito, regula as relações de alianças circunstanciais entre os rivais no plano da *etiqueta* do convite, questão que tratei no capítulo anterior. Por exemplo: Jorge e seus seguidores não são evitados ou proibidos de visitarem as filiais da denominação genitora e, reciprocamente, são visitados pelos rivais por ocasião de “festividades” ou comemorações de aniversário da igreja. Como vimos, esse tipo de aliança é chamada de “cooperação” (visitas recíprocas), pois se trata de uma “etiqueta” da boa vizinhança.

Há casos em que as instituições “traídas” se recusam a reconhecer a emancipação dos insurgentes, desdobrando-se para uma tensão maior entre os rivais. Esse é o caso de Daniel, aliado de Jorge e rival da instituição “mãe” (Fotos 67 e 68). Seus antigos líderes não estavam dispostos a concederem a “benção” da autonomia. A “carta” foi-lhe negada. Daniel queixa-se das ironias que teria ouvido: “quem você acha que é para abrir uma igreja? Pensa que é Edir Macedo ou R.R Soares”?¹⁰³ Afirmar ter recebido o ultimato de um mês para que sua igreja fechasse e retornassem humilhados. Em reação, saíram da garagem onde se reuniam para alugar um salão maior como uma demonstração de ascensão e sucesso (Foto 70). Sem a referida “carta”, a igreja de Daniel é relegada ao ostracismo. Ao contrário de Jorge, Daniel afirma ter sido proibido de subir aos púlpitos ou pregar nas filiais da antiga igreja em que cresceu e ainda têm familiares. Mas, diga-se, nem todos acatam a ordem expressa de não visita-lo, especialmente alguns de seus familiares que transitam entre as instituições rivais. Os constrangimentos desse caso, amplamente repercutido entre alguns grupos, apontam para uma espécie de *vendeta* simbólica em retaliação à fissura institucional na “igreja mãe”. Segue-se que os ânimos ficam exaltados quando se trata desse caso.¹⁰⁴

Preterido, Daniel esforça-se para obter reconhecimento institucional por outras vias. Curiosamente, filiou-se à *Convenção Geral das Assembleias de Deus* (CGADB), federação na qual seus rivais estão subordinados e filiados. As imagens 67 e 68, devidamente autorizadas por Daniel, dizem respeito aos documentos considerados necessários para essa filiação. No breve *testemunho* Daniel agradece pela vocação divina, pelo reconhecimento de sua filiação institucional à CGADB e dirige críticas – indiretas, talvez – aos pares que ao ascenderem “menosprezam” a comunidade dos “irmãos”. A credencial e a carta timbrada com a assinatura do presidente da CGADB é um trunfo contra o ultimato de fracasso vaticinado por seus

¹⁰³ A referência a Macedo, líder da *Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD) e Soares, líder da *Internacional da Graça de Deus* (IGD) teriam sido, segundo Daniel, associações pejorativas, comparando o sucesso dos mesmos com a expectativa de seu fracasso.

¹⁰⁴ Por conta da circulação das fofocas locais, Daniel suspeita das “indiretas” públicas a seu respeito; os antigos líderes teriam alertado os fieis para que tomem cuidado com os “lobos”, caso apareçam em suas casas. Essa alusão aos “lobos” remete à imagem desconfortável de um pastor “falso” vestido em pele de “ovelha”. Os conflitos estenderam-se ao ponto das ameaças de litúgio por parte de Daniel.

antigos líderes regionais. Conforme uma *profecia* que teria recebido, Daniel – cujo nome homenageia um profeta bíblico – seria “exaltado por Deus” e colocado entre os “grandes” da terra. Quem conquistaria tal proeza sem alianças?

Figura 67 – Credencial pastoral: *Post* do pastor Daniel Borchal, no qual agradece pela filiação à CGADB. Fonte: *Facebook*, publicada em maio de 2020.

Figura 68 – Suporte de reconhecimento: *Post* do pastor Daniel Borchal, no qual exige credencial de filiado e carta de aceite da CGADB. Fonte: *Facebook*, publicada em maio de 2020.

Conforme salientei no capítulo anterior, o processo de iconização de um *Projeto Mirífico* está relacionado à *usurpação* da marca estabelecida. Jorge, a princípio, nomeou sua igreja de “Assembleia de Deus – Ministério Porta Formosa”, mas o desgaste com os rivais o levou a assumir apenas o nome “Porta Formosa” derivado de uma narrativa bíblica de milagre, seguido por um epíteto complementar “Ministério Água Viva”.¹⁰⁵ A Foto 69 mostra o brasão totêmico idealizado por Jorge e elaborado por profissionais de *design* gráfico: uma *porta aberta*, *emanação dos raios do sol*, duas *mãos* abertas estendidas, uma *pomba branca* em sobrevoos e uma *espada* com ponta para cima. A sobreposição desses *ícones* reconhecíveis presentificam a procedência divina: eficácia do milagre, mediação do Espírito Santo, prestação do cuidado, noção abstrata de justiça, estatuto de verdade, etc. Contudo, conforme a cena do *account* moral, o senso estético do cunhado de Jorge insistia em desqualificá-lo. Além dos *ícones-suportes*, a placa de nomeação exibe a filiação institucional à *Convenção*

¹⁰⁵ O nome “Porta Formosa” é extraído da perícopa de *Atos dos Apóstolos* 3:1-7 que narra um dos milagres realizados pelos apóstolos: “Pedro e João subiam ao Templo para a oração da nona hora [período vespertino]. Vinha, então, carregado, um aleijado de nascença que todos os dias era colocado à *porta do Templo chamado Formosa*, para pedir esmolas aos que entravam. Vendo Pedro e João entrar no Templo, pediu-lhes uma esmola [...]. Pedro, porém, disse: ‘não tenho prata nem ouro, mas o que tenho, isto te dou: em nome de Jesus Cristo Nazareno, anda!’ [...]. E tomando pela mão direita, ergueu-o. No mesmo instante, os pés e os calcanhares se lhe consolidaram; de um salto ficou de pé e começou a andar” (*A Bíblia de Jerusalém*, 1973. Itálicos e colchetes meus). A designação do ministério como “Água Viva” aciona um repertório bíblico de *pureza* moral.

das Igrejas e Comunidades Autônomas Independentes (CICAI), fundada em 2016 com objetivo de promover alianças entre pequenas igrejas pentecostais.

Figura 69 – Detalhe do brasão totêmico da placa de nomeação da *Porta Formosa*. A sigla “CICAI” é uma referência a *Convenção das Igrejas e Comunidades Autônomas Independentes*, fundada em 2016, cujo objetivo é promover alianças entre pequenas igrejas pentecostais com origens em comum. Fonte: Google Maps, capturada em 2019.

Assim como Jorge, Daniel também assumiu o fardo da *rebeldia* e afirma arrepender-se de nomear sua igreja de “Assembleia de Deus”. Mas, devido aos encargos burocráticos, manteve o nome seguido do epíteto “Promessa”. O brasão totêmico institucional figura uma chama de fogo na sigla AD e um *peixe* em perfil formado por dois arcos cruzados, um dos símbolos da tradição cristã (Figura 71).¹⁰⁶ O nome “Promessa”, longe de ser uma escolha fortuita, aciona um repertório narrativo que demarca a origem divina da instituição a partir do *testemunho* de vocação do fundador. Apesar de nascido em “lar evangélico”, Daniel afirma ter se envolvido, em diferentes momentos, com o “mundo das drogas”. Ao narrar os fragmentos biográficos de mudança de vida, interpreta os dramas de sua trajetória à luz das experiências do presente, modelando a convicção de sua vocação pastoral ao cumprimento de uma *promessa* divina desde o ventre de sua mãe, chamada de “matriarca da igreja”.¹⁰⁷ Daniel é

¹⁰⁶ A figura do peixe tem uma origem controvertida. Para alguns, o símbolo é derivado de uma antiga fórmula teológica que remonta ao segundo século d.C. conhecida como “Ichthys” (ἰχθύς ou ΙΧΘΥΣ = “peixe” em grego), cujo acróstico forma o credo “Jesus Cristo, Filho de Deus, Salvador” (Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ). A análise histórico-filológica de Oscar Cullmann acerca desses títulos ainda é bastante útil (2002 [1955], p. 319). Já Edmund Leach argumenta que essa fórmula teológica é “uma racionalização do século IV d.C., quando símbolos cristãos sobre pisos de mosaico estavam se tornando lugar-comum” (1997 [1987], p. 637). Maria Eusébio sugere que a figura do peixe é uma apropriação cristã da iconografia greco-latina e surgiu com “tripla simbologia”: “na vertente semântica, ICHTHYS (peixe em grego) codifica uma frase que é uma máxima fulcral na espiritualidade cristã – Jesus Cristo, Filho de Deus, Salvador; na sua simbologia material correspondia à representação do próprio Cristo; mercê da sua vivência em ambiente aquático, era também relacionado com o sacramento do batismo. Quando associado aos pães, aludia ao milagre da multiplicação dos pães e à pesca milagrosa com Pedro e André” (2005, p. 14).

¹⁰⁷ Notas do caderno de campo, de 3 de agosto de 2018 (ver narrativa da vigília mais adiante). Narrado da perspectiva atual, o *testemunho* de mudança de vida alterna a dúvida e a convicção ao selecionar fragmentos biográficos que convergem à trama do chamado divino; todas as vezes que se referia ao processo de autenticação da experiência da voz divina, Daniel revivia a emoção e levantava as mangas da camisa para mostrar os arrepios

caçula entre dez irmãos e, de modo criativo, nomeou sua igreja a partir de sua posição na linhagem da família como um filho remanescente, tido como o receptor de uma *promessa* divina desde o nascimento. Divide a presidência de sua igreja com um de seus irmãos, em quem confia e com quem esteve desde o início da fundação, quando ocupavam uma garagem.

Figura 70 – Prédio comercial alugado para a A.D Promessa (segundo andar), fundada por Daniel. Fonte: Google Maps, capturada em 2019.

Figura 71 – Detalhe do brasão totêmico da A.D Promessa: chama de fogo na sigla AD e um peixe em perfil formado por dois arcos cruzados.

Além dos exemplos já citados, Jorge e Daniel desconsideram o período de existência “clandestina” da igreja em garagens e condicionam o estatuto de *Igreja* autêntica à obtenção do registro jurídico. Jorge, por exemplo, não considera parte do ano de 2012 para os efeitos de comemoração do aniversário da igreja. Conforme a Tabela 6, Jorge obteve o registro jurídico em 2016, mas garante que a carta de emancipação emitida pela rival os reconhecia temporariamente. Assim como Jorge, Daniel desconsidera os seis primeiros meses de atividades na garagem de uma prima. Aclamado pelo pequeno grupo que o seguia, Daniel

de seu braço. Afirma, por exemplo, que teria escutado uma *voz* (mais tarde interpretada como divina) enquanto se divertia “muito louco” em uma “balada”. A voz, descrita como “meiga” e “suave” em meio ao barulho da balada, teria reprovado seu comportamento e anunciado uma ultima oportunidade, pois o “diabo já lhe teria pedido a alma”. Daniel esforça-se para convencer também a si mesmo. Apesar de pasmo com essa experiência, não estava de todo seguro da autenticidade da voz que ouvira, levando-se em consideração os efeitos do álcool e das drogas. A dúvida o levou a consultar alguns “profetas” para confirmar se tivera tido de fato uma “experiência com Deus”. Uma das profetisas consultadas teria repetido o mesmo ultimato que teria ouvido na balada, confirmando a dúbia convicção de que não era algo de “sua cabeça” ou “loucura”. Segundo Daniel, os profetas consultados prescreviam que ele seria “exaltado por Deus” e que seria colocado entre os “grandes” da terra.

assumiu a responsabilidade de “oficializar” a criação da “igreja” e afirma que a partir daquele momento a institucionalização viria acompanhada de *regras* e do *dízimo*.¹⁰⁸

Colocar esses dois casos em paralelo nos permite demonstrar o processo de autenticação de um *Projeto Mirífico*. Em primeiro lugar, ambos lidam com as consequências morais do *tabu* das fissões; segundo, ambos engajam-se na produção de sinais públicos da procedência divina mediadas por *brasões, cartas, epítetos, ícones, recomendações, documentos, filiações, regras, procedimentos, textos, imagens, registro jurídico*, etc., que dão textura à “experiência vivida e corporificada” (MEYER & HOUTMAN, 2019 [2012], p. 86). A obtenção da carta de emancipação expedida pela rival reduz os efeitos negativos da origem cismática (quando há acordo) e a obtenção do registro jurídico regulariza a situação de “clandestinidade”. Além disso, a formação de alianças, tal como descrevi nos capítulos anteriores, é fundamental para evitar o ostracismo e possível fechamento. Em ambos os casos, o período deliberadamente “esquecido”, marcado por uma espécie de existência institucional “clandestina”, é ressaltado para marcar a transição do estatuto de “igreja ilegal” para “igreja autêntica”. A “magia performativa” do cartório, conforme Bourdieu (2008 [1982], p. 102), torna-os o que reivindicam ser, uma *Igreja* autêntica. Passemos à dimensão do culto, onde podemos observar o acoplamento desses *suportes*.

3.5 Dimensão performática do sucesso: *suportes* de legitimação da tecnologia *Igreja*.

Passemos à dimensão do culto – da *Porta Formosa* e da *A.D Promessa* – a fim de apreendermos o agenciamento dos suportes sensoriais e morais. Por “dimensão performática” me refiro à materialidade das *coisas*, isto é, *poderes, gestos, palavras, práticas* (CAMPOS, 2011; MAFRA, 2014 [2011]; MEYER, 2019). Destaco ainda o papel da *família* como uma unidade moral, pois em momento algum o componente familiar se desconecta do agenciamento desses *suportes*. Segue um relato de campo de um dos cultos dominicais que participei em 10 de junho de 2018, na igreja de Jorge, a *Porta Formosa*.

Dirijo-me à *Igreja Pentecostal Porta Formosa – Ministério Água Viva* localizada em um bairro da periferia de Santana de Parnaíba-SP [Bairro120]. O salão onde atualmente a

¹⁰⁸ Por “regras” Daniel se refere aos códigos de comportamento ascético conhecido como “usos e costumes” (as “doutrinas”); por “dízimo” se refere ao sistema de contribuição financeira mensal do qual o fiel se dispõe de 10% do salário. Com esses *suportes*, a igreja de Daniel reproduz o sistema de regulação da “igreja mãe”.

igreja está instalada funcionava uma pequena oficina de automóveis. Tudo indica que agora pretende ser uma “oficina das almas” [Fotos 56 e 57]. Jorge resolveu com sua família abrir o próprio *ministério* em 2012 e está com “festividade” programada para comemorar o sexto aniversário em 2018. Ornamentada com tecidos limpos, flores ao púlpito e cartazes nas paredes com nomes dos grupos musicais, o interior do templo contrasta com a aparência rústica do exterior. A estética do templo demanda uma divisão do trabalho: as mulheres se encarregam dos ornamentos com flores e cortinas limpas e a manutenção exige o trabalho braçal masculino. Chego por volta das 19h20 e encontro-os cantando hinos litúrgicos introdutórios. Trata-se de um hinário tradicional chamado “Harpa Cristã” oficializado nas Assembleias de Deus e utilizado em grande parte das igrejas pentecostais dessa tradição. A liturgia segue o mesmo princípio da “igreja mãe” e pode ser dividida em três atos: a) introdução com três hinos da “Harpa”; b) cântico dos grupos e testemunhos individuais alternados; c) sermão improvisado de um texto bíblico (não há indícios de que Jorge siga um roteiro, pois o sermão improvisado é considerado como “inspirado” pelo Espírito Santo). Sou recepcionado por um casal que estava à porta e logo descubro trata-se de uma das filhas e um dos genros de Jorge. O porteiro anota meu nome em uma prancheta para apresentar-me publicamente em algum momento do culto, uma prática receptiva que pretende cativar o visitante. Disse-lhe que não precisava ser apresentado e, sem insistir, indicou-me um lugar para sentar em um espaço reservado aos homens. contei aproximadamente 27 pessoas (a maioria de mulheres e crianças) para as quase 70 cadeiras disponíveis. Os três hinos introdutórios são conduzidos por Jorge que, em seguida, passa a direção do culto para outro genro, atual vice-presidente da igreja. Ambos estavam vestidos com o tradicional paletó e gravata, paramentos litúrgicos modestos reconhecidos pelo grupo como adequados aos *homens de Deus*. Em relação a Jorge, seu genro (vice-presidente) dá outra dinâmica ao culto ao convidar as pessoas para ficarem de pé para performatizar a letra dos cânticos. Sua postura está relacionada ao marcador geracional, diferenciando-se do jeito “tradicional” de Jorge conduzir o culto (sem bater palmas). Algumas pessoas se emocionam, elevam as mãos, batem palmas, choram, cantam e falam em línguas (glossolalia) durante a performance. As letras de contrição e gratidão são reforçadas por gestos e diferentes entonações de vozes como se buscassem sensibilizar a divindade. Jorge observa a desenvoltura de seu genro aprendiz e exulta com o mesmo, como se aprovasse seu estilo “despojado”. Nos instrumentos musicais, observo três rapazes que aparentam as idades entre 17 e 20 anos. O guitarrista é filho de Jorge. A bateria e o pandeiro (meia lua) são tocados por dois adolescentes que trocam risos entre si. Esses músicos utilizam-se do momento para “aperfeiçoar” suas habilidades como instrumentistas, pois as notas não se encaixam no tempo das melodias, dando-me a impressão de que cada um fazia seu melhor, mas em direções opostas. O

desencontro harmônico dos instrumentistas não parece incomodar os fieis que continuam a cantar (e deixa-los para trás...). Os ouvidos são, aparentemente, condescendentes com os músicos aprendizes. Os visitantes são apresentados publicamente e recebidos com a uníssona saudação: “volte sempre e traga mais um”. Em seguida, acompanhados pelos músicos inexperientes, cantam um breve corinho de saudação: “visitantes sejam bem vindos, sua presença é um prazer, com Jesus estamos dizendo, esta igreja ama você...”. Além de minha presença, havia duas mulheres visitantes, vindas de outras igrejas do bairro. Segue-se a performance dos grupos musicais. Cartazes nas paredes indicam o nome dos grupos musicais classificados segundo faixa etária e gênero; os nomes remetem ao imaginário de *pureza*: o grupo dos jovens, liderados por uma das filhas de Jorge, chama-se pelo epíteto ascético “Santidade e pureza” (depois mudou para “Santidade com Deus”); o grupo das mulheres, lideradas pela esposa de Jorge, chama-se “Águas Cristalinas”; o grupo dos homens, chamados de “varões” (formado inclusive por Jorge e os dois genros), segue-se o epíteto bélico de “Gideões da Fé”, uma referência à bravura de uma personagem bíblica do Antigo Testamento.¹⁰⁹ Os grupos cantam auxiliados por um *playback* de músicas amplamente conhecidas no mercado fonográfico evangélico, o que permite todos acompanharem. Após o cântico dos grupos, o microfone retorna para Jorge que inicia o sermão que durou cerca de 40 minutos. Sua pregação, aparentemente improvisada, versa sobre Gênesis 17:1 que trata de uma rigorosa recomendação divina a Abraão: “anda na minha presença e sê perfeito”. Jorge ressalta o tema da “santidade” para suportar as tentações cotidianas. Citando alguns textos bíblicos decorados, ressalta a necessidade de renúncia e obediência dos fieis para não darem “lugar ao Diabo” por meio das “fofocas”, “murmurações” ou “contendas” (amontoando personagens como Abraão e Paulo como modelos exemplares). Em seus termos, “Satanás não é brincadeira” e deve ser levado a sério como um inimigo sagaz: “ele só não nos engole vivos por causa da misericórdia de Deus”. Os fieis reagem às exortações com “glória a Deus” e “aleluias”, muito embora o conteúdo da pregação seja bastante austero quanto à exigência de comportamento moral. Ao final pede uma segunda contribuição financeira para as missões (a primeira havia sido para a manutenção da igreja local – conta de água e luz), distribuindo um envelope com logotipo da igreja escrito “missão” (Figura 66), que seria destinado para ajudar a manutenção de duas filiais abertas em sua cidade de origem, no estado da Bahia (lideradas por um de seus irmãos). Jorge anuncia a abertura da terceira

¹⁰⁹ Gideão, personagem bíblico popular entre os pentecostais, é um herói lendário do livro veterotestamentário de *Juízes* (capítulos 6 a 8). Gideão é apresentado nessa tradição literária como um herói mítico que abandona os deuses estrangeiros (panteão cananeu) e volta-se para o culto de *Iahweh* (Javé). Werner Schmidt observa que nessa tradição Gideão recebeu o nome de *Jerub-Baal* (“Baal Peleja”) por derrubar o altar dessa divindade cananeia (2004 [1996], p. 225). O epíteto de masculinidade “Gideões da Fé” remete, portanto, ao aspecto bélico com o qual esse personagem mítico promoveu guerras religiosas para “purificar” os cultos e deuses estrangeiros (ao liderar “os trezentos homens” na guerra, conforme a narrativa bíblica).

filial em um bairro vizinho e pede orações a favor de seu genro e vice-presidente da igreja, designado para dirigi-la. Recebi o envelope de “missões” e fui convidado para assistir uma palestra sobre “namoro, noivado e casamento”, uma pedagogia do planejamento familiar destinada aos poucos jovens e que ocorreria na semana seguinte. Contribui com alguns trocados e guardei um dos envelopes (Figura 72). Jorge afirma que para encher a igreja de pessoas depende das contribuições financeiras e engajamento missionário dos crentes: aqueles que podem contribuir e não o fazem “pecam por omissão”. Jorge repreende os fieis afirmando que *não poderiam deixar que as pessoas que passam na rua zombem da igreja por estar vazia*. Sua preocupação em serem vistos como fracassados fazia referência às pessoas que transitavam na avenida e olhavam curiosas para o interior do templo. Por fim, conclui afirmando que a comunidade dos crentes seria responsável por conquistar novos fieis, pois segundo seu lema, “*ovelha gera ovelha e o pastor cuida*” (Caderno de campo, 10 de junho de 2018).

Figura 72 – Envelope de contribuição financeira distribuído no culto: destinado à manutenção das filiais. Fonte: Arquivo pessoal, 2018.

Descrevo a seguir dois cultos da igreja de Daniel. O primeiro relato é de 9 de junho de 2018 (dia anterior ao culto da *Porta Formosa*), “festividade” que comemorava os dois anos de fundação da igreja (*flyer 73*). O então prefeito do município de Santana de Parnaíba, Elvis Cezar (PSDB),¹¹⁰ considerado um aliado dos rivais de Daniel, era um dos convidados aguardados. O segundo é uma vigília de 3 de agosto de 2018, evento que contou com a controversa presença do deputado federal Marco Feliciano (*flyer 77*). Segue o primeiro relato:

¹¹⁰ Cezar assumiu a prefeitura em condições controversas após uma eleição suplementar em 2013. Substituiu seu pai, Marmo Cezar (eleito em 2012 pelo PSDB), após sofrer cassação pelo Tribunal Superior Federal ao ser enquadrado na lei da Ficha Limpa (foi eleito Deputado Estadual em 2018). Em 2016 obteve 63,65% dos votos válidos contra o principal adversário, Silvinho Peccioli (DEM), que obteve 29,04% (este tentava retornar após três mandatos). Assim como os demais grupos, em períodos eleitorais a maioria das denominações evangélicas (ao menos suas lideranças) se divide entre esses dois clãs políticos.

Por volta das 18h50 ouço à distância uma voz vibrante ao microfone em ritmo de prece. Trava-se de Daniel, que conheci ainda antes de tornar-se pastor. Daniel ascendeu ao pastorado na *A.D: Ministério do Belém* e fundou a própria igreja, em 2016, apoiado por parte de sua família. Subo as escadas rumo ao segundo andar do prédio comercial, relativamente grande, visto como um sinal da ousadia de Daniel para alugá-lo devido ao custo financeiro (Foto 70). Sou recebido por uma recepcionista que insiste em anotar meu nome para ser apresentado no púlpito. Fomos interrompidos por Paula, esposa de Daniel, que já me conhecia e me recebe com um abraço; afirma que não seria necessário anotar meu nome, pois Daniel ficaria feliz em apresentar-me (as apresentações foram feitas pela recepcionista, mas Daniel fez questão de me apresentar como “sociólogo da USP”, afirmando ser uma honra rever-me). A recepcionista, que não me conhecia, havia me confundido com um pregador ou cantor (como se tratava de uma “festividade”, logo imaginou que eu fosse um dos convidados); Paula disse-me que o culto seria do jeito que eu gosto e que o pregador convidado para ministrar naquela noite era “Bíblia pura”, categoria nativa para qualificar o profundo conhecimento teológico (Paula teve razões para imaginar que eu ficaria impressionado com o desempenho do pregador que descreveu a si mesmo como “especialista em Novo Testamento” – ver *flyer* 73). O espaço estava ornamentado à altura de uma festa de aniversário de dois anos de fundação [os seis meses de garagem não eram contados] e preparado para receber no mínimo 400 pessoas, mas havia cerca de 100 pessoas (fiz um cálculo rápido das cadeiras disponíveis). Por volta das 19h25 o [então] prefeito do município de Santana de Parnaíba, Elvis Cezar (PSDB), chega acompanhado por um de seus secretários; ambos foram conduzidos pela recepcionista ao encontro de Daniel que estava no púlpito (Daniel vem-lhes ao encontro e os conduz ao púlpito). Nesse ínterim, Jorge Boechal (irmão de Daniel e vice-presidente da igreja) conduz o culto e faz a leitura de um texto bíblico escolhido como tema de aniversário da igreja, baseado na Primeira Carta de Paulo aos Coríntios 16:9: “pois aqui se abriu uma *porta* larga, cheia de perspectivas para mim, e os *adversários* são numerosos”. Esse fragmento bíblico legitima a origem da igreja: “nesses dois anos esse *ministério* têm tido a responsabilidade de *andar dentro da contabilidade* [transparência financeira]. Pode chegar qualquer *fiscal* [da Receita Federal] na AD Promessa e ele vai ter um livro aberto, ele vai saber o que entra e o que sai [movimentação financeira]. Portanto, nós não temos medo [da fiscalização]. *Nós respeitamos as autoridades e trabalhamos de acordo com o que ela determina, de acordo com a lei, de acordo com a Constituição* [Federal], com o *código penal*. Portanto, a AD Promessa não está pra brincadeira! *Esse ministério não surgiu por visão do capitalismo* [isto é, para “ganhar dinheiro”]”. Ressalta que a igreja teve início em uma *garagem* [os primeiros seis meses] e que já realizaram três batismos nas águas (ritual que inicia novos membros), embora

alguns dos batizados já tenham se evadido.¹¹¹ Insistiu ainda que a igreja não estava interessada no “bolso dos fieis”, desafiando quem quer que fosse verificar a transparência financeira. Sentado, o prefeito abre sua Bíblia e acompanha com o olhar compenetrado o discurso de Jorge Boechal. Permanece atento às palavras de Jorge que passa a elogiar Daniel, apresentando-o como o “primogênito” entre dez irmãos (não necessariamente o primeiro filho, pois Daniel é o filho caçula, mas num gesto simbólico que confere sua proeminência sobre os demais, um “chamado por Deus”). Em seguida aponta para a mãe de 80 anos afirmando ser ela a “coluna” daquela igreja, pois teria criado os filhos na igreja apesar de o pai tentar impedi-la de ser crente. Ressalta que a AD Promessa estava de pé porque a matriarca de 80 anos cuidou dos filhos. Em seguida Daniel assume o microfone e prepara-se para apresentar o prefeito: “nós vivemos em um *país laico* onde cada um adora o que quer, acredita no que quer; somos um povo abençoado; *não somos perseguidos pelo Poder Executivo e nem pelo Poder Judiciário*. Louvo a Deus por esta prefeitura, pela vida do prefeito Elvis Cezar, que tem nos apoiado nessa *obra* e quando nós vamos ao gabinete dele na prefeitura, ele nos recebe com toda dignidade, com todo respeito, nos recebe com todo o carinho como homem de Deus, como ministro do Evangelho. Ele não tem a obrigação nenhuma de nos receber. Sendo a autoridade máxima desse município, eu quero nessa noite apresentar o senhor excelentíssimo prefeito Elvis Cezar e, juntamente com ele, o senhor secretário...”. As honras ao prefeito são seguidas por aplausos da audiência. Daniel vincula-se às origens da tradição cristã ao afirmar: “*nós damos continuidade a uma porta que está aberta há mais de 2000 mil anos e que não se fechará até o arrebatamento da igreja*” [referência à doutrina escatológica da volta de Cristo no fim dos tempos].¹¹² Após os elogios e a apresentação feita por Daniel, o prefeito Cezar dirige-se ao púlpito portando uma Bíblia. De posse do microfone – ou seja, utilizando-se de um dos instrumentos que agencia o poder pastoral – o prefeito retribui os elogios públicos tecidos por Daniel e agradece aos fieis, parabenizando-os pelo aniversário de dois anos da igreja: “*essa igreja é como um vírus do bem, um vírus de Jesus, um vírus que contagia a todos*”, conclui (Foto 74). Cezar faz referência a um comercial de TV acerca de um remédio (contra o vírus da gripe) que havia assistido. Sua

¹¹¹ Em dezembro de 2017 participei de um dos batismos. Na ocasião um convidado de um candidato ao batismo, um homem identificado como católico, “comoveu-se” com a experiência dos iniciados e resolveu batizar-se no mesmo momento (para entusiasmo dos fieis). O grupo aplaudiu sua “atitude” de fê e o colocaram na piscina. Mas, para o constrangimento dos fieis que riam discretamente entre si, o novo “convertido” saiu da piscina fazendo o típico “sinal da cruz” com a mão direita entre a testa, o peito e as extremidades dos ombros (um sinal da devoção católica visto como “idolatria” pelo grupo). Daniel riu, mas garantiu que o Espírito Santo se encarregaria de moldar as convicções do novo convertido (que não permaneceu no grupo).

¹¹² Trata-se de uma versão da doutrina milenarista conhecida como “dispensacionalismo”, segundo o qual o fim dos tempos será antecedido pelo retorno de Cristo para “arrebatar” os crentes ao céu. Esse sistema teológico tem origens no fundamentalismo norte-americano e foi popularizado no Brasil pelas Assembleias de Deus a partir da década de 1940. Para mais detalhes, remeto o leitor à análise de uma iconografia milenarista conhecida como “O plano divino através dos séculos” (TELES, 2018).

estratégia elogiosa comparava, por oposição, a eficácia do contágio dos evangélicos, o “vírus do bem” que se multiplicara na cidade, considerados pelo prefeito como aliados em sua gestão. Eleito em 2013, Cezar agradeceu por sua “feliz aliança” com o “povo evangélico”, que o teria levado ao mandato entre 2016-2020 (e eleito sucessor para gestão 2020-2024). Ao fim do breve discurso, Daniel retoma o microfone, tece novos elogios e propõe uma oração coletiva pelo prefeito, a “autoridade constituída por Deus” – em seus termos. Num gesto piedoso, de cabeça baixa e mãos posicionadas como quem espera receber algo, o prefeito recebe a prece coletiva mediada pela imposição de mão de Daniel, numa típica cena de consagração de uma autoridade política (Foto 75). Trata-se de uma troca de prestígio, pois aos olhos de Daniel, a presença do prefeito certamente conferia visibilidade à sua igreja, especialmente nas condições de origens por cissiparidade. Após a oração coletiva, Cezar segue para outro compromisso e Daniel dá sequência ao evento festivo que se estendeu até as 21h45. Ao final do culto Daniel anuncia uma vigília que aconteceria em agosto de 2018, na qual contaria com a presença do pastor e deputado federal Marco Feliciano – dando sinais de suas habilidosas articulações (Caderno de campo, 9 de junho de 2018).

Figura 73 – Flyer de “aniversário” de dois anos da A.D Promessa, realizado em junho de 2018. Acima os fundadores, abaixo os pregadores e cantores convidados para os três dias. Fonte: Facebook, 2018.

Figura 74 – Prefeito na igreja: ao púlpito o então prefeito de Santana de Parnaíba, Elvis Cezar (PSDB), evento que comemorava os dois anos de fundação da A.D. Promessa, em junho de 2018. Foto: José Edilson Teles, 2018.

Figura 75 – O prefeito e o pastor: Prefeito Elvis Cezar (PSDB) e pastor Daniel Borchal em uma cena de prece coletiva, durante comemoração dos dois anos de fundação da igreja em junho de 2018. Foto: José Edilson Teles, 2018.

Passemos ao relato da vigília de 3 de agosto de 2018. Se no caso anterior a presença do prefeito produziu os efeitos de legitimação esperado, a presença de Marco Feliciano gerou um mal estar nas relações políticas locais, pois foi vista como uma extensão de seus interesses “eleitoreiros”. Os *flyers* 76 e 77 narram uma disputa “silenciosa” entre instituições rivais: o primeiro foi cancelado por decisão da presidência da *Assembleia de Deus: Ministério do Belém* que apoiava outro candidato; o segundo resultou de acordos políticos que viabilizaram a presença de Feliciano, um trunfo para Daniel. O período para propaganda eleitoral ainda não havia sido autorizada pelo Tribunal Superior Eleitoral, mas os atores se movimentavam.

Figura 76 – Flyer da Vigília “Impactar” da A.D: Ministério do Belém programada para junho de 2018 com Marco Feliciano. Evento cancelado por questões políticas. Fonte: Facebook, 2018.

Figura 77 – Flyer da vigília da A.D: Promessa com Marco Feliciano. Evento marcado para agosto após o cancelamento por parte dos rivais. Fonte: Facebook, 2018.

Chego à vigília da A.D Promessa por volta das 23h. Chovia desde as 21h. O evento havia sido divulgado por Daniel em suas redes sociais. Comprometi-me com a participação desse culto porque Daniel garantiu apresentar-me o pastor e deputado Marco Feliciano para uma possível entrevista, o que não aconteceu. Contrariando as expectativas de Daniel, Feliciano pediu para antecipar a pregação alegando outro compromisso. O combinado teria sido iniciar com os cantores locais, numa estratégia de manter o público atraído pela presença de Feliciano (que pregaria ao final). Assim, todos esperariam para ouvir a pregação que começaria por volta das 3h da madrugada e se estenderia até às 5h. Porém, contrariando as expectativas, Feliciano começou a pregação às 23h acompanhado pelo tecladista Roberto Marinho, um de seus assessores e também candidato a Deputado Estadual por São Paulo. Com sermão baseado em Lucas 10:19 – “Eis que vos darei poder para pisar serpentes, escorpiões e todo poder do inimigo, e nada poderá vos causar dano” – Feliciano procurava envolver a audiência sob o fundo musical do tecladista. Conteí cerca de 100 pessoas (a maioria atraída pela presença de Feliciano). Daniel esperava ao menos 500 pessoas (para isso solicitou 500 cadeiras). A pregação durou cerca de 1 hora e meia. Em um dos momentos da prédica *voltou-se para Daniel afirmando que a A.D Promessa cresceria e que o tempo de humilhação havia acabado naquela noite*. Daniel e os participantes da vigília vibraram com o que entenderam ser uma “profecia” de sucesso ecoado pela voz de Feliciano. Devido às origens traumáticas da igreja de Daniel, as palavras de Feliciano foram recebidas com entusiasmo – pois era como se ele soubesse do histórico da igreja local. Sua palavra era como um afago no ego da *igreja perseguida*. Abruptamente, durante a pregação, Feliciano passa a agradecer os votos recebidos na eleição de 2014, quando teria sido o 4º mais votado do Brasil e o 3º mais votado do Estado de São Paulo. Afirmou que Jair Bolsonaro, então candidato à presidência da República (Bolsonaro era visto pelas pessoas que conversei – inclusive por Daniel – como o melhor candidato), teria sido o mais votado do Brasil (na verdade o mais votado em 2014 foi Celso Russomano, superando Tiririca com 1,5 milhão de votos). Em tom de brincadeira, Feliciano afirmou ter ficado triste por haver perdido para o deputado Tiririca em São Paulo, levando as pessoas aos risos. Afirmou que teria sido indicado pelo partido para concorrer à presidência da República caso tivesse ficado em primeiro lugar em número de votos. Afirmou sonhar com o dia em que, como o primeiro presidente evangélico, saudaria todo o Brasil com “a paz do Senhor” por meio do programa radiofônico do governo federal, *A Voz do Brasil*. As pessoas reagiram com entusiasmo os anseios de um presidente evangélico. Feliciano começa então a pedir votos para si e seu colega tecladista (filiado ao Podemos), prometendo lutar pelas causas da família brasileira (contra a “ideologia de gênero”), tidas por ele como sob ameaça dos demônios (apesar do apoio de Feliciano, o tecladista não foi eleito em 2018). Por fim, Feliciano justifica sua

saída mais cedo, pois estaria cansado e ainda teria outros compromissos pela manhã. Começou a pregar por volta das 23h e saiu antes da meia noite e meia; Daniel agradece por sua humildade em aceitar o convite para pregar em uma igreja pequena. Depois de ouvi-lo, algumas pessoas se retiraram da vigília; poucos permaneceram até as 3h30. Sua saída às pressas não foi bem vista por outras pessoas. Daniel, que esperava no mínimo umas 500 pessoas (havia organizado o espaço para isso), terminou a vigília antes do esperado (havia planejado até às 5h da manhã) e atribuiu a falta de outras pessoas a dois fatores: à chuva (chovia desde as 21h) e ao boicote de seu antigo líder, que havia proibido as pessoas de participarem. Apesar dessa proibição, havia pessoas de diversas igrejas, inclusive da igreja rival. Com a vigília frustrada, iniciamos uma longa conversa até o amanhecer (Caderno de campo, 3 de agosto de 2018).

Figura 78 – Vigília da *A.D Promessa*. Ao microfone Marco Feliciano. Ao fundo Daniel, a esposa e o irmão. As pessoas foram chamadas à frente para receberem o “batismo no Espírito Santo”. Jorge afirma ter recebido o sonhado “dom de línguas” (glossolalia), esperado por mais de vinte anos. Foto de José Edilson Teles, agosto de 2018.

Figura 79 – *Twitter* oficial de Marco Feliciano sobre a vigília na *A.D Promessa*. O horário (11h47) indica que a assessoria postou no dia seguinte. Fonte: *Twitter*, 2018.

A descrição dos cultos é um tanto pitoresca, mas considero fundamental para descrevermos os suportes sensoriais e morais que agenciam um projeto missionário insurgente aspirante ao sucesso. Como vimos, Jorge se preocupa com os sinais do fracasso e incentiva seus seguidores a atraírem novas “ovelhas” para o rebanho; em reação ao ultimato de fracasso vaticinado pelos rivais, Daniel se preocupa com os sinais do reconhecimento divino e humano ao valer-se do prestígio de alianças políticas (o prefeito e o deputado). Surgidos em modestas garagens, ambos aspiram ao vaticínio de sucesso e engajam-se na produção de sinais públicos da procedência divina de uma “coisa tão séria”. Em ambos os casos podemos notar o princípio estrutural das rivalidades e os traços reconhecíveis entre as instituições rivais, numa

relação de apropriação e evitação; o processo de constituição do líder, a divisão das funções entre a parentela e a produção de uma pedagogia da lealdade e obediência, com especial atenção para as relações de gênero e ao núcleo familiar primário; por fim, podemos notar que a reprodução do ímpeto missionário é seguida por preocupações com o fracasso, articulações de alianças, leis, fiscalizações e desejo de reconhecimento social.

Em suma, a extensão da cena do *account* moral permitiu-nos visualizar uma disputa pelos ideais normativos do estatuto ontológico de *Igreja*, sintetizados pelo que chamei de *Paradigma de Gamaliel*, uma teoria nativa do sucesso e fracasso. A análise das “armas da santidade” (exemplaridade moral), das “armas do saber clerical” e das “armas jurídicas” permitiu-nos demonstrar o acoplamento dos *suportes* sensoriais e morais que agenciam a tecnologia *Igreja*. Levando em conta os marcadores sociais de classe, raça e gênero que perpassados por esses *suportes*, podemos afirmar que os atores envolvidos no processo de constituição dos *Projetos Miríficos* não perdem *um minuto* na produção de sinais públicos da procedência divina com a expectativa de não se “destruírem por si mesmos”. Ou então, conforme o dito fundante que dá título ao primeiro capítulo, engajam-se na expectativa de “as portas do inferno não prevalecerem contra elas”.

EPÍLOGO

Considerações finais e perspectivas

“Por que não teria ele a sua igreja?”

MACHADO DE ASSIS. *A igreja do Diabo*, 2011 [1883].

Esse Epílogo sintetiza os resultados obtidos por essa pesquisa ao longo de uma década, entre 2009 e 2019, a fim de apontar possíveis desdobramentos. Como havíamos anunciado, dispomo-nos a tratar de um recente fenômeno social, cujo marco temporal remonta à década de 1980, a saber, o ímpeto expansionista de uma rede de pequenas igrejas pentecostais autônomas entre as camadas populares das periferias urbanas. Por “autônomos”, reitero, referimo-nos ao pulular de coletivos independentes resultantes do processo de cissiparidade institucional: alguns logram êxito e expandem filiais (novos rivais em potencial); outros fracassam e fecham as portas definitivamente. A propósito, salientamos que a referida delimitação temporal não é de modo algum fortuita, pois coincide com o processo de redemocratização promulgado pela Constituição cidadã de 1988, a partir da qual passa a ter efeito – ainda que lentamente – um novo “paradigma da inclusão que nomeia a sociedade a partir de um leque mais vasto de diferenças: de crenças, de cor, de posição social, de gênero, etc.” (MONTERO, 2015a, p. 12).

Logo de início, apelo à memória do leitor, levantamos a questão acerca das condições materiais e morais do expansionismo por fissões dessas pequenas “máquinas de conquista” nas últimas quatro décadas. Embora tenham impactado na percepção de expansão do pentecostalismo (ABUMANSSUR, 2014), ainda são incipientes pesquisas acerca das práticas dos atores menos visibilizados no campo evangélico brasileiro. Nossa contribuição ao debate soma-se à constatação de que esse fenômeno social resulta da combinação de duas *vocações* complementares: por um lado, uma vocação *urbanizante* (ALMEIDA 2004, 2009; MAFRA, 2007, 2009; BARRERA RIVERA, 2010; CHAVES, 2012); por outro, uma vocação *divisionista*, herança da tradição protestante (ALMEIDA, 1996; ALMEIDA & MONTERO, 2001; BITUN, 2007), cujos efeitos práticos produzem diferenças *infinitesimais* entre os coletivos – para usar os termos de Gabriel Tarde (2007 [1895]) – e podem ser visualizados nos dados censitários das últimas décadas.¹¹³ Logo, quanto à questão inicial que levantamos,

¹¹³ Os dados censitários produzidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) apontam para o progressivo crescimento dos evangélicos pentecostais. Faustino Teixeira faz a seguinte síntese: “a diversificação religiosa no Brasil veio favorecida pelo importante crescimento evangélico nas últimas décadas. Esse específico

não há como ignorá-los no conjunto das percepções acerca do expansionismo e heterogeneidade dos pentecostais no campo religioso brasileiro.

Considerando a abrangência desse fenômeno social, elegemos como universo empírico uma rede de pequenas igrejas pentecostais autônomas criadas por pessoas que ascenderam à carreira pastoral em um específico bairro em Santana de Parnaíba, município localizado na Região Oeste da Grande São Paulo. Como se trata de um fenômeno social dinâmico, cujas condições materiais são reconhecíveis em diferentes contextos urbanos, a escolha do *lôcus* de pesquisa não se deve ao caráter *sui generis*. Portanto, a depender das condições exequíveis, a pesquisa poderia ter sido realizada em qualquer outro contexto urbano – e quem sabe, provido outros elementos comparativos. De nossa parte, cabe-nos ressaltar que esse *lôcus* de pesquisa, em si mesmo heterogêneo, permitiu-nos mapear e descrever o engajamento de pequenos núcleos familiares desprovidos de capitais simbólicos na produção de reconhecimento de seus projetos missionários. Por essa via, analisamos o processo de agenciamento da tecnologia *Igreja*: circulação de pessoas, estética moral, práticas, imagens, símbolos, objetos, narrativas, regras, procedimentos – em suma, o agenciamento de *coisas* (LATOUR, 2002 [1984]; CEFAÏ, 2009; MAFRA, 2014 [2011]; TEIXEIRA, 2018; MEYER, 2019).

Por economia conceitual chamei a tecnologia *Igreja* de *Projeto Mirífico*, noção inspirada no conto *A igreja do Diabo*, de Machado de Assis, de 1883. A despeito de seu contexto e temporalidade, as desventuras do Diabo cristão do conto machadiano ao investir no próprio aparelho eclesiástico pareceram-me instrutivas por duas razões: primeiro, o rendimento analítico dessa noção, intercambiável às noções de “projeto missionário” e “aparelho eclesiástico”, permitiu-nos o deslocamento heurístico dos pressupostos normativos da categoria “igreja” para pensá-la como uma *tecnologia* de poder que agencia pessoas e práticas, lideranças e audiências – um dispositivo poder, portanto; segundo, o arquétipo do *acusador-acusado* permitiu-nos descrever o engajamento coletivo de projetos missionários insurgentes acusados de “rebeldia” e “clandestinidade”, cujas marcas da ação humana – tidas como obstáculos para o sucesso – são obliteradas pelas justificativas de origens divinas. Em suma, os *Projetos Miríficos* nascem destinados à grandeza, mas à espreita do fracasso.

Dito isso, estamos em condições de retomar os resultados da tese central. Na contramão das anedotas de senso comum, demonstramos que as “operações de avaliação”

segmento, que em 1940 representava apenas 2,6% dos declarantes, teve significativa ampliação nos últimos quarenta anos: 5,8% em 1970; 6,6% em 1980; 9,0% em 1991; 15,4% em 2000 e 22,2% em 2010. O último censo indica um número de 42,2 milhões de fiéis evangélicos. Só na última década, o aumento em número absoluto de evangélicos foi de 16 milhões de adeptos, uma média de 4.383 fiéis por dia” (2014, p. 38).

moral acerca dos *Projetos Miríficos* devem ser compreendidas à luz dos constrangimentos materiais e sociais (BOLTANSKI, 2002; WERNECK, 2009, 2013; CEFAÏ, 2009, 2017). Com efeito, não ignoramos a dimensão das “privações”, mas procuramos ressaltar o acoplamento de *suportes* que promovem o *empoderamento* de pequenos núcleos familiares desprovidos de capitais simbólicos. Se, por um lado, os *evangélicos* tem a dificuldade de utilizarem as “armas da cultura” como reivindicações políticas de suas práticas (MAFRA, 2011), por outro, os atores envolvidos na disputa pastoral mobilizam as “armas” da exemplaridade moral e da linguagem jurídica com facilidade. Em outros termos, argumentamos que a tecnologia *Igreja* promove a “pentecostalização” dos valores da ascensão social ao associar o parco prestígio da vocação pastoral à lógica do “empreendedor de si” e do “próprio negócio”, à posse da palavra e o exercício do poder.¹¹⁴ A seguir, elenco os aspectos recorrentes desse argumento distribuídos na economia dos capítulos: as condições materiais de origens atravessadas pelos marcadores de classe, raça e gênero; o princípio de rivalidade estrutural tecido por relações de parentescos e o processo de autenticação do estatuto ontológico de *Igreja*. Vejamos.

Coube ao primeiro capítulo – “Sobre esta *garagem* edificarei a minha igreja” – a função de articular os marcadores sociais de classe, raça e gênero à *paisagem* urbana dos casos etnográficos. Observamos que os aspirantes à carreira pastoral, potencialmente fundadores das próprias igrejas, assim como os poucos seguidores que formam suas audiências, são provenientes das classes populares e expandem suas atividades a partir dos bairros em que residem; como efeito das redes estendidas, alguns iniciam a carreira pastoral como pregadores itinerantes, circulando por diversos grupos aliados instalados em diferentes territórios. O perfil dos fundadores mostra que a maioria possui baixa escolaridade, inclusive formação teológica considerada insuficiente, e ascenderam ao pastorado por via das regras que regulam a exemplaridade moral. A atividade pastoral não é uma ocupação exclusiva como fonte de renda, mas conciliada com profissões informais primárias. Aliás, embora o “obreiro” seja considerado “digno de seu salário”, a carreira pastoral é denegada como fonte de lucro ou benefício pessoal devido às recorrentes acusações de interesses financeiros espúrios – das quais se esquivam. Nesse sentido, o trato com o dinheiro é sacralizado como parte dos intentos divinos do projeto missionário.

A presidência da própria igreja, posição de “honra” comparável ao prestígio de um executivo de uma empresa de sucesso, é o topo da carreira pastoral. Nesse ponto constata-se uma desigualdade de gênero. Apesar de as mulheres representarem a maioria da audiência das

¹¹⁴ Como explicitarei, inspiro-me nas formulações de Marshall Sahlins (1997) acerca da “indigenização da modernidade” e Manuela Carneiro da Cunha (2009) acerca da “indigenização da cultura”.

pequenas igrejas, a figura masculina predomina nos quadros de poder da atividade pastoral. O estatuto do pastorado feminino é questionado, inclusive por algumas lideranças femininas, por entenderem que o termo “pastora” não consta na Bíblia; o “pastorado” feminino é aceitável como extensão do casamento quando aplicado ao papel auxiliar da esposa do pastor, e não como *status* comparável a ordenação masculina. Apesar disso, poucas lideranças femininas independentes utilizam-se com reserva do termo “pastora” para qualificar suas próprias atividades; ao menos nesses casos, não se trata de uma reivindicação típica da agenda feminista, segundo a qual o coletivo de mulheres evangélicas teria acesso aos privilégios do pastorado masculino. Nesse caso, a categoria “missionária” é o termo mais recorrente para qualificar o pastorado feminino. O argumento escriturístico do “respaldo bíblico” que legitima os papéis de gênero, em boa medida, é compartilhado pelos fundadores e suas audiências. Em suma, a posição de “honra” do pastorado é predominantemente masculina.

Ainda no primeiro capítulo, descrevemos a estética possível dos *Projetos Miríficos* – encravados no “térreo de uma casa”, conforme reportagem do *New York Times*¹¹⁵ – recorrente na paisagem urbana: *templos-garagem* improvisados contíguos a adensamentos residenciais e estabelecimentos comerciais informais, traços reconhecíveis de ícones e epítetos bíblicos como brasões totêmicos, circulação de pessoas vinculadas por parentesco e afins, circulação de práticas e profusão sonora dos cultos. Os sinais públicos do sucesso de um projeto missionário consistem na capacidade de adesão de novas “almas”, na conquista do “templo próprio” – equivalente ao sonho popular da “casa própria” – e na expansão territorial da unidade por filialidade (filiais). Essa gestão depende, necessariamente, dos exíguos recursos financeiros do dispositivo do dízimo e estratégias de arrecadação que contam com uma rede de aliados: eventos de sociabilidade, bazares, feijoadas, etc. Conforme os exemplos analisados, entre uma trintena de pequenas igrejas instaladas em um único bairro, apenas uma possui templo próprio – o que lhe garantiu sobrevida e permanência no mesmo endereço. Além disso, a estética possível dos modestos *templos-garagem*, como estágio simbólico da ascensão social, aspiram ao sucesso figurado nas instituições estabelecidas.

Ao segundo capítulo coube a tarefa de descrever o princípio de rivalidade estrutural sugerido pelo título “Igrejas *rebeldes*”, isto é, o *tabu* das fissões institucionais e as inusitadas alianças circunstanciais entre rivais – ambos perpassados por diferentes vínculos parentais e afetivos entre pessoas. Apesar do processo de cissiparidade produzir diferenças *infinitesimais* entre os coletivos, os exemplos etnográficos mostram que há uma relação de continuidade

¹¹⁵ https://www.nytimes.com/2015/06/14/magazine/the-child-preachers-of-brazil.html?_r=0 (Acessado em agosto de 2015).

entre as instituições *genitoras* e as *filhas-irmãs* rivais. No plano empírico, os diferentes núcleos do *Ciclo dos fundadores* permitiram-nos mapear os “traços” reconhecíveis que remontam direta e indiretamente ao *modus operandi* expansionista/divisionista das diferentes ramificações da centenária Assembleia de Deus, as “mães primordiais”; os projetos missionários insurgentes, mais parecidos do que admitem ao reivindicar singularidades, reproduzem o modelo de gestão episcopal-familiar centrado na exemplaridade da *família*.

Quanto à exemplaridade da *família*, o esquema do *Ciclo dos fundadores* mostrou-se útil para descrevermos os vínculos parentais e afetivos entre pessoas, confirmando o argumento de que pequenos núcleos familiares disputam a posse da tecnologia *Igreja*. O *Ciclo* mostra que os aspirantes à carreira pastoral ascenderam à posição prestigiosa de pastores-presidentes das próprias igrejas sem a aprovação das instituições genitoras, com as quais romperam sob as acusações de “rebeldia”. Como empreendimentos familiares, geralmente centrados na autoridade da figura masculina, a presidência é compartilhada entre membros da família na expectativa de que os laços do matrimônio e os vínculos parentais entre pais-mães-filhos-irmãos ou, de modo mais amplo, as relações de camaradagem e confiança, evitem novas fissões na unidade institucional. O *tabu* das fissões está, pois, relacionado às expectativas frustradas de lealdade dos subordinados que, ao invés de expandirem a unidade institucional por filialidade, criam novos coletivos autônomos. Incapazes de controlar o desdobramento de novas fissões internas, a pedagogia da *lealdade* torna-se, potencialmente, uma pedagogia da *rebeldia* – visto que a autonomia institucional é desejável. Como vimos, os arquétipos e estigmas da rebeldia não se restringem ao líder, mas estendem-se aos seguidores.

Como demonstramos, o princípio de rivalidade é estrutural: por um lado, a desejada unidade moral operada pelo imaginário de *família* é perturbada pelo *tabu* das fissões; por outro, é rearranjada por frágeis alianças circunstanciais entre rivais. Longe de estáveis, demonstramos que as alianças assumem diferentes formas, desde arranjos institucionais burocráticos em federações às visitas recíprocas regidas por etiquetas do convite. Os casos analisados mostram que os coletivos recorrem às federações estabelecidas, mas quando preteridos criam os próprios arranjos federativos; além disso, a circulação de pregadores itinerantes e grupos musicais indicam que as alianças por etiquetas do convite são mais eficientes que os arranjos burocráticos porque dinamizam a circulação de pessoas e de práticas entre aliados. Argumentamos que essas alianças temporárias devem ser vistas como tecnologias de reprodução de legitimidade, visto que a sobrevivência dos *Projetos Miríficos* depende de uma rede aliados. Por essas redes, circulam pregadores itinerantes e cantores, conjuntos musicais e audiências difusas em busca de serviços religiosos oferecidos. No plano

das interações, as alianças são agenciadas por diferentes vínculos de parentesco e afinidades entre pessoas. O imaginário de *família* como uma unidade moral – iconizado nos *flyers* com imagens de famílias brancas, harmoniosas e felizes – é um dos vetores de agenciamento dos *Projetos Miríficos*.

Por fim, chegamos às contribuições do terceiro capítulo. Considerando os resultados descritos acima, analisamos os suportes sensoriais e morais que agenciam o processo de autenticação da tecnologia *Igreja*. Havíamos partido de uma específica situação de campo, uma cena de *account* moral,¹¹⁶ na qual identificamos a recorrência de ideais normativos, isto é, a exigência de exemplaridade moral e qualificação técnica envolvendo a criação de um projeto missionário – considerada uma “coisa tão séria”. Seguindo os repertórios observados nessa cena, formulamos o *Paradigma de Gamaliel* a fim de descrever a circunspecção moral que os atores envolvidos na disputa pastoral fazem dos projetos uns dos outros. Esse *paradigma*, extraído de uma perícopes bíblica,¹¹⁷ sintetiza o paradoxo insolúvel colocado pela teoria nativa acerca dos critérios de sucesso e fracasso: por um lado, o esforço na produção de sinais públicos da procedência divina dos insurgentes e, por outro, a estratégia de obliteração dos suportes sensoriais e morais da ação humana no processo de presentificação do divino.

Consideremos alguns elementos do *Paradigma de Gamaliel*. Em seu artigo sobre o carisma nas igrejas pentecostais, Roberta Campos levantou a seguinte questão: “algumas igrejas pentecostais já nascem com a *marca* do sucesso?” (2011, p. 1042, grifo nosso). A autora trata do lugar que as lideranças religiosas de projeção no cenário nacional ocupam no imaginário dos fieis como “possuidores de exemplaridade e virtuosismo” e conclui que, nesses casos, “o sucesso do profeta, para além de suas capacidades extraordinárias, depende da capacidade de compartilhar e fazer circular o carisma” (2011, p. 1029). Retive essa proposta ao longo de minha exposição, especialmente por contemplar a dimensão material do fluxo do *carisma*,¹¹⁸ mas deslocamos o foco para a carreira de lideranças anônimas

¹¹⁶ Referimo-nos aos dispositivos de “cobrança”, “exigência moral”, “prestação de contas”, acusações e justificativas mobilizadas pelos atores sociais (SCOTT & LYMAN, 2008 [1968]; WERNECK, 2009; 2013).

¹¹⁷ Conforme a cena de *Atos dos Apóstolos* 5:38,39, o rabino Gamaliel teria defendido publicamente os cristão frente a seus pares: “agora, portanto, eu vos digo, não vos ocupeis destes homens: deixai-os. Pois, *se o seu intento ou a sua obra provém de homens, destruir-se-á por si mesma; mas, se ao invés, verdadeiramente vem de Deus, não conseguireis arruiná-la. Não vos exponhais ao risco de combater contra Deus*” (*A Bíblia de Jerusalém*, 1973, itálicos meus).

¹¹⁸ Campos propõe a noção de *performance* para além da noção de *dominação* presentes na teoria do *carisma* de Max Weber (1999) e Pierre Bourdieu (2011 [1971]), sem, entretanto, negá-la. Na formulação de Weber, o sucesso do profeta depende de sua capacidade de “fazer-se acreditar”, visto que a “dominação carismática é uma relação social especificamente *extracotidiana* e puramente pessoal” (1999, p. 138, grifo do autor). Se para Weber o *carisma* é concebido como uma qualidade pessoal e subjetiva, em Pierre Bourdieu (2011 [1971]) os aspectos objetivos como condições sociais e econômicas (capitais culturais) são somados aos aspectos subjetivos. Nesse

desprovidas de linhagens tradicionais e capitais simbólicos. Ou seja, em nosso caso, ao invés das *marcas* do sucesso garantido pela transmissão do prestígio, os *Projetos Miríficos* nascem com as *marcas* do fracasso e destinados a “destruírem-se por si mesmos”.

Procurei tratar os critérios de sucesso e fracasso da teoria nativa como categorias relacionais. Tomá-las como um binarismo rígido ou nos termos de uma concorrência empresarial parece-nos um equívoco analítico. Embora a teoria nativa apresente uma oposição entre os intentos *divinos* e *humanos*, demonstramos que os atores “deslizam” por diferentes lógicas que se “esbarram entre si” sem pressupor coerências das práticas (CEFAI, 2009; MONTERO, 2015b). Os casos etnográficos mostram que o fracasso de um *Projeto Mirífico* é avaliado pelos sinais reconhecíveis da reprovação divina: por *rebeldia* devido às origens cismáticas, por *clandestinidade* devido ao estatuto jurídico legal, ausência de milagres ou frieza espiritual, ausência de crescimento ou bancos “vazios” e acusações ou escândalos morais (fofoca, sexualidade, tratos com dinheiro, etc.). Essas *marcas* indicariam que as origens dos projetos missionários devem-se à ambição pessoal de um “aventureiro” autoproclamado líder ou que acelera o processo de chamamento divino. As vítimas da acusação, por sua vez, esforçam-se para justificar a procedência da vocação divina.

Nos termos descritos acima, a teoria do fracasso é comparável às explicações de infortúnio descritas por E. Evans-Pritchard entre os Azande (2005 [1937]), pois sempre há quem considere o “risco de combater contra Deus”. Sob o peso dos constrangimentos coletivos alguns fundadores evitam admitir publicamente que as tentativas frustradas de manter o projeto missionário sejam vistas nos termos de “fracasso”, pois admiti-lo implica em suspender as convicções do *testemunho* da *vocação* divina. O fracasso institucional, seja por morte do fundador ou por dificuldade de constituir sucessores leais ao legado, passa por versões intermediárias do *Paradigma de Gamaliel*: ora como “provações divinas” que precedem o sucesso por vir, ora como perseguições reais ou imaginadas à espreita dos menos vigilantes. Lembremo-nos, por exemplo, dos casos em que a carreira pastoral é vista como um “fardo” sem reconhecimento dos pares e o caso em que o fracasso do projeto missionário é atribuído ao fracasso do projeto do casamento, o infortúnio da esposa “descrente” acusada de não assumir a posição de “mulher exemplar”. De modo geral, as justificativas constituem o *testemunho* do virtuoso sofredor que cultivava uma “promessa” divina – ainda que postergada.

sentido, Campos destaca três direções do fluxo do carisma: a) através da circulação de materiais e produtos de consumo (empresariamento do capital carismático: cursos, conferências, CDs, DVDs, etc.); b) através do capital simbólico perpetuado pelas tradições dos nomes de família e linhagens de parentesco; c) através do fluxo emocional corporal que envolve lideranças e fieis, tal como a oralização da Bíblia.

Como podemos notar, os *Projetos Miríficos* nascem com as *marcas* do fracasso. Caso o vaticínio de “destruir-se por si mesmo” não se confirme, ao menos temporariamente, os insurgentes engajam-se na “purificação” dos estigmas de origens, especialmente quanto às acusações de *rebeldia* e *clandestinidade*. Como a figura do fundador encontra-se intrinsecamente relacionada ao aparelho eclesiástico e à sua audiência, acumulamos exemplos que mostram que os atores envolvidos na disputa pastoral não prescindem das “armas” do sucesso, isto é, dos *suportes* de mediação que autenticam a procedência divina. No plano institucional, vimos que as *armas* da exemplaridade moral perpassam todos os casos, desde o componente familiar aos repertórios das nomeações simbólicas. As dezenas de *flyers* selecionados apontam para uma estética moral, uma dimensão das virtudes desejadas. Vimos ainda que os fundadores desprovidos de prestígio social lançam mão das “armas” de empoderamento e reconhecimento social: saber clerical e linguagem jurídica. Vejamos.

Em termos dos valores que conferem reconhecimento social, há uma disputa pelo saber teológico. As insígnias prestigiosas da instrução teológica formal, típica da formação elitizada (MAFRA, 2008; MARIANO, 2008), são desejadas pelos novos aspirantes, mas relegada ao segundo plano devido aos exíguos recursos financeiros. Como a instrução teológica formal não faz parte das exigências institucionais, alguns pregadores itinerantes e aspirantes à carreira pastoral investem por conta própria – que dispõem de recursos – em cursos oferecidos por seminários “livres”. Embora consideradas insígnias teológicas insuficientes, os aspirantes que acessam os suportes do saber clerical exibem com orgulho certificados, habilidades retóricas e saberes como marcas de distinção social. Visto com desconfiança por alguns, o saber clerical não substitui os valores da inspiração espontânea atribuída à pessoa do Espírito Santo, fonte de autoridade dos que pretendem falar em nome da divindade. Além disso, há também uma divisão das competências do saber clerical atravessados pelos marcadores de classe e de gênero, uma vez que as mulheres que aspiram à carreira pastoral são menos beneficiadas nesse processo. Caberá a outras pesquisas descrever o quadro formativo desses seminários teológicos populares criados nas últimas décadas, fenômeno que chamamos de “pentecostalização” do saber elitizado.

Passemos à “magia performativa” das “armas” da linguagem jurídica autorizada (BOURDIEU, 2008 [1982]), uma das principais contribuições dessa pesquisa. Em termos analíticos, utilizei-me da noção de “animação” no sentido dado por Birgit Meyer (2019 [2010]) a fim de descrever o acoplamento de *suportes* burocráticos e jurídicos que conferem “vida material” ao estatuto ontológico de *Igreja* autêntica. Constatamos que as estratégias de obliteração desses *suportes* sensoriais e morais, tal como sintetizado pelo *Paradigma de*

Gamaliel, interseccionam os intentos *divinos* e *humanos* no processo de autenticação de um *Projeto Mirífico*: fundamentos escriturários, imagens, brasões totêmicos, textos, artefatos, cartas, recomendações, leis, registro jurídico, documentos, procedimentos, narrativas, etc.

Como vimos, os projetos missionários insurgentes são marcados por acusações de *rebeldia*, *inexpressividade* teológica-tradicional e *clandestinidade* institucional, categorias que designam o estigma da cissiparidade, a ausência dos vínculos com a tradição protestante e a ausência do estatuto jurídico legal. Demonstramos que o *Ciclo dos fundadores* compartilha da premissa normativa dessas acusações, segundo a qual o estatuto de *Igreja* é conquistado com a obtenção do registro jurídico mediado por ritos de instituição. Essa via de reconhecimento institucional é demonstrada pela preocupação dos atores no enquadramento com as normas das leis humanas que circunscrevem a porosidade do *legal-ilegal* (BOURDIEU, 2008 [1982]; TELLES, 2009). Os fundadores fazem distinção entre o ano de fundação e o ano de obtenção do registro jurídico, indexados de modo recorrente nas placas denominacionais como demonstração pública da *legalidade* e *senioridade*. Em suma, constatamos que os repertórios sensoriais e morais da linguagem jurídica e da linguagem teológica, verificados inclusive na dimensão dos cultos, *animam* o processo de autenticação da tecnologia *Igreja*. Ou seja, um *Projeto Mirífico* não “nasce igreja”, mas torna-se *Igreja* em um processo.

Concluamos, pois, os resultados de nossa tese central. Os casos apresentados ao longo da exposição, resultados uma década de pesquisa, permitem-nos argumentar que os projetos missionários resultam de engajamentos coletivos e não de ações solitárias ou isoladas. Ou seja, entre os casos etnográficos analisados não há um que se aproxime das anedotas de senso comum, segundo a qual um *indivíduo* acorda pela manhã e, por motivações estritamente solitárias, incluindo motivações econômicas, resolve fundar uma instituição religiosa. Portanto, esses pressupostos normativos não encontram fundamento etnográfico. Demonstramos que o agenciamento da tecnologia *Igreja* promove o *empoderamento* de pequenos núcleos familiares desprovidos de capitais simbólicos pela via da posse da palavra e gestão de pessoas. Parafraseando o conto machadiano, “por que não teriam eles suas próprias igrejas”? Caberá a outras pesquisas etnográficas ampliar o leque dessas questões e prover elementos para uma análise comparativa dos marcadores sociais de classe, raça e gênero – certamente não esgotado nessa etapa. De nossa parte, damo-nos por satisfeito se tivermos contribuído para suscitar algumas dessas questões, especialmente a partir do pulular de pequenas igrejas pentecostais nas periferias urbanas, fenômeno social ainda pouco estudado nessa escala etnográfica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A *BÍBLIA DE JERUSALÉM*. São Paulo. Edições Paulinas, 1973.
- ABUMANSSUR, Edin Sued. “Fé e crime na ‘quebrada’: pentecostais e PCC na construção da sociabilidade nas periferias de São Paulo”. In: *Horizonte*, vol. 12, n. 33. Belo Horizonte, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *Categorias italianas: estudos de poética e literatura*. Florianópolis, SC. Editora UFSC, 2014.
- _____. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Belo Horizonte, MG. Autêntica, 2016 [2000].
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo. Nova Cultura, 1999.
- ALIGHIERI, Dante. *A divina Comédia*. São Paulo. Paulus, 2012.
- ALENCAR, Gedeon Freire. *Protestantismo tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira*. São Paulo: Arte Editorial, 2005.
- _____. *Assembleias brasileiras de Deus: teorização, história e tipologia – 1911-2011*. Tese de doutorado (Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012.
- ALMEIDA, Ronaldo de. *A universalização do Reino de Deus*. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social): Campinas: IFCH/Unicamp, 1996.
- _____. & MONTERO, Paula. “Trânsito religioso no Brasil”. In: *São Paulo em Perspectiva*, v. 15, n. 3, p. 92-101, 2001.
- _____. “Religião na metrópole paulista”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 19, n. 56, 2004.
- _____. “Pluralismo religioso e espaço metropolitano”. In: MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo (Orgs.). *Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.
- _____. “A onda quebrada: evangélicos e conservadorismo”. In: *Cadernos Pagu* (50), 2017.
- _____. “Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira”. *Novos estudos CEBRAP*. Vol. 38, n. 01, 2019.
- ASAD, Talal. “¿Dónde están los márgenes del estado?”. In: *Cuadernos de Antropología Social*, n. 27, 2008.
- _____. “A construção da religião como uma categoria antropológica”. In: *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, 2010 [1983].
- BARRERA RIVERA, Paulo. “Pluralismo religioso e secularização: pentecostais na periferia da cidade de São Bernardo do Campo no Brasil”. In: *Rever: Revista de Estudos da Religião*, 2010.
- BENJAMIN, Walter. *Baudelaire e a modernidade*. São Paulo. Autêntica, 2017 [1972].
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo. Paulus, 1985 [1969].
- BIRMAN, Patrícia. “Feitiçarias, territórios e resistências marginais”. In: *Mana*, 15(2), 2009.
- _____; MACHADO, Carly. “A violência dos jutos: evangélicos, mídias e periferias da metrópole”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 27, n. 80 outubro/2012.
- BITUN, Ricardo. *Igreja mundial do poder de Deus: rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal*. Tese de doutorado (Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2007.
- BOLTANSKI, Luc. “Nécessité et justification”. *Revue Économique*, v. 53, n. 2, 2002.

BONDUKI, N. e ROLNIK, R. “Periferia da Grande São Paulo: reprodução do espaço como expediente de reprodução da força de trabalho”. In: MARICATO, E. (org.). *A produção capitalista da casa (e da cidade) do Brasil industrial*. São Paulo, Alfa-Ômega, 1982.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo. EDUSP, 2008 [1982].

_____. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011 [1971].

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. Editora 34/EDUSP, 2000.

CAMARGO, Cândido Procópio de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis, RJ. Vozes, 1973.

CAMPOS, Leonildo Silveira. “A Igreja universal do reino de Deus, um empreendimento religioso atual e seus modos de expansão (Brasil, África e Europa)”. In: *Lusotopie*, 1999.

_____. “As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada”. *REVISTA USP*, São Paulo, n. 67, setembro/novembro, 2005.

_____. “Indicadores sociais e filiação religiosa no ‘Grande ABC’ paulista”. In: *Estudos de Religião*, Universidade Metodista. São Bernardo do Campo, Ano XX, n. 31, 2006.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. “O profeta, a palavra e a circulação do carisma pentecostal”. *Revista de Antropologia da USP*, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 1013-1049, 2011.

CAROZZI, Maria Julia. “Tendências no estudo dos novos movimentos religiosos na América: os últimos 20 anos”. In: *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais da ANPOCS*. Rio de Janeiro, n. 37, 1994.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “‘Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

CEFAÏ, Daniel. “Como nos mobilizamos? A contribuição de uma abordagem pragmatista para a sociologia da ação coletiva”. *Revista Dilemas*, v. 2, n. 4, 2009.

_____. “Provações corporais: uma etnografia fenomenológica entre moradores de rua de Paris”. In: *Lua Nova*, n. 79. São Paulo, 2010.

_____. “Públicos, problemas públicos, arenas públicas”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, vol. 36, n. 1. São Paulo, 2017.

CESAR, Waldo A. *Urbanização e religiosidade popular: um estudo da doutrina pentecostal na sociedade urbana*. Petrópolis. Vozes, 1974.

CORREA, Marina Aparecida Oliveira dos Santos. *A operação do carisma e o exercício do poder: a lógica dos ministérios das igrejas Assembleias de Deus no Brasil*. Tese de doutorado (Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012.

CULLMANN, Oscar. *Pedro: Discípulo, Apóstolo, Mártir*. São Paulo. ASTE, 1964 [1953].

_____. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo. Custom, 2002 [1955].

CUNHA, Magali do Nascimento. “*Vinho novo em odres velhos*”: um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil. Tese de doutorado (Ciências da Comunicação), ECA/USP, 2004.

CHAVES, Alexandre da Silva. *Do sacerdote ao profeta: presença pentecostal numa sociedade de transição rural-urbana*. São Paulo. Reflexão, 2012.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Editora UFRJ, 2011 [1994].

DAS, Venna & POOLE, Deborah. *Anthropology in the margins of the state*. Santa Fé. School of American Research Press, 2004.

DAS, Venna. *Life and words: violence and the descent into de ordinary*. Berkeley, University of California Press, 2007.

D'EPINAY, Christian Lalive. *O refúgio das massas*. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1970.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Diante da imagem: questão colocada aos fins de uma história da arte*. São Paulo. Editora 34, 2013 [1990].

DOLGHIE, Jacqueline Zirolto. *Por uma sociologia da produção e reprodução musical do presbiterianismo brasileiro: a tendência gospel e sua influência no culto*. Tese de doutorado (Ciências da Religião), Universidade Metodista de São Paulo, 2007.

DULLO, Eduardo. “Paulo Freire, o testemunho e a pedagogia católica: a ação histórica contra o fatalismo”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 29 n° 85 junho/2014.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DURHAN, Eunice. *A caminho da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo*. São Paulo. Perspectiva, 1973.

EUSEBIO, Maria de Fátima. “Apropriação cristã da iconografia greco-latina: o tema do Bom Pastor”. In: *Máthesis*, n. 14, 2005.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, oráculo e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005 [1937].

_____. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo. Perspectiva, 2008 [1940].

FAJARDO, Maxsuell. “Pentecostalismo, urbanização e periferia: perspectivas teóricas”. In. *Paralellus: Revista Eletrônica em Ciências da Religião*. Recife, Ano 2, n. 4, jul./dez. 2011.

_____. *Onde a luta se travar: a expansão das Assembleias de Deus no Brasil urbano (1946-1980)*. Tese de doutorado (História), Universidade Estadual Paulista, 2015.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. In: *Cadernos de Campo*, Ano 14, 2005 [1990].

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. São Paulo. Martins Fontes, 2008.

FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. Tese de doutorado (Sociologia): Campinas: IFCH/Unicamp, 1993.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989 [1973].

GIUMBELLI, Emerson. “A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o pentecostalismo brasileiro”. In. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 21(1): 87-119, 2000.

_____. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo. Attar Editorial, 2002.

_____. “A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(2), 2008.

GUERREIRO, Clayton. *A gira do “Reteté”: uma análise das disputas sobre o “pentecostalismo legítimo”*. Mestrado em Ciências Sociais, UNIFESP, 2016.

HIRSCHKIND, Charles. “Existe um corpo secular?”. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 37(1), 2017.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*, 1997.

JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*. 1983 [1969].

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro. Ed. 34, 1994 [1991].

_____. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru-SP. EDUSC, 2002 [1984].

_____. “Como terminar uma tese de sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático)”. In: *Cadernos de Campo*, ano 15, 2006.

LEACH, Edmund. “Pescando homens na borda do deserto”. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank. *Guia Literário da Bíblia*. São Paulo. Editora da UNESP, 1997 [1987].

LEITE, Francisco Benedito. “Aventuras e provações em Atos dos Apóstolos”. In: SOUSA, Rodrigo Franklin; LEITE, Francisco Benedito (Org), *Literatura Cristã Primitiva: olhares bakhtinianos*. São Paulo. Fonte Editorial, 2014.

KÜMELL, Werner. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo. Edições Paulinas, 1982.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. “A igreja do Diabo” [1883]. In: *Missa do galo e outros contos*. São Paulo. Editora UNESP e Secretaria de Municipal de Cultura de São Paulo, 2011.

MAFRA, Clara. “Casa dos homens, casa de Deus”. In: *Análise Social*, vol. XLII (182), 2007.

_____. “Transe, criatividade e colonização política”. Trabalho apresentado na 26ª. RBA, Porto Seguro, Mesa Corpo, paisagem e percepção na experiência religiosa, 2008.

_____. “Distância territorial, desgaste cultural e conversão pentecostal”. In: MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo de (Orgs.), *Religiões e Cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo. Terceiro Nome, 2009.

_____. “A ‘arma da cultura’ e os ‘universalismos parciais’”. In: *Mana*, 17 (03), 2011.

_____. “Santidade e sinceridade na formação da pessoa cristã”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 1, p. 173-191, 2014 [2011].

MARICATO, E. “Autoconstrução, a arquitetura possível”. In: MARICATO, Erminia (org.). *A produção da casa (e da cidade) no Brasil industrial*. São Paulo, Alfa-Ômega, 1982.

MARIANO, Ricardo. “Neopentecostalismo: novo modo de ser pentecostal”. In: FABRI DOS ANJOS, Márcio (Org.), *Sob o fogo do Espírito*. São Paulo. Paulinas, 1998.

_____. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo. Loyola, 1999.

_____. “Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos”. In: *Revista de Estudos da Religião (Rever)*, 2008.

MARQUES, Delcides. *Confissões e ficções de um antropólogo: etnografia dos pregadores da Praça da Sé*. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social): Campinas: IFCH/Unicamp, 2009.

_____. *Da vida santificada: a moralidade do caminho estreito*. Tese de Doutorado (Antropologia Social): Campinas: IFCH/Unicamp, 2013.

MARQUES, Vagner Aparecido. *O irmão que virou irmão: rupturas e permanências na conversão de membros do PCC ao pentecostalismo na Vila Leste-SP*. Dissertação de mestrado (Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2013.

MAUSS, Marcel. “A prece”. In: *Ensaio de Sociologia*. Perspectiva, 2001 [1909].

_____; HUBERT, Henri. “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de ‘Eu’”, In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1938].

MEYER, Birgit. “De comunidades imaginadas a formações estéticas: mediações religiosas, formas sensoriais e estilo de vínculo” [2009]. In: *Como as coisas importam: uma abordagem material da Religião*. Textos organizados: GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2019.

_____. “‘Há um espírito naquela imagem’: imagens de Jesus produzidas em massa e outras formas de animação protestante-pentecostal em Gana” [2010]. In: *Como as coisas importam: uma abordagem material da Religião*. Textos organizados: GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2019.

_____. & HOUTMAN, Dick. “Religião material: como as coisas importam” [2012]. In: *Como as coisas importam: uma abordagem material da Religião*. Textos organizados: GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2019.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo. EDUSP, 2008 [1995].

MONTERO, Paula. “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n. 74, 2006.

_____. “Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n. 84, julho de 2009.

_____. “Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso”. In: *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro, 32 (1), 2012a.

_____. *Selvagens, civilizados e autênticos: a produção das diferenças nas etnografias salesianas (1920-1970)*. São Paulo. EDUSP, 2012b.

_____. “Controvérsias dos cultos, pluralismo e movimentos anticulto: ‘abuso espiritual’ como denúncia”. In: *Religiões e Controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. Coleção Antropologia Hoje: Terceiro Nome/Unicamp. 2015a.

_____. *O que fazem os atores em nome da religião?* No prelo, 2015b.

_____.; SILVA, Aramis Luis; SALES, Lilian. “Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública”. In: *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 24, n. 52, set./dez. 2018.

MOURA, Rogério Lima de. “A ideologia Sadoquita e a construção mítica da figura de Moisés como legislador no século IV AEC”. In. LEITE, Francisco Benedito; TELES, José Edilson (Org.): *Hermenêuticas do mito: ensaios sobre conceito, linguagem e imaginário*. Curitiba. Prismas, 2018.

McCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas-SP, Editora da Unicamp, 2010 [1995].

NIEBUHR, Helmut Richard. *As origens sociais das denominações cristãs*. São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião e Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE). 1992 [1929].

ORO, Ivo Pedro. *O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo. Paulus, 1996.

PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro. Relume-Dumará, 1995.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Reecantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em Sociologia da Religião.” In: *Novos Estudos CEBRAP*, n. 49, 1997.

_____. “De olho na modernidade religiosa”. In: *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, v. 20, n. 2, 2008.

REINHARDT, Bruno. “De epifania a método: a teopolítica do testemunho em um seminário pentecostal em Gana”. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 36(2), 2016.

RICCI, Maurício. “Glossolalia, Iniciação e alteridade no pentecostalismo”. In. *Cadernos de Campo*, 2007.

RIVERS, Willian. H. R. “O método genealógico na pesquisa antropológica”. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (Org.), *A Antropologia de Rivers*. Campinas, Editora da Unicamp, 1991 [1910].

ROBBINS, Joel. “Transcendência e Antropologia do Cristianismo: linguagem, mudança e individualismo”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 31(1): 11-31, 2011.

ROIZ, Diogo da Silva; FONSECA, André Dionei (2009). “As representações da Igreja Assembleia de Deus sobre a televisão entre 1960 e 2000”. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, ano II, n. 4.

- SAHLINS, Marshall. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção”. In: *Mana*, 3(1), 1997.
- SALLES, João Moreira; CORREA, Marcos Sá. *Santa Cruz*. Rio de Janeiro. Documentário GLOBOSAT, 2000.
- SENNET, Richard. *Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio de Janeiro. Record, 1997.
- SILVA, Edson Alencar. *Quem toca a música do povo de Deus? Um estudo sobre a música gravada por evangélicos no Brasil – 1970-90*. Dissertação de mestrado (Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012.
- SOUZA, Beatriz Muniz. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo, SP: Livraria Duas Cidades, 1969.
- SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo, RS. Sinodal, 2004 [1996].
- SCHWANTES, Milton. “Jacó, homem íntegro: reflexões exegéticas sobre Gênesis 25.19-34”. In: *Estudos de Religião*, Ano XXII, n. 35, jul/dez. 2008.
- SCOTT, Marvin B; LYMAN, Stanford M. “Accounts”. In: *Dilemas*, 2008 [1968].
- TARDE, Gabriel. “Monadologia e sociologia”. In: *Monadologia e sociologia – e outros ensaios*. São Paulo. Cosac & Naify, 2007 [1895].
- TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. “O pentecostalismo em contexto de violência: uma etnografia das relações entre pentecostais e traficantes em Magé”. In: *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 10, n. 10, outubro de 2008.
- TEIXEIRA, Faustino. “Campo religioso em transformação”. In: VITAL DA CUNHA, Christina; MENEZES, Renata de Castro, “Religiões em Conexão: números, direitos e pessoas”. *Comunicações do ISER*, n. 69, 2014.
- TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. *A mulher universal: corpo, gênero e pedagogia da prosperidade*. Rio de Janeiro. Mar de Ideias – Navegação Cultural, 2016.
- _____. *A conduta universal: governo de si e políticas de gênero na Igreja Universal do Reino de Deus*. Tese de Doutorado (Antropologia Social): São Paulo: FFLCH/USP, 2018.
- TELES, José Edilson. “Vasos rebeldes: modos de distinção e autenticidade na constituição de um pastor e sua Igreja”. In: MONTERO, Paula (org.), *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo-SP, Terceiro Nome; Campinas-SP, Editora da Unicamp, 2015.
- _____. “Cosmologia e alteridade: nota etnográfica sobre os interstícios de uma específica situação de campo”. In: *Revista Nures*, Ano XII, Número 32, janeiro-abril de 2016a.
- _____. “Ser revelado”. In: *Alabastro: revista eletrônica dos alunos da Escola de Sociologia e Política de São Paulo*, São Paulo, ano 4, v. 2, n. 8, 2016b.
- _____. *Ser revelado: notas etnográficas sobre o exercício de um aprendiz de antropólogo*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Sociologia e Política), Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, 2017.
- _____. “Do caos à ordem cósmica: uma análise estrutural da iconografia *O plano divino através dos séculos*”. In: LEITE, Francisco Benedito; TELES, José Edilson (Org.): *Hermenêuticas do mito: ensaios sobre conceito, linguagem e imaginário*. Curitiba. Prismas, 2018.
- TELLES, Vera da Silva. “Mutações do trabalho e experiência urbana”. In: *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, v. 18, n. 1, 2006.
- _____. “Ilegalismos urbanos e a cidade”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n. 84, 2009.
- TROELTSCH, Ernst. “Igreja e Seitas”. In: *Religião e Sociedade*, nº 14/3, 1987, ISER/CER, São Paulo. 1987 [1911].

VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão* (312-394). São Paulo. Civilização Brasileira, 2011.

VITAL DA CUNHA, Christina. “‘Traficantes evangélicos’: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas”. *PLURAL*, Revista do Programa de Pos-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v. 15, 2008.

_____. *Evangélicos em ação nas favelas cariocas: um estudo socio-antropológico sobre redes de proteção, tráfico de drogas e religião no Complexo de Acari*. Tese de doutorado (Sociologia). PPCIS/UERJ. Rio de Janeiro, 2009.

ZALUAR, Alba. *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2002.

WAJNBERG, Daysy. *O gosto da glosa: Jacó e Esaú na tradição judaica*. São Paulo. Humanitas, 2004.

_____. “A reconciliação dos irmãos em Esaú e Jacó”. In: GOHN, Carlos; NASCIMENTO, Lyslei (Org.), *A Bíblia e suas traduções*. São Paulo. Humanitas, 2009.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Vol. 1. Brasília. UNB, 1991.

_____. “Os três tipos puros de dominação legítima”. In: COHN, Gabriel (Org.), *Weber: Sociologia*. 1999.

_____. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo. Companhia das Letras, 2004.

WERNECK, Alexandre. *O invento de Adão: o papel do ato de dar uma desculpa na manutenção das relações sociais*. Tese de doutorado (Ciências Sociais), Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

_____. “Sociologia da moral como sociologia da agência”. In: *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 36, Dez. 2013.

WILLAIME, Jean-Paul. “O pastor protestante como tipo específico de clérigo”. *Estudos de Religião*, Ano XVII, n. 25, 2003 [1992].

Jornais, periódicos e outros:

Correio Popular de Campinas: “Estudo revela que Brasil ganha uma igreja a cada hora”, 2 de abril, 2017.

Folha de S. Paulo: “Pulverização pentecostal cria novas igrejas”, 13 de maio, 2002.

Folha de Londrina: “Microigrejas pipocam por toda parte”, 3 de agosto, 2018.

Fundação Perseu Abramo. “Percepções e valores políticos nas periferias de São Paulo” e “Periferias, religião e política”, junho, 2017.

O Globo: “Criação de igreja anunciada até em anúncio de classificados”, 2 de julho, 2014.

O Globo: “Desde 2010, uma nova organização religiosa surge por hora”, 23 de março, 2017.

New York Times Magazine: “The child preachers of Brazil”, de 11 de junho, 2015.

Portal Eduardo Cunha.com: “Pequenas igrejas impulsionam a expansão dos evangélicos”, 5 de janeiro, 2010.

Veja: “A explosão da periferia”, 24 de janeiro, 2001.

ANEXOS

1. Íntegra de algumas entrevistas:

ENTREVISTA 1:

Nome do entrevistado: Claudinei de Jesus (nascido em 1978).

Profissão: Pedreiro (Obras, construção civil).

Escolaridade: Ensino Fundamental (8ª série).

Local da entrevista: Bairro Cento e Vinte, Santana de Parnaíba-SP.

Data da entrevista: 23/10/2011.

Instituição: Igreja Assembleia de Deus – Ministério Deus Restaura, fundada em 2009.

Dia 23 de outubro fui recebido às 15h por Claudinei de Jesus no templo da *Igreja Assembleia de Deus – Ministério Deus Restaura*, fundada 2008. A igreja fechou em 2017. Colchetes e itálicos são meus.

José Edilson Teles: Como o senhor chegou a cidade de Santana de Parnaíba-SP?

Claudinei de Jesus: A minha decisão primeiramente quando saí de lá [Santo Amaro] não foi planejado. Foi logo que resolvi casar com minha esposa. Resolvemos saí de lá e vir pra cá. Na época não tinha nada aqui e estamos até hoje.

Teles: Em que ano?

Claudinei: Isso foi em 1997.

Teles: O senhor já era evangélico nessa época?

Claudinei: Sim, mas não era pastor ainda não. Era somente membro de uma igreja.

Teles: Qual igreja?

Claudinei: Eu era membro da Assembleia de Deus.

Teles: Belém, Madureira... alguma específica?

Claudinei: Era um intercambio, era uma igreja da convenção [da região de Santo Amaro,SP].

Teles: Sempre foi evangélico? Se não, qual a religião anterior?

Claudinei: Não. Antigamente eu católico.

Teles: O que aconteceu pra você mudar? Como aconteceu?

Claudinei: Foi logo após um acontecimento com meu irmão. Ele faleceu baleado. Pelo fato de eu ter visto muitas crianças e muitos jovens como meu irmão indo pelo mesmo caminho [das drogas]. Pessoas que muitas vezes a própria família abandonou, viu que não tinha mais jeito, deixaram pra lá, lançaram ao vento, perderam a esperança, perderam a fé. Lares destruídos, famílias destruídas. Então eu vi isso aí e tentei fazer a diferença, mostrar pra eles que ainda tem jeito, ainda tem solução.

Teles: Foi quando o senhor foi para igreja?

Claudinei: Ai foi quando eu fui pra igreja, tentando um desvio.

Teles: E isso foi quando, em que ano?

Claudinei: Quando eu fui pra igreja? Em 1994.

Teles: Como se tornou pastor? Em que ano?

Claudinei: Foi doloroso viu, pra chegar ao pastorado foi doloroso (risos). Primeiramente cheguei como membro. Ai me tornei um cooperador em 1998.

Teles: O senhor pode me explicar o que é um “cooperador”?

Claudinei: Cooperador é um “porteiro”, né. Eu ficava na porta atendendo e recebendo as pessoas. Foi uma função muito boa graças a Deus. Depois fui levado ao diaconato como auxiliar de um pastor, passei pelo presbitério. Fui segundo pastor ou co-pastor [na igreja *Assembleia de Jesus Cristo*, ver *Ciclo dos fundadores*, núcleo 1]. E daí, já administrando obras da igreja Assembleia [de Jesus Cristo], uma hora tava aqui (SP) e outra tava no Rio. Ai passei para o pastorado em 2008 quando fui consagrado a pastor numa convenção da igreja e das assembleias [reconhecido pela Convenção mediada por José Ribamar, ver capítulo 2]. Fui consagrado ao pastorado.

Teles: A convenção tem algum nome?

Claudinei: De cabeça assim me falha a memória, mas é de São Paulo [tratava-se da Convenção Nacional e Estadual das Assembleias de Deus (CONEAD), representada na região por José Ribamar].

Teles: Você pode me explicar o que é uma “convenção”?

Claudinei: Convenção é um conjunto de igrejas que se reúne em prol não de visar lucros, mas de visar salvação. Por exemplo: hoje você tá aqui e de repente uma igreja de outro lugar tá precisando, aí diz “olha estamos precisando de alguém para ministrar um casamento”, ou fazer um curso de capelania, então a gente se desloca daqui e vai pra lá, como já aconteceu, eu ir lá pra Santo Amaro e Rio de Janeiro. Então é isso aí, *é dar uma cobertura*.

Teles: O que o senhor considera necessário para ser um pastor?

Claudinei: Pela lógica é necessário ter um curso básico de comunicação, né?

Teles: Um curso de “comunicação”?

Claudinei: Exato. Porque você tá mexendo com o público.

Teles: Mas como é esse curso? Onde esse curso é realizado?

Claudinei: É feito na igreja mesmo, porque você tá mexendo com público, então você tem que meditar em cada palavra que você vai colocar, pra não denegrir nem a imagem da igreja e nem agredir a pessoas fisicamente e verbal. O curso de teologia também é pela igreja [seminário próprio ou reconhecido pela instituição]. É como se fosse uma faculdade né. Se eu quisesse dar aula futuramente eu teria que me formar no bacharelado.

Teles: Então você fez esse curso de teologia?

Claudinei: Sim, eu fiz o básico. Eu tenho um ponto de vista. Muitas das vezes o *conhecimento* é bom, ter *sabedoria*, só que muitas vezes acaba se tornando um fardo porque as pessoas acabam achando que sabem demais e acabam pisando naqueles que não tiveram a mesma oportunidade de se estruturar. Muitas pessoas de caráter e com dignidade tiveram que escolher entre estudo e trabalho e hoje muitas vezes encontram estes tipos de barreiras, este tipo de preconceito, como se fosse um muro de Berlin [referência ao muro que dividia a Alemanha Ocidental e Oriental, derrubada em 1989] e acho que este muro deveria ser quebrado. Muitas pessoas não tiveram esta oportunidade. Hoje nós podemos escolher, mas antigamente não tinha muitas opções. Eu acho que o que muda é o conhecimento, só que independente disso, *eu acho que se a pessoa tem um chamado alguém tem que ver e tem que investir*. Porque Deus não faz acepção de pessoa porque tem posição ou conhecimento. *O homem sobre ele mesmo ele não é nada. Sabedoria e conhecimento vem da parte de Deus*.

Teles: Pode me explicar o que quer dizer com “ter um chamado”?

Claudinei: O que significa ser “chamado”?

Teles: Isso, como se reconhece o “chamado” de uma pessoa?

Claudinei: O chamado se reconhece pela sua função, entendeu? Ou seja, *nós temos um chamado por Deus e o reconhecimento pelo homem*. Porque *é preciso que você seja reconhecido*. Por exemplo na vida social: o empregado é observado e de repente vira um encarregado. A igreja funciona da mesma

maneira. *Ou seja, você chega como membro dentro da igreja e as vezes você cumpre sua pontualidade, apresenta suas qualidades, foi batizado nas águas e agora você é um pessoa importante, ora, jejua, consagra, é dizimista fiel dentro da igreja.* Então você acaba virando um cooperador porque você tá sempre ajudando. Ai o pastor vê seu esforço e sua dedicação. O *chamado não é você falar: “eu quero ser um pastor, um presbítero, um diácono”, não.* É sua responsabilidade para com a obra [de Deus] e para com o próximo. *Porque aquele que tem responsabilidade com a obra, ele tem a submissão ao pastor e tem uma responsabilidade para com o próximo, se preocupa com o próximo.* Ou seja, a responsabilidade é essa, se tá chovendo ou se tá sol, ele tá ali. Ele fala “não, se eu não ir hoje vai fazer a diferença”. A igreja pode tá cheia, mas ele vai. Então esse é o chamado, a pessoa que tem uma responsabilidade.

Teles: Você foi reconhecido desse modo?

Claudinei: Sim. A facilidade que graças a Deus o Senhor tem nos dado de estudar um pouco a Bíblia, um pouco mais afundo, né? *As pessoas que estão em volta vão vendo seu desempenho, aí vem o reconhecimento pelo homem, independente da teologia ou de qualquer coisa. O chamado de Deus é independente de teologia e do homem. Mas tem homem que quer embargar, né?* Outros não, outros veem o desempenho da pessoa.

Teles: Tem pessoas que querem embargar [impedir] o chamado de outras pessoas?

Claudinei: Tem! Nossa, é só o que tem! Tem muitos que querem embargar (risos). Não quero julgar as igrejas, não estamos aqui pra isso, mas tem lugar que se você não tiver um curso de bacharel em teologia, você não prega, não pode ser um pastor e você não sobe nem no púlpito.

Teles: Já pensou em desistir por conta dessas dificuldades?

Claudinei: Desistir não, mas que teve momentos em minha vida que a gente entra num certo abatimento espiritual e até fisicamente, sim. Porque fazer a *obra* é enfadonho, é cansativo, é exaustivo, *não tem reconhecimento.*

Teles: Não tem reconhecimento por parte de quem?

Claudinei: Geral. *Desde os governantes, das autoridades e até um pouco pela sociedade.* Eu não culpo nem a sociedade nem as autoridades, porque as vezes acaba se tornando até um relaxo dos próprios evangélicos que apareceram muitos falando do evangelho e se aproveitando [referência à “escândalos” entre os evangélicos]. Então hoje em dia, *a igreja até pra se estruturar aqui no bairro 120 e acredito que em qualquer lugar, demora tempo.* Por que? Porque *as pessoas vão ficar olhando se verdadeiramente tem compromisso* ou se você é só mais um que está se aproveitando.

Teles: Você acha que as pessoas estão de “olho”?

Claudinei: Sim, “quanto mais dado, mais será cobrado”. Por exemplo: o bandido lá fora, todo mundo sabe que rouba e que mata, uma pessoa que se prostitui todo mundo sabe que se prostitui, e são até denominado por isso. Só que, o bandido pode até estar com duas armas na cinta, ninguém vai falar nada, entendeu? Uma mulher que comercializa o corpo ela pode estar numa esquina e se uma pessoa vê não vai falar nada. Mas se um evangélico hoje, uma pessoa que se diz cristão, se tiver um pouquinho de alteração de voz o ser humano ou até muitas das vezes um botão que caiu, as pessoas vão ficar olhando pra aquilo ali.

Teles: Já aconteceu com você algo assim?

Claudinei: Acontecer, acontecer, não acontece diretamente, mas a gente houve comentários (risos).

Teles: Por que o senhor fundou a própria igreja?

Claudinei: Olha na época eu não pretendia nem sair do ministério da igreja [de outra igreja]. Não pretendia me afastar em momento algum. Só que ai... geralmente igreja tem esse hábito, né. De três em três anos tem eleição de troca de função. Nessa época, nesse período, eu tava pretendendo ir embora daqui, ir pra Santo Amaro. Só que ai, depois eu mudei de ideia, mas ai eu já tinha me desligado do ministério, já estava bem integrado com irmãos como um cooperador. *Ai me surgiu esta proposta de abrir a igreja.* Ai eu falei “eu não tenho dinheiro, como vou abrir uma igreja?”.

Teles: Alguém sugeriu que você abrisse? Como funciona?

Claudinei: Sim. *A própria comunidade dizendo que eu era um pastor e que deveria assumir o chamado. Eu falei “de fato é”. Ai vem aquele medo, pois uma igreja para prosperar aqui é difícil, em qualquer lugar, né? Primeiro que a retaliação é grande e segundo porque a situação financeira não ajuda. Mas ai eu falei “eu não tenho condição”. Ai essa pessoa que eu não vou citar o nome é um advogado, né, falou “não pastor, não se preocupe não, você tem a chapa ai e você é um candidato a exercer a função da igreja no ministério”. Porque assim, o nome da igreja, por incrível que pareça, tive uma revelação com esse nome, já vai fazer mais de seis meses que Deus havia me dado esse nome [“Deus Restaura”]. Então o irmão falou pra eu preparar o documento e o nome das pessoas com os dados, ele levou os papeis, era tempo de fim de ano e se você fizer até novembro você já recebe o resultado. Ele entrou com esse processo ai, com essa ação e com trinta dias os documentos da igreja estavam tudo na minha mão já. Ainda fiquei com os documentos por um tempo, ainda assim meio com um pé atrás, ai depois arrumamos um salão e começamos ali a exercer a função ministerial, né?*

Teles: Em que ano foi a fundação?

Claudinei: Foi em 2009. Aqui no 120 mesmo [Claudinei informa o ano de registro. Mas a criação foi em 2008.

Teles: Quando você fala em “documentação” e “chapa”, seria pegar as pessoas que seriam seus auxiliares?

Claudinei: Isso. Tivemos que nomeá-los. Exemplo: secretários, tesoureiros, conselho fiscal. Precisa, né? *Não é “abrir” a igreja. Tem que ser tudo organizado. Tem que ter o responsável, como toda empresa.*

Teles: Qual seu relacionamento com o pastor da igreja anterior? Eles sabem?

Claudinei: O pastor de lá, quase todo final de semana eu vou visitar ele. Tenho um grande amor por ele. Tanto ele quanto a esposa dele, a missionária. Graças a Deus a gente se dá muito bem. Precisamos fazer aquele intercambio. Hoje em dia, independente de função ou posição ou de padrões sociais, somos dependentes uns dos outros. A pessoa só cresce, só prospera quando reconhece isso. Eu reconheço o pastor, admiro ele, tenho grande amor por ele, respeito de mais e nunca tive vergonha de falar que ele foi meu pastor. Pelo contrário, chego lá é beijo no rosto, beijo na testa. Graças a Deus. Ele me apoia.

Teles: Como você se diferencia em relação a outros pastores?

Claudinei: Fica até difícil você saber a colocação dos outros pastores. Eu tento fazer a minha diferença. Aqui a diferença é que nem Paulo [apóstolo], é tentar levar o evangelho, independente de posição, se é rico, se é pobre. Muitas das vezes já chegou aqui mendigos dentro da igreja, as vezes até cheirando mal, todo sujo e eu chegar e abraçar e receber, porque é uma pessoa, um ser humano. As vezes tá precisando não é de uma palavra agressiva, que não toque ele porque ele tá cheirando mal, e sim de um apoio. Muitas das vezes uma pessoa para ter mudança é essa diferença que tem que ter, entendeu? Tem que demonstrar o amor, não só verbal. É facial você dizer numa igreja lotada que ama, mas o difícil é nestas partes que eu tô falando para você. *É fácil você ser pastor de uma igreja grande que você tem condição de manter o dinheiro do aluguel, que tem bastante dizimista é fácil. Mas o difícil é você fazer a diferença. O dizimo é um ato de fé para que possamos prosperar, mas não se pode obrigar os irmãos. Então muitas das vezes não entra nem dizimo na igreja porque é uma igreja pequena. Muita das vezes tenho que manter a minha casa e manter a igreja. Chega o dia do aluguel, tem que pagar o aluguel. As vezes eu pago sozinho. É ai que está a diferença. Alguns dizem por que não fecha a igreja e vai pra outra, mas como que a gente vai fazer a diferença se a porta fechar? Quer dizer que a porta fecha e deixa aqui virar um bar? Hoje em dia pra abrir um bar, com todo respeito, tem uma facilidade grande, mas hoje pra você abrir e manter uma igreja é difícil. Hoje a igreja pode ter duas pessoas, como pode ter uma, ela vai tá aberta. E hoje, pode não servir pra muitas e as pessoas podem até criticar, mas serve pra mim e serve pra aquele que vem depois de mim. As vezes vem alguém drogado, desesperado e encontra a porta aberta. As vezes vem uma mulher ou um homem que querem se matar e ouve uma palavra e ele muda de vida. Aqui dentro da igreja uma vez chegou uma mulher toda descabelada com uma faca e queria se matar. Eu estava pregando uma palavra acerca de Daniel [profeta bíblico], acerca de uma visão que ele teve e que passou alguns dias jejuando e deu uma interpretação para o rei [da Babilônia]. Então é assim, as vezes a pessoa tá desesperada, tá*

precisando de um socorro e ela não entende porque tá passando por aquilo. E ela passou ai e ouviu esta palavra e entrou ai e caiu. Mas depois Deus fez a obra, ela retornou e firmou na igreja. Hoje ela descansa no senhor, ela faleceu, mas faleceu dentro da igreja [convertida]. Bebia, fumava, só que ai ela largou estes costumes, graças a Deus, passou a frequentar a igreja. Ai depois de alguns anos faleceu.

Teles: Você conhece os outros pastores do bairro? Eles te visitam?

Claudinei: Conheço. Temos aquela comunhão, entendeu? A gente procura um dia tá aqui, amanhã tá lá. Tem aquela confraternização. Não é troca de favores, é confraternização. Hoje em dia as pessoas pensam “puxa vida é um pastor, então ele não precisa”. Mas um pastor precisa de um apoio, ele precisa de alguém ali, pois todo dia tá ensinando, todo dia tá pregando. Então, quando vem alguém ou um pastor que você conhece, é bom pra você ouvir algo diferente. A mesma coisa é quando você vai lá e é honrado.

Teles: E qual a importância de participar de uma Convenção de igrejas?

Claudinei: É importante, mas poderia melhorar. É procurar globalizar, interagir, se unir, independente de ser *igreja grande* ou *igreja pequena*.

Teles: A quem você se refere quando fala em “igreja grande” e “igreja pequena”?

Claudinei: *Igreja grande* é aquela que já conseguiu galgar o seu espaço. É aquela que já tem suas filiais espalhadas por um grande território. E *igreja pequena* é aquela que conta com poucas filiais. Tem poucas igrejas. Quase não tem uma renda pra manter ela mesma, entendeu? Ou seja, depende muito do esforço daquelas pessoas da liderança. O conselho de pastores ajuda a tirar aquela divisão.

Teles: E há muitas divisões?

Claudinei: Sim. Mas isso é geral. Não deveria ter, mas tem. A intenção do conselho de pastores é tentar agregar e unir a todos. Todos nós somos dependentes uns dos outros.

Teles: Percebi que há muitas igrejas no bairro, inclusive algumas próximas da sua. Por que fundar mais uma igreja?

Claudinei: A igreja [A.D: *Deus Restaura*] foi fundada numa época que havia muita chacina aqui no bairro [em 2009]. A gente via que tinha bastante jovens drogados. Como pastor eu vi muito velórios. E a gente queria salvar um pouco dessas pessoas. Mesmo que demore um pouco, dois anos, três anos, para que eles possam ver nosso desempenho.

Teles: Em relação a isso, mudou alguma coisa?

Claudinei: Não mudou não. Ainda tem muita violência aqui. Mas quanto mais igrejas houver minimiza um pouquinho [a violência].

Teles: Fiquei curioso com o nome da igreja. Você disse que tinha sido “revelado”. Pode falar um pouco mais sobre isso?

Claudinei: É um negócio assim. Eu tenho um filho chamado Eduardo Abraão [um dos quatro]. Minha esposa quando engravidou dele, eu estava em casa e *tive uma visão, um feixe de luz na parede*.

Teles: Não entendi. Você estava acordado?

Claudinei: Sim, eu estava acordado. Ai *apareceu uma grande Bíblia*, uma bem grande mesmo com *letras de outro tudo escrito em hebraico*. Eu falei: “meu Deus do céu eu nem sei ler hebraico” (risos). Mas ai o Senhor me dava a interpretação e ele falava dessa maneira comigo: “*eis que estou reatando a aliança contigo novamente e para que saibas que sou eu teu Deus, estou eu te dando um filho e o nome dele se chamara Abraão*”. Ai eu cheguei pra minha esposa e falei [sobre a visão], mas ela disse: “que nada, não”. É que nessa época a gente passou por um processo difícil de perder a casa e estávamos morando de favor. Ai minha esposa falou que eu estava de conversa sobre a visão. Minha esposa estava grávida de 5 meses. Ai eu cheguei no Hospital das Damas em Osasco [São Paulo] e minha esposa estava pronta pra ser operada. Eu não deixei ela ser operada sem ver os diagnósticos e briguei com os médicos. Eu falei que ninguém ia colocar a mão nela. Ai chegou polícia e eu ameacei chamar a reportagem. Com isso me pediram pra eu assinar um termo de responsabilidade. Os médicos não viam que minha esposa estava [grávida] com uma criança. Diziam que ela estava doente. E

quando deu 5 meses e meio a barriga dela cresceu de uma vez. Ai foi que eles constataram que era meu filho, o Eduardo Abraão. Ai meu filho nasceu e falei que iria registrar meu filho de “Abraão” e ela disse que o nome era muito feio (risos). Ai eu falei: “então vai ser Jesus” (risos). Mas não foi permitido e voltamos pra casa. Ai depois fui sozinho [ao cartório], tentei registrar e não consegui. Ela [a esposa] precisava estar junto. Ai minha sogra falou: “porque não registra ele como Eduardo Abraão?”. Voltamos lá e deu certo. Então assim, *foi uma visão que Deus me deu*, embora as pessoas não quisessem acreditar. E se cumpriu. *A mesma coisa foi com a igreja. Estava a 6 meses direto sonhando com essa igreja Ministério Deus Restaura*. Ai eu falei: “meu Deus do céu, o que que é isso?”.

Teles: Então você teve um sonho com o nome do filho e da igreja?

Claudinei: Exatamente, mas muitos não acreditam (risos).

Teles: O que as pessoas dizem quando você fala isso?

Claudinei: Olha é bem difícil. Tem pessoas que acreditam e outras que não. Alguns já me disseram: “um comedor de arroz e feijão diz que está vendo isso e aquilo” (risos). *Mas Deus revela sim e faz milagres*. Isso ainda acontece.

Teles: E você precisou mesmo cadastrar sua igreja em cartório?

Claudinei: Sim. *É preciso ter um CNPJ*. É importante ter isso por causa da isenção, né? *Pra não ficar em desacordo com a lei, a parte burocrática*, né. Dentro da igreja tem muitas *normas* e nós também *devemos estar de acordo com a lei, para que depois não sejamos criminalizados*. *Porque você vai e abre uma igreja sem CNPJ e o dia que alguém fizer uma fiscalização e fizer um abaixo assinado, dá problema*. Mas com a *documentação*, você procura a *andar corretamente*.

Teles: Quantos membros sua igreja possui atualmente?

Claudinei: Olha, por hora nós estamos com duas filiais. Uma aqui e outra na avenida principal, perto do Mercado.

Teles: Já saiu alguém da igreja para fundar outra?

Claudinei: É preciso saber se a pessoa é de boa índole e de caráter. Da minha nunca saiu ninguém. Eu tenho um amigo que congregou comigo em outra igreja [na *Manjedoura de Cristo*, de Ribamar] e hoje ele te a igreja dele. É o pastor Ageu [da igreja Soldados de Cristo: Porta Estreita]. Graças a Deus ele está bem.

ENTREVISTA 2:

Nome do entrevistado: Cícero dos Anjos (alagoano, nascido em 1963).

Profissão: Pedreiro (Obras, construção civil).

Escolaridade: Ensino Fundamental (3º ano primário).

Local da entrevista: Bairro Cento e Vinte, Santana de Parnaíba-SP.

Data da entrevista: 06/11/2011.

Instituição: *Nova Vida e Esperança*, fundada em 2017 [à época, Cícero era pastor auxiliar da igreja *Cristo é o Senhor*, fundada por Idalina em 1989].

Dia 06 de novembro de 2011, sou recebido por Cícero dos Anjos em sua casa. Sua esposa, dona Maria, acompanha de longe nossa conversa – enquanto fazia trabalhos domésticos.

José Edilson Teles: Como o senhor chegou à cidade de Santana de Parnaíba-SP?

Cícero dos Anjos: Cheguei em Santana de Parnaíba em 1980, vindo de Maceió. A situação naquela época lá não estava boa e vim através de uma irmã minha casada, que estava aqui. Posso dizer que ela era uma das primeiras moradoras do bairro e nos viemos pra cá [Bairro 120]. Aqui era só eucaliptal [plantações de eucaliptos], não tinha nada. Chegando aqui comecei a trabalhar; não era evangélico ainda, não tinha contato próximo com o evangelho. E através de alguns irmãos que fazem campanhas

de cultos nos lares, como iniciaram também os discípulos de Jesus, foi onde tive um contato com Jesus. Com esse culto em minha casa me converti; foi aí que aceitei o evangelho, foi onde tive um contato com o Senhor Jesus. Dai por diante me converti a Deus e começou a nossa jornada no evangelho.

Teles: O senhor teve uma religião anterior?

Cícero – Eu era católico e bem católico. Eu quase fui chamado na religião católica de “coroinha”. Eu era considerado na minha época dos anos 80 pra trás de romeiro do padim Cícero. Eu era daqueles aqueles que tinha que ir de 7 em 7 anos à Juazeiro para poder se tornar um romeiro. Eu já era um romeiro, pois através da minha mãe que era católica também e hoje é evangélica. Eu era um católico praticante, estava na igreja todos os domingos, fiz o catecismo e ajudava os jovens a rezar, que no catolicismo era o terço, o Pai Nosso e a Ave Maria. Isso era a minha religião.

Teles: Em que situação se tornou evangélico? Conte como foi?

Cícero: A minha conversão se deu num momento difícil como a maioria das pessoas que tem um encontro com Jesus Cristo, foi através de uma situação difícil. Porque a própria palavra de Deus diz que quem não vem pelo amor, vem pela dor. Pelo amor é quando você está numa situação boa e de repente você vai, acha maravilhoso o caminho do evangelho e você aceita; outros vão quando a situação está muito difícil e vai pra igreja através de um convite de um irmão, de um familiar, e você chega lá e vê coisas acontecer em sua vida a qual as pessoas não sabiam. Deus através do Espírito Santo revela. Acontece assim: eu estava numa situação muito difícil. Eu era viciado muito em bebida, bebia demais, praticamente de domingo a domingo. Quando foi um dia recebi um convite da minha mãe pra ir na igreja. E foi interessante porque eu pensei assim: “ah eu não vou porque eu já tenho a minha religião”. Essa foi a resposta que dei pra ela. E de repente eu senti em meu coração: “a tua mãe faz um convite pra você e você não vai atender? Que filho que é você?”. Na realidade, depois eu compreendi que era o Espírito Santo trabalhando na minha vida. Aí eu falei que ia fazer a vontade da minha mãe e fui fazer a visita à igreja da minha mãe, a *Igreja Cristo é o Senhor* [de Idalina].

Teles: Que ano o senhor se refere?

Cícero: [Nesse momento Cícero vira-se para sua esposa e pergunta o ano para precisar]. Em que ano foi Maria? [ela informa década de 1990] isso... foi nos anos 90. Minha mãe já tinha se convertido na Igreja Quadrangular. Morando no bairro Cento e Vinte ela passou a congregar na Igreja Cristo é o Senhor. *Na época uma missionária chamada Idalina foi a fundadora do Ministério Cristo é o Senhor* [em 1989]. Foi aí que tive que aceitei o convite e tive um contato com a igreja, *pois Deus havia revelado o oculto e o profundo*. Aí eu disse: “esse é o Deus que eu estou procurando, o Deus que eu quero servir”. Quer dizer, *é o Deus que revelou meus problemas através do Espírito Santo*.

Teles: O que você quer dizer com “revelado”?

Cícero: Revelado é quando alguém diz o que você praticou. É quando você chega na igreja e um irmão diz o que Deus mandou, dizendo isso, isso e isso da sua vida. Aí você diz: “poxa, mas como?”. O interessante é que na Bíblia também acontecia isso. Porque quando Jesus Cristo chegou até a Natanael ele falou assim: “o que fazia tu quando estava debaixo da figueira?” [referência a narrativa do Evangelho de João 1:45-51]. Foi mais ou menos isso que aconteceu com minha vida. Quando cheguei lá Deus tomou a própria missionária e começou a revelar: “Deus manda dizer que você vai sair do meio da bebida e vai parar de praticar essas coisas e que a partir de hoje Deus vai mudar sua vida e sua história”. Aí eu falei: “nossa, mas ninguém sabia disso aí”. Ela falou diretamente tomada pelo Espírito Santo. Aqueles irmãos que Deus revelava ela mandava o que Deus falava. Foi aí o grande momento em que decidi aceitar a esse Deus. Se não me engano foi em 1997 [Nesse momento, Cícero pede para sua esposa a carteira de membro para verificar o ano de seu batismo]. Isso, foi em 97 mesmo.

Teles: Fiquei curioso pra saber mais sobre os dons, revelações e profecias que as pessoas afirmar ter. Pode falar um pouco mais sobre isso?

Cícero: Teles, vou falar pra você. A Igreja Cristo é o Senhor passou por uma caída tremenda depois que a missionária Idalina adoeceu [Idalina viria a falecer em 2013]. Ela tem o dom de revelação. Quando acabava o culto ela orava por revelação. Aí ela falava pras pessoas que falaria o que Deus

revelava. Ela falava sobre os problemas, do que as pessoas estavam pedindo e pessoa lembra na hora: “puxa to pedindo pra ganhar um aumento de salário”. Ela falava que Deus ia entrar com a providência. A pessoa tem que tomar posse daquela palavra. Mas quando a missionária adoeceu, não tinha mais ninguém com esse dom na igreja. Ou as pessoas que tem não desenvolvem. Quando ela adoeceu faltou essa pessoa na igreja.

Teles: Como se tornou pastor na igreja Cristo é o Senhor?

Cícero: Eu tive uma trajetória. Primeiro eu passei a diácono, fui ungido na igreja. Passei uns dois anos após minha conversão até ser diácono. Dois fui apenas membro. Depois de ser diácono, continuei a trajetória. Como a necessidade da igreja tinha muito pouco membro, houve a necessidade de a igreja ungir mais pessoas para o cargo mais alto. Ai eu fui ungido a presbítero e ainda sou hoje presbítero. O pastor que assumiu a igreja da missionária precisou viajar, e naquela ocasião a igreja ficou sem um pastor da sede.

Teles: A sede fica aonde?

Cícero: A sede fica num bairro próximo chamado Parque dos Eucaliptos. Então a necessidade alguém para assumir o cargo e pastor na igreja Cento e Vinte. Foi ai que assumi a Igreja Cristo é Senhor como pastor. Eu assumi no ano de 2008. Nesse período a missionária tomava conta da sede no Parque dos Eucaliptos.

Teles: O senhor possui alguma formação teológica? Era necessário?

Cícero: Não. Na realidade hoje algumas igrejas exigem. Em algumas Assembleias [de Deus] você tem que fazer o curso né, tem que fazer teologia e outros cursos que exigem para que você venha a ter um cargo de pastor. É bem provável que se hoje eu sair da *Cristo é o Senhor* para uma Assembleia [de Deus] eu não seja aceito como presbítero. Eu desceria um grau a menos, seria apenas um diácono, porque eu não tenho um curso de teologia. Posso dizer que *eu prego a palavra que Jesus manda. O que Jesus mandar pregar na Bíblia eu prego, buscando o próprio entendimento do Espírito Santo.*

Teles: Mas o que senhor considera importante para ser um pastor?

Cícero: Na realidade, *pela Bíblia nós temos que buscar o conhecimento.* Assim como numa empresa, na igreja você tem que buscar o conhecimento mais ainda, porque você está diante de uma multidão, que a gente coloca como ovelha do Senhor. Então você tem que ensinar suas ovelhas [seguidores]. *O pastor tem que ter uma formação mais alta para conduzir as ovelhas no caminho certo.* No meu ponto de vista, *pela palavra de Deus, o homem tem que ser conduzido pelo Espírito Santo.* O curso é fundamental para que você tenha um conhecimento, mas *o curso em si não vai resolver muitas vezes os problemas da igreja. O problema da igreja é espiritual. O que é material é fácil de resolver. Agora, o espiritual você tem que ser conduzido pelo Espírito Santo.* Mas pretendo estudar pra ter um conhecimento mais profundo.

Teles: Quanto a *Cristo é o Senhor*, em que ano foi fundada?

Cícero: A Igreja Cristo é o Senhor [até então liderada por Idalina], pelo pouco que conheço, foi fundada não sei precisar o dia [o ano foi 1989]. Em 1997 quando cheguei, ela já estava há um tempinho. Tudo começou quando o fundador, marido da missionária Idalina, faleceu. *No dia que ele faleceu ela teve uma revelação* que deveria continuar o ministério de seu esposo. Ele tinha vindo de Osasco, da vila dos remédios [em São Paulo]. Ele já tinha vindo de lá com esse nome. Então segundo a missionária [Idalina], *ela teve uma revelação que deveria continuar esse mistério e que Deus tinha uma obra muito grande com essa igreja na face da Terra.* Foi ai que ela abriu a sede no Parque dos Eucaliptos [bairro vizinho]. *Ficou uns dois anos em um barraco emprestado por um membro até fazer a sede.* Em seguida já foi aberta essa igreja do Bairro 120, numa campanha do culto no lar. Mais detalhes só ela mesmo.

Teles: O senhor falou antes sobre resistência na instalação da igreja. Poderia falar mais? Resistência de quem?

Cícero: Sim, tivemos. Na época sim, dos vizinhos, mas hoje não se tem tanta resistência. *Hoje tem que estar documentado, devidamente documentado*, o que estou plenamente de acordo.

Teles: O que o senhor quer dizer com “devidamente documentado”?

Cícero: Me refiro ao *CNPJ, liberação do Alvará*, tudo certinho. Porque *quando se trata das coisas de Deus tem que ser tudo certinho para que não haja escândalo*. A resistência naquele tempo foi por parte da vizinhança que não aceitava, porque eles nunca tinham visto. Não estavam acostumados com um pessoal que chegavam e começava a orar, a cantar e falar bem alto, bater palma. Eles não tinham esse costume [com o barulho]. Mas nós conseguimos resistir, não com violência e bate boca, mas com o amor. Dando bom dia e boa tarde, mesmo quando não respondiam. Muitas vezes ajudamos com alguma necessidade e dizendo que Jesus amava. Muitas vezes sabíamos que alguma pessoa estava enferma e íamos lá e Jesus fazia um milagre e com isso, essas pessoas foram deixando de nos perseguir e alguns de convertendo. Chegaram até mesmo a jogar pedra, a pedir pra desligar as caixas [de som] e não usar o microfone, a quebrar nossas telhas, pois na época era um barraco de madeirite e telha. Muitas telhas foram quebradas no meio dos cultos. *Como a Bíblia diz que os discípulos passaram por esse tipo de perseguição, a gente estava dentro da palavra de Deus. Quanto mais perseguição, mais a gente gostava, pois era sinal de que o inimigo estava furioso* (risos).

Teles: Mas o registro jurídico já era dessa época?

Cícero: Na época não tinha essa exigência. Bastava colocar a placa da igreja e pregar. *Não precisava de CNPJ nem nada*. Depois houve a *necessidade de atender as exigências da lei para que ela fosse reconhecida como igreja. Era fundamental que ela tivesse o CNPJ para que fosse reconhecida* [a igreja só obteve registro em 2002, conforme a Tabela 6, capítulo 3].

Teles: Como fica a situação das igrejas que não possuem o CNPJ?

Cícero: *Ela é mal vista*. Geralmente *as igrejas que não estão documentadas nós não queremos contribuir* [visitar]. Porque, o que nós pensamos como pastores? *Se a nossa igreja está documentada dentro da lei e outra igreja está sem documentação, chegaram ali e abriram, nós começamos a imaginar que é uma igreja rebelde. Ela foi fundada com rebeldia* (risos).

Teles: Mas o que o senhor quer dizer com “rebeldia”?

Cícero: *Rebeldia é quando existe numa igreja alguns membros de alto escalão e eles se rebelam contra o líder daquela igreja*. Eles se rebelam com a intenção de sair e abrir seu próprio ministério [igreja]. Boa parte das pessoas que tomam essa decisão tem a intenção de tirar dali algum proveito, *sem ter uma confirmação primeiramente da parte de Deus*. E nós consideramos uma *igreja rebelde*, pois *ela não foi revelada* [por Deus] e não foi discutida em reunião sua necessidade naquele lugar. *Para nós uma igreja é rebelde porque foi fundada com desobediência, na base da rebelião. Mas ela não continua* [rebelde] *com sua falta de documentação*. Mas nem por isso nós vamos condenar ela não. *Se ele estiver dentro da lei, ela volta a ser igreja e nós vamos considerar. A lei considerou que ela é igreja e nós não podemos fazer dissensão*. Quando é uma igreja rebelde, as outras não querem contribuir com ela [visitar].

Teles: E se o senhor receber um convite para visita-los?

Cícero: Se eu receber um convite eu vou procurar saber quem é o pastor daquela igreja, qual foi maneira como ele fundou aquele ministério e que condição ele saiu do outro ministério. Fora isso, não vou e nem convido para vir na minha.

Teles: E existe alguma igreja no bairro nessas condições?

Cícero: Sim. Há pelo menos umas 3 ou 4 igrejas que surgiram dessa maneira. *No começo surgiram na base da rebeldia e hoje possuem sua documentação [CNPJ] e são consideradas igrejas. E muitas também fecharam, não deram certo*. Algumas a lei não autorizou e outras estão se adequando dentro da lei.

Teles: Alguma igreja saiu da *Cristo é o Senhor*?

Cícero: Eu gostaria de frisar esse ponto, já que nós estamos tendo essa conversa. Posso dizer que de 70 a 90% das igrejas que existem no Bairro 120 saíram da *Cristo é o Senhor* (risos). Alguns irmãos passaram por nossa igreja, passaram um tempo e foram pra outros ministérios uma boa parcela deles abriram seus próprios ministérios. *Muitos foram revelados por Deus que teriam seu próprio ministério, que seriam cabeça [líder] e Deus cumpriu com isso aí*. Mas, 90% já passaram por aqui. O pastor [José] Ribamar já foi daqui, o pastor da Assembleia de Jesus Cristo já foi daqui [José Antônio,

falecido em 2011]. Interessante né? (Risos). *A Assembleia de Deus: Deus Restaura* [de Claudinei] também tem uma boa parte dos membros que foram daqui.

Teles: Nesses casos, eles saíram por “rebelião”?

Cícero: No começo não foram por rebelião. Eles ficaram conosco por um tempo e depois, por vontade própria eles foram lá e entregaram seus cargos, se desligaram do ministério e em seguida fundaram seus próprios ministérios. Todas eles de alguma maneira estão ligadas à Cristo é o Senhor.

Teles: O que a missionária [Idalina] achava disso?

Cícero: A felicidade da missionária é que essas almas [pessoas] que hoje estão em outras igrejas e que passaram pelo ministério dela. A maioria foram evangelizados por ela. Foram pessoas que estavam na bebida, na droga, endemoniados pelo inimigo e através de campanhas [cultos] feitos nos lares essas pessoas foram libertas e hoje estão todos cumprindo uma missão. Nossa missão foi cumprida. A gente costuma dizer que a [igreja] Cristo é o Senhor semeia e depois que dá o crescimento, eles começam a tomar seu rumo. Não sei se a missionária se preocupava, mas pra mim é sim um ponto de preocupação. Porque ministério nenhum quer perder membros. Porque o que temos que fazer é multiplicar e não diminuir. *A Cristo é o Senhor ela tem, posso dizer assim, o dom de perder alma.* Talvez por nós demonstrar um amor assim muito grande e damos plena liberdade de não exigir que a pessoa seja obrigado a ficar ali ou excluir de maneira nenhuma. Quando isso acontece só não queremos que a pessoa volte para o mundo de onde ela veio e que continue na presença de Deus, *damos a carta de recomendação e abençoamos eles.* Mas continuamos ganhando almas todos os dias.

Teles: E a relação com os que saem? Eles costumam voltar?

Cícero: É interessante você perguntar isso. Mesmo eles estando em outras igrejas, ficam uma ligação com a Cristo é o Senhor. Eles não nos esquecem e nós não esquecemos deles.