

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

IGREJAS REBELDES E AS “ARMAS JURÍDICAS” DA LEGITIMAÇÃO
Um estudo sobre a disputa pastoral em torno do estatuto jurídico de igreja entre os
fundadores de microigrejas pentecostais

Candidato: José Edilson Teles

Orientadora: Profa. Dra. Paula Montero

Projeto de Mestrado apresentado ao processo seletivo
em Antropologia Social do Programa de Pós-
Graduação da FFLCH-USP.

SÃO PAULO-SP

2017

Sumário

INTRODUÇÃO	1
a) Apresentação do tema de pesquisa (as “armas jurídicas” da legitimação).....	1
b) Justificativa da pesquisa (o sistema de parentesco institucional).....	5
PROBLEMATIZAÇÃO DO TEMA.....	8
a) Breve revisão da literatura sobre o tema	8
b) Contribuição e relevância da pesquisa	11
OBJETIVOS DA PESQUISA.....	14
a) Objetivos gerais.....	14
b) Objetivos específicos.....	14
PROCEDIMENTO METODOLÓGICO E PLANO DE TRABALHO	15
CRONOGRAMA DE EXECUÇÃO	16
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	17

RESUMO

Esse projeto de pesquisa pretende mapear a posição discursiva de diferentes agentes em torno de uma específica disputa jurídico-pastoral pelo estatuto de *igreja legítima*. A fim de investigar a configuração de uma disputa em torno dos elementos materiais e simbólicos da categoria “igreja”, tomarei como eixo a trajetória de leigos que ascendem a pastores (pentecostais) e fundadores de suas próprias igrejas. Sem garantias de sucesso e marcados pela expectativa de fracasso devido às acusações de “clandestinidade” e “rebeldia” (por parte dos rivais), os leigos-pastores disputam não apenas a adesão dos fiéis, mas também as “armas jurídicas” da legitimação, isto é, os dispositivos jurídicos institucionais (CNPJ, por exemplo) e o prestígio pastoral. O projeto tem como ponto de partida as seguintes questões: de que modo os mecanismos jurídico-burocráticos são apropriados como elementos de distinção institucional e pastoral? No que diz respeito às atividades dos leigos-pastores, quais são as regras e os critérios que definem as “marcas” do sucesso (ou fracasso)? A fim de enfrentar essas questões e em contraposição às abordagens que tendem a essencializar o conceito de *religião* (ou a categoria *igreja*), procura-se problematizar e compreender a construção das normas coletivas que produzem o estatuto de igreja legítima e a distinção pastoral. De modo específico, esse projeto investe numa etnografia e análise das práticas religiosas como *regras*, de acordo com as quais, os agentes não agem sem levar em conta os constrangimentos coletivos.

Palavras-chave: Pentecostalismo, disputa pastoral, noção de igreja, performance, controvérsias religiosas.

INTRODUÇÃO

a) Apresentação do tema de pesquisa (as “armas jurídicas” da legitimação).

É preciso ter um CNPJ [Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica]. É importante ter isso por causa da isenção [de impostos] 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* (Claudinei, 23/10/2016, itálico nosso).

A epígrafe supracitada é um fragmento de fala de um de meus interlocutores, concedida em entrevista durante pesquisa de campo.¹ Trata-se de Claudinei de Jesus, um homem de 38 anos que ascendeu a pastor e fundador de sua própria igreja, a *Assembleia de Deus – Ministério Deus Restaura*, criada em 2008, num bairro da periferia de Santana de Parnaíba-SP, cidade localizada a 35 km capital paulista.

As preocupações de Claudinei em relação às vantagens fiscais e aos mecanismos burocráticos que garantem o reconhecimento jurídico-institucional de sua igreja, não são de todo desprovidas de razão e nem mesmo se trata de um caso isolado. No mesmo bairro que Claudinei fundou sua igreja, encontram-se outros casos, entre os quais destaco (para fins analíticos) quatro leigos que também ascenderam a pastores e fundadores: Cícero dos Anjos (53), ex-católico e um dos fundadores da *Igreja Pentecostal Cristo é o Senhor*, em 1994; José Ribamar (58), ex-membro da igreja de Cícero, que se tornou fundador da *Manjedoura de Cristo – Ministério Santana de Parnaíba*, em 2001; Ageu (38), fundador da *Igreja Soldados de Cristo – Ministério Porta Estreita*, em 2007 e Marcelo (35), da *Igreja Justiça de Deus*, fundada em 2008 (ambos dissidentes da igreja de Ribamar).

¹ Esse projeto pretende levar adiante os desdobramentos de pesquisas em andamento. Os dados que disponho provêm de diferentes fases: a primeira diz respeito a minha pesquisa de Iniciação Científica 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 2009-2010). A segunda fase relaciona-se ao projeto temático coordenado pela profa. Paula Montero: *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos* (desenvolvido entre 2011-2014); os resultados dessa pesquisa foram publicados na coletânea homônima (MONTERO, 2015). A terceira fase *Religião, Direito e Secularismo: a reconfiguração do repertório cívico no Brasil contemporâneo* (2014-2018) consiste no desdobramento da segunda e está registrada no Fundo de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) sob o Processo nº 2015/02497. Ambos os projetos foram financiados pela FAPESP e contaram com o apoio do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP).

Apesar dos diferentes modelos de gestão e das rivalidades que mantém entre si, esses fundadores (que afirmam manterem relações de amizade) têm em comum uma origem pastoral-institucional marcada pelas acusações de “rebeldia” ou “desobediência”, categorias nativas que expressam a reprovação de suas práticas.² A fim de entrelaçar a trajetória desses leigos-fundadores e conectá-los numa rede mais ampla de interações, no que diz respeito às disputas pastorais, utilizarei a noção de *ciclo dos fundadores*.³ A noção de *leigos*, tal como faço uso, pretende distinguir os fundadores em questão de outros líderes considerados “estabelecidos” (pastores de filiais de igrejas maiores e cujo aparato institucional está garantido); assim, por *leigos-fundadores* refiro-me, especificamente, aos pastores que se constituíram como tais sem a aprovação ou formalização das instituições precedentes, sob a condição de *rebeldia*. Essa distinção analítica tem a finalidade de apreender a construção coletiva dos critérios de sucesso/fracasso e mapear a configuração da disputa pastoral em torno do estatuto jurídico da noção de *igreja legítima*.

A proposta desse projeto é investir numa etnografia que permita mapear e descrever os elementos materiais e simbólicos do imaginário jurídico de *igreja* colocado em circulação por diferentes agentes. A epígrafe de Claudinei serve-me, portanto, como ponto de partida para delinear a configuração dessa disputa pastoral. Em linhas gerais, o ciclo dos fundadores nos permite lançar luz sobre um fenômeno social relativamente recente e mais amplo, especialmente nas periferias da cidade de São Paulo. Refiro-me a crescente fragmentação de microigrejas, principalmente entre os evangélicos pentecostais, entre os quais se verifica a ascensão de leigos a pastores e fundadores de suas próprias igrejas, configurando novas dinâmicas de expansão por cissiparidade.

Embora o fenômeno da cissiparidade tenha sido descrito por parte da literatura antropológica e sociológica como uma dinâmica “estrutural” (ALMEIDA & MONTERO, 2001, p. 92) e “intrínseca” (BITUN, 2007, 98) ao próprio modo de expansão do protestantismo, o fato (a ser estudado) é que os desdobramentos dessas “divisões”,

² Em uma pesquisa anterior (TELES, 2015) procurei distinguir esse sistema de acusação em três planos: *clandestinidade jurídico-institucional* (devido às origens); *inexpressividade tradicional-teológica* (ausência de vínculos com a tradição protestante) e *projetos pessoais* (acusações de interesses financeiros espúrios e “charlatanismo”). A fim de tratar dessas questões, pretendo ampliar o escopo de minha análise.

³ A noção de *ciclo* é inspirada na teoria literária que trata de narrativas míticas e busca circunscrever um conjunto de relações por meio de personagens chave (Cf. ALTER, 1998). Utilizarei como um recurso para construção analítica das posições dos atores em interação.

chamadas ironicamente de “fogo amigo” por Antônio Flávio Pierucci (2008, p. 14), suscitam um conjunto de novas práticas. A disputa pela distinção pastoral e pelo estatuto jurídico de *igreja* entre os *leigos* imprimem, a nosso ver, novas dinâmicas no conjunto dessas práticas. Trata-se, pois, de um fenômeno recente e que merece ser investigado.

Utilizarei, provisoriamente, a noção de “armas jurídicas”⁴ para me referir ao conjunto dos dispositivos burocráticos apropriados pelos fundadores leigos na construção dos elementos materiais e simbólicos da noção tradicional de *igreja*. Por sua vez, a noção de “igreja” não será pensada nos termos da tipologia weberiana *igreja-seita* e suas variações, já suficientemente problematizada pela literatura antropológica enquanto conceito analítico (cf. CAROZZI, 1994; GIUMBELLI, 2002).⁵ Assim como conceito de *religião* consiste em uma categoria construída historicamente (DUMONT, 2000; ASAD, 2010), não menos proveitoso seria problematizar as diferentes configurações históricas da categoria *igreja* e verificar de que modo a disputa pastoral produz novas configurações. Desse modo, utilizarei a noção de *igreja* como um *dispositivo* de agenciamento, isto é, um dispositivo jurídico que constitui um conjunto de regras, relações e experiências.⁶

Feito essas considerações conceituais acerca do objeto de pesquisa, pretendo investigar a seguinte problemática: de que modo as *armas jurídicas* são apropriadas pelos leigos fundadores como elementos de distinção institucional e pastoral? Quais são as regras

⁴ Essa expressão é inspirada na formulação de Manuela Carneiro da Cunha (2009), que procurou demonstrar 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. Também tenho como referência o argumento de Clara Mafra (2011) sobre a dificuldade dos evangélicos em utilizarem-se das “armas da cultura” como reivindicações políticas de suas práticas.

⁵ Ernst Troeltsch (1987 [1911]), ao estilo de Weber, concebia o tipo *igreja* como uma instituição acomodada ao sistema vigente, ao Estado e ao mundo secular, mantendo-se, entretanto, numa esfera distinta; por sua vez, o tipo *seita* apresentaria um ascetismo em oposição à ordem vigente. Seguindo a orientação teórica de Weber e Troeltsch, Helmut Richard Niebuhr (1992 [1929]), empreendeu uma análise das origens sociais das denominações protestantes sob o mesmo modelo, apontando para o processo de estabilização de um tipo para o outro. Uma tentativa de retomar o debate e superar o modelo *cíclico*, mas ainda dependente do suporte weberiano, foi realizada na década de 1960/70, tendo como seus maiores expoentes Rodney Stark e William Bainbridge (2008). Entretanto, conforme Maria Julia Carozzi, a dicotomia *igreja-seita* nos termos colocado por esta chave interpretativa, ao medir o grau de *tensão* com o *ambiente*, “baseia-se no pressuposto – no mínimo discutível – de uma cultura compartilhada onde o elemento sub-cultural definir-se-ia como um *desvio*” (1994, p. 71).

⁶ Na pista deixada por Michel Foucault, Giorgio Agamben (2009, p. 29) resume a noção de *dispositivo* em três pontos: a) um conjunto heterogêneo que inclui discursos, instituições, leis, proposições filosóficas; b) funções concretas e estratégias que se inscrevem numa relação de poder; c) e regimes discursivos de verdade que permitiriam a uma determinada sociedade fazer distinção entre o que é considerado um enunciado científico e não científico, isto é, o cruzamento entre relações de poder e relações de saber.

que definem os critérios de sucesso ou fracasso em torno dessas atividades? Se por um lado os evangélicos não encontraram na categoria “cultura” uma estratégia eficiente para o reconhecimento público e político de suas práticas, como bem demonstrou Clara Mafra (2011), por outro lado, os dispositivos jurídicos são acessados com maior eficiência, embora o sucesso não seja garantido: ao invés de “arma da cultura”, no sentido dado por Mafra, os leigos fundadores disputam as “armas jurídicas” como uma das principais estratégias de construção da legitimidade e reconhecimento público.

A fim de ilustrar o problema em questão, tomo como exemplo duas reportagens – uma da *Folha de S. Paulo* e outra de *O Globo* – que abordam os traços da ascensão dos leigos e uma disputa normativa em torno das práticas religiosas, diretamente relacionadas ao constrangimento expresso por Claudinei. A reportagem da *Folha*, de 13 de maio de 2002, consultara alguns especialistas – entre os quais as antropólogas Clara Mafra e Regina Novaes – com o objetivo de esclarecer os resultados obtidos pelo censo de 2000, cujos dados mostraram “que foram citadas cerca de 1.200 novas denominações religiosas”. Ao buscar o esclarecimento dos especialistas no tema, a reportagem de Fernanda da Escóssia utilizou-se de casos específicos (em que leigos fundaram suas próprias igrejas, em cidades do Rio de Janeiro) para ilustrar o que as antropólogas chamaram de “pulverização pentecostal”, visto que, esse fenômeno “multiplica no país uma característica dos evangélicos: a criação de ramificações”.⁷

De modo semelhante, 15 anos depois, a reportagem de *O Globo*, de 26 de março de 2017, assinada por Marco Grillo, recolou a mesma questão ao apontar que “desde 2010, uma nova organização religiosa surge por hora”. Segue um trecho:

De janeiro de 2010 a fevereiro deste ano, 67.951 entidades se registraram na Receita Federal sob a rubrica de “organizações religiosas ou filosóficas”, uma média de 25 por dia. Ao levar em conta apenas os grupos novos, que não são filiais daqueles já existentes, o número é de 20 por dia. O processo é simples: primeiro, obtém-se o registro em cartório, com a ata de fundação, o estatuto social e a composição da diretoria; depois, os dados são apresentados à Receita, para que o órgão conceda o *Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica* (CNPJ), item obrigatório para o funcionamento legal das instituições. Com o CNPJ em mãos, basta procurar a prefeitura e o governo estadual para solicitar, caso necessário,

⁷ <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff1305200207.htm> (acesso: 2015).

o alvará de funcionamento e garantir também a imunidade tributária — a Constituição proíbe a cobrança de impostos de “templos de qualquer culto” (itálico nosso).⁸

Apresentando o processo burocrático como “simples”, a reportagem mobiliza 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 configura como o “campeão”, com 17.052 casos registrados. Dessa vez, a especialista consultada foi a teóloga Maria Clara Bingemer, professora da PUC-Rio, cuja análise apontou que “a migração dos fiéis” entre os evangélicos possibilitava “o surgimento de novas entidades”. Por fim, Grillo sugere como fator explicativo para a exponencial “abertura de novas igrejas” a ineficácia da burocracia do Estado brasileiro, tida como “condescendente” em relação à regulação normativa das práticas religiosas.

Os casos da *Folha* e de *O Globo* permitem-nos observar que não se trata de um caso isolado, mas que possui uma série de desdobramentos, tais como, as controvérsias jurídicas e políticas (e porque não dizer econômicas) em torno das isenções fiscais, bem como a questão da normatividade das práticas religiosas por parte do Estado. Entretanto, de modo específico, delimitar-me-ei nas disputas pastorais a fim de fazer aparecer outros elementos relacionados. Portanto, um investimento etnográfico, a partir das práticas do ciclo dos fundadores, nos permitiria compreender um conjunto de ações performáticas coletivas e a construção de distinção pastoral e institucional.

b) Justificativa da pesquisa (o sistema de parentesco institucional).

A proposta desse projeto justifica-se, sobretudo, pelo investimento etnográfico que pretende estender a um conjunto mais amplo de interações nos quais o ciclo dos fundadores encontra-se relacionados. Numa pesquisa precedente (TELES, 2015), busquei estabelecer (mínimas) conexões entre as trajetórias pastorais e as cissiparidades institucionais, tomando como *eixo* a trajetória do pastor José Ribamar e o processo de burocratização de sua igreja, a Manjedoura de Cristo. Entretanto, é preciso ampliar a

⁸

<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 06-05-17

análise a fim de compreender os desdobramentos das disputas pastorais entre os leigos fundadores.

Para meus interlocutores, desprovidos da aprovação da instituição precedente, as *armas jurídicas* são imprescindíveis para construção do estatuto de *igreja* e distinção pastoral. Nos casos em que venho tratando, fundar uma nova igreja e não providenciar sua “documentação” legal incorre-se no risco de acusações de *clandestinidade* e *rebeldia* por parte dos desafetos. A preocupação de Claudinei em “andar corretamente” relaciona-se com as suspeitas de Cícero dos Anjos em relação às igrejas acusadas de “rebeldia”, conforme a fala abaixo:

Geralmente as igrejas que não estão documentadas nós não queremos contribuir [visitá-las]. Por que, 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). Mas ela [a igreja rebelde] não continua [excluída] com sua falta de *documentação*. Se ela 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 (Cícero dos Anjos, 6/11/2016, itálico nosso).

Por “clandestinidade” referem-se à ausência de “documentação”, o registro jurídico que confere o estatuto legal de igreja (CNPJ); por “rebeldia” referem-se aos arquétipos de desobediência ilustrados pela versão mítica da rebelião de Lúcifer e a classe angelical que o seguiu. No plano empírico, a disputa mimetiza o conflito simbólico das “classes angelicais”, distinguindo-se entre os *obedientes* e os *desobedientes*, entre os *autênticos* e os *rebeldes*. Entretanto, não se trata de *oposições* rígidas, mas *posições* flexíveis. De acordo com Cícero, a “rebeldia é quando existe numa igreja alguns membros de alto escalão e eles se rebelam contra o líder daquela igreja com a intenção de sair daquela igreja e abrir seu ministério próprio”.⁹

⁹ É interessante notar que as acusações de *rebeldia* lembram os efeitos das acusações de feitiçaria descritas por Edward Evans-Pritchard entre os Azande (2005) e Jeanne Favret-Saada (2005) entre os camponeses do Bocage francês. Assim como a categoria *feitiçaria*, a categoria *rebelde* opera no “real”, no plano das relações, produzindo classificações, distinções e posições. Na condição de *clandestinos* e *rebeldes*, com capitais simbólicos (sempre) insuficientes, o ciclo dos fundadores, como o mito de Sísifo, estão *condenados* a demonstrar, dia a pós dia, para *si* e para os outros, sinais públicos da aprovação divina. Entretanto, as

Entretanto, apesar dos ritos de rebelião reproduzir acusações mútuas, o ciclo dos fundadores formam inusitadas *alianças* entre si quando se trata de interesses recíprocos.¹⁰ Nessa etapa do projeto, pretendo investir uma análise nesses modos de agenciamentos institucionais. Essas alianças são mediadas por uma *Convenção*, uma espécie de federação de igrejas.¹¹ Isso nos permite formular a seguinte questão: que interesses levariam rivais a estabelecerem alianças entre si e contra *quem* se aliam na demonstração de *poder*?

Quando cheguei a campo em meados de 2009, José Ribamar atuava como mediador e representante regional de uma federação de igrejas conhecida como Convenção Nacional e Estadual das Assembleias de Deus (CONEAD),¹² instituição político-eclesiástica cujo objetivo era estabelecer redes de alianças entre microigrejas pentecostais em Santana de Parnaíba (SP) e região. Claudinei, Cícero, Ageu e Marcelo, até pouco tempo, faziam parte dessa Convenção mediada por Ribamar. Entretanto, não se trata de uma “fusão” na qual os filiados perdem a autonomia institucional; antes, trata-se de um tipo de agenciamento institucional que discute pautas de interesses comuns: programação de eventos públicos (cultos, congressos), assessoria jurídica e eclesial (advogados e planos de saúde aos pastores) e construção de representação político-partidária (apoio de candidatos evangélicos). As tensões estão sempre presentes e há outras convenções em disputa pelas agremiações. Por meio do ciclo dos fundadores é possível conectar algumas dessas redes de alianças.

Estender a análise ao conjunto dessa federação de microigrejas – por meio do ciclo dos fundadores – nos permitiria contextualizar as disputas pastorais num plano mais amplo

categorias de acusação que marcam a condição liminar do fundador e sua igreja, nem sempre é superada quando o dispositivo jurídico é conquistado.

¹⁰ A modalidade de alianças que reconciliam grupos com interesses divergentes lembram-nos a análise de Max Gluckman (2010) sobre as relações de conflito e equilíbrio (temporário) na Zululândia moderna. Gluckman havia tomado de Evans-Pritchard as noções de “divisão/fissão” e “fusão” para descrever os processos de conflitos e cooperação entre os zulus e os europeus brancos.

¹¹ *Convenção* é uma espécie de coalização entre instituições regidas por estatutos jurídicos burocráticos, cujos quadros políticos-eclesiásticos são altamente disputados. Há no Brasil uma diversidade de Convenções com estrutura organizacional em níveis “nacionais”, “estaduais” e “regionais”. Entre as múltiplas funções, uma Convenção regula o funcionamento estrutural das instituições filiadas, tais como, a manutenção de uma “teologia coesa” (circulação de literatura oficial), a formação teológica de pastores (por meio de seminários legitimados), orientação e representação na política partidária (apoio a candidatos da instituição) e nas questões jurídicas que envolvam os filiados.

¹² No caso da CONEAD, sua sede nacional localiza-se em Brasília (DF) e a sede Estadual em Osasco (SP). José Ribamar atua em Santana de Parnaíba como mediador entre a convenção estadual e o que ele chama de “sub-convenção”, que teria como finalidade formar alianças entre as chamadas “igrejas independentes”.

e compreender os agenciamentos coletivos em torno das alianças. A fim de esclarecer a dinâmica dessas rupturas e alianças, podemos descrevê-las (provisoriamente) por meio de das metáforas que um *sistema de parentesco institucional* nos permite formular: de um lado as *fissões* produzem instituições “genitoras” e “filhas”; de outro, as *fusões* mantêm entre os rivais as relações de afinidades, tensões e trocas recíprocas. O fato de não haver pesquisas acadêmicas sobre esses modos de agenciamentos (até onde pesquisei), justificasse um investimento etnográfico para apreender a dinâmica de suas regras e práticas.

PROBLEMATIZAÇÃO DO TEMA

a) Breve revisão da literatura sobre o tema

A fim de tratar da disputa pastoral entre os leigos fundadores, manterei diálogos com a teoria antropológica (da religião) que trata do Cristianismo em diversos contextos, tendo em vista uma contribuição para uma antropologia das controvérsias públicas relacionadas às práticas religiosas. Trata-se de uma abordagem teórica que procura colocar em novos termos a questão da *religião* no mundo contemporâneo, levando-se em conta cosmologias e práticas que moldaram o Ocidente. Nesse caso, o ciclo dos fundadores consiste em um “bom – exercício – para pensar” a questão, como dia Claude Lévi-Strauss.

Quanto à Antropologia do Cristianismo, interessa-me delinear o debate em torno dos conceitos de “ideologia da sinceridade” e “ideologia da santidade” e demonstrar de que modo podem nos servir como instrumentos analíticos, a fim de descrever a constituição de uma disputa em torno dos elementos materiais e simbólicas da noção de igreja legítima e as ações performáticas da distinção pastoral.

Recentemente Paul Freston (2010) e Clara Mafra (2014) argumentaram que o pluralismo religioso brasileiro não pode mais ser visto nos termos de um dualismo ou através do perfil de uma hegemonia católica em relação ao perfil de uma expansão pentecostal, como enfatizado pela literatura clássica, a exemplo de Cândido Procópio Camargo (1973). Além disso, conforme essa leitura, as constatações do Censo 2000 apresentavam não apenas o declínio da hegemonia católica, mas também das religiões tradicionais de matriz afro-brasileira, que ficou conhecido no famoso “lamento” de Antônio Flávio Pierucci (2004) em *Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no*

Censo 2000. Em *Religião como solvente: uma aula*, Pierucci (2006) interpretou o avanço pentecostal como uma religião “individualizada”, uma espécie de *solvente* que dissolve “vínculos” e “heranças” culturais.

Outros autores colocaram a questão em novos termos. Em *Trânsito religioso no Brasil*, Ronaldo Almeida e Paula Montero (2001) procuraram demonstrar que, apesar da tese do declínio da hegemonia católica persistir como um fator explicativo, o fluxo entre as alternativas religiosas intensificou-se, atenuando essa leitura dualista. Almeida e Montero desenvolveram um fluxograma do padrão de migração entre as religiões, no qual o catolicismo é apresentado como o principal “doador universal” de fiéis para outros grupos; os pentecostais e os chamados “sem religião” representavam os principais “receptores universais” (p. 98). Uma das contribuições dessa abordagem foi demonstrar a complexidade das alternativas religiosas, cujo clássico conceito weberiano de *conversão*, que pressupunha “um processo subjetivo de adesão a um novo credo” (p. 92), não seria suficiente para explicar a dinâmica do *fluxo* religioso. Isso porque, as leituras que privilegiam as cosmologias, ao pressuporem fronteiras entre elas, não encontram correspondência no plano das práticas.

Freston e Mafra, cada um a seu modo, procuram suspender o dualismo enfatizado pela tese do declínio da hegemonia católica em relação à expansão pentecostal e sugerem novas perspectivas teóricas. Para Freston, a noção de “pluralismo multidimensional” seria mais abrangente que a perspectiva dualista. Segundo Freston, isso implica não apenas na “multiplicidade de igrejas, ou mesmo do reconhecimento disso no discurso público, mas que é também o de uma multiplicidade de modelos de igrejas, de modelos organizacionais, de espaços religiosos e de vozes que procuram a autoridade para falar em nome da fé cristã” (2010, p. 28).

Em diálogo com o projeto de Antropologia do Cristianismo de Joel Robbins (2011), Mafra argumenta que essa abordagem tem a vantagem de não se restringir apenas aos aspectos institucionais, mas também ao “plano intersubjetivo e na constituição da pessoa” (2014, p. 188). De acordo com Mafra, para compreendermos a constituição da “pessoa pentecostal”, isto é, o tipo de mudança que o pentecostalismo produz entre os que o aderem, devemos levar em conta a combinação dos elementos da tradição católica e da tradição protestante no contexto brasileiro.

A abordagem da Antropologia do Cristianismo baseia-se na chave de leitura que opõe os códigos “transcendência” e “imanência”.¹³ Não se trata, aqui, de reificar esses conceitos – de certo modo dualistas –, mas de compreender como o projeto de Robbins (2008, 2011), enfatiza o problema da mudança cultural que o Cristianismo provoca aos *convertidos* e o modo como lidam com o “mundano” (imanência). A linguagem se torna um dos principais elementos para compreender as diferentes configurações culturais do transcendente/mundano.

A dimensão da linguagem e suas múltiplas textualidades performáticas (música, dança, objeto, escrita, oralidade) variam conforme a mudança cultural em curso. No caso da tradição protestante, a ênfase na ideia de *transcendência* manifesta-se no que Robbins chama de performance da “sinceridade”. Robbins faz o balanço de um conjunto de autores que descrevem a performance da *sinceridade* entre os protestantes europeus, a partir da tensão entre *transcendente* e o *mundano*, mas reconhece que essas noções mudam dependendo do contexto. Na pesquisa de Webb Keane entre os calvinistas holandeses, a “transcendência de Deus é tão absoluta que Ele não pode encontrar expressão entre os signos materiais terrenos”, de modo que a noção de *sinceridade* diz respeito “a exigência moral de que as pessoas falem sempre honestamente sobre os pensamentos subjetivos” (Keane, Apud Robbins, 2011, p. 22-24). Nesse caso, exige-se dos falantes sinceros um “esforço por transmitir com precisão seus pensamentos e sentimentos imateriais”, visto que, “centram-se na recepção e reprodução de linguagem escrita e falada em oposição a ação ritual padronizado” (idem, p. 22).

Entretanto, se por um lado os protestantes europeus centrariam sua atenção nos sentidos imateriais da linguagem em detrimento das formas materiais, Mafra problematiza suas aplicações para o caso brasileiro. A relevante contribuição de Mafra nessa questão consiste em demonstrar que no caso do campo religioso brasileiro, as formas materiais da expressão linguística são valorizadas. A noção de “sinceridade”, portanto, não se aplica diretamente a esses casos. Mafra argumenta que a tradição católica brasileira, em oposição

¹³ Essa chave interpretativa é inspirada na teoria da “era axial” de Carl Jaspers e Shmuel Eisenstadt, segundo a qual há uma classificação entre sociedades “pré-axiais” e “axiais”. Ou seja, as primeiras relacionam-se às civilizações que não apresentavam uma distinção radical entre *transcendente* e o *mundano*, entre *sociedade* e o *cosmo*, ao passo que as segundas tendiam a enfatizar essa tensão. Embora esse esquema tenha tido pouca aceitação por parte da antropologia, Joel Robbins considerou essa dicotomia estimulante para pensar, limpando-a da noção de *progresso* que nutria as abordagens filosóficas de Jaspers e Eisenstadt.

ao modo protestante de enfatizar o transcendente absoluto, investe numa imanência que reconhece o divino nas formas materiais, nos “ritos padronizados”. Para Mafra, ao invés de uma “ideologia da sinceridade”, teríamos uma “ideologia semiótica da santidade” (2014, p. 175). No caso do pentecostalismo brasileiro, a tensão entre o *transcendente* e o *mundano* é mediada, como por exemplo, quando se expressa a concepção pentecostal do “Espírito Santo como um agente nesse mundo” e a expectativa de que alguns indivíduos sejam capazes de receber seus dons.¹⁴ Entre os pentecostais, os próprios *corpos* “santos” e “purificados” mediarão a *corporificação* do divino por meio de ações performáticas. Nesse sentido, a abordagem da “ideologia semiótica” da *sinceridade* e da *santidade* teria como objetivo captar a relação entre “sinais, pessoas e objetos” (p. 174), uma vez que um conjunto de práticas, discursos e afetos, são colocados na mesma moldura de análise. Ou seja, esse instrumental teórico procura compreender as condições que estruturam as experiências dos falantes (pessoas) e dimensão das práticas (objetos em disputa).

Conforme Mafra, no caso do pentecostalismo brasileiro, deve-se levar em conta sua composição mista, construída numa tensão em dois polos: por um lado, a noção de “pessoa sincera” estaria no polo de uma herança protestante (valorização da *transcendência*); por outro, os aspectos de uma “personalidade encantada”, estaria no polo de uma herança da tradição católica regional (valorização da *imanência*) (p. 176). O modo que os pentecostais encontraram para se inserir e competir num contexto de longa tradição católica foi criando um “projeto coletivo” de “padronização” de um “povo santo” (p. 180-181). Para Mafra, a busca desse projeto de identificação coletiva é desequilibrada com os frequentes casos de escândalos por parte de líderes proeminentes. Para Mafra, a especificidade da constituição da “pessoa pentecostal” resulta da herança de um processo cultural que precisa ser descrita.

b) Contribuição e relevância da pesquisa

No artigo *O profeta, a palavra e a circulação do carisma pentecostal*, Roberta Campos levantou a seguinte questão: “algumas igrejas pentecostais já nascem com a marca do sucesso”? (2011, p. 1042). Em sua pesquisa sobre a atuação de líderes carismáticos no pentecostalismo brasileiro, a autora chegou a conclusão que, em alguns casos o sucesso é

¹⁴ Nos artigos *Vasos rebeldes* (2015), *Cosmologia e alteridade* (2016) e *Ser revelado* (2016), busquei explorar alguns aspectos dessa questão.

transmitido através (do fluxo) do capital social e simbólico perpetuados pelas tradições dos nomes de família.¹⁵ Entretanto, no caso do ciclo dos fundadores, temos um diferencial: o sucesso não é de todo garantido, mas disputado. Nesse sentido, perguntamo-nos pelos critérios de sucesso – ou fracasso – construídos no contexto das disputas. Ou seja, será mesmo que estes leigos, por não terem “vínculos com tradição protestante histórica”, “podem fazer qualquer coisa”, como afirma Gedeon Alencar (2005, p. 93)? Será mesmo que os leigos fundadores se arriscariam a tais práticas sem levar em conta os cálculos do prestígio pessoal e os constrangimentos coletivos?¹⁶ Nesse sentido, os casos de “fracassos” são também importantes para os dados dessa pesquisa, pois indica-nos um conjunto de regras coletivas, tal como nos indicam a epígrafe de Claudinei, as acusações de rebeldia de Cícero e as alianças promovidas por Ribamar.

A nosso ver, a figura do fundador não pode ser isolada do conjunto da comunidade que o segue. No caso do ciclo dos fundadores (até onde pude constatar), a formação de um grupo precede ao processo de institucionalização jurídica da igreja, dando-nos indícios de que não se trata de um empreendimento solitário ou isolado, mas de um processo de construção coletiva. Uma vez formado um novo grupo, disputa-se o reconhecimento institucional dos pares por meios dos dispositivos jurídicos. A fim de tratar das *regras* coletivas, pretendemos investir numa etnografia das ações performáticas e aproximar a figura do pastor à instituição.

Jean-Paul Willaime (2003 [1992]), há mais de duas décadas, em *O pastor protestante como tipo específico de clérigo*, considerou “incontestável” tomar o “ofício de clérigo” protestante como “objeto de pesquisa” (p. 157). A partir de sua pesquisa sobre os pastores franceses, Willaime procurou demonstrar a insuficiência dos modelos teóricos usualmente empregados para tipificar o pastor protestante como um tipo de “profissional da religião”. Willaime buscou situar a figura do pastor protestante como um “clérigo”, isto

¹⁵ Os nomes mais notórios são: Família Valadão, Macedo, Soares, Malafaia, Ferreira, Costa, etc.

¹⁶ Gedeon Alencar, de modo crítico, irônico e provocador em relação aos neopentecostais, classifica-os como “a expressão mais brasileira do protestantismo”, afirmando que “são igrejas que surgiram de forma autônoma, na maioria das vezes, como um projeto pessoal” (2005, p. 84). Pois, afirma ele: “afinal, nenhuma igreja nasceu como projeto do coração ou revelação expressa de Deus, apesar de algumas insistirem nesta falácia”. Além disso, a observação de Alencar continua: “evidentemente que o Zezinho da Vila Vintém que se atreve a fundar uma igreja é ‘herege’, ‘rebelde’, ‘divisionista do Corpo de Cristo’, o que jamais diríamos de Lutero, Calvino ou Wesley”. Por fim, Alencar sustenta: “a questão básica para estas novas igrejas é: como elas não têm tradição, podem fazer qualquer coisa” (p. 93, grifos do autor).

é, como um funcionário de uma “empresa socializada de salvação”, da qual mantém-se dependente (p. 122).

Ao contrário dos tipos ideais de “profeta” ou do “mágico”, tidos como agentes independentes da estrutura institucional, de acordo com Willaime, o clérigo seria “inseparável da instituição” e sua função não existe “fora da igreja organizada”. Entretanto, as funções tradicionais do clérigo como “teólogo” e “pregador-doutor”, competências altamente especializadas, estariam passando por um processo de esvaziamento na qual perderia espaço para outros tipos de especialistas no mundo moderno. Utilizando-se dos modelos weberianos como chave interpretativa, Willaime argumenta que, com a separação da Igreja e do Estado, 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 do papel clerical na sociedade em que está inserido, faria com que novos mecanismos de legitimação fossem acionados.¹⁷

Roberta Campos coloca em outra chave interpretativa o problema formulado por Willaime; Campos investe na noção de *performance* da “fala sincera”, na qual “o sucesso do profeta, para além de suas capacidades extraordinárias, depende da capacidade de compartilhar e fazer circular o carisma” (2011, p, 1029). A noção de *performance* é pensada para além da noção de *dominação* presentes em Max Weber (1999) e Pierre Bourdieu (2011), sem, entretanto, negá-la.¹⁸

Embora a relação entre o clérigo e a instituição seja enfatizada por Willaime como “inseparável”, sua leitura está na chave da dependência profissional e “adesão ideológica” dos valores da instituição (p. 125), sob vigilância dos leigos para quem presta o serviço. O caso do ciclo dos fundadores não nos permite pensar nos termos dessa chave interpretativa, pois, nos parece que os leigos fundadores encontram relacionados à instituição por meio de sua própria exemplaridade, por meio da performatividade do *corpo sincero e santo*. O sucesso institucional, inclusive sua dimensão jurídica, depende da plausibilidade das ações

¹⁷ Willaime classifica esses novos elementos de *tecnocrática* (profissionalização), *carismática* (inversão do *especialista-teólogo* para o *pastor-profeta*), *mágica* (mediador do sagrado) e *tradicional* (reafirmação das normas tradicionais).

¹⁸ 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) os aspectos objetivos como condições sociais e econômicas (capitais culturais) são somados aos aspectos subjetivos.

performáticas. Assim, de que modo as “armas jurídicas” da legitimação e as ações performáticas conferem ao pastor e sua instituição a plausibilidade do sucesso, o estatuto de distinção e autenticidade?

Ao tomar o caso dos leigos fundadores, nossa pesquisa pretende contribuir ao debate antropológico que trata das controvérsias em torno das práticas religiosas no contexto brasileiro. Nesse sentido, qual a relação entre as *armas jurídicas* e as ações performáticas que produzem *corpos sinceros* e *disciplinados*? Um investimento etnográfico nos permitiria compreender o modo como as *armas jurídicas* do “aparelho eclesiástico” encontram-se relacionadas aos *corpos* que disputam posições de distinção. Se a “arma da cultura”, no sentido dado por Mafra, não é suficiente para construção do reconhecimento público, de que modo as *armas jurídicas* prestam-se aos propósitos de construção do imaginário jurídico de igreja autêntica?

OBJETIVOS DA PESQUISA

a) Objetivos gerais

O objetivo central da pesquisa consiste em “perseguir”, no sentido dado por Tommaso Venturini (2009), a configuração de uma específica disputa pastoral-institucional em torno dos elementos materiais e simbólicos da noção jurídica de *igreja legítima*. De modo geral, essa pesquisa pretende mapear a posição discursiva de diferentes agentes em uma arena de disputa por legitimidade. Nesse plano, teremos condições de problematizar as categorias de “religião” e “igreja” mobilizadas por diferentes agentes em interação. Além disso, teremos condições de contribuir para o debate antropológico que trata das práticas religiosas na sociedade brasileira contemporânea. No plano empírico, uma etnografia das práticas dos leigos que fundam as próprias igrejas parece-nos interessante e recoloca os estudos de pentecostalismo sob novas perspectivas.

b) Objetivos específicos

Tomando como *eixo* o ciclo dos fundadores, pretendemos investir numa etnografia com o objetivo de apreender a dinâmica das disputas pastorais e as ações performáticas de

legitimação. Interessa-nos descrever a circulação de categorias de acusação e justificação, a configuração de regras de coletivas e relacionar trajetórias pastorais e institucionais numa rede mais ampla de interações. Uma vez que a “legitimidade de um agente ou instituição não é uma qualidade inerente”, como afirma Paula Montero, “mas o resultado de uma dinâmica simbólica que é preciso descrever” (2012, p. 177), devemos, pois, começar por suspeitar de alguns pressupostos – tidos como “óbvios” – e nos perguntar pelas *regras* que definem, no plano das práticas, o estatuto jurídico de *igreja* legítima colocado em circulação pelo ciclo dos fundadores. Interessa-nos, portanto, compreender o modo como os dispositivos jurídicos (que chamei de “armas jurídicas”) são mobilizados para as definições de sucesso e fracasso relacionados às práticas dos leigos fundadores.

PROCEDIMENTO METODOLÓGICO E PLANO DE TRABALHO

A fim de mapear a configuração de uma disputa em torno das *armas jurídicas* mobilizadas pelo ciclo dos fundadores, estabeleço duas etapas complementares que se articulam no processo de coleta dos dados, na sistematização e na análise:

A primeira consiste em estender a análise ao ciclo dos fundadores; na pesquisa anterior tratei apenas da trajetória de José Ribamar e a constituição de sua igreja. A proposta do presente projeto é estabelecer conexões entre as trajetórias pastorais desses diferentes pastores por meio de entrevistas, para que seja possível construir o perfil e caracterizar o processo de construção das competências pastorais e as disputas pelo saber considerado legítimo. Além dos dados já coletados para uma pesquisa em andamento, realizarei entrevistas com outros pastores que fundaram suas próprias igrejas e que possuem algum tipo de relação direta com o ciclo dos fundadores.

A segunda etapa consiste em mapear a dinâmica das *fissões* e *alianças* (chamei de “sistema de parentesco institucional”). Para isso, tomarei como objeto privilegiado da investigação a referida Convenção Nacional e Estadual das Assembleias de Deus (CONEAD), representada em Santana de Parnaíba por José Ribamar. Por meio dessa Convenção, terei condições de acessar outros grupos e construir uma rede de interações entre os grupos relacionados ao ciclo dos fundadores. Utilizarei do instrumento etnográfico a fim de acompanhar as reuniões periódicas desta Convenção ou de seus representantes e/ou membros em Santana de Parnaíba (e região), também chamadas de “café de pastores”.

Seria interessante compreender sua estrutura burocrática e analisar os critérios de filiação para as microigrejas.

Em suma, mapear as fissões e alianças, nos permitirá compreender a dinâmica das trajetórias, a construção de critérios coletivos de sucesso e as ações performáticas relacionadas às *armas jurídicas* de distinção. Considerando exequível a proposta, pretendo:

- 1) Dar continuidade à pesquisa de campo e tomar como recorte empírico o ciclo dos fundadores em Santana de Parnaíba, com o objetivo de mapear as disputas (fissões) e os modos de agenciamentos (alianças). Para isso, investirei na etnografia como instrumento de coleta e análise dos dados.
- 2) Realizar entrevistas com os principais pastores ligados à Convenção (CONEAD), com o objetivo de estabelecer relações e conectar (analiticamente) as trajetórias de dissidências. Para isso, pretendo criar um banco de dados acerca das microigrejas e seus fundadores, a fim de sistematizá-los e analisá-los.

CRONOGRAMA DE EXECUÇÃO

Proponho, provisoriamente, o esquema de execução de trabalho a ser revisto conforme os prazos dos fomentos à pesquisa e a possibilidade de aprovação.

Cronograma	2018		2019		2020
	1° Sem.	2° Sem.	1° Sem.	2° Sem.	1° Sem.
Disciplinas	■	■	■	■	■
Pesquisa de Campo		■	■	■	
Pesquisa Bibliográfica	■	■	■	■	
Análise de Dados			■	■	
Redação da dissertação				■	■
Entrega da dissertação					■
Defesa da dissertação					■

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. “O que é um dispositivo”? In. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó-SC. Argos, 2009.
- ALENCAR, Gedeon Freire. *Protestantismo tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira*. São Paulo: Arte Editorial, 2005.
- ALMEIDA, Ronaldo & MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo em Perspectiva*, v. 15, n. 3, p. 92-101, 2001.
- ALTER, Robert. *Em espelho crítico*. São Paulo. Perspectiva, 1998.
- ASAD, Talal. “A construção da religião como uma categoria antropológica”. In: *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, p. 1-384, 2010.
- BITUN, Ricardo. *Igreja mundial do poder de Deus: rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal*. Tese de doutorado (Ciências Sociais), Pontífice Universidade Católica de São Paulo. 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- CAMARGO, Cândido Procópio de (Org.). *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis, RJ. Vozes, 1973.
- 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.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. “‘Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. In. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.
- DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, oráculo e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (2005 [1990]). “Ser afetado”. In: *Cadernos de Campo*, Ano 14, 2005. Trad. Paula Siqueira/Rev. Tânia Stolze Lima. Revista do PPGAS da USP-FFLCH/USP, São Paulo.
- FRESTON, Paul. “As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na América Latina”. *Ciencias Socialys y Religion*, 12, p. 13-20, 2010.
- GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo. Attar Editorial, 2002.
- GLUCKMAN, Max. “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”. In. FELDMAN-BIANCO (org.): *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- MAFRA, Clara. “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.
- MONTERO, Paula. *Religiões e Controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. Coleção Antropologia Hoje: Terceiro Nome/Unicamp. 2015.

- _____. “Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso”. In: *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro, 32 (1), p. 167-183. 2012.
- 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].
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “Bye bye, Brasil’: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000”. *Estudos Avançados*, 18(52), 2004.
- _____. “Religião como solvente: uma aula”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n. 75, julho de 2006, pp. 111-127.
- _____. “De olho na modernidade religiosa”. In: *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 20, n. 2, 2008.
- ROBBINS, Joel. “Sobre alteridade e o sagrado em uma época de globalização: o ‘trans’ em ‘transnacional’ é o mesmo ‘trans’ de ‘transcendente’?”. *Mana*, 14(1): p. 119-139, 2008.
- _____. “Transcendência e Antropologia do Cristianismo: linguagem, mudança e individualismo”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 31(1): 11-31, 2011.
- STARK, Rodney & BAINBRIDGE, William Sims. *Uma teoria da religião*. São Paulo: Paulinas. 2008.
- TELES, José Edilson. “Vasos rebeldes: modos de distinção e autenticidade na constituição de um pastor pentecostal e sua igreja”. In. MONTERO, Paula. *Religiões e Controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. Coleção Antropologia Hoje: Terceiro Nome/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 2016.
- _____. “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, 2016, p. 102-113.
- TROELTSCH, Ernst. “Igreja e seitas”. In: *Religião e Sociedade*, nº 14/3, 1987, ISER/CER, São Paulo. 1987 [1911].
- VENTURINI, Tommaso (2009). *Diving in Magma: how to explore controversies with Actor-Network Theory*.
- WILLAIME, Jean-Paul. “O pastor protestante como tipo específico de clérigo”. *Estudos de Religião*, Ano XVII, n. 25, 2003.
- WEBER, Max. “Os três tipos puros de dominação legítima”. In: *Weber: Sociologia*. COHN, Gabriel (Org.). 1999.