

Gramáticas do ser evangélico: Discursos, Sujeitos e Subjetivação religiosa

Carlos Henrique Pereira de Souza¹

Resumo: O artigo analisa as transformações da identidade evangélica a partir de pesquisa de campo em igrejas históricas na Zona Norte do Rio de Janeiro, entre os anos de 2017 e 2018. Por meio das noções de discurso, de Ernesto Laclau e das abordagens pós-estruturalistas, pretende discutir as implicações do discurso evangélico e a constituição das identidades religiosas por meio da enunciação discursiva do “ser evangélico”.

Palavras-chave: Evangélicos; Identidade; Discurso; Pós-estruturalismo.

Grammars of being evangelical: Discourses, Subjects and Religious Subjectivation

Abstract: The article analyzes the transformations of evangelical identity based on field research in historic churches in the North Zone of Rio de Janeiro, between 2017 and 2018. Through Ernesto Laclau’s notions of discourse and post-structuralist approaches, intends to discuss the implications of the evangelical discourse and the constitution of religious identities through the discursive enunciation of the “evangelical being”.

Keywords: Evangelicals; Identity; Discourse; Poststructuralism.

¹ Doutor em Ciências Sociais pelo PPCIS/UERJ. E-mail: chenrique27@gmail.com

Introdução

Detesto pensar em perder a palavra “evangélico”. Uma vez que se refere, essencialmente, àqueles que aceitam a pessoa, a obra e a missão de Jesus como o evangelho, o termo evangélico é o que sou em termos de identidade teológica. É também o que sou em termos de propósito pessoal – alguém que compartilha as boas-novas de Deus sobre a salvação eterna, assegurada no Senhor Jesus, que a oferece a toda a humanidade. Eu sou um cristão evangélico.

(Ramesh Richard, presidente do Ramesh Richard Evangelism and Church Health)

Mas, o que há, enfim, de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde, afinal, está o perigo? (Michel Foucault, *A Ordem do Discurso*, 2014, p. 8).

Os evangélicos. Ou, como nas palavras do presidente desta nossa conturbada república: “Terrivelmente evangélico”. Um fala sintomática, considerando a atual conjuntura dado o avanço desse segmento religioso nas diferentes esferas da sociedade. Nunca se falou com tal força desse grupo religioso assim como, se encontra cada vez mais difícil defini-lo, dizer o quê ou quem são estes. Contudo, é inegável a atual condição que alcançaram enquanto “nova identidade religiosa, globalmente dita *evangélica*, como numa afirmação de autenticidade [...] da adesão à mensagem de que fala o nome” (SANCHIS, 2012, p. 5).

Nessa perspectiva, atrelado a este nome, o “terrivelmente” expressa, além da associação de demandas comuns entre setores conservadores e a esfera religiosa, que incidiram ao nome evangélico uma enunciação pública da identidade religiosa em que predominam estigmas que além de conservadores, são a causa da intolerância e fundamentalismos presentes. Nesse sentido, o “ser evangélico”, ou “terrivelmente evangélico”, enunciado por ocasião da indicação do pastor André Mendonça, acentuam com cores sombrias a presença evangélica na sociedade e refletindo em um essencialismo e fundamento imputável a qualquer identidade. Primeiramente, devemos considerar que estamos falando de um segmento religioso marcado por diferenças teológico-doutrinárias, que no Brasil, se dividem entre protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais. A despeito dessas diferenças, o fenômeno da identidade genericamente chamada de evangélica publicizada nas últimas décadas, como um “povo evangélico”, camufla essas diferenças em torno da hegemonia do segmento neopentecostal ancorado no discurso conservador (BURITY, 2018; 2020; 2021). Reportagens² como a da *Revista Veja* que destacou, além de Mendonça, o pastor Milton Ribeiro (Educação), igualmente presbiteriano e a pastora pentecostal Damares Alves (Mulher, Família e Direitos Humanos)³. Mesmo considerando as diferenças, o nome “pastor” já traz enunciado o pertencimento a nome evangélico.

² “Os três pastores de Bolsonaro”, Revista Veja, 2020. Cf. <https://veja.abril.com.br/blog/matheus-leitao/os-tres-pastores-de-bolsonaro/>.

³ A pastora Damares é filha do fundador da Igreja do Evangelho Quadrangular, onde foi pastora, seguindo sua carreira religiosa na Igreja Batista da Lagoinha. Além de igrejas atua em outros organismos evangélicos como a Associação Nacional de Juristas Evangélicos (ANAJURE). Cf. <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/politica/damares-alves-e-conhecida-por-defender-direito-a-vida-e-politicas-conservadoras,e437381af58aa39c380cac1f7ada2f481v8v2i9t.html>.

Diante dessas questões, tendo a conjuntura política pós-2018 acentuado a publicização de discursos que associaram o ser evangélico ao conservadorismo, vimos os discursos bolsonaristas mobilizando significantes como “Deus” e “Família”, cerrando fileiras nessa trincheira de ressentimento moral, empenhado em difundir essas narrativas como artefatos bélicos de uma guerra (GRACINO JÚNIOR; GOULART; FRIAS, 2021). Sabemos que nem todo evangélico é conservador e que nem todo conservador é evangélico. Exemplos como a “Frente Evangélica Pelo Estado de Direito”, as “igrejas inclusivas” e os setores evangélicos de missão, que resistem ao discurso da teologia do domínio em sua face neopentecostal brasileira ⁴ (RICARDO, 2010), mostram os antagonismos que constituem esta identidade. Se temos de um lado Silas Malafaia defendendo família, do outro temos Henrique Vieira, pastor progressista que em suas redes sociais afirmava “nem todo evangélico é conservador”. Como também o pastor Kleber Lucas⁵, ícone “gospel” e autor de “louvores” que marcaram os anos 1990, recentemente reuniu-se com pastores das igrejas de missão e lideranças espíritas em defesa de um terreiro vítima de ataques de intolerância religiosa em Duque de Caxias, no Estado do RJ. Todos esses são chamados de evangélicos. Essas questões estiveram presentes desde as primeiras incursões desta pesquisa ⁶ feita em igrejas evangélicas de missão na zona norte do Rio de Janeiro.

Esse cenário serve como porta de entrada para pensar como o nome evangélico constitui-se enquanto significante capaz de articular por meio de demandas – neste caso as demandas morais – uma identidade hegemônica, que tem nos pentecostais que perfazem 60% de todos os evangélicos do país (IBGE, 2010). Não obstante, segundo Marcelo Camurça, “dizer evangélico significa poder circular entre suas igrejas num autêntico trânsito interno: ir ao culto de libertação na IURD, participar dos eventos do *Diante do Trono* [...] frequentar a Bola de Neve [...]” (CAMURÇA, 2013, p. 76). Contudo, apesar dessa diversidade interna, não podemos subtrair a influência da “onda conservadora” (ALMEIDA, 2017) entre os evangélicos, como destacou a cientista política Amy Smith (2018), de que a “ideologia de gênero” e a rejeição ao PT são os temas que mais mobilizam os eleitores “evangélicos” brasileiros no protagonismo político atual. Esse perfil evangélico propagado por meio dessa publicização do perfil pentecostal difundido na performance estética dos ritos e discursos decorrentes da pentecostalização que toma o campo religioso (SMIRDELE, 2011; SOUZA, 2013). Nesse caso, temos um protagonismo pentecostal expresso como “cultura pública evangélica” (GIUMBELLI, 2014) que rege os demais segmentos, como as igrejas históricas de missão, por meio da enunciação deste ser evangélico como discurso hegemônico.

⁴ Conforme o Censo de 2010, dos que se declaram evangélicos, 60% eram de origem pentecostal, 18,5% evangélicos de missão e 21,8%, não determinados. Estes passaram de 1,0% para 4,9% no censo de 2010.

⁵ Convertido nos anos 1980 na Igreja Nova Vida de Icarai (Niterói), atualmente é pastor-fundador da “Igreja Batista Soul”. O site da gravadora destaca como suas canções “ultrapassam as fronteiras da religião” ao citar como exemplo uma de suas músicas (Deus Cuida de Mim) gravada pelo Pe. Fábio de Melo e o cantor popular Tiaguinho. Disponível em: <http://www.kleberlucas.com.br/perfil2/>. Acesso em: 23 nov. 2019.

⁶ Este trabalho é parte da minha tese de doutorado “Gramáticas evangélicas: discursos, identidades e afetos em igrejas históricas na Zona Norte do Rio de Janeiro”. Evento foi um culto nas primeiras incursões em igrejas da região enquanto elaborava o material para qualificação da tese. A conversa ocorreu na saída do culto na Igreja Metodista de Brás de Pina, no dia anterior ao segundo turno das eleições municipais de 2016 (Diário, 2016).

Sabemos que as religiões contemporâneas estão em movimento, em franco processo de desinstitucionalização e pulverização religiosa (PIERUCCI, 2006a; 2013), em que análises atuais identificaram na igreja Caminho da Graça, do pastor Caio Fábio, um fenômeno anti-institucionalização em que a igreja é um “processo de consciência”, segundo o pastor, reunindo centenas de “desigrejados” (SANTOS; MARTINEZ, 2020, p. 39). Contudo, a noção de evangélicos como identidade universal está inscrita na própria trajetória de racionalização do cristianismo ocidental, como destacou Weber. Neste sentido, cabe repensar a pergunta “cadê nossa badalada diversidade religiosa?”, feita por Pierucci (2006b, p. 49), de que nesse particular todos estariam inseridos na matriz cristã. Diante disso, se faz necessário problematizar as classificações identitárias tradicionais, como o denominacionalismo e as tipologias que circunscrevem protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais como fronteiras delimitando a capilaridade das crenças e práticas cotidianas.

Nessa perspectiva, a proposta neste trabalho é pensar a religião como discurso e compreender as estruturas discursivas, assim como as gramáticas mobilizadas em torno dessa identidade. Considerando a teoria do discurso pós-estruturalista (LACLAU, 2011), em que o discurso não apenas reflete a realidade, mas constitui-se como um aparato enunciativo, reconceituando o social enquanto discursividade. Lembrando Foucault, não proferimos, não iniciamos um discurso⁷, mas somos o “acaso de seu desenrolar” (FOUCAULT, 2014, p. 5). Assim, o social não se constitui em sentido ou fundamento universal, mas seus sentidos são constituídos de forma histórica, relacional e contingente. Para isso, o pós-estruturalismo parte de princípios filosóficos que vão desde Nietzsche, Wittgenstein até Heidegger. Contudo, sua base é a linguística de Ferdinand Saussure (2006) e a compreensão da língua como sistema social. Para ele, o signo linguístico é a união entre o significado (ou conceito) e a imagem acústica (significante), ou seja, não é a união da palavra com a coisa, mas articula um conceito (significado). Por isso, os conceitos são sempre arbitrários e assim, um significante sempre tem seu sentido (ou fundamento) em relação aos outros significantes, como o exemplo “mãe”, cujo sentido está implicado na relação com “família”, “pai”, “filho” e outros. Essa influência da Linguística se deu no estruturalismo de Lévi-Strauss, do qual o pós-estruturalismo não é uma ruptura, mas de problematizar a realidade como algo estruturalmente coeso (MENDONÇA, 2020).

Outro referencial central é a filosofia heideggeriana, em particular, a relação entre o ser o fundamento. Considerando o caráter abissal do ser como *da-zein* (ser- aí), enquanto abertura no mundo, indefinido, questionando por meio da desfundamentação. O fundamento

⁷ Consideramos o discurso não como forma de proferir sentidos sobre as coisas, mas na compreensão foucaultiana de suas primeiras análises que influenciaram as abordagens pós-estruturalistas, de que “o mundo é coberto de signos que é preciso decifrar, e estes signos, que revelam semelhanças e afinidades, não passam eles próprios, de formas da similitude. Conhecer será, pois, interpretar: ir da marca visível ao que se diz através dela e, sem ela, permanecerá palavra muda, adormecida nas coisas” (FOUCAULT, 1995, 48). Nesse sentido, que inspirado em Wittgenstein, Laclau desenvolve sua concepção de discurso. Imagine a construção de um muro. O ato de pedir um tijolo é linguístico e a prática de colocá-lo na parede é extralinguístico, e “esta distinção não esgota a realidade de ambos. As duas ações compartilham uma operação total que é a construção da parede. Como caracterizamos essa totalidade que inclui, como momentos parciais, elementos linguísticos e não-linguísticos? Esta totalidade é o que chamamos de discurso. Por discurso não entendemos, então, uma combinação de fala e escrita, mas, pelo contrário, a fala e a escrita são apenas componentes internos das totalidades discursivas [...]. Este é um conjunto sistemático de relações que chamamos de discurso” (GIACAGLIA, 2004; 2006).

do ser está fora do ser. Nesse sentido, é que a metafísica da presença, usando um termo derridiano, rompe com o universalismo das identidades abordando o real a partir do ser que tem sua fundamentação não dada, mas em relação com o mundo. O ser existe abissalmente, irrepresentável, projetado para fora de si, em que toda pergunta pelo seu sentido já é “ressonância da presença do ser” (BATISTA, 2007, p. 161).

Com isso, temos uma teoria social em que os sujeitos são constituídos discursivamente e a realidade social entendida como escritura, como entendida em Derrida (2002), outro pensador fundamental, para o estruturalismo o pós-estruturalismo, particularmente pela perspectiva desconstrucionista e do descentramento na busca da estruturalidade da estrutura. Derrida subverte a ruptura entre a fala e escrita da tradição ocidental, pois a fala já uma representação do real em seu caráter diferencial e indecível (HOWARTH, 2000; 2009).

Em linhas gerais, a teoria do discurso pós-estruturalista propõe que a teoria não descreve um objeto, mas inventa-o e assim como o ser, está implicada na sua produção, revelando a complexidade da análise do social. Dessa forma, é fundamental considerar o aparato enunciativo evangélico para compreensão dos sujeitos em seus processos subjetivação discursiva. Como sugerido por Alice Casimiro Lopes (2013), “o sujeito – entendido como subjetivação – é um projeto inconcluso, um significante circulando a depender de uma significação sempre adiada” (LOPES, 2013, p. 8). Assim, as articulações discursivas permitem buscar a cada nova identificação um projeto que vai completá-lo temporariamente (LACLAU; MOUFFE, 1985; BUTLER, 2017), posto que a realidade é constituída discursivamente, não sendo a linguagem mero reflexo do real, mas constituído enquanto linguagem (HERSCHINGER, 2012).

Sendo assim, as articulações discursivas constituem “uma ocasião linguística para o indivíduo produzir e reproduzir a inteligibilidade” (BUTLER, 2017, p. 19), a saber, o sentido de identificação no dito sou evangélico “nunca é a afirmação de uma identidade pré-dada, mas a imagem produzida a partir da identificação que o sujeito assume em determinado contexto” (BHABHA, 2005, p. 76). Os discursos vão subjetivando as narrativas constituindo-se como identidades a partir dos sujeitos e como eles vão atribuindo sentido ao real. Logo, a identidade é constituída antagonicamente e busca a cada nova identificação um projeto que vai completá-la temporariamente. Trata-se de uma constituição sempre instável, no sentido da *différance* derridiana que é adiamento (GIDDENS, 1999, p. 291).

Nessa acepção, a análise do discurso ajuda a compreender os processos de descentramento e a complexidade da produção de identidades. Por isso compreendemos a identidade a partir de um processo descrito como “articulação discursiva” (LACLAU, 2011, p. 48), em que “posições de sujeitos” assumem particularismo dentro de uma estrutura discursiva, resultando em identificações de particularismos por meio de práticas e ações simultâneas.

Portanto, a compreendemos a constituição de um ser evangélico como um conjunto de práticas implicadas nos discursos e na constituição das subjetividades, em que os processos de subjetivação dos sujeitos e a sua construção discursiva são atravessados por deslocamentos,

incompletudes e contingências (GIACAGLIA, 2006). A partir desses aspectos teóricos-metodológicos, analisarei os discursos e gramáticas que constituem o que chamo pelo aparato enunciativo de “ser evangélico”, ou seja, uma “articulação discursiva”, a partir da conceituação de Ernesto Laclau (2011), em que essa abordagem permite pensar o nome evangélico como um significante sem significado, ou como “significante vazio” (LACLAU, 2011), constituído a partir de demandas variadas que se articulam, operando equivalências, diferenças e antagonismos, anulando qualquer positividade do objeto (LACLAU, 2013; 2011). É na negatividade que o ser alcança sua presença, em sua incompletude e contingência, constituídos por meio de processos de subjetivação em que “nenhuma ciência ou lógica servem de porto seguro para nos constituir como sujeitos” (LOPES, 2013, p. 8).

Inicialmente, analisaremos o contexto enunciativo a partir das narrativas construídas de interlocutores⁸ (CLIFFORD, 1998), buscando articulações discursivas e os processos de subjetivação mediados pelo aparato enunciativo “ser evangélico”, considerando o discurso a partir de elementos linguísticos, não-linguísticos, ditos, não-ditos, performatividades em seus contextos (CARVALHO, 2020). Sabendo que toda prática social mobiliza significantes que articulam a identificação religiosa, partimos do pressuposto de que a constituição discursiva dos sujeitos é fundamental na constituição identitária. Não nos limitamos à análise dos signos, mas às conjecturas que os sustentam, silenciam e excluem, considerando o sentido sempre provisório das identidades. A partir dessa perspectiva é que o conceito laclauiano de “significante vazio”, enquanto disputa pelo significado e sentido hegemônico dessa identidade, nos ajudará a pensar a noção de “evangélico”.

O dito evangélico

Não é novidade o crescimento evangélico das duas últimas décadas, com 22,2% dos brasileiros (IBGE), em especial o segmento pentecostal. Contudo, análises apontam a presença da “visibilidade pública” (MAFRA, 2001, p. 7), assim como formas de encenação religiosa e sua influência decorrentes da atuação nas esferas políticas e culturais (MONTERO; SILVA; SALES; 2018). Considerando que a problemática identitária é inerente à modernidade, pois a própria identidade como questão já é um fenômeno característico das sociedades modernas, com a identidade religiosa não é diferente.

Hoje, o que chamamos de evangélicos tem uma história vinculada aos as mudanças recentes do País, desde a abertura democrática com a Constituição de 1988 e o paradigma do sincretismo, eclodindo em novas demandas identitárias de inclusão. Nesse sentido, é que precisamos compreender a entrada em cena dos evangélicos, pela via política parlamentar e no mundo midiático via meios de comunicação em massa. Novas práticas religiosas surgiram

⁸ A pesquisa contou com diversos interlocutores entre as igrejas Metodista e Luterana, localizados no bairro da Penha e imediações. Entre estes, alguns participaram de forma mais contínua do processo, com encontros em diferentes momentos, alguns concederam entrevistas com questões pré-formuladas até narrativas produzidas de forma mais dialógica, os quais pude produzir uma narrativa dialógica, como proposto por James Clifford (1998).

utilizando as “armas da cultura” (MAFRA, 2011), como eventos públicos – como a “Marcha para Jesus” – e reivindicando reconhecimento, que alguns pesquisadores analisaram como a configuração de uma “[macroidentidade] evangélica” (MARIZ GRACINO JÚNIOR; 2013), como já ocorreram no compartilhamento entre pentecostais e carismáticos católicos pelas práticas pentecostalizadas, compartilhando através dos louvores e experiências místicas práticas e crenças (MARIZ; SOUZA, 2015).

Também devemos lembrar o crescimento⁹ da categoria “evangélico não determinado” pelo Censo (IBGE, 2010). O Censo, ao não considerar a descontinuidade histórica desta categoria, gerando uma pergunta em que o respondente, ao se declarar somente como “evangélico”, sem a opção de uma segunda pergunta para a denominação (MAFRA, 2013), criou a categoria “evangélico não determinado”. Esta apresentou o crescimento de 1.0% para 4.9% em 2010 (IBGE), levando a leituras que apontam uma desinstitucionalização no campo evangélico geral (CAMURÇA, 2013, p. 75) e ao mesmo tempo, podem ser reflexo do trânsito interdenominacional comum entre os evangélicos (MARIZ, 2013, p. 47).

A este último caso é que nossas análises apostam, visto que a constituição da identidade evangélica passa pelo aparato enunciativo em torno deste “ser evangélico”, permitindo uma abertura de práticas e crenças que, mesmo com suas diferenças, estão inscritas e buscam a hegemonia na identidade. Esse enunciado implica em processos de subjetivação em que os sujeitos, ainda que negando o pertencimento ou tentando se distinguir assumindo identificações como “protestante” ou “cristão reformado”, acabam reforçando essa enunciação por meio da diferença. Foi assim que replicando a pergunta do Censo (“qual a sua religião ou culto?”) durante pesquisa de campo que os interlocutores mostraram como suas trajetórias por meio de diferentes denominações não significou uma ruptura com este aparato enunciativo evangélico. Assim, procurei entender essas narrativas segundo Brandão (2013, p. 91), pensando na questão “qual a sua religião ou culto” no sentido de “como você vive sua religião”.

Considerando o contexto das diferentes “modalidades de crenças” (VEYNE, 2014, p. 53), observei que, por meio da preocupação com a identificação religiosa, as narrativas refletiam a relevância de como “viver o evangelho”. Sendo assim, ao contrapor a pergunta do Censo com a forma em que se vive a religião, observamos narrativas complexas de experiências religiosas cotidianas, tanto na importância dos laços com a igreja local ao sentido do ser evangélico, considerando que aspectos cotidianos, que para este o sujeito “lê a Bíblia e as suas revistas, ouve seus discos e escuta os seus programas de rádio” (BRANDÃO, 1986, p. 143).

O que é dito quando digo que “sou evangélico”? Ser crente, aceitar Jesus, ir aos cultos, cantar louvores, buscar intimidade com Deus e ser ungido pelo Espírito Santo, são algumas práticas discursivas que articulam o sentido do ser evangélico. Não importa a denominação, pois ao crer na “Palavra de Deus” e em “Jesus”, ser “liberto”, ser “crente”, ir ao “culto”, ao “louvor” ou frequentar uma “igreja”, significantes que constituem um aparato discursivo, uma gramática evangélica que por meio de processos de subjetivação constituem a identificação

⁹ Conforme o Censo de 2010, dos que se declaram evangélicos, 60% eram de origem pentecostal, 18,5% evangélicos de missão e 21,8%, não determinados. Estes passaram de 1,0% para 4,9% no censo de 2010.

como ser evangélico. Seja um evangélico progressista, fascista, conservador, ecumênico, tradicional, pentecostal, fundamentalista, homossexual, LGBTQS+, afro, não importa: O nome evangélico tem sua presença fantasmática, espectral, como diria Derrida (DERRIDA, 1994; 2017), composto de diferenças, refletido como adiamento e impossibilidade de fundamento das identidades.

O ser evangélico: Enunciação discursiva em seus contornos identitários

Foi ao término de um culto que presenciei duas jovens conversando sobre as eleições, quando uma exclamou: “Ah, eles vão ensinar sexo para o meu filho na escola”. Era outubro de 2016, período das eleições municipais¹⁰ no Rio de Janeiro em que disputavam o bispo e senador da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Marcelo Crivella (PRB) e o deputado Marcelo Freixo (PSOL). Apesar da IURD atrelada à sua imagem, o bispo-candidato mobilizou demandas morais e possivelmente atraiu eleitores de outras denominações na lógica evangélica do livro de Josué Silvestre, “irmão vota em irmão” (FRESTON, 1993).

Nesse aspecto, importa ressaltar, como é possível a constituição de um discurso evangélico hegemônico diante de antagonismos e diferenças? Como pensar a presença evangélica no sentido hegemônico dado ao ser evangélico hoje? Em vez da busca de um fundamento, intentamos as implicações da constituição discursiva dos sujeitos a partir de processos de subjetivação e produção de significados, considerando as incompletudes, diferenças e adiamentos da significação desta identidade. Como toda a prática social é uma prática discursiva, a busca pela verdade ou fundamento das coisas e ações não nos interessa, mas sim quais as implicações quando dizemos “sou evangélico”.

Como resultante da pesquisa de doutorado, retomo narrativas etnográficas produzidas entre igrejas protestantes históricas na Penha, bairro da Zona Norte do Rio de Janeiro. A pesquisa¹¹ se concentrou na Igreja Metodista da Penha (IMP) e na Igreja Evangélica Luterana (IELB), inseridas em um contexto marcado pela presença pentecostal com a sede da Assembleia de Deus Vitória em Cristo (ADVEC), do pastor Silas Malafaia. Segundo dados do DATARIO (2019), o bairro conta com 51,3% de católicos, enquanto os evangélicos com 23,4%. Pelas ruas, a presença católica se materializa nas praças, altares e imagens de santos, além da Festa da Igreja Nsa. da Penha. Anualmente, no mês de outubro, a festa foi um traço importante para a memória e identidade do bairro, com seu papel na história formação local atraindo pessoas de outras regiões, como reduto do samba e as religiões de matriz africana, sendo atualmente o

¹⁰ A pesquisa de declaração de votos da Data Folha (2016) mostrou que os evangélicos “pentecostais” e “não pentecostais” se uniram apoiando a escolha de Marcelo Crivella. Como intenção de voto para prefeito em 2016 (2º Turno), Crivella tinha 35% de votos para “Religião Evangélica pentecostal” e 14% “Não Pentecostal” contra, respectivamente 4% e 5% para Freixo. Disponível em: <http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2016/10/30/intencao-de-voto-prefeito-rj-2-turno-vespera.pdf>. Acesso em: 20 out 2017.

¹¹ A pesquisa de campo foi dividida em dois períodos. Entre 2016 e 2017, trabalhei na IMP e a partir de junho de 2017 continuei na IMP com incursões na IELB, além de eventos e encontros pontuais na região.

legado do imaginário do bairro como “terra de fé, de craques e de musicalidade”¹² (ABREU, 1994; 2000; SOIHET, 2003; MENEZES, 2000).

Estive em 2017 nas comemorações do centenário da Penha Circular, que contou com serviços de ação social, atividades culturais das escolas e associação de moradores. O interesse pelo evento se deu pelo boato de que o prefeito Marcelo Crivella compareceria, o que não ocorreu. Contudo, chegando ao local, percebi um palco com participação de grupos de louvor de uma igreja evangélica local. Enquanto a banda tocava louvores, jovens vestindo camisetas brancas pintavam uma pomba da paz no chão. O louvor era a prática discursiva que identificava publicamente a presença evangélica, apesar da presença católica. Registrei trechos das apresentações musicais, como o louvor chamado “Videira”. Gravado pela Igreja Projeto Vida Nova de Irajá e sucesso das rádios gospel nos anos 1990, a música é famosa pela coreografia até hoje reconhecida em qualquer culto evangélico, prova de que por meio da cultura ocorre a circulação de práticas discursivas capazes de articular um modo de ser evangélico.

Entre os louvores, houve um momento de pregação da “Palavra”. A partir de uma frase da música “Faz um milagre em mim” de Regis Danese, que o cantor usou para “ministrar” uma mensagem. Essa prática é comum nos cultos evangélicos, em que a música e a pregação são reconhecidas como “Palavra” inspirada pelo Espírito Santo. É como se aquele momento em sua performatividade institui-se uma escrituração do real, no sentido derridiano, como discursividade, marcante nos cultos evangélicos em que a Bíblia passa a ser a escrituração de todas as práticas discursivas. A música foi retomada após a breve mensagem. Outro momento interessante foi na música “Faz um milagre em mim”, do cantor Regis Danese¹³, em que o “entra na minha casa, entra na minha vida”, fazia o apelo a um bairro marcado pela violência em que a casa traz o sentido da família, paz e Deus, significantes que refletem demandas sociais capazes de mobilizar os sujeitos através de uma gramática religiosa e moral e um contexto público (PRANDI; CARNEIRO, 2018). Significantes como “Deus”, “família”, “paz”, “fraternidade”, representam demandas de um discurso que operam equivalências, articulando uma gramática religiosa capaz de mobilizar afetos políticos mais amplos na sociedade.

Andando pelas várias tendas de serviços oferecidos no evento, encontrei uma tenda de Atendimento Psicológico por estudantes de uma faculdade local. Aproximei-me do grupo apresentando-me como pesquisador explicando o tema do trabalho. A reação imediata ao enunciar “igreja evangélica” gerou expressões de rejeição e suspeitas, talvez como repercussão dos estereótipos dos evangélicos neopentecostais e a recente vitória de Crivella. Contudo, uma das estudantes se dispôs a conversar. Sua trajetória falava de sua “família evangélica” e de ter sofrido represálias por desejar seguir a religião sem cumprir os preceitos morais rígidos. Seu medo era ser vista como “alienada”:

¹² Disponível em: <http://www.multirio.rj.gov.br/index.php/leia/reportagens-artigos/reportagens/1004-penha-terra-de-fe-e-de-musicalidade>. Acesso em: 24 nov. 2018.

¹³ Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/regis-danese/1401252/>.

Quando conheci a religião evangélica meus pais eram de uma igreja muito tradicional e isso não era pra mim. Diziam que eu vivia em pecado por morar junto com meu namorado. Rodei várias igrejas para ver qual me identificava. Fiquei dois anos na Vida Nova e ajudei nas obras sociais e projetos ¹⁴.

A ida para a Igreja Evangélica Nova Vida (IENV) foi motivada pelo atrativo dos costumes menos rígidos e as atividades com o grupo jovem. Sua narrativa enuncia o antagonismo em torno do ser evangélico em que a identificação como evangélica, apesar da transição denominacional, permanece no mesmo universo discursivo. Por outro lado, o temor em ser vista como “alienada”, refletindo o estigma implicado no nome evangélico. Apesar da ruptura com a igreja dos pais e a passagem por outras denominações, ela permanece inscrita no aparato enunciativo em que o “ser evangélico” é afirmado, ainda que na negatividade constitutiva das identidades.

Em princípio, apesar do cenário evocar as tensões da estrutura discursiva evangélica, as diferenças apontavam para um não agrupamento homogêneo de elementos organizados, mas a “afirmação do caráter incompleto, aberto e politicamente negociável de toda identidade” (LACLAU; MOUFFE, 1985, p. 175). A ideia até aqui foi apresentar um pouco do contexto em que a pesquisa foi realizada. Agora, passaremos à breve descrição das denominações que serviram de campo para as interlocuções.

Metodismo, Pentecostalidade e práticas discursivas do ser evangélico: A Igreja Metodista da Penha (IMP)

Fundada a partir do trabalho missionário da metodista de Vila Isabel, a IMP completou 79 anos em 2019. Os cultos ocorrem aos domingos pela manhã e à noite, além do culto de oração na quarta-feira. As celebrações contam com um grupo de louvor, liderados pelo pastor que também canta, participação ocasional do grupo jovem de coreografia. É notável a influência de elementos como orações e alguns irmãos exaltados gritando “glória” e “aleluia”, expressões pentecostais que reproduzem essa estética ritual pentecostalizada do campo evangélico. Apesar de o culto seguir a ordem litúrgica, com o momento de “adoração e louvor”, “oração de perdão”, “ação de graças”, “ofertório”, “pregação” e “benção final”, além do nome “Igreja Metodista” afixados na fachada do templo (símbolo da denominação), o louvor e a emotividade expressam as práticas discursivas comuns do universo evangélico. O sentido do louvor como algo além da música, que expressa a identificação do ser evangélico como aquele que vive para “louvor e glória de Deus” pode ser visto na fala de um irmão, o Sr. Pedro, pastor aposentado da igreja: “Crente não canta. Ele louva!”.

Outros elementos do universo evangélico pentecostal podem ser identificados, como a “Quarta do Clamor”. Os temas com chamadas nas redes sociais (Instagram e Facebook) traziam a noção de “campanha”, típica da formação discursiva evangélica.

¹⁴ Diário, 02 de dezembro de 2017.

Figura 1 - Folder do Culto de Oração às quartas-feiras



Fonte: Instagram da IMEP.

Para Joelson, 38 anos, a dificuldade era se desvencilhar da influência do neopentecostalismo. Sua mãe foi obreira da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) onde começou sua experiência evangélica que abandonou por discordar da “cobrança de dízimo” e as práticas de “exorcismo”, frequentando uma igreja “neopentecostal” que tinha “até um trabalho sério”. Atualmente, estão na Igreja Metodista, ele, sua mãe e a família, atuando como professor da Escola Bíblica. Em todo percurso do campo, sempre conversávamos sobre a situação das igrejas, o neopentecostalismo e a teologia reformada. Sua cisma com o neopentecostalismo o levou a se identificar como “reformado” ou como declarou após algumas conversas, que era apenas “servo e seguidor de Jesus Cristo somente”. Apesar de reconhecer os pentecostais como “evangélicos”, havia um esforço constante de distinção do neopentecostalismo, elemento diferencial da identidade.

O mesmo ocorria com Tácio, 30 anos, formado em Teologia, auxiliar de Jorge na Escola Bíblica. Sua trajetória começou na IMP, passando a adolescência na Assembleia de Deus da Penha (Atual ADVEC), conhecendo o pastor Silas Malafaia, no início da carreira, nos anos 1990. Atuou na juventude da Igreja até Malafaia assumir a liderança da Congregação, criando o seu ministério “Vitória em Cristo”. A adesão da ¹⁵ “teologia da prosperidade” levou Tácio e outros jovens ao abandono da ADVEC. Atualmente, ele se divide entre a IMP e a “Igreja Manahim de Deus”, onde sua sogra é pastora. “Tiraram a igreja da gente!”, dizia com tom de desilusão. A “igreja” aqui não é somente a denominação, mas um significante que reflete o sentido universal de identificação, envolvendo afetos decorrentes do trabalho daqueles jovens, experiências constitutivas do sujeito. Quando colocada a questão “qual a sua religião ou culto?”,

¹⁵ Entrevista com Thiago, Igreja Metodista, 28 jan. 2018.

se identificou como “protestante”, pelo temor de ser estigmatizado como “evangélico”, mas em outras ocasiões se dizia pentecostal “clássico”. Em uma de suas aulas (EBD) questionou, dizendo: “Hoje em dia evangélico já assumiu um sentido novo né? Porque se eu disser que sou pentecostal as pessoas vão pensar que sou do Waldomiro, do Silas, Edir Macedo, que são neopentecostais. Eu sou do pentecostal reformado” (Diário, 12 de maio de 2018).

Apesar das diferenças, o significante evangélico continua no horizonte de articulações que remetem a uma formação discursiva. Assim também Raíssa, com seus pais convertidos do catolicismo na Igreja Batista do Grotão (no bairro de Olaria, Zona Norte do Rio) e passou por diversas igrejas evangélicas até sua mãe se tornar pastora na Igreja de Nova Vida. Mesmo de família religiosa, se “desviou” aos quinze anos, retornando à “igreja” na Assembleia de Deus da Penha, quando entrou para o grupo de louvor. Como ocorreu com Tácio, seu marido, também se decepcionou com Silas Malafaia pelo mesmo motivo, voltando para a Igreja dos pais. Sua mãe saiu da IENV e fundou uma pequena igreja evangélica onde atua, acompanhando seu marido ocasionalmente no louvor da IMP. Para ela, estar em “duas igrejas” não representa uma ruptura, pois ela segue a noção de igreja como Reino de Deus e Corpo de Cristo. Geralmente, se identificava genericamente como cristã ou protestante, sobretudo, crê na “Bíblia e em Jesus”. Como uma gramática evangélica, significantes como “Palavra”, “Jesus” e “cristão” implicavam sua subjetivação no universo evangélico, apesar da diferenciação dos pentecostais, acusando-os de afastarem-se da “tradição cristã”. Dessa maneira, ela reconhecia a Igreja Católica como parte dessa identidade cristã universal: “Não os vejo como uma igreja à parte da igreja evangélica, e sim como outra denominação”. Apesar de evangélica ela se vê inserida dentro do “corpo cristão”, mobilizando significantes de uma gramática que reforça a universalidade da igreja.

A partir dessas narrativas, podemos pensar a noção de igreja como significante que compõe um “ponto nodal” (LACLAU, 2011), elemento que articula os equivalentes como Corpo e Reino de Deus em um discurso que remete a uma estruturação discursiva em torno do ser evangélico. O que é a “igreja” para os evangélicos? Mais do que instituições e doutrinas, essa “igreja da gente”, remete a uma experiência constitutiva dos sujeitos através de afetos que constituem a identificação, apesar dos antagonismos constitutivos da identidade. Como o caso do Sr. Nilo, 80 anos, ex-pastor, que transitou por diferentes denominações até que fundou uma congregação pentecostal no bairro da Cruz Vermelha, quando foi “consagrado”. Dizia que mesmo estando, atualmente, na IMP seu “coração está lá”, na “Igreja Amor em Cristo”.

É nesse sentido que pensando além do trânsito interdenominacional, o significante igreja é um elemento que promove a articulação discursiva no processo de subjetivação da identidade, como parte de uma gramática evangélica mobilizada por esses sujeitos na constituição das suas identidades. A igreja é um significante que revela o sentido inerradicável entre particular e universal das identidades, pois a igreja local está inscrita no universal “Igreja” sendo sinônimo do “Reino de Deus” e “Corpo de Cristo”, constitutivos dos processos de subjetivação.

A distinção do “evangélico em geral” surge na necessidade de diferenciar, dando o sentido de incompletude das identidades. Nesse caso, o importante é como a religiosidade evangélica é vivenciada por meio das práticas discursivas, como nos valores éticos e morais, no

“testemunho do crente” diante dos “valores do mundo”. As narrativas mostram o quanto essa identificação dos sujeitos é constituída de antagonismos, mobilizando significantes distintos na constituição da sua identidade. Podemos perceber nestes casos como as identidades são marcadas por processos performáticos, definida a partir de quem interpela o sujeito, de atender a um “chamado”, conforme Judith Butler (2017, p. 114).

Outras formas de ser evangélico passam por processos de despossessão dos sujeitos em suas identidades. O pastor Leônidas da IMP, colocou como central sua “conversão”. Nascido na cidade Cabo Frio, interior do Estado, em um contexto familiar marcado pelo abuso de entorpecentes. Era jovem e estava no baile, havia usado “drogas”, quando inesperadamente ficou sóbrio e uma voz em sua mente: “Tenho uma vida melhor para você”. A partir desse evento, procurou uma igreja evangélica, começando pela Assembleia de Deus, onde não se adaptou aos costumes, até que passando na Igreja Metodista (em Cabo Frio) ouviu o coral de jovens. Mesmo sem se achar em condições morais de entrar, a voz novamente disse: “Quem cuida de você não é os homens, sou eu!”. Aceitou o convite de uma amiga para a reunião de jovens, quando em uma reunião de oração, teve uma outra “experiência”. Tinha receio por não saber orar, dizendo que “não tinha essa intimidade com Deus”, quando durante as orações sentiu um calor no corpo seguido de perda dos sentidos, retomados ao ouvir um irmão dizer: “Em nome de Jesus, amém!”. Ele havia orado “maravilhosamente em línguas”, contando que naquele instante foi “batizado no Espírito Santo”. Permaneceu ativo na igreja até que seu entusiasmo foi minado pela vida profissional. Novamente, a voz ressurgia, dizendo: “Está tudo ótimo, mas foi para isso que eu te resgatei?”. Foi quando decidiu se candidatar a seminarista e ser consagrado pastor na metodista.

Para ele, a questão “qual a sua religião ou culto?” era simplesmente ser identificar como “metodista”, mas sem o sentido de distinção. Contudo, sua formação na Igreja Metodista era marcada pela prática discursiva comum do campo evangélico pentecostal que é a conversão religiosa. Esse aspecto da tradição pentecostal foi identificado por Clara Mafra (2000) como “virada dramática”, consiste em processos de constituição dos sujeitos ancorados na capacidade de reordenação do universo dos sujeitos pelo pentecostalismo (MAFRA, 2000; 2009). O interessante é observar como esse fenômeno não se circunscreve as denominações, pois como podemos ver, é possível ser “metodista” e “pentecostal”, mas sem os exageros do “retété”, segundo ele, o que é uma forma de diferenciação.

A convivência da tradição “histórica” metodista com práticas pentecostais não são casos isolados. Para a pastora Ana, 76 anos, mulher negra, nascida e criada no metodismo, a conversão também passou pela “mística pentecostal”, como preferiu chamar. Atuando na denominação metodista por mais de trinta anos, participou da liderança nacional (e internacional) como superintendente distrital¹⁶. Sua trajetória começa na mudança da Bahia para o bairro Ramos, Zona Norte do RJ. Seu pai havia se “desviado” da igreja, quando ela, ainda na infância, passou a frequentar a classe de alfabetização na Igreja Presbiteriana de Ramos e logo conheceu a Igreja Metodista da Penha, onde sua família passou a frequentar. Durante a juventude participava

¹⁶ O superintendente distrital, em geral, chamado “SD”, é um cargo de liderança das Regiões Eclesiásticas, ocupado por um presbítero-pastor encarregado de acompanhar o trabalho dos pastores nomeados e indicar nomes ao bispo, além de orientar atividades das igrejas locais.

das reuniões de oração e sempre “chorava e orava muito”, pedindo para Deus tirar “isso de dentro dela”. “Isso” era referente a tristeza e timidez “profunda” que sentia. Foi quando em uma reunião teve uma experiência, como relatou:

De repente veio um negócio e tive a sensação de estarem arrancando alguma coisa de dentro de mim! E de lá para cá eu nunca mais tive aquele complexo, aquela pressão, aquele negócio todo! Hoje como pastora e psicóloga formada, busco trabalhar com as pessoas para sua valorização pessoal.

Vejamos que a piedade da experiência de conversão e emotividade não a fez negar os valores do mundo, como ocorreu na sua militância no movimento “ecumênico” (o metodismo nacional tem sua história marcada por engajamento social até o golpe de 1964). Seu engajamento não passava pela distinção entre ser pentecostal ou tradicional, pois a “mística pentecostal” é um elemento constitutivo do discurso evangélico. Para Ana, as diferentes narrativas são incorporadas na perspectiva da igreja cristã, citando o livro dos Atos dos Apóstolos, dizia: “Podem até não acreditar, mas a igreja nasceu do Pentecostes”. Nesse caso, o sentido universal da igreja se inscreve na gramática evangélica, pois para ela “o pentecostalismo, na verdade, é uma mística, né!?”. Ao mesmo tempo, seu incômodo ao ser identificada genericamente como “evangélica”, diante das implicações trazidas pelo título de “pastora”, dado os escândalos envolvendo pastores neopentecostais na mídia. Nessa perspectiva, ela reforça a necessidade de que as igrejas se aproximem de uma origem comum no pentecostalismo, enquanto “igreja cristã”.

Carisma pentecostal, tradição evangélica e experiências místicas também estão no discurso de Heloísa, 58 anos. Ela nasceu na cidade Arraial do Cabo, interior do Rio, quando na adolescência frequentou a Igreja Congregacional. Morando em uma cidade que “não tinha atrativo nenhum” e, mesmo contrariada, seus pais (que não eram evangélicos) obrigavam-na a ir ao culto de “Bíblia nas mãos e roupa comprida”. Quando jovem se mudou para o Rio de Janeiro para a casa dos tios metodistas, quando ocorreu sua “transformação”. Como sua infância foi marcada pela moralidade rígida das igrejas, frequentando os cultos, usando a Bíblia e “roupas compridas”, estranhava os jovens que saíam para os bailes nos clubes após os cultos. A moralidade foi marcante na constituição do seu “ser evangélico”, tanto que não vê distinção entre as denominações, desde que sigam tais preceitos. Na sua concepção, a igreja precisa “viver a palavra”, ou seja, o como se vive sua religião. Contudo, ao ser perguntada “qual a sua religião ou culto?”, se declarou como “cristã”. Por outro lado, a resistência ao nome “evangélicos” foi motivada pela questão de que “hoje temos muitas denominações que não tem fundamentos, não tem episcopado (os metodistas são uma igreja episcopal) e o pastor é o dono da igreja, infelizmente são assim!”.¹⁷

Tradição e diferenças: A Igreja Evangélica Luterana da Penha (IELB)

Escolhi a Igreja Luterana da Penha (IELB) para ampliar o escopo da pesquisa de campo, quando passei a frequentar os cultos em janeiro de 2018. As celebrações seguiam um folheto

¹⁷ Diário, 15 de janeiro de 2018.

(liturgia)¹⁸ que era comum em todas as congregações, com as leituras bíblicas do calendário cristão e músicas do “Hinário Evangélico”¹⁹ e adaptações. Os ritos como o batismo, profissão de fé e datas como Páscoa, advento (Natal) e pentecostes, ensino bíblico e doutrinário são marcas da identidade luterana, presente nos sermões.

O apóstolo Paulo também diz que não devemos ser levados por outras doutrinas, de preservarmos sã a doutrina. Não se deixem levar por ensinamentos diferentes e estranhos que tirem vocês do caminho certo. E como existem coisas por aí!? Algumas até delirantes, podemos dizer [...]. O ser humano busca encontrar coisas para viver, as pessoas buscam todo o tipo de doutrina e deturpação. O que nos fortalece na fé, o crente, o cristão, não são as práticas, simpatias, esoterismos ou roupas que fazem curas e milagres, mas sim, a fé e a graça de Deus em Jesus²⁰.

A liturgia do culto²¹ não permite improvisos, quando na entrada o pastor, vestindo roupas litúrgicas, segue até o altar marcando a solenidade do culto acompanhado pelo hino de “entrada processional”. Diante do altar, ele saúda os presentes e dirige-se ao púlpito com o sinal da cruz e inicia o culto.

Foto 2 - Pastor aguardando a entrada



Fonte: Arquivo pessoal

¹⁸ Atualmente, eles adotaram um projetor e exibem a liturgia em um painel.

¹⁹ Um dos hinários tradicionalmente usados pelas Igrejas Históricas no Brasil. O Hinário Evangélico possui versões de hinos traduzidos para português. Existem outros como o “Cantor Cristão”, usado pelas igrejas presbiterianas. Todos eles são compilações dos “Salmos e Hinos”, um esforço pioneiro de traduções e adaptações de hinos estrangeiros elaborados pela missionária congregacional Sara P. Kalley (GUEIROS, 1981; MENDONÇA, 1984).

²⁰ Diário, 01 de abril de 2018.

²¹ Caso semelhante ocorreu no relato de uma irmã durante a pesquisa do mestrado, na Catedral Metodista do Catete, que reclamava da liturgia tradicional, que na ocasião chamou “culto de papel”, criticando a rigidez do culto sem espaço para o louvor e as orações espontâneas (SOUZA, 2013).

Enquanto seguia a dinâmica interna com a celebração, do lado externo, a igreja buscava superar o desafio de ser conhecida no bairro. A interação entre a igreja e a rua era feita pelo Sr. Freire, 84 anos, que após um longo período de sua vida criticando as igrejas e pastores, converte-se quando foi acometido de um câncer. Ele passa as manhãs de culto com sua mesa de livros para doação, distribuindo folhetos de evangelismo e um anotando pedidos de oração em um caderno. Alguns passam e deixam seus nomes, como ocorrem nos templos da Igreja Universal (IURD). Pensei como essa prática acaba colocando a IELB como mais uma igreja evangélica, sendo próxima a IURD e da ADVEC, a uma quadra de distância. Fique um período observando a abordagem das pessoas, e percebi como o discurso se resumia ao convite genérico de ir ao culto, fazer orações e falar de Jesus.

- Coloca o nome do Senhor pra gente orar pelo Senhor aqui! Qual o nome do Senhor?

- Adalto.

- O senhor crê no poder da oração, não acredita? Porque se o senhor não crê no poder da oração não adianta nada. Olha pra cá. Disse Jesus, o que pedir ao pai em meu nome, crendo, receberá, mas veja bem, pedindo somente ao Pai em nome de Jesus. Mas somente o nome de Jesus, não pode ser em outro nome. Venha participar em um culto aqui com a gente.

- Eu vou.

- Ah, que bom! Se quiser colaborar com a gente aqui, pode vir, a gente conversa. Um abraço! ²².

Enquanto isso, no culto, durante a leitura bíblica um homem lembrava da importância de trazer a Bíblia, mesmo a igreja disponibilizando exemplares nos bancos: “Ela nos dá identidade, e demonstra nossa fé, nós não nos envergonhamos de serem seguidores de Cristo”. O gesto dos “crentes” com bíblias embaixo do braço são imagens que reforçam o discurso de que os evangélicos são o povo da “Palavra”.

Ao final dos cultos, conversava com o pastor Ronaldo sobre diversos assuntos, quando aproveitava para me aproximar das pessoas. Em um desses momentos, conheci Camila, 37 anos, organista da igreja²³. Mudou-se do Espírito Santo para o Rio ainda criança, quando já frequentava a Igreja Luterana. Falando sobre o campo religioso atual, ela reconhece as outras denominações como evangélicas, apesar de não concordar com a “linha pentecostal e neopentecostal”. Pensando nas formas de identificação, afirmou que conhece pessoas que precisaram mudar de denominação, mas não “deixaram de ser evangélicos”, pois segundo ela: “Eu não posso dizer que essas pessoas de outras igrejas não serão salvas”. Falava em “crentes” se

²² Diário, 25 de março de 2018.

²³ Entrevista concedida em 15 de junho de 2018.

referindo aos evangélicos das outras igrejas e temia o avanço dessa influência no luteranismo, quando criticou os costumes dos “crentes” como a rigidez moral e a Teologia da Prosperidade. Chegou a se emocionar com a possibilidade de a igreja luterana fechar as portas. O medo de ser identificada como “evangélico em geral” é uma constante, o que evidencia um discurso evangélico que aparece o tempo todo. A sua relação com a igreja local é semelhante ao sentimento de Thiago, marcada pelo elemento afetivo em seu discurso, ao passo que o “ser evangélico”, “crente” ou ainda “ser da igreja” não distinguem a congregação local do sentido universal. Nesse caso, a noção de igreja constitui parte de uma gramática, em que o significante igreja articula o sentido do ser “evangélico”. Em resposta à pergunta “qual a sua religião ou culto?”, ela se declarou “evangélica”, justificando-se: “Bom, penso que sim, porque se digo que sou luterana, não estou dizendo qual é a minha religião e sim a igreja, a que denominação pertença. Então, a minha religião é evangélica que difere da católica e da espírita”.

Ao perceber que sua declaração incorreria no risco de ser vista como “neopentecostal”, categoria que reflete negativamente sobre o campo evangélico (MARIZ, 1995; CAMPOS & MARIZ, 2014), corrigiu sua fala: “Sou evangélica protestante”. “Teria que me dizer evangélica, não é?”, reiterou, dizendo que “evangélico” é sua religião, como os “outros da umbanda, do espiritismo ou do catolicismo”. Nesse particular, a noção de evangélico é equiparada à noção de religião, colocada ao lado das outras identidades, reconstituindo o sentido hegemônico de ser evangélico e como a dinâmica relacional das identidades a partir da diferenciação.

A mesma narrativa ocorreu com Diogo, 32 anos, baterista na IELB. Nascido na Igreja Batista em Santo Antônio de Pádua, interior do Rio de Janeiro, quando aos quatro anos se mudou para a Penha e entrou para “colônia de férias infantis” da IELB. Perguntando sobre o Censo, dizia que não é simples responder, pois, a IELB não tem visibilidade, caindo no mesmo dilema de Camila:

Uma autocrítica que a gente faz, que não é muito de estar botando a cara, de fazer evangelismo, esses negócios que o pessoal faz. A gente acaba meio que dando aquela visão de que somos fechados. Quem está de fora olha aqui e acha que a gente é quase uma maçonaria, um clubinho fechado, só aquela meia dúzia de gente, de que eles têm que vir até nós e não nós irmos até eles. Essa é uma crítica que a gente faz muito aqui no Rio de Janeiro ²⁴.

Outros interlocutores mostraram a complexidade da constituição discursiva dos sujeitos. Lucas, 58 anos, fez primeira comunhão na Igreja Católica e frequentava a Igreja Batista no Morro do São Carlos, atraído pelo “lanche da escolinha”. Criado no bairro do Catumbi, conheceu uma jovem de uma “igreja renovada”, que acabou visitando algumas vezes. Todavia, não se identificou com o perfil carismático do culto, na insistência para “aceitar Jesus”. Argumentava que “não podia aceitar duas vezes” e refletindo o mesmo sentido do significante igreja como nos relatos já feitos. Passou, então, um período desestimulado com as igrejas e se afastou, até que conheceu a IELB por ocasião do batismo de seu filho, permanecendo até hoje. Conforme

²⁴ Entrevista com Diego em 28 de junho de 2018.

os relatos anteriores, reconhece a legitimidade dos “crentes” de outras denominações como evangélicos, dizendo que “a igreja é dele, lá do céu, não é terrena, mas espiritual!”, apontando indicador para o céu. Sua concepção de igreja era ampla. Chegou a assumir que a igreja não salva, pois, mesmo “se você de fora, seguir a palavra e o caminho, você é salvo fora da igreja, porque a salvação não é denominacional e sim espiritual”. Ele reafirmava uma identificação cristã no sentido universal, porém, dizia que Silas Malafaia e IURD não devem ser consideradas como “religião”, pois se desviaram da Bíblia. Esses antagonismos da identidade reforçam a negatividade dentro de uma estrutura discursiva, marcando o posicionamento dos sujeitos em relação antagonica das identidades, como ser luterano e evangélico distinguindo-se do pentecostal.

A relação de antagonismo representada pelo neopentecostalismo também levou Jônatas, o ex-líder de jovens da IURD, para a IELB. Com pais de origem batista e sua mãe missionária da Assembleia de Deus, foi levado pela avó aos onze anos de idade para a Igreja Universal. Acolhido pelos jovens, se batizou aos dezesseis anos, se tornando obreiro. Com o passar do tempo, teve conflitos entre a vida profissional e a igreja, já que a IURD exigia dedicação exclusiva, o que se agravou quando entrou para o serviço militar na Força Aérea Brasileira. A discordância se agravou quando começou a cursar História, sendo levado a questionar as práticas sobre o dízimo, além do quase término do casamento com problemas financeiros. Até que em 2017, em um vídeo no YouTube, a mensagem de um pastor presbiteriano confirmou sua intuição: “Deus não está preocupado com sua conta corrente, mas com o seu coração”. Lembrando de Lutero e da Reforma, procurou a Igreja Luterana da Penha, e na ocasião estava se preparando para a profissão de fé. Sua resposta refletia a trajetória conflituosa com a IURD: “Sou protestante, não necessariamente evangélico”.

A IELB parece ser uma opção para sujeitos que buscam se diferenciar da identificação evangélica, ou buscam fugir desse “estilo devocional” pentecostalizado (GIUMBELLI, 2014) predominante no campo religioso, ou ainda procuram suprir demandas existenciais da religião. Como o caso de André, de família católica praticante, dizia estar à procura de respostas para as questões que a catequese não respondia. Tentou a Assembleia de Deus, mas não se adaptou aos “costumes rígidos”, até que na IELB encontrou o que procurava, uma religiosidade intelectualizada e distinta do pentecostalismo evangélico. Sua noção de igreja distinguia a igreja dos homens e a verdadeira igreja que é “invisível” e “espiritual”. Novamente, temos o significativo igreja como universal e inerradicável de seu sentido particular, como se o universal fosse um lugar vazio, indefinido, em constante busca pelo seu fundamento na constituição da identidade religiosa. Tanto os conflitos quanto a negação do ser evangélico reforçam a presença da identidade por meio dos antagonismos. Como relatou Gilmar, 50 anos, que quando jovem se dizia “muito crítico” e “sem saber ele já era protestante”. Em uma rápida conversa, perguntei “qual a sua religião ou culto”:

Gilmar: Eu tenho um caso. Uma vez uma pessoa me perguntou se eu era evangélico. Eu disse que era protestante, evangélico, mas que seguia as afirmações de Martin Lutero, só que a pessoa não entendeu muito.

Eu: Mas e se fosse a pergunta do Censo, “qual a sua religião ou culto?”.

Gilmar: Bom, eu colocaria luterano, sempre falo luterano, mesmo quando falo evangélico, digo que sou luterano. Tem um pastor “fera” que uma vez conversando, dizia que nós estamos muito mais próximos do catolicismo que do pentecostalismo. E eu fiquei ali ouvindo, achei interessante, pois nós somos o catolicismo reformado. O que Lutero fez foi só tirar do catolicismo a parte que não estava na Bíblia. Eu acho que até as leituras bíblicas daqui (falava da igreja luterana) são as mesmas de lá. Ele só tirou então aquilo que não estava em conformidade com a Palavra.²⁵

A noção de igreja cristã que, apesar da centralidade da identificação denominacional, é inscrita no discurso evangélico como um jogo de posições que se articulam entre ser “luterano” ou “evangélico”. O “luterano” é o elemento diferencial da identidade, ele expõe o “evangélico” como impossibilidade e, em simultâneo, aponta a sua incompletude, mostrando o jogo discursivo em torno do ser evangélico. Ao negar-se enquanto evangélico, ele se inscreve negativamente, enquanto a identificação luterana aparece como primeira escolha, marcando uma posição antagônica diante do evangélico como universalidade. A afirmativa da identidade luterana só tem sentido em oposição diferencial na negação do ser evangélico universal. A ausência de fundamento no “ser evangélico” se dá diante da impossibilidade de alcançar a hegemonia desse discurso e ao mesmo tempo reforça sua presença enquanto negatividade.

Reino de Deus: Os “desigrejados” e a noção de igreja entre o particular e universal

Conheci Wander, 31 anos, durante conversas com Tácio e Raíssa na IMP. Wander é professor de História da Rede Municipal e se dizia “desigrejado”. Seu primeiro contato religioso foi na Igreja Católica, apesar de seus pais não professarem nenhuma fé, realizou a primeira comunhão até se tornar “coroinha”. Na adolescência, começaram os questionamentos sobre a igreja, ao ler que a Bíblia condenava a “idolatria”, se afastando assim do catolicismo. Apesar dos seus pais, sua avó materna era uma “mulher de oração”, fiel da Assembleia de Deus de São Cristóvão, segundo ele, uma referência denominacional na cena evangélica carioca, o que pode ter marcado suas crises com a Igreja Católica.

Abandonando o catolicismo, sua mãe sugeriu uma igreja evangélica, quando seu avô o levou pela primeira vez na Igreja Universal, sem sucesso. Tentou a Igreja Batista, mas os costumes rígidos o afastaram, quando aos quinze anos recebeu o convite para conhecer a Igreja de Nova Vida em Olaria (IENV). Segundo ele, o “modelo neopentecostal era mais atrativo, com os louvores, palmas e as danças” e se sentiu “abraçado” pelas pessoas, conseguindo se envolver nos “ministérios” e se tornar liderança dos jovens, até que outra ruptura aconteceria. A crise começou

²⁵ Diário, 12 de maio de 2018.

quando entrou para o Seminário de Teologia²⁶ da Assembleia de Deus e conheceu Matias – que também participa desta pesquisa. Este o apresentou as mensagens do pastor Ed René Kivitz²⁷, da Igreja Batista Água Branca (SP). Kivitz faz parte de um grupo de pastores de denominações históricas que tentam desvincular a imagem dos evangélicos do discurso neopentecostal, como Ariovaldo Ramos (metodista) e Antônio Carlos Costa (presbiteriano). Esses pastores são considerados evangélicos progressistas, criticam as denominações neopentecostais pelo abuso do poder religioso. Eles seguem a Teologia da “Missão Integral” surgida nos anos 1970, que prega um cristianismo com engajamento social e político. Ariovaldo lidera a Frente Evangélica pelo Estado de Direito²⁸, e o pastor Antônio Carlos²⁹, a ONG Rio de Paz, conhecida por suas intervenções políticas usando instalações artísticas em Copacabana.

Wander se identificou com as pregações que criticavam a obrigatoriedade do dízimo nas igrejas em um vídeo no YouTube³⁰. Questionando a “obrigatoriedade do dízimo”, levando seus questionamentos para seus alunos na IENV e até ao Seminário Batista do Grotão, onde foi professor por três anos, quando desentendimentos com a direção o levou a ser desligado. Todo esse processo o levou a ruptura com a IENV, quando disse ter sido coagido a não tocar em questões sobre dízimo com os jovens, recebendo oferta de cargos e vantagens financeiras, o que levou ao rompimento com a igreja.

Hodiernamente, acompanha pregações pela internet e apesar da sua trajetória entre diversas denominações, sempre se considerou dentro do “evangelho”, como atualmente ainda se vê. Sobre a questão do censo se declarou “cristão desigrejado”. Na ocasião de nossa conversa, disse que sua “igreja” se tornou o projeto com jovens da escola pública, segundo ele, seu “templo” era a sala de aula, onde exerce o “sacerdócio”.

Finalizando, temos o relato de Matias, 32 anos, que teve sua trajetória marcada pelo trânsito entre igrejas, semelhante aos outros jovens. Sua família pertencia à Igreja Metodista em Santo Aleixo, no Rio de Janeiro, até que com o divórcio dos pais, se mudou para Olaria. Passou a frequentar a Igreja Batista de Ramos, quando foi batizado. Assim como Wander, durante a juventude também teve passagem pela IENV, quando segundo ele, começou sua “espiritualidade”. Tornou-se líder dos jovens e assumiu o perfil “pentecostal” da denominação, seguindo “intensamente” os preceitos evangélicos até os 26 anos, quando se afastou por um ano e meio da igreja, sem ter “deixando de lado a fé”. O ingresso na graduação em Filosofia traria novos horizontes. Aquela experiência da juventude de que “tinha que estar na igreja,

²⁶ Faculdades Evangélicas de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia foi fundada em 18 de janeiro de 2001 na 35ª seção da Assembleia Geral da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB). Cf. <http://faecad.com.br/funec.html>.

²⁷ Recentemente, o pastor Kivitz se envolveu em debate polêmico negando a inerrância da Bíblia. Cf. <https://pleno.news/fe/ed-rene-kivitz-volta-a-negar-a-inerrancia-da-biblia-sagrada.html>.

²⁸ Em seus discursos recentes, o pastor Ariovaldo criticou os evangélicos e o apoio ao bolsonarismo. Cf. <https://www.metropoles.com/brasil/os-evangelicos-disseram-sim-a-tirania-afirma-pastor-ariovaldo-ramos>.

²⁹ Instalação nas areias e Copacabana sobre as vítimas da Covid-19. Cf. <https://www.cartacapital.com.br/blogs/deus-falou-nas-areias-de-copacabana/>.

³⁰ Existem inúmeros vídeos de Kivitz questionando a obrigação do dízimo. Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=P83XGoB8kBI>.

tudo era na igreja” o levou novamente a repensar sua concepção de igreja. Foi quando se sentiu seguro para viver o “Reino de Deus fora da Igreja”, e “sentindo Deus chamar”, entendeu que a igreja era mais “um lugar a ser anunciado o Reino de Deus”, entendendo a igreja como Reino de Deus. Em 2013, tentou o retorno para a IENV, mas já não se enquadrava naquele perfil pentecostal, buscando um “conteúdo mais teológico”, quando encontrou a IELB. Apesar de sua resposta à questão do Censo como “luterano”, afirmou que se identifica melhor como “cristão”, pois o principal para ele é o “Reino de Deus”.

A noção de “reino” surge com um significante relevante, pois o “Reino de Deus” articula uma equivalência discursiva que remete ao ser evangélico. Ao mesmo tempo, a constituição da subjetividade religiosa é marcada por experiências emotivas, como, por exemplo, quando conta relatos onde “ficava orando no chão do quarto e ouviu Deus pedindo para eu voltar para a igreja”. Gradualmente, descobriu como viver sua espiritualidade sem “depende da instituição”, pois “a fé é maior que a instituição e trabalhar no Reino de Deus não necessariamente é ter um ministério na igreja”. Nesse caso, o discurso de Matias reflete a construção do significante evangélico ampliando para além do denominacionalismo, que mesmo suas diferenças com o evangélico genérico, acaba inscrito neste aparato discursivo.

Fazendo uma comparação entre Matias, Wander e Raíssa, todos com passagem pela IENV, podemos observar que, apesar do discurso sobre a identidade religiosa inscrita na igreja em sua acepção universal, não podemos deixar de lado o sentido da “igreja local”, como forma de encarnação no “corpo” religioso. Podemos pensar na condição subjetivada da identidade que seria sua realização, ainda que imperfeita, revelando o quanto a universalidade da identidade está inscrita nos seus diversos modos de particularismos que devem ser entendidos em sua forma sempre relacional (LACLAU, 2011, p. 39).

Desse modo, a constituição da identidade evangélica passa pelo aparato enunciativo em torno deste “ser evangélico”, de um dito ou, ainda que não dito, inscritos no espaço público através das práticas discursivas de sujeitos em suas formas de subjetivação. Nesse sentido, as respostas sobre a pergunta do censo mostraram que a trajetória por meio de diferentes denominações não significou uma ruptura com o aparato enunciativo ser evangélico. Nesse caso, a questão “qual a sua religião ou culto” deve ser pensada no sentido de “como você vive sua religião”, tendo em vista pensar uma abordagem da religião no sentido do ser religioso, considerando a identificação a partir da subjetividade e nas formas de enunciação do religioso. Isso implica em pensar a religião além da preocupação com a identificação, analisando as narrativas, ditos e formas de constituição do sujeito religioso em seus discursos. Sendo assim, ao contrapor a pergunta do Censo com a forma em que se vive a religião, observamos narrativas complexas de experiências religiosas cotidianas que reforçam os afetos tanto na importância dos laços com a igreja local/familiar quanto o que acontece externamente. Nessa perspectiva, podemos repensar as noções de interior e exterior a partir da constituição da subjetividade nos discursos de identificação.

Também podemos considerar como a partir da relação entre a igreja e a constituição da subjetividade religiosa podemos observar, apesar dos diferentes matizes do pós-estruturalismo,

como aspecto comum é que as identidades dos sujeitos são “uma incompletude constitutiva” (PETERS, 2000; BUTLER; LACLAU; ZIZEK; 2000, p. 37), constituídas pela ausência de fundamento, como um aberto, indefinível e adiável. Estão, sempre em busca de um projeto que vai completá-la temporariamente, por meio dos descentramentos que refletem a constituição instável das fragilidades identitárias instauradas a partir de um “jogo” que se são “multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos (HALL, 2014, p. 106).

Ao se identificar como evangélico, o sujeito reflete o discurso em que se constitui como aquele que diz a verdade, e assim, nessa coragem de ser (FOUCAULT, 2010), se colocando de forma ambivalente em posição diferencial aos discursos universais e normativos. Os sujeitos surgem a partir de articulações discursivas, mobilizando significantes de uma gramática evangélica que reforçam em suas diferenças e antagonismos o sentido e enunciação do ser evangélico. Ser evangélico é um significante vazio (LACLAU, 2011), na medida da incompletude de seu fundamento, em que o sentido do ser será atravessado por diferenças, sempre em busca de sua completude.

Conclusão

As narrativas desta pesquisa mostraram como podemos perceber que, mesmo para aqueles que afirmam uma identidade histórica como a luterana, o “ser evangélico” permanece como discurso que remete a um horizonte de sua identidade. O que chama atenção, nesse caso, é a centralidade dada a alguns elementos que simbolizam publicamente a identificação evangélica, lembrando o protagonismo pentecostal e a visibilidade pública do nome “evangélico”.

Apesar das diferentes trajetórias, os relatos mostram que, mesmo resistentes ao sentido universal do ser evangélico, as narrativas descreveram sujeitos que mobilizam sentidos e significações do universo discursivo evangélico, mesmo negando através das demandas antagônicas como as críticas as igrejas neopentecostais e a ameaça da “pureza” da “verdadeira igreja invisível”. Neste sentido, a crença em uma igreja enquanto “corpo invisível” possibilita ao sujeito a reelaboração de sua trajetória religiosa, a partir dos antagonismos constitutivos. A despeito do caráter incompleto e permanente na constituição dos sujeitos, a constituição discursiva do significante evangélico como vazio, no sentido lacrauniano, nos mostra uma nova forma de compreender o fenômeno evangélico atual.

Referências

ABREU, Martha. Festas Religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, n. 14, p. 183-203, 1994.

ABREU, Martha. **O império do Divino**: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. Rio de Janeiro e São Paulo: Nova Fronteira, 2000.

ALMEIDA, Ronaldo de. **A Onda quebrada: Evangélicos e conservadorismo**. Cadernos Pagu, n.50, 2017.

BATISTA, William José. **A superfície inacessível: Fundações do pensamento ocidental**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2007.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Catolicismo. Catolicismos? *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento: O censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 63-89.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo: Um estudo sobre a religião popular**. 2. ed. Brasiliense: São Paulo, 1986.

BURITY, Joanildo A. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? *In*: ALMEIDA, Ronaldo de; TONIOL, Rodrigo (orgs.). **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: Análises conjunturais**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2018. p. 15-66.

BURITY, Joanildo. ¿Ola conservadora y surgimiento de la nueva derecha cristiana brasileña? La coyuntura postimpeachment en Brasil. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Campinas, v. 22, p. 1-24, 2020.

BURITY, Joanildo. El pueblo evangélico: Construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora. **Encartes**, n. 6, septiembre 2020-febrero, p. 1-35, 2021.

BUTLER, Judit; LACLAU, Ernesto; ZIZEK, Slavoj. **Contingencia, hegemonia, universalidade. Diálogos contemporâneos en la izquierda**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica de Argentina, S.A., 2000.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento: O censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 63-89.

CARVALHO, Priscila Delgado de. Linguagem, política e os sujeitos que agem: conexões em Tarrow, Habermas, Laclau e Mouffe. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, SP, v. 10, n. 1, p. 181-202, 2020.

CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica: Antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.

DATARIO. **População residente, por idade e por grupos de idade, segundo as áreas de planejamento, regiões administrativas e bairros 2000/2010**, Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: <http://www.data.rio/datasets/popula%C3%A7%C3%A3o-total-e-por-sexo-segundo-sua-religi%C3%A3o-em-valores-absolutos-e-relativos-do-munic%C3%ADpio-do-rio-de-janeiro-em-2000-2010>. Acesso em: 15 mar. 2018.

DERRIDA, J. **Espectros de Marx: O estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional**. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

- DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**: Curso no Collège de France (1982-1983). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil**: Da constituinte ao impeachment. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Unicamp, Campinas, SP, 1993.
- GIACAGLIA, Mirta A. Acerca del vacío y los sujetos. **Ciencia, Docencia y Tecnología**, n. 29, p. 93-104, 2004.
- GIACAGLIA, Mirta A. Política e subjetividade no pensamento de Ernesto Laclau. *In*: MENDONÇA, Daniel de; RODRIGUES, Léo Peixoto (orgs.). **Ernesto Laclau e Nikas Luhmann**: pós-fundacionismo, abordagem sistêmica e as organizações sociais. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. p.100-101.
- GIDDENS, Anthony. Estruturalismo, pós-estruturalismo e a produção da cultura. *In*: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan. *In*: **Teoria Social hoje**. São Paulo: Editora Unesp, 1999.
- GIUMBELLI, Emerson. Cultura pública: Evangélicos e sua presença na sociedade brasileira. *In*: GIUMBELLI, Emerson. **Símbolos Religiosos em Controvérsias**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p.109-127.
- GIUMBELLI, Emerson. Cultura pública Evangélica: Evangélicos e sua presença na sociedade brasileira. *In*: GIUMBELLI, Emerson. **Símbolos religiosos em controvérsias**. São Paulo: Terceiro Nome, 2014, p.189-208.
- GRACINO JÚNIOR, Paulo; GOULART, Mayra; FRIAS, Paula. “Os humilhados serão exaltados”: ressentimento e adesão evangélica ao bolsonarismo. **Cad. Metrop.**, São Paulo, v. 23, n. 51, p. 547-579, 2021.
- HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? *In*: SILVA, Tomaz Tadeu; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença**: A perspectiva dos Estudos Culturais. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- HERSCHINGER, Eva. Hell Is the Other?: Conceptualising Hegemony and Identity through Discourse Theory. **Millennium**, London/UK, n. 1, 2012, p. 65-90. Disponível em: <http://mil.sagepub.com/content/41/1/65>. Acesso em: jun. 2021.
- HOWARTH, David. **Discourse - Concepts in the social science**. Buckingham, UK: Open University Press, 2000.
- HOWARTH, David. Power, discourse, and policy: articulating a hegemony approach to critical policy studies. **Critical Policy Studies**. Essex, UK, v. 3, out./nov. 2009, p. 309-335. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/19460171003619725>. Acesso em: 03 jun. 2019.

IBGE. **Censo Demográfico 2010**: Características gerais da população e dos domicílios. Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/93/cd_2010_caracteristicas_populacao_domicilios.pdf Acesso em: 20 jan. 2019.

LACLAU, Ernesto. **A razão populista**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

LACLAU, Ernesto. **Emancipação e diferença**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemony and Socialist Strategy**. Towards a radical democratic politics. London/New York: Verso, 1985.

LOPES, Alice Casimiro. Teorias pós-críticas, política e currículo. **Educação, Sociedade & Cultura**, Rio de Janeiro, n. 39, p. 7-23, 2013.

MACHADO, Maria das D; MARIZ, Cecília L. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. **Antropolítica**: revista contemporânea de Antropologia e Ciência Política, Niterói, RJ, v. 2, n. 5, p. 21-43, 1997.

MAFRA, Clara Cristina Jost. A arma da cultura e universalismos parciais. **Maná** - Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v.17, n.3, p.607-624, 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132011000300005. Acesso em: 10 de jul. 2016.

MAFRA, Clara Cristina Jost. Distância territorial, desgaste cultural e conversão pentecostal. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009. *In*: MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo (orgs.). **Religiões e cidades**: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009. p. 69-92.

MAFRA, Clara Cristina Jost. O que os homens e as mulheres podem fazer com os números que fazem coisas. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.) **Religiões em movimento**: o Censo de 2010. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 37-49.

MAFRA, Clara Cristina Jost. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAFRA, Clara Cristina Jost. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. **Maná** - Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 57-86, 2000.

MARIZ, Cecília L.; MACHADO, Maria das Dores C. Weber e o neopentecostalismo. **Caminhos**. Goiânia-GO, v. 3, n. 2, p. 253-274, 2005.

MARIZ, Cecília L.; SOUZA, Carlos Henrique. Carismáticos e pentecostais: os limites das trocas ecumênicas. **Contemporânea** – Revista de Sociologia da UFSCar, São Carlos, SP, v. 5, n. 2, p. 381-408, 2015.

MARIZ, Cecília. O que precisamos saber sobre o censo para poder falar sobre seus resultados? Um desafio para novos projetos de pesquisa. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 14, n. 24, p. 39-58, 2013.

MARIZ, Cecília. Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, ano 3, n. 13, p. 37-53, out dez, 1995.

MARIZ, Cecília; CAMPOS, Roberta Bivar. O pentecostalismo muda o Brasil? Um debate das ciências sociais brasileiras com a antropologia do cristianismo. In.: SCOTT, Parry; CAMPOS, Roberta Bivar; PEREIRA, Fabiana (orgs.). **Rumos da antropologia no Brasil e no mundo: geopolíticas disciplinares**. Recife: Ed.UFPE, 2014, p. 191-214.

MARIZ, Cecília; GRACINO JÚNIOR, Paulo. As igrejas pentecostais no Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento: O censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 161-175.

MENDONÇA, Daniel de. Uma (breve) introdução ao pensamento pós-estruturalista. **Paralelo 31**, ed. 15, dez, p. 151-162, dez. 2020.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.**

MENEZES, Renata Castro. Um episódio e algumas lições: A festa da Penha no ano de 1984. **Numen-Revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora**, v. 3, n. 2, p. 91-116, 2000.

MONTERO, Paula; SILVA, Aramis Luis; SALES, Lilian. Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, ano 24, n. 52, p. 131-164, 2018.

PETERS, Michael. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença: Uma introdução**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PIERUCCI, Antônio F. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 49-62.

PIERUCCI, Antônio F. Religião como solvente: uma aula. **Novos estudos, São Paulo**, n. 75, p.11-127, jul. 2006a.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Cadê nossa diversidade religiosa? Comentários ao texto de Marcelo Camurça. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **As religiões no Brasil: Continuidades e rupturas**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2006b. p. 49-51.

PRANDI, Reginaldo; CARNEIRO, João Luiz. Em nome do pai: Justificativas do voto dos deputados federais evangélicos e não evangélicos na abertura do impeachment de Dilma Rousseff. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 33, n. 96, p. 2-22, 2018.

RICARDO, Alexandre. A nova reforma protestante. **Revista Época**. 17 ago. 2010. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI161475-15228-1,00-A+NOVA+REFORMA+PROTESTANTE.html> . Acesso em: 23 out. 2021.

SANCHIS, Pierre. Pluralismo, transformação, emergência do indivíduo e suas escolhas. A grande transformação do campo religioso brasileiro. **São Leopoldo**, ano XII, v. 27, n. 400, p. 5-7, 2012.

SANTOS, Douglas Alessandro Souza; MARTINEZ, Elias David Morales. A igreja sou eu, é você, somos nós”: notas sobre a desinstitucionalização evangélica no Brasil a partir da observação da Comunidade Caminho da Graça. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 40, p. 31-53, 2020.

SAUSSURE, F. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2006.

SMIRDELE, Carlos Gustavo Sarmet M. Cem anos de pentecostalização: A religião como lente para leitura do mundo e da política. **Agenda Social**. Campos dos Goytacazes, v. 5, n. 2, p. 60-83, 2011.

SMITH, Amy Erica. **Religion and Brazilian Democracy**: Mobilizing the people of God. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2018.

SOIHET, Rachel. A sensualidade em festa: algumas representações do corpo feminino nas festas populares no Rio de Janeiro na virada do século XIX para o XX. *In*: MATOS, Maria Izilda S. de; SOIHET, Rachel (orgs.). **O Corpo feminino em debate**. São Paulo. Editora UNESP, 2003, p. 177-197.

SOUZA, Carlos Henrique P. O protestantismo histórico e a pentecostalização: Novos contornos da identidade evangélica. **Ciências da religião: História e Sociedade**, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 61-90, 2014.

SOUZA, Carlos Henrique P. **Entre a capela e a catedral**: tensões e reinvenções da identidade religiosa na experiência do protestantismo histórico atual. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UERJ, 2013.

VEYNE, Paul. **Os gregos acreditavam em seus mitos? Ensaio sobre a imaginação constituinte**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

VIEIRA, David Gueiros. **O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.