

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

RÉIA SÍLVIA GONÇALVES PEREIRA

**GUERREIROS DE CRISTO, BAILARINOS DE JEOVÁ:** uma etnografia  
sobre ritualística reteté e política do sobrenatural em um contexto de  
favela

**Juiz de Fora,**  
**2021**

RÉIA SILVIA GONÇALVES PEREIRA

**GUERREIROS DE CRISTO, BAILARINOS DE JEOVÁ: UMA  
ETNOGRAFIA SOBRE RITUALÍSTICA RETETÉ E POLÍTICA DO  
SOBRENATURAL EM UM CONTEXTO DE FAVELA.**

ORIENTADOR(A): Cristina Dias da Silva

Tese apresentada para o cumprimento  
das exigências para obtenção do título de  
Doutora em Ciências Sociais pela  
Universidade Federal de Juiz de Fora.

Juiz de Fora,  
2021

Pereira, Réia Sílvia Gonçalves .

Guerreiros de cristo, bailarinos de jeová : uma etnografia sobre ritualística reteté e política do sobrenatural em um contexto de favela

/ Réia Sílvia Gonçalves Pereira. -- 2021.

229 f.

Orientadora: Cristina Dias da Silva

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2021.

1. pentecostalismos. 2. favela. 3. cotidiano. 4. ritual. I. da Silva, Cristina Dias, orient. II. Títul.

RÉIA SILVIA GONÇALVES PEREIRA

**GUERREIROS DE CRISTO, BAILARINOS DE JEOVÁ: UMA  
ETNOGRAFIA SOBRE RITUALÍSTICA RETETÉ E POLÍTICA DO  
SOBRENATURAL EM UM CONTEXTO DE FAVELA.**

Tese apresentada para o cumprimento das exigências para obtenção do título de  
Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

Aprovado em: / /2021

---

Professor(a) Doutor(a)

(Orientador(a))

---

Professor(a) Doutor(a)  
(Membro Interno)

---

Professor(a) Doutor(a)  
(Membro Interno)

---

Professor(a) Doutor(a)  
(Membro Externo)

---

Professor(a) Doutor(a)  
(Membro Externo)

Juiz de Fora, 2021

À minha mãe, Maria do Carmo, a matriarca

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família por, além de compreender, suportar, com reclamações justas, a minha versão pesquisadora; por vezes intragável e, sobretudo, excessivamente ansiosa. À minha enérgica mãe, a matriarca que, zelosa, me trouxe ao duro chão da vida fora dos muros acadêmicos. Aos meus amados irmãos, Eduardo e Ni; à minha irmã Patrícia; à dona Nete, que, com sua pureza, tantas vezes me acalmou e me mostrou que a vida é maior que qualquer título acadêmico. Pela tristeza da ausência e pela resignação de tê-la em minha memória, que meu agradecimento sincero chegue aonde estiver.

Ao meu *personal* anjo, Vilson, para quem fiz o vexaminoso papel de “encosto” em incontáveis ocasiões. Às mãos salvadoras do doutor Hugo Quintela, que me trouxeram à tona quando afogada no caos e na injustiça desses anos tão sombrios.

À doutora Aline Laier, pela amizade, pelo companheirismo e acolhimento. Obrigada.

À incansável Astrid, a quem recorri tantas vezes em buscas de suas “soluções fenomenais”<sup>1</sup>.

Ao meu filho, por encher de vida a minha vida. E isso não é redundância.

À professora Cristina Dias, pela paciência, dedicação e acuidade de cada leitura. Também pela sua generosidade em dividir o conhecimento. E, se me permite, pela “carioquice” expressa em suas palavras tão diretas e certeiras.

À querida turma de doutorado, fértil e feminina, que mostrou a existência do amor na Academia.

À dona Ana, hoje minha comadre, amiga e conselheira. Uma amizade de mulheres negras, que se reconheceram por meio das dores que nos aproximam e acima dos muros que nos separam.

À generosidade dos moradores da Corredor das Cores e aos integrantes da Águas Divinas, em especial ao pastor Jerônimo, à Grace Kelly, à Yasmim e ao Alexandre.

Ao querido amigo Jerônimo, sempre generoso e que aceita fiado.

---

<sup>1</sup> Trecho da música Cotidiano 2 de autoria de Vinicius ´de Moraes

É apenas uma tese, mas que contou com o apoio de todos acima descritos e de tantos outros, que me ajudaram a suportar o terrível momento do país, cuja face mais cruel se abriu para mim na vivência na Corredor das Cores, marco explícito da política de privação e de encarceramento que alveja os pobres e os pretos.

Aos maus, hipócritas e covardes, apesar de vocês, “amanhã há de ser outro dia”<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Trecho da música Apesar de você de Chico Buarque

“Tem um grande valor a lágrima do crente”

(Léa Mendonça)

## RESUMO

A partir da análise dos dados etnográficos colhidos em 2018, o trabalho analisa a atuação dos pentecostais na favela Corredor das Cores, em Campos dos Goytacazes, norte do Rio de Janeiro, território dominado pela facção narcotraficante Terceiro Comando Puro (TCP). Na favela, por ordens da facção, as possibilidades de exercício religioso são restritas às manifestações pentecostais. Assim, a pesquisa se concentrou na análise de uma das igrejas existentes naquele contexto, a Águas Divinas. A partir do estudo, argumenta-se que denominações pentecostais como a igreja pesquisada compõem uma face de uma religiosidade de cunho popular e encantado, no qual a experiência pentecostal influencia e é influenciada pelas dinâmicas relacionais das camadas populares. Nesse movimento, destacam-se o espírito bélico, o ethos heroico e o que denomino como política do sobrenatural. Foram redigidos quatro capítulos. No primeiro, a favela é apresentada a partir do domínio da facção narcotraficante Terceiro Comando Puro (TCP) e da relação com as manifestações pentecostais, que naquela localidade, assumem contornos específicos, formando pequenas igrejas com rituais conhecidos, em expressão êmica, como reteté de Jeová. No segundo capítulo, são apresentadas lideranças religiosas que, ao manejarem as expressões do sobrenatural pentecostal, exercem papéis políticos e de negociação ante o TCP e aos demais moradores. No terceiro capítulo, são abordados os conflitos na igreja analisada, conflitos esses, muitas vezes, ensejados pelas relações de gênero. A intenção é destacar que, além das redes de solidariedade observada pela literatura sobre as vivências pentecostais em contextos populares, os conflitos e as disputas também compõem o enredo das relações travadas. No quarto capítulo, uma reflexão mais detida sobre as cerimônias da igreja, destacando o caráter emocional e sinestésico dos rituais, compreendidos aqui como lócus importantes de investigação por hiperbolizarem as relações sociais mais amplas. Dessa forma, a igreja Águas Divinas se insere e conforma o contexto racializado, marcado pela pobreza e pela violência da encantada favela Corredor das Cores.

**Palavras-chaves:** pentecostalismos, favela, cotidiano, ritual

## **ABSTRACT**

Based on the analysis of the ethnographic data collected in 2018, the work analyzes the role of Pentecostals in the Corredor das Cores favela, in Campos dos Goytacazes, a territory dominated by the drug trafficking faction Terceiro Comando Puro (TCP). In the favela, by faction orders, the possibilities for religious exercise are restricted to Pentecostal manifestations. Thus, the research focused on the analysis of one of the existing churches in that context, Águas Divinas. From the study, I argue that Pentecostal denominations such as the analyzed church compose a face of a popular and enchanted religiosity, in which the Pentecostal experience influences and is influenced by the relational dynamics of the popular strata. In this movement, the warlike spirit, the heroic ethos and what I call the politics of the supernatural stand out. For the thesis, four chapters were written. In the first, the favela is presented from the domain of the narco-trafficking faction Terceiro Comando Puro (TCP) and from the relationship with the Pentecostal manifestations, which in that context, assume specific outlines, forming small churches with known rituals, in emic expression, such as reteté de Jehovah. In the second chapter, religious leaders are presented who, in handling the expressions of the Pentecostal supernatural, exercise political and negotiating roles before TCP and the other residents. In the third chapter, I analyze the conflicts in the analyzed church, conflicts that are often caused by gender relations. The intention is to highlight that, in addition to the networks of solidarity observed by the literature on Pentecostal experiences in popular contexts, conflicts and disputes also make up the plot of the relationships. In the fourth chapter, a closer reflection on the church ceremonies, highlighting the emotional and synesthetic character of such rituals, understood here as important locus of analysis for hyperbolizing broader social relations. In this way, the Águas Divinas church is inserted and forms the racialized context, marked by poverty and the violence of the enchanted favela Corredor das Cores.

**Keywords:** pentecostalism, favelas, daily life, ritual

## LISTA DE ILUSTRAÇÃO

<u>FIGURA 01 - FACHADA DAS IGREJAS SEMEAR. 2018. AUTORIA: RÉIA SÍLVIA GONÇALVES PEREIRA.....</u>	43
<u>FIGURA 02 - OS COLORIDOS BECOS DA CORREDOR DAS CORES. CORREDOR DAS CORES. 2018. AUTORIA: RÉIA SILVIA GONÇALVES PEREIRA.....</u>	45
<u>FIGURA 03 - FOTO: MURO EVANGÉLICO E COLORIDO DA CORREDOR DAS CORES, FAVELA CORREDOR DAS CORES, 2018. AUTORIA: VANESSA PALAGAR.....</u>	52
<u>FIGURA 04 – ANTIGO MURO DE SÃO JORGE, AO LADO DA SORVETERIA DA ATUAL LÚCIA. 2009, AUTOR: VANESSA PALAGAR.....</u>	54
<u>FIGURA 5– AS MARGEM DO RIO PARAÍBA ONDE FOI REALIZADO O BATISMO DE ALEX, 14 DE OUTUBRO DE 2018,. AUTORIA: RÉIA SÍLVIA GONÇALVES PEREIRA.....</u>	146
<u>FIGURA 6 – CERIMÔNIA DE BATISMO DE ALEXANDRE ÀS MARGENS DO RIO PARAÍBA, 14 DE OUTUBRO DE 2018. AUTORIA: RÉIA SÍLVIA GONÇALVES PEREIRA.....</u>	146

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

ADA: Amigo dos amigos

AD's: Assembleias de Deus

ADUD: Assembleia de Deus dos Últimos Dias

DECRADI: Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância

CPF: Cadastro de pessoa física

FRAB: Fórum Municipal de Religiões Afro-brasileiras de Campos

IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ISER: Instituto de Estudos da Religião

IURD: Igreja Universal do Reino de Deus

PCC: Primeiro Comando da Capital

TCP: Terceiro Comando Puro

UFES: Universidade Federal do Espírito Santo

UENF: Universidade Estadual do norte Fluminense

## SUMÁRIO

<u>AGRADECIMENTOS</u> .....	6
<u>RESUMO</u> .....	9
<u>ABSTRACT</u> .....	10
<u>LISTA DE ILUSTRAÇÃO</u> .....	11
<u>LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS</u> .....	12
<u>SUMÁRIO</u> .....	13
<u>1. Introdução</u> .....	15
<u>Capítulo 1 Em território de Jesus, São Jorge é expulso: ritual, política do sobrenatural, a igreja Águas Divinas e a favela Corredor das Cores</u> .....	26
<u>Igreja pentecostal Águas Divinas. Favela Corredor das Cores, Campos dos Goytacazes, 23 de setembro de 2018.</u> .....	26
<u>1.1 Os rituais e o cotidiano no fluxo da vida</u> .....	28
<u>1.2 “Caminhos difíceis você percorreu”: o trajeto até a Águas Divinas</u> .....	29
<u>1.3 Zona de transição: das bocas escondidas às oficinas do TCP</u> .....	39
<u>1.4 Jesus é o dono do lugar: a comunidade de oração contra São Jorge</u> .....	44
<u>1.5 “Saíram os macumbeiros. Graças a Deus”: a expulsão de São Jorge</u> .....	50
<u>1.6 “Segura que é laço! ”: política do sobrenatural</u> .....	59
<u>1.7 “Meu ambiente é o sobrenatural”: a imprevisibilidade de um cotidiano mágico</u> .....	62
<u>1.8 O sobrenatural na batalha cotidiana: a política dos ungidos</u> .....	64
<u>1.9 “Cuidado com a seta! ”: o sobrenatural e o cotidiano</u> .....	70
<u>1.10 A excepcionalidade da cotidianidade</u> .....	71
<u>1.11 A vida é batalha: cotidiano e ritual</u> .....	74
<u>1.12 Considerações finais do capítulo</u> .....	74
<u>CAPÍTULO 2 ‘ “Pra fazer a enfermidade desaparecer. Pra fazer o inimigo fugir de você”: alianças e conflitos na igreja e na favela Águas Divinas</u> .....	75
<u>Beco da Morte, Favela Corredor das Cores, Campos dos Goytacazes, 13 de abril de 2018</u> .....	76
<u>2.1 “Batalha travada”: disputas e negociações pentecostais</u> .....	79
<u>2.2 “A paz, pastora”: ser ungido na favela</u> .....	80
<u>Dessa maneira, aduzo que devido às relações de proximidade e de vizinhança (DUARTE 1988), a sinceridade e a legitimidade da pertença pentecostal estão em constante disputa e “julgamento”</u> .....	87
<u>2.3 “Santos são demônios”: catolicismo e ausência</u> .....	87
<u>2.4 “ Igreja que tem profeta não mede o que vai pregar”: a unção e a circulação na favela</u> .....	96
<u>2.5 “Eu nunca vi, o justo mendigar um pão”: privação, pobreza e o reteté</u> .....	101
<u>2.6 que favela? A representação e a efetividade do conceito</u> .....	101

2.7 “Os dez mandamentos da favela”: as leis tácitas e as margens .....	108
2.8 O movimento, o funk e as igrejas: as forças em disputa na Corredor das Cores.....	110
2.9 A Águas Divinas e as relações políticas na Corredor das Cores .....	119
<u>CAPÍTULO 3: Entre varões e varoas: sobrenatural, vida heroica e ética do cuidado</u> .....	123
<u>Dia quatro de julho de 2018, beco lateral à Quadra da Comunidade Corredor das Cores.</u> .....	123
3.1 “Quem sacia a carne, não tem como agradar a Deus”: conflitos, alianças e salvação .....	126
3.2 Irmãos em cristo: vigilância, conexão e adesão .....	136
3.3 O batismo de Alexandre e Grace Kelly e a hesitação de Ruan .....	144
3.4 “Hoje atiro na cara de satanás”: os varões e as cruzadas dominicais às bocas de fumo.....	147
3.5 “Ela intercede pela vida do pastor”: varoas, varões e hierarquia.....	155
3.6 “A salsicha era só ilusão”: ética do cuidado, alimentação e mediação .....	165
<u>Capítulo 4 Sofrimento, aflição, êxtase e refrigério na ritualística pentecostal da Corredor das Cores</u> .....	170
<u>Quadra da praça da Corredor das Cores, 24 de agosto de 2018</u> .....	171
4.1.1 “Não tenha vergonha de deixar Deus te usar”: grito, emoção e performance no ritual da Águas Divinas .....	173
4.1.2 “Quantas lutas hoje? ”: os cultos de quarta-feira.....	174
4.1.3 Aflição, “quasi eventos” e o extraordinário .....	181
4.1.4 Deus e o diabo na terra do TCP: os cultos de sexta-feira.....	187
4.2 <u>A mediação cotidiana dos pentecostais: a política dos ungidos</u> .....	198
4.3 <u>A Casa de dona Ana: espaço moral e religioso</u> .....	198
4.4 <u>É reteté ou, não é? Disputas e apropriações entre os pentecostais</u> .....	207
<u>5. Conclusão</u> .....	210
<u>6. REFERÊNCIAS</u> .....	219

## 1. Introdução

Não adianta levantar contra os ungidos, Mexer com os ungidos é brincar com fogo. Quem mexer com crente ungido, não é brincadeira, quem tocar no crente ungido, vai com a cara na poeira.

(“Não toque no ungido”. Autoria de Damares)

Favela Corredor das Cores<sup>3</sup>, Campos dos Goytacazes, Norte do Rio de Janeiro. A margem direita do rio Paraíba guarda as centenas de pequenas casas geminadas, de portas e janelas também interligadas. Os becos, sempre úmidos, são um sinal evidente das enchentes que costumam ocorrer anualmente na localidade. As vielas compõem um dédalo, cujas saídas e reentrâncias só são discerníveis por aqueles que têm familiaridade com o local. Nas calçadas, mulheres conversam e crianças pequenas, ainda de fraldas, brincam.

Passando por um dos becos, chega-se à praça. O cheiro de maconha era completamente perceptível. Era possível observar pessoas vendendo drogas ostensivamente. A praça era formada por algumas *bocas de fumo*, confirmando a percepção de que a Corredor das Cores era um território dominado por alguma facção narcotraficante. Tal informação se completaria ao observar um dos muros da praça. Nele, uma enorme gravura de um planeta Terra sendo amparado por uma mão com a inscrição “Jesus é o dono do lugar”.

Conhecedora da dinâmica de algumas outras favelas (VALLADARES, 2008; GONÇALVES, 2015; VITAL, 2015), logo entendi que aquele era um sinal de que o território era de domínio da facção Terceiro Comando Puro (TCP). A inscrição clamando a propriedade de Jesus ao local era um dos sinais do “Terceiro”. Além da venda de drogas, a praça também era palco para a brincadeira de dezenas de crianças. Futebol e coreografias de funk eram as sociabilidades (SIMMEL, 2006) infantis em meio às bocas.

---

<sup>3</sup> O nome verdadeiro da localidade foi trocado como forma de preservação de seus moradores. O nome da cidade foi mantido porque a localidade analisada guarda semelhanças a muitas outras favelas da região, o que impossibilita a identificação.

Após a praça, uma grande quadra com arquibancadas, na qual também eram vendidos entorpecentes. Na verdade, no local se vendia apenas maconha. Cocaína e outras drogas eram vendidas na parte posterior. Jovens jogavam futebol.

Ao sair da quadra e atravessar uma pequena rua, era possível observar uma barricada formada por galhos e pedras. Jovens, alguns ainda imberbes, portando armas sob as camisas, guardavam a trincheira. A poucos quilômetros dali ao lado da avenida, outra barricada delimitava o território.

Essa descrição da Corredor das Cores, que é lócus desta pesquisa, não tem qualquer pretensão objetivista. Contudo, mesmo com essa ponderação, há que se acrescentar um dado na descrição sobre aquele espaço entre o rio Paraíba e as barricadas do TCP. Naquela localidade também existia uma dimensão invisível ao primeiro olhar. Uma dimensão habitada por anjos guerreiros e demônios à espreita com suas traiçoeiras setas. Naquele ambiente invisível da também ventava o Espírito Santo que poderia abençoar algumas pessoas, que, por seu intermédio, passariam a ser capazes de dizer sobre o futuro, o passado, o presente. Eram os profetas ungidos, geralmente integrantes das dezenas de pequenas igrejas pentecostais, ruidosas, cujo som de suas cerimônias podia ser ouvido a dezenas de quilômetros pelos estreitos corredores. A Corredor das Cores nitidamente possuía uma **religiosidade** (DUARTE, 2006) pentecostal que se se imiscuía com as demais relações travadas. Havia algo de encantado (WEBER, 2004) na favela. Um encantado que se relacionava com um cotidiano marcada pela violência (MACHADO 2015, DAS, 2020) e pela privação (MARIZ, 1995; MARIZ e GRACINDO JÚNIOR, 2013).

Nesse esteio, a intenção deste trabalho é abordar como esse ethos pentecostal da Corredor das Cores se conforma no cotidiano. Como uma religiosidade repleta de referências sobrenaturais, entre as quais, *a profecia*, *as setas demoníacas* e a crença nos anjos - se insere naquele cotidiano, em que batalha não é uma palavra figurada. Refere-se às constantes lutas pelo domínio territorial entre o tráfico e a polícia.

Dessa forma, se a intenção é abordar a **pentecostalidade** vivenciada na Corredor das Cores, é necessário aprofundar a discussão sobre o pentecostalismo a que me refiro. Em primeiro lugar, não havia naquela favela grandes catedrais pentecostais, a exemplo de igrejas como a Universal do Reino de Deus (IURD) e a

Internacional da Graça. Na Corredor das Cores, como dito, eram as pequenas e ruidosas igrejas pentecostais que predominavam. Naquele espaço de poucos quilômetros que abarcava a favela, eram sete igrejas nos mesmos moldes. Este trabalho se concentrará em uma delas, a Águas Divinas.

A existência de pequenas denominações pentecostais em contextos de favela (GONÇALVES, 2015; PEREIRA, 2019), como a Águas Divinas, não foi um dado que me trouxe surpresa. Em trabalhos anteriores, para os quais residi e visitei favelas e bairros populares, não foi difícil perceber tais igrejas. Chegavam a ser incalculáveis. Em todas as ruas, por mais íngreme e difícil que fosse o acesso, havia pelo menos uma denominação pentecostal. Cecília Mariz e Gracindo Júnior (2013, p. 172) confirmam o dado ao analisarem os resultados do Censo de 2010: o pentecostalismo é uma religião formada, em sua maioria, por pobres. Christina Vital da Cunha, Amanda Jorge e André Beltrão(2019) em artigo, no qual mapeiam os templos religiosos do Rio de Janeiro, percebe o predomínio das pequenas denominações pentecostais nas regiões mais empobrecidas.

Do mesmo modo, notei da Corredor das Cores que tais igrejas guardavam semelhanças: eram pequenas, muitas delas localizadas em garagens. Nos ritos, ainda que guardem diferenças sutis, as *preces* (Mauss, 1979) - nas quais o crente manifestava suas angústias ou alegrias - eram ditas publicamente para, posteriormente, após um momento de oração coletiva, muitos começarem a movimentar o corpo convulsivamente como uma dança e a falar em um idioma para mim incompreensível, a glossolalia (CSORDAS,1990). Ao conversar com os interlocutores, notei que a religiosidade praticada em igrejas como a Águas Divinas tinha um nome específico. Eram conhecidas, em expressão êmica, como igrejas reteté de Jeová e seus integrantes, como “canela de fogo” ou “sapato de fogo”.

É preciso que se diga que reteté - como algumas vezes os ritos da Águas Divinas serão chamados - é uma categoria de acusação (GOFFMAN, 1988; BISPO, 2009, 2010). Acusação geralmente utilizada por protestantes históricos e mesmo outros pentecostais para desqualificar os vivazes rituais de tais denominações religiosas (SILVEIRA, 2013). Interessante é que desde as primeiras igrejas pentecostais a desembarcarem no Brasil, as cerimônias pentecostais já apresentavam tal vivacidade:

Enquanto hoje, a ênfase está no exorcismo, na prosperidade e na bênção. No início do século, o pentecostalismo enfatizava o batismo (glossolalia), a cura, a santidade pessoa-isto, ainda mais no restrito espaço dos templos e residências familiares. Bem diverso da pregação neopentecostal, hoje feita em cadeia nacional e na TV (ALENCAR, 2010, p.81).

As considerações de Alencar no trecho acima expressam as concepções mais correntes sobre o florescimento pentecostal no Brasil. Tais interpretações se baseiam nas considerações de Freston (1994) sobre ondas pentecostais e de Mariano (1999), ao difundir o termo neopentecostalismo. Como destacado, no Brasil, os estudos sobre o pentecostalismo têm no clássico trabalho do sociólogo da Unicamp Paul Freston (1994) ainda uma referência. Para o autor, a trajetória pentecostal no país viveu três ondas. Observa-se que o sociólogo usa o termo “ondas” para evitar uma interpretação etapista. De qualquer forma, o autor entende que a primeira onda compreende o período de 1910 a 1950 e se caracteriza pela crença pré-milenarista, que, em uma simplificação, pode ser descrito como a crença do apocalipse; pelo forte ascetismo moral e pela rejeição à vida secular. Nesta fase destaca-se a criação da Assembleia de Deus (AD), em 1914, uma divisão da Igreja Batista (ALENCAR, 2012).

Destaco que as primeiras ADs chegaram ao país por intermédio dos suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg. Vindos dos Estados Unidos (EUA), os suecos conheceram os conflitos étnicos no seio do pentecostalismo nascente. Nos EUA a questão étnica significou uma cisão no movimento pentecostal. Frutos desses conflitos, foi o florescimento de igrejas pentecostais negras em contraposição às igrejas frequentada por brancos. Dessa forma, o pentecostalismo assembleiano trazido por Berg e Vindren chega ao Brasil já embranquecido (FLORES FILHO, 2016)

Na segunda fase, entre os anos de 1950 e 1960, ocorre a expansão do movimento, ensejada pela evangelização em massa e midiática e pela forte adesão entre os migrantes das metrópoles. Entre as igrejas criadas nesta época, cita-se “O Brasil para Cristo” e “Vida Nova”. É necessário destacar a influência das “Cruzadas Mundiais de Evangelização”. Tais cruzadas, financiadas por denominações pentecostais do sul norte-americano, tinham um discurso destacadamente proselitista e anticatólico (PY, 2016).

Na terceira onda, a partir da década de 1980, há o surgimento de um movimento denominado por Mariano como neopentecostalismo<sup>4</sup>, caracterizado pelo proselitismo com a utilização dos meios de comunicação, entre eles, a televisão (MARIANO, 2008; ALVES, 2000; SIEPIERSKI, 1997). Essa nova face do movimento seria marcada por uma maior liberdade na sujeição às condutas e maior ênfase ao consumo. Observa-se que o enfraquecimento do discurso pré-milenarista e a difusão da ideologia da guerra espiritual - ou seja, a crença de que a vida material é influenciada pela constante guerra entre anjos e demônios -, possibilitaram o desenvolvimento da “teologia da prosperidade”, cujo ideário prega que o plano de Deus para o cristão é fazê-lo “vitorioso” e próspero (SIEPIERSKI, 1997). Nesta época, foram criadas, a partir de uma cisão da igreja Nova Vida, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Posteriormente, são criadas a Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD) e a Igreja da Graça (IG) (CAMPOS, 1996).

Contudo, percebi na igreja Águas Divinas aspectos que poderiam localizá-la em pelo menos duas das ondas de Freston (1994). Assim como nas igrejas de primeira e segunda onda, percebi o discurso pré-milenarista e a busca pela santidade. Mas observei, também, o discurso da prosperidade, dos tesouros reservados por Deus aos seus filhos nesta. Se estamos falando de um neopentecostalismo, como aduz Mariano, a Águas Divinas, mesmo com sua forte influência assembleiana e milenarista, também é neopentecostal, pelo simples fato de que surgiu há menos de 20 anos. Desta feita, acredito que o pentecostalismo praticado na Águas Divinas tenha atingindo seu caráter popular (DUARTE, 2006; MARIZ, 2010), lotado de influências múltiplas, cuja qualificação escapa à busca da pureza classificatória, dado que Giumbelli já havia destacado desde 2001:

Todas as críticas dirigidas ao paradigma da “pureza nagô”, elaboradas por uma geração inteira de pesquisadores [...], deveriam servir de alerta para que procedimento análogo não fosse aplicado a um outro segmento do campo religioso e para que privilegiássemos outras formas de considerar as inegáveis transformações que ocorrem entre os evangélicos e as especificidades que acompanham sua expansão no Brasil. Mas, além dessa, outras razões existem para desaconselhar a direção

---

<sup>4</sup> Se, como afirmado, Freston (1994) prefere falar em ondas para destacar o caráter gradual e espiralado das modificações sofridas no seio pentecostal, Mariano adota uma tipologia weberiana e, ao entender que as mudanças pelas quais passaram o pentecostalismo nas últimas décadas o fizeram significativamente diferente da pentecostalidade que chegou ao Brasil no início do século XX, prefere utilizar a tipologia neopentecostalismo.

seguida pelas formulações dominantes em termos de terminologias e classificações do protestantismo. É preciso lembrar que o pentecostalismo não é interesse exclusivo de estudiosos. (GIUMBELLI, 2001, p. 111-112).

O fato é que o estudo sobre os pentecostalismos, assim como a adesão dos brasileiros, ganhou amplitude, diversidade e relevância. Com a criação, em 1970, do Instituto de Estudos da Religião (ISER), as pesquisas relacionadas ao pentecostalismo, principalmente os estudos ligados à Antropologia e à Sociologia, ganharam visibilidade. Contudo, foi a partir do final da década de 1980, com o crescimento das grandes igrejas neopentecostais, em especial da Igreja Universal do Reino de Deus, que se ampliaram significativamente as pesquisas em torno do tema, com destaque para os trabalhos de Patrícia Birman (1997, 2001, 2003) e Maria das Dores Campos Machado (2005), que discutiram as relações de gênero em tais denominações.

Cecília Mariz (1994, 1997, 1999, 2001, 2005, 2009) e Clara Mafra (1998, 2001, 2009, 2014) interessaram-se pela relação entre pentecostalismo e as camadas populares, dando atenção às cosmovisões e à mudança cultural promovida pelo avanço da nova forma de religiosidade. Antes disso, Otávio Velho (1995, 1997, 2010) e Luiz Fernando Dias Duarte (2009), do Museu Nacional, também abordaram a difusão pentecostal nos espaços urbanos. Destacam-se, também, os trabalhos de Regina Novaes (1995, 2001, 2005, 2005, 2006), ao se voltar para os estudos das juventudes e as novas formas de adesão religiosas nas periferias.

Movimento de cunho mundial, obviamente, os estudos a respeito do pentecostalismo não se restringem ao Brasil. A holandesa Birgit Meyer (1999, 2005, 2009) é destaque nos estudos sobre a expansão pentecostal em Gana, na África, e na análise sobre materialidade. Outro holandês, Martjin Oosterbaan (2009, 2012, 2019), tendo empreendido extensa pesquisa em favelas brasileiras, discute as relações dos pentecostais em contextos populares, assim como a relação entre pentecostais e mídia.

Também da Holanda, Linda van de Kamp (2001, 2010, 2016) estuda a conversão de moçambicanos. Na América Latina, Winarczyk (1994) e Jesús Garcia Ruíz (2006, 2014), além de analisarem a pentecostalidade no continente, relacionam o tema à globalização.

No entanto, voltando à discussão sobre a expansão pentecostal no Brasil, destaco o debate sobre a adaptação pentecostal à composição religiosa brasileira. Sobre essa questão, a discussão se coloca entre os autores que adotam uma concepção mais voltada às interpretações mais estruturais sobre o campo religioso brasileiro e entre os autores que se alinham a uma concepção a partir de um viés no qual se coloca em consideração as rupturas éticas geradas pelo florescimento pentecostal. Entre os autores que destacam o caráter sincrético e estrutural, destacam-se os trabalhos de Mendonça (2008), Pierucci (2006), Bittencourt Filho (2003) e Camurça (2009).

Em tais abordagens, há a preocupação em sublinhar as condições tanto históricas quanto estruturais nas quais brotaram o pentecostalismo. Pontua-se sobre uma matriz religiosa brasileira “que provê um acervo de valores religiosos característicos, assim como propicia uma religiosidade ampla e difusa entre os brasileiros” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p.17). Tal matriz teria um viés “encantado” marcado por “uma constante comunicação nossa com seus seres sobrenaturais” (CAMURÇA, 2009, p.175). Nessa interpretação, o pentecostalismo assumiria uma postura sincrética a essa mentalidade. Esse sincretismo, no entanto, difere-se daquele possibilitado pelo catolicismo. De acordo com os trabalhos de Sanchis (1997), essa adaptação à cultura religiosa brasileira revelou-se em um sistema de crença que se resultou “familiar”, sendo reconhecido e, ao mesmo tempo, criando uma nova configuração de disputa simbólica, na qual as antigas referências não são esquecidas, mas transformadas.

O que poderia significar essa opção preferencial dos pobres, aparente trânsito do catolicismo ao pentecostalismo, mas que na verdade, e pelo menos em muitos segmentos populares, tende a representar o trânsito entre duas culturas: a tradicional, católico afro-brasileira e a cultura moderna da escolha individual (SANCHIS, 1997, p.30).

Outros autores como Mariz (1999, 2001), Mafra (2009, 2014) e Campos (2011, 2013) adotam interpretações, nas quais a análise estruturante é preterida pela ênfase a um viés no qual são colocadas em relevo a ruptura gerada pela adesão e a escolha por uma opção religiosa pentecostal. Por essa interpretação, a adesão se configuraria em uma diferenciação importante sobre as acepções éticas

do adepto. Analisam que, mesmo que haja uma adaptação de elementos do catolicismo e das religiões afro, há um discurso que esconde essa apropriação por meio de uma narrativa exclusivista (MAFRA, 2009), nas quais o discurso maniqueísta seria mais maleável, em contraposição ao catolicismo tradicional, cuja ideia sobre o demônio é menos frequente e mais racionalizada. Nas palavras de Mafra:

As pessoas não parecem barganhar elementos da religião que participavam anteriormente, com fins de aderir ao novo culto, mas, sim, passam a operar consistentemente, quase que imediatamente depois da conversão, como se adotassem uma nova lógica cultural(...) além disso, as ciências sociais brasileiras estabeleceram uma relação emblemática entre a matriz sincrética católica e a cultura brasileira, algo de difícil sustentação em um contexto de pluralidade e competição religiosa (MAFRA, 2009, p.73).

Dito isso, tendo a assumir uma postura mais alinhada à segunda vertente, mais próxima às interpretações de Mariz (1999) e de Mafra (2009) e de Campos (2013, 2011). Em suma, acredito que os autores voltados a uma interpretação sobre as conformações religiosas brasileiras nas quais ganham relevo os aspectos “idiossincréticos” - usando aqui as palavras de Roberta Campos (2013) -, ao focarem-se na continuidade e não na ruptura (CAMPOS, 2013), dificultam que o sentido posto pelos próprios interlocutores seja considerado e legitimado (CAMPOS, 2011, 2013; MARIZ, 2011). Contudo, mesmo assumindo tal posição teórica, se o trabalho também aborda as formas de vivência em contexto popular, não é possível desconsiderar a existência de um “fundo de crenças”, como bem coloca Cláudia Fonseca (2013). O olho gordo, o mau olhado e as orações agora recebem novas versões. Rupturas, nos dizeres dos interlocutores, mas não uma ruptura sem referências.

Além dos estudos da Antropologia e Sociologia da Religião, a pesquisa se ampara nas discussões da Antropologia Urbana, numa associação teórico-metodológica que encontra suas bases desde Schutz (1979) Barth (2000), Simmel (1902), Park (1979) e Velho (1994). Os trabalhos sobre as camadas populares a partir do clássico de Duarte (1988), com clara influência dumoniana, também serão esteios da pesquisa. As questões colocadas pelo autor sobre a ambivalência entre valores modernizantes e tradicionais estarão em perspectiva em cada capítulo.

Se no início do trabalho destaquei que a intenção era estudar a religiosidade pentecostal no cotidiano da favela Corredor das Águas, destaco o sentido que o cotidiano adquire aqui. Parto das reflexões de Veena Das (2008, 2020), para quem, afastando-se da perspectiva de Schutz e aproximando-se de Wittgenstein, o cotidiano é o cenário para o jogo comunicativo e aberto à excepcionalidade e ao ceticismo. Assim, não foi sem razão que trouxe as formulações de Das sobre um cotidiano marcado pela incerteza da violência extrema.

Em entrevista concedida em 2012, a autora explica sua noção de cotidiano como dimensão do hábito, assim como Schutz, mas também a dimensão que guarda o ceticismo.

E a terceira vertente da minha obra vem da atenção com a vida cotidiana. Sou fascinada pelo conceito de cotidiano como um lugar tanto do hábito quanto como algo atado ao ceticismo. Esse aspecto de meu trabalho se relaciona estreitamente com os de Wittgenstein e Stanley Cavell. Contudo, acredito que uma dimensão adicional é a de trazer as experiências dos pobres para a teoria social (DAS, 2013, p. 345).

Outro destaque a se considerar no trabalho é a ênfase aos ritos. Entendendo os eventos rituais como ações amplificadoras do usual (PEIRANO, 2002), a intenção é compreender os aspectos, as adaptações e as recriações das práticas religiosas dos moradores da Corredor das Cores e da igreja Águas Divinas.

A tese está dividida em quatro capítulos. No primeiro, a apresentação da favela, inicialmente pela descrição de um dos rituais da Águas Divinas. Neste capítulo, a intenção é destacar o domínio do TCP e a convivência com as igrejas pentecostais. Parto do argumento de que os pentecostais são agentes políticos naquele contexto e o manejo do sobrenatural pentecostal é fator de distinção. Naquele cotidiano aberto ao sobrenatural, os britânicos Meyer Fortes e Evans-Pritchard ofereceram surpreendente e inestimável ajuda<sup>5</sup>.

No segundo capítulo, apresento a favela pelo trajeto escolhido por uma profetisa, assim reconhecida pelos seus vizinhos. O objetivo é analisar o poder dos ungidos, bem como os conflitos na igreja. Também, retomando certa base Schutziana, apresento quatro das províncias de sentidos que conformam as favelas:

---

<sup>5</sup> Agradeço a contribuição da professora Cristina Dias.

o funk, o tráfico, o ethos pentecostal e a força policial. Analiso, também, como tais fronteiras são transponíveis.

No terceiro capítulo, a discussão sobre os conflitos relacionados aos gêneros na igreja e a análise de como homens e mulheres ocupam lugares diferentes no ethos pentecostal. Nessa seção, o pentecostalismo será entendido como um ethos heroico e que, para as mulheres, esse ethos é acrescido pela ética do cuidado, próprio das mulheres negras, levadas a criarem filhos fortes para sobreviverem às adversidades (DAVIS, 2018).

No quarto capítulo, são apresentados mais detalhadamente os rituais da igreja. Como amplificadores do cotidiano - no caso da Corredor das Cores, um cotidiano envenando pela privação, pela opressão do tráfico e pelo encarceramento -, o sofrimento e a aflição têm vez no ritual, que, ao manejar as emoções, inverte os sentidos. O sofrimento torna-se a euforia da dança reteté. A aflição se transforma em refrigério, a “paz da alma”.

Para preservar os interlocutores, utilizo da mesma estratégia de Karina Kuschnir (2000) e de Gilberto Velho, ainda em Nobres e Anjos (2008). Por tais razões, o nome da favela e da igreja que norteiam a etnografia foram inventados. A intenção ao denominar Corredor das Cores é mostrar que a aridez do lugar esconde corredores coloridos e alegres.

Os nomes dos interlocutores também são fictícios; a maioria deles, escolhidos pelos próprios. Uma possibilidade de revelar um mínimo da subjetividade dos coautores abordados neste trabalho.

Um outro ponto: fiz a pesquisa de campo enquanto estava grávida, dado que influenciou a investigação e que estará explicitado em cada capítulo, nos quais as relações entre mim e os moradores da favela se adensaram a cada dia vivido no campo. De fato, numa comparação entre a primeira e a última vez que atravessei a barricada da Corredor das Cores, já não era a mesma. Se antes aquele mundo me pareceu denso e confuso, agora percebia naquela densidade um mundo imerso em setas lançadas por demônios; um mundo povoado por anjos guerreiros, guardado por Jesus e pela barricada do Terceiro Comando Puro.

Nas próximas páginas, então, a Corredor das Cores se mostra a partir das interpretações de uma pesquisadora negra, que cresceu na periferia, mas que não estava preparada para a experiência de inserção em uma favela que se encontrava num nível tão acentuado de questões ligadas ao processo histórico que renegou à população de negros e de pobres daquela localidade a privação, o encarceramento, a violência e o alívio possibilitado pelo Espírito Santo.

## **Capítulo 1 Em território de Jesus, São Jorge é expulso: ritual, política do sobrenatural, a igreja Águas Divinas e a favela Corredor das Cores**

*“Vou falar agora, vê se não bate biela, os dez mandamentos que tem dentro da favela  
O primeiro mandamento é não “caguetar”  
“Caguete” na favela não pode morar  
O segundo mandamento, já, já eu vou dizer  
Com a mulher dos amigos não se deve mexer  
O terceiro mandamento, eu vou dizer também  
É levar “no brindão” e não dar volta em ninguém.  
O quarto mandamento, não é difícil de falar  
Favela é boa, a escola, mas não se deve roubar”*

*(Os dez mandamentos da favela. Autoria de Cidinho e Doca)*

### **Igreja pentecostal Águas Divinas. Favela Corredor das Cores, Campos dos Goytacazes, 23 de setembro de 2018.**

A bateria, o pandeiro e o violão em microfonia e em alto som conduziam a música, marcada em dois compassos. A letra repetia o ritmo binário de uma marcha: “A ordem é para marchar, a ordem á para marchar!”, diziam os versos ouvidos em todo o templo.

Naquele momento, observei as pessoas no pequeno espaço da igreja. Com os olhos fechados, cantavam exaltadamente. Já sabia: aquele era o avivamento. O momento do manto, quando a força do espírito santo cobria aqueles por Ele tocado. Era o momento no qual as performances corporais se intensificariam. Os gritos se tornariam mais potentes, as orações individuais ditas ao mesmo momento formariam um coro, como um lamento ininteligível. Os corpos começariam a dançar. De fato, sob o contato com o Espírito Santo, as pessoas movimentavam seus corpos cadenciadamente. Alguns desciam e levantavam os braços; outros tremiam convulsivamente; outros giravam (GUERREIRO, 2016; PEREIRA, 2018).

Também atenta às considerações de Forsey (2010) sobre escuta etnográfica, pude identificar que a música executada mudara. Agora era um *corinho de fogo*, um ritmo que, lembrando o forró, conclamava para a guerra. A batalha era instigada pelo sacerdote. É “música para guerrear!”, proclamava. A letra da canção não escondia o espírito bélico:

A batalha vai começar, a batalha vai começar. Esta terra é de conquista e o mais valente conosco está (2x) Anjos que descem para te encher. O varão que passeia perto de você. Com espada de ouro na mão, vai cortar todo laço através da oração. Se prepare querido irmão que o anjo da lei com a resposta na mão vem dizer para toda a igreja que a batalha já vai começar (Batalha travada, Ednaldo do Rio).

Já conhecedora dos rituais pentecostais de denominações que guardavam semelhanças com a igreja cujos rituais participava, a Águas Divinas, já antevia os termos nos quais a guerra estava travada. Era uma batalha na qual os anjos, travestidos como guerreiros celestes, lutavam contra o espírito da miséria, o espírito das drogas e as *macumbarias*.

Naquele momento, eu, grávida, notei que o bebê começara a se movimentar em minha barriga. Fechei novamente os olhos. Senti o cheiro de maconha, que vinha de um ponto de vendas de drogas localizado ao lado da igreja. Sabia que o ritual da Águas Divinas e a dinâmica das bocas de fumo que povoavam a favela<sup>6</sup> (DO PRADO VALLADARES, 2008; CALDEIRA, 2000. GONÇALVES, 2015) estavam relacionados. Tudo estava relacionado naquele contexto. Deus, o diabo, o Espírito Santo, as “bocas de fumo”, o “espírito da miséria”, o ritual e o cotidiano das pessoas que ali viviam.

---

<sup>6</sup> A Corredor das Flores será chamada muitas vezes de favela. Outras vezes, de bairro popular. Tais categorias serão discutidas no capítulo posterior.

## 1.1 Os rituais e o cotidiano no fluxo da vida

A escolha por iniciar esse texto com uma descrição de elementos relacionados aos rituais da Igreja Águas Divinas, pequena denominação pentecostal localizada na favela Corredor das Cores, em Campos dos Goytacazes, cujas cerimônias eram realizadas semanalmente, não foi aleatória. Em primeiro lugar, desculpando a pretensão, a intenção foi utilizar um recurso narrativo. Penso que a descrição de um ritual é uma maneira ao mesmo tempo objetiva e poética de apresentar o principal cenário (GOFFMAN, 1974) etnográfico desta pesquisa. Trata-se, portanto, de uma etnografia contextualizada na igreja em questão.

O segundo motivo pelo qual inicio este texto com o *testemunho* (DULLO, 2016) de uma das cerimônias da Águas Divinas é porque, acredito, tal descrição possa revelar a importância que o estudo dos rituais adquire neste trabalho.

Parto aqui da perspectiva de Mariza Peirano (2002, 2010), a qual destaca que a dimensão ritual pode ser concebida como uma amplificação da dimensão usual em um determinado contexto:

Os rituais e eventos críticos de uma sociedade ampliam, focalizam, põem em relevo e justificam o que já é usual nela; se há uma coerência na vida social como antropólogos acreditamos, então o tipo de análise que se aplica a rituais também serve a eventos. (...) (PEIRANO, 2002, p.8).

Baseando-se em Tambiah (1979), Peirano reverte a dicotomia entre mitos e ritos por meio da formulação de eventos como rituais. Para a autora, há eventos ordinários e há eventos rituais. Nesta perspectiva, os rituais são *locus* privilegiados de análise por dois motivos. Primeiro, porque já estão recortados pelos interlocutores como eventos especiais. Em segundo lugar, porque ampliam e colocam em relevo o que é cotidiano em uma sociedade. A autora conclui com uma analogia na abordagem de eventos e rituais: "Estamos, portanto, lidando com fenômenos semelhantes em graus diversos" (PEIRANO, 2002, P.8).

Dessa forma, de posse da premissa de Peirano e contextualizando a discussão, se os rituais são como uma caixa amplificadora do usual, então é possível, por meio da análise das cerimônias rituais da igreja Águas Divinas, pensar uma parte da instância do contexto mais amplo no qual a igreja está inserida - no caso em questão, a favela Corredor das Cores.

Em outras palavras, neste trabalho, argumento que os rituais da igreja Águas Divinas e o cotidiano da favela Corredor das Cores estão conectados em uma associação complementar e dinâmica. Nessa conexão, o repertório encantado (WEBER, 2004) da igreja, lotado de referências "sobrenaturais" - como as "*revelações*"<sup>7</sup>, as "*provas*", as "*Jesuscidências*"<sup>8</sup> -, retroalimenta-se dos elementos que produzem o complexo cotidiano da localidade. Nessa relação, os termos são definidos pela dinâmica do tráfico, pelas festas, pelas privações, pelas fofocas, pelas crianças saudosas dos pais presos, pelo funk.

Em sentido mais amplo, a intenção da pesquisa é, a partir dos dados etnográficos, compreender como denominações pentecostais com características próximas a Águas Divinas se adaptam ao "fundo de crença dos grupos populares" (FONSECA, 1991, p. 131), no qual a experiência pentecostal, adapta e recria possibilidades religiosas, acrescentando novos elementos<sup>9</sup>.

Em consonância, como argumento final, aduzo que nessa interlocução entre a igreja e o contexto mais amplo da favela se estabelece um cotidiano (Das, 2008), no qual os acontecimentos do fluxo da vida são mediados a partir de referências encantadas (WEBER, 2004; MAUSS, 2003; EVANS-PRITCHARD, 2013), cujos sentidos são compreendidos e, constantemente, redefinidos a partir dos elementos que compõem os rituais das pequenas igrejas pentecostais que povoam as localidades populares (DUARTE, 1988), a exemplo da Águas Divinas.

Contudo, antes de iniciar a análise específica sobre a igreja, apresento o longo trajeto que me levou aos rituais daquela pequena denominação religiosa localizada em uma das favelas de Campos dos Goytacazes.

## **1.2 "Caminhos difíceis você percorreu": o trajeto até a Águas Divinas**

A Águas Divinas não foi a primeira igreja pentecostal situada em uma favela que pude pesquisar. A relação com as denominações pentecostais presentes nos bairros populares (DUARTE, 1988) começou ainda em 2014, durante o Mestrado, quando, após a infância vivida num bairro da periferia de Vitória, no estado do Espírito

---

<sup>7</sup> Espécie de profecia possibilitada pelo contato com o Espírito Santo. Aqueles ungidos pelo dom da revelação são capazes de dizer sobre o passado e o futuro

<sup>8</sup> Expressão êmica que define as coincidências possibilitadas por Jesus.

<sup>9</sup> Tais novos elementos trazem consigo o exclusivismo e o espírito bélico, concepções que ampliam as tensões e adaptações nas disputas de poder pela legibilidade religiosa na favela. Tal assunto será abordado no próximo capítulo.

Santo, retomei o interesse pelo estudo das camadas populares (VELHO, 2001). À época, a intenção era estudar as formas de sociabilidades (SIMMEL, 2006) praticadas pelos jovens. Para tanto, morei em São Pedro, uma favela (ZALUAR & ALVITO, 1998; DO PRADO VALLADARES, 2008; CALDEIRA, 2000) localizada em Vitória, durante três meses.

No curto período de campo, notei que as relações de sociabilidade tinham ligação com uma instância bastante específica: o templo pentecostal. Percebi que muitos moradores se identificavam, em alguma medida, com os pentecostalismos; existindo, porém, “níveis” de adesão. Além daqueles que eram “oficialmente” pentecostais, existiam outros com pertenças mais “flexíveis”. Havia, também, os “evangélicos<sup>10</sup> desviados”. Outros diziam que apenas frequentavam a igreja sem se batizar oficialmente e muitos deles manifestavam o desejo de, no futuro, aderirem oficialmente a tais denominações (PEREIRA, 2018).

Diante desse dado, voltei minha atenção às igrejas às quais os interlocutores estavam se referindo. Não foi difícil encontrá-las. Eram muitas. Chegavam a ser incalculáveis. Em todas as ruas, por mais íngreme e difícil que fosse o acesso, havia pelo menos uma igreja pentecostal. Notei que tais templos guardavam semelhanças: eram pequenos, muitos deles localizados em garagens. Mesmo pequenas, essas igrejas, sempre abertas, realizavam rituais extremamente ruidosos. Era possível ouvir seus cultos a significativa distância; estes, sempre marcados por cânticos e orações exaltadas. Para entender sobre aqueles pequenos templos que povoavam as ruas de São Pedro, optei por me inserir nos rituais de uma destas denominações. Foi a igreja Herdeiros do Sião, da qual me aproximei em uma observação participante mais efetiva e metódica.

Na Herdeiros do Sião, assisti a seus rituais e percebi uma impressionante experiência conjunta. Nos ritos, *preces* (Mauss, 1979), eram ditas publicamente para, posteriormente, após um momento de oração coletiva, muitos iniciarem uma convulsiva expressão corporal. Ao longo do tempo, percebi que as cerimônias

---

<sup>10</sup> Sobre a categoria “evangélico” ver Mariz e Gracino Júnior (2013), para os quais, é possível pensar, a partir das modificações do campo evangélico brasileiro, numa “macro-identidade evangélica”, identificada a partir da inserção dos evangélicos na vida pública. Além disso, o trabalho de Raquel Sant’ana (2014) traz uma interessante discussão sobre comunidade evangélica imaginada, baseada na obra de Anderson

praticadas em igrejas como a Herdeiros do eram conhecidas como igrejas “reteté de Jeová”.

A primeira vez em que ouvi o termo reteté foi por meio um pastor de uma das igrejas batistas de São Pedro. Intrigada com as primeiras impressões dos expressivos rituais, perguntei ao sacerdote sobre aquelas igrejas, possivelmente porque, à época, não entendia a imensa heterogeneidade dentro do universo protestante (PEREIRA, 2019). Acreditava que todas as vertentes evangélicas eram próximas e se reconheciam. O pastor dissera com o ar severo: “São os reteté. Pessoas desesperadas que vivem da misericórdia de Deus. Aquilo não é igreja, é seita” (informação verbal).

De forma indireta, o pastor batista me desaconselhava a voltar atenção àqueles “desesperados”. Percebi, então, que reteté era uma categoria de acusação (GOFFMAN, 1988, P.14). A qualificação do pastor apresentava de forma sutil algumas das tensões e disputas hierárquicas e por legitimidade entre os evangélicos (MAFRA, 2000). Considerada protestante histórica, a igreja Batista do pastor geralmente encontrava-se em uma posição oposta aos reteté de Jeová. Enquanto os batistas seriam vistos como intelectualizados e elitizados mesmo quando inseridos nos bairros das periferias, os reteté representariam o extremo antagônico. Eram considerados os pobres entre os pobres, os iletrados entre os iletrados. Os desesperados que viviam da misericórdia divina.

A partir de então, empreendi intensa pesquisa bibliográfica. Foquei-me nas acusações: “pessoas desesperadas”. “Seita”. Na pesquisa, à época, especificamente sobre o termo reteté, não encontrei sequer uma obra acadêmica. Recorri à internet. Foi então que um universo de informações se abriu. Ao digitar o nome reteté na ferramenta de busca - tão cara aos pesquisadores -, surgiram não menos que centenas de vídeos mostrando cultos, pregações e músicas. Descobri novos termos: “manto”, “varão”, “revelação” “mistério”, “canela de fogo”. Um universo se mostrava em sua complexidade. A princípio, a partir dos vídeos, a exaltação física e emocional, a expressividade das performances corporais dos cultos pareciam ser os marcadores daquelas cerimônias.

Além da internet, voltei-me para o campo e conversei com dezenas de moradores. Alguns não compreendiam o termo reteté; mas ao mencionar as pequenas igrejas pentecostais e seus ruidosos cultos, todos sabiam a que me referia. Era evidente. Presente em cada ruela, em cada “beco” do bairro, os templos reteté marcavam sua presença não apenas em São Pedro, mas na maioria dos bairros populares que pude conhecer, inclusive a centenas de quilômetros dali, na favela Corredor das Cores, em Campos do Goytacazes, como pude comprovar anos depois.

O fato é que a estada em São Pedro e na Herdeiros do Sião possibilitou que na minha dissertação eu me aprofundasse no tema das igrejas reteté a partir das acusações do pastor batista, aquele que apresentara esse ritual de maneira um tanto reticente. Na dissertação, ponderei que os religiosos do reteté com os quais tive contato não se entendiam como desesperados. Ao contrário, mesmo quando muito pobres, mesmo quando reconheciam que *viviam da misericórdia divina* - como muitas vezes ouvi no campo -, eles se viam como “escolhidos de Deus”. Entendem que a exaltação ritual, tão questionada pelo sacerdote batista, ao contrário de ser um sinal de desesperação, é uma prova da unção celeste. O êxtase, a euforia experimentada nas celebrações reteté seriam presentes àqueles que, de fato, conheceriam o poder de Deus. Ao questionar sobre a razão para manifestações corporais dos rituais, fui chamada de “inocente”. “Você não tem culpa de não saber. Você é inocente, não conhece o Jesus verdadeiro”, disse, uma vez, a pastora da igreja. Em minha inocência, mesmo “estudada”, estava privada do conhecimento do poder de Deus, que, aos reteté integrantes da Herdeiros do Sião e anos depois, da Águas Divinas, era uma manifestação comum às cerimônias.

Notei, então, que no grupo que estudava se apresentava uma subversão política de ordem maior. Ali, a educação formal era um valor menor quando comparado à unção com Deus e com o Espírito Santo. Dessa forma, a adesão religiosa implica também adesão política, em que os valores compartilhados se refletem na subversão de hierarquias sociais mais amplas. Em estudos sobre a origem do pentecostalismo, essa subversão dos valores à ordem social mais ampla é observada por autores como Corten (1995) e MAFRA, (2009, 2011). José Honório Flores Pinto (2016) sintetiza que o pentecostalismo praticado no Brasil, por um trajeto histórico, já mencionado, no qual o movimento religioso chega ao país já embranquecido não se estabelece como um movimento de luta social-religiosas e

notadamente racializado como se conformou os EUA. No Brasil o pentecostalismo, embora a maioria de seus adeptos sejam negros, se estabelece, em um sentido subvertido distinto, como possibilidade de refúgio contrário à lógica cultural branca e elitista:

O pentecostalismo toma outra tonalidade quando em solo brasileiro em que as condições sociais e étnico-raciais eram diferentes. Mas que, contudo, o seu modus operandi continuava se revestindo nas culturas de pele escurecidas, pardas e pretas das camadas mais pobres e necessitadas da sociedade na periferia. No DNA do pentecostalismo permaneceram os genes do popular com tendências a unir diversas culturas excluídas, marginalizadas, em que a teologia pentecostal se apresentou mais como um refúgio à ordem estabelecida social de opressão da cultura branca do que de luta social (FLORES FILHO, 2016, p.126).

Especificamente sobre o reteté, em 2015, encontrei estudiosos que tratavam do tema, entre os quais Clayton Guerreiro (2018) e Valdevino Albuquerque Júnior (2015). Ambos destacavam a categoria reteté como uma possibilidade ritual. Clayton Guerreiro (2016; 2018) argumenta que o termo é bastante polêmico, mesmo no campo pentecostal. Ainda que sua origem seja desconhecida, o autor aponta três hipóteses difundidas para o surgimento do nome. Na primeira delas, reteté seria uma aliteração ao ritmo das músicas executadas durante os rituais, lembrando o forró (LOPES, 2016). Na segunda hipótese, refere-se a uma “brincadeira” sobre a prosódia da glossolalia<sup>11</sup>, aludindo às palavras aparentemente ininteligíveis, mas marcadas pela repetição silábica proferida durante os rituais (GUERREIRO, 2016, p.16). Na terceira hipótese, reteté aludiria aos cultos das religiões afro-brasileiras, historicamente anatemizadas entre os protestantes e pentecostais. Sobre a descrição de tal religiosidade, novamente, Guerreiro (2018) descreve sua tentativa de síntese focada na análise ritual:

Nos rituais do “reteté”, há práticas diversas como profecias, visões, revelações, curas e línguas estranhas, porém, esses cultos se diferenciam principalmente pelos diversos movimentos corporais executados através de danças, gritos, pulos, quedas, tremedeiras, sapateados, giros, marchas e movimentos circulares com os braços. Essas gesticulações são embaladas pela musicalidade expressa nas canções conhecidas como “corinhos de fogo” que, grosso modo, são cânticos curtos e repetitivos, que contam histórias bíblicas ou cotidianas por meio de uma gramática tipicamente pentecostal, em ritmos musicais brasileiros – forró, axé, samba e pagode, ao som de

---

<sup>11</sup> Pela teologia pentecostal, glossolalia é um dos dons do Espírito Santo, possibilitando ao crente a comunicação verbal com a transcendência (MARIANO, 1999).

instrumentos diversos, incluindo pandeiros, surdos e atabaques (GUERREIRO, 2018, p.125).

Ainda pesquisando, retomei a literatura já clássica de Clara Mafra. Em sua tese, defendida em 1999, a autora faz uma distinção entre a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e aquelas organizações religiosas que ela chamou de *comunidades morais*. Analisando as pequenas Assembleias de Deus de localidades periféricas, a autora destaca sobre as comunidades morais, a rede de solidariedade e a flexibilidade da hierarquia institucional<sup>12</sup>

Por mais que exista uma grande flexibilidade no estabelecimento da relação hierárquica entre as redes (...) e pouca fiscalização e intervenção da hierarquia no "domínio" do pastor presidente (pastor da igreja mãe com cargo vitalício), estas características de uma organização institucional "flexível" são somadas para compor "comunidades morais" localizadas: agregados com fortes redes de solidariedade interna e noção clara das ações limite, aquelas consentidas e não consentidas pelo coletivo (MAFRA, 1999, p. 36).

Destaco, por ora, um importante dado sublinhado por Mafra. As comunidades morais estão relacionadas às Assembleias de Deus (AD). Neste texto, argumento que além das Assembleias, outras igrejas seguem tais critério observados pela autora. São igrejas de evidente influência assembleiana, como é o caso da Águas Divinas, analisada aqui.

Gedeon Alencar (2013) pontua que por sua composição organizativa, mais pulverizada e menos centralizada, as Assembleias se difundiram pelo país e hoje são maior denominação **evangélica** (SANT'ANA, 2014) do Brasil e atenta que tal conformação congregacional estimulou a criação de denominações pentecostais com modelos semelhantes, que ele chama de **Assembleianismo difuso**, entre elas, a Águas Divinas

No Brasil, nunca existiu uma Assembleia de Deus, Assembleias, no plural(...)Como afirmar ou entender então essa denominação secular, com centenas de grupos e milhares de membros? Com uma tipologia que não pretende cercá-la definitivamente, mas aproximar-se da realidade(...) quando propomos essa polissemia de assembleianismos, temos como proposta típica ideal(...) da mesma forma como as Ads se espalharam e alcançaram o Brasil aleatoriamente, suas marcas

---

<sup>12</sup> Sobre tais redes de solidariedade é necessário o questionamento, que será desenvolvido no próximo capítulo. Embora haja vasta literatura reiterando a suposta rede de solidariedade (MARIZ 2002; MAFRA, 1999, 2011), percebi que muitos integrantes de tais comunidades morais contestam esse tal caráter solidário. Além disso, os conflitos observados diversificam a formação das redes de solidariedade.

influenciaram todo o universo evangélico, mais precisamente pentecostal. A disseminação do assembleísmo vai fazer com todos os demais pentecostalismos lhe respondam afirmativa ou positivamente. (ALENCAR, 2013, p. 92).

Mafra argumenta que nas comunidades morais um marcador seriam as cerimônias de “maravilhamento e êxtase pelo espírito” (MAFRA, 1999, p.35). Considero que no pentecostalismo reteté esse maravilhamento pelo espírito tenha relação com os opostos emocionais que ditam os termos do ritual. Aflição (DAS, 2015), que leva ao êxtase. Dor, que leva ao gozo. Tristeza, que leva à euforia. A expressividade corporal da dança giratória seria, então, um dos diferenciadores e fator central do ritual (PEREIRA, 2019). Cito uma música religiosa que aborda tal performance:

Eu posso ser crente menino, mas não adúltero.  
 Eu posso ser crente menino, mas eu não me vendo.  
 Eu posso ser crente menino, mas eu sei adorar  
 Então deixa o menino rodar (...).  
 Então deixa, deixa o menino rodar  
 (Crente Menino. Ministério . De autoria do grupo Ardendo em fogo)

Em outra música:

Se o meu jeito de adorar te incomoda  
 Não reclame, não me julgues, por favor  
 Você não sabe nem um terço da minha história  
 Não tem noção da onde o meu Deus me tirou

Se o meu jeito de adorar te incomoda  
 Não reclame não me julgues, por favor  
 Você não sabe nem um terço da minha história  
 Não tem noção da onde o meu Deus me tirou

Não vem lembrar do meu passado, Deus já esqueceu  
 Se a minha vida te incomoda, reclama com Deus  
 Não tenha inveja, vai para o monte orar  
 Pois aquele que me usa, tem poder para te usar (...)

No mundo era funk, era pagode, era axé, você dançava na ponta do pé

E hoje, convertido, você vem me criticar  
 Entra no manto, deixa Deus te usar  
 Entra no manto, deixa Deus te usar

Entra no manto, entra no manto  
Entra no manto, deixa Deus te usar

Entra no manto, Terra! Deixa Deus te usar  
Deixa Deus te usar

(Entra no Manto. De autoria do grupo Muro de fogo)

Após o Mestrado, resolvi aumentar a amplitude da análise. Na pesquisa anterior, a partir do amparo teórico de Schultz (1979) e de Velho (1994), aduzi que as adesões às pequenas comunidades morais compunham o campo de possibilidades do bairro pesquisado, e para muitos moradores, a *conversão*, antes de ser um *turning point* (Becker, 1952) impetuoso, era um projeto (VELHO, 1994) ligado à vida adulta. Entre os jovens, a partir da concepção de transitoriedade que perpassa a categoria (PAIS, 1991; MEAD, 1990; MANNHEIM, 1966), havia aqueles que preferiam se situar à fronteira, adiando a adesão formal por meio do batismo.

Nesta pesquisa, contudo, parto de um argumento anterior: existe uma relação de afinidade eletiva (WEBER, 2004) entre as igrejas, o reteté e os contextos periféricos (DAYRELL, 2007, p.1112; CALDEIRA, 2000). Nos bairros populares, tais igrejas compõem as relações cotidianas e se estabelecem no dinamismo das relações políticas. Ao utilizar a categoria “afinidade eletiva”, retomo a Weber, (2004) em seu clássico que, ao analisar a relação de reciprocidade entre o protestantismo como o movimento religioso e o desenvolvimento de uma ética específica sob o capitalismo percebeu uma relação retroalimentada:

Em face da enorme barafunda de influxos recíprocos entre as bases materiais, as formas de organização social e política e o conteúdo espiritual das épocas culturais da Reforma, procederemos tão-só de modo a examinar de perto se, e em quais pontos, podemos reconhecer determinadas “afinidades eletivas” entre certas formas da fé religiosas e formas da ética profissional. Por esse meio e de uma vez só serão elucidados, na medida do possível, o modo e a direção geral do efeito que, em virtude de tais afinidades eletivas, o movimento religioso exerceu sobre o desenvolvimento da cultura material (WEBER, 2004, p. 81).

Contudo, recorrer à afinidade eletiva, não quer dizer, por óbvio, que todas as igrejas de pequeno porte que povoam as favelas bairros populares tenham características que as aproximem necessariamente do que chamo de reteté, mas sugiro a relação de tais igrejas com os contextos populares (PEREIRA, 2019). A

diversidade de denominações pentecostais nos bairros populares é indício dessa associação.

Há números que, a princípio, parecem confirmar a relação das igrejas pentecostais de pequeno porte à vivência nos bairros periféricos. Nesse sentido, Regina Novaes (2001) cita pesquisa do ISER, realizada no Rio de Janeiro, em 1992. Embora circunscrita àquela cidade, acredito que a pesquisa diz muito a respeito do tipo de pentecostalidade abordada:

Entre as 710 igrejas fundadas, durante três anos, e circunscritas à cidade do Rio de Janeiro e sua periferia, nada menos do que 91,26% são pentecostais e 80% delas se localizam nas áreas mais carentes. Em outras palavras, na região metropolitana do Rio de Janeiro, quanto mais pobre é a área, menos católica ela continua sendo e mais pentecostal ela se torna. Quanto à relação com o local, outro dado da mesma pesquisa chama atenção: entre 52 denominações ali descritas, nada menos do que 30 foram criadas no Rio de Janeiro, isto é, inauguravam uma nova denominação nascida em solo carioca. (NOVAES, 2001, p.72).

De acordo com o Censo Religioso realizado em 2010 (IBGE, 2010), a maior denominação evangélica do Brasil é a Assembleia de Deus<sup>13</sup>, com 29% de adeptos. As igrejas protestantes clássicas - contando com os batistas, luteranos, metodistas e presbiterianos - não chegam a 10%. As demais denominações pentecostais são as igrejas de grande porte - entre as quais a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a Adventista, a do Evangelho Quadrangular e a Deus é Amor -, que somam pouco mais de 10%. Interessante notar que a categoria “outras”, utilizada pelo Censo para se referir a denominações de pouca expressão numérica, chega a 34%. Assim, é possível aferir que boa parte dessas “outras” igrejas evangélicas guardem semelhanças ao que está sendo aqui definido como religiosidade reteté.

Em análise mais recente sobre o Censo de 2010, Cecília Mariz e Gracindo Júnior destacam a proeminência das Assembleias de Deus como a denominação que apresenta mais integrantes, mesmo recuando em seu peso percentual no universo evangélico. (MARIZ e GRACINDO JR, 2013, p. 168)

---

<sup>13</sup> A relação entre os reteté e a Assembleia de Deus será melhor analisada em itens posteriores.

Contudo, os autores destacam uma percentagem significativa de adeptos que não responderam o nome de suas igrejas de adesão. Para Mariz e Gracindo Jr (2013) essa lacuna tende a esconder dados sobre os pentecostalismos autônomos:

O perfil social daqueles que não mencionaram igrejas se aproxima mais do perfil pentecostal; embora seja um pouco mais elevado, não é muito mais. Pode-se pensar nessa categoria há mais pentecostais do que evangélicos de missão. Comparando os indicadores socioeconômicos dos grupos evangélicos, observamos que os pentecostais estão no estrato mais baixo, são os mais pobres. Os evangélicos que não declaram sua denominação estão em um patamar intermediário entre os pentecostais e os de missão, sugerindo que esse grupo pode ser uma mistura desses dois outros. Os dados disponíveis sugerem que os perfis sociais dos membros de igrejas pentecostais e de missão continuam bastante distintos como o eram nos censos anteriores. Essa diferença é importante para ajudar a levantar hipóteses que expliquem por que o pentecostalismo cresce mais, em que regiões geográficas e em que meio social (MARIZ e GRACINDO JÚNIOR, 2013, P. 173).

Gracindo Júnior e Mariz (2013) destacam ainda a existência dos “evangélicos não determinados”, cuja classificação das igrejas que professam não foi nomeada pelo censo:

Uma parte significativa dos que se declaram evangélicos foi classificada na categoria evangélicos não determinada, São 0,2 milhões de pessoas classificadas nessa categoria, que perfazem 21, 80% de todo contingente evangélico, superando o percentual de evangélicos de missão (18,2%) e alcançam quase 5% da população mais ampla. O surgimento dessa categoria tem suscitado hipóteses, debates e questionamentos (MARIZ & GRACINDO JR, 2013, p. 163).

Assim, impulsionada pelos dados, resolvi seguir com a pesquisa no Doutorado. Entretanto, se no Mestrado pesquisei os rituais da Herdeiros do Sião, no Doutorado estudaria, ao lado dos rituais, as relações para além do templo, tentando compreender as dinâmicas cotidianas da igreja em sua relação com o contexto mais amplo. Os rituais não seriam o ponto de chegada, mas de partida.

Inicialmente, o objetivo era voltar ao campo desenvolvido na Herdeiros do Sião. Contudo, dois fatos remanejaram o planejamento inicial. O primeiro deles confirmava a volatilidade das pequenas denominações pentecostais: a Herdeiros do Sião não mais existia. Ao conversar com alguns antigos integrantes, soube que a igreja não pode se manter por não pagar o aluguel. O segundo foi minha mudança para a cidade de Campos Do Goytacazes, no Norte do Rio de Janeiro. Pesquisando sobre o local, descobri sobre as especificidades de Campos. Na cidade, as favelas se localizam principalmente às margens do rio Paraíba do Sul (MESQUITA, 2013; PESSANHA RM,

2001). Tais localidades se estabeleceram às margens do rio ainda na década de 1970, quando após a falência das usinas de álcool - que formavam a maior atividade econômica da região -, os antigos operários passaram a ocupar as áreas ribeirinhas, mais baratas por estarem suscetíveis às enchentes (PESSANHA RM, 2001).

Um fato ressaltado por outros estudos é que muitas favelas da cidade se formaram em continuidade uma das outras. Este é o caso das favelas focalizadas nesta pesquisa. As favelas localizadas na malha urbana da cidade são por muitas vezes encontradas em áreas de risco ambiental e com pouca condição de edificações habitacionais, como é o caso, entre outras, das favelas Matadouro e Corredor das Cores, localizadas em áreas de brejo e à beira de rios, valões ou lagoas (MESQUITA, 2013, p.220).

Atualmente, na conformação das localidades que margeiam o Paraíba do Sul, encontram-se do lado esquerdo as favelas da região de Guarus. Do lado direito do rio, situa-se um complexo de favelas, o Complexo da Lapa, composto por seis localidades (MESQUITA, 2012). Pequenas, eram formadas por algumas dezenas de quarteirões. De acordo com interlocutores, as demarcações entre uma localidade e outra eram estabelecidas pelas barricadas erguidas por integrantes de facções narcotraficantes.

Segundo relatório de 2001, as pequenas localidades divididas pelo domínio do narcotráfico contavam com cerca de mil pessoas cada (PESSANHA RM, 2001, p.09):

Outra relação interessante de se observar é a comparação entre o número de moradores e o número de favelas entre o Rio de Janeiro e Campos. O Rio (capital) tem 5,85 milhões de habitantes e 462 favelas. Campos tem 406 mil habitantes e 32 favelas. Logo, o Rio tem uma favela a cada 12.662 habitantes e Campos tem uma favela a cada 12.690 habitantes. Relação praticamente igual. Considerando que a população da capital é 14 vezes maior que a de Campos e de que, além disso, tem atrativos maiores, especialmente de campo de trabalho, é possível julgar que esta relação é muito grande para Campos, uma cidade de porte médio (PESSANHA RM, 2001, P.07).

Dessa feita, como demonstra o relatório de Pessanha, quando analisado todo o contexto do município, em Campos, o número de favelas, proporcionalmente, aproxima-se ao do Rio de Janeiro

### **1.3 Zona de transição: das bocas escondidas às oficinas do TCP**

Para a pesquisa, residi em um dos prédios situados numa das ruas que rodeavam a Corredor das Cores. Na localidade onde morei, as construções não

padronizadas, os prédios e seus *puxadinhos*<sup>14</sup> e as calçadas desniveladas contrastavam com o vizinho bairro Jardim Califórnia, considerado de classe média, localizado a poucas ruas de distância. Do outro lado, a apenas dois quarteirões, estava localizada a Corredor das Cores.

Uma das características espaciais de Campos se manifestava na intercessão dessas três localidades. Formando uma grande planície, Campos não possui grandes morros, onde normalmente se situam as favelas da região metropolitana do Rio de Janeiro ou de Vitória (LAMEGO, 1974). Percebi na cidade, porém, uma grande pulverização dos territórios. Os bairros eram restritos a poucas ruas e, geralmente, havia uma praça. Existia uma confusão, por exemplo, sobre o nome do bairro em que se localizava a rua em que eu residia. Alguns moradores diziam ser o Turf Club; outros, o Parque Califórnia, ambos os bairros de classe média, com seus diferenciadores: ruas calçadas, casas relativamente padronizadas, opções de serviço e lazer.

A rua em que morava e os quarteirões próximos, no entanto - talvez por sua proximidade à Corredor das Cores-, parecia ser uma zona de transição. Não havia os sinais ligados à favelização (ZALUAR, 2000), como ausência de asfaltamento, a proximidade entre as casas, o domínio explícito do narcotráfico e da violência policial, mas, ao mesmo tempo, não apresentava os marcadores típicos dos bairros das camadas médias (VELHO, 1994).

Outro dado chamava atenção: a significativa quantidade de oficinas mecânicas e lava-jatos. Soube, depois, que tais atividades estavam relacionadas à influência da facção narcotraficante Terceiro Comando Puro (TCP). Mesmo não morando na favela Corredor das Cores, onde o domínio do TCP se mostrava explicitamente coercitivo, os sinais da presença do grupo eram perceptíveis. Primeiro pelas pichações, presentes em praticamente todas as ruas. Já sabia que não poderia fotografar os traços, sob pena de retaliações sérias. A proibição de fotografar atividades ou sinais da presença das facções é uma das tácitas “leis da favela”, não escritas, mas determinadas por aqueles que possuem o domínio efetivo do espaço. Entre essas “leis” estava a proibição de conversar sobre as atividades dos narcotraficantes e de

---

<sup>14</sup> A expressão corrente para se referir às construções que abrigam outras unidades de moradia em um mesmo lote (GUEDES, 2008)

chamar a polícia, mesmo em caso de conflitos graves<sup>15</sup>. Sobre tais leis, destaca, Carly Machado (2015)

A realidade do tribunal do tráfico evidencia o modo como criminosos regulam a vida e a morte de um número significativo de pessoas na cidade, julgam suas ações e dão seus vereditos, à revelia dos tribunais do Estado. Como consequência, outras normas, regras e todo um campo particular de direitos e deveres operam sobre essas populações (Biondi, 2010; Feltran, 2011). Execuções são decididas por grupos e seus líderes como resposta ao ato transgressor. E os corpos executados não têm lugar na cidade ou, ainda, ocupam outro lugar na cidade, e uma política funerária específica se ocupa de seu desaparecimento (MACHADO, 2015, p. 458)

Outro sinal evidente da presença do TCP na região de entorno da Corredor das Cores eram as bocas de fumo, os pontos de venda de drogas, geralmente localizados próximos aos lava-jatos. Na região de entorno da favela, as bocas não eram abertamente visíveis; mas mesmo em uma observação pouco atenta, era possível percebê-las. Os integrantes do “movimento”, sempre em dupla ou em trio, encostados nos muros, denunciavam as atividades.

As disputas e o poderio do tráfico em Campos eram correntemente conhecidos nos bairros populares (MESQUITA, 2013). Conversando com vizinhos, não foi difícil descobrir as fronteiras formadas pelo domínio das facções. Soube que o rio Paraíba compunha um grande divisor. Nos bairros à margem esquerda, formando o distrito de Guarus, o predomínio era da facção ADA (Amigos dos Amigos). Nas localidades à direita, incluindo o meu bairro de moradia, o domínio era, como dito, do TCP.

Nos primeiros meses em que morei nas proximidades da Corredor das Cores, posso dizer que tive um cotidiano tranquilo. A vida ao redor seguia em ritmo pacato. Pela manhã, uma pequena movimentação, geralmente alunos da UENF indo à universidade ou o trajeto dos trabalhadores da construção civil e das dezenas de oficinas. À tarde, intensificava-se a circulação nas oficinas. O agudo barulho das ferramentas, a entrada e saída de carros pareciam aumentar ao final do período vespertino. As noites também eram calmas. Poucas pessoas saíam às ruas, sempre com a recomendação de que a localidade era perigosa. Contudo, a proximidade do

---

<sup>15</sup> Uma outra lei vigia: a proibição de culto às religiões afro-brasileiras, especialmente a umbanda. Sobre este assunto, abordarei no segundo capítulo.

bairro Jardim Califórnia quebrava a tranquilidade noturna, devido à existência de bares e restaurantes, alguns de grande porte.

Prestei atenção às igrejas evangélicas pentecostais presentes nos três quarteirões próximos à minha casa. Conteí cinco delas. Um pequeno templo da Assembleia de Deus, na qual participei de alguns cultos. Uma igreja Maranata, uma Assembleia do Ministério Madureira, localizada a poucas ruas de distância. Também havia uma IURD<sup>16</sup> e a igreja Semear, localizada um pouco mais distante, já no bairro Jardim Califórnia.

Participei de um culto na igreja Semear. A primeira observação foi sobre o tamanho do templo, bem maior do que as igrejas com as quais eu estava acostumada. Amplo, com refrigeração central, o salão de cerimônias podia abrigar quase mil pessoas (BOECHAT, DUTRA, PY, 2018). Também havia um grande telão atrás do púlpito, que, durante o culto, apresentava as letras dos cânticos, lembrando um palco teatral. Chamou-me a atenção os jogos de luzes, remetendo a iluminação ora de um teatro, ora de show de músicas.

---

<sup>16</sup> A Igreja Universal localizada em uma movimentada avenida, seguindo a tendência de inserção dos templos da denominação. Geralmente em avenidas ou próximos às rodoviárias (MAFRA, 1999).



FIGURA 01 - FACHADA DAS IGREJAS SEMEAR. 2018. AUTORIA: RÉIA SILVIA GONÇALVES PEREIRA.

Contudo, com exceção da Semear e da IURD, todas as igrejas que conheci nos arredores do meu quarteirão guardavam semelhanças com a Herdeiros do Sião: pequenas, geralmente localizadas em garagens adaptadas e com poucos integrantes. Como a Herdeiros do Sião, os cultos, sempre ruidosos, eram ouvidos a metros de distância dos templos. Lembro-me que a paisagem sonora (SCHAFER, 1997) noturna se modificava às quartas e sextas-feiras. Naquelas ocasiões, as noites, geralmente calmas e silenciosas, ganhavam novos sons vindos dos hinos e orações das cerimônias. Eu também percebia que, pelo menos nas proximidades da igreja semear, o movimento de carros se ampliava notadamente. Soube, depois, que a movimentação às quartas e sextas-feiras não era sem razão. Geralmente, as igrejas pentecostais possuem um calendário de cultos específico. Às quartas, as cerimônias eram voltadas aos integrantes mais assíduos; já às sextas, são realizados os de *batalha espiritual*<sup>17</sup>.

Vizinha à imponente Semear e em uma mostra da diversidade de formações pentecostais mesmo em único bairro, estava a Assembleia de Deus Ministério Água Viva. Presidida pelo pastor Paulo, o templo, relativamente pequeno, comportava pouco mais de 30 pessoas. Com as paredes pintadas de azul, possuía um pequeno púlpito elevado, guardado na parte posterior por uma grande cortina grená. Sempre

<sup>17</sup> Rituais nos quais há abertamente um combate entre as forças do bem, representadas pelo Espírito Santo e pelos anjos, e entre as forças do mal, representadas pelos demônios.

limpa e organizada, a igreja contava com uma bateria e uma guitarra, que, quando tocadas, diante do reduzido espaço, resultavam em um ambiente intensamente ruidoso

Por ora, gostaria de destacar algumas diferenças entre igrejas pentecostais de pequeno porte, como a Assembleia de Deus do pastor Paulo, e as denominações pentecostais de grande porte, como a Semear. Guardando a especificidade de cada uma delas, é possível sublinhar alguns aspectos. O primeiro deles é óbvio: as de maior porte são mais ricas e, por isso, possuem mais recursos para suas liturgias, como observado nas projeções de luzes da igreja semear.

O segundo aspecto a se pontuar é que, nas denominações menores, o número relativamente reduzido de integrantes e a inserção no bairro possibilitam uma proximidade maior entre a hierarquia eclesial e os integrantes da igreja.

No entanto, mesmo investigando as igrejas localizadas nas proximidades da minha casa, a inserção na Corredor das Cores era impedida por uma barreira efetiva. Literalmente. Uma barricada na principal rua de acesso, formada por madeiras, enormes galhos e pela vigilância dos “meninos do movimento” portando vistosas armas, bloqueava as visitas à localidade. Conhecia os “mandamentos da favela”. Sabia que chegar à *comunidade* a esmo e portando caderno de campo seria ensejar a grave acusação de x9, ou seja, de informante da polícia. Sabia que contra essa acusação não haveria recurso. Como dizia o clássico funk de Cidinho e Doca, na epígrafe que abre esse capítulo, o “primeiro mandamento é não caguetar”<sup>18</sup>.

#### **1.4 Jesus é o dono do lugar: a comunidade de oração contra São Jorge**

A oportunidade de me inserir na Corredor das Cores veio surpreendentemente após uma fala em um evento acadêmico na UENF. Na ocasião, abordei o ritual reteté. Ao final do colóquio, fui interpelada por Lúcio, sociólogo e integrante de uma organização não governamental. Disse que atuava em parceria num programa social de uma igreja “igual aquelas sobre as quais havia comentado”. Após trocarmos contato, Lúcio e eu marcamos um encontro no projeto social. Encontraríamos com Ana, a presidente da instituição. Cheguei à Corredor das Cores em abril de 2018. Paramos o carro na rua anterior à barricada. Lúcio fora cumprimentado por um dos “meninos do movimento”, um jovem magro, aparentando não mais de 20 anos, de

---

<sup>18</sup> Disponível em: [www.youtube.com/watch?v=fb61OlX9hZw](http://www.youtube.com/watch?v=fb61OlX9hZw), acessado em julho de 2020

calções largos e com uma camiseta regata. Cumpria seu dever: nos interpelou e disse algo como: “Vai lá na casa da irmã Ana?” (DJ. Informação verbal, abril de 2018). Respondendo afirmativamente, nossa passagem ocorreu sem problemas. O jovem que nos abordou, DJ, que posteriormente se apresentaria a mim como “vigia de todas as bocas”, será um dos mais importantes interlocutores de campo. Passada a barricada, acompanhada de Lúcio, circulei pela primeira vez nos estreitos becos que davam acesso ao programa social da dona Ana. Reparei que as casas, todas de alvenaria, eram geminadas. Encostadas umas às outras, as portas e janelas estavam, na maioria dos casos, abertas. Recordei da expressão de Oosterbaan(a)(2009, p 82), em sua etnografia realizada nas favelas do Complexo do Alemão. Havia uma “densidade” no ambiente da Corredor das Cores que se percebia ao caminhar naqueles becos estreitos, úmidos, nos quais a proximidade entre a vida na rua e a vida dentro das residências era evidente. Reparei, porém, que as paredes das casas e os muros da Corredor das Cores eram multicores. O azul, o amarelo e o vermelho conferiam um ar colorido.



FIGURA 02 - OS COLORIDOS BECOS DA CORREDOR DAS CORES. CORREDOR DAS CORES. 2018. AUTORIA: RÉIA SILVIA GONÇALVES PEREIRA.

Segui com Lúcio até o local marcado, o programa social da dona Ana, que, naquele momento, estava fechado. Durante o trajeto, as pessoas acenavam para o sociólogo. Crianças o abraçavam. Percebi o quanto seu tipo físico, branco de cabelos alourados e olhos azuis, diferia-se dos moradores, geralmente negros. Lúcio se definia como um “cristão de esquerda”. Dono de um estabelecimento comercial de porte médio situado no bairro Central da cidade, era casado e adotou o filho de uma das moradoras da Corredor das Cores.

Encontramo-nos com dona Ana em sua casa, que se localizava a poucos metros do programa social. Na verdade, no estreito beco, poucos passos de distância separavam a instituição da residência de sua mantenedora. A igreja Águas Divinas também ficava a poucos metros de separação. Na casa, fui finalmente apresentada a dona Ana, uma senhora ainda jovem - soube depois que tinha 39 anos. Usava uma camisa de algodão e uma longa saia. Ana tinha seis filhos: Maria Cláudia, à época com 14 anos; Daniela, com 16; Luísa, com 13; Ricardo Jr, com 17; Jonas, com 12 anos; e Jaleb; com nove meses. Dissera que adotara o caçula da irmã do marido. “Ela era mãe da boca. Tirei ele de lá. Tenho que acertar os papéis do meu menino; tenho medo de o tirarem de mim”.(dona Ana. Informação verbal)

Fui apresentada como aluna da UENF, informação que não corrigi naquele momento. Disse a dona Ana que faria um trabalho sobre as igrejas. Ela gargalhou: “Ah, uma vez vieram uns de vocês aqui, os ‘sociólogos’. Fazem umas perguntas que deixam a gente doido”, abriu o sorriso.

Sentamos, então, no sofá da sala. Simples, a casa contava com uma sala relativamente ampla, composta por um sofá e uma grande televisão. Os quartos eram divididos por cortinas de tecido. Lúcio e dona Ana engataram uma discussão sobre questões teológicas. Argumentava Lúcio que os “indianos não precisam conhecer Jesus para serem salvos”. Dona Ana interpelou destacando que sentia pena dos indianos e agradecia pelo fato de ter nascido no Brasil e ser cristã. Naquela época, não dei importância à discussão. Hoje, percebo que além da óbvia diferença nas duas concepções religiosas, naquele diálogo se antevia a postura de Ana como uma mediadora nos termos de Kuschner (2000).

A discussão de Ana e Lúcio foi interrompida pela chegada do marido, Ricardo, com cerca de 40 anos de idade. Cumprimentou-nos amistosamente. Vestia calça de

alfaiataria e camisas de manga longa. Disse que iria a uma entrevista de emprego. *“Tem dois anos que estou desempregado” (Ricardo, informação verbal, abril de 2018).*

Pedi à esposa que arrumasse o prato de almoço, no que foi rapidamente atendido. Uma das filhas, Luísa, também entrara na cozinha sem nos cumprimentar e também fizera seu prato. Sentou-se na sacada da porta com os pés para fora da casa. O telefone de Lúcio tocou. Um compromisso urgente no trabalho. Pedi desculpas. Perguntou se eu o acompanharia. Disse que me deixasse ali para continuar a conversa. A resposta de dona Ana fora certa: *“Não falei que eles gostam de fazer perguntas?” (Dona Ana, informação verbal, abril de 2018)*

Conversando um pouco mais com a dona da casa, ela me disse que estava afastada da igreja; que estava mais preocupada com a direção de seu programa social, a obra que iniciou após uma *revelação* na igreja. A organização de dona Ana fornecia aula de reforço às crianças; aos homens adolescentes, aula de música, além de aulas sobre a bíblia para ambos os sexos. Oferecia lanches eventualmente. Nessas ocasiões, chega a reunir mais de cem crianças. O projeto era mantido pela vontade de sua mantenedora e pelo auxílio de cristãos das camadas médias, geralmente, participantes de organizações religiosas com trabalhos de assistência em localidades pobres<sup>19</sup>.

Dona Ana interrompera a nossa conversa por ter, segundo ela, que resolver “um problema do projeto”. Disse que se encontraria comigo depois. Mantive contato, então, com as crianças que rodeavam a casa, Jéssica, Elias e Felipe. Perguntei quem poderia me levar para “tomar um picolé”. Um círculo se formou ao meu redor.

Na época, achei os becos confusos. Fiquei impressionada pelos atalhos encontrados pelas crianças. Grávida, tentava acompanhar as crianças em seus trajetos.

Antes de chegarmos ao destino, passamos pela grande praça, situada na região central. O local contava com uma quadra relativamente equipada. Era coberta e tinha uma pequena arquibancada. A localidade era utilizada ostensivamente para a venda de drogas. Soube depois que, especificamente, as arquibancadas eram usadas

---

<sup>19</sup> Um exemplo desse engajamento evangélico é modelo a “Missão Integral”. Reunindo várias denominações evangélicas, a Missão Integral adiciona o trabalho assistencial ao evangelismo. Entre as ações, costuma capitanear projetos sociais em localidades pobres.

para a venda de maconha. Cocaína e demais entorpecentes eram vendidos numa área mais remota. Os “meninos do movimento” não se deixam ser observados diretamente. Passando o olhar rapidamente, percebi dois deles, ainda adolescentes, fumando maconha. No celular, o funk em volume alto. Dentro da quadra, crianças jogavam futebol.

Sobre a intensidade do comércio de drogas na Corredor das Cores, alguns estudiosos da cidade, principalmente Wânia Mesquita (2013, 2009), já haviam percebido que a favela é um território de distribuição de entorpecentes para outras localidades, rivalizando, contudo, com a favela Baleeira.

Dentre as favelas de Campos, a Corredor das Cores é considerada um dos territórios onde se desenvolve a atividade do tráfico de drogas de forma mais intensiva na cidade, pois teria o controle e o domínio da distribuição dos produtos para outras favelas. Ademais concentraria parte das ocorrências de apreensão de drogas da cidade (Souza, 2007). Isto levaria à construção de um mapa da cidade em dois territórios principais, lado A e Lado B, este pertencente a outra favela, no caso a Baleeira e aquele pertencente à favela Tira Gosto (MESQUITA, 2012, p. 222).

Luiz Antônio Machado Silva destaca que as bocas de fumo localizadas em favelas como a Corredor das Cores se estabelecem como uma base “operacional” mais ampla para as redes institucionais e mesmo internacionais do narcotráfico.

Essas ressalvas, entretanto, não devem obscurecer o reconhecimento de que, nas últimas décadas, as favelas têm sido uma espécie de base de operações do crime violento relacionado ao consumo final de maconha e cocaína (e, mais recentemente, de crack), nem de que essas redes de varejo exercem força centrípeta sobre outras práticas ilícitas violentas. Como já disse, isso é facilmente percebido pelo conjunto da população, residente ou não, devido à própria massividade da violência do tráfico e de sua repressão. Por sua vez, o estabelecimento de “bocas” nas favelas deriva do fato de o funcionamento dos sistemas político-institucionais que combinam controle e proteção social ser muito mais frágil nos “territórios da pobreza” do que nas demais regiões da cidade (serviços públicos deficientes, subalternidade política relacionada a uma incorporação social que ocorreu pela via do clientelismo, longa tradição de informalidade do trabalho, etc.). É desnecessário acrescentar que essa observação nada tem a ver com as constantes referências à “ausência do Estado”. (SILVA, 2010.p.286)

Em consonância às considerações de Machado Silva, na materialidade do “território de pobreza” em sua conexão ao comércio de drogas exposto nas ruas do corredor das Cores, continuei o passeio com as crianças. Passada a quadra,

chegamos à sorveteria. Naquele espaço, podíamos tomar sorvete em completa visão da barricada do outro lado da rua. O estabelecimento, uma lanchonete, era anexo a um pequeno mercado. Soube que os dois estabelecimentos eram de propriedade de Júnior, figura conhecida na Corredor das Cores por ser “*dono de todos os comércios da comunidade*”. Na sorveteria, fomos atendidos por Lúcia, com cerca de 40 anos. Tentando organizar a pequena confusão entre as crianças, escolheu o picolé de cada um. Sentamo-nos e comecei a conversa com Jéssica. Com nove anos de idade, era uma criança esperta, falante e voluntariosa. Questionadora, perguntou o que eu fazia na casa de dona Ana. Respondi que iria fazer um estudo e precisava entrevistar algumas pessoas. “Igual na televisão? A gente (referindo-se às crianças) não pode aparecer<sup>20</sup>”.

Posteriormente, a irmã de Jéssica, Jennifer se juntou ao nosso grupo. Com 12 anos de idade, vestia-se como a maioria das jovens da Corredor das Cores: blusa e short curtos. Contrastando com a vivaz personalidade da irmã, Jennifer era tímida.

Em uma de nossas conversas, perguntei a Jennifer se ela frequentava a igreja Águas Divinas. Respondeu-me que ia “às vezes”, porque sua mãe pedira que orasse por ela. Antes que eu questionasse o motivo das orações, Jennifer respondeu com os olhos úmidos: “Ela está presa. Peço para ela voltar para casa” (Jennifer, informação verbal. Abril de 2018). Tentando disfarçar a comoção, desviei o olhar e percebi a barricada logo à nossa frente.

Tempos depois, soube, por dona Ana, que a mãe das irmãs, Marisa, havia sido presa por associação ao tráfico. Era uma das dezenas de vigias das bocas de fumo da Corredor das Cores. Dona Ana conta a versão sobre a prisão: “Ela nem estava tão envolvida assim. Ela viu a polícia e gritou para os seus amigos” (Dona Ana, informação verbal. Abril de 2018).

Sobre Marisa, dona Ana afirma: “Ela é uma pessoa muito boa. Muito melhor que muita irmã da igreja” (Dona Ana, informação verbal. Abril de 2018). Questionei se as filhas costumavam visitar a mãe na prisão: “Não. Ninguém visita mulher; tipo assim, em cana, não” (Dona Ana, informação verbal, abril de 2018).

---

<sup>20</sup> Novamente, as negociações relacionadas ao Estado. No caso, o Estatuto da Criança e Adolescente (ECA), o qual impede que crianças sejam fotografadas em situações de vulnerabilidade

Dona Ana também tinha uma irmã condenada por tráfico sob a mesma acusação de Marisa. Encontrava-se, contudo, foragida: “Minha irmã teve que fugir. Foi uma loucura. Deixou meus sobrinhos. Sinto falta dela. Dela e da minha mãe” (Dona Ana, informação verbal, abril de 2018).

Àquela época, as irmãs viviam com o pai, que havia cumprido pena por tráfico. Hoje, encontra-se tetraplégico depois de ser atingido em uma troca de tiros. Soube, tanto por Lúcio quanto por dona Ana, que Jennifer era encarregada dos serviços domésticos. “Ele (o pai) exige demais da menina (referindo-se a Jennifer). Se o conselho tutelar vir, eles a tiram dele (Dona Ana, informação verbal, abril de 2018)”<sup>21</sup>.

Relembrando o relato de Jennifer, percebi que na Corredor das Cores o sofrimento social (DAS, 1997, 2006, 2008; Fassin, 2005, 2006) ganha uma gramática (DAS, 1997) específica. Prisão, barricada, misericórdia e provação compõem o repertório das categorias utilizadas pelos moradores. Não quero, contudo, reduzir a experiência dos moradores da Corredor das Cores ao sofrimento (DAS 2008, 1999). Quero destacar, porém, que a dinâmica do tráfico, o encarceramento e a violência policial são constituintes daquele contexto e que tais fatores são negociados na experiência cotidiana. A vida na favela em questão é dura, densa. E essa foi a versão que ouvi dos interlocutores.

Adensando a discussão sobre sofrimento social, DAS (1997, 2008) afere que, principalmente em contextos de pobreza e de violência, o sofrer tem uma dimensão coletiva. Está relacionado à experiência social. Das (1997, 2006) desce ao cotidiano: é no dinamismo do andar da vida, composto por conflitos e afetos, que a experiência do sofrimento - sempre circunscrita a um contexto de linguagem específica - adquire sentido.

### **1.5 “Saíram os macumbeiros. Graças a Deus”: a expulsão de São Jorge**

Por uma coincidência, ou como chamariam os integrantes da igreja Águas Divinas, por uma “Jesuscidência”, pude me encontrar com os dirigentes da denominação ainda naquele primeiro dia de visita. Fora pela ajuda de Jéssica, que havia visto as duas lideranças da igreja caminhando juntas, os pastores Jerônimo e Pedro. Ativa, a menina chamou os sacerdotes a se sentarem conosco.

---

<sup>21</sup> Mais uma mostra da relação sinuosa entre Estado e margens

Apresentei-me, então, ao mais velho desses, pastor Paulo. Usava óculos e trajavam camisas de algodão. O segundo pastor, Jerônimo, aparentava ter cerca de 40 anos de idade. Ambos usam as convencionais calças de alfaiataria típica dos e camisas de algodão, o que ainda lhes permitia a identificação como “crentes” (OOSTEBAAAN, 2009). Na favela Corredor das Cores, os homens não costumam usar camisas, apenas os evangélicos. Logo percebi que havia uma hierarquia entre os dois religiosos, o que foi confirmado depois: Paulo era o pastor da igreja matriz e Jerônimo, da filial situada naquela comunidade.

Reiterei o convite de Jéssica e chamei os pastores para se sentarem. Disse a eles que estava fazendo uma pesquisa sobre a atuação de evangélicos na Corredor das Cores. O pastor Paulo respondeu afirmativamente, revelando que já trabalhara com muitos estudantes da UENF; inclusive, conhecia a professora Wânia<sup>22</sup>. Pedi permissão para assistir a alguns cultos da igreja. O pastor mais velho olhou para o mais jovem em sinal de aprovação.

Reparei que Jerônimo ficou quieto a todo o instante da conversa. Semanas mais tarde, em um dos cultos da Águas Divinas, o pastor mais jovem faria uma pregação sobre obediência à hierarquia religiosa. Segundo o pastor, obedecer à autoridade daqueles que estão em posição hierárquica superior é sinal de bênção. “Honre sua benção e prosperará. Não é questão de ser puxa-saco de pastor. Mas a unção que cai na cabeça mais acima, cai em você depois” (pastor Jerônimo. Informação verbal. 01 de agosto de 2018).

A conversa com o pastor Paulo, contudo, foi profícua. Ele morava próximo a minha casa. Afirmou, porém, que, junto com o pastor Jerônimo - este, morador da Corredor das Cores-, costuma fazer passeios para ver como “andavam as coisas”.

“A gente tem que vigiar. Tem que dar exemplo. Eu sempre falo: a gente tem de dar exemplo. Muitos meninos nos veem como modelo. Não converso com mulher sozinha, não me misturo, porque tenho que dar exemplo. Eu nem sabia que a menina me conhecia, mas ela me chamou. Ela conhece a gente” (*informação verbal, 20 de abril de 2018*).

Destacou que a igreja atuava há quase 20 anos na localidade. Perguntei se havia muitos casos de conflito. Em uma resposta cortante, o pastor me respondeu:

---

<sup>22</sup> Mesquita, professora do departamento de Sociologia Política da UENF e uma das fontes deste texto.

“Agora está calmo aqui. É que tiraram os terreiros de macumba. Tinha oito sós aqui”. Em uma das poucas vezes que se manifestou, o pastor Jerônimo exclamou: “*Graças a Deus!*”. Possivelmente por perceber meu olhar de espanto, o pastor tentou explicar, explicitando a disputa entre as religiões: “Eles [se] converteram. Acharam que tinham o corpo fechado, mas Jesus é maior”(pastor Paulo. Informação verbal. Abril de 2018). De fato, a Corredor das Cores contava com muitos marcadores evangélicos. Logo na barricada, uma pichação com a inscrição “*Jesus é o dono do lugar*”. A frase é um dos lemas do TCP. Na quadra, outras pichações com inscrições bíblicas. Um pouco mais atrás, ainda na praça, um grande muro azul com as inscrições de Salmos. Ao lado, uma imensa representação da Terra; abaixo, a inscrição “*Igreja Mundial do Poder de Deus*”. Nas vielas, também havia outras representações remetendo aos símbolos evangélicos. No beco da igreja Águas Divinas, havia uma dessas figuras, como se vê na foto abaixo.

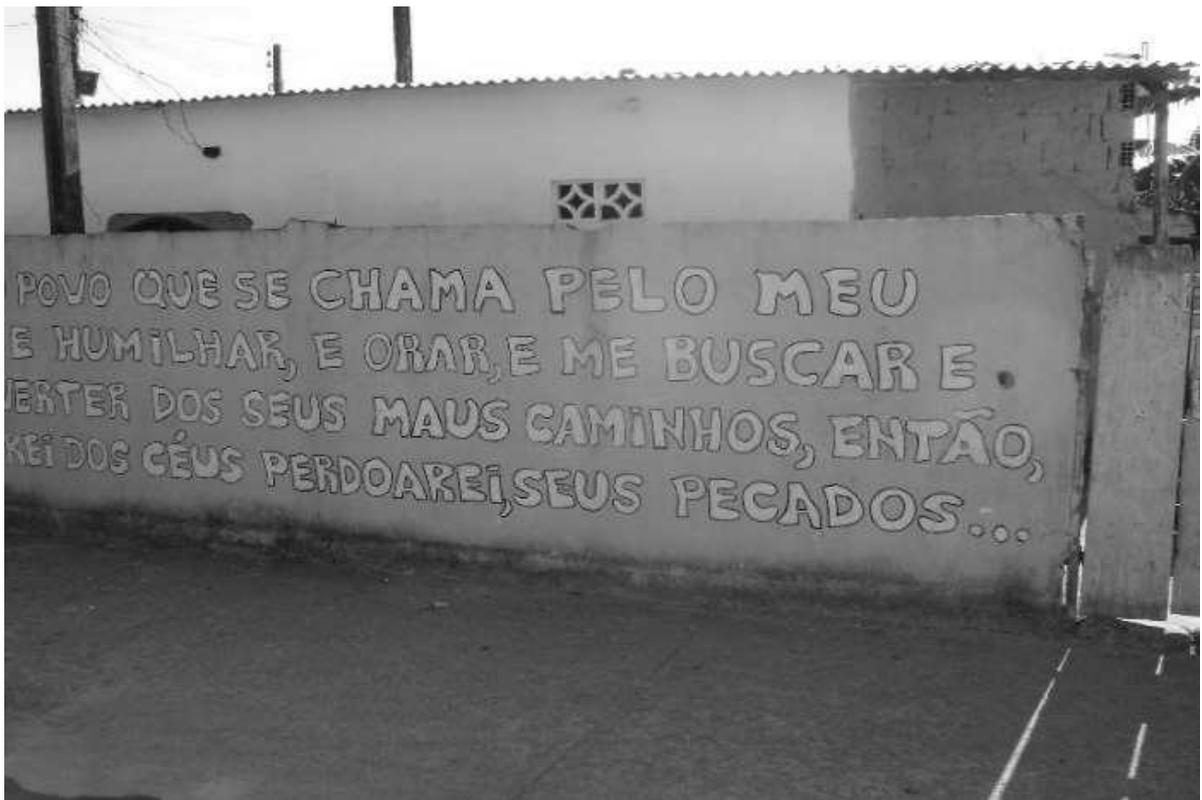


FIGURA 03 - FOTO: MURO EVANGÉLICO E COLORIDO DA CORREDOR DAS CORES, FAVELA CORREDOR DAS CORES, 2018. AUTORIA: VANESSA PALAGAR.

Em texto publicado em 2012, a socióloga Wânia Mesquita entrevistara um pastor de uma das igrejas que atuava na Corredor das Cores. O relato se aproxima

ao do pastor Paulo. No texto de Mesquita, o interlocutor chega a citar que a favela é conhecida como *comunidade de adoração*:

Mas os moradores não falam (o nome da comunidade). “Falamos Comunidade da Adoração porque hoje tem bastante gente lá que se converteu, graças a Deus. Nós passamos a falar isso no próprio culto, né, mas tirar esse nome, porque esse nome de Corredor das Cores é de maldição, né. Aí nós ficamos influenciando a chamar por esse nome... Num lugar onde as pessoas matam as outras, lugar onde as pessoas traficam mesmo as drogas, aquilo fica marcando e nós falamos dentro das igrejas pentecostais de que ele, o diabo, planta, coloca os pés dele aí e se acha o dono, porque tanto é que a gente vai mudando” (MESQUITA, 2015, p. 225).

Entre os integrantes da igreja encontrei a expressão similar, a *comunidade de oração*. Entendi, contudo, que *comunidade de oração* se refere aos membros da denominação. No entanto, a cada dois domingos por mês, os homens (apenas os homens) da Águas Divinas visitam as bocas da localidade e convidam os “meninos” para um culto realizado na praça. A cerimônia costumava contar com menos de uma dezena de participantes.

Mesmo sob toda influência evangélica, acrescentaram-se outras versões sobre a saída dos terreiros de umbanda da favela, existem novos enredos ao relato do pastor Jerônimo. Em conversa com moradores não integrantes da igreja<sup>23</sup>, soube que, em meados da década de 2010, a Corredor das Cores fora conquistada pelo Terceiro Comando Puro (TCP) em uma parceria temporária com o Amigos Dos Amigos (ADA). Vencedor do embate, o bonde do moço (BDM), presidido por Fiuza, integrante da Igreja Mundial, começou a expulsão dos terreiros de umbanda.

Sinais da época do Comando Vermelho estão na memória de alguns moradores. Uma delas, que também pediu para não se identificar, uma mulher de 28 anos de idade, diarista e mãe de cinco crianças: “O Comando era melhor para a gente. Dava cesta básica”.

Ainda na memória de alguns moradores, o domínio do Comando Vermelho, além de promotor de ações assistenciais, era mais tolerante aos cultos de matriz africana. Uma gravura do símbolo do grupo, São Jorge, já estampou os muros onde

---

<sup>23</sup> Os quais pediram para não serem identificados devido ao domínio do TCP

hoje está localizado desenho do planeta da Igreja Mundial. Junto à gravura de São Jorge estava estampada a clássica oração de influência da umbanda.



FIGURA 04 – ANTIGO MURO DE SÃO JORGE, AO LADO DA SORVETERIA DA ATUAL LÚCIA. 2009, AUTOR: VANESSA PALAGAR.

Christina Vital da Cunha (2015), em etnografia realizada nas favelas de Acari e Santa Marta, faz uma análise da relação entre traficantes e religião. A autora constatou que até os anos 2000, de fato, havia uma associação entre as facções traficantes e as religiões de matriz africana. Para Vital, até a década de 1990, havia a concepção do “traficante Rei”, que geria o território, no que denomina como “bandidos crias”, defensores do “pedação” (VITAL, 2015, p. 315), Tais traficantes expressavam a religiosidade em seus corpos pelas tatuagens e nas construções de estátuas para Orixás e nas inscrições nos muros:

Os bandidos da década de 1980 e início de 1990 expressavam sua religiosidade em tatuagens, no comparecimento a rituais, na construção de altares e por meio de pinturas nos muros da favela de Acari. Cy de Almeida, traficante preso em 1989, tinha duas tatuagens no antebraço fotografadas por jornalistas durante sua prisão: uma de São Jorge e outra de São Cosme e Damião. Na batida policial que fizeram em sua casa (...) também acharam símbolos religiosos (VITAL, 2015, p. 327)

Sobre a devoção a São Jorge/Ogum, um Orixá ligado à guerra, pelos narcotraficantes, Vital completa:

Neste período, São Jorge/ Ogum era, sem dúvida, a imagem religiosa mais perceptível, mais numerosa em altares e muros da favela (...) São Jorge, que no sincretismo religioso é chamado de Ogum, é o santo que tem sua história ou mito de sua existência ligada à guerra. É o santo símbolo da vitória sobre o Mal, sobre o inimigo feroz, e também as mais populares para o qual a prefeitura do Rio de Janeiro destinou um dia de feriado - numa cidade onde a categoria “luta” define tão profundamente a autorrepresentação dos moradores sobre a vida que levam nas favelas e periferias urbanas. São Jorge/ Ogum teve sua imagem associada aos que estão na “guerra” (seja a favor do crime ou no combate a ele); bandidos, traficantes e policiais eram e ainda são costumeiramente vistos portando anéis e medalhas do “santo guerreiro (VITAL, 2015, p. 331)

Ainda de acordo com Vital, a década de 2000, coincidindo com o avanço evangélico nas periferias, a representação dos “traficantes Rei” foi substituída por uma postura mais “pragmática” dos traficantes, menos ligados aos bairros de moradia. O período vai assistir a ascensão de símbolos religiosos ligados aos evangélicos nas periferias. Assim, se até aos anos 2000, havia uma evidente associação dos traficantes e as religiões de matriz africanas, a partir da primeira década do século XXI, uma nova relação entre tráfico e religião se apresenta a partir dos símbolos cristãos e da relação destes “novos” traficantes com os evangélicos. Tais sinais, como abordado, também podem ser encontrados nos muros da Corredor das Cores.

Dessa forma, chego a um argumento central para este estudo: as facções narcotraficantes em seus domínios nos territórios ocupados utilizam-se de índices religiosos como marcadores de pertencimento e de distinção. Se para o Comando Vermelho tais marcadores aludem aos Orixás guerreiros das religiões de matriz africana, para o Terceiro Comando Puro, tais alusões se relacionavam aos pentecostalismos.

Desta relação entre religião e narcotráfico (VITAL da CUNHA, 2015) revela-se uma associação anterior: as disputas entre as religiões afro-brasileiras e as pentecostais. Autores como Mariz (1999), Mafrá(2011), Marianno(2003) identificam um processo de “demonização” dos símbolos, ritos e divindades das religiões de matriz africana pelas igrejas pentecostais de modo geral. Brunho Reinhard (2007), ao abordar o que denomina como “guerra santa” entre a IURD e o candomblé em

Salvador, aduz que essa disputa se configura em um *jogo de espelhos*, uma relação menos de contradição e mais metonímica, e até mesmo metafórica:

Raciocinando a partir desses polos meta-discursivos, tentarei textualizar as relações tecidas entre o neopentecostalismo e o candomblé a partir da localização, dentre elas, de pontes metonímicas e de saltos metafóricos. Veremos que é através de pontes metonímicas que o neopentecostalismo engloba os cultos afro-brasileiros como um dado interno à sua gramática(...) por sua vez, é corroborando essas mesmas pontes, e mantendo-se no mesmo sintagma, que parte do candomblé especula acerca das especificidades do poder neopentecostal a partir do trânsito de filhos de santo para as suas frentes (Cap. 3). Central para a construção e manutenção dessas pontes é a corroboração da capacidade performativa da linguagem do outro, movimento que se dá sobre a instância da eficácia mágica inimiga (REINHARDT, 2006, p.20).

Assim, se a tomada do território da Corredor das Cores pelo Terceiro Comando e a ascensão dos símbolos evangélicos é uma explicitação da derrota do inimigo, aquele ligado aos cultos afro-brasileiros, objetivamente, a tomada da favela pelo TCP coincide com o avanço das igrejas evangélicas, dado que foi observado por Mesquita:

Neste contexto, cabe problematizar as modalidades a que se refere a inscrição das igrejas pentecostais no cotidiano das favelas, os líderes religiosos contam cada vez mais com recursos simbólicos, valores, categorias e rituais religiosos através dos quais tentam evitar o exercício de violência contra os demais moradores (MESQUITA, 2012, p, 219).

A tomada da Corredor das Cores pelo TCP não significou o final da guerra pela tomada de territórios. As disputas continuaram em 2019, na região de Guarus (na margem esquerda do rio), e em alguns municípios da Baixada Fluminense, foram noticiadas invasões e expulsões de templos de religiões de matriz africana. Em matéria publicada em 28 de maio, o portal G1 estampou: *Campos está entre as cidades do Rio com mais números de intolerância religiosa*. No texto, o repórter acrescenta:

Foram 15 casos na cidade, de acordo com dados da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa do Rio (CCIR), formada por pessoas de diversos segmentos religiosos, além do Tribunal de Justiça do Rio (TJRJ), do Ministério Público e da Polícia Civil<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/norte-fluminense/noticia/2019/05/28/campos-esta-entre-as-cidades-do-rj-com-mais-casos-de-intolerancia-religiosa-em-2019.ghtml>. Acessado em 30 de maio de 2019

Foram tantos os casos que a prefeitura criou um grupo de trabalho para atendimento às vítimas de intolerância religiosa<sup>25</sup>. Em conversa com um representante do Fórum Municipal de Religiões Afro-brasileiras de Campos (FRAB), que preferiu não se identificar, confirmou que a intensificação dos ataques coincide com o avanço do Terceiro Comando sobre a região de Guarus, que está sob a disputa entre o ADA e o TCP. O representante destaca, no entanto, que os ataques, algumas vezes, têm anuência dos demais moradores. “Muitas vezes, o pastor coloca a culpa dos problemas na conta da Casa de Umbanda. Aí, nesses dias de desemprego, as pessoas pedem aos traficantes para tirarem as Casas” (Representante do FRAB, informação verbal, março de 2019). O depoimento do representante do Fórum demonstra com precisão um dado que já fora abordado por Mariz (1999): o protagonismo da disputa religiosa se estabelece nas camadas populares.

Outra matéria publicada pelo Estadão<sup>26</sup> noticia que “Conversão de cúpula de facção criminosa à religião evangélica cria vertente inédita e aumenta ataques contra religiões de matrizes africanas”. Destaca, também, investigação da Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância (Decradi). De acordo com os policiais, o mandante das agressões seria um dos chefes do TCP.

Segundo a polícia, o mandante é Álvaro Malaquias Santa Rosa, o Peixão, do Terceiro Comando Puro (TCP), um dos criadores do Bonde de Jesus, vertente inédita da intolerância religiosa no Estado. Estima-se que existam hoje 200 terreiros sob ameaça<sup>27</sup>.

Tais informações parecem sugerir que a Corredor das Cores passou por processo semelhante ao que passaram em 2019 as cidades da Baixada Fluminense e da região de Guarus, numa demonstração das veleidades da relação entre igrejas pentecostais e a dinâmica do tráfico. A pergunta que se fazer diante de tal cenário é entender não apenas a relação entre igrejas evangélicas e tráfico, mas compreender por que traficantes se tornaram religiosos pentecostais. Em minha inserção no campo, conheci dezenas de crentes com o passado no narcotráfico, atestando que a relação

---

<sup>25</sup> <https://g1.globo.com/rj/norte-fluminense/noticia/2019/06/10/grupo-de-trabalho-para-atender-vitimas-de-intolerancia-religiosa-e-criado-em-campos-no-rj.ghtml>. Acessado em 6 de outubro de 2019.

<sup>26</sup> <https://brasil.estadao.com.br/noticias/rio-de-janeiro,intolerancia-religiosa-se-agrava-no-rio-com-ataques-de-trafficantes-evangelicos,70002972277>. Acessado em 19 de agosto de 2019.

<sup>27</sup> Disponível em: <https://brasil.estadao.com.br/noticias/rio-de-janeiro,intolerancia-religiosa-se-agrava-no-rio-com-ataques-de-trafficantes-evangelicos>. Acessado em 30 de agosto de 2019.

com as igrejas evangélicas é anterior. Cito depoimento de Ricardo, marido de dona Ana, atualmente integrante da Águas Divinas:

Eu era traficante. Usava arma e tudo. Nunca matei ninguém, mas andava de arma, fumava meu baseado. Aí eu decidi mudar. Teve muita evangelização do pastor Jerônimo. Eu vi muita gente morrer. Muita gente morreu. Eu fui preso. Amigos meus também. Muita gente morreu. Mas a gente tem que se preocupar com a salvação. Eu não podia morrer sem conhecer Jesus.

### **E por que o senhor entrou para o tráfico?**

Isso foi maldição. Meu avô mexia com essas coisas de macumba. Aí deixa a brecha para o diabo agir (Entrevista com Ricardo. 03 de setembro de 2018).

Em seu depoimento, Ricardo coloca em perspectiva a possibilidade de reconfiguração da trajetória pessoal possibilitada pelas religiões pentecostais, tal como aduzida por Mariz (2010) e Carly Machado (2015). Acrescentaria que tal reconfiguração se estabelece também como promessa para além da vida. Em um contexto marcado pela morte, a salvação prometida pelos pentecostais recebe especial valor. Nesse sentido, destaca Machado:

Embebidos nessa trama simbólica densa e tensa que reposiciona o lugar do sofrimento como lócus também daqueles que são frequentemente vistos exclusivamente como autores da violência, esvaziados de qualquer lugar para a dor, a angústia ou o arrependimento, agentes religiosos (res) surgidos entre policiais e ex-bandidos produzem suas próprias mídias e seus sentidos para suas vidas e mortes. Na busca por redenção, esses homens procuram traçar seus próprios enredos e reivindicam o lugar de protagonistas de suas próprias vidas, buscando uma chance de escapar da morte e expressar como se sentem diante de suas batalhas espirituais e urbanas. Ex-bandidos procuram redenção e salvação fora do mundo do crime, dentro da Igreja, dispondo-se a resgatar da morte outros que, como eles, sofrem na criminalidade (MACHADO, 2015, p. 545).

Nessa reconfiguração da trajetória, o sentido bélico da vida do crime é reconhecido e reconfigurado na igreja. Ao ex-bandido convertido, o posto no lado contrário da batalha, agora espiritual, é a promessa da religião:

Conclamados ao arrependimento — categoria fundamental nessa passagem — os ex-bandidos forjam novas subjetividades pela submissão e pela obediência. “ Pelo Senhor e pelo nosso pastor”, como em um dos lemas da Igreja. Obedientes e dependentes do aval que a Igreja lhes concede para a vida cidadã, esses novos sujeitos, e ex-bandidos, formam um novo exército. Não mais um exército do tráfico — em que eram sargentos ou generais —, nem um exército do Estado — do qual seriam prisioneiros —, mas um exército governado

por um comando divino, acima dos homens e suas falhas. Um exército no qual sua maior virtude é a obediência a Deus e ao pastor. Nesse novo exército, algumas de suas armas precisam mudar: no lugar do fuzil, a Bíblia. Mas nele, a batalha continua. Só que o inimigo agora é outro: não mais o bandido, mas o pecador, mais especificamente o demônio que dele se apossa. Libertar, e não mais matar, esta é sua nova missão. Mas que exige igualmente estratégia de negociação e poder de fogo, agora espiritual. (MACHADO, 2015, p. 462).

Para Ricardo, o preço da salvação e da *vida eterna* é a inserção na vida bélica e espiritual a ser levada na Terra. Um preço, para ele válido, mesmo que custe o abandono dos antigos hábitos e mesmo ainda esteja estigmatizado nas suas chances de êxito nos empregos formais.

### 1.6 “Segura que é laço! ”: política do sobrenatural

Mesmo com a divergência em relação às versões sobre a tomada da favela pelo TCP, o pastor Jerônimo demonstrou ser uma figura bem conhecida no local. Enquanto conversávamos na sorveteria, foi cumprimentado muitas vezes. A atuação do pastor Jerônimo parece revelar a posição que ocupava na complexa relação de forças na política da favela Corredor das Cores. Trabalhando com uma espécie de política da salvação, o pastor e sua igreja oferecem um dos projetos possíveis (VELHO, 2004) no contexto do bairro, a *vida eclesiástica*. Para virar “crente”, porém, seria preciso deixar o “mundo”, ou seja, as instâncias da vida não mediadas pela igreja. Para tais religiosos, o mundo é a representação do que é considerado pecaminoso. E nessa contagem, entram a participação nos bailes funk, o uso de shorts curtos, o sexo antes do casamento, o consumo de drogas e de álcool. Em troca, são oferecidas a salvação eterna e as sociabilidades (SIMMEL, 2006) na igreja (PEREIRA, 2018).

Certa ocasião, conversei com uma das mulheres que vendiam drogas na Corredor das Cores. Perguntei se ela gostaria de integrar a igreja Águas Divinas. Nitidamente entorpecida, a interlocutora afirmou: “Se pudesse, eu ia agora [para a igreja]. Mas eu fumo maconha (Débora, Informação verbal. Abril de 2018)”.

Contudo, se a adesão pentecostal em um contexto de relações hierárquicas (DUARTE, 1988) é também um marcador de pertencimento e de “senso de alteridade coletiva” (OOSTERBAAN(b), 2009), é preciso colocar também em perspectiva as relações entre o entorno e as fragilidades das fronteiras. Cito reflexão de Oosterbaan:

Evangelical churches attempt to strengthen the sense of the divine order by classifying and incorporating popular cultural practices,

symbols, media, and spaces. Such dynamics operate as a double-edged sword, on the one side aiming to attract people through established popular practices and on the other side demonstrating the power of a specific church, pastor, or adherent to confront and overcome the demonic. Crucial for this dynamic is the ability of evangelical churches to link different scapes to one another as domains that are eligible for purification through the power of the Holy Spirit. The body, portrayed as a vessel for powers of good and/or evil becomes homologous with both the cityscape and mediascape (Appadurai 1996) of the favela and as such opens up the possibility of purification of all these scapes through deliverance or other ritual practices. (OOSTERBAAN (b), 2009, p. 55/56).

Ainda sobre a relação das igrejas pentecostais com o entorno, Simon Coleman (2016) traz importantes contribuições. O autor, ao refletir sobre ética e ação, destaca que as expressões pentecostais se estabelecem necessariamente em uma condição de abertura de suas fronteiras. A relação, sempre tensionada e dinâmica, com o contexto fora das comunidades pentecostais é um fator que a conforma, numa interação na qual as fronteiras são constantemente acionadas, num movimento de permanente construção:

Um ponto similar, e muitas vezes subestimado, é que as fronteiras através dos quais os Pentecostais atuam não estão simplesmente “por aí”, expressando de alguma maneira as diferenças essenciais entre as visões pentecostal e local sobre o mundo. Elas são constantemente construídas e reconstruídas pelos fiéis, embora muitos autores pareçam pensar que o principal motivo para examinar a atividade pentecostal é pela sua habilidade de converter não-cristãos às suas visões de mundo. Prefiro reforçar que é igualmente importante examinar outra dimensão da fronteira: as formas pelas quais o Pentecostalismo em si se reconstrói através da afirmação de sua necessidade de trabalhar nas fronteiras que envolvem tanto os fiéis quanto os não fiéis (...). Tais prestações de conta são certamente uma forma de auto-objetivação, e a audiência pode ser tanto o Eu como um suposto outro (COLEMAN, 2016, p. 288).

Dessa forma, as igrejas pentecostais devem sua reprodução às relações mais amplas, além-templo. São interações que pressionam e afirmam suas próprias fronteiras. Relacionar-se com o mundo, o local de todo o pecado, é necessário. Dessa forma, é o contexto nos quais os fiéis operam o subjetivismo (DUARTE, 2006). Novamente, a pertinência das palavras de Oosterbaan(b):

How do people who live in a social environment saturated with mediated popular culture, enmeshed in the politics of daily life decide what is “of the world” and what is not? And how is such a difference, once established as a social category, enacted and legitimized in a complex urban social environment, characterized by constant flux and indeterminate social positions? Many adherents claimed they were not

“of the world”; other inhabitants would contest such claims and accuse them of hypocrisy. (...) Surely, it would not be hard to side with these voices and underscore the fragility of the boundaries between social groups or the superficiality of the conversion to pentecostal faith of some inhabitants. Nevertheless, plenty of people radically changed their lifestyle, media preference, and mode of conduct after joining an evangelical congregation. Furthermore, as many others have noted in relation to the favelas of Rio de Janeiro, to portray oneself as an evangélico (evangelical) is generally regarded as serious and powerful expression of collective identity. (OOSTERBAAN (b), 2009, P.55).

Desta maneira, ponderar que as igrejas evangélicas e seus integrantes transitam e negociam na dinâmica política da favela, incluindo a dinâmica do tráfico, é preciso destacar que, no cotidiano das relações de poder na favela, as igrejas pentecostais - como todas as outras instâncias - precisam negociar para sobreviver. Ali, devido ao domínio do TCP, onde outras denominações religiosas são impossibilitadas de existir. E nessa negociação, é necessário marcar sua especificidade. No caso da Corredor das Cores, o TCP manda, o funk diverte e a igreja ora. Entre essas três pontas, um sem fim de interações. Naquele contexto, tão influenciado pelas referências pentecostais, conhecer e manejar os códigos do pentecostalismo é exercitar uma política do sobrenatural. Na Corredor das Cores, crer é poder. O sobrenatural importa nas relações estabelecidas.

Sobre as associações religiosas em contextos populares, Cláudia Fonseca (1991), em etnografia sobre vivência religiosa na Vila José, um bairro de Porto Alegre (RS), analisou a categoria “olho grande” (FONSECA, 1991, p.132), que se refere à inveja passível de causar mal àqueles por ela acometido. O *olho grande* perpassava em todas as expressões religiosas no bairro pesquisado, sendo combatido de diferentes formas a depender da religião, inclusive nas igrejas pentecostais.

Dessa forma, para Fonseca, o pentecostalismo, ao se adaptar ao “fundo de crença dos grupos populares” (FONSECA, 1991, p. 131), não extinguiria as demais referências. Ao contrário, traria mais elementos. A expressão “fundo de crença” pode remeter a uma representação homogeneizante de tais grupos populares. Contudo, mesmo com as ressalvas, recorro à analogia de Fonseca por conceber que a expressão alude a um repertório de referências, as quais só se fazem percebidas quando são contextualizadas por aqueles que compartilham seus sentidos. Para a autora, o “olho grande” é compreendido por se referir ao modo de vida daqueles que compartilham a privação e a pobreza. Nesse sentido, a expressão “fundo de crenças”

pode nos ser útil na discussão que proponho, que versa sobre um grupo popular específico:

Le olho grande explique en partie par amertume de ceux qui arrivent pas sortir de la misère Entre des personnes supposément égales les moins fortunée pardonnent difficilement ceux qui font étalage de leur meilleure fortune Mai le olho grande est oeuvre aussi dans la conscience de ceux qui arrivent améliorer leur sort car chez ces derniers il existe une profonde ambivalence entre le désir de se hisser au-dessus de la misère et celui appartenir au groupe (FONSECA, 1991, p.133).

Se no texto de Cláudia Fonseca a autora analisa a categoria “olho grande” como pertencente ao fundo de crenças populares, a partir de minha imersão na Corredor das Cores, percebi que além da categoria, concepções sobre o mal causado pela inveja ou por supostas “macumbarias” feitas por vizinhos - embora a expressão das religiões de matriz africana seja interdita devido ao domínio do TCP -, estão presentes e recebem sua versão pentecostal. Reproduzo diálogo de dona Ana ao explicar os perigos das invejas entre os vizinhos:

Quando a gente desafia o inimigo (o diabo), ele fica furioso, vem para cima de nós. Eu mesma aqui no projeto... Ele [o projeto] está crescendo. Mas você acha que o diabo está feliz com isso? Está furioso. **Então ele usa as pessoas que ficam falando que eu vou tomar a favela toda**, abrir outra igreja. Você não entende porque é inocente, mas satanás está investindo contra mim. (Dona Ana, informação verbal, 04 de setembro de 2018. Grifos meus).

Aduzo que entre a igreja e os contextos vizinhos há uma ligação que remete a uma relação retroalimentada. Assim, no caso etnográfico apresentado, entre a igreja Águas Divinas e as demais instâncias da favela Corredor das Cores ocorre uma relação de permanente influência mútua. Há afinidades eletivas (WEBER, 2004) no jogo dessa relação; afinidades essas que possibilitam o compartilhamento de uma gramática (DAS, 1997) que faz sentido no correr do fluxo da vida dos moradores da. É essa gramática que importa aqui. Os sentidos compartilhados no cotidiano, cuja amplificação é experienciada no ritual

### 1.7 “Meu ambiente é o sobrenatural”: a imprevisibilidade de um cotidiano mágico

Assim, defendo que os pentecostais têm possibilidade de mediação na política da favela, e sua legitimidade está ligada às referências sobrenaturais que permeiam o cotidiano; um sobrenatural que, ao receber versões pentecostais - a única expressão religiosa permitida pelo domínio do Terceiro Comando Puro -, pode florescer como um recurso político nas complexas relações de poder no território da Corredor das Cores.

E tal recurso, possibilitado pelo manejo do sobrenatural, se configura como uma das formas de negociação e mediação ante as forças coercitiva das armas do TCP.

Em uma comparação, a autoridade política pentecostal na favela guarda semelhanças à legitimidade da autoridade percebida por Meyer Fortes e Evans-Pritchard exercida pelos líderes religiosos africanos, mesmo sob o poder colonial. Tal autoridade, ainda que sob o peso de toda a força burocrática colonizadora, estabelecia-se por funções sociorreligiosas ainda que sem a força coercitiva. No prefácio de Radcliffe-Brown de Sistemas políticos africanos, a questão da autoridade é assim sintetizada:

Éstos pueden ser considerados como representantes de la comunidad, que expresan el sentimiento público; o como personas **cuya sabiduría los autoriza para resolver las disputas; o como poseedores de un conocimiento especial de las costumbres correctas**; o estar dotados de cualidades que se pueden llamar “religiosas”, similares a las del sacerdote o el curandero e incluso, es posible pensar que poseen inspiración divina. De esta manera el tribunal, si as lo podemos llamar, anu curando no tenha poder de comércio, sempre tenderá autoridade (RADCLIFFE-BROWN, 2010, p, 52 Grifos meus)

Meyer Fortes e Evans-Pritchard (2010) destacam que os valores místicos e sagrados evocam a aceitação da ordem social

Mitos, dogmas, actividades y creencias rituales hacen que su sistema social sea intelectualmente tangible y coherente para el africano y le permite pensarlo y sentirlo. Más aún, estos símbolos sagrados, que reflejan el sistema social, dotan a éste de valores místicos que evocan la aceptación del orden social que va mucho más allá de la obediencia exigida por la sanción secular de la fuerza. El sistema social es llevado a un plano místico, donde figura como un sistema de valores sagrados que se encuentra más allá de la crítica o el cuestionamiento. De ahí que el pueblo pueda derrocar a un mal rey, pero la monarquía nunca es cuestionada; de ahí que las guerras y contiendas entre los segmentos de sociedades (FORTES & EVANS- PRITCHARD, 2010, p. 82)

Dessa forma, em consonância, aduzo que a mediação da autoridade pentecostal se faz no cotidiano intra e extramuros dos templos por aqueles que, reconhecidamente, sabem manejar seus termos ante ao domínio do Terceiro Comando Puro (TCP). Há, na Corredor das Cores, uma gramática do sobrenatural pentecostal compartilhada no cotidiano, inclusive pelos integrantes do TCP. A própria categoria é uma expressão corrente entre os moradores e religiosos. Em um dos cultos, o pastor Jerônimo pregou: “Aqui é sobrenatural! Aqui é para quem tem olhos

para enxergar. Você pode ver. É sobrenatural” (pastor Jerônimo, informação verbal, Cinco de agosto de 2018).

Notei, porém, que a partir da vivência na Águas Divinas, o *sobrenatural* adquire um caráter específico, referindo-se à mediação do Espírito Santo. Este seria capaz de conceder dons, entre os quais, a *revelação*, a *profecia*, a *glossolalia*<sup>28</sup> e os *livramentos*<sup>29</sup>. Desta forma, *sobrenatural* seria as manifestações que, mediadas pelo Espírito Santo, irrompem o andar usual da vida mesmo que fora dos templos.

### **1.8 O sobrenatural na batalha cotidiana: a política dos ungidos.**

Linda Van de Kump, em artigo publicado em 2019, destaca que o pentecostalismo é uma religião de imaginação (VAN DE KUMP, 2019, p, 175 e 176). Contesta autores como Poete (1989), os quais qualificam essa imaginação como passiva. A autora, ao analisar a atuação de mulheres pentecostais moçambicanas em suas lutas litúrgicas contra uma entidade sobrenatural denominada “marido espiritual”, avalia que a imaginação pentecostal permite que, com a adesão religiosa, as mulheres passem a incorporar sinais que as permitiriam lutar contra o assédio do cônjuge espiritual. Assim, longe de ser passiva, a imaginação pentecostal seria ativa. Tal imaginação - e no caso dos pentecostais, uma imaginação bélica - não se restringiria aos templos e aos rituais eclesiásticos oficiais. A batalha se amplia para a arena do cotidiano.

Pretendo mostrar como a batalha espiritual pentecostal imaginada contra demônios faz a batalha acontecer no dai-a dia dos pentecostais. A “armadura espiritual” não apenas simboliza ou imagina a batalha espiritual, mas faz a batalha acontecer. Os convertidos devem incorporar a luta contra poderes malignos e mostrar que suas vidas realmente se transformam mesmo que os efeitos nem sempre tragam relações melhoradas, mas ainda mais tensas (VAN DE KUMP, 2019, p. 176).

Em consonância com Van de Kump, reitero o argumento. A atuação dos pentecostais, ao ultrapassar os limites do templo em sua concepção de batalha espiritual, marca uma atuação política específica. Aqui política recebe a conotação de Peirano, para quem o mundo da política não é um dado apriorístico e necessita ser definido a partir dos termos dos atores sociais em contextos particulares (PEIRANO,

<sup>28</sup> O idioma pelo qual o Espírito Santo se comunica com os humanos. Ver Csordas (1990).

<sup>29</sup> Quando Deus age para livrar a pessoa de algum mal. Muitos ex-bandidos (MACHADO, 2014) utilizam a expressão em seus testemunhos.

1998). Além disso, aduzo com Karina Kuschnir em sua interpretação de *Ábeleès*, que uma das intenções do etnógrafo é compreender como as relações de poder emergem, são manejadas e recebem sentidos pelos atores (KUSCHNIR, 2007)

Num contexto como a favela Corredor das Cores em suas relações hierárquicas e de proximidade, e sob o domínio do Terceiro Comando Puro (TCP) - o qual impede a existência de outras manifestações além das denominações pentecostais -, as igrejas e seus integrantes adquirem uma autoridade legitimada pela concepção pentecostal, cujos termos são acessados nas relações cotidianas.

Destaco que a gramática do sobrenatural pentecostal na Corredor das Cores se estabelece a partir de dois eixos teológicos, quais sejam: a mediação com o Espírito Santo e a batalha espiritual.

Sobre a mediação do Espírito Santo, em primeiro lugar, é o grande marcador axiomático do pentecostalismo. Reportado a todo momento - seja nas orações, nas pregações, ou nas conversas informais -, compreendi que o Espírito Santo tinha um status primordial. A própria explicação bíblica sobre o Espírito Santo se relacionava com a narrativa de origem do pentecostalismo, vertente na qual os reteté estão inseridos. De acordo com os pentecostais, a explicação sobre o Espírito Santo encontra-se em um dos livros da bíblia, denominado Ato dos Apóstolos.

De repente veio do céu um som, como de um vento muito forte, e encheu toda a casa na qual estavam assentados. E viram o que parecia línguas de fogo, que se separaram sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito os capacitava. (BÍBLIA, Atos dos Apóstolos. 2-4)

Lendo a passagem, percebe-se que Jesus Cristo, após ascender aos céus, teria enviado aos seus discípulos uma força em forma de línguas de fogo. O contato com tais manifestações teria resultado em exaltação física, e a partir daquela *mana*<sup>30</sup> (MAUSS, 1979), os discípulos se puseram a falar todas as línguas do mundo. Essa força em forma de fogo era o Espírito Santo<sup>31</sup>. Esse, em resumo, é o mito inicial dos

---

<sup>30</sup> Mana visto como princípio vital que explica a força das coisas, dos atos e das representações mágicas. “É ele que faz a rede apanhar, com que a casa seja sólida, que a canoa vá bem no mar. No campo, é a fertilidade; nos remédios, é a virtude salutar ou letal” (MAUSS, 1974B, P. 140)

pentecostais. É possível dizer que o culto e a crença na atualidade do Espírito Santo são os denominadores comuns entre pentecostais. É ele que produz os prodígios narrados pelos pentecostais, como a já mencionada profecia, a glossolalia, a exaltação física no ritual. Alguns narraram para mim o poder de enxergar anjos durante os cultos,

Questionei alguns interlocutores sobre o contato com o Espírito Santo. Nos relatos, alguns mencionaram sensações físicas como "calor" e "arrepio". Outros, afirmaram emoções como "alegria", "felicidade" e "poder".

Você primeiro sente seu corpo queimando. O corpo todo é tomado. **Parece que a gente sai da Terra.** Depois vem uma alegria tão forte no coração. Mas tão forte. Quando fui batizado pelo fogo, tinha só 18 anos. Eu lembro que voltava à igreja todos os dias só para sentir aquela sensação de novo (Paulo, informação verbal. Outubro de 2018 ).

Paula, filha do pastor Jerônimo, além do caráter sensorial e emocional, destaca o tempo para o processo de aprendizagem necessário ao reconhecimento dos sinais do Espírito Santo (MAFRA, 2009; INGOLD 2000):

Eu sinto um arrepio. Começa no braço, depois no corpo todo. Até na cabeça. Depois vem aquela sensação de felicidade.

#### **E o falar em línguas? É como se a língua embolasse?**

(Risos) não. Você apenas fala, vai saindo. É assim com a revelação. Você percebe que o espírito falando com você, mas com o tempo, a gente aprende a reconhecer mais fácil (Paula, integrante da Águas Divinas. Entrevista. Outubro de 2019).

Dona Ana, reconhecida por sua unção, recorre à qualidade inexprimível do contato do Espírito Santo para aqueles que não são por ele tocados. Destacando dessa forma um jogo comunicativo (WITTGEINSTEIN,1989; DAS, 1997), que, para ser acessível, exige aprendizado e experiência (CSORDAS, 1999; FAVRET-SAADA, 2005)

Irmã, posso te falar várias coisas. Que mexe com o corpo da gente. Sobre como é falar em línguas. Mas não dá para explicar. Só quem vive e sente é que sabe. Você, por causa dos seus estudos, está frequentando a igreja. Pede para o Espírito Santo te encher. (Dona Ana, informação verbal, setembro de 2018)

Contudo, como destaca Clara Mafra (2009), “o Espírito Santo sopra onde quer” (MAFRA, 2012, p.99), não apenas do espaço dos templos. Durante as relações e atividades usuais, é possível que se manifeste, demonstrando como o sobrenatural mediado pelo Espírito Santo está imerso nas relações mais cotidianas. Lembro que ao conversar algo banal com uma prima de dona Ana em sua casa, fui interrompida. A parente, Júlia, dissera ter tido uma revelação em que o Espírito Santo atestava minha confiabilidade. Depois desse acontecimento, percebi que as portas da casa e do programa social de dona Ana foram abertas para mim. Após a revelação, inclusive, passei a ser chamada de “irmã” pela interlocutora. Narro tal fato como uma demonstração de que a mediação cotidiana do Espírito Santo é capaz também de amalgamar e modular as relações sociais, mesmo entre aqueles que não são necessariamente tocados por ele, como era o meu caso.

Dessa feita, assim como a mediação do Espírito Santo é um dos axiomas da teologia pentecostal, a batalha espiritual se estabelece como componente formativo. Em um sentido religioso, o pentecostalismo como um todo prega um imaginário permeado por representações do mal, sendo seu combate a maior tarefa do crente. Assumindo uma religiosidade com características belicosas, pela perspectiva da batalha espiritual, caberia ao fiel lutar contra os demônios, que estariam presentes em várias esferas do cotidiano (MARIZ, 1999; REINHARDT, 2006; MAFRA, 2011). Fato importante a se dizer é que o mal é “encarnado” no Brasil principalmente pelas expressões das religiões de matriz africana, mas também pelo catolicismo ou a maçonaria.

Sobre essa questão, sublinho a fala de Mariz (1999), na qual destaca o protagonismo das camadas populares na atual configuração das tensões e disputas nas formações religiosas brasileiras<sup>32</sup>:

Dessa forma, embora não seja novidade no Brasil, a atitude de confronto aberto adotado pelos fiéis, deve se reconhecer que é novo como sublinha Soares (1993) que esse enfrentamento se faça a partir das classes populares. O autor interpreta esse enfrentamento como uma forma contraditória/dialética de aliança interna: uma

---

<sup>32</sup> No entanto, tal como afirma Mariz (1999), a batalha espiritual não se iniciou no Brasil. Foi a partir da década de 1980 que essa teologia foi sistematizada, nos Estados Unidos, com o nome de Power Encounter ou Dominion Theology. Com o impulso do missionário Peter Wagner, a concepção de batalha espiritual se expandiu por toda a América Latina (WINARCZYK, 1995) e África (MEYER, 2006).

autovalorização e um auto reconhecimento em que elas veem a si mesmas como interlocutoras (MARIZ, 1999, p.39).

A observação de Mariz traz interessantes possibilidades analíticas quando se observa as disputas religiosas em contextos marcados pelas relações de proximidade (DUARTE, 1988), como no caso da Corredor da Cores. Destaco que mesmo que as expressões religiosas de matriz africanas estejam proibidas de serem expressas, o receio a supostas “macumbas” referenciais era constantemente aludido nos cultos. Durante o campo, não percebi que a acusação sobre a prática da “macumba” ou da “feitiçaria” recaísse sobre uma pessoa específica. Algo como se as referências à umbanda recebessem “substância” nos rumores, mas não adquirissem sujeito.

Contudo, as acusações sobre supostas invejas e olho grande entre vizinhos eram constantes. Dona Ana explicou que tais sentimentos seriam estimulados por satanáis, que se utilizaria daqueles mais vulneráveis a seus ataques:

Satanás recebe a autorização de Deus sim. Usa as pessoas. Por isso, a gente tem que estar em comunhão. Tem que estar ligado. Orando, jejuando. Tem que ficar ligado para não pegar seta. E tem uma coisa. Quando a gente desafia o inimigo, ele fica furioso, vem para cima de nós. Eu mesma aqui no projeto. Ele [o projeto] está crescendo. Mas você acha que o diabo está feliz com isso? Está furioso. **Então ele usa as pessoas que ficam falando que eu vou tomar a favela toda**, abrir outra igreja. Você não entende porque é inocente, mas satanáis está investindo contra mim (Dona Ana, informação verbal, 04 de setembro de 2018. Grifos meus).

O relato de dona Ana traz à baila a figura do diabo. Sobre a questão, seguindo o argumento de Mariz (1999), em primeiro lugar, para a teologia pentecostal, o diabo é o único elemento sobrenatural além de Deus, Jesus e o Espírito Santo. No entanto, ainda segundo a autora, mesmo com essa “redução” de expressões mágicas, o cotidiano pentecostal está inserido em uma percepção de caráter sobrenatural:

Para os pentecostais somente Deus (Pai, Filho, Espírito Santo) e o demônio podem agir neste mundo. Isto não significa que o sobrenatural esteja menos presente no cotidiano pentecostal. Para compensar, tanto Deus como o Diabo são bastante ativos. Ambos podem estar tão próximos das pessoas que por vezes tomam o seu corpo e agem em seu lugar. Tanto um fiel pode receber o Espírito Santo como o pecador pode ser possuído pelo Diabo. Tanto é o Diabo que causa as doenças, conflitos, desemprego, alcoolismo, leva ao roubo ou a qualquer crime, como é Jesus e o Espírito Santo que cura, acalma, dá saúde, dá prosperidade material e liberta do vício do pecado. **Nesta visão se**

**nega, por um lado, a ação de outros seres espirituais, como se nega a responsabilidade humana e conseqüentemente as origens históricas do mal e do bem (MARIZ, 1997, p. 47. Grifos meus).**

Na verdade, Mariz vê nessa “redução” de elementos mágicos um fator etizante, pois o critério moral recebe mais importância do que a eficácia mágica:

O diabo tenha sido visto como um agente de desencantamento. Acredito que, ainda hoje, ele pode, em alguns contextos, desempenhar esse papel. Um desses contextos seria os das camadas populares brasileiras. A demonização desencanta o mundo, em primeiro lugar, por reduzir o universo sobrenatural praticamente a apenas Deus e o (s) diabo (s). A guerra contra o diabo contribui para o declínio da magia na medida em que questiona a eficiência mágica como o critério mais importante para a adoção de um ritual ou realização de um culto. Esse discurso religioso enfatiza não apenas o poder de Deus, mas a sua piedade e justiça. Apesar de todo poder que detém, o demônio deve ser rejeitado juntamente com seus milagres. O critério moral e ético é aí mais importante do que a eficácia mágica. Destacar os aspectos modernizantes e “ocidentalizantes” da teologia da guerra ou batalha espiritual não significa negar seus aspectos “encantado”, que são evidentes na concepção de mal como entidade e não como conceito abstrato (MARIZ, 1999, p.4).

Dessa forma, como já analisado por Mariz, nessa nova possibilidade de “encantamento” do mundo por meio da batalha espiritual, ser alvo de inveja e, indiretamente, das investidas diabólicas, representa também uma forma invertida de valorização ante aos vizinhos. Satanás só arremete contra aqueles com o poder de enfurecê-lo.

Nesse ponto, retomo Evans-Pritchard (2005), em sua análise sobre as acusações de bruxaria entre os Azande, as quais ocorrem porque as relações são também próximas, fomentando conflitos, alianças, afeições e ódios.

Já foi observado que os bruxos só fazem mal a pessoas das redondezas, e que, quanto mais perto estão de suas vítimas, mais sérios são seus ataques. Podemos sugerir que a razão dessa crença se deve ao fato de que pessoas que vivem longe umas das outras não têm contatos sociais suficientes para despertar ódio mútuo, ao passo que há amplas possibilidades de atrito entre pessoas que têm suas casas e roças em contiguidade. Os Azande tendem a entrar em disputa com aqueles que estão mais próximos(...) (EVANS-PRITCHARD, 2005, p.75).

Ao trazer a reflexão sobre a batalha espiritual pentecostal, a intenção foi abordar seus sentidos no cotidiano da Corredor das Cores. Ao focar a discussão, no entanto, aduzo a importância da análise de Clara Mafra (2012) sobre o pretense

dualismo da batalha espiritual. A autora contesta a argumentação segundo a qual antinomia entre o mal e o bem pentecostais se estabeleça como uma formulação de pensamento marcado pela rigidez binária. Apostando que a concepção da batalha se estabelece em movimento fluido, Mafra aduz que o dualismo pentecostal se estabelece de forma processual e não taxinômica:

Neste mundo em constante fluxo, o dualismo entre o bem e o mal não é um dualismo de conteúdo ou de posição, mas é um indício vago e nebuloso daquilo que pode e deve ser evitado. O mal, nessa abordagem, não representa um mundo falsamente estruturado em categorias indexadas em conteúdos determinados, mas é o prenúncio de uma possibilidade de desintegração da própria pessoa. Em outras palavras, o diabo não deveria ser apreendido como categoria analítica, mas como um fenômeno existencial mobilizador(...) (MAFRA, 2012, p.99)

Em outro trecho, a autora completa:

O Espírito Santo sopra onde quer e é acessível para todas as pessoas porque valoriza o que é imanente à experiência de viver: a habitação do mundo, articulando com comprometimento ético, conhecimento e imaginação (MAFRA, 2012, p.99)

Dessa forma, tendo em consideração o caráter inefável do espírito santo, reitero sua importância para a conformação de um cotidiano mágico e aberto à excepcionalidade na Corredor das cores

### **1.9 “Cuidado com a seta! ”: o sobrenatural e o cotidiano**

Especificando a discussão sobre a relação entre o dinamismo da dimensão sobrenatural e o cotidiano da favela Corredor das Cores e da igreja Águas Divinas, apresento as categorias *seta* e *revelação*. A primeira vez que ouvi o termo *seta* foi na saída de um culto daquela igreja. Repreendendo os filhos que brincavam na porta do templo, a mãe dissera: “Cuidado, vocês vão pegar seta! ”. Com o tempo, entendi que *seta* é uma espécie de um mau agouro lançado por demônios. É possível pegar *seta* nos momentos de distração ou quando não se está sob a proteção da *nuvem*, uma espécie de zona de influência do Espírito Santo. Algumas pessoas seriam mais suscetíveis às setas do que outras. O uso de drogas, de bebidas alcoólicas ou a audição de músicas do “mundo” podem tornar alguém vulnerável. Por estar grávida, fui impedida de ter acesso a alguns rituais. Devido ao período gestacional, estaria especialmente à mercê das setas.

Certa vez, dona Ana fora chamada por uma vizinha. Não evangélica, a vizinha pedia que a religiosa “orasse” pela filha. Tentei acompanhar a benção, sendo, contudo, impedida: “Você vai pegar seta. Está grávida. Não pode! ” (Dona Ana, informação verbal. 02 de agosto de 2018).

Sobre a *revelação*, apresento, por ora, outro relato: em um dos cultos da Águas Divinas, um dos “meninos”, Charlinho, compareceu. No pequeno espaço da igreja, suas roupas - compostas pela camiseta regata e o chinelo - chamaram atenção. Recebeu calorosos cumprimentos de uma das integrantes, que soube depois que era uma das tias do jovem.

Durante o culto, o pastor, ao perceber o jovem e seus trajés, acrescentou a revelação em sua pregação:

Eu estou vendo vocês (apontando para Charlinho) com uma roupa de pastor. Você entrando nessa igreja com uma roupa de pastor. Por que não? Eu profetizo que um dia você vai pregar aqui nessa igreja com um terno bonito de pastor (pastor Jerônimo, informação verbal, 20 de setembro de 2019).

De fato, no culto seguinte, Charlinho compareceu de calça e blusa de mangas.

Assim, a intenção ao destacar os casos da vizinha de dona Ana e da revelação de Charlinho foi sublinhar que viver no cotidiano da Corredor das Cores é viver suscetível às setas, mesmo os que não são evangélicos. É viver sob a possibilidade de ser agraciado por uma revelação do pastor, quando o próprio Espírito Santo “manda dizer”<sup>33</sup> uma boa nova. Na gramática dos sentidos compartilhados da Corredor das Cores, tais manifestações do sobrenatural pentecostal são compreensíveis.

### **1.10 A excepcionalidade da cotidianidade**

Contudo, ao trazer uma reflexão sobre as categorias *seta e revelações* do sobrenatural pentecostal, aduzo que a teologia da batalha espiritual e a mediação do Espírito Santo nas relações possibilitam a existência de uma gramática sobrenatural e trazem instabilidade ao cotidiano da Corredor das Cores. Algo como descrito por Veena Das(2020), em sua leitura da obra de Evans Pritchard sobre o cotidiano dos

---

<sup>33</sup> “Deus manda dizer!” é uma das expressões que costumam proferir aqueles agraciados pelo dom da revelação nos cultos reteté.

Azande: “Nas interações em torno das acusações de bruxaria entre os Azande, que interrompem o ordinário, mas ainda são parte do cotidiano” (DAS, 2020, p. 29).

Assim, tal instabilidade cotidiana da Corredor das Cores não se estabelece apenas pela violência constante do TCP, ou as incursões policiais, mas também porque existe uma dimensão sobrenatural. Naquela localidade, as categorias sobrenaturais expressas nas profecias, nas batalhas contra as *macumbarias*, nos *livramentos* concedidos por Deus podem irromper a previsibilidade do cotidiano, em algum sentido guardando alusões às interações dos Azande. Na Corredor das Cores, o TCP manda, mas o Jesus pentecostal e o inefável Espírito Santo são os donos do lugar.

Dessa feita, coloco em perspectiva o próprio sentido de cotidiano, amparando-me novamente nas reflexões de Veena Das (2008, 2020). A autora indiana baseia-se em Wittgenstein, ao compreender o cotidiano como o espaço temporal e material onde as relações sociais se forjam (DAS, 2008). Tendo também como base os estudos sobre subalternidade, para Das, a cotidianidade é instância onde as assimetrias das relações ganham plausibilidade (ORTEGA, 2008, p.24). Além disso, a concepção de cotidianidade para Das se relaciona com a de comunidade. Diz a autora:

Vai se tornar claro que o sentido em uso o termo comunidade não é como o de algo já dado ou primordial (daí o oposto de Estado). Antes, a comunidade se constitui mediante acordos, podendo também se desfazer pela recusa em se reconhecer algumas de suas partes (por exemplo, mulheres e minorias) como parte integral de si. Essa recusa pode tomar a forma de vozes não ouvidas ou pode se revelar por uma proliferação de palavras que afogam silêncios difíceis de suportar. Assim, enquanto a voz pode dar vida a palavras congeladas, feita plurais, ela pode ser letal como, como no caso de palavras que flutuam em torno de rumores aterrorizantes sem estarem atadas a uma assinatura (DAS, 2020, p. 32).

Dessa forma, a citação acima de Das deixa antever a influência wittgenstiana. Comunidade é onde se estabelecem os jogos de linguagem que tornam inteligíveis e plausíveis as relações por meio de uma gramática social (ORTEGA, 2008, p. 24).

Se Das recorre a Wittgenstein, ao jogo comunicativo e à concepção de comunidade para aduzir sobre o cotidiano, afasta-se, assim, da concepção sociofenomenológica de Schutz. Influenciado por Husserl e Weber, o autor busca justamente a experiência da “dureé”. Em sua interpretação, Schutz propõe uma análise focada no âmbito da atenção e da vigília. Assim, a sociofenomenologia

schutziana, ao analisar o cotidiano, admite a conformação de um senso comum como um conhecimento partilhado pelos sujeitos da relação social. Por essa perspectiva, o senso comum não é o que é meramente banal ou exterior, mas o conteúdo que permite a partilha de significados. Assim, o cotidiano, relacionado à dureé proposta por Husserl, seria a dimensão daquilo que é “evidente”, o que é compreendido de forma irrefletida, aduzindo certa previsibilidade:

É no tempo interior, ou na durée, que nossas experiências atuais são ligadas ao passado por meio de lembranças e retenções e ao futuro por meio de pretensões e antecipações (SCHUTZ, 1979, p. 69).

Contudo, é sobre a questão da previsibilidade que Das se difere da interpretação schutziana. Para a indiana, a concepção de Schutz, focada no âmbito da cognição, pretere a questão da incerteza, “da ameaça do ceticismo” e da excepcionalidade que constituiriam a vida cotidiana, principalmente em contextos marcados pela violência extrema.

La intuición de la cotidianidad en Wittgenstein parece, por tanto, bastante diferente de la de Schutz, por ejemplo, quien hace énfasis en la atención a la “realidad esencial” de lo cotidiano y conceptualiza la trascendencia como un escape momentáneo a esta atención. Difiere también de los muchos intentos realizados en años recientes por captar la idea de lo cotidiano como un lugar de oposición. Lo que siento frente a estos enfoques es que hay una búsqueda en estas tentativas de aquello que Hans Joas llama la creatividad de la acción social(...)es en los libretos cotidianos de resistencia donde debe ubicársela. Nada malo hay en esta manera de conceptualizar lo cotidiano, pues tiene la ventaja de mostrar que la sociedad se hace de modo constante, no es algo dado. El problema es que la nocivo de cotidianidad se asegura com facilidade excessiva en estas etnografías, porque nunca consideram las tenciones y las amenizas del **esceticismo como parte de la realidad vivida y, por tanto, no los disse que está en jugo en lo cotidiano que há descoberto** (DAS, 2008, p. 317. Grifos meus)

Assim, a partir da reflexão de Das, compreendo o cotidiano não apenas como o palco para os jogos comunicativos, mas também a instância aberta à imprevisibilidade. No caso da favela Corredor das Cores, essa imprevisibilidade se estabelece pela violência do domínio do TCP, pelas incursões policiais e pela gramática encantada (WEBER, 2004) do sobrenatural de uma religiosidade inexoravelmente processual (MAFRA, 2009) como a pentecostalidade das várias igrejas que compõem a vida diária da favela,

### **1.11 A vida é batalha: cotidiano e ritual**

Partindo das reflexões propostas sobre cotidiano, sobrenatural e imprevisibilidade, trago novamente à memória a cena etnográfica sobre o primeiro encontro com os pastores da igreja Águas Divinas na sorveteria de Lúcia.

Após aquele encontro, autorizada a participar do culto na igreja, nos despedimos. A única criança que ainda me acompanhava era Jeniffer. Ao nos levantarmos, ela me abraçou. Atravessei a rua. Passei por um pedaço da quadra. Atravessei a barricada pela primeira vez sozinha. Lembro dos galhos, das armas, do cheiro de maconha. Apressei o passo sem olhar para trás. Segui para a zona de transição. Naquele momento em que atravessei a barricada da Corredor das Cores, se ouvisse, não entenderia os sentidos dos versos da música que ilustra a descrição do ritual no início deste texto:

A batalha vai começar, a batalha vai começar.

Esta terra é de conquista e o mais valente conosco está.

A vida é batalha, e o mais valente vence.(Batalha travada. Autoria: Ednaldo do Rio)

Hoje, eu percebo que a guerra faz todo sentido naquele mundo. Guardada pela barricada e por Jesus, a vida seguia na favela Corredor das Cores.

### **1.12 Considerações finais do capítulo**

Neste primeiro capítulo, a intenção foi apresentar o contexto de inserção na igreja Águas Divinas na favela Corredor das Cores. Palco de disputas nas relações políticas, na Corredor das Cores sobrenatural é uma dimensão que importa. No próximo capítulo, a intenção é apresentar as disputas envolvendo as demais igrejas pentecostais e a atuação da Águas Divinas na política do sobrenatural da comunidade.

**CAPÍTULO 2 ‘ “Pra fazer a enfermidade desaparecer. Pra fazer o inimigo fugir de você”<sup>34</sup>: alianças e conflitos na igreja e na favela Águas Divinas**

*A tontura da fome é pior do que a do álcool. A tontura do álcool nos impele a cantar. Mas a da fome nos faz tremer. Percebi que é horrível ter só ar dentro do estômago.*

*Carolina Maria de Jesus*

*Deus de fogo, Deus de fogo  
Que te chama pelo nome  
Eu nunca vi o justo mendigar um pão  
Nem sua descendência passar fome*

*(Divisa de fogo)*

---

<sup>34</sup> Trecho da música 500 graus. Autoria: Cassiane

**Beco da Morte, Favela Corredor das Cores, Campos dos Goytacazes, 13 de abril de 2018.**

Apresso o passo para chegar ao culto. Atrasada, percebo que me perdi em um dos muitos becos. Passava das 19 horas. Naquele momento, à escuridão, as velas pareciam ainda mais estreitas. Ouço o som vindo da igreja. Distingo alguns versos. Algo como “o mistério é de fogo, o mistério é de poder. Quem entrar neste mistério já vai receber”. Tento me guiar pela música. À noite, sem o colorido dos muros, prestei atenção aos aromas dos corredores, que cheiravam a mofo, a cigarros de tabaco e de maconha.

Circulando nas ruelas e orientada pelo som, encontro a igreja. A placa azul anuncia o nome. Antes de entrar no templo, percebo três jovens sentados na soleira ao lado. Conversavam enquanto ouviam as vivazes orações. Sou cumprimentada por um dos jovens: “A paz”. Surpreendi-me com a saudação. Supus que por estar portando uma bíblia, além do diário de campo, fora confundida como uma integrante da igreja.

Entro no templo da Águas Divinas pela primeira vez. Percebo as paredes pintadas em verde claro. A parede ao fundo em azul, remetendo a uma representação do céu, com algumas nuvens. Contrastando com a “densidade” que envolve os becos da Corredor das Cores, o ambiente interno da igreja parecia remeter, de forma oposta, à leveza.

No momento em que cheguei ao templo, todos os assentos, formados por cadeiras de plástico brancas, estavam tomados. Era sexta-feira. Sabia que era dia de batalha espiritual, quando geralmente as igrejas pentecostais recebem um grande número de visitantes.

Atrás do pequeno púlpito, reconheço o pastor Jerônimo, que me fora apresentado dias antes. O sacerdote, que em nossa primeira conversa parecia calado, mostrava-se um orador desembaraçado e extrovertido. Ajoelhado, conduzia a oração de guerra: “Que toda a feitiçaria seja quebrada. Que todo o espírito da inveja seja pisoteado. Os laços, rompidos! ”. À oração do pastor somava-se às exaltações como Aleluia! Espírito Santo! E Glória!

Ao final da prece, a música começa. A bateria é conduzida por um jovem de pouco mais de 15 anos e a guitarra, tocada por outro rapaz um pouco mais velho. O pandeiro era tocado pelo pastor. A música começa em um andamento relativamente lento:

Deus de fogo, Deus de fogo, Que abriu o Mar Vermelho.

Deus de fogo, Deus de fogo . Que não deixa ninguém tocar num fio do teu cabelo.

Deus de fogo, Deus de fogo, Que te chama pelo nome.

Eu nunca vi o justo mendigar um pão. Nem sua descendência passar fome (Divisa de fogo. Autoria: grupo Fogo no pé)

Após a introdução, percebo que o ritmo da música muda. Aparece ser um forró:

Olho **de fogo**, sapato de **fogo**, olha o **renovo**. Mas desceu o **Miguel** Arcanjo de guerra lá do **céu**

Divisa de fogo, varão de **guerra**, Ele desceu na **Terra**, Ele chegou para guerrear (4x)

Foi no quartel general, de Jeová, você tem que aprender, você tem que **adorar**. E uma bola de fogo aqui **descerá**,

se você tem olhos ungidos, pode **contemplar**.

Mas desceu um Varão Resplandecente lá da **glória**.

Glorificado, esse é o Deus que dá vitória (Divisa de fogo. Autoria: grupo: Fogo no pé. Grifos meus)

Não era a primeira vez que ouvia aquela música, “Divisa de Fogo”. Na verdade, é uma canção bastante executada em cultos de batalha espiritual como aquele que acontecia na igreja Águas Divinas. Quando a música foi apresentada, percebi uma evidente mudança de tom. As palmas ficaram mais fortes; os cânticos, mais intensos; os gritos de aleluia ganharam mais força e o volume das orações se ampliou.

Outra música passou a ser executada. As frases agora se repetiam: “Olha, pega na mão desse varão, ele te convida para guerrear. Olha, pega na mão desse varão, ele te convida para guerrear. Olha, pega na mão desse varão, ele te convida para guerrear. Olha, pega na mão desse varão ele te convida para guerrear”(Pegue na mão desse varão. Autor desconhecido)

Após alguns manifestarem a glossolalia, as orações começaram a ficar indistinguíveis. Ao meu lado, uma senhora de cerca de 40 anos, com saias longas e cabelos alisados, começa a suspirar. Notei o arrepio do seu braço (Diário de campo, 13 de abril de 2018).

Havia algo de sensorial naquele culto, e essa sensorialidade se efetivava, em primeiro lugar, pelo som. A sonoridade das preces, das interjeições, das palavras em glossolalia, do ritmo e da repetição das palavras nas músicas demonstrava um evidente papel exercido pelos sons naquele ritual (BOURCIER, 2006).

Tentei avistar, sem sucesso, dona Ana no culto. Saí por uns momentos do templo e a encontrei no projeto que administrava, situado a poucos metros da Águas Divinas. No momento, estava acompanhada de Lúcio e de uma dezena de adolescentes. Estranhei que a atividade do projeto estivesse sendo realizada no horário do culto. Sobre esse ponto, perguntei rapidamente à dona Ana, que me respondeu:

O projeto e a igreja têm ligação. Mas são coisas diferentes. O horário é o mesmo, porque tinha que ser, mas nós fazemos nossas coisas aqui sem apoio da igreja! Eles acham que eu quero abrir outra [igreja]. (dona Ana, informação verbal, 13 de abril de 2018)

Naquela fala, percebi o óbvio conflito entre a Águas Divinas e o projeto chefiado por dona Ana. Antes de voltar ao templo e participar do restante do culto, marquei um encontro com ela na tarde seguinte.

De volta à Águas Divinas, pude perceber que se formaram três filas: uma em volta do pastor Jerônimo, as outras ao redor de uma mulher de meia idade e mais outra em volta de um jovem. Soube, depois, que ambos exerciam um dos cargos mais importantes na hierarquia eclesial, o de diácono. O pastor e os diáconos ungiam a testa dos integrantes com azeite de oliva. Nesse momento, alguns caíam no chão; outros giravam o corpo; outros, porém, não manifestavam nenhuma reação.

Chamou-me atenção a reação de uma das pessoas que recebia a unção. Entendi que era uma *visitante*, ou seja, pessoa que costuma frequentar os cultos, mas que não são oficialmente integrantes da igreja. O pastor Jerônimo a chamou pelo nome, demonstrando que era uma relação já estabelecida. Encostou óleo na cabeça da jovem, que começou a balançar as mãos e a se movimentar como se

tirasse algo sujo do corpo. O sacerdote, então, revelou o mistério<sup>35</sup>: a jovem tinha um tumor no ovário, mas que a partir daquele momento estaria curada. Prestei atenção à música. Seu andamento era mais lento, como uma lamúria.

Hoje, alguém falou seu nome para mim  
que você está sofrendo tanto assim.  
Coração está em pedaços.

Foi vencido pelos laços dessa vida.  
Foi arremessado contra o cais.  
Açoitado pelos vendavais chora o peito,  
grita a alma procurando a paz.

Mas eu sei, Jesus te olha e te vê.  
E diz: Filho, vou te socorrer do pó das cinzas,  
eu vou te levantar;  
sou o Teu Deus, é só meu nome clamar<sup>36</sup>

(Vendavais. Aatoria. Shirley Carvalhaes)

Chorando muito, a jovem ungida abraçou o pastor. Naquele momento, percebi que a aflição (DAS, 2015), o sofrimento (DAS, 2008) e a euforia se relacionavam e se faziam experienciar no culto da igreja Águas Divinas, situada no Beco da morte da favela Corredor das Cores.

Ao final do culto, procurei o pastor Jerônimo. Fora bastante solícito. Reconheceu-me da última conversa junto ao pastor Paulo. Disse que a igreja estava aberta: “Você tem uma missão. Ela é muito maior que seu estudo. Seja bem-vinda”.

## 2.1 “Batalha travada”: disputas e negociações pentecostais

Assim como no primeiro capítulo, começo esta segunda com outra descrição de um dos cultos da Águas Divinas. De fato, como recurso narrativo, a intenção deste trabalho é iniciar cada capítulo com uma descrição dos rituais praticados na igreja. O objetivo é reforçar um dos argumentos principais desta pesquisa, a de que os rituais são *locus* privilegiados de análise por colocarem em evidência aquilo que é usual no grupo social (PEIRANO, 2002).

<sup>35</sup> Revelar o mistério é a “mensagem” da revelação, a profecia possibilitada pelo Espírito Santo

<sup>36</sup> Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=yjCzq8TGh8I>. acessado em 15 de agosto de 2019.

Nessa esteira, em sentido mais amplo, aduzo que denominações pentecostais como a Águas Divinas, por meio de seus rituais e em uma relação de mutualidade com o contexto em que estão inseridas, contribuem para a formulação de um repertório sobrenatural (EVANS-PRITCHARD & MEYER FORTES, 2010) de feições pentecostais no cotidiano (DAS, 2008) da favela Corredor das Cores. O manejo de tal gramática possibilita, amplia e tensiona relações sociais e de poder específicas, marcadas pelo domínio do Terceiro Comando Puro (TCP), as quais denomino como política do sobrenatural.

Neste capítulo, como já adiantado, apresento a igreja Águas Divinas em sua inserção no contexto da Corredor das Cores. Além disso, inicio a análise sobre as relações de proximidade e de conflito envolvendo a denominação religiosa e as demais da localidade.

## **2.2 “A paz, pastora”: ser ungido na favela**

Após ser autorizada pelo pastor Jerônimo a participar dos cultos da Águas Divinas e receber o convite para conversar pessoalmente com dona Ana, minha inserção na Corredor das Cores se intensificava.

Como combinado, compareci ao meu segundo encontro com a interlocutora no dia posterior. Cheguei à sua casa à tarde. Com o tempo ensolarado, as cores dos muros ficavam mais visíveis. No muro da casa de dona Ana, notei a placa com as inscrições: *servimos almoço*. Ela estava com três dos seis filhos: Jonas, Maria Cláudia e Elias.

Notando curiosidade e certa desconfiança, expliquei para ela a intenção da pesquisa. Disse que era um estudo sobre as igrejas evangélicas na comunidade. Destaquei que ela, dona Ana, era uma líder religiosa; por isso, o interesse na entrevista. Detentora de um espírito jocoso e bem-humorado, arranquei a primeira de suas muitas gargalhadas naquele dia: “Irmã, que mistério é esse? Agora sou artista da Globo? Agora vocês querem estudar os crentes? Aposto que vão falar que eu já estou andando com os branquinhos”<sup>37</sup> (dona Ana. Informação verbal, 13 de abril de 2018).

---

<sup>37</sup> A declaração causou espanto não apenas à clara alusão à etnicidade, mas também por eu ser negra.

Percebi que empreender uma entrevista minimamente estruturada naquele dia não seria uma boa estratégia de pesquisa (WHITE, 1974). Pedi, então, que me acompanhasse em um passeio pela Corredor das Cores. Novamente, ela gargalhou: “Passeio para ver o quê, irmã? Que mistério é esse desses sociólogos<sup>38</sup>? ” (Diário de campo, 13 de abril de 2018). Seu filho, Jonas, estava, porém, extremamente curioso com o trabalho de pesquisa. Pediu para acompanhar a mãe no passeio.

Deixando o filho caçula aos cuidados da filha do meio, dona Ana, seu filho Jonas e eu percorremos os becos e vielas da favela. Antes de sair da casa, perguntei sobre os almoços anunciados à sua porta. Disse, contudo, que não mais os vendia. “É porque é assim: quando a gente trabalha com comida, tem dia que tem e dia que não tem. Aí, foi se acabando” (dona Ana, informação verbal, abril de 2018). Destacou, novamente, que o marido estava desempregado há dois anos e que, por ter *passagem*, estava difícil achar trabalho. Contou-me que ambos eram membros e tinham cargos na igreja do pastor Paulo. Reparei que não dissera o nome do pastor mais novo, Jerônimo, responsável pela igreja da Corredor das Cores.

Naquele pequeno relato sobre o desemprego do marido, percebi que nem sempre a moralização possibilitada pela adesão evangélica, como apontam a literatura (MAFRA, 2009, 2012; MARIZ, 1995, 2003. MACHADO, 2014), é suficiente para minimizar o estigma (GOFFMAN, 1988) do encarceramento.

Perguntei do que a família se sustentava: “do Bolsa Família<sup>39</sup>, do trabalhar de Deus. Às vezes, Lúcio me traz um sacolão<sup>40</sup>” (dona Ana, informação verbal, abril de 2018). Assim, como os integrantes da primeira igreja reteté que pesquisei, a Herdeiros do Sião, percebi que dona Ana representava um segmento mais pauperizado, mesmo quando comparado ao contexto mais geral da favela. Quando não viviam da “misericórdia de Deus”, os integrantes da igreja trabalhavam como vendedores de balas em semáforos, auxiliares de pedreiro ou como diaristas. Naquele contexto, uma vizinha de dona Ana, Telma, por trabalhar como empregada doméstica “com carteira assinada”, era considerada “abastada”.

<sup>38</sup> Nunca coloquei em questão a categoria “sociólogo”, utilizada pelos interlocutores. Possivelmente porque se estabeleceu um relação de inteligibilidade entre pesquisadora e interlocutores

<sup>39</sup> Programa de transferência de renda do governo brasileiro que proporciona o pagamento de uma renda mínima às famílias que possuem renda *per capita* de R\$ 85,01 a R\$ 170,00 (disponível em: <http://calendariobolsafamilia2016.org/quem-tem-direito-ao-bolsa-familia/>).

<sup>40</sup> Denominação dada localmente para Cesta básica.

Continuamos o passeio pela Corredor das Cores. Passamos pelos becos. A todo momento, dona Ana era cumprimentada: “Paz, dona Ana”, “Minha pastora”. “Irmã Ana”.

Perguntei se Ana, de fato, era pastora, como diziam os vizinhos. Ela riu. Disse que era missionária, um dos cargos eclesiais cuja função, segundo a interlocutora, é “levar a palavra de Deus para todos os lugares” (dona Ana, informação verbal, abril de 2018).

Chegamos à quadra. Estava cheia. Cerca de cinco crianças jogavam futebol. A arquibancada, porém, estava vazia. Sou alertada: “A irmã sabe que não pode tirar foto dos meninos, não é? ”(dona Ana. Informação verbal. Abril de 2018). Sim, sabia. Fiz questão de contar minha experiência de pesquisa nas favelas. Ela riu de novo. “Mas esse trabalho de sociólogo é ficar escrevendo as coisas? (dona Ana. Informação verbal; Abril de 2018). Não consegui distinguir se ela ficara decepcionada, impressionada ou surpresa com o trabalho dos sociólogos. Mas, com certeza, ficara curiosa.

Passamos a quadra e chegamos à praça principal, São Jorge, cujo nome fora trocado pelo TCP. Agora, era apenas a “praça”. A praça onde Jesus era o dono do lugar. Era ampla, contava com algumas mesinhas de madeira com cobertura. Estava cheia àquele horário. Nas casas situadas ao redor da praça, mulheres faziam as unhas umas das outras. As crianças corriam. Adolescentes, sempre em grupo, estavam sentados nas cadeiras. Notei que havia cadeiras ocupadas apenas por meninos e outras, apenas por meninas. Avistamos Jennifer, a minha impetuosa interlocutora de campo, como descrito no capítulo anterior. Ela dançava funk com as amigas. Fora duramente repreendida por dona Ana. Naquela cena, percebi que se apresentava um lampejo da *política da presença nas favelas*, tal como descrita por Oosterbaan (OOSTERBANN(a), 2009).

Na densidade da favela, diferentes grupos tentam exercer uma política da presença por meio dos sons que produzem. A tentativa de conquistar seu lugar no cenário urbano por meio da (re) produção do som pede uma melhor compreensão da relação entre “sentir” e “conhecer” a cidade – como também argumentam Blom Hansen e Verkaaik na introdução desta questão – e nos incita a prestar atenção à relação entre som, territorialidade, arquitetura e carisma (OOSTERBAAN(a), 2009, p. 83. Tradução minha).

Na Corredor das Cores, as *presenças* eram exercidas pelo narcotráfico, pelo funk e pelo pentecostalismo, e seus marcadores eram observáveis pelos sons, pelo trajar e pelos comportamentos. Jennifer estava aprendendo a linguagem de dois daqueles mundos (VELHO, 1994; PEREIRA, 2018), o funk e o pentecostalismo, os quais, embora de aparência antagônica, coexistiam.

Naquela política da presença, entre os jovens associados ao estilo funk, as mulheres trajavam shorts e saias curtas. Os homens usavam bermudas, quase nunca vestiam camisetas e portavam colares dourados (PEREIRA, 2018).

Entre os pentecostais, a presença se notava também pelo vestir. Muitas jovens usavam as clássicas saias *jeans* na altura dos joelhos; mesmo as adeptas de igrejas mais flexíveis quanto às exigências do trajar, a exemplo da Águas Divinas, não usavam decotes ou shorts. Entre os homens, as roupas de alfaiataria eram utilizadas nos dias de culto; e mesmo no calor do semiárido fluminense, os homens pentecostais não usavam bermudas.

Além do trajar, Oosterbann(a) destaca a disputa pelos sons como um dos sinais da política da presença entre funkeiros e evangélicos:

A perspectiva dos adeptos das igrejas pentecostais, seu som "divino" e música gospel contrastam com os sons "mundanos" de seus vizinhos. Um dos importantes contrapontos da música gospel nos ouvidos de muitos evangélicos é a popular música funk que é tocada nas festas da favela. Para os evangélicos, a associação entre as festas funk e as facções do tráfico aumenta a percepção de que o funk é incitado pelo demônio. Uma análise da oposição entre música funk e gospel - como é percebida pelos evangélicos - demonstra o entrelaçamento entre lutas territoriais e ideológicas, e exemplifica o carisma sonoro da cidade. (OOSTERBANN(a), 2009, P.82).

Os "meninos do movimento" se faziam perceptíveis obviamente por estarem nas "bocas", sempre acompanhados. Havia uma postura desafiadora em muitos deles, revelando uma ética de grupo (DAYRELL, 2005). Reproduzo o depoimento de uma das moradoras da Corredor das Cores, Grace Kelly, de 18 anos: "A gente conhece os meninos desde criança. Aí, eles entram no movimento e começam a se achar, a implicar com a gente. Eles mudam".

Soube que eram realizados bailes funk constantemente na praça. Chamados de *Mandela*, esses bailes eram patrocinados pelo TCP. Contudo, os interlocutores me

informaram que os bailes foram proibidos desde a prisão do “chefe”. Entendi que houve uma operação na Corredor das Cores em 2017, quando foram presos muitos integrantes da facção<sup>41</sup>. Segundo informações noticiadas na imprensa à época, cerca de 50 pessoas foram detidas<sup>42</sup>. “Há oito meses que não tem baile. Os ‘grandes’ rodaram”<sup>43</sup> (Maria Cláudia, informação verbal. Outubro de 2018). Ao destacar a política da presença na Corredor das Cores, não quero ponderar que as fronteiras são estanques. Ao contrário, há um constante e criativo trânsito entre as províncias<sup>44</sup> (SCHUTZ, 1979) do funk, do tráfico e do pentecostalismo. Nessas negociações cotidianas residem as relações políticas na Corredor das Cores. Um exemplo das negociações é a exercida por uma das filhas de dona Ana, Maria Cláudia. Com 14 anos, à época da pesquisa, Maria Cláudia se afastara da igreja. Dizia não “ter nenhuma igreja”, mas frequentava a Águas Divinas eventualmente. Afirmava que gostava de funk; quando a mãe permitia, participava dos bailes realizados na praça.

Eu ia (para a igreja) com a minha mãe. Aí, fui perdendo a vontade de ir. Não sentia mais vontade. Então parei (...). Minha mãe brigou, disse para continuar procurando Deus, mas a vontade de sair era maior (...) Hoje, posso dizer que sou “desviada”. Um dia eu volto para a igreja. Agora não. Quando estiver mais velha. Não sei quando. (Maria Cláudia. Informação verbal. Outubro de 2018)

Durante minha trajetória de acadêmica, não apenas na Corredor das Cores, mas também em São Pedro e outras favelas, conheci dezenas de jovens que, a exemplo da filha de dona Ana, dividiam suas sociabilidades (SIMMEL, 2006) entre as referências pentecostais e o estilo de vida funk (DAYRELL, 2005; PEREIRA, 2018).

Era o caso de Luan, de 15 anos. Amigo de Maria Cláudia e frequentador relativamente assíduo dos cultos da Águas Divinas, o jovem era conhecido por sua criatividade na composição dos versos de funk. Assim como participava das cerimônias religiosas, também dizia que participava de bailes *Mandela* em outras

<sup>41</sup> Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/norte-fluminense/noticia/operacao-contr-o-traffic-de-drogas-cumpre-mandados-em-campos-no-rj.ghtml>. Acessado em abril de 2019.

<sup>42</sup> Disponível em: <https://www.jornalterceiravia.com.br/2017/09/13/policia-civil-comanda-operacao-contr-o-traffic-e-cumpre-70-mandados-de-prisao>. Acessado em abril de 2019.

<sup>44</sup> Para Schutz, “províncias de significados” finitos. Finitos, porque tais províncias possuem seus próprios estilos cognitivos, revelando-se em realidades múltiplas. No fluxo da vida, o homem atravessa tais províncias provocando “choque” na atenção da apreensão da experiência. “O choque não é nada mais do que uma modificação radical da tensão de nossa consciência, fundada num tipo diferente de atenção à vida” (SCHUTZ 1979, P. 252).

localidades, entre as quais as favelas próximas, onde havia rivalidade e disputa territorial com a Corredor das Cores. Sobre a participação em bailes e mesmo o gosto pelo funk, hábitos vedados pela igreja a qual frequenta, Luan destaca que considera “pecados”, mas que pretende se batizar “quando estiver amadurecido na fé”:

Olha. Eu frequento (a igreja), mas não sou batizado. Eu sei que não agrada a Deus (participar de bailes). Mas um dia vou me batizar. Quando estiver maduro na fé. Na verdade, tento não fazer nada de errado, tipo beber muito nem fumar. Mas um dia vou me batizar. (Luan, informação verbal, agosto de 2018)

Assim, parece-me que Luan e Maria Cláudia, ao se associarem, cada um de forma específica, com o funk, e ao mesmo tempo que projetam a adesão pentecostal estão negociando ante a um campo de possibilidades (VELHO, 2004) que comporta ambas as manifestações, as pentecostais e as do funk. Luan e Maria Cláudia percebem no funk elementos relacionados à juventude em sentido mais amplo (MARGULIS e URRESTI, 1996), como a fruição e o lazer. Dayrell (2005) destaca tal sentido:

Para esses jovens, aderir ao funk significa uma escolha, condicionada pela própria condição juvenil e o campo de possibilidades com o quais se deparam. Os fatores são semelhantes aos do rap: a atração pelo ritmo e pela dança, a inexistência de maiores pré-requisitos para a produção musical e a influência da mídia (...). Assim, a escolha pelo funk expressa determinada forma de vivenciar a condição juvenil, com ênfase na diversão e na alegria que os bailes representam (...). Por meio dos bailes e shows, estabeleceram uma rede de relações amplas – os conhecidos – que não possui uma estrutura de coesão tão forte entre aqueles que dela participam: reconhecem-se no funk, compartilham situações lúdicas, encontram-se nos bailes, sentindo-se parte de uma rede simbólica (DAYRELL, 2005, p.132)

Assim, mesmo que os vínculos estabelecidos com o funk sejam efêmeros, a adesão ao estilo se coloca como exercício de autonomia (VELHO, 2004), configurando-se como mecanismo de afirmação:

Essas considerações indicam que a identidade que esses jovens constroem como funkeiros é fluida e efêmera, uma imbricação com elementos simbólicos apropriados da cultura popular, da indústria cultural em geral, como manifestação cultural híbrida. Essa identidade apresenta-se como uma fronteira provisória e móvel, operando a partir de múltiplos registros na construção mais ampla de uma identidade desses sujeitos como jovens. Podemos dizer que o funk é parte de determinado estilo de vida juvenil, um marco identitário que contribui para que esses jovens possam vivenciar e

se afirmar como sujeitos numa determinada fase da vida.  
(DAYRELL, 2005, p.172-173)

Sobre a relação com a religião, Luan e Maria Cláudia demonstram identificar a adesão a elementos ligados à vida adulta, representando a renúncia de hábitos que não desejam abandonar. Nesse sentido, a adesão pentecostal se estabelece como um projeto (VELHO, 1994), racionalmente elaborado, colocando em questão relatos de *conversões ligadas a um turning point* (BECKER, 1952) *dramáticos* (BISPO, 2019).

Ainda sobre a negociação dos jovens da Corredor das Cores entre o funk e o pentecostalismo, destaco que tais jovens foram sociabilizados com o predomínio das religiões pentecostais nos contextos em que cresceram. Nesse sentido, parecem se adequar à categoria cirurgicamente definida por Regina Novaes (2012) como evangélicos genéricos, para se referir às novas possibilidades de vivência evangélica. São pessoas que foram socializadas sob o predomínio das igrejas pentecostais nas favelas, mas que, dada a singularidade de cada trajetória pessoal, experienciam pertencimentos mais flexíveis.

O importante é levantar a hipótese de que essa possibilidade - ser evangélico genérico - deve ser levada em conta nas avaliações do lugar do pertencimento religioso na configuração do espaço público (...). Nesse cenário, definir-se apenas como “evangélicos” pode ser também uma outra maneira para contornar conflitos e proibições. Reafirmando elos com este universo religioso, mas não se sentindo presos a denominações, jovens evangélicos (genéricos) inserem mais uma possibilidade no repertório dos modos de estar e se movimentar no espaço público (NOVAES, 2012, p.194).

Há outros moradores que também não se associam diretamente às religiões pentecostais ou a nenhuma delas (RIVERA, 2017). Conversando com alguns deles, percebi que há uma associação dos evangélicos a um certo sentido de hipocrisia ou “falsidade”, utilizando um termo ouvido muitas vezes. Há, na Corredor das Cores, um termo para definir os “falsos crentes”: *crente desodorante*:

Você sabe que tem crente desodorante, não é? (Risos). Sabe como? Usam a bíblia debaixo do braço e se acham. Ficam julgando todo mundo. Não é assim não. Tem muita gente dentro da igreja que peca também. (Márcia, informação verbal, julho de 2018).

Outra moradora, Emily, por não ter pertença religiosa definida, classifica-se como “perdida”:

Eu não tenho religião nenhuma. Sou perdida. Mas não quer dizer que sou ruim, que faço mal aos outros. Aliás, tem muito crente aí que adora julgar, mas são piores que muita gente fora da igreja (Emily, informação verbal, julho de 2018).

Dessa maneira, aduzo que devido às relações de proximidade e de vizinhança (DUARTE 1988), a sinceridade e a legitimidade da pertença pentecostal estão em constante disputa e “julgamento”.

### **2.3 “Santos são demônios”: catolicismo e ausência**

Voltando ao trajeto na Corredor das Cores com dona Ana e o filho, atravessamos a praça principal e chegamos a uma espécie de anexo, mais afastado da favela. Um conjunto de pequenos bares guardava o ambiente. Como dito no primeiro capítulo, assim como a quadra era o local onde se vendia maconha, na praça mais interna era o local onde se vendia cocaína. Aquele era um trecho em que o comércio de drogas se dava de forma mais ostensiva. Observei uma mulher com papalotes e pinos de cocaína à mostra na cintura. No muro da praça, um desenho de uma mão aberta com a inscrição “Glória ao senhor, o único Deus”. Em outra ocasião, perguntei a dona Ana a razão de tantas mulheres estarem envolvidas com o narcotráfico. Disse que, com a prisão dos maridos, companheiros ou filhos, as mulheres assumiam a “função”. “É aquele mistério. Tem que botar feijão dentro de casa. Satanás atenta. Mas tem umas que começam porque tem a cabeça fraca mesmo” (Dona Ana, informação verbal, setembro de 2018).

Num dos bares, encontramos com uma conhecida de dona Ana, Débora. Fumava um cigarro na ocasião. Ela pediu à religiosa que orasse pelo filho. Dona Ana perguntou sobre o marido de Débora: “Está no Tiago Tinoco<sup>45</sup>” (Débora, informação verbal, 14 de abril de 2018). Dona Ana respondera: “Vamos marcar e venho fazer o propósito com você<sup>46</sup>. Mas tem que parar com o cigarro, irmã” (*dona Ana, informação verbal, 14 de abril de 2018*). Perguntei a Débora se ela já havia sido integrante da igreja Águas Divinas. Dissera que ia, “às vezes”. “É que eu fumo cigarro”. Nitidamente embriaga, a interlocutora afirmou: “Se pudesse, eu ia agora [para a igreja]. Mas eu

<sup>45</sup> Presídio masculino de Campos.

<sup>46</sup> Ritual no qual orações coletivas são direcionadas a um “propósito” definido.

fumo maconha também. Ainda não me libertei” (Débora, informação verbal, 14 de abril de 2018). De fato, em semanas posteriores, a encontrei algumas vezes nos cultos da Águas Divinas, sempre às sextas-feiras.

Declarações como as de Débora sobre o sentido de libertação, referindo-se ao vício em tabaco ou em maconha, não foram exceções durante o meu período de campo. Muitos interlocutores associam liberdade justamente à renúncia (MAFRA, 2009) aos hábitos considerados mundanos e, por isso, proibidos pelas normas das igrejas.

Nesse sentido, recorro às reflexões de Saba Mahmood (2006), que questiona os conceitos de agência e liberdade relacionados à teoria feminista. Para a autora, os conceitos de liberdade e independência são mediados por condições históricas e culturais. Mesmo nas sociedades ocidentais, as concepções liberais de agência e de liberdade não se impuseram de forma absoluta. Para a autora, a agência não significa apenas “um sinônimo de resistência para as relações de dominação; pode significar, também, uma capacidade para a ação facultada por relações de dominação específicas” (2006, p.121). Complementa Mahmood:

O conceito de liberdade e independência – como os ideais políticos - é relativamente recente na história moderna. Em muitas sociedades, incluindo as ocidentais, floresceram aspirações contrárias a estes. Neste sentido, a narrativa da liberdade individual e coletiva também não se impôs de modo absoluto nas ambições das pessoas nas sociedades liberais. Se reconhecermos que o desejo de independência (ou subversão) não é um desejo inato que motiva todos os sujeitos em todas as alturas, mas que são profundamente mediados por condições históricas e culturais (MAHMOOD, 2006, P.131)

Ao dizer que não conseguiu se libertar, Débora parece destacar que a liberdade está relacionada ao abandono de práticas (MAFRA, 2009), às quais, por ora, não é capaz de renunciar. Dessa forma, em consonância com Mahmood, a liberdade no âmbito da experiência pentecostal adquire um sentido específico; no caso em questão, a renúncia.

Ao lado do bar onde encontramos Débora, havia uma pequena capela católica, São Francisco. Estava fechada. Perguntei para dona Ana sobre a igreja. Disse que raramente abria. “Só em dia dos santos deles lá. Às vezes, eles entregam sacolão”(dona Ana, informação verbal, 14 de abril de 2018).

Eu perguntei o que ela achava da igreja Católica: “Eu vejo que não dá para ser salvo e ser católico. Eles fazem estátuas de barro para estar idolatrando outro Deus. Para mim, isso é contra a bíblia. Não dá para ser salvo” (dona Ana, informação verbal, 14 de abril de 2018).

Jonas, seu filho, fora mais direto: “Os santos são demônios. Existem demônios escondidos dentro deles” (Jonas, informação verbal, 14 de abril de 2018). Perguntei a Jonas quem afirmara aquilo: “O pastor Jerônimo. Todos os pastores falam”. (Jonas, informação verbal, 14 de abril de 2018).

Em poucas frases, Jonas e dona Ana apresentavam algumas concepções muito próprias do pentecostalismo o qual professavam: o **exclusivismo**<sup>47</sup> e o **anticatolicismo** (CUNHA, 2011). Por exclusivismo, compreende-se a concepção segundo a qual apenas uma expressão religiosa seria passível de salvar seus adeptos. O anticatolicismo se mostrava na recusa aos santos que supostamente esconderiam demônios. Em conversas posteriores com outros pentecostais, compreendi que os demônios aos quais Jonas se referia eram os Orixás. De modo indireto, fazia uma alusão ao sincretismo (BASTIDE, 1973; GOLDMAN, 2003) das religiões afro-brasileiras. Novamente a batalha religiosa se mostrava. Naquele caso, na fala de uma criança.

Talvez, por perceber o meu espanto pela fala de Jonas, dona Ana interrompeu o filho, mostrando a atuação como mediadora (KUSCHNIR, 2014): “Cada um tem sua religião. Se eles acreditam em santos, deixe eles, Jonas”.(dona Ana, informação verbal, 14 de abril de 2018). Em sua postura, encerrava o assunto, evitando aprofundar o conflito.

Conheci uma única católica no período de inserção da Corredor na Cores. Era justamente a dona de um dos bares, Maria, de 63 anos. O estabelecimento era decorado com algumas imagens de santos entre as garrafas de bebida. Ela disse, porém, que a maioria de seus oito netos era evangélica. “Eles não falam nada dos meus santinhos. Me respeitam” (Maria, informação verbal, abril de 2018).

A capela São Francisco da Corredor das Cores era pertencente à paróquia Sagrado Coração, localizada no bairro Parque Califórnia que, como dito, era vizinho à favela. A paróquia do Sagrado Coração era um templo amplo, com vastas escadas.

Todavia, a relação dos moradores da Corredor das Cores com a igreja Católica se dava de maneira mais intensa com os “vicentinos”, uma referência ao programa assistencial católico. Os “vicentinos” cediam cestas básicas, mas as ações do projeto não chegavam fisicamente à favela. Os moradores se deslocavam até a paróquia para adquirir os alimentos doados. Dona Ana destacou, contudo, que foi o exemplo dos católicos que a estimulou a criar seu próprio programa social.

Eu que sou crente vejo que a igreja Católica faz mais do que as igrejas crentes. Um dia, eu fui lá pegar meu sacolão. Então, a “obreira”<sup>48</sup> perguntou por que a minha igreja não fazia a mesma coisa. Eu fiquei com vergonha, irmã. Fiquei com tanta vergonha que nunca mais voltei lá (dona Ana, informação verbal, agosto de 2018)

Numa ambivalência entre admiração pelo exemplo das práticas de outra religião e o sentimento anticatólico, dona Ana me confessou que não entrava em igrejas de outras denominações que não as evangélicas, inclusive as católicas. Quando recolhia as cestas dos “vicentinos”, o fazia no jardim, escusando-se de entrar no templo.

Christina Vital da Cunha (2015), Clara Mafra (2009) e Cecília Mariz (2001) destacam que as ações sociais de católicos e de pentecostais possuíam naturezas diferentes nas favelas que pesquisaram. A igreja Católica, mesmo com o declínio da teologia da libertação e a ascensão de uma possibilidade mais “mística” expressada pela vertente carismática (VITAL, 2015, p. 201), busca a formação de ações coletivas com a comunidade mais ampla.

Na Corredor das Cores, porém, a participação católica é quase nula. Como afirmado, faz-se presente apenas em datas de festividades próprias, ocasiões em que seus símbolos são rechaçados pelos moradores.

Ao caminharmos atrás da praça, entramos em alguns becos, cujos sinais de precarização se faziam mais evidentes. O estado das casas denunciava que estávamos na área mais pauperizada. Em uma das residências, dona Ana fora chamada. Márcia, uma mulher com cerca de 30 anos. Pedia ajuda para comprar um *sacolão*. Dissera que esteve presa porque o filho, que guardava drogas em sua casa, também havia sido detido.

---

<sup>48</sup> Um cargo da hierarquia pentecostal. Não existe na hierarquia católica.

Dona Ana, então, sugeriu o cadastro do programa Bolsa Família. Analfabeta, Márcia adiantou que não possuía os documentos necessários para o cadastro, entre os quais o número de CPF. Dissera que tinha apenas a carteira de identidade (o Registro Geral). Buscou o documento, no qual pudemos observar que constava o número de CPF. Dona Ana prometeu conversar com Lúcio para viabilizar o cadastro da moradora no programa do governo federal.

Entrou na casa para fazer uma oração. Fui impedida de entrar. Por estar grávida, havia o perigo maior de pegar “seta”. Sendo assim, esperei do lado de fora. Confesso que fiquei angustiada com a situação da moradora. Ao se despedirem, dona Ana fez nova oração: “A provação está pesada, mas Jesus vai ajudando um pouco aqui, um pouco ali. Em breve, você vai estar marchando com ele novamente” (dona Ana, informação verbal, 14 de abril de 2018).

A atuação de dona Ana na mediação com Márcia e em toda a Corredor das Cores sugere uma legitimação de seu posto religioso devido ao reconhecimento de sua unção com o Espírito Santo. Clara Mafra (2011) entende a unção com o Espírito Santo como um processo. Há pessoas mais “usadas por Deus” devido ao seu trajeto e experiência com o Espírito Santo. Para tais pessoas, as verdadeiramente “ungidas”, é permitida a circulação entre os diversos espaços da favela, mesmo aqueles considerados “perigosos” e vulneráveis ao risco das “setas”:

Para os pentecostais, o primeiro passo da orientação do Espírito Santo na construção da pessoa é o reconhecimento da dualidade do mundo. Ou seja, os pentecostais entendem que todos os seres humanos estão imersos em uma jornada agonística, na Batalha Espiritual (MARIZ, 1999). Ao reconhecerem esse plano espiritual, os iniciados vão aprendendo a colocar-se do lado certo, para fazer parte das “forças do bem” (...). **Postula-se, nesse sentido, uma mediação com o sagrado que vai se adensando na pessoa com o passar do tempo, algo que permite uma distinção entre os “irmãos”, promovendo hierarquia congregacional e criatividade institucional.** Essa familiaridade com o Espírito é que faz com que os líderes religiosos sejam reconhecidos como pessoas com capacidade de circulação social ampliada, algo impróprio para o crente comum. Em terreno desconhecido ou do Inimigo, esses líderes saberão distinguir as possibilidades de desenvolvimento da batalha espiritual, enxergando para além das aparências e dos desejos da carne (MAFRA, 2011, p. 147. Grifos meus).

Ao continuar o passeio, encontramos uma “missão” batista, que era um dos programas sociais da igreja Batista do bairro Turf Club, uma das denominações religiosas mais ricas da cidade. No entanto, o projeto estava desativado.

Rodeando a praça, próximo à barricada, encontrava-se outra igreja, a Barca de Jesus. Situada num galpão e com uma porta improvisada, perguntei sobre a denominação. Dona Ana dissera que era a igreja da *irmã Mara*. “Eu e a irmã Mara tínhamos uma aliança, mas aconteceram umas bandeiradas<sup>49</sup> aí... Hoje, a gente nem se fala” (dona Ana, informação verbal, abril de 2018).

Perguntei se irmã Mara havia sido integrante da Águas Divinas. Dona Ana confirmou: “Éramos praticamente irmãs. Fizemos muitas campanhas de oração. Deus usava muito a gente” (dona Ana, informação verbal, abril de 2018). Perguntei, então, o motivo da saída da irmã Mara, e dona Ana me respondeu: “Você sabe que falar mal de pastor atrai maldição”, disse, rindo. Entretanto, continuou o relato:

É que antes tinha um pastor. Ele era muito bom. Mas deu umas bandeiradas muito feias. O pastor Pedro o tirou e botou o pastor Jerônimo, que é autoritário. Ele deu muita bandeirada (...), falava que tinha **revelação** com o nome da gente. Não gostava que a gente fizesse campanha<sup>50</sup>. Dizia que fazíamos fofoca. Hoje, a igreja não é mais igual era não. Deus operava muito, fazia coisas incríveis. Deus escolhe as pessoas para usar, irmã. Se Deus escolheu a gente, não posso fazer nada. Mas ele não gostava. Colocava a gente no banco<sup>51</sup>. **Inveja não é de satanás**. É um sentimento que vem do homem. Eu acho que se você é da igreja, convertido, não pode ter esse sentimento. Aí, a irmã Mara resolveu sair e levou as outras irmãs juntas (Dona Ana, informação verbal, 14 de abril de 2018).

Perguntei por que ela não seguiu a irmã Mara: “Por causa daquelas bandeiradas que eu te falei”<sup>52</sup> (dona Ana, informação verbal, 14 de abril de 2018).

Semanas posteriores, participei de um culto na igreja da irmã Mara. O salão era mais amplo do que o existente na Águas Divinas, mas os demais móveis eram mais simples. Chamava atenção, contudo, o equipamento de som, formado por uma bateria, duas guitarras e um pandeiro. Percebi que as músicas, inclusive “Divisa de Fogo”, eram as mesmas executadas na Águas Divinas.

Mara, altiva e enérgica, presidia a celebração. “Não despreze sua cruz. Ela tem a sua medida. Deus um dia calculou”. Talvez por sua igreja se situar bem próxima à

<sup>49</sup> Pelo que entendi, “bandeirada” pode ser uma “indireta” ou uma gafe.

<sup>50</sup> Campanha de oração. Um ritual muito exercido nas igrejas pentecostais. São realizadas cerimônias com orações para um objetivo específico. Geralmente uma vez por semana, durante sete semanas seguidas (ver Pereira, 2019).

<sup>51</sup> “Colocar no banco”, expressão que designa uma das principais punições aplicadas aos integrantes das igrejas. Quem está no “banco” está impedido de se manifestar no púlpito.

<sup>52</sup> Sobre a razão da desavença com Mara, dona Ana me pediu para não revelar em meu “estudo”.

barricada e à principal boca de fumo, Mara fez um apelo em sua oração: “Você que está na boca, venha, Jesus está te chamando. Jogue por terra toda a obra do inimigo, dá livramento, livra de todo mal. Que suas mãos possam cegar o inimigo”(Mara, informação verbal, abril de 2018).

A minha participação no culto da igreja Barca de Jesus, porém, não passou incólume. No dia seguinte, tanto os integrantes da Águas Divinas quanto dona Ana sabiam da visita. Fui avisada por Paula, filha do pastor Jerônimo: “Irmã, está fazendo seu estudo na igreja da irmã Mara também?”(Paula, informação verbal, abril de 2018). Entendi que, caso expandisse o trabalho de campo para aquela outra igreja, acabaria por prejudicar a relação de confiança que cultivara tanto na denominação religiosa quanto com a interlocutora. Dessa forma, aquela participação no culto da Barca de Jesus fora minha única incursão.

Além da igreja da irmã Mara, havia outra, a Luz de Deus. Situada na rua posterior, era a mais simples das igrejas da Corredor das Cores.

Lembro que uma das minhas vizinhas do prédio onde morava se referia anteriormente à Luz de Deus como uma *igreja de revelação*. Tal expressão se refere às denominações pentecostais nas quais há maior ênfase à profecia.

Mesmo sem a intenção de promover trabalho de campo aprofundado na Luz de Deus, pelo mesmo motivo pelo qual não o fiz na Barca de Jesus, participei de um culto na denominação. Na ocasião, fui convidada por uma das integrantes. A igreja era presidida por um pastor homem, mas no culto percebi que as revelações foram proferidas por uma mulher, com cerca de 40 anos, que usava saias longas e um véu. Em uma das revelações, aproximou-se de uma das mulheres presentes e disse: “Deus manda dizer que te ama muito. Naquele dia em que você estava sozinha à frente do fogão, você não estava só. Você se sentiu só naquela cozinha, mas não estava só. Deus estava com você e está dizendo que tudo vai melhorar” (Informação verbal, maio de 2018).

Embora, como dito, não tenha feito um trabalho etnográfico na Luz de Deus, gostaria de pontuar como o dom da revelação é valorizado nas Comunidades Morais (MAFRA, 1999) situadas na favela, entre as quais, a Águas Divinas.

O profeta pentecostal normalmente apresenta a profecia com atos performáticos, incluindo a manifestação glossolálica. A mensagem reverbera no corpo do profeta, através de gestos e sinais, elevações

das mãos e gritos acentuados. A profecia pentecostal não assume conotações apocalípticas e contestações da ordem politicamente estabelecida como normalmente se apresenta na literatura antropológica dos profetas da África e países de religiões do Oriente. (RIVIÈRE, 2013; BALANDIER, 1997) O destinatário é o indivíduo ou a congregação local — principalmente em momentos de crise e situações de conflito envolvendo líderes dos principais setores da congregação. O profeta pode ser o pastor, evangelista, diácono, missionário (a) ou um leigo (a). Embora possam surgir situações conflituosas entre profetas e pastores, provocando cismas, os últimos sempre contam com as revelações dos primeiros enquanto componentes que integram os serviços oferecidos pela igreja local (PEREIRA, 2015, p.314).

Em minhas observações em comunidades morais de inspiração nas Assembleias de Deus, como a Águas divina, percebi que a profecia era uma expressão de maioria feminina. Gonçalves (2015) também observou tal fato na igreja que pesquisou<sup>53</sup>

Embora não seja incomum a presença de homens portadores do dom da profecia, a ocorrência é mais frequente entre o público feminino, especialmente entre mulheres que assumem postos de lideranças nos círculos de oração da instituição religiosa. A história do pentecostalismo comprova essa inclinação feminina para os dons espirituais. Wacker (2003), servindo-se de documentos de movimentos pentecostais norte-americanos datados do século XIX, identificou registros de ministras de cura, profetisas e evangelistas nos primeiros templos pentecostais dos EUA (PEREIRA, 2015, p,314)

Nesse esteio, cito uma música, um “corinho de fogo”, que aborda a importância dos profetas ungidos nas igrejas reteté. Destaco trechos:

A vida de um Profeta não é fácil de levar. Tem que falar a verdade e o que Deus quiser falar.  
Tem gente que não aceita e nunca vai aceitar.  
Só gosta de ouvir mentira, não quer sua vida mudar.

Desperta Samuel para ouvir teu Deus falar.  
A voz não é de Eli, ela é de Jeová, Mas se Deus te prometeu, não adianta recuar. Entrega a profecia que o Senhor quer te usar.

**Igreja que tem Profeta, não mede o que vai pregar.**  
Se não gosta da verdade, é melhor nem ir para lá.  
Profeta diz o que Deus quer, não vive para agradar.  
Pode até dar surra nele, que ele vai te entregar.

---

<sup>53</sup> Sobre o assunto, pesquisar a tese de Gelci Maria . Mulher: de vítima a discípula de Jesus: passagem de uma condição de violência de gênero para condição de discípula e missionária cristã. 2009.

Ele não se vende, ele não se entrega, ele não vai te bajular.  
Seu compromisso é com Deus, sua vida é orar. Se você quiser  
vitória, escuta e vai praticar.  
Quando Deus manda um Profeta, você tem que se humilhar

(Desperta Samuel. Autoria de Fogo no pé. Grifos meus)

Uma das minhas vizinhas, também uma profetisa de outra igreja pentecostal aos moldes das Águas Divinas, confessou uma vez que sentia o peso do carisma e revelou desejo de, eventualmente, abandonar a religião. Contudo, demonstrou o receio de ser punida por Deus. “O ungido desafia o diabo; ele vai fazer tudo para me prejudicar. **Às vezes penso em ser do mundo de novo**, mas é aí? Como vai ficar?” (Lúcia, informação verbal. Maio de 2018. Grifos meus).

Um interessante dado que se observa em denominações de maior porte, com estrutura mais hierarquizada e localizadas fora da favela (MAFRA, 2011), como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), é que a revelação não é apenas desestimulada, mas combatida<sup>54</sup>. Na página eletrônica da IURD, por exemplo, o dirigente Edir Macedo condena textualmente a prática da profecia:

Nada tem sido tão devastadora nas igrejas como a ignorância com respeito às **profecias**. Da mesma forma como Satanás tem usado a falsidade de línguas estranhas, também tem se aproveitado da falta de discernimento espiritual com respeito às profecias. E o pior é que muita gente escolada também tem se rendido às farsas dos “profetas” que, diga-se de passagem, são **mulheres mal casadas ou frustradas sentimentalmente**.<sup>55</sup>

Pelo relato de dona Ana, percebi que tanto ela quanto a irmã Mara exerciam anteriormente a função de profetisas na igreja Águas Divinas. Notei que a unção da profecia se revelava em um elemento de status na comunidade religiosa. Havia uma disputa pelo sobrenatural. Dessa forma, o reconhecimento da unção pelos demais integrantes, como observei no decorrer da incursão do campo, era um elemento importante na formação dos vínculos, das alianças e das distensões de poder na hierarquia da igreja. O Espírito Santo, como puro carisma (WEBER, 2004; MAFRA, 2011), complexificava e atualizava as relações de liderança. Na versão de dona Ana, sua atuação como profetisa e líder fora impedida pelo pastor responsável pela

<sup>54</sup>Disponível em: <https://noticias.gospelmais.com.br/edir-macedo-publica-alerta-a-feis-da-igreja-universal-contra-profetas-5327.html>. Acessado em abril de 2020

<sup>55</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/bispomacedo/2017/03/02/nao-se-deixe-enganar/>. Acessado em abril de 2019.

denominação<sup>56</sup>. Um outro dado, revelado por dona Ana tempos depois, foi o desejo de tornar-se pastora. Contudo, o projeto (VELHO, 2994) seria impedido pelo suposto machismo do dirigente hierárquico. “Pelo pastor Paulo, eu chegaria no máximo à diaconisa. Ele é muito machista<sup>57</sup>” (dona Ana, informação verbal). Pelos relatos de dona Ana, a disputa pelo sobrenatural era uma disputa pelo poder das mulheres

Por outro lado, dona Ana e irmã Mara, embora tenham rompido a “aliança” que possuíam, encontraram meios distintos para exercer a liderança perdida na igreja. Uma se tornara pastora; A outra, dirige um programa social e faz orações nas ruas da favela. Ambas eram chamadas de pastoras pelos moradores.

#### **2.4 “ Igreja que tem profeta não mede o que vai pregar”: a unção e a circulação na favela**

O passeio pela Corredor das Cores com dona Ana foi aqui apresentado por ter suscitado significativas observações. A primeira delas é a apreensão de que as expressões sobrenaturais que ocorrem no templo pentecostal da Águas Divinas e nas demais igrejas da favela não ficam restritas aos templos. Como vimos na atuação de dona Ana, que, mesmo afastada de suas funções na igreja, relaciona-se com os moradores, adquirindo entre eles, inclusive, o título que lhe fora negado na igreja de pertença, o de pastora. Percebi que o sobrenatural pentecostal estava nos becos e dentro das casas da Corredor das Cores.

A segunda observação é sobre a relação entre a privação e a *religiosidade reteté*, a qual trato aqui. Mesmo anos antes, durante a estada em São Pedro, e, naquele momento, na Corredor das Cores, percebia que os integrantes de ambas as igrejas representavam um segmento que convivia diretamente com a pobreza e o encarceramento. Em São Pedro, notei que os frequentadores da igreja Herdeiros do Sião eram mais empobrecidos quando comparados aos demais moradores do entorno (PEREIRA, 2014), guardando semelhança com os frequentadores da Águas Divinas. À época, escrevi sobre os membros da Herdeiros do Sião:

---

<sup>56</sup> Novamente, nas disputas políticas da Águas Divinas, a questão de gênero parece estar estabelecida.

<sup>57</sup> Interessante a utilização do termo *machista*. Não apenas com dona Ana, mas outras integrantes recorreram ao termo para expressar o desagrado com atitudes supostamente autoritárias dos homens

As pessoas são muito pobres e isso se nota pelo modo de falar, pela simplicidade das roupas, pela ausência de alguns dentes. Percebi, também, que as suas “provações” se assemelhavam. As tensões familiares, os problemas com os filhos - alguns presos ou que entraram para o “caminho da perdição e das drogas” - eram alguns dos clamores explicitados publicamente durante as celebrações (PEREIRA, 2014, p.91).

Na Corredor das Cores, novamente me deparava com aquele *segmento social*. Durante meu convívio na favela, em 2018, ano de acirramento da crise econômica no Brasil, testemunhei muitos deles conviverem com a privação e a insegurança alimentar (DE JESUS, 1960). Uma das consequências do encarceramento se mostrava de forma evidente sob a forma do desemprego.

Numa etnografia de 1985, dialogando com a teoria marxista, Cláudia Fonseca considerou a categoria subproletariado para descrever a população da Vila do Cachorro Sentado, em Porto Alegre. Percebo entre os integrantes da igreja Águas Divinas e da Herdeiros do Sião similaridades como as percebidas por Fonseca:

Em termos teóricos, essa população representa o que chamamos subproletariado, essa parcela da classe operária que, num dado momento, não está apta para os empregos disponíveis ou constitui um excesso, em relação às demandas da produção industrial. Algum momento, rechaçados com brutalidade por parte de um patrão em potencial. Para os “bons” empregos (garçom, contínuo, vendedor, etc.), três quartos das pessoas não têm a “boa aparência” estipulada nos anúncios de jornal; se chegam a ter roupas decentes, ficam-lhes as marcas indeléveis da cor da pele ou da maneira de falar (FONSECA, 2004).

Ainda ponderando que uma análise baseada puramente no critério classista se mostre insuficiente para a abordagem pretendida aqui, a questão da classe e, em especial, a pobreza, coloca-se de forma evidente entre os integrantes da Águas Divinas e de boa parte dos moradores da Corredor das Cores. Aduzo isso porque tal condição se apresenta, por exemplo, quando não conseguem emprego por terem “passagem” pelo sistema carcerário ou mesmo pelo estigma da localidade de moradia (DAYRELL, 2007).

Há uma significativa bibliografia analisando a associação entre os pentecostais e a pobreza (MARIANO, 2000, MAFRA, 2011; ALMEIDA, 2008; MARIZ, 1995, 1991, 2001).

Nesse sentido, Gracindo Jr e Mariz (2013) trazem dados do Censo que indicam que 63% dos que se identificam como pentecostais estão em domicílios com renda per capita igual ou menor a um salário mínimo (MARIZ & GRACINDO JÚNIOR, 2013, p.171)

De modo geral, as obras que analisam o pentecostalismo à pobreza destacam que os pentecostais fornecem aos pobres um sentido *coletivo* de vivência por meio das redes de solidariedade (MARIZ, 1995, 2001, MAFRA, 2011, 2009); por outro lado, autores apontam um sentido mais individualista possibilitado pelas igrejas pentecostais ante as relações hierárquicas (DUARTE, 1999, MACHADO, 2005) estabelecidas na favela. Mafra (2011) também analisa tal conformação:

Em síntese, o que estou afirmando é que a ruptura pentecostal responde à mensagem contraditória enviada pela própria metrópole aos habitantes das periferias, ao insistir em um caminho de desinvestimento completo no modelo relacional hierárquico e, com isto, de renovação do cristianismo. Nesse contexto, o catolicismo tradicional e religiões afro-brasileiras, por seu imbricamento com o modelo relacional hierárquico, são incapazes de produzir uma resposta social consistente (...). O pentecostalismo passou a se apresentar como uma alternativa cultural plausível para as populações pobres nas periferias urbanas quando as alternativas culturais conhecidas, boa parte delas oferecidas pelo catolicismo, tornaram-se sinônimo de fracasso (MAFRA, 2011, p.126)

De modo geral, as obras que relacionam o pentecostalismo à privação seguem as colocações de Cecília Mariz, que, em artigo de 1995, advoga que a pertença pentecostal forneceria mecanismos psicológicos, culturais e materiais. Como mecanismos psicológicos, Mariz destaca, a concepção de que todos os acontecimentos, bons ou maus, são partes de um plano de Deus. Confluindo com o conceito de teodiceia (BERGER, 1988; DAS, 2008), essa noção possibilitaria ao crente um sentido entendido dentro de uma trajetória, cujo final sempre será vitorioso. Tal estratégia forneceria resistências a tensões próprias da pobreza. Como mecanismo cultural, Mariz enumera a recuperação da dignidade. Por meio na crença no Espírito Santo e na capacidade de lidar com seres sobrenaturais, o pentecostalismo seria “o poder que fortalece a dignidade do fraco” (MARIZ, 1995, p. 206). Como mecanismos materiais, Mariz destaca que as redes de solidariedade envolvendo uma comunidade pentecostal possibilitaria assistência material efetiva.

Entendo, contudo, que tais redes materiais, espirituais e psicológicas possuem muito mais arestas e são muito mais conflituosas e complexas como apresentadas em algumas obras da literatura da Antropologia da Religião (MAFRA, 2011, 2009; MARIZ, 1995, 1999; BIRMAN, 1996). Se existem redes de fato entre os integrantes da igreja e entre os crentes e o contexto mais amplo da favela, tais redes podem adquirir contornos muito mais circunstanciais do que indicam esses estudos. Em suma, se alianças religiosas de apoio obviamente devem ser consideradas, também devem ser colocados em questão os conflitos, as distensões e as “quebras de alianças”.

O que observei é que as tais redes de solidariedade são contingenciais e, muitas vezes, conflituosas, justamente pelas relações de proximidade que conformam os bairros populares. Em outras palavras, se a proximidade modula relações de solidariedade, também modula conflitos, e tais conformações podem se desfazer e se recompor, muitas vezes em outras igrejas. Nesse sentido, cito o exemplo da própria dona Ana e de sua “aliança” desfeita com a pastora Mara, assim como as disputas dentro da igreja, que acabaram por afastar a interlocutora da denominação.

Paulo, um ex-líder da Águas Divinas, conta por que deixou a igreja e, atualmente, congrega em outra denominação pentecostal, a Metodista, de estrutura bem maior, localizada fora da favela:

Houve uma situação de infidelidade, que eu não gostaria de falar. Aí eles começaram a me colocar no banco<sup>58</sup> direto. Tudo bem. Eu sei que errei, mas mudei. E também o tanto que me dediquei à igreja. Eles não levaram em conta isso. Faltaram com o respeito. Aí comecei a frequentar outra igreja. Fui indo e saí. Hoje eu sou diácono de lá. **O senhor disse que passou uma *provação pesada* quando esteve desempregado. Encontrou apoio da igreja?** Não encontrei muito não. Também eu tinha vergonha de falar, de pedir as coisas. Era um pouco de orgulho. Mas todo mundo sabia e fingia que não sabia. Minha comadre (dona Ana) me ajudou muito naquela época. Porque a gente já era amiga. Mas a igreja não ajudou muito não.

**E na sua igreja hoje, o senhor acredita que encontre apoio?** Hoje, as coisas estão muito diferentes. As pessoas não se ajudam mais como antigamente. Se hoje eu precisar de ajuda, recorro aos meus amigos mesmo. (Paulo, informação verbal, 27 de agosto de 2018)

---

<sup>58</sup> Uma das punições que muitas igrejas pentecostais, aos moldes da Águas Divinas, aplicam àqueles que infringirem suas regras.

Mesmo que o diácono Paulo não localize nas relações da igreja o suporte que julgava necessário no período de sua provação, percebi outras demonstrações de vínculos solidários entre os integrantes da Águas Divinas. Em das ocasiões, Yasmim, uma jovem recém-conversa, fora chamada ao púlpito para ser “orada”. cursando o ensino técnico de enfermagem, era uma das poucas a integrar ensino formal. Ao subir ao púlpito, o pastor Jerônimo revelou o motivo das orações. Yasmim pensava em deixar os estudos. Na fala do pastor, sutilmente foi revelado que o motivo da desistência era a impossibilidade financeira em arcar com o transporte até a escola. Durante o culto, todos os componentes oraram para que Jesus *entrasse com providência*. Chorando, Yasmim recebeu consolo no abraço de Paula, a filha do pastor e a única integrante a concluir o ensino médio, coincidentemente também em técnico de enfermagem: “Foi difícil conseguir terminar meu curso. Também passei por dificuldades como as que você está passando. Mas Jesus me ajudou. Você tem Jesus também”(Informação verbal, agosto de 2018).

Com o tempo, soube por Yasmim que tivera realmente que trancar o curso, mas dissera que voltaria no próximo ano. Os exemplos de Paulo e Yasmim demonstram a complexidade das relações de solidariedade travadas dentro da igreja. Enquanto Paulo não reconhece tais relações e chama atenção para os conflitos, o caso de Yasmim demonstra que os vínculos eclesiásticos de solidariedade existem, embora seus termos sejam diversos, não podendo ser abstraídos de seus contextos ou mesmo superestimados. Cecília Mariz analisa a relação entre pentecostalismo, modernidade e camadas populares:

A novidade seria a popularização, em meio a camadas que não tiveram acesso à escolarização formal, de uma fé individual, exclusiva, reflexiva (pois crítica de forma intelectual tradições religiosas com quem compete), e ainda ascética e ética. Nesse sentido, o pentecostalismo moderniza subjetividades, apesar de todo seu discurso encantado aparentemente antimoderno. Al como o pietismo analisado por Weber, vejo o pentecostalismo como fornecendo um carisma racionalizam-te. Sem dúvida, em minha opinião, possui uma afinidade eletiva ao mundo moderno, embora seja crítico do estilo de vida dominante nesse mundo (MARIZ, 2010, s/p).

Em suma: para se analisar as redes de solidariedade e mesmo o florescimento do pentecostalismo em ambientes de pobreza, é necessário ponderar sua tensão mais ampla e anterior, ou seja, uma fé individualista e moderna, ainda que encantada, num cenário hierárquico, como são os bairros populares.

## 2.5 “Eu nunca vi, o justo mendigar um pão”<sup>59</sup>: privação, pobreza e o reteté

Ao abordar os modos de vida dos grupos populares, Fonseca (2000) destaca que a possibilidade da Antropologia, ao destacar as dinâmicas internas dos diferentes grupos - sem louvá-los ou descartá-los -, contribui para a formulação de diálogos entre grupos sociais distintos.

Relativizar as práticas de pessoas que partilham de nosso universo é questionar nossos próprios valores; é admitir as contradições de um sistema econômico e político que cria subgrupos com interesses quase opostos. Nossa abordagem não deve ser confundida com um relativismo simplista. Procurar compreender certas dinâmicas não significa louvá-las, nem advogar sua preservação. Significa, antes, olhar de forma realista para as diferenças culturais que existem no seio da sociedade de classe - sejam elas de classe, gênero, etnia ou geração; significa explorar o terreno que separa um indivíduo do outro na esperança de criar vias mais eficazes de comunicação (FONSECA, 2000).

Mas ainda que a pobreza e a privação sejam marcadores importantes na vida dos moradores da favela Corredor das Cores, essa relação não encerra, por óbvio, todas as dimensões de suas vidas. Como sujeitos, eles se organizam, refletem sobre si e o mundo, associam-se e se contrapõem em diversas e complexas possibilidades interativas.

Em especial entre os integrantes da Águas Divinas e das demais igrejas pentecostais da Corredor das Cores, observei que os interlocutores, dinamizam sua comunidade religiosa, travam batalhas espirituais, produzem “corinhos de fogo” e, concretamente, criam e desfazem alianças não apenas no contexto da igreja, mas também no entorno da localidade em que vivem. São essas dinâmicas que espero colocar em evidência neste trabalho.

## 2.6 que favela? A representação e a efetividade do conceito

Ao abordar a experiência dos moradores da Corredor das Cores, coloco em evidência a categoria *favela*, termo muitas vezes presente nesse texto. Uma das maiores referências sobre o tema no Brasil, Lícia Valladares, em obra de 2005, analisa as representações construídas acerca da categoria ao longo de cem anos. Para a autora, o termo “favela” ganhou o imaginário dos intelectuais com a obra “Os

---

<sup>59</sup> Trecho da música “Divisa de Fogo”. Autoria do grupo Muro de fogo

sertões”, de Euclides da Cunha (1902). Tal palavra, no final do século XIX, designava um assentamento formado no Rio de Janeiro por ex-combatentes de Canudos que ocuparam o Morro da Providência, onde se encontrava uma planta chamada favela, também existente no arraial situado em Monte Santo, Bahia. A favela passaria, então, a ser compreendida como localidade de aglomeração de pobres perigosos (VALLADARES, 2005, p. 30).

Nas primeiras décadas do século XX, a concepção de “favela” motivou, tanto pesquisas e políticas públicas, como também, a atenção de artistas, cantores e poetas. Além de espaço marcado pela precariedade, a favela passou a ser vista como local de criatividade e expressão artística dos pobres.

Por outro lado, a partir da década de 1940, consolida-se, de fato, a difusão da representação da favela como “uma categoria nova para designar um habitat pobre, de ocupação ilegal e irregular, (...) geralmente sobre encostas” (VALLADARES, 2005, p. 26). Ainda de acordo com Valladares, em 1950, o dirigente do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Alberto Passos Guimarães, elaborou a definição da categoria “favela”, pesquisada no Recenseamento Geral daquele ano.

Com a chegada da década de 1960, no contexto do autoritarismo, coincidindo com a ampliação das metrópoles e da migração, as favelas ganham peso nas pesquisas dos programas de pós-graduação. Tais pesquisas investigam, de início, o comportamento político dos pobres e, posteriormente, a favela passou a ser analisada a partir de temas como violência e exclusão, preferencialmente. Cito entre as obras: Pearlman, 1977; Zaluar; Alvito, 2001; Silva, 2005; Valladares, 2005.

Ainda de acordo com Valladares, todas essas obras e movimentos contribuíram para a formulação de uma representação da favela baseada em três dogmas. O primeiro deles volta-se a uma concepção de espaço “absolutamente específico e singular” (p. 149):

Em suma, o que todos [os cientistas sociais] afirmam, é a forte identidade desses espaços, marcados não apenas por uma geografia própria, mas também pelo estatuto de ilegalidade da ocupação do solo, pela obstinação de seus moradores em permanecer na favela [...] e por um modo de vida cotidiano diferente, capaz de garantir sua identidade. A trajetória social típica dos jovens favelados seria o fracasso escolar e, pela atração exercida pelo

poder e pelo dinheiro, o ingresso no “movimento” do tráfico de drogas (VALLADARES, 2005, p.150).

O segundo dogma se expressa no tratamento de tal espaço como o único e legítimo “território urbano dos pobres” (p. 151). O terceiro, por sua vez, diz respeito à insistência em considerar as favelas como categoria única, enxertando das análises as considerações da favela em suas diferenças e mesmo nas heterogeneias encontradas em seus espaços.

Ainda que concorde com a interpretação de Valladares, principalmente em sua ênfase na contraposição a uma visão determinista e simplificadora na análise dos espaços populares, há que se ter cuidado, contudo, ao perigo de se recair a um sentido oposto, o de se negar a especificidade da favela como espaço popular, eclipsando os elementos objetivos no processo histórico de formação. Advogo, por sua vez, que tais elementos objetivos devem ser analisados a partir das relações sociais singulares de cada espaço. Gondim (2010) parece sintetizar a questão ao buscar a articulação entre os elementos múltiplos e unos:

Do ponto de vista dos levantamentos quantitativos abrangentes, a heterogeneidade entre favelas e dentro de uma mesma favela praticamente inviabiliza uma definição unívoca, capaz de distingui-la claramente de outros tipos de assentamentos precários. Isso não invalida, porém, a tentativa de compreender a especificidade do fenômeno sob uma perspectiva simbólica e cultural, que leve em conta as disputas pelo poder simbólico de nomear e de ser nomeado. Tal perspectiva, é bom que se esclareça, não exclui elementos de ordem objetiva, dentre os quais merece destaque a irregularidade quanto à propriedade fundiária, a precariedade dos serviços públicos e a morfologia do assentamento. Esses aspectos, porém, são considerados do ponto de vista das relações sociais que lhe são associadas e articuladas às práticas culturais e políticas que conferem identidade à favela (...) A morfologia dos assentamentos favelados apresenta peculiaridades, decorrentes, em primeiro lugar, das características próprias aos terrenos ocupados: encostas ou áreas planas, presença ou não de corpos d'água, áreas alagáveis ou pantanosas, proximidade de obstáculos como vias férreas etc. Mesmo assim, certos elementos morfológicos são típicos do espaço das favelas: a alta densidade é um deles, e se manifesta tanto na relação entre o número de moradores e o espaço ocupado, como na relação entre áreas livres e áreas construídas (GONDIM, 2010, p.14).

Nesse sentido, aduzo, tal como Rafael Soares Gonçalves (2015) que as disputas em torno da categoria favela, que em anos recentes assumiram a versão contencionista em um suposto conflito à “questão ambiental”, revelam a disputa pelo direito dos pobres à cidade:

O espaço é uma realidade que dura; não é possível retomar o passado, se ele não estiver conservado no ambiente material que nos circunda. No caso das favelas, a memória desses lugares persiste, apesar das elucubrações classificatórias das autoridades públicas. Se as favelas(...) garantiram a seus moradores, mesmo que precariamente, o direito à cidade, negar a memória desses lugares, reconfigurando os completamente, não pode ter resultado inverso? (GONÇALVES, 2015, p.159)

Entre os moradores da Corredor das Cores, percebi que as representações a respeito da favela ecoam. Reconhecem a categoria e, sobretudo, os estigmas a ela relacionados.

“Eu não gosto de falar que moro aqui (na Corredor das Cores). As pessoas acham que na favela só tem traficante. E não é assim. Aí, a gente fala comunidade por vergonha mesmo. Eu, se puder, não falo onde moro” (Paulo, informação verbal, setembro de 2018, morador da Corredor das Cores, informação verbal).

ou:

Aqui é favela mesmo. Tem gente que chama de comunidade. Mas para mim é favela. Aqui é só a misericórdia, irmã (dona Ana, informação verbal, setembro de 2018)

Contudo, há relatos que indicam uma visão mais positiva da Corredor das Cores, principalmente entre os jovens e entre os não integrantes de igrejas evangélicas.

Ah, a **Corredor das Cores é lazer**. É tranquilo. Não é igual a Sapo I<sup>60</sup>. Já teve muito baile bom aqui, na época do Fiuza<sup>61</sup>. Agora não tem, mas antes vinha gente até da Matadouro curtir o baile daqui (Moradora, 19 anos. Informação verbal. Agosto de 2018. Grifos meus)

ou:

Assim, morar aqui para mim é bom. Tem meus amigos, minhas amigas. Eu nasci aqui, né? Conheço todo mundo (Maria Cláudia, informação verbal, 14 de 2018).

Alba Zaluar e Alvito, na já clássica obra de 1998, destacam sobre as favelas, o imaginário como território da desordem e da falta:

Estudar uma favela carioca hoje é, sobretudo, combater certo senso comum que já possui longa história e um pensamento acadêmico que apenas reproduz parte das imagens, ideias e práticas correntes que lhe dizem respeito. É, até certo ponto, mapear as etapas de elaboração de uma mitologia urbana. É também tentar mostrar, por exemplo, que a favela não é o mundo da desordem, que a ideia de

<sup>60</sup> Território em disputa entre o TCP e o ADA.

<sup>61</sup> Chefe do tráfico.

carência (“comunidades carentes”), de falta é insuficiente para entendê-la. É, sobretudo, mostrar que a favela não é periferia, nem está à margem (ZALUAR, &ALVITO, 1998, p.21).

A declaração de Zaluar e Alvito toca em um ponto também mencionado anteriormente neste texto, qual seja, a concepção de periferia urbana, da qual a experiência das favelas seria uma possibilidade. Tema vastamente estudado nas Ciências Sociais (LE GOFF, 1998; BLUMENFELD, 1972; SELIER, 1992; SANTOS, 1981; KOWARICK, 2000; SPÓSITO, 1993), periferia, no recorte proposto, é abordada para além de uma referência meramente espacial, ou mesmo de uma leitura, na qual o contexto periférico é visto unicamente como espaço de carência e de precariedade de serviços públicos.

Assim, a abordagem proposta prevê uma ampliação do conceito (DAYRELL, 2007, p.1112; NOVAES, 2006, p.190), destacando que, embora tais fatores sejam levados em conta, periferia se refere a um *ethos*<sup>62</sup> específico marcado, também, por relações específicas de sociabilidade (SIMMEL,1983).

Periferia não se reduz a um espaço de carência de equipamentos públicos básicos ou mesmo da violência, ambos reais. Muito menos aparece apenas como o espaço funcional de residência, mas surge como um lugar de interações afetivas e simbólicas, carregado de sentidos. Pode-se ver isso no sentido que atribuem à rua, às praças, aos bares da esquina, que se tornam, como vimos anteriormente, o lugar privilegiado da sociabilidade ou, mesmo, o palco para a expressão da cultura que elaboram, numa reinvenção do espaço (DAYRELL, 2007, p. 1112).

Magnani também compartilha da concepção do “ethos periférico”.

Ser da “periferia” significa participar de certo ethos que inclui tanto uma capacidade para enfrentar as duras condições de vida quanto pertencer a redes de sociabilidade, a compartilhar certos gostos e valores (MAGNANI, 2006, p. 39).

Neste esteio, reitero a análise do trabalho de Duarte (1988), que norteou uma série de pesquisas referentes aos modos de vida das camadas<sup>63</sup> populares

---

<sup>62</sup>Para Geertz; O ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito de natureza, de si mesmo, da sociedade (GEERTZ, 1978, p. 143-144).

<sup>63</sup> O termo “camadas” é tributário da conceituação de Gilberto Velho (1999), que ampliou o viés puramente classista e formulou uma compreensão do conceito de “camadas” abarcando o universo

(VELHO,1994): Heilborn (1999); Leal & Boff (1996); Heilborn & Gouveia (1999); Guedes (2006).

No trabalho de 1988, Duarte faz uma apropriação das noções de pessoa e indivíduo de Dumont (1985). O autor francês considera que na ideologia individualista o sujeito é concebido enquanto valor em si mesmo, uma unidade inteligível do todo social. No entanto, para Dumont, a ideologia individualista seria a exceção. A regra seria a ideologia holística/hierárquica, própria das sociedades tradicionais, nas quais há uma precedência da totalidade sobre a parte. Invertendo a premissa individualista, nas sociedades hierárquicas, a parte só adquire sentido quando relacionada ao conjunto. Tal “sentido” é permeado pela ideia de “valor”, o elemento classificador e diferenciador na sociedade hierárquica. Em tais contextos, é possível falar em “pessoa”, cuja concepção será sempre relativizada diante do contexto que a qualifica. Ao contrário do indivíduo, que pode ser atomizado do todo social, a “pessoa” está sempre relacionada a um elemento conjunto qualificador (PEREIRA, 2014).

Duarte defende que nos bairros populares a noção de “pessoa” (Dumont, 1988) se sobressai à noção de indivíduo, este, próprio das camadas médias e altas, tidas pelo autor como os segmentos mais “modernizantes” da sociedade contemporânea.

Assim, haveria um predomínio, um englobamento nas camadas populares da ideologia hierárquica/holística sobre os valores individualistas, configurando entre holismo e individualismo uma relação, na qual o individualismo é englobado pelos valores hierárquicos.

O trabalho de Duarte ensejou uma série de outras obras, entre as quais Guedes (2008), Salém (2006) e Machado (2007), que localizam nessa ambivalência entre hierarquia e individualismo uma configuração de complexas e amplas redes de parentesco e vizinhança. Segundo Guedes e Lima:

Não há nada tão oposto aos não-lugares da modernidade, tão bem percebidos por Marc Augé (1994), quanto os bairros de trabalhadores, espécimes perfeitos desta criação conjunta do antropólogo e seus nativos a que, segundo o mesmo autor, reservamos o termo “lugar antropológico”, ou seja, “o princípio de sentido para aqueles que o habitam e princípio de inteligibilidade para quem os observa (GUEDES & LIMA, 2008).

As teorizações de Duarte na década de 1980 estão passando por revisões<sup>64</sup>, observadas nas últimas publicações do próprio autor (2001, 2005, 2006, 2009, 2011), nas quais destaca mais enfaticamente as tensões entre valores hierárquicos e os valores *modernos* (DUARTE, 2006, p.1). Tais valores modernos estariam relacionados ao subjetivismo, ou seja, a ênfase à escolha pessoal do sujeito; e ao naturalismo, entendido como a valoração da realidade física do mundo e “oposta à proeminência tradicional da sobre natureza e da transcendência moral” (DUARTE, 2006, p. 22). Diz o autor que, nas camadas populares, tal tensão se intensifica.

Uma das premissas gerais dessa hipótese é a contradição, em uma sociedade como a brasileira, entre as condições formais de modernização, sempre aceleradas e institucionalmente reforçadas, e as condições materiais, que não o são como no caso da precariedade do acesso aos serviços universais do Estado, entre os quais e sobretudo a educação formal, e, portanto, a uma *bildung* laica. Isso faz com que os sujeitos sejam levados a uma pragmática social sem suporte cosmológico (e vivencial, emocional) coerente que afeta as camadas letradas e populares, porém certamente, mas estas, e nestes aqueles segmentos que se expõem mais diretamente à modernização formal, por intermédio, por exemplo, da urbanização nas periferias das metrópoles e do acesso quase compulsório à televisão (DUARTE, 2006, p. 17).

Em tal aspecto, importante a crítica de Couto (2005), a qual enfatiza a necessidade de que os estudos sobre as camadas populares destaquem a interface não apenas entre valores tradicionais e as aspirações individualistas modernas.

(...) qualquer estudo que intente abordar as transformações que atravessam a vida cotidiana familiar dos sujeitos que vivem no universo da pobreza deve considerar que, junto aos valores tradicionais e familiares, estão postas aspirações individualistas e modernas. Se a noção de indivíduo moderno (relacionada a valores de privacidade, autonomia, autodesenvolvimento e igualdade) não deve ser ingenuamente utilizada na compreensão das relações entre sujeitos neste universo, há que conceber, ao menos, a interface entre o moderno e o tradicional, que aspirações de mudança e novas expectativas de vida permeiam o universo prático e simbólico dos sujeitos (COUTO 2005, p. 211-212).

Dessa forma, como abordado nos casos apresentados, entre os jovens que negociam entre o funk e a pertença pentecostal - como Maria Cláudia e Luan -, ou nos conflitos religiosos que ensejam a formação de novas denominações - como nos

---

<sup>64</sup> Nesse sentido, ver principalmente a crítica de Appadurai (1988) a Dumont.

casos de dona Ana e de Paulo -, a tensão entre individuação e adesão religiosa coloca em perspectiva a interpretação dumoniana.

Outra crítica se observa nos trabalhos Cecilia McCallum e Vania Bustamante (2012), para as quais, a análise a partir do arcabouço teórico de Duarte - considerada demasiado estruturalista e focada na tensão entre individualismo e hierarquia -, pretere as ponderações sobre a fluidez das relações de conectividade dos grupos populares.

Esse desinteresse pelo processo de individuação na construção da pessoa corre paralelo à continuada adesão a aspectos centrais de uma abordagem estrutural-funcionalista, especialmente notável em estudos sociológicos sobre a “família”. Somada à ainda incipiente ou parcial rejeição do modelo estrutural-funcionalista – ou até da própria abordagem funcionalista, no sentido malinowskiano – na abordagem de temas estritamente relacionados, como o parentesco, esta negligência tem resultado em um empobrecimento da discussão sobre as formas de relacionamento através de idiomas de parentesco, que toma sua forma vivida numa dinâmica composta de processos que individualizam e processos que relacionam (MCCALLUM e BUSTAMANTE, 2012, p. 224).

Aduzo, no entanto, que o foco adotado pela análise a partir das possibilidades de individualização não impede que o dinamismo das conexões, entre elas, as relações familiares, de amizade e de vizinhança estabelecidas nos bairros populares (DUARTE, 1988; DUARTE & GOMES, 2008; DUARTE, 2005; DUARTE, 2006) possam ser também consideradas, em uma proposta em que as duas perspectivas não se oponham, mas, ao contrário, se complementem.

## **2.7 “Os dez mandamentos da favela<sup>65</sup>”: as leis tácitas e as margens**

Das & Poole (2008) apresentam a possibilidade de se analisar a periferia a partir de sua relação com o Estado. Para as autoras, em uma análise baseada em Agamben e Foucault, as periferias seriam uma das possibilidades das margens estatais. Contrariando a interpretação segundo a qual as margens seriam espaços de ausência do Estado, Poole e Das enxergam nas margens e, por consequência, nos espaços da periferia, cenários não exatamente da ausência do Estado, mas da constante negociação nos interstícios entre presenças e ausências das instituições estatais. Dessa feita, as periferias seriam locais para a criatividade e a

---

<sup>65</sup> Teco da música “Os dez mandamentos da favela”. Autoria: Cidinho e Doca.

complexificação da relação com o Estado. Nessa negociação, as leis são suscetíveis de serem reeditadas nos contextos particulares, a partir de suas relações de poder específicas.

Más bien, lo que está en el centro de estos lugares es formado a través de la experiencia de mundos locales, aunque debemos ser claros en que los mundos locales y el estado no se encuentra como oposiciones binarias. Aunque estén encerrados en relaciones asimétricas, están enredados el uno con el otro. Así, por un lado, la ley es vista como un signo de un distante pero también abrumador poder. Por otro lado, también es vista como al alcance de la mano, algo a lo que los deseos locales pueden adherirse” (DAS&POLE, 2008, p. 37).

Dessa forma, argumento que o exemplo das leis da favela mostra que nas periferias, em suas negociações, o Estado se afirma ao ser “recriado” em termos próprios, de acordo com a criatividade marginal<sup>66</sup>. Contudo, tal “criatividade” pode significar formas opressivas de outras organizações detentoras do poder, extraído das margens estatais. Os Tribunais do tráfico que performaticamente, recriam rituais do judiciário, são uma possibilidade da sinuosidade das relações de legalidade e ilegalidades ante o Estado.

Aduzo, então, que as reflexões de Das e Pole e Machado podem ser associadas ao contexto da Corredor das Cores a partir do que chamo aqui de leis tácitas da favela. Nos territórios dominados por facções narcotraficantes e por milícias, existem “leis”, na maioria dos casos não escritas, que versam sobre as normas a serem seguidas pelos moradores. Aduzo que tais leis, de certa maneira, reproduzem em termos próprios a forma de atuação estatal, contestando a versão de que as favelas seriam territórios marcados pela desorganização (WACQUANT, 2005).

Entre as leis da favela da Corredor das Cores, sob o domínio do TCP, estão a proibição de práticas de assaltos e roubos; a interdição aos rituais das religiões afro-brasileiras; a gestão na venda de drogas, as quais, como afirmado, são comercializadas a partir de uma organização do espaço.

Descobri, também, que as drogas e armas encontram-se enterradas no centro da praça principal. “Teve uma vez que estava tendo uma festa lá (na praça). A Polícia

---

<sup>66</sup> Destaco aqui a existência dos tribunais do tráfico, nos quais as ações de julgamento se estabelecem a partir das performances jurídicas.

chegou. Foi uma correria (risos). Todo mundo correndo para esconder as armas e os pinos (risos)” (Moradora, informação verbal, outubro de 2018).

Além disso, como já mencionado no capítulo um, existe a proibição de fotografar as atividades ligadas ao narcotráfico. Também está proibido recorrer às forças policiais, mesmo em caso de conflitos graves.

Em muitas ocasiões, os conflitos são solucionados pela atuação do tráfico. Nesses casos, os moradores me contaram que recorrem aos “meninos”. Uma moradora de 21 anos e com três filhos conta que recorreu ao tráfico para “se livrar” do marido agressor.

Eu apanhava muito. Ele (o marido) me batia. Uma vez, eu apanhei tanto, tanto que acho que quebrou uma costela. Meu braço vivia roxo. Era um traste. Teve uma vez que ele me deixou caída no chão. Não conseguia levantar nem para cuidar da minha filha. Meu irmão viu e foi falar com os meninos. Aí eles chegaram, lembro que eram três. A chefe era uma mulher. Eles vieram com uns paus, umas ripas desse tamanho. Bateram tanto nele, no traste. Ele gritava. Lembro que a chefe falava: “Você gosta de bater em mulher? Agora vai apanhar de uma mulher” (Moradora, informação verbal, outubro de 2018).

Ao destacar que as leis do tráfico possibilitam um sentido de organização à favela, não quero minimizar o caráter opressivo da atuação do TCP na Corredor das Cores. O domínio do tráfico é evidente e perceptível até nas interações mais diretas. Há medo e desconfiança nas conversas relacionadas ao movimento. Lembro que foi necessário estabelecer uma relação minimamente de confiança para obter as informações com os moradores. E todas as vezes que as informações eram repassadas, obtive-as sob a recomendação de preservar as identidades dos informantes.

## **2.8 O movimento, o funk e as igrejas: as forças em disputa na Corredor das Cores**

Contudo, além do TCP, localizo outras duas províncias de significados (Schutz, 1979) nas relações cotidianas de poder da Corredor das Cores: o funk e as próprias igrejas pentecostais

Não quer dizer que tais províncias sejam intransponíveis. Pelo contrário, ao guardarem certa coerência entre si, a circulação entre as províncias possibilita variadas e diversas formas de experiências no trânsito contínuo. Também, ao reiterar

o funk, as manifestações pentecostais e o narcotráfico como províncias de significados não quero levar a uma interpretação na qual a favela Corredor das Cores seja concebida como um território autorreferente, isolado e delimitado em suas fronteiras, mas reitero a especificidade das relações estabelecidas naqueles contextos.

### 2.8.1 O funk

O funk é uma presença constante na favela Corredor das Cores. Faz parte da paisagem sonora (Shaffer, 1991). Está presente nas festas, nos encontros informais dos jovens, nos encontros de conversa, nas bocas de fumo.

Uma das filhas de dona Ana, Luísa, de 13 anos, é bastante ligada ao estilo. Faz parte de um *bonde* chamado “as maluquinhas”. Um *bonde* pode ser definido como um grupo de jovens que se apresenta nas festas funk (Vianna, 1988) com coreografia definida. Luísa também se diz “desviada” da igreja e, assim como suas amigas mais próximas, Jéssica e Ruany, também têm pais evangélicos.

Aduzo o funk como um estilo de vida (VELHO, 1994) ligado aos jovens. Juarez Dayrell associa estilos de vida juvenis a um eixo de articulações das sociabilidades (SIMMEL, 2006).

Fica evidente que a noção de "estilo de vida" é mais ampla e engloba a noção de "estilo". O estilo rap e, como veremos, também o estilo funk, tomados como expressão simbólica das culturas juvenis, são parte de um estilo de vida, sendo, porém, o eixo em torno do qual articulam. Assim, podemos falar em um estilo de vida rap e em um estilo de vida funk. (DAYRELL, 2005, p.98).

E preciso dizer, contudo, que o funk, como estilo de vida (VELHO, 1994), apresenta significativa fluidez fronteiriça como marcador distintivo. Compreendo que a identificação ao estilo ocorre de forma dinâmica e diversa. Existem nuances que revelam numerosas possibilidades de adesão, atestando a ambivalência entre individualização e identificação coletiva. Há “funkeiros” mais associados ao estilo, que é o caso de Luísa; e há jovens, como Maria Cláudia, apresentada na página nove, que afirma “apenas gostar de algumas músicas”.

Juarez Dayrell (2005) destaca que a fluidez e caráter efêmero quanto à adesão ao funk como estilo de vida ligado significativamente ao lazer. Reproduzo novamente a colocação de Dayrell:

Essas considerações indicam que a identidade que esses jovens constroem como funkeiros é fluida e efêmera, uma imbricação com elementos simbólicos apropriados da cultura popular, da indústria cultural em geral, como manifestação cultural híbrida. Essa identidade apresenta-se como uma fronteira provisória e móvel, operando a partir de múltiplos registros na construção mais ampla de uma identidade desses sujeitos como jovens. Podemos dizer que o funk é parte de determinado estilo de vida juvenil, um marco identitário que contribui para que esses jovens possam vivenciar e se afirmar como sujeitos numa determinada fase da vida”. (DAYRELL, 2005, p.172-173)

Da experiência de jovens moradores da Corredor das Cores como Luísa e Luan, é possível aproximar a adesão ao funk como um movimento que alude às fugitive cultures. Cunhado por Giroux (2012), *fugitive cultures* refere-se aos sentidos de identificação juvenis construídos diariamente dentro da experiência cotidiana a partir da sociabilidade dos grupos de amizade. Assim, dessa sociabilidade juvenil cotidiana os sentidos da adesão se recriam e se retroalimentam. Em muitos casos, as músicas cantadas, escutadas e dançadas refletem crônicas dos cotidianos desses jovens. Outras vezes, falam do exercício da sexualidade em um momento da vida em que essas experiências são vivenciadas pela primeira vez ou quando são moralmente reprimidas em outros contextos (PEREIRA, 2020, sp).

Dessa feita, acredito que essa fluidez apresentada pelo funk, enquanto estilo de vida associado ao lazer, possibilita a maior reentrância das expressões ligadas ao estilo nas demais províncias de significado da Corredor das Cores. O funk está presente no mundo do tráfico e até mesmo nas igrejas pentecostais, com os jovens que dividem suas sociabilidades entre os bailes e os templos, como no caso de Luan.

Quanto ao TCP, não quero fazer uma associação preconceituosa do funk à criminalidade (HERSCHMANN, 2000). Associar-se ao estilo funk não significa, de modo algum, a adesão ao tráfico, mas afirmo que o tráfico se utiliza das expressões daquele estilo. Como dito, o funk encontra-se nas bocas de fumo, nas festas organizadas na praça.

Há uma versão de funk, o “proibidão”, no qual há a associação com o narcotráfico. Suas letras expressam o cotidiano das disputas de poder entre facções, os códigos de conduta dos grupos, além de detalharem os nomes de donos das bocas de fumo.

Existe um funk que narra a tomada pelo TCP de uma das favelas de Campos, a Sapo I, que, anteriormente, era de domínio do ADA. Cito trecho:

Eu mandei vários lembretes, Mineiro não quis escutar.

O sapo agora é TCP. Camará está pesadão. Não é brincadeira não. É o bonde taca bala. Caçador de ADA.

Bota a cara, seu safado. Vai tomar só de AK. O sapo agora é TCP. Mineiro saiu voador.

Ravengar vai se foder (sic). Eu mandei vários lembretes. O sapo não quis escutar.

Bota a cara, cu vermelho. Vai tomar só de AK. Camará não é brincadeira. Vocês têm que respeitar, é o bonde taca bala. **Caçador de ADA** (...). Agora podemos cantar, TCP vai dominar.

(O SAPO AGORA É TCP. AUTORIA: MC Colibri)<sup>67</sup>

De acordo com Barbosa (2011), o “proibidão” possibilita a visibilidade e o compartilhamento de códigos de indivíduos desviantes.

O *funk* “proibidão” funciona como uma espécie de propaganda, uma forma de marketing utilizado pelo traficante que domina um determinado território. As letras contam feitos extraordinários das facções criminosas e de seus integrantes, destacando as autoridades financiadoras. Nas letras, os cantores manifestam as preferências, posicionamentos diante do mundo, mostram à sociedade o que certos grupos constituintes de zonas periféricas pensam e como agem em diversas situações e declaram a forma como os jovens pretendem ser vistos. Assim, os jovens se organizam em bandos ou galeras como forma de se localizar nos espaços da cidade. Por meio de vulgos, eles se apresentam e se vangloriam de atos criminosos, encarnam personagens e exaltam um estilo de viver (BARBOSA, 2011, S/P).

Se no mundo do narcotráfico o funk se insere por meio do lazer e da crônica, nas igrejas evangélicas, ele se apresenta de uma forma mais discreta, porém, significativamente presente.

Sobre essa questão, como dito anteriormente, percebi que o funk está ligado a uma expressão de vivência das juventudes das camadas populares. Em suas negociações, muitos jovens ligados ao funk adiam a adesão oficial à igreja, mas sem perder o vínculo com ela.

Nesse sentido, o *ethos* pentecostal, como manifestação da religiosidade, configura-se como estilo de vida mais apropriado para a

---

<sup>67</sup> Disponível em: <https://www.ouvirmusica.com.br/mc-colibri/o-sapo-agora-e-tcp>. Acessado em SETEMBRO DE 2019.

infância e idade adulta. O funk, como expressão cultural, remete à fruição juvenil com ênfase à expressão performática, ao hedonismo e à contestação, revelando-se como meio de ampliação da moratória social aos jovens das camadas populares (...). Foi observado que, mesmo com aparências antagônicas, as fronteiras entre a cultura funk e o *ethos* pentecostal são transpostas e manejadas, sendo, dessa forma, constantemente recriadas (PEREIRA, 2018, p 56).

Dessa forma, a adesão ao funk não significa necessariamente a contestação aos valores pentecostais. Como percebi, muitos desses jovens associados ao funk planejam se batizar e frequentam a igreja. Estão exercitando a autonomia e individualizam a própria forma de experienciar a religião (HERVIEU- LÉGER, 2008). É, em última instância, uma expressão do individualismo num contexto marcado por relações hierárquicas como são os bairros populares. (PEREIRA, 2020, sp)

### 2.8.2 O TCP

Nas disputas e associações da Corredor das Cores, o poder é exercido pelo TCP. Como destacado, *as leis da favela* são ditadas pela facção. Cheguei à favela comunidade poucos meses após a prisão de um dos chefes da organização na Corredor das Cores. Os moradores diziam que, por esse motivo, o TCP *estava mais caído*, precisando de dinheiro. Entretanto, organizativamente, as atividades de comércio de drogas fluíam explicitamente.

A organização funciona a partir de uma rede de “vigias”, o “cargo” mais numeroso. Os “vigias” estão presentes em praticamente todas as ruas. Geralmente, a função é exercida por crianças ou mulheres. Entre esses, existe uma hierarquia. Há o chefe dos vigias, no caso da Corredor das Cores, DJ. Como destacado no primeiro capítulo, o “posto” de DJ fica na barricada. Iniciei minha relação com o interlocutor ao precisar de um táxi para sair da favela, ao final de um dos cultos da igreja Águas Divinas, os quais geralmente terminavam por volta das 23 horas. Mesmo morando a poucos quarteirões, achei uma boa ideia voltar de táxi. Parada em frente à quadra, ele me interpelou muito educadamente: “A senhora veio na igreja?” (Informação verbal, setembro de 2018). Disse que sim, mas que não era moradora. Recorrendo às relações de proximidade da favela, destaquei claramente que conhecia dona Ana, o pastor Jerônimo e Lúcio. “Você se lembra de que passei aqui com o Lúcio, não lembra?” (DJ, informação verbal, setembro de 2018). DJ dissera que conhecia *todos os motoristas de táxi de Campos* e perguntou se ele podia chamar um dos conhecidos. Temerosa, disse que sim, mostrando que estava grávida. A gravidez me pareceu um

fator de “proteção” naquela situação de desconfiança mútua. De fato, me chamara um táxi. No tempo de espera, ele disse que gostava e que já havia sido integrante da Assembleia de Deus. Perguntei por que ele saíra da igreja. Respondeu algo como: “Essas coisas da vida” (DJ, informação verbal, setembro de 2018).

Além dos “vigias”, há dezenas de “aviões”, pessoas que vendem diretamente a droga. Como disse, os “aviões” que vendiam maconha ficavam na parte anterior da quadra, e os que vendiam cocaína, na parte posterior. Débora, sobre a qual comentei na página dez deste capítulo, exercia a função de “avião”.

Há, também, os “aviões terceirizados”, que são aqueles que compram quantidade razoável de entorpecentes e vendem por conta própria.

Os “aviões terceirizados” são os mais vulneráveis na relação com o tráfico. Como disse o obreiro Tiago, que alguns anos atrás trabalhara dessa forma antes de se converter à Águas Divinas. Tiago, com 32 anos, trabalhava como mecânico em uma das oficinas ligadas ao TCP. Sempre muito afável, de temperamento tranquilo, era o marido de Paula, a filha do pastor. Embora não tivesse um cargo oficialmente alto na congregação, era o responsável pela Escola Bíblica Dominical. Dona Ana dissera que apesar dos conflitos com a família do pastor Jerônimo, gostava muito do obreiro e vira o jovem crescer na igreja. O interlocutor revelou a mim sua trajetória no comércio de entorpecentes:

Eu não era exatamente do movimento (referindo-se ao TCP). Eu comprava e vendia por minha conta. O problema é que quando a gente começa a comprar as coisas, eles acham que a gente vai ficar maior; eles não deixam, eles passam<sup>68</sup>... eu tive muito livramento. Um monte...uma vez, eles passaram atirando. Pegou um amigo meu... aí quando vi que não dava mais, comecei a ir para a igreja (Obreiro Tiago, informação verbal, setembro de 2018).

Percebo no relato o mesmo ponto de inflexão citado pelo marido de dona Ana, Ricardo, no capítulo anterior. Em ambos os depoimentos, percebe-se o turning point (BECKER, 1952) comum. O momento em que “não dava mais para continuar” devido às mortes e aos encarceramentos dos amigos. Nesse sentido, reitero o argumento sobre a adesão à igreja como possibilidade de reconfiguração da trajetória pessoal (MARIZ, 2010; MACHADO, 2015).

---

<sup>68</sup> Terminologia local para designar o ato de matar outrem.

Além disso, a experiência do obreiro Tiago demonstra que a inclusão ao “movimento” pode ser mais gradual e circunstancial do que demonstram algumas obras sobre a questão do tráfico, entre as quais, Vital da Cunha (2015) e Carly Machado (2014). Para os interlocutores ouvidos, é possível prestar serviços ao tráfico sem se considerar membro dele. É possível guardar drogas ou terceirizar as vendas sem ser considerado integrante. Contudo, para o Estado, como vimos nos depoimentos, os crimes são sempre o de associação ao tráfico.

O depoimento do obreiro Tiago dá mostras de uma das possibilidades de relacionamento entre o tráfico e a igreja. Há uma suposta relação de oposição. A princípio, a vida do tráfico seria radicalmente oposta à “vida com Jesus”. Esse trânsito radical existe e, como destacado no primeiro capítulo, é estimulado pela igreja nos cultos, dentro e fora do templo.

Contudo, entre a possibilidade de “mudança radical da trajetória individual” (MARIZ, 2010) apresentada pela conversão pentecostalismo, há relações mais circunstanciais e diversas.

Em primeiro lugar, há meninos do movimento que frequentam a igreja sem deixar a vida do tráfico. São alguns dos “visitantes”. Muitas vezes os vi participarem dos cultos, geralmente às sextas-feiras, e ficarem semanas sem voltar à igreja, como foi o caso de Charlinho, descrito no capítulo um. Novamente, explicita-se uma das muitas possibilidades de vivência pentecostal, além da adesão oficial por meio da *conversão*.

Em segundo lugar, as relações de proximidade e familiares possibilitam o encontro entre o movimento e a religião (VITAL, 2015; ZALUAR, ALMEIDA, 2008). Na Águas Divinas, assim como na Herdeiros do Sião, muitos dos integrantes guardam relações de parentesco com membros do tráfico, geralmente as esposas ou mães.

O pastor Jerônimo fornece um exemplo da interação entre evangélicos e o tráfico:

Os meninos vêm à igreja. Eu permito. Eles falam, cantam os louvores. Estão ouvindo a palavra de Deus. A sementinha foi lançada. Na Bíblia diz: “Venha como está”. Não vou fechar a porta para eles. Temos que ganhar a alma para Jesus, entende? (Pastor Jerônimo, Informação verbal, agosto de 2018).

O pastor mais velho, Paulo, não esconde a interação com os “meninos”. Na verdade, demonstra certo orgulho de sua postura como “mediador” e como autoridade espiritual. Sobre essa questão, ele cita:

**Eu não deixo matar aqui.** Uma vez, vi um deles ser carregado por dois outros. Intervi e profetizei: “Pelo nome de Jesus, ninguém vai morrer hoje aqui nesse corredor”. Aí eles responderam: “Pastor, esse varão aqui vai para a vala”. Então, eu pedi para trocar de lugar comigo: “Jesus não trocou a vida dele pela sua? Eu troco a minha pela desse varão”. Aí eles largaram o varão. Eu o arrastei e o coloquei no meu carro. Hoje, eles matam lá no rio. Aqui não! (Pastor Paulo, informação verbal, setembro de 2018. Grifos meus).

O sacerdote faz outro relato:

Uma vez, eles pediram para trazer aqui o cantor Oziel<sup>69</sup> para um show na praça. Ele cobrava R\$ 1.700. Contatei-o. Fiz um depósito de R\$ 1.000. Fiz um recibo e levei para eles [o tráfico]. Depois do show, paguei o R\$ 700 e levei o recibo para eles. Tem que ser correto. Não pode aceitar as coisas. É questão de respeito, para não ficar na mão deles

**Por isso o senhor acredita que eles te respeitem tanto?**

Por isso e **pela autoridade de Jesus. Eles temem Jesus. Fazem coisa errada, mas temem Jesus.**

(Entrevista Pastor Paulo. Setembro de 2018).

Sobre o depoimento do pastor a respeito da relação entre igreja e tráfico, percebo, tanto no relato quanto na observação sobre as relações hierárquicas na igreja, alguns pontos de conexão com a organização do tráfico. Se percebi na Águas Divinas que valores como autoridade, respeito à hierarquia baseado na confiança e sentido de justiça, também essas características são valores compartilhados pelas facções. Karina Biondi, em etnografia sobre o Primeiro Comando da Capital (PCC), aferiu que a facção se movimenta a partir da concepção de *ideia*, referindo-se a uma concepção geral da facção construída continuamente a partir de valores de autoridade relacionados à confiança e à honra.

Os *malandros* que sobressaem aos outros nesse sentido não se destacam pela força bruta ou por estarem bem situados em uma suposta estrutura hierárquica. Pelo contrário, são aqueles cuja *visão, resposta e conhecimento* os tornam mais hábeis em fazer suas ideias repercutirem e fortalecerem, aos mesmo tempo que o alcance e o calibre adquiridos por essas ideias os fortalecem. Para tornar as ideias que lançam imanente aos ritmos dos que a abraçam, esses malandros

<sup>69</sup> Cantor de músicas evangélicas. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jEfA2deRdAs>. Acessado em novembro de 2019.

estabelecem com eles sintonia. Encontram, entre a afinidade de movimentos disponíveis, um ou alguns com os quais possam se engajar. Não se trata, neste caso, de compartilhar, ou dividir um mesmo movimento. Mas de se somar a eles, estar junto na mesma caminhada (BIONDI, 2018, p. 374).

Assim, se a existência de uma possibilidade de configuração da trajetória por meio da adesão religiosa é um dado, é possível antever uma expressão de autoridade moral compartilhada e mutuamente reconhecida entre a religião e a organização narcotraficante.

Nesse mesmo sentido, o funk, por remeter a outros valores, tais quais o hedonismo e a fruição, coloca-se em outro polo na relação com a igreja. Por seu caráter ambivalente, o funk apresenta elementos distintos nas negociações e mediações entre as províncias. Mais maleável em suas possibilidades de adesão e associação, o funk se insere nas igrejas de maneira mais sinuosa, contudo, frequente.

### 2.8.3 a Polícia

Sobre a atuação da polícia, ouvi de dezenas de jovens, todos homens, relataram ser vítimas de “esculachos”<sup>70</sup> constantes da polícia. Outros moradores, como dona Ana e o missionário Tiago, disseram que durante as operações, os policiais entraram nas casas sem mandados.

“Eles entram sem pedir licença. Derrubam as coisas”,  
(Missionário Tiago, informação verbal. Setembro de 2018).

Segundo dona Ana:

“Eles entram a casa da gente. Um dia fiquei tão nervosa, que disse posso ser analfabeta mas sei que precisam de autorização para entrar a minha casa” (Dona Ana. Informação verbal. 18 de agosto de 2018).

Em minhas observações, notei que o policiamento ostensivo na área da Corredor das Cores se dá de uma forma relativamente anuente. Os carros policiais se aproximam, ligam as luzes (giroflex) e os “meninos” deixam as bocas. Posteriormente, os galhos e pedras das barricadas são retirados. Novamente, mais

---

<sup>70</sup> Expressão corrente que se refere à abordagem policial violenta

uma mostra das negociações entre presenças e ausências do Estado, tal como aduzem Das e Poole.

Em conversas com os jovens, percebi não só na Corredor das Cores, mas também em São Pedro, que muitos jovens projetam o desejo de exercerem funções na corporação policial. A filha de Dona Ana, a funkeira Luísa, que cresceu em lar pentecostal, por exemplo, cujo namorado se encontra apreendido por crime análogo à associação ao tráfico, sonha em se tornar delegada. Novamente, uma mostra das complexidades das relações de poder. Lembrado que uma suposta disciplina, forte hierarquia, e espírito bélico e de justiça marcam as representações mais amplas sobre as polícias<sup>71</sup>. Como destacam Das e Poole, a relação com Estado as margens mostra surpreendente dados.

## **2.9 A Águas Divinas e as relações políticas na Corredor das Cores**

Na complexidade das relações estabelecidas na favela Corredor das Cores, a igreja Águas Divinas se estabelece a partir de alguns marcadores. É uma igreja antiga, a mais antiga delas, existindo anteriormente à tomada de poder pelo TCP, no que se diferencia da Barca de Jesus. Além disso, quando comparada às demais denominações evangélicas da favela, é relativamente estruturada - com móveis funcionais, embora simples. Chama atenção os equipamentos de som: uma guitarra, uma bateria, um violão e um pandeiro, o que, devido à importância dos sons nos cultos, adquire significativo valor. Nesse sentido, diferencia-se da Luz de Deus, onde só existia um violão e um pandeiro.

Também é uma denominação que conta com uma hierarquia que ultrapassa a Corredor das Cores. Existe uma igreja sede, localizada em outra favela, e outra matriz, localizada numa comunidade relativamente distante da Corredor das Cores, onde a igreja é bastante respeitada.

---

<sup>71</sup> Sobre a relação entre polícia e pentecostaismos, o que não é o caso desse trabalho, ler MACHADO, Carly. Morte, perdão e esperança de vida eterna: “ex-bandidos”, policiais, pentecostalismo e criminalidade no Rio de Janeiro. Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências. Rio de Janeiro, FGV Editora, 2015

De acordo com o pastor Paulo, tal respeito se deve à sua longa história na localidade, demonstrando mais um valor ligado à autoridade, a longevidade. O pastor conta que chegou à Corredor das Cores em 1992, na companhia da mulher, hoje pastora, e de dois filhos. Conta que viera do Cantagalo, no Rio de Janeiro. Chegara à cidade ainda integrante de uma igreja daquela região. “Foi um chamado de Deus. E também porque eu gosto de desafios, não gosto de hospital” (Pastor Paulo, entrevista. Setembro de 2018). Destaca que começou a distribuir panfletos e a pregar “*embaixo de uma árvore*”:

Comecei a evangelizar e aí eu conheci o Totó (hoje integrante da igreja), que tinha uns 16 anos na época. Estava sentado no campo com uma arma na mão e ele me olhou. Olhei para ele. Fiquei com medo, mas já que estava no fogo... Falei com ele: “Vou te fazer duas perguntas: a primeira é sua idade e a segunda é se você conhece Jesus”. Naquela vez, não converti como gostaria. Mas depois, eu encontrei com ele e tive uma revelação. **Falei assim: “Você vai ter um livramento. Essa semana vocês estão maquinando um assalto. Vai morrer todo mundo e só vai restar você”.** Aí, foi dito e feito. O assalto foi até em Macaé (cidade vizinha a Campos). Então, Totó veio me ouvir e foi o primeiro a ser convertido (...). Eu lembro que peguei meu décimo terceiro. Trabalhava na Telerj, na época, aluguei a casa onde é a Corredor das Cores e os moradores começaram a chegar (Pastor Paulo, entrevista. Setembro de 2018. Grifos meus).

O relato do pastor Paulo traz uma interessante amostra sobre o que chamo de política do sobrenatural. Além de atributos clássicos da política da vizinhança, como os interditos e as trocas, observo que a autoridade do pastor se estabeleceu, segundo suas palavras, pelo dom profético da revelação. Dessa forma, é uma autoridade que guarda analogia à ação dos profetas nuer, descritos por Evans-Pritchard (2005), em que, mesmo sob o domínio britânico que os levou à prisão, tais autoridades religiosas atuavam como mediadoras a partir do poder religioso.

Aunque parece que hay evidencia confiable de que los profetas anteriores no eran más que agentes rituales, algunos de los más recientes parecen haber empezado a resolver disputas, por lo menos en sus propios distritos. Sin embargo, su principal importancia política estaba en otra esfera. Por primera vez una sola persona simbolizaba, aunque en forma casi exclusivamente espiritual(...) (EVANS-PRITCHARD, 2005, p.435).

Nesta esteira, percebe-se que em seu relato sobre a fundação da Águas Divinas, o pastor Paulo destaca um passado marcado pela violência e briga entre os traficantes e oposição à suposta paz existente hoje na Corredor das Cores: “Onde a igreja está hoje, era chamado de corredor da morte. Era onde eles matavam. Tinha o

corredor ‘rasga-cueca’, que era para levar “sarrafo”. “O tribunal do tráfico ficava na praça. Hoje, se eu ver (sic), não deixo matar não” (Pastor Paulo, informação verbal. Setembro de 2018).

Atualmente, a Águas Divinas conta com cerca de dez integrantes, oficialmente do corpo eclesial. A hierarquia segue os padrões de outras igrejas congregacionais (MAFRA, 1999; ALENCAR, 2013) presentes nas periferias. Há um pastor responsável pela gerência da igreja, este, subordinado a um pastor supervisor. Na Águas Divinas, tais cargos são ocupados pelos pastores Jerônimo e Paulo. Há, também, os missionários, responsáveis por levar “a palavra de Deus” para fora dos muros do templo religioso. Há os diáconos, um dos cargos mais disputados e, teoricamente, de hierarquia próxima ao do pastor. Na igreja tais cargos são ocupados pelo diácono Luís e a mulher, diaconisa Érica. Os demais integrantes são chamados “obreiros”, responsáveis pelas outras funções organizativas. Na igreja, as atuações mais destacadas são as da obreira Paula, filha do pastor Jerônimo, e do seu marido, obreiro Tiago, já apresentado aqui.

Existe outro cargo importante, o de intercessor. Este é o cargo “oficial” dos profetas. São os intercessores os responsáveis pela “força espiritual” da igreja. São considerados os mais ungidos, aqueles que têm contato mais próximo com o Espírito Santo. Em algumas denominações, há um círculo de oração, formado pelos intercessores, cuja função é, por meio de suas orações, fortalecer espiritualmente a igreja. Na Águas Divinas, não havia um círculo de oração devido ao cisma relatado por dona Ana. A função de intercessora era exercida por Clara, uma jovem considerada por dona Ana como “filha de criação”.

Percebi que ao se inserirem oficialmente na igreja, o novo adepto recebe orientações sobre a conduta a ser exercida em uma aula doutrinária chamada Escola Bíblica Dominical (EBD). Para garantir o cumprimento das “doutrinas”, tais condutas são constantemente vigiadas, existindo punições àqueles que, por ventura, as violarem. Tais sanções são tanto mais severas quanto mais altos forem os “cargos” exercidos (MAFRA, 1999; ALENCAR, 2010)

Alguns interlocutores me disseram que a obediência às condutas é uma forma de “dar testemunho” da vida na congregação religiosa. Em um contexto formado por relações de proximidade, o perigo é a acusação de *falso crente*, ou no

caso da Corredor das Cores, “*crente skin*” e *crente desodorante*, ou seja, aquele religioso que incorre na acusação de hipocrisia, como já abordado aqui.

Contudo, argumento que tal caráter hierárquico não é absoluto. Acredito que a vivência da *pentecostalidade em comunidades reteté* (PEREIRA, 2018; 2019) revela, de fato, uma tensão entre hierarquia e individualismo. Tal ambivalência pode ser observada na própria manifestação do Espírito Santo, chamado de “batismo pelo fogo” pelos fiéis. Assim, a circulação do Espírito Santo revela um fluxo de poder muito complexo. Uma profetisa, mesmo que não tenha o status oficial de pastora, será ouvida pelos demais integrantes da congregação por sua unção com o Espírito. Desta forma, a manifestação do Espírito Santo, paradoxalmente, iguala e difere, revelando um valor de sentido duplo, que é, ao mesmo tempo, individualista e hierárquico, num contexto marcado por valores sumamente relacionais, nos quais a lógica da pessoa prospera em detrimento à do indivíduo.

Em outras palavras, tais relações são marcadas pela mediação com o Espírito Santo, visto como “transmissor” do carisma (WEBER, 2004), ensejando, assim, uma relação ambivalente e sinuosa entre hierarquia e individualismo (DUMONT, 1985), em um contexto no qual os valores hierárquicos parecem preponderar. Dessa forma, a intensa movimentação do carisma por meio da circulação do Espírito Santo diversifica e tensiona as possibilidades de influência e de poder.

Na Águas Divinas, atualmente presidida pelo pastor Jerônimo - após a saída da intercessora Mara e do conflito com a ungida dona Ana -, percebi o esforço de renovação dos quadros eclesiais. Sobre essas configurações de aliança e de poder, irei abordar no próximo capítulo.

### **CAPÍTULO 3: Entre varões e varoas: sobrenatural, vida heroica e ética do cuidado**

*Ela é mulher virtuosa, é mulher de oração  
Quando dobra os seus joelhos, Deus derrama sua  
unção  
Quando tudo está difícil e já não tem solução  
Ela levanta um clamor e Deus entra com provisão.  
O inimigo se afugenta, quando ouve a sua voz  
Orando a Deus e dizendo: Tem piedade de nós!  
(Mulher de Oração de autoria de Deise do Vale)*

*Olha esse varão de fogo  
Dentro da congregação tocando na mocidade nas  
irmãs e nos irmãos, seus olhos são fogo puro  
E sua espada de poder vai queimando o pecado, já  
não posso me conter*

*(Varão de Oração, autoria de Cassiane)*

### **Dia quatro de julho de 2018, beco lateral à Quadra da Comunidade Corredor das Cores.**

Após algumas semanas de inserção de campo, já conhecia alguns dos vários trajetos entre os becos que levavam até à Águas Divinas. Um desses caminhos, um atalho que perpassava ao lado da Quadra Principal. Confiante, portando uma bíblia e

o caderno de campo, fui interpelada por um dos “vigias”. Não o conhecia. Lembro que perguntou de forma cortês: “A senhora está perdida? Quer ir a algum lugar?” (informação verbal, julho de 2018). Respondi que iria à igreja do pastor Jerônimo. Completei ao revelar que, embora não morasse na Corredor das Cores, era uma frequentadora da igreja. DJ, o chefe dos vigias, sempre atento, veio ao meu alcance: “Ela é bíblia, é ovelha do pastor Jerônimo”. (DJ, informação verbal, julho de 2018) explicou. Lembrei que dias antes, ao esperar por uma carona depois do culto da Águas Divinas, fora interpelada pelo mesmo DJ. Na ocasião, questionou sobre o caderno que levava junto à bíblia. Respondi ao jovem que frequentava a igreja, mas que também era da Universidade. Estava fazendo um trabalho com o pastor Jerônimo e com os demais integrantes da Águas Divinas. Interessado, perguntou sobre a pesquisa. Disse que era um estudo sobre como as igrejas evangélicas se organizavam. DJ repetira, então, uma informação: já frequentara a Assembleia de Deus há alguns anos. Depois desse diálogo, minha carona chegou e nos despedimos.

Voltando ao dia em que tentava passar pelo atalho ao lado da Quadra, DJ lançara sua *ideia* (BIONDI, 2018, p. 173) sobre mim para o colega que me interpelara: *eu era bíblia* e, como tal, a partir de certas prerrogativas da política da favela, teria acesso aos becos da Corredor das Cores.

Em seu livro sobre o Primeiro Comando da Capital (PCC), Karina Biondi (2018) aborda o conceito de *ideia* como um dos cernes das dinâmicas da hierarquia da facção. Para a autora, como destacado no capítulo anterior, as *ideias* estão relacionadas a uma autoridade maior, a ideia do grupo, mas também da legitimidade daquele que a profere. Biondi cita o exemplo de como se deu o processo de sua inserção no PCC.

Ao me receberem e me darem o apoio necessário, os irmãos daquela quebrada estavam também me concedendo o aval para a pesquisa. Por isso, cada manifestação favorável ao trabalho configurava também um aval para a sua realização. Enquanto a ideia se mantinha viva, ao passo que repercutia, eu colecionava avais. Cada um dos irmãos com quem tive contato trabalhava em “cima da palavra” de outro irmão, **mas isso não os eximia da responsabilidade pelas próprias palavras** (...) Quando um irmão lançava a ideia pelo outro, o que fazia era dar a palavra por mim (...). Os avais que recebia, nesse sentido, não me eram dados com vase na minha palavra, no que eu havia proposto com relação à pesquisa: era a palavra dos irmãos envolvidos que estava em jogo (BIONDI, 2018, p.187. Grifos meus).

Assim, após o aval de DJ e da *ideia* repercutida de que eu era “bíblia”, cheguei ao culto da Águas Divinas. Era uma quarta-feira, quando as cerimônias costumavam receber menos integrantes. Naquele dia, a pregação do culto fora dividida pelo pastor Jerônimo e por uma missionária visitante, Marta. Vinha de outra denominação. Percebi, durante a pesquisa, que há um fluxo de pregadores visitantes, que são convidados pelas hierarquias eclesiásticas para ministrarem *sua palavra* em outras igrejas. Nas redes pentecostais das favelas, há pregadores mais famosos que outros.

A missionária fora apresentada como *varoa guerreira que não se cansa de levar a Palavra do Senhor*. Ao iniciar sua pregação e procurar A Palavra na bíblia, uma das integrantes da igreja, a obreira Clara, saíra do banco e subira ao púlpito. Falou algumas palavras ao ouvido da missionária.

A pregadora, então, revelou o segredo confidenciado por Clara: “Quando cheguei a esse altar, decidi mudar a passagem que tinha preparado para vocês. A obreira Clara veio me falar que o Espírito Santo pediu para continuar com a palavra que tinha preparado” (Marta, informação verbal, setembro de 2018). Gritos de aleluia e glórias foram proferidos.

A missionária, então, leu a passagem bíblica. Percebi certa dificuldade com a leitura. Era um trecho do livro de João 10-26-27:

Mas vós não credes, porque não sois das minhas ovelhas, como já vos afirmei. As minhas ovelhas ouvem a minha voz; eu as conheço, e elas me seguem. Eu lhes dou a vida eterna, e elas nunca perecerão; tampouco ninguém as poderá arrancar da minha mão. (JOÃO 10-26-27).

Em sua explicação sobre a passagem, a missionária refletiu:

Deus ama cada uma de suas ovelhas. Eles estão oferecendo a elas a vida eterna! Sabem o que é isso, a vida eterna? A porta é estreita, vocês sabem. São poucas as ovelhas que ouvem ao Senhor. Por isso, se for necessário, o Pastor quebra as pernas da ovelha para que elas não fujam. É isso que muitas vezes Deus faz quando queremos fugir da Salvação. Quebra as nossas pernas. Ficamos perdidos, duvidamos do Poder do Senhor. Mas nossas pernas estão quebradas para que possamos caber na porta estreita do Céu (missionária Marta, informação verbal, quatro de julho de 2019).

Após a fala da missionária, iniciou-se uma música. De andamento bem mais lento que um corinho de fogo, era um *louvor*:

Olhando ao meu redor, não há socorro em minha angústia.

Elevo o meu olhar, vejo uma nuvem que aponta para o mar  
por essas águas tenho que passar

(O Mar vermelho. A autoria: Sérgio Lopes).

Com a música, começaram as preces conjuntas. O momento do avivamento se aproximava. Em certo momento, o pastor disse ter tido uma *revelação* sobre uma das integrantes que, naquele momento, carregava um bebê no colo. “Deus manda dizer que esse choro vai passar, esse aperto no peito, o refrigerio vai chegar” (pastor Jerônimo, informação verbal, 04 de junho de 2018).

Chorando, a integrante entregou o bebê à colega do lado e começa a mexer os braços em movimentos ao mesmo tempo convulsionados e ritmados.

Ao final do culto, reparei que o marido da integrante fora buscá-la à saída da igreja. O pastor o chamou para abençoá-lo. Com os burburinhos da saída, não pude escutar a oração. Dias depois, pela rede de fofocas da igreja e da vizinhança, soube que o casal, antes integrante oficial da igreja, afastara-se da denominação. O marido teria voltado às atividades do narcotráfico.

Percebi, naquele momento, o que estava evidente: o ritual pentecostal da Águas Divinas se inicia muito antes do culto. O sobrenatural expresso nas cerimônias tinha um sentido inteligível ao cotidiano para os moradores da Corredor das Cores, envolto no domínio do tráfico. Guardando as comparações, o repertório do sobrenatural da Águas Divinas era próximo às *ideias* que os “meninos do movimento” acolhiam e repercutiam. Assim como os chefes do tráfico, o próprio Deus poderia ordenar a “quebra de pernas”<sup>72</sup> àqueles que, por ventura, os contrariassem sobre a *ideia* proferida e divulgada. Mas diferentemente do *movimento*, a autoridade da *ideia* de Deus provinha do próprio Espírito Santo e, no ritual da Águas Divinas, poderia falar àqueles que por Deus fossem ungidos.

### 3.1 “Quem sacia a carne, não tem como agradar a Deus”: conflitos, alianças e salvação

Ao iniciar mais um capítulo com a descrição de um culto da Águas Divinas, procurei mostrar como as experiências ritual e cotidiana se relacionam nas cerimônias

---

<sup>72</sup> Mandar quebrar as pernas ou os joelhos de opositores é uma das punições efetivadas pelo TCP

da igreja. Nesta sessão, tratarei mais especificamente sobre as relações e conflitos travados não apenas no interior dessa denominação. Especificamente, abordarei a minha inserção definitiva na Águas Divinas e, ao mesmo tempo, a intensificação da minha relação com dona Ana.

Minha inserção na Águas Divinas se intensificou após a participação constante nos cultos realizados três vezes por semana. Passei a ser conhecida e reconhecida, sendo todos bastante amistosos, embora o fato de fazer anotações no diário de campo causasse estranheza e desconfiança, razões pelas quais tentei reduzir significativamente as anotações durante os cultos.

Alguns integrantes repetiram a postura do pastor Jerônimo e demonstravam um caráter proselitista em relação à minha participação nos cultos. Não quero dizer que não havia sinceridade em tal caráter proselitista. Destaco, ao contrário, que tal sinceridade se revelava na intenção em que eu “conhecesse Jesus”, como destacaram tantas vezes. Como alguns integrantes disseram, o *estudo* o qual promovia poderia ter sua importância na “faculdade”, mas na igreja eu aprenderia sobre o Deus verdadeiro.

Além dos cultos, participei ativamente da Escola Bíblica Dominical (EBD), uma espécie de aula doutrinária e de estudos da bíblia voltados, primordialmente, aos novos adeptos.

A chance de ingressar na EBD veio após uma das cerimônias. Na ocasião, lembro que um jovem, Alexandre, com pouco mais de 17 anos, fora chamado para ler um trecho da bíblia. Nos rituais pentecostais de igrejas congregacionais como a Águas Divinas, a participação – seja para ler passagens bíblicas, seja para conduzir orações nos cultos - é uma condição de status desejada. A honra máxima concedida a um integrante é proferir uma pregação. Em sentido oposto, uma das principais punições àqueles que, por ventura, infringirem as doutrinas da igreja é a proibição de subir ao púlpito, uma sanção conhecida como “ficar no banco”.

Naquela ocasião, porém, ao ser chamado, Alexandre, aparentando timidez, lera uma passagem bíblica visivelmente emocionado. Soube, depois, que o jovem era sobrinho do pastor Jerônimo.

Ao final do culto, o sacerdote fizera o conclave: “Agora é hora da virada. É o momento de decidir sua salvação. É o momento de quem é corajoso. Quem aceita Jesus, levante a mão!” (Pastor Jerônimo, informação verbal, agosto de 2018). Sendo o gesto obedecido por toda a assembleia. Uma adolescente subiu ao púlpito. Era uma amiga de Alexandre, Yasmim, como soube posteriormente. Uma bênção coletiva, que não pude ouvir devido aos gritos de euforia, fora então feita à jovem.

Ao final, conversando com o pastor Jerônimo, perguntei o que aconteceria com a jovem agora que, oficialmente, aceitara Jesus. O pastor riu. Como se burlasse de uma pergunta, cuja resposta para ele era óbvia. Disse que a jovem ganhara outra vida. Contou-me, também, que iria participar da EBD. Pedi permissão para também participar. Novamente, o pastor sorriu: “Claro que pode! Jesus está te abrindo esse caminho” (Pastor Jerônimo, informação verbal, agosto de 2018).

Particpei da primeira reunião de EBD na manhã do dia oito de julho de 2018. Na ocasião, o salão da igreja contava com seis pessoas: Yasmim, Alexandre, Grace Kelly, Robert (filho do pastor). Além deles, estavam Angélica, diarista com cerca de 40 anos, e Paula, filha do pastor e uma das dirigentes da EBD. Sentados em círculos, a reunião fora conduzida pelo obreiro Tiago.

O obreiro iniciou a conversa com os novos convertidos; naquele caso, referia-se a Yasmim e a mim. Disse que a Águas Divinas não fazia exigências específicas quanto ao trajar. Não exigia, por exemplo, que mulheres usassem saias na altura do joelho ou que parassem de cortar os cabelos, hábitos que, segundo o religioso, eram dos tempos “antigos”. Exigia, porém, “decência”. “Você está fazendo seu estudo e ainda vai chegar sua vez. Mas Yasmim agora aceitou nova vida. Representando a igreja, não dá para sair de short curto ou escandalizando, entende? A gente só exige decência”. (Informação verbal, setembro de 2018)

Em sua observação, o obreiro Tiago abordara uma questão bastante discutida nos estudos sobre o pentecostalismo, qual seja, a recente flexibilização dos hábitos quanto ao trajar e a adoção de uma postura supostamente mais liberal nas últimas décadas (MARIANO, 2000; FRENSTON, 1994).

Um dado que julgo importante: os tais hábitos antigos listados pelo obreiro ainda eram seguidos por alguns integrantes. Muitas mulheres, inclusive a mulher do pastor, Violeta, usava as saias na altura do joelho. Dona Ana também era uma das

integrantes que não usava calças: “Antes, a igreja não deixava mulher usar (calça); hoje, eu não consigo usar. Que mistério é esse, não é, irmã? ” (Dona Ana, informação verbal, agosto de 2018). Perguntei a ela se tinha vontade de usar calças. “Pense bem irmã, um dia eu chegando a um culto de santa ceia de calça, de batom. O povo nem ia me reconhecer. Até pensei, mas não consigo. Já pensou? ” (Dona Ana, informação verbal, agosto de 2018).

Continuando em sua explicação na EBD, o obreiro Tiago reiterara o sentido de uma frase bastante ouvida durante o período de campo: o corpo pentecostal deve ser marcado pelo recato e pela castidade, por ser o corpo passível de abrigar o Espírito Santo.

O corpo é o templo do Espírito Santo. Mas isso a gente sente. A gente pode impor: usar saia longa, não usar pintura. Mas quem for realmente **convertido e não apenas convencido, vai ser decente. Não vai escandalizar, não vai gostar de funk, de cachaçaria. É uma renúncia ao pecado** (Tiago, informação verbal, setembro de 2018. Grifos meus).

Ao utilizar a antinomia *convencido x convertido*, o obreiro Tiago adentra num ponto de grande importância nos debates antropológicos sobre o universo dos evangélicos (MAFRA, 2009). Para Tiago, ser convencido significa ser persuadido a aceitar Jesus sob pena de perder a salvação eterna. Para esses, os convencidos, a renúncia aos hábitos mundanos seria pesada. Por outro lado, para aqueles realmente convertidos, a mudança de hábitos e, sobretudo, a recusa aos “vícios da carne”, longe de ser um fardo, seria consequência natural da santificação. “Deus muda o coração da gente”, costumavam dizer dezenas de pentecostais com os quais tive contato.<sup>73</sup>

Percebi, dessa forma, que ser convertido de fato possui um duplo valor. É um projeto (VELHO, 1994) moral, mas também dádiva de Deus. É uma busca onerosa e árdua; porém, é também um presente por meio do Espírito Santo. Ao mesmo tempo racional e encantada, estabelece-se em uma relação circular: quanto mais convertido, mais santo e mais ungido pelo Espírito; quanto mais ungido pelo Espírito, mais santo.

---

<sup>73</sup> Destaco, porém, que o sentido de santidade não é peculiaridade dos pentecostais. Herdeiros do protestantismo, com Weber (1994) já há o destaque ao caráter ascético daquela forma de religiosidade. No entanto, acredito que a preocupação com a reprodução das condutas se intensifique nas pequenas comunidades reteté, nas quais a vigilância sobre os comportamentos dos irmãos é constante quando comparadas às grandes igrejas pentecostais, nas quais, por seu porte e estrutura organizativa, tal vigilância é menos intensa.

Assim, acredito que residam na percepção sobre a sinceridade da renúncia e na legitimidade da sinceridade da conversão as acusações de *falsidade* sofridas por alguns evangélicos no contexto da vizinhança.

Reproduzo depoimento de uma das integrantes da EBD da Águas Divinas, Grace Kelly, uma extravagante jovem de 17 anos que *aceitara Jesus* junto ao seu namorado, Alexandre. Grace Kelly nunca escondeu os antigos hábitos da vida pregressa, o propalado gosto pelo funk e a frequência constante aos bailes.

Um dia, tentei usar short e não consegui nem sair de casa. Sinto vergonha. Nem uso. Não consigo. Hoje, eu uso roupas mais comportadas. Camisa de manga e roupas mais largas. Meus parentes até estranham. Mas parei de usar decote, roupa curta. Não consigo.

Perguntada se sentia saudade dos bailes, a jovem respondera:

Não vou mentir, porque sinto (saudade) sim. No sábado, bate aquela vontade de sair. Mas a gente tem que lutar. Por isso, me afastei da família da minha mãe<sup>74</sup>. Eles fazem muito churrasco. Com cerveja, pagode, funk. Me chamam de crente skin<sup>75</sup>. Evito até visitar. Hoje, eu moro com minha tia. Ela saiu da igreja, mas pelo menos sabe como é. (GRACE KELLY, informação verbal).

Uma observação: mesmo que não use mais os antigos shorts curtos, Grace Kelly é uma jovem evidentemente vaidosa. As unhas, sempre longas e bem-feitas, além de sobrancelhas marcadas. Usa maquiagem mesmo nas manhãs de domingo, quando são realizados os encontros da EBD.

Nesse sentido, as colocações de Grace Kelly e do obreiro Tiago sobre condutas e renúncia colocam em perspectiva importantes discussões teóricas. Max Weber, em seu clássico estudo comparativo sobre as religiões mundiais<sup>76</sup> (2010), destacou que a renúncia do mundo era um dos lados do duplo caráter do ascetismo. Para o autor, o ascetismo se conceberia a partir de um movimento de controle dos poderes mágicos por meio da renúncia. Seria a racionalização da renúncia, transformada, assim, em “estilo de vida”, contrapondo-se à prática mágica, que fatalmente levaria à

---

<sup>75</sup> Expressão êmica para se referir aos evangélicos, cuja sinceridade de sua adesão é contestada

institucionalização e à criação das religiões ditas racionais. Em palavras bem resumidas, nas religiões racionais, a conduta levaria à ética. Diz o autor:

O ascetismo efetivamente manifestou seu duplo aspecto desde o começo de sua aparição: por um lado, renúncia ao mundo e, por outro, domínio do mundo mediante os poderes mágicos resultantes da renúncia. O bruxo foi o antecessor histórico do profeta (...). Não obstante, para eles não foi um instrumento de consolidação do reconhecimento da significação exemplar, a missão ou a qualidade redentora de sua personalidade (...), pois o essencial do mandamento da profecia ou do salvador consiste na apologia de um estilo de vida para a obtenção de um valor sagrado (WEBER, 2010 p. 53).

Dessa forma, para o autor, a conduta ascética, por meio da renúncia, e esta, por sua possibilidade de domínio dos poderes mágicos, asseguraria um estado de sagrado para os salvos nas religiões definidas pelo autor como de salvação:

Abstratamente enunciado, o objetivo racional da religião de salvação consiste em assegurar um estado sagrado para os salvos e, com isso, um hábito que assegure a salvação. Esse hábito substitui um estado agudo e excepcional ao que se chega momentaneamente por meio de orgias, ascetismo e contemplação (WEBER, 2010, p. 54).

O pentecostalismo praticado na Águas Divinas parece colocar um desafio à argumentação weberiana. Embora a renúncia seja um valor importante aos pentecostais, observa-se entre eles um aparente paradoxo, pois a conduta supostamente ascética, ao contrário de substituir “os estados excepcionais” de êxtase, parece, ao contrário, fomentá-los (MEYER, 2011). Assim, para os pentecostais da Águas Divinas, a conduta “decente”, a partir da ética da igreja e à ênfase ao corpo casto, possibilita o contato e a experiência extática com o Espírito Santo.

Em uma proposta que se contrapõe à weberiana, na qual a ética leva à conduta, e em discussão direta com Foucault e Butler, Saba Mahmood (2006, 2011) destaca a questão do *embodiment*. Para a autora, o conceito se refere a sentimentos e experiências religiosas instigados pela disciplina corporal e sensorial. Mahmood apresenta sua argumentação a partir do estudo da corrente pietista de revivalismo islâmico entre as muçulmanas egípcias. A autora argumenta que o uso do véu entre muçulmanas não apenas exprime um sentimento, a modéstia feminina, mas também constrói essa mesma modéstia ligada às mulheres.

Consideremos, por exemplo, a virtude islâmica da modéstia feminina (*al-ihṭiṣām*, *al-Hai- a - '*) muito considerada e valorizada pelos egípcios muçulmanos. Apesar do consenso em relação à sua importância,

existe um debate considerável sobre a forma como essa virtude deve ser vivida e, em particular, sobre se a sua adoção requer o uso do véu. A maioria das participantes no movimento das mesquitas (e no movimento mais abrangente de pietismo, onde aquele se integra) defendem que o véu é uma componente necessária para a virtude da modéstia, porque exprime simultaneamente a “verdadeira modéstia” e os meios através dos quais ela é adquirida. Constroem, portanto, uma relação tal entre a norma (modéstia) e a sua tradução prática (o véu) que o corpo coberto com o véu se transforma no meio necessário através do qual a modéstia é criada e, simultaneamente, exprimida (MAHMOOD, 2011, p. 153).

Assim, trazendo a reflexão de Mahmood para o contexto da Águas Divinas, argumento que a denominação, ao exigir a utilização de roupas consideradas “decentes” - qualidade que exclui o uso de shorts curtos, os quais Grace Kelly atualmente se envergonham em vestir -, promove o movimento de *embodiment*. Dessa forma, a roupa considerada “decente”, ou “comportada”, nos dizeres da interlocutora, não apenas expressa a postura típica do novo estilo de vida adotado pela adesão religiosa, mas também *cria* o sentimento de decência e de vergonha nos adeptos. *Convencida*, Grace Kelly renuncia aos antigos hábitos e tenta efetivamente se *converter* ao adotar os novos hábitos da religião que começa a professar.

Apresento um intrigante corinho de fogo, no qual a relação e o *embodiment pentecostal* é expresso de forma explícita:

Doutrina não mata crente. Quem mata crente é pecado.  
Doutrina não mata crente. Conserta quem está errado.

Doutrina não mata crente. Ensina só a verdade.  
Doutrina não mata crente. Ensina a ter santidade.

**Se doutrina matasse crente. Muitos teriam morrido.  
Doutrina é pão do céu. De alimento enriquecido.**

Se não fosse esse alimento nesta terra de pecado  
Muitos crentes com certeza  
Já estariam sepultados.

Doutrina não mata crente. Quem mata crente é pecado.  
Doutrina não mata crente. Conserta quem está errado (...)

**Quem rejeita a sã doutrina rejeita a alimentação. Por  
isso tem muita gente sofrendo desnutrição.**

**Quem vive a sã doutrina, não tem nome de doente.**

### **Quando passa pela rua**

Todos dizem que é bom crente.

(Doutrina não mata crente. A autoria de Tays Moreira. Grifos meus).

Ainda sobre o *embodiment*, Meyer (2011; 2015), ao analisar o pentecostalismo praticado em algumas igrejas em Gana, percebeu o que chama de *sensational forms*. Para Meyer, *sensational forms* seriam repertórios organizados de acesso ao divino. Tais formas sensoriais, acionadas por meio de normas, doutrinas e conjunto de símbolos, possibilitariam a criação de uma realidade religiosa sensorial e espiritual em comum àqueles alcançados.

Sensational forms are authorized modes for invoking and organizing access to the transcendental that shape both religious content (beliefs, doctrines, sets of symbols) and norms. Involving religious practitioners in particular practices of worship and patterns of feeling, these forms play a central role in modulating practitioners as religious subjects. Thus, sensational forms are part of a specific religious aesthetics, which governs a sensory engagement of humans with the divine and each other and generates particular sensibilities. Religions operate through historically generated sensational forms that are distinctive and induce repeatable patterns of feeling and action. Sensational forms emerge over time and are often subject to contestation and even abandonment (MEYER, 2015, p. 75).

Em crítica a Weber, principalmente na reflexão do autor ao suposto caráter estético das religiões de salvação mundiais, Meyer advoga que o pentecostalismo, assim como as demais religiões, possui atributos estéticos que possibilitam a experiência religiosa e transcendental.

One of the main concerns in the study of Protestantism today should be the reappraisal of form (and of related areas such as style) as central to religious aesthetics. Therefore, I have created the notion of sensational form. The concept is based on my understanding of religion as a practice of mediation between the levels of humans and God (or some transcendental between these levels that is bridged by sensational forms. I do not use form opposition to but as a necessary condition for expressing content and meaning and ethical norms and values; form is also not a static container but a modality or device that allows for repeated—and in that sense, to invoke Weber again, “stereotyped”—action (MEYER, 2015, p. 74-75).

Em outro trecho, Meyer destaca que, ao contrário da oposição entre religiões mágicas e religiões éticas racionais - como aduziu Weber -, no pentecostalismo, uma religião ética aos moldes weberianos, a conduta e as *sensational forms* são

necessárias para o acesso à transcendência e à incorporação do Espírito Santo. Desta forma, religiões ascéticas também possuem uma estética própria, e a renúncia a certas condutas também tem uma forma de ser demonstrada.

This brief sketch should suffice to pinpoint that Pentecostal religiosity is not merely geared to a transcendental, basically unknowable force. Nor is it purely materialistic and interested in outward matters. There is much concern with the stuff of the physical—bodies, things, images—which is, however, held to be imbued with and operated by either divine or demonic forces. Humans need to be active in order to be “filled” with and to feel the Holy Spirit, in order to develop the necessary sensibilities of the born-again believer, who senses—or sees, thanks to the spirit of discernment—lurking dangers that are invisible to the naked eye. To be filled with the Holy Spirit is a question of not just inner, contemplative spirituality but embodying divine power: only those filled with the Holy Spirit are held to be not vulnerable to evil spirits and empowered to lead an overall happy, healthy, and prosperous life. This implies that an approach that simply opposes the material and the spiritual, viewing the former as “merely” outward and the latter as what religiosity should really be about, misses the central point of Pentecostal faith—and indeed of Protestantism in general (MEYER, 2015, p. 152).

Tendo exposto a argumentação de Meyer, trago a discussão sobre condutas, ascetismo e *embodiment* para o âmbito da pequena igreja pentecostal localizada na favela de Campos dos Goytacazes. Destaco, em suma, que se as condutas e as renúncias esperadas dos adeptos da igreja Águas Divinas suscitam um estilo de vida específico, tal como destacado por Weber, adotar um estilo de vida a partir de repertórios que podem ser considerados como *sensational forms* é uma possibilidade de *embodiment* que também enseja a experiência com o Espírito Santo. Assim, entre ser convencido e ser convertido há uma dimensão muito específica e pouco acessível. Ser “decente”, renunciar aos bailes funk e ter “vergonha” de usar shorts curtos como relatou Grace Kelly são provas da complexidade da relação entre condutas e *embodiment*.

Destaco, novamente, que *embodiment* e as renúncias estão relacionadas diretamente com a experiência com o Espírito Santo. Em igrejas pentecostais como a Águas Divinas, o contato com o Espírito Santo é chamado de *batismo pelo fogo*.

Nos casos dos novos adeptos da Águas Divinas, estive presente no batismo pelo fogo de um deles, Alexandre. Foi em um dos cultos durante o momento do avivamento. Percebi que movimentara o corpo até o corredor da fileira de cadeiras em que estava. Mexera os braços, olhava para o alto e manifestara a glossolalia. Fora

abraçado pelo pastor Jerônimo e outros integrantes da igreja. Nos encontros seguintes da EBD, a experiência fora bastante comentada e Alexandre, parabenizado.

O batismo pelo fogo do jovem representou o início daquilo que Clara Mafra (2009, 2011) chamou de “jornada agonística” no processo de inserção na batalha espiritual, no movimento também denominado pela autora como construção da pessoa pentecostal:

Para os pentecostais, o primeiro passo da orientação do Espírito Santo na construção da pessoa é o reconhecimento da dualidade do mundo. Ou seja, os pentecostais entendem que independente de sua vontade, todos os seres estão imersos em uma jornada agonística, na batalha espiritual. Ao reconhecerem esse plano espiritual, os iniciados vão aprendendo a colocar-se do lado certo. A fazer parte das *forças do bem*. Porém, o perigo do engano e estreiteza de visão e ilusão estão sempre colocados (MAFRA, 2009, p. 83).

É devido a esse aprendizado progressivo que há espaços que são interditados para aqueles que têm pouco conhecimento sobre tal mediação. Dessa forma, há uma cartografia sobrenatural na favela Corredor das Cores, cujo acesso é conhecido, mas restrito para pentecostais pouco amadurecidos na “fé”. São espaços proibidos aos evangélicos por serem locais sob domínio do pecado e, por isso, mais propícios a gerar as “setas” lançadas pelo diabo. Percebe-se que tal cartografia espiritual é composta por regiões morais (PARK, 1973) dotadas de caráter mais ou menos santos.

De fato, os espaços de circulação possíveis para os pentecostais podem se diferir e, em muitos casos, são motivos de conflitos. Como dito, além da interdição de frequentar bares, festas “mundanas” e demais espaços, muitos pentecostais se recusam a comparecer em festas familiares que envolvam hábitos considerados pecaminosos, como a ingestão de bebidas alcoólicas. Testemunhei relações familiares se desfazerem por essa razão, assim como o conflito apresentado no relato de Grace Kelly.

Desta feita, na jornada agonística da batalha espiritual, Mafra (2011) distingue três formas de mediação do Espírito Santo. Na primeira delas, tem-se uma relação individualizada na qual ele “fala” com a pessoa.

Essa situação de “fala” pode ser descrita como uma fala interior, ouvida quando a pessoa está consciente; mas pode também ser uma fala inconsciente, escutado nos sonhos, nos momentos mais altos das vigílias, depois de um longo jejum (MAFRA, 2011, p.146).

O segundo tipo de mediação diz respeito ao grau de conhecimento e envolvimento com o Espírito. O grau de relação promoveria uma hierarquia entre aqueles mais ou menos “ungidos”.

Essa familiaridade com o Espírito é que faz com que os líderes religiosos sejam reconhecidos como pessoas com capacidade de circulação social ampliada, algo impróprio para o crente comum. Em terreno desconhecido ou do Inimigo, esses líderes saberão distinguir as possibilidades de desenvolvimento da batalha espiritual, enxergando para além das aparências e dos desejos da carne (MAFRA, 2011, p. 147).

A terceira forma de mediação está ligada aos rituais coletivos de transe, o que implica familiaridade com o Espírito Santo. Quanto mais intensa a experiência de transe, maior a unção com o Espírito. “Estou me referindo à experiência extática que normalmente está associada a um conhecimento direto, intenso e que se alimenta da qualidade do entorno” (MAFRA, 2011, p.147).

Sobre a experiência extática de Alexandre em seu primeiro contato com o Espírito Santo, o jovem me relatou, posteriormente, que era como “ficar alegre. A gente se arrepia todo. Dá vontade de sair pulando” (Alexandre, informação verbal, outubro de 2018).

### **3.2 Irmãos em cristo: vigilância, conexão e adesão**

Com o tempo de convívio, obviamente minha relação com os integrantes da EBD mudou de valor. De um elemento apartado das discussões devido ao “estudo”, passei a efetivamente fazer parte da dinâmica organizativa. Ajudava a preparar o café da manhã oferecido a cada reunião, lia algumas passagens bíblicas que iriam ser discutidas sob a presidência do obreiro Tiago. Percebi que os pentecostais, ao contrário do que imaginava originalmente, dão muito valor à discussão e à controvérsia. A vivência pentecostal não se limitava ao caráter extático e sensorial dos cultos. Muitas vezes, passagens bíblicas eram questionadas. Numa das ocasiões, o casal Alexandre e Grace Kelly indagou ao obreiro Tiago, ao ler uma passagem de Gênese, se entre os filhos de Adão e Eva houve incesto. Uma discussão de horas se prolongou sobre a questão.

Lembro-me de um fato, acontecido não na EBD, mas na casa de dona Ana tempos depois. Lúcio e eu iniciamos uma discussão teórica sobre algum assunto envolvendo questões acadêmicas. Fomos, então, interrompidos pela missionária: “Esse mistério dos sociólogos é engraçado. Enquanto nós, crentes, discutimos sobre bíblia e Jesus, vocês só falam de estudo” (dona Ana, informação verbal, setembro de 2018).

Em uma das reuniões da EBD, o tema fora uma passagem de Bíblia, êxodo: 14. Não conhecia o texto, contudo, ao me candidatar para ler aos colegas, me impressionei com a narrativa. Na história bíblica, foi apresentada a “abertura do mar vermelho por Moisés”, ajudando os hebreus a fugirem do Egito:

Fujamos da face de Israel, porque o Senhor por eles peleja contra os egípcios. E disse o Senhor a Moisés: Estende a tua mão sobre o mar, para que as águas tornem sobre os egípcios, sobre os seus carros e sobre os seus cavaleiros. Então Moisés estendeu a sua mão sobre o mar, e o mar retornou a sua força ao amanhecer, e os egípcios, ao fugirem, foram de encontro a ele, e o Senhor derrubou os egípcios no meio do mar. Porque as águas, tornando, cobriram os carros e os cavaleiros de todo o exército de Faraó, que os haviam seguido no mar; nenhum deles ficou. Mas os filhos de Israel foram pelo meio do mar seco; e as águas foram-lhes como muro à sua mão direita e à sua esquerda. Assim o Senhor salvou Israel naquele dia da mão dos egípcios; e Israel viu os egípcios mortos na praia do mar. E viu Israel a grande mão que o Senhor mostrara aos egípcios; e temeu o povo ao Senhor, e creu no Senhor e em Moisés, seu servo. (Êxodo 14:18-31).

Na passagem lida, reconheci a narrativa em muitas outras pregações e músicas. Destaco uma canção bastante executada em comunidades morais como Águas Divinas, o hino vitória:

Quando estiver frente ao mar  
E não puder atravessar  
Chame este Homem com fé  
Só Ele abre o mar

Não tenha medo, irmão  
Se atrás vem faraó

Deus vai te atravessar  
E você vai entoar o hino da vitória

Toda vez que o Mar Vermelho tiver que passar  
Chame logo este Homem para te ajudar

É nas horas mais difíceis que Ele mais te vê  
Pode chamar este Homem que Ele tem poder

Se passares pelo fogo, não vai te queimar  
 Se nas águas tu passares, não vão te afogar

Faça como Israel que o mar atravessou  
 E, no nome do Senhor, um hino de vitória, do outro lado cantou  
 (Hino da Vitória, autoria Cassiane)<sup>77</sup>

Em outra música também bastante conhecidas nas igrejas pentecostais que pesquisei:

Uma coluna de fogo, durante a noite  
 Guia Israel, os carros de Faraó

No meio do caminho, quebrados paravam  
 Israel prevalecia, na frente seguia

E a noite pra eles, tornou-se em dia  
 Israel prevalecia, na frente seguia

E a noite pra eles, tornou-se em dia

Lá vem Faraó, Faraó morreu  
 Israel chegou primeiro, o Senhor é Deus

Lá vem Faraó, Faraó morreu  
 Israel chegou primeiro, o Senhor é Deus

(Faraó ou Deus, autoria: Shirley Carvalhaes)<sup>78</sup>

Instigada com a passagem bíblica e com as músicas, pesquisei e descobri que a narrativa de Êxodo sobre os hebreus atravessarem o mar vermelho sob a proteção de um Deus beligerante e implacável aos seus inimigos esteve presente desde as primeiras músicas pentecostais. Cito trecho de música composta pela afro americana e ex escravizada Harriet Tubman, Go Down Moses, Na letra, observa se que o tema do faraó opressor e do Deus libertador também são o tema

Go down, Moses 'Way down in Egypt land,  
 Tell ole Pharaoh, tolet my people go.

When Israel was in Egypt's land;  
 Let my people go,

Oppressed so hard they could not stand.  
 Let my people go.

“This spoken the Lorde,”

<sup>77</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cWA81k-7kp0>. Acesso em abril de 2020.

<sup>78</sup> Disponível em : <https://www.youtube.com/watch?v=MzbzmHbxns>. Acesso em abril de 2020.

bold Moses said: Let my people go,

If not I'll smite your first born dead,  
Let my people go.

(Go Down Moses. Autoria: Harriet Tubman)

Ao refletir junto aos colegas da EBD sobre os sentidos da passagem de Êxodo por óbvio ficou evidente o caráter beligerante. Também notei que a sequência narrativa: opressão- sofrimento/perseguição- vitória, era evocada constantemente pelos integrantes da igreja. Uma expressão de uma teodiceia (BERGER, WEBER,2004) da vitória alcançada por aqueles que aceitam lutar ao lado de Deus.

Voltando aos integrantes da EBD, pude, com o tempo, entender o enredo que levou os jovens a aderirem à igreja.

A história começa com Alexandre, sobrinho do pastor Jerônimo- era filho de um dos gerentes do Terceiro Comando Puro (TCP), que fora preso durante a operação de 2017 -, e com Robert, filho do pastor, primo e amigo de Alexandre. Ambos foram jurados de morte devido à acusação de serem x9, ou seja, delatores.

Segundo os jovens, tiveram um *livramento* ao serem seguidos de moto e conseguirem sair imunes aos tiros. De acordo com Paula, filha do pastor e irmã de Robert, foram realizadas muitas vigílias de oração na igreja para que Alexandre e o irmão – o qual mesmo sendo filho do pastor, afastara-se da igreja -, aceitassem Jesus.

Após as vigílias e os convites, Alexandre fora o primeiro a aceitar Jesus. Levava consigo o primo e a namorada, Grace Kelly. Seguiu a Alexandre, Yasmim, a jovem que aceitou Jesus no culto em que participei. Seu pai também fora preso. Ao contrário da extrovertida Grace Kelly, Yasmim era introvertida. Vivia com a mãe e às tardes cuidava da irmã, Jéssica, de cinco anos.

Perguntei a Yasmim - a jovem que cursava técnico em enfermagem descrita no capítulo anterior -, o que gostava de fazer como opção de lazer (DAYRELL, 2007) antes de se *converter*:

Eu nunca fui de sair. Sempre fui de ficar em casa. Nunca gostei. Ultimamente, estou muito mais quieta. Acho que é um pouco de **depressão**<sup>79</sup>. Não tenho muitos amigos. Só Alexandre mesmo. (Yasmim, informação verbal, setembro de 2018)

---

<sup>79</sup> Conforme Duarte (1988, 1998).

Yasmim e eu desenvolvemos uma relação de proximidade. Dissera que Sociologia era uma de suas matérias preferidas na escola, onde cursava o ensino médio. Destaco aqui a relação de confiança estabelecida entre nós duas e que perdura até o final da escrita da tese.

A adesão dos novos integrantes da Águas Divinas suscita a reflexão sobre o grau de conexão entre os membros das pequenas igrejas pentecostais. Como destacado no capítulo anterior, há uma significativa literatura socioantropológica que argumenta sobre a intensa rede de solidariedade e interação entre os integrantes de igrejas do tipo congregacional (Mafra, 2009, 2011; Mariz, 1995).

O filósofo Décio Passos chega a destacar que entre os pentecostais das igrejas localizadas nas periferias existem relações de proximidade fortes, como uma espécie de “parentesco espiritual”, em contraposição a um suposto isolamento das metrópoles:

Os grupos pentecostais ajudam a construir esses laços, compondo uma nova vizinhança, baseada não na relação de parentesco consanguíneo, mas de parentesco espiritual. Dessa maneira, a anomia urbana, bem como o isolamento, elementos emergentes inevitáveis, são tratados pelos moradores da grande cidade a partir de sua velha lógica, agora ressignificada: a vizinhança espiritual é capaz de enfrentar os limites espaciais da convivência, bem como a perda dos laços de parentesco, sinônimo de proximidade. O crente é sempre o irmão que resgata a proximidade perdida, vencendo, pela ligação espiritual, os insuperáveis isolamentos da metrópole (PASSOS, 2000, p.125).

No entanto, ao se falar em parentesco espiritual em denominações religiosas localizadas nas periferias, percebe-se um sentido muito próprio. A começar pelas relações de proximidade que podem, como argumentado, tanto ensejar alianças como dissensos.

Contudo, uma primeira ponderação talvez seja o fato de os próprios integrantes se denominarem como “irmãos em Cristo”. Ou seja, estão ligados por serem filhos de Deus, ou ovelhas passíveis de terem suas “pernas quebradas” por desobediência, como destacou a missionária visitante. Outro ponto: em seus rituais, dividem publicamente suas angústias e alegrias. Da mesma forma, dividem o conhecimento sobre a “Palavra” e guardam a esperança de ascenderem aos céus. Lembro que com minha inserção na EBD, mesmo que fosse para fazer o estudo, passei a ser chamada

de “irmã” entre os integrantes da Águas Divinas. Havia uma gradação. Quando ajudava em alguma tarefa, como na arrumação dos móveis ou em alguma leitura bíblica, era chamada de *varoa*, numa espécie de elogio jocoso.

Duarte e Gomes (2008) cunham o termo “hiperfamília” para destacar não apenas as associações travadas na igreja, mas também eventuais conflitos com a família parental que apresenta multipertenças religiosas em relação às alianças intra templo.

Entre os evangélicos, o termo irmão articula e nivela os membros da congregação, o que a coloca em oposição à família. Na verdade, ela se apresenta como uma alternativa à família, uma hiperfamília dotada de senso de comunhão e reverência capaz de produzir uma redobrada intensidade. As relações de aliança extrapolam as da família de “sangue”. Família de sangue e família de fé se relacionam tensamente, especialmente quando a segunda passa a estar mais presente na vida dos convertidos como característica indissociável da identidade evangélica (DUARTE e GOMES, 2008, p. 183).

Às ponderações de Duarte e Gomes, gostaria de acrescentar alguns pontos. O primeiro deles é que percebi entre as mulheres casadas o desejo de que seus maridos se *convertessem*, já que a adesão de toda a família nos cultos é um fator de status na comunidade. Mulheres separadas ou divorciadas, por exemplo, não podem assumir altos cargos da hierarquia e mesmo aquelas cujos maridos não compactuem da mesma pertença.

Ainda sobre as relações tensas entre “família de sangue” e “família de fé”, trago novamente o depoimento de Grace Kelly, cuja sinceridade de sua adesão fora colocada em xeque pelos parentes, optando por a interlocutora a se mudar da casa da mãe: “Eles fazem muito churrasco. Com cerveja, pagode, funk. Me chamam de crente skin<sup>80</sup>. Evito até visitar. Hoje, eu moro com minha tia (...)” (Grace Kelly, informação verbal, outubro de 2018).

Além das tensões entre família “de sangue” e família eclesial, é preciso ponderar outras questões. Em primeiro lugar, a significativa volatilidade do pentecostalismo das periferias. Assim como surgem em grande número, as igrejas também desaparecem do cenário desfazendo as relações sociais antes

---

<sup>80</sup> Designação local para referir aquele que se diz crente, mas não faz a prática, ou seja, o falso crente.

estabelecidas e formando novas. Muitos aderem a denominações mais estruturadas ou acabam por formar novas igrejas.

Além disso, estamos falando de um contexto de significativo trânsito religioso (ALMEIDA & MONTERO, 2001; HERVIEU-LEGER, 2005.), no qual os pentecostais também estão inseridos. Percebi que o movimento de aderir e se afastar da igreja é relativamente comum. Em entrevistas com os interlocutores, conheci muitos casos de pentecostais que se afastaram por motivos vários. Como Maria Cláudia, filha de dona Ana e abordada no capítulo anterior, que se afastara a partir da sociabilidade com amigas não evangélicas na rua. Entre tais amigas, muitas frequentam os bailes, mas também participam eventualmente dos cultos. Há o caso de Maria Ester, a dona do salão de beleza que, após se separar, sentiu-se violentada pelas “fofocas” e, hoje, prefere participar de cultos eventualmente.

Como dito, há até uma expressão para definir esse afastamento: “São crentes desviados”.

Assim, embora reconheça a relativa intensidade da conexão entre os membros, também reconheço que tais conexões podem ser voláteis e circunstanciais. Em consonância com Mahmood (2006, 2011), destaco que “habitar da norma” possibilita diversas formas de adesão. Nesse sentido, é possível conceber pertencas em diversos níveis, a exemplo dos jovens que dividem o templo pentecostal com o baile funk, como destacado no capítulo anterior. Ou os evangélicos genéricos (NOVAES, 2012), que se assumem enquanto tais, em um sentido mais amplo, sem aderir oficialmente a nenhuma denominação, tal como também abordado no capítulo dois.

Cito o exemplo de Telma, vizinha de dona Ana. Trabalhando como doméstica em um dos bairros de classe média da cidade, cresceu em uma das igrejas pentecostais da favela vizinha à Corredor das Cores, localidade onde passou a infância. Um dia, ao cumprimentá-la, não escondeu o sorriso jocoso, como se tivesse cometido uma “travessura”. Confessou a mim: “Ontem, fui ao forró”. Questionei, então, se a visita ao evento festivo traria problemas na igreja em que era integrante: “Eu mesma falei ao pastor. Porque ele ia ficar sabendo mesmo. Mas eu não bebi nem dancei. Só fui olhar. Se ele quiser me deixar no banco<sup>81</sup> por isso, ele estará sendo

---

<sup>81</sup> Punição que consiste em ser impedido de se manifestar no púlpito da igreja.

bobo. Eu gostei (do forró) e acho que vou voltar” (Telma, informação verbal. Agosto de 2018).

Assim, observa-se no depoimento de Telma, nas experiências dos evangélicos genéricos e dos funkeiros pentecostais a tensão entre individualização e adesão religiosa.

Nesta esteira, pontuo as formulações de Duarte (2006), que fornece uma distinção conceitual entre três manifestações das expressões religiosas modernas. A primeira delas seria a religião, definida como identidade de pertencimento. A segunda seria a religiosidade como adesão ou crença. A terceira possibilidade seria o ethos religioso, como uma disposição ética a um universo religioso (DUARTE, 2006, p. 141).

Seguindo tais ponderações, sobre as camadas populares e o pentecostalismo, o autor destaca que a tensão entre o sistema holista e individualizante ocorre mais em um sentido de negociação ou mediação do que em uma lógica dualista e excludente:

A negociação é a face dialógica e afirmativa de um processo(...), para a dimensão cognitiva, como um costuramento de uma colcha de retalhos a meio caminho entre a espessura do antigo manto holista despedaçado e a uniforme transparência do modelo universalista moderno.(...) Em boa parte da literatura acerca do pentecostalismo, por exemplo, prevalece um tom de avaliação de sua relação positiva ou negativa com a modernidade ou a modernização ,sobretudo nos casos das sociedades latino-americanas ,consideradas como tradicionais em função sobretudo(...)de suas camadas populares.(...) Minha perspectiva companha de Mariz e Machado(199) de recusar os termos excludentes desta problemática.(...) sua ideia de combinação(...) complexa entre dimensões aproximáveis da cultura tradicional e modernizante em contínua ação me parece mais adequada e sustenta a perspectiva de negociação e mediação dentro de um sistema de flutuação(DUARTE, 2006, p. 152 e 153).

Contudo, reitero que observei entre os recém conversos à Águas Divinas que tal tensão entre adesão e individualização religiosa se mostrava mais evidente. Notei que a pressão e a vigilância sobre o cumprimento das normas se relacionavam com o questionamento sobre sinceridade de sua recente adesão religiosa.

Mas ainda que os jovens evangélicos estivessem proibidos, segundo as normas da igreja, de participar de atividades de lazer não mediadas pela mesma, eles encontram na religião diversificadas opções de sociabilidade. Promoviam passeios às lagoas próximas à região, visitam os Shoppings da cidade, participavam de “churrascos” sempre na casa do pastor e eram responsáveis pela organização de

alguns dos cultos semanais, ocasiões em que podem definir as músicas a serem executadas e mesmo a ordem dos louvores. Reitero, porém, que as condutas e os espaços de circulação dos jovens são explicitamente vigiados. Comparecer à quadra ou localidades posteriores à praça mais afastadas não passa incólume aos olhos dos demais integrantes. Certa vez, ao sair do culto acompanhada de Yasmim, Alexandre e Grace Kelly, fomos dissuadidos pelo pastor Jerônimo de nossa intenção em visitarmos uma loja de açaí. Descobri, depois, que o estabelecimento se localizava em uma das regiões com maior concentração de bocas de fumo da favela. Dessa forma, se percebi entre os jovens pentecostais uma restrição de circulação no espaço da favela, observei, por outro lado, a ampliação da circulação na cidade.

Entre os jovens, era nítido o esforço do pastor e tio de Alexandre para inseri-lo como uma das lideranças da igreja. Inicialmente, sendo frequentemente chamado para fazer as leituras da bíblia. Com o passar dos meses, começou a proferir pregações. Observei que a forma performática de suas pregações, principalmente nos momentos de exaltação narrativa, aproximava-se do pastor Jerônimo.

Pode vir tempestade, amém? Jesus está no controle, amém? Quando a gente se perde, a gente se pergunta: Senhor, por que essas coisas na minha vida? Por que me aconteceu isso, Senhor? Sabe por quê? Porque nós não temos Jesus no controle de nossas vidas. Quando Jesus está no controle, as coisas param de acontecer, as coisas começam a dar certo. Louvado seja o nome do Senhor. Eu passei momentos difíceis na vida; eu queria a bênção, mas não queria o abençoador. Então, o (incompreensível) me chamou no canto e falou. Enquanto não aceitar a cruz, você não vai ter a bênção. Porque quem sacia a carne não tem como agradar a Deus (Alexandre, informação verbal, quatro de setembro de 2018).

Lembro que Alexandre vestiu as melhores roupas para sua primeira pregação, camisas de manga longa, calças de alfaiataria. Cabelos penteados para trás e não portava os reluzentes cordões dourados que costumava usar. Confesso que compartilhei com os colegas da EBD a alegria pela performance de Alex, que foi bastante festejada entre os amigos.

### 3.3 O batismo de Alexandre e Grace Kelly e a hesitação de Ruan

Após cerca de quatro meses de reuniões na Escola Bíblica Dominical, chegou o momento do batismo das águas, quando os jovens integrantes da igreja oficializariam sua adesão. O batismo foi marcado para um domingo, às margens do rio Paraíba. Os que seriam batizados receberam túnicas azuis. Além dos integrantes

da EBD, outros jovens se batizaram, entre eles Jonas, e Ricardo Jr, filhos de dona Ana, que também compareceu à cerimônia. Paulo, o antigo integrante da Águas Divinas, que atualmente era membro da igreja metodista, participou do culto porque sua filha, Valery, também iria se batizar.

Marcado para às oito horas, o batismo se iniciou alguns minutos depois das 9h30. Uma das razões do atraso foi a espera por Ruan. Conhecia o jovem. Era um frequentador do programa social de dona Ana. Com 16 anos, vendia balas nos semáforos da avenida que dava acesso à Corredor das Cores. Após várias chamadas por celular, em que Ruan ora confirmava seu batismo, ora desistia, a cerimônia seguiu sem ele.

Junto com o pastor Jerônimo, o pastor Paulo, o mais velho, iniciou o batismo. Voltando-se para os jovens, disse as seguintes palavras:

Esse (o batismo) é o momento de maior importância para a igreja. Significa que a igreja cresceu. É um momento especial, de arrependimento, de confirmação de que vocês são novas criaturas. Agora vocês são responsáveis por atrair novas ovelhas para o reino de Jesus (...). É um momento muito feliz porque vocês estão aqui, O que mais víamos eram jovens como vocês sendo assassinados. Agora, vejo vocês, jovens, descendo as águas de Jesus. Estão virando uma página da vida. Ó, o futuro importa (...). O diabo tem que respeitar a marca de Cristo que será colocada em cada um de vocês nesse momento (Pastor Paulo, informação verbal, 14 de outubro).

A seguir, cada jovem foi chamado pelos pastores, que diziam palavras individuais, as quais não pude ouvi-las. Ao final, os dois pastores mergulharam os novos batizados nas águas do rio Paraíba.

Quando Alexandre fora chamado, chorou intensamente. Assim como intensamente abraçou seu tio. Por ter dividido alguns meses a EBD com aqueles jovens, por conhecer suas trajetórias e o contexto de violência em que viviam, não posso me esquivar de dizer que foi um belo momento. A robustez do rio Paraíba, as delicadas túnicas que vestiam formaram um momento de singeleza rara na vida dos moradores da densa Corredor das Cores.



FIGURA 5— AS MARGEM DO RIO PARAÍBA ONDE FOI REALIZADO O BATISMO DE ALEXANDRE, 14 DE OUTUBRO DE 2018,. AUTORIA: RÉIA SÍLVIA GONÇALVES PEREIRA.



FIGURA 6 – CERIMÔNIA DE BATISMO DE ALEXANDRE ÀS MARGENS DO RIO PARAÍBA, 14 DE OUTUBRO DE 2018. AUTORIA: RÉIA SÍLVIA GONÇALVES PEREIRA.

Quanto a Ruan, o encontrei alguns dias depois no projeto de dona Ana. Dissera que não estava pronto para o compromisso do batismo. Poucos meses depois, voltou a frequentar a Águas Divinas. Dessa forma, a decisão de adesão de Alexandre e a hesitação e desistência de Ruan demonstram o batismo como um significativo marcador nas relações não apenas na igreja, mas também na política da presença da Corredor das Cores.

Após o período de campo, continuei o contato com Alexandre pelas redes sociais. Soube que se separou de Grace Kelly e que se afastara da igreja. Contudo, reiterou o compromisso de voltar à Águas Divinas.

### 3.4 “Hoje atiro na cara de satanás”: os varões e as cruzadas dominicais às bocas de fumo

Ao ser batizado com o Espírito Santo e com o início do seu ministério na Águas Divinas, Alexandre recebeu a autorização das lideranças da igreja para participar das *cruzadas dominicais*, nas quais os integrantes visitam as bocas de fumo e outros locais considerados interditados. O objetivo era *ganhar almas para Jesus*.

Um fato importante sobre as cruzadas às bocas de fumo da Corredor das Cores: tais missões são interditadas às mulheres. De fato, a Águas Divinas tem um número significativo de homens em sua composição hierárquica, dado que não observei na Herdeiros do Sião, cujo cargo mais alto, o de pastor, era ocupado por uma mulher; e também em outras denominações do tipo congregacional, nas quais percebi a presença feminina maciça.

Na Águas Divinas, além do obreiro Tiago e dos primos Alexandre e Robert, na estrutura organizativa, o cargo de diácono era ocupado por Jaime e o de missionário, ocupado por Jorge. Com cerca de 40 anos, o missionário pouco se manifestava nos cultos, sendo, porém, responsável pela aparelhagem de som. Em uma das poucas vezes em que pregara nos cultos, o missionário deixara claro seu passado no tráfico:

Eu não tinha pena de nada. Se era para atirar, atirava. Deus me dava livramento e eu não entendia. Não entendia. Fui preso. Saí. Aprendi com a dor. Um dia, eu resolvi mudar. Deixei Deus falar (...). Deus foi mudando o meu coração (...), ninguém acreditou em mim. Hoje, **só dou tiro na cara de satanás** (Jorge, Informação verbal, agosto de 2018. Grifos meus).

O testemunho de Jorge suscita novamente a discussão sobre a relação entre o narcotráfico e a vida eclesiástica em pequenas igrejas pentecostais residentes na periferia.

Carly Machado, em artigo de 2014, analisa como a narrativa do sofrimento daqueles que tiveram envolvimento com o mundo do crime possui um aspecto moralizante. A autora destaca, a partir das obras de Das (2004) e Asad (1997), que tal narrativa floresce entre as denominações pentecostais e, em tais igrejas, o sofrimento do “ex-bandido” é um valor e fator de reprodução narrativa. O sofrimento

deve ser hiperbolizado do mesmo modo que as narrativas sobre supostas “crueldades” praticadas na vida pregressa.

O sofrimento conforma-se assim em uma categoria analiticamente interessante à reflexão sobre o agressor, o autor da violência, e sua condição enquanto sujeito moral. Se representado como um criminoso frio e sem arrependimento pelos seus atos, a ele não caberia a categoria “sofrimento” enquanto aquela que desperta compaixão solidária. Sua dor, não acompanhada por seu arrependimento, é entendida como merecida, inclusive as dores a ele imputadas pela ação violenta estatal, seja pela violência policial, ou no sistema prisional. O sofrimento do agressor seria a confirmação, nessa perspectiva, de seu merecido castigo (MACHADO, 2014, p.157).

Birman e Machado (2012) destacam que a conversão do “ex-bandido” possibilita a transformação da força bélica em poder “moral” para “redirecionar seus atributos físicos para o sentido moral que, momentaneamente, deles se ausentou” (BIRMAN & MACHADO, 2012, p. 61). É preciso, no entanto, ponderar que tal poder moral adquirido encontra similaridades com a vida no narcotráfico, como abordado no capítulo anterior; destacando, em consonância com Karina Biondi (2018), que os sentidos de hierarquia, justiça e responsabilidade fazem parte do repertório moral do narcotráfico, assim como o fazem no repertório moral da igreja (VITAL DA CUNHA, 2015).

Ao destacar para tal continuidade, não é intenção desconsiderar os relatos dos convertidos. Na verdade, o objetivo é dar sentido a esses relatos, pois se não houvesse continuidade, não haveria lógica; seria uma ruptura de ordem exterior, sem conexão com a realidade local. A narrativa dos interlocutores sobre a “nova vida”, enfatizando a ruptura em detrimento da continuidade, contudo, deve ser levada a sério. O que sublinho, em suma, é a existência de uma gramática moral inteligível, também em suas diferenças e em suas similaridades, aos *meninos* do movimento e aos convertidos – ao contexto local e sua linguagem de violência, perigos e riscos compartilhados.

Desse modo, a conversão pentecostal inaugura uma nova posição existencial. O converso coloca-se do outro lado da batalha espiritual. Nessa batalha, assim como destacado por Jorge, o alvo a ser abatido é o próprio satanás.

Para os pentecostais, o bandido é, antes de qualquer coisa, alguém que se posiciona do lado considerado errado da batalha espiritual: do lado do Demônio, obviamente. A ação criminosa do bandido é, assim, explicada com base na ideia da existência de um pecador que não luta

contra o pecado (por desconhecimento do Evangelho ou por opção deliberada), que se entrega à “vida torta” e que, por esse motivo, abre espaço para que o Diabo atue na sua vida, levando-o a cometer crimes. Para os pentecostais, os traficantes seriam agentes a serviço do Demônio: usam e vendem drogas, agem violentamente com as pessoas, matam, vestem-se de modo considerado indecente, escutam músicas que falam sobre drogas, crime e sexo. Para os pentecostais, essas seriam evidências de que os traficantes estão do lado do Diabo na batalha espiritual. Os crentes, por sua vez, para serem reconhecidos como tais, devem usar roupas consideradas decentes, não devem usar gírias nem palavrões ao se comunicar com os demais, não devem utilizar a violência física em seus conflitos do cotidiano, são contra o consumo e a venda de drogas e álcool, entre outras coisas que caracterizam uma certa distância moral entre as duas coletividades. (TEIXEIRA, 2015, p. 128).

Nessa perspectiva, aos convertidos e, dessa forma, àqueles devidamente estabelecidos nos *fronts* da batalha espiritual, coloca-se, como já destacado, uma nova cartografia moral, com implicações na circulação no espaço da favela.

O controle sobre a “nova vida” é baseado em restrições como: não é permitido frequentar bailes funk, frequentar bocas de fumo, andar com más companhias — a não ser que se esteja pregando o Evangelho —, falar palavrões e gírias, usar drogas, envolver-se em situações de violência etc. Muitas dessas restrições morais não são cumpridas, como observam os pentecostais, pelos bandidos. Ao contrário, estes levariam uma vida de pecados e isso explicaria, em grande medida, sua condição supostamente peculiar (sua sujeição criminal). Após a conversão religiosa, os “deslizes” podem vir a ser interpretados como a possibilidade de um “retorno” da sua condição subjetiva anterior. No caso do ex-bandido convertido, ações como “parar em um bar para tomar cerveja com os amigos” poderiam ser consideradas bem mais que meros desvios do caminho do Senhor; poderiam ser compreendidas como uma forte evidência de que o indivíduo não mudou e de que permanece um bandido (TEIXEIRA, 2015, p. 128).

A cientista da Religião Elisa Rodrigues (2019) destaca que a linguagem bélica da Bíblia é atualizada, entre grupos pentecostais, na postura do combate aos “ímpios”. Inverte-se dessa forma, o lugar no plano combativo. De perseguidos, os filhos de Deus passam a perseguidores em sua jornada de combate ao mal, que no caso da Águas Divinas pode ser reconhecido com os tiros “na cara de satanás”, escondido na Bocas de fumo

De modo simples, o entendimento modelado por essa lógica é que todos os que. Considerando que o Diabo pretende usurpar o lugar divino, aqueles que o seguem e estão a seu serviço viveriam dia a dia para envergonhar os filhos de Deus, perseguidos pelos filhos do

Diabo. Remontamos, pois, ao vocabulário que estrutura a experiência desses religiosos. Trata-se de um léxico combativo, que se alimenta mais da ideia da luta do que de paz, mais de gana pela vitória do que pelo ganho da igualdade. (RODRIGUES, 2019. P.74).

Clara Mafra (1998), que em sua tese de 1999 destacava a noção de *perseguição* como componente central na atuação dos evangélicos, ao analisar as diferenças de atuação entre católicos e pentecostais nas redes de solidariedade no Morro Santa Marta, no Rio de Janeiro, argumentou que a fluência dos grupos pentecostais entre os envolvidos no “movimento” se relaciona a um tipo de linguagem utilizada pelos religiosos. De acordo com a autora, a ação dos pentecostais se assemelharia, como tipo ideal, ao regime de ágape, o qual se caracteriza pela comunicação focada no presente e nos termos atualizados de cada relação.

Os termos da troca ágape são estabelecidos no próprio ato-presente - segundo a singularidade das pessoas envolvidas na relação (...), assim como torna mais claro o ponto onde os extremos se tocam: as ações regidas pela violência e as da ágape, ambas indiferentes ao cálculo e à equidade, ambas distanciadas de expectativas de transformação dos homens pela argumentação e ponderação racionais (MAFRA, 1998, p. 290).

Em consonância, de acordo com Mafra, a atuação dos pentecostais seria pela busca de “uma utopia sem exterioridade”. Diz a autora:

Tomando esse tipo de ação como referência de compreensão sociológica, torna-se mais inteligível a linguagem articulada pelos grupos “crentes” e sua relativa eficácia em contextos de violência. Assim, como os grupos envolvidos no “movimento”, os crentes não procuram encontrar referências de princípios gerais para ordenar suas noções lógicas de reciprocidade. Ao invés de parâmetros de equidade e justiça social, investem na criação da “vida espiritual santificada”, que poderíamos traduzir como a busca de uma utopia sem exterioridade porque não apresenta a possibilidade de recusar o estado de coisas tal como está dado, seja em relação a algum passado, exigindo a recuperação de algo que existia e foi perdido, seja em relação a um futuro, protestando porque o prometido e o acordado não se realizam (MAFRA, 1998, p. 290).

Repito, aqui, uma frase bastante ouvida antes das incursões da igreja pelas vielas da favela: *Vamos tomar a Corredor das Cores para Jesus*. Desta forma, a utopia almejada pelos integrantes da Águas Divinas se conceberia pelo desejo de ampliação das fronteiras espirituais da igreja até que o espaço possa ser reconhecido em uma comunidade moral específica (BIRMAN & MACHADO, 2012). Baseado numa projeção focada na realidade imediata em detrimento de concepções de exterioridade sobre

justiça social, tal como os católicos das Comunidades Eclesiais de Base (MARIZ, 2001 , MAFRA, 1998), os pentecostais oferecem possibilidades também imediatas de se lidar com o cotidiano da favela ao oferecer o projeto (VELHO,1994) da adesão religiosa.

Cito trabalho de Patrícia Birman e Carly Machado (2012), as quais, ao analisarem a atuação da igreja Assembleia de Deus dos Últimos Dias (IADUD) – que, na figura do pastor presidente, Marcos Pereira, percorre as favelas da região Oeste do Rio de Janeiro promovendo conversões entre traficantes -, perceberam o projeto de construção de uma comunidade imaginada, utilizando os termos de Benedict Anderson<sup>82</sup>.

Insistimos que as fronteiras aqui referidas não são entendidas pela Assembleia de Deus dos Últimos Dias como simplesmente físicas e territoriais ou meramente “simbólicas” e sociais. Trata-se de um combate no interior de um espaço que, como descrevemos, é considerado lócus da violência, e que só pode ser liberto por intermédio de uma ação que transcenda a sua natureza terrena, humana e social. Em outras palavras, esta igreja, mediante sua ação pastoral, empenha-se em criar fronteiras qualitativamente distintas. Sua intenção é construir outra comunidade, uma comunidade imaginada nos termos de Benedict Anderson, que podemos designar também como comunidade virtual, fruto de um trabalho profético e em oposição àquela em que a morte e o sofrimento convivem no cotidiano dos habitantes da cidade. A libertação dos indivíduos de uma comunidade e o ingresso na outra é o objetivo perseguido pela IADUD (BIRMAN & MACHADO, 2012, p. 63).

Gostaria, por ora, de destacar uma questão das análises de Birman e Machado: a importância dos mediadores humanos na atuação do divino pentecostal. Argumentam elas:

Para alcançar sua finalidade missionária, os meios que emprega tampouco são humanos, ou melhor, são meios humanos revestidos de uma qualidade outra, aquela proveniente do poder divino. É preciso insistir neste aspecto: se a tradição protestante trouxe como um dos elementos fundamentais de ruptura com o universo católico o ataque às mediações santificadas, isto é, à chamada idolatria, o pentecostalismo que aqui analisamos não abandona nem a crítica à idolatria nem a prática da mediação com o mundo transcendente, mas as transforma (...). **Esta comunidade virtual é construída como algo atemporal, no encontro entre tempos e espaços distintos, reunindo o vasto grupo que se identifica e é identificado pelo**

---

<sup>82</sup> Sobre a concepção de nação evangélica e evangélicos e esfera pública, ver o trabalho de Raquel Sant'Ana (2014)

**pertencimento ao Povo de Deus** (BIRMAN & MACHADO, 2012, p. 63. Grifos meus).

Da análise de Birman e Machado, destaco, inicialmente, o óbvio caráter bélico, dado que é identificado na IADUD e que é também perceptível nos discursos da Águas Divinas: “Hoje atiro na cara de satanás” (Jorge). O Jesus pentecostal da Águas Divinas é, antes de tudo, guerreiro; o varão de guerra, tantas vezes aclamado nas orações e que se insere na internalidade da lógica da violência vivenciada.

Palavras como “batalha”, “peleja”, “guerra”, “marchar” são comuns tanto em músicas quanto em diálogos travados nos rituais e na vida cotidiana. Jeová, poderoso e belicoso, está sempre disposto a proteger seus fiéis. Apresento novamente emblemático “corinho de fogo”, *Batalha Travada*, bastante executado na Águas Divinas. Como a maioria dos corinhos de batalha espiritual, a música tem o andamento acelerado em compassos duplos. Na letra, a repetição das palavras “batalha”, “peleja e “valente” dão o tom:

Batalha travada é nessa Terra.  
 Eu entrei nessa peleja foi para pelejar.  
 Eu entrei nesta guerra foi para guerrear  
 ,  
 eu entrei nessa peleja foi para pelejar nessa terra.  
 Ele é valente na batalha (4x)

A batalha vai começar, a batalha vai começar.  
 Esta terra e de conquista e o mais valente conosco está.  
 Anjos que descem para Te encher.

O varão que passeia perto de você com espada de ouro  
 na mão vai cortar todo laço através da oração  
 (Batalha Travada. Autoria: Ednaldo do Rio).

Além das figuras narrativas relativas às batalhas, também observei a importância que as representações dos anjos recebem na teologia praticada na igreja. Muitos *batizados pelo fogo* afirmam ter a capacidade para enxergá-los ou senti-los. De acordo com os integrantes, os anjos desceriam à Terra e participariam dos cultos. Contrário à imagem de seres frágeis e etéreos, os anjos pentecostais são imponentes combatentes contra os demônios na batalha espiritual. Cito outro “corinho de fogo”:

O anjo da vitória chegou, o anjo da vitória chegou  
 Com a tua bênção que Deus mandou

Quando ele chega, a doença sai  
 A dor acaba, o medo se vai  
 O mal retira e não volta mais  
 Ninguém impede o que ele faz!

Com sua espada de fogo na mão  
 Vai derrubando muralhas no chão  
 Sinta no ar seu calor, o anjo da vitória chegou  
 (O Anjo da Vitória. Autoria: Lílian Flores)<sup>83</sup>

Em trecho de outra música: “Mas desceu Miguel, arcanjo de guerra lá do céu” (DIVISA DE FOGO. Fogo no Pé).

É necessário, ainda, contextualizar um pouco mais o caráter beligerante do pentecostalismo da Águas Divinas. A princípio, é possível associar tal caráter bélico a outras instâncias. A belicosidade<sup>84</sup> está na linguagem do funk, está na atuação das polícias<sup>85</sup>, está no narcotráfico. Alba Zaluar, em clássico trabalho de 1994, entrevistou jovens envolvidos com a criminalidade. Baseando-se em Elias e na distinção entre *ethos guerreiro e civilizado*, a autora argumentou sobre a existência de um *ethos* relacionado à masculinidade.

[...] os entrevistados referiram-se sempre a uma fase crucial da vida, que começa em torno dos 14 anos de idade, como um marco com a criminalidade. Este tema era desenvolvido de várias maneiras, todas elas relacionadas a um *ethos* da masculinidade [...] (ZALUAR, 1994, p. 101).

Para Zaluar, o envolvimento no crime não era necessariamente o objetivo, mas formas de obter status social: “a autonomia individual como valor [...] perpassa a subcultura viril e de rua, que é também a do mundo do crime, apontando para uma sociabilidade refeudalizada, em que a força e a disposição para matar tornam-se fundamentais na sobrevivência” (ZALUAR, 1994, p. 103).

<sup>83</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5orsd4OjCjM>. Acessado em dezembro de 2020

<sup>84</sup> Vale notar, também, como os gregos distinguiam duas formas de belicosidade. Ares representa a carnificina e a guerra animalizada. Já Atena, filha de Zeus e Métis, também era deusa da guerra, mas do conflito estratégico. Deve-se atentar ao fato de Ares ter tido diversas mulheres e diversos filhos, enquanto atribui-se a Atena somente um filho, sem nenhum casamento ou amante. Tais diferenças são bastante significativas: ainda que os dois deuses representem a batalha, o homem retrata a brutalidade e a virilidade sexual, e a mulher, por sua vez, representa a racionalidade e a assexualidade – oposta, por sua vez, à figura de Afrodite.

Em artigo de 2012, no qual faz uma revisão de seus próprios trabalhos e de outros estudiosos, Zaluar reforça a teoria processual eliasiana e desenvolve o conceito de ethos guerreiro. Para a pesquisadora, tal ethos, marcado pelo controle das emoções, possibilitaria o desenvolvimento de atitudes impiedosas e cruéis entre aqueles envolvidos nas atividades criminosas, destacando, no entanto, que o “horror (...) nunca foi aceito pela grande maioria dos moradores, embora estes tivessem que aprender a conviver com as formas despóticas de poder tão perto de suas casas” (ZALUAR, 2012, p. 332).

Completa a autora:

Com isso se espalhou, entre alguns dos muitos jovens pobres que moram nesses locais, uma primeira natureza (Wouters, 2004) "solta", uma segunda natureza contra a legalidade, mas submissa às regras despóticas dos tiranos locais, o que lhes fez desenvolver um ethos guerreiro de impiedade ao sofrimento alheio, de orgulho ao infligir violações ao corpo de seus rivais, negros, pardos e pobres como eles, então vistos como inimigos mortais a serem destruídos numa guerra sem fim (...). Aquele que estava mais claramente vinculado à ação violenta contra os outros: o ethos guerreiro e a hipermasculinidade, na qual o consumo conspícuo define as novas identidades masculinas bem-sucedidas e obriga a ter dinheiro para ajudar amigos, vizinhos e parentes (...). Esses estilos de masculinidade exacerbada ou de exibição espetacular de protesto masculino criaram o contexto social do conflito armado localizado, mas sem fim, que alguns chamam "guerra molecular" (Zaluar, 1997; 2004), que opera pela desumanização do inimigo, o que justificaria as atrocidades cometidas contra eles (ZALUAR, 2012, p. 333).

A concepção de ethos guerreiro foi retomada por Fátima Cecchetto (1998, 2004) ao relacionar as lutas ritualizadas nos bailes funk. Para a autora, tais lutas, conhecidas como *corredores*, caracterizam-se pela busca da emoção da batalha. Na argumentação de Cecchetto, o ethos guerreiro se estabelece na conjunção de valores associados à agressividade e à coragem.

Santos Mattos (2012) também associa a sociabilidade guerreira ao funk ao localizar a categoria “valentia”, que, em contraposição à “neurose”, seria uma sensação perturbadora pela antecipação da “violência” (SANTOS MATTOS, 2012, p. 666).

A partir das autoras citadas, é possível conceber ethos guerreiro como marcado por alguns elementos, entre os quais, a agressividade, a valentia e a

crueledade. Tais marcadores seriam associados a uma expressão da masculinidade. Ampliando a reflexão, é válido questionar a possibilidade de associação do que aqui localizo como ethos guerreiro ao caráter bélico da pentecostalidade praticada na Águas Divinas. Como apresentado, *a batalha, a peleja, a marcha e as cruzadas* fazem parte do repertório discursivo da denominação.

Contudo, mesmo em sua agressividade, a batalha espiritual, exercida na mediação entre o plano sobrenatural e o do cotidiano da favela, estabelece-se a partir dos feitos prodigiosos do Espírito Santo. A belicosidade guerreira pentecostal pressupõe um projeto: a tomada de almas para Jesus a partir da mediação dos *varões*. Dessa forma, junto à sociabilidade guerreira, acrescentaria à experiência pentecostal da Águas Divinas uma aproximação à vida heroica, tal como definida por Featherstone (2001) e Campbel (1997), destacando o caráter extraordinário e missionário da trajetória heroica.

Se a vida do dia a dia gira em torno do mundano, do garantido e do comum, então a vida heroica aponta para a rejeição desta ordem em favor de uma vida extraordinária que não só ameaça a possibilidade de retornar às rotinas de todos os dias como pressupõe também o risco deliberado da vida em si. [...] A vida heroica partilha de várias formas da qualidade de uma aventura, ou de uma série de aventuras (FEATHERSTONE, 2001, p. 16).

Em suma, se o pentecostalismo é uma religião de imaginação (VAN DE KAMP, 2019), argumento que entre seus adeptos há uma saga heroica a se cumprir sob o mando de Jesus e de seus anjos e por intermédio dos ungidos. Retomando a narrativa sobre as *cruzadas nas bocas*, embora não tenha podido participar, observei que os homens se reuniam na frente da igreja. Faziam uma oração e seguiam juntos. O obreiro Tiago disse que eles oravam quem aceitava e convidavam a participar dos cultos. Charlinho, descrito no primeiro capítulo, foi um dos “meninos” que aceitaram o convite. Após participar de alguns cultos, nunca mais o vi no templo

### **3.5 “Ela intercede pela vida do pastor”: varoas, varões e hierarquia**

Ao associar ethos guerreiro e vida heroica à experiência pentecostal da Águas Divinas na favela Corredor das Cores, corro o risco de cair em uma contradição conceitual. Afirmando isso porque tais conceitos estão, a princípio, ligados à

masculinidade. Dessa forma, algumas análises sobre as relações de gênero exercidas no interior da igreja devem ser melhor observadas.

Como dito, ao contrário de outras igrejas pentecostais com características semelhantes, na Águas Divinas era relativamente significativa a presença de homens na estrutura eclesiástica. Como apresentado, o pastor Jerônimo ocupava o maior cargo da denominação. Com a saída de dona Ana e da irmã Mara, como abordado no segundo capítulo, a hierarquia da igreja contava com alguns novos integrantes.

Dois dos cargos de maior importância, os de diáconos, eram ocupados pelo casal Rosa e Luís. Ela, uma “sacoleira”, ou seja, vendedora de roupas autônoma de 39 anos. Ele, um motorista de caminhão de frete de 28 anos.

Segundo dissera Rosa, o convite para integrar a igreja veio com a amizade junto ao pastor Jerônimo, a partir das visitas realizadas com o marido em uma das obras em que o sacerdote atuava como pedreiro. Antes, integrara, junto ao marido, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). A saída da denominação, de acordo com Rosa, foi por dois motivos. O primeiro deles foi que se “*sentia pouco acolhida*” e, nesse sentido, preferia atuar numa igreja com menos gente, como a Águas Divinas.

O outro motivo apontado por Rosa para o afastamento da IURD foi a suposta restrição das mulheres às atividades e hierarquias da igreja.

Eu saí de lá por muitos motivos. Primeiro é que eles pedem dinheiro **demais e se esquecem da salvação, coisa que eu encontro aqui** (na Águas Divinas). Aqui tudo é bíblia, bíblia e bíblia. É uma igreja correta. Confio muito no pastor Jerônimo e na família dele. É uma igreja muito família. E também porque, na Universal, mulher não pode ser nada. **Só pode ser obreira. Não pode interceder nos hospitais, nos presídios. Só se for acompanhada do esposo. Eu não gosto de depender de homem para nada. E é isso que eu gosto de fazer, de interceder, e aqui eu não preciso de marido para me acompanhar** (Rosa. Entrevista. 17 de agosto de 2018. Grifos Nossos).

Na Águas Divinas, Rosa, embora não tivesse a unção da revelação, era considerada uma intercessora, capaz de conduzir o Espírito Santo àqueles que necessitassem.

O ingresso de Rosa na igreja foi fonte de conflitos, mesmo que tácitos. Percebi que dona Ana e a diaconisa mantinham uma relação cordial, mas distante. Tempos depois, ao saber que fizera uma entrevista com Rosa, dona Ana me questionou o conteúdo. Respondi que por razões éticas não deveria contar sobre o que conversamos. Em sua resposta, o conflito ficou óbvio: “O pastor Jerônimo chega com gente de fora. Não tenho nada contra a irmã Rosa não. Gosto dela, é abençoada, mas ela chegou de fora. Tem muita gente que está aqui há um tempão e ninguém reconhece” (Dona Ana. Informação verbal. 20 de agosto de 2018).

Sobre as pessoas que “*estavam dentro há um tempão*”, dona Ana referia-se a si e a Clara, a obreira intercessora. Clara, uma jovem de 25 anos, crescera na igreja. Era de uma família considerada de vocação profética. Seu pai, o presbítero Paulo-cuja entrevista foi apresentada no capítulo anterior -, e sua mãe foram considerados grandes profetas da igreja, tendo deixado a denominação devido a conflitos, mas seus dois irmãos ainda participavam da *Águas Divinas*. Eram músicos de grande talento e estima para os integrantes. Clara era conhecida pela *unção do canto*. Segundo ela, um dos dons concedidos pelo Espírito Santo. Com bela e potente voz, Clara era a responsável pela execução da maioria das músicas apresentadas nos cultos. Certa vez, comentando sobre o talento de Clara, Rosa respondera: “Ela não tem só uma boa voz; ela tem unção”. Questionei o que significava ter unção: *É ter contato com o Espírito Santo e levá-lo às pessoas*. Tem gente que sabe cantar, mas não tem unção. Tem gente que tem unção, mas não sabe cantar. Clara tem os dois” (Rosa, informação verbal, setembro de 2018)

De fato, Clara teve o reconhecimento da obreira que lhe dava status de profetisa, não apenas dentro da igreja. Em uma ocasião, antes do início da celebração, quando as cadeiras estavam sendo arrumadas pela profetisa - já que a organização do templo era uma de suas funções na denominação -, Clara fora interpelada por uma “visitante” para que orasse pelo filho. Na ocasião, embora o pastor Jerônimo estivesse presente, Clara fora escolhida para fazer a oração.

Clara destaca que em sua *trajetória religiosa* (HERVIEU LEGER, 2008; QUINTELA, 2020) fora batizada *pelas águas*, ou seja, oficializada ritualisticamente

como integrante da igreja aos onze anos de idade e diz não se lembrar de quando tivera seu *batismo pelo fogo*, seu primeiro contato com o Espírito Santo. A profetisa relata a intensa participação nas atividades eclesiais:

Eu cresci na igreja. Nunca me desviei. Nunca fui a um baile, forró, essas coisas. Nunca bebi cerveja nem nada e não tenho vontade. Se você me chamar, eu não vou, porque não gosto, não tenho vontade. Antes, eu ia a todos os cultos. Ia na terça, na quarta, na quinta, na sexta e no domingo. Agora, eu parei de ir na terça e na quinta, porque meu noivo reclama (Clara, informação verbal. Agosto de 2018).

Além de Clara e Rosa, outra liderança feminina na Águas Divinas era Paula, filha do pastor Jerônimo e mulher do obreiro Thiago. Ao contrário de Clara, que nunca observei “ministrar a Palavra” na igreja, Paula era uma pregadora atuante. Com 28 anos de idade, era uma das raras integrantes que completara o ensino médio e conseguira se profissionalizar por meio da educação formal. Era auxiliar de enfermagem, título que obtivera com auxílio de Deus, como dito em muitas de suas pregações:

Muitas vezes, quando estava estudando para ser enfermeira, pensei em desistir. Não é fácil. Todos nós já passamos por problemas, pensamos em escolher o caminho mais fácil, mas a vida de Jesus não foi fácil. Ele morreu na cruz por nós. Se a gente desistir, como vamos honrar o nome dele? (Paula, informação verbal, setembro de 2018).

Os relatos de Paula, Clara e Rosa trazem novas perspectivas às análises sobre as relações de gênero exercidas na Águas Divinas e a própria associação da experiência ao conceito de vida heroica e ethos guerreiro, ambos conceitualmente ligados a uma concepção específica de masculinidade<sup>86</sup>. Contudo, foi possível perceber entre as mulheres uma valorização da valentia, da perseverança, da disciplina, da vida missionária, valores relacionados à concepção heroica da vida (FEATHERSTONE, 2001; CAMPBELL, 1997.). Interessante notar que nas pequenas denominações pentecostais as mulheres são chamadas de “varoas”, uma adaptação ao termo bíblico “varão”, pelo qual os homens são denominados. Ambos são chamados “vasos” por serem passíveis de receber os dons do Espírito Santo. Outra observação que considero significativa: percebo que o discurso no qual os papéis

---

<sup>86</sup> Featherstone associa o descenso da concepção da vida heroica na modernidade à ascensão dos valores feministas.

tradicionais de gênero são evidentemente reforçados não impede que tanto os homens quanto as mulheres sejam vistos como guerreiros e guardiões da vida espiritual por meio das orações e do louvor. Nesse sentido, cito um intrigante “corinho de fogo”, chamado “Varoa do reteté”:

Mas ela acorda bem cedinho e bota o joelho no chão  
lava roupa, lava louça, mas não perde a ligação.  
Fica o tempo Inteiro ligadinha com papai.  
**É por causa dela que você não Cai.**  
**Ela intercede pela vida do pastor,**  
**pela vida das irmãs, pelo grupo de louvor.**  
**Ela ora pelo culto e fogo cai.**  
Meu Deus, ela é demais.  
Quem vê, mas o joelho está no chão, o  
tempo todo em jejum, e oração.  
Ela é um mistério, Mistério de Jeová.  
Até o diabo diz: com ela não dá.  
Ela é do coque e do saião no pé,  
essa varoa é do reteté.  
Fica ligado e preste muita atenção,  
olha não mexe com essa mulher não,  
olha não mexe com ela, ela é mistério de papai.  
Quando ela ora, o fogo cai mas ela canta, ela prega  
e o diabo cai por terra,  
essa varoa é varoa de guerra.  
Entrega profecia, Marcha como varão.  
Sobe o monte, desce o monte,  
vive em Consagração.  
Olha, não mexe com ela não (MURO DE FOGO, Varoa do reteté).

Em “Varoa do reteté”, nota-se, especialmente, o que parece uma constante nos “corinhos de fogo”: a preocupação com as rimas. Além disso, percebe-se um tom jocoso na letra. Observa-se nos primeiros versos a afirmação de que os trabalhos domésticos são condicionados às mulheres. No entanto, ao lado desse trabalho, a “varoa de fogo” não perde a ligação com o divino: “*Ora, jejua e intercede*”. Em outro trecho, “Entrega a profecia, marcha como varão. Sobe o monte, desce o monte, vive em consagração. Olha, não mexe com ela não”, percebe-se um trabalho em complementaridade direta com a figura masculina varão. Nos versos “*Até o diabo diz: com ela não dá. Ela é do coque e do saião no pé, essa varoa é do reteté*”, percebe-se, de um lado, o poder para derrotar o próprio diabo e, ao mesmo tempo, que o caráter belicoso da batalha espiritual é uma propriedade também das guerreiras varoas.

Maria das Dores Machado (2005), em já clássico estudo, destaca que o pentecostalismo, de modo geral, prega uma moral que se reflete de modo explícito

nas identidades de gênero, estimulando, de um lado, o reforço dos papéis tradicionais - nos quais as mulheres são vistas como guardiãs da família -, e, por outro lado, ampliando as opções de sociabilidade. Sobre os homens, observa o estímulo a um comportamento mais dócil, o que parece contrastar com as expressões masculinas nas periferias.

O pentecostalismo combate a identidade masculina predominante na sociedade brasileira, estimulando nos homens que aderem ao movimento as formas de conduta e as qualidades tradicionalmente alocadas ao gênero feminino. Assim como as mulheres, estes devem ser dóceis, tolerantes, carinhosos, cuidadosos, etc., levando uma vida ascética regida por uma moral sexual rígida. Além disso, espera-se que os mesmos se preocupem com o bem-estar da família, dedicando-se mais à educação e ao acompanhamento dos filhos. Adesão a essa forma de religiosidade também provoca a redefinição da subjetividade feminina na medida em que o pentecostalismo estimula o processo de autonomização das mulheres diante dos seus maridos e filhos. A conquista de uma autoridade moral e o fortalecimento da autoestima ampliam as possibilidades de as mulheres desenvolverem atividades extra-domésticas e as redes de sociabilidade, favorecendo, conseqüentemente, a individuação feminina (MACHADO, 2005, p. 289).

A ponderação de Machado parece se ajustar ao que tenho argumentado. De fato, pelo que observei entre os homens pentecostais da Águas Divinas, há uma valorização da vida conjugal e familiar em contraste à sociabilidade exercida em outros contextos da favela. Contudo, a suposta docilidade do homem pentecostal, como observado por Machado, parece dar lugar a um sentido de autoridade que seria inerentemente masculina. Por outro lado, se a adesão denominacional amplia as possibilidades de sociabilidades e interações femininas, muitas vezes, tais interações não representam a possibilidade de ascensão aos cargos mais altos da hierarquia. Marco Vinício Pereira, observou tal conformação nas Assembleias de Deus que pesquisou:

O pentecostalismo, assim como outros movimentos evangélicos, tem em seu quadro de agentes, líderes que se notabilizam pela competência de suas atividades religiosas, os quais, reconhecidos e prestigiados pela comunidade de fiéis, são capazes de governar ministérios ou departamentos estratégicos em suas congregações locais. Esses líderes compõem geralmente a ala masculina de uma igreja, ainda que, como constatei nos templos assembleianos, o rol de membros seja numericamente composto por mulheres. Estas, por sua vez, vivendo ou não subordinadas às lideranças masculinas, assumem tarefas essenciais para a comunidade religiosa, seja no

investimento de novos discípulos e da teologia adotados pela instituição religiosa (PEREIRA, 2015, p. 305-306).

Nesse sentido, reitero o relato de dona Ana, quando questionada sobre o projeto de pastorear uma igreja, afirmou: “Olha, se depender do pastor Paulo, só chego à diaconisa, no máximo. É aquele mistério, irmã. Ele é, tipo assim, **machista. Não ordena mulher pastora**. A Maria (mulher do sacerdote) só é pastora porque é esposa dele (Dona Ana. Informação verbal. Agosto de 2018).

As distinções entre os gêneros são, também, significativamente demarcadas. Nos cultos, são as mulheres as responsáveis pela organização dos móveis. Nos eventos festivos, são elas que preparam os alimentos. Também notei nas festas que mulheres e homens raramente se encontram, demonstrando uma dificuldade para as relações homem-mulher na política da igreja. Lembro que em minhas tentativas de aproximação com o pastor Jerônimo para realizar entrevistas, mesmo estando grávida, fui severamente vigiada e acompanhada pela filha do sacerdote. Fato que talvez, inadvertidamente, tenha me impelido a aprofundar o trabalho de campo com as mulheres.

Também notei relatos sobre infidelidades, uma das quais relacionadas ao pai de Clara. Tais infidelidades seriam causadas devido à atuação e à *prostituição* das mulheres. Note-se que, no sentido pentecostal, prostituição não se relaciona unicamente à comercialização do sexo, mas às atitudes consideradas fora das normas sexuais. Tais mulheres, supostamente tentadoras e dissimuladas, mesmo quando evangélicas, eram conhecidas sob a categoria de acusação como pombas-gira, que, nesse caso, não se refere exatamente à entidade da umbanda, mas às mulheres que exercem livremente a sexualidade. As mulheres acusadas de serem pombas-gira estão em oposição direta às virtuosas varoas, que, mesmo guerreiras, devem guardar a atividade sexual apenas na relação com seus maridos. Percebi, no entanto, por meio de conversas jocosas entre as mulheres, que a satisfação sexual, desde que conjugal, é um valor importante e considerada uma força para manutenção do casamento.

Angélica, uma recém-adepta à Águas Divinas e minha colega da EBD, confidenciara-me que saíra da igreja vizinha, a Luz de Deus, devido aos “*preconceitos por ser separada*”: “Eles acham que a gente que é solteira vai dar em cima dos

maridos das outras. Ficam chamando a gente de pomba-gira pelas costas” (Angélica. Informação verbal, setembro de 2018).

Birman (1996), ao estudar os membros da IURD<sup>87</sup>, percebeu que as mulheres exercem um papel de mediação espiritual. Isso por dois motivos: o primeiro deles é que a adesão ao pentecostalismo não ocorre de forma homogênea na família. Na maioria das vezes, as mulheres são as únicas integrantes do núcleo familiar. Como já abordado, nos últimos anos, ganham espaço novas formas de viver a pentecostalidade, revelando peculiares formas de adesão (Hervier-LEGER, 2008; NOVAES, 2012). Há os que se consideram evangélicos, mas não frequentam nenhuma denominação específica; há os “desviados”; há, também, a dupla pertença.

O segundo ponto é que haveria, a partir dos rituais de exorcismo, uma noção de circulação do mal. Com o exorcismo, o demônio seria retirado das pessoas possuídas. No entanto, o mal continuaria circulando, tornando vulneráveis os entes mais próximos. Assim, as mulheres integrantes da igreja agiriam como mediadoras, impedindo que o mal circulante atinja os filhos e demais parentes, possivelmente aqueles que não tenham uma filiação tão intensa com a igreja.

Argumento que é possível trazer a reflexão de Birman para o contexto da Águas Divinas. Na igreja, presenciei dezenas de orações de mulheres destinadas à proteção de seus familiares, em especial aos filhos. Também percebi que muitas integrantes levam objetos pessoais dos filhos e maridos, como carteiras de trabalho e uniformes escolares, para serem benzidos nos cultos. Repito uma frase ouvida algumas vezes no campo: “*A família só está em pé porque a mulher está orando ajoelhada*”.

É necessário, porém, ponderar alguns pontos. Ainda que concorde com o papel de mediação espiritual exercido pelas mulheres, destaco, em primeiro lugar, que muitas vezes são as próprias mulheres a buscarem proteção para si. Muitas já estiveram encarceradas, a exemplo de dona Ana e de sua irmã. Ambas estiveram presas devido às atividades dos maridos. Ou o caso de Débora, apresentada no capítulo anterior, a qual, como vendedora de drogas e consumidora de maconha e

---

<sup>87</sup> Destaco que as igrejas pentecostais aqui tratadas guardam diferenciações importantes com pentecostais baseadas na teologia da prosperidade, a exemplo da IURD.

álcool, participava dos cultos das sextas-feiras para conseguir a libertação do que considerava vícios que a impediam de seguir a vida santificada.

O segundo ponto a destacar é que a igreja pesquisada por Birman, IURD, guarda algumas distinções importantes quando comparadas à Águas Divinas e a outras igrejas congregacionais. Em tais denominações, a prática dos exorcismos é relativamente rara, como analisarei no próximo capítulo. Contudo, mesmo com o caráter excepcional dos exorcismos, a mediação espiritual feminina *se estabelece na luta contra as setas, contra a inveja e as macumbarias*, elementos distintivos da batalha espiritual exercida pelas igrejas reteté como a Águas Divinas.

O profetismo, a unção com o sobrenatural do Espírito santo, como apresentado no capítulo dois, é também uma forma de exercício de poder por parte das mulheres pentecostais, sobrepujando as tradicionais posições hierárquicas ocupadas pelos homens, assim como destaca Pereira (2015):

“Ser chamado” ou “ter o chamado” são expressões corriqueiras (...) e servem para justificar um feito, uma ação ou até mesmo deliberar ordens. Aquele que tem o “chamado” foi o escolhido de Deus para cumprir uma missão. O “chamado” pode vir através de revelações proféticas, sonhos ou visões. A ideia do chamado também é um componente que norteia a trajetória do profetismo feminino. As missionárias das ADs, por exemplo, fazem do profetismo um elemento central em seus cultos, e alegam ser um componente determinante de seu chamado divino. O exercício do ministério é percebido como “missionário” pela organização, mas nem sempre as suas atividades correspondem à função determinada pela cúpula diretiva da organização, mais preocupada em definir e ressaltar as tradições justificadas como bíblicas e que colocam a mulher em posição subalterna aos cargos masculinos. Seu próprio ministério se realiza em cultos próprios cuja presença atrai homens e mulheres sequiosos por orações, curas, revelações e profecias. Deus pode se revelar à missionária porque ela tem o chamado, e é uma enviada de Deus para resolver os problemas para quem crê (PEREIRA, 2015, p. 316).

Dessa forma, proponho que a mediação feminina exercida na igreja conjuga uma especificidade de *moralidade heroica* com a *ética do cuidado* (GILLIAN, 1982: 2013). Por *ética do cuidado*, Carol Gillian argumenta a existência de duas possibilidades de compreensão moral. Uma perspectiva “masculina”, que seria a voz referencial da moralidade, baseada nas noções de individualidade e justiça; e uma moralidade “feminina”, que se baseia na perspectiva relacional e de reciprocidade.

Para Gillian, a contraposição entre as duas moralidades ocasionou efeitos distintos quanto à ação política. Aos homens, a vida pública. Às mulheres, a vida doméstica.

A concepção sobre ética do cuidado gerou críticas (ver, por exemplo, ANTONY, 2012, p. 250-251). Considerada essencialista, a concepção de ética do cuidado levaria a uma manutenção de estereótipos que ocasionariam a manutenção da submissão feminina.

Sandra Laugier (2011) rebate as críticas a Gillian e considera que a ética do cuidado se revela como uma forma de ação e expressão em relações desfavoráveis de poder, relacionadas não apenas às mulheres, mas em outras interseções, como etnia e classe.

Ces voix ne sont pas seulement celles des femmes –pas besoin d’essentialisme – mais de toutes les catégories sociales désavantagées, ethnicisées, racialisées. Ce sont les voix de toutes les personnes qui réalisent majoritairement le travail de care dans la sphère domestique et dans les institutions de soin, c’est-à-dire de celles qui s’occupent pratiquement des besoins d’autres qu’elles-mêmes, officiellement dépendants ou non. Toutes ces personnes qui réalisent un travail indispensable et vital sont mal payées, mal considérées, leurs besoins ignorés, leurs savoirs et savoir-faire rabaisés et déniés. Le care est alors un concept politique critique, qui révèle des positions de pouvoir, et agace. Il soulève une difficulté, qui est celle du sens véritable de la morale et de la politique, et de leur neutralité (LAUGIER, 2011, p. 185).

Camila Fernandes (2020), em pesquisa a qual investiga os cuidados de mães moradoras de favelas, concluiu, baseando-se em Ângela Davis (2018), que naquele contexto tornar o filho forte por meio de castigos físicos é uma possibilidade de cuidado materno para os preparar para as futuras adversidades

Parte das brigas envolvendo mães e filhos está relacionada a necessidade de evitar com todas as forças, custe o que custar, que a violência “de fora” chegue “dentro” de casa. Ao proceder desta maneira, as mulheres mães buscam preparar seus filhos para as adversidades de um mundo duro, no qual “saber se defender” e “não apanhar na rua” diz respeito as condições mais imediatas de se manter vivo. Através de uma educação firme, mulheres buscam romper com as promessas dirigidas as crianças negras e pobres de classes populares, tratadas pelas instituições locais como crianças com potencial para o crime (FERNANDES, 2020, P. 172).

Assim, tendo apresentado as reflexões sobre os debates envolvendo as concepções de *ética do cuidado*, argumento que tais ponderações podem ser associadas às práticas políticas das mulheres pentecostais da Corredor das Cores.

Atuando a partir de uma concepção de vida heroica ensejada pela experiência sobrenatural com o Espírito Santo expresso na batalha espiritual e nas relações de poder envolvendo a hierarquia eclesial, as mulheres pentecostais manejam valores ligados ao cuidado e à vida heroica pentecostal, ao mesmo tempo. Dessa forma, encontram possibilidade de ação no âmbito da igreja e no entorno favela. As varoas, geralmente negras, além de guerreiras e valentes, são intercessoras e, assim, colocam-se nas disputas sobrenaturais e nas batalhas cotidianas da vida na favela.

### **3.6 “A salsicha era só ilusão”: ética do cuidado, alimentação e mediação**

Adentrando na discussão sobre vida heroica pentecostal e ética do cuidado, apresento um relato sobre a atuação de dona Ana na instituição presidida por ela. As atividades no “projeto da dona Ana”, como era conhecido no entorno da Corredor das Cores, dividiam-se entre aulas de instrumentos musicais e de “cidadania”, voltadas para adolescentes, e as ações recreativas, voltadas para as crianças. A periodicidade não era exata. Dependia da disponibilidade dos voluntários. As aulas de “cidadania” eram oferecidas por Lúcio e as de instrumentos musicais, pelo cunhado do pastor Jerônimo, conhecido como Tio Gui.

Particpei de algumas atividades para adolescentes. Cerca de cinco jovens compunham o quadro de integrantes. Ruan, o jovem que desistiu do batismo, dividia-se entre a escola e o trabalho como vendedor de balas nos semáforos da avenida que dava acesso à favela; Ricardo Júnior e Jonas, que eram filhos de dona Ana; além de Paulo e Carlos, moradores do beco onde se localizavam a igreja, o projeto e a casa da interlocutora.

Nos dias de atividades com as crianças presididas por dona Ana, a movimentação no projeto era bem mais intensa. À tarde, a interlocutora circulava por entre os becos da favela convidando as crianças a participarem das ações. Algumas dezenas delas se reuniam. Organizadas em círculos e ao redor de mesas improvisadas, as crianças participavam de uma oração coletiva levada pela missionária. Posteriormente, desenhavam e brincavam. O auge do evento era o momento de distribuição dos lanches. Em grandes caldeirões, eram servidos cachorros-quentes, caldos ou sopas.

Questionei à dona Ana a razão de receber tantas crianças nos dias das atividades promovidas por ela e, em contraposição, a reduzida presença de

adolescentes nas atividades presididas por Lúcio e por Tio Gui: “É porque eu dou lanche. As crianças gostam. O Lúcio é contra dar lanche. Acha que as pessoas têm que ir só para ouvir, que só vão para comer. Mas eu acho que, além do alimento espiritual, a gente tem que dar alimento para o estômago. As pessoas vêm para lanchar e acabam ouvindo a Palavra e as coisas que ele fala. Mas ele é muito teimoso. Por mim, se Jesus continuar me abençoando, todas as vezes vou oferecer lanche” (dona Ana, informação verbal, setembro de 2018).

Disponibilizei-me, então, a ajudá-la na preparação dos lanches, proposta que foi aceita prontamente. Assim, pelo menos uma vez por semana, seguia até o projeto de dona Ana. Antes, na maioria das vezes, passava em sua casa para encontrá-la. Embora chegasse por volta das 14 horas, as panelas do almoço estavam sempre postas no fogão. Reparei que não havia exatamente um horário para o almoço. As refeições sempre me eram oferecidas. Por saber das dificuldades financeiras da interlocutora, inicialmente, recusava.

Um dia, após sofrer um mal súbito devido à gravidez - possivelmente uma queda de pressão -, aceitei um prato que me foi oferecido, composto por arroz e um cozido de batatas com mortadela. Fiz vários elogios ao sabor da comida. Percebi que aquele foi um dos momentos de aproximação com dona Ana, que se sentira muito satisfeita por ter aceitado a refeição. Como ela disse uma vez, “a moça da faculdade almoçando com a irmã da favela” (dona Ana, informação verbal, setembro de 2018). A partir daquele dia, passei a levar algum prato pronto ou ingredientes para serem preparados, e passei, também, a me alimentar junto à família. Como dito, não havia horário fixo para as refeições. Ela preparava o almoço em grandes panelas e a família ou algum vizinho mais próximo se servia. Comíamos no sofá.

Para fornecer alimentação aos atendidos por sua instituição, dona Ana acionava suas redes de relações formadas por “cristãos de esquerda” ou por integrantes de igrejas evangélicas de denominações localizadas em bairros de classe média. Estes eram os que forneciam os alimentos, os quais ela mesma cozinhava<sup>88</sup>. A filha Maria Cláudia e eu ajudávamos. Eram tardes dedicadas à preparação dos pratos, sempre em grandes quantidades. Uma vez, cortei algumas salsichas para a

---

<sup>88</sup> Uma das queixas de dona Ana é de que a Águas Divinas não auxiliava nas atividades promovidas por ela.

preparação de cachorros quentes. No entanto, fui repreendida: “Irmã, está cortando pedaços muito grandes. É melhor cortar pedaços menores, porque assim todo mundo come a salsicha, nem que seja pequeninha”, disse, sorrindo (dona Ana, informação verbal, agosto de 2018)

Contudo, em sua casa, a própria dona Ana convivia com a privação. Em muitas das minhas visitas, reparei a falta de alguns alimentos. Algumas vezes, faltava arroz; já outras, feijão; em outros momentos, faltava sabão para lavar os utensílios da cozinha. Raramente havia carne vermelha nas refeições. Em momentos mais tranquilos, quando recebiam a parcela do Bolsa Família, costumavam consumir alimentos processados como salsicha e mortadela. Contudo, mesmo privada de alimentos considerados importantes em sua dieta, as refeições eram preparadas em grandes dimensões, em panelas sempre amplas.

José Reginaldo Gonçalves (2007), apoiando-se nas conceituações de Damatta, destaca que, no caso brasileiro, há uma “cozinha relacional”. Embora advirta sobre as especificidades territoriais do Brasil, Gonçalves argumenta que as refeições, em vez de formarem eventos estruturados, formariam um continuum, que seria mais condizente às relações de interdependência estabelecidas. Parece-me que as ponderações do autor se adequam aos hábitos de alimentação e de sociabilidade da casa de dona Ana.

Estou sugerindo é que, seja lá qual for o aspecto do ‘sistema culinário’ brasileiro para o qual voltamos nossa atenção, perceberemos provavelmente esse princípio relacional a situá-lo num conjunto de relações de interdependência. Desse modo, ao invés de focalizarmos itens alimentares ou culinários individualizadamente, precisamos registrar formas de sociabilidade e formas de pensamento (sistemas de significados) dentro das quais esses itens ganham sentido (...). No caso brasileiro, essa oposição não aparece em termos binários (situação estruturada versus não estruturada; ou ‘refeição’ versus não refeição), mas em termos graduais, desdobrando-se num continuum que vai desde situações altamente formais (como um banquete), passando por situações que conjugam formalidade e informalidade (como num almoço familiar), até situações claramente informais (como um jantar ou almoço entre amigos) (GONÇALVES, 2007, p. 171).

Certa vez, levei à casa de dona Ana alguns quilos de carne vermelha<sup>89</sup>, fato que foi explicitamente comemorado. “Irmã, é Jesus trabalhando. Hoje, vou fazer um cozido” (Dona Ana, informação verbal, agosto de 2018).

Em uma ocasião, dona Ana fora convidada a participar de um jantar na casa de um pastor de uma das igrejas da classe média que formavam sua rede de apoio para manutenção da instituição. Mostrou-se bastante animada com a possibilidade de participação no evento. No dia posterior, ao reencontrá-la no projeto, perguntei sobre o jantar. Jocosamente, dona Ana me respondeu:

“Irmã, eles (a família do pastor anfitrião) têm aquele mistério; são aquelas pessoas que não comem carne. Tinha salsicha, mas a salsicha era só ilusão. Ainda bem que a salsicha que eles mandam para o projeto é de verdade”. (Dona Ana, informação verbal, setembro de 2018).

Ao expor alguns relatos sobre a atuação da instituição presidida por dona Ana, destacando alguns dados sobre hábitos alimentares, meu objetivo foi pontuar algumas observações. A primeira delas, o aprofundamento da minha relação com a interlocutora, após visitas constantes em sua casa, inclusive, participando de algumas refeições, além da presença e auxílio nas atividades do projeto por ela administrado.<sup>90</sup> Embora morássemos separadas por uma barricada e algumas ruas, as visitas foram mútuas. Dona Ana, e seus filhos Jonas e Jaleb estiveram na minha casa algumas vezes. Eram tardes de lanches fartos e conversas longas. Lembro que uma carranca que ornava a sala era motivo de curiosidade e temor para Jonas e a mãe. Embora curiosos quanto à escultura, evitavam sentar próximos a ela. Ao final de cada visita, sempre uma oração era proferida pela missionária.

O segundo ponto a argumentar é que a alimentação está inscrita nos valores ligados aos cuidados desenvolvidos pela interlocutora em sua ação pública. Assim, aduzo que a atuação política de dona Ana em seu reconhecimento como profetisa, como abordado no capítulo anterior, perpassa não só por aquilo que aqui denomino como vida heroica pentecostal, mas também pela *ética do cuidado*. Ainda pondero que, como mediadora (KUSCHNIR, 2000, 2001), dona Ana, ao acionar uma vasta

---

<sup>89</sup> Sobre o consumo de carne como um valor para as camadas populares, ver Sahllins (2003) e Harris (2015).

rede de relações, passou a conhecer os códigos sociais não apenas de seu contexto de moradia. Contudo, mesmo com tal conhecimento, teve a sensibilidade para operar segundo a especificidade daqueles por ela cuidados. O conflito gerado com Lúcio sobre o preparo e o fornecimento de refeições no projeto é uma prova do valor do cuidado e de sua força como agente política.

Neste capítulo, minha intenção foi abordar as relações e as hierarquias estabelecidas no seio da igreja Águas Divinas. Argumentei, também, que o pentecostalismo praticado na Corredor das Cores se concebe a partir do que chamo aqui de vida heroica, esta permeada de valores ligados à belicosidade associada ao ethos guerreiro.

Ao mesmo tempo, destaquei que as mulheres pentecostais também experienciam valores ligados à vida heroica, a princípio associada à masculinidade. Ao final, a partir da atuação de dona Ana, destaquei que, entre as mulheres pentecostais, a vida heroica pode ser associada à ética do trabalho do cuidado. Para aprofundar tais argumentos, no próximo capítulo, abordarei a ritualística reteté da Águas Divinas e as disputas envolvendo a igreja e a instituição liderada por dona Ana.

#### **Capítulo 4 Sofrimento, aflição, êxtase e refrigério na ritualística pentecostal da Corredor das Cores**

Solta o grito, solta o grito, solta o grito e marcha  
solta o grito, solta o grito, solta o grito e  
marcha(...)O povo de Deus é guerreiro por  
natureza, não se dobra (Solta o grito, corinho de  
fogo de autoria de Zé Pedro)

Essas coisas, vou dizê-las, não as gritar. Pois há  
muito tempo que o grito não faz mais parte de  
minha vida. Faz tanto tempo... (Fanon)

Choverá que laranja? Que pomo? Gomo? Sumo?  
Granizo? Maná? (Chico Buarque)

### **Quadra da praça da Corredor das Cores, 24 de agosto de 2018**

Sob o sol a pino, sentada na arquibancada da quadra, deliberadamente infringia uma das leis tácitas da favela. Não se observa e não se circula sozinha naquele espaço. Cometia aquela infração pela chance de assistir a um evento especial. No local, após uma das cruzadas dominicais às bocas de fumo da Corredor das Cores, seria realizado um culto da Águas Divinas para os “irmãos que se encontravam presos ao vício das drogas”. Era uma celebração relativamente rara. Geralmente, nas visitas às bocas, os integrantes faziam convites e oravam àqueles que assim o desejassem; poucas eram as ocasiões em que realizavam cultos ao ar livre.

Naquele domingo, porém, a cerimônia seria na própria quadra. Chegando em grupo, os integrantes da Águas Divinas, todos homens, assentaram-se num dos cantos da quadra.

Distantes, no lado oposto da quadra, poucos moradores, não mais que cinco, também chegavam para assistir ao culto.

O obreiro Tiago iniciou o canto. Interpelava as frases melódicas da canção por outras frases oralizadas:

Tua presença/ Santo Espírito, és bem-vindo aqui vem inundar  
E encher esse lugar é o desejo do meu coração sermos inundados  
por tua glória, Senhor/ Nem um outro, Nem um outro (Tiago, 24 de agosto de 2020)

Durante o canto, o obreiro irrompia. Para facilitar o entendimento. As interrupções do obreiro Tiago estarão grafadas em itálico e estarão entre parênteses

Não há nada não há nada igual/ Não há nada melhor há que se comparar à esperança viva. Tua presença. (*Não há nada a se comparar a sua presença, Senhor*) Eu provei e vi O mais doce amor. (*Eu que não era nada, Senhor. O Senhor me amou*) Que liberta o meu ser. Me libertou, (*vai libertar a todos nós*) E a vergonha desfaz tua presença, Santo Espírito, és bem-vindo aqui/ Vem inundar e encher esse lugar. (*Inunda, Senhor. Inunda seu espírito. É o desejo do meu coração. Sermos inundados por tua glória, Senhor*)

Após o canto, o obreiro Tiago inicia sua pregação:

Irmãos, obrigado pela presença. Estamos aqui para mostrar que todos nós somos importantes para Deus. Por menor que sejamos. Por mais errados que sejamos. Deus nos ama. Tem um propósito para cada um de vocês. Nós não somos nada. Mas mesmo assim, Deus nos amou (*obreiro Thiago, Informação verbal. Quadra da Corredor das Cores, 24 de agosto de 2018*)

Nesse momento, intercalava palavras compreensíveis com a glossolalia. “És o único Deus. O inimigo não dorme”. Novamente, manifesta a glossolalia.

“Se aproveita de nós, que somos fracos (manifesta a glossolalia). Seu ministério é roubar, matar e destruir... somos pequenos, paizinho. Somos pequenos, paizinho. Somos pequenos” (*obreiro Thiago, Informação verbal. Quadra da Corredor das Cores, 24 de agosto de 2018*)

Com a voz chorosa, ele completou:

“Paizinho, no aceite. Esperar, às vezes é difícil. Mas confia, a prova vai passar (manifesta a glossolalia). Deus jamais dá um fardo insuportável. Deus conhece sua dor. Você é precioso. Deus Sabe onde dói, paizinho. Deus tem um propósito para cada um de vocês, irmãos. Basta aceitar. Basta aceitar esse amor. Quem aceita o amor de Jesus, quem aceita o propósito de Jesus, venha para frente. Levante a sua mão”. (*obreiro Thiago, Informação verbal. Quadra da Corredor das Cores, 24 de agosto de 2018*)

Nesse momento, uma mulher levantou a mão e, visivelmente embriagada, seguiu ao encontro dos religiosos. Foi seguida por outra mulher. Ambas receberam “unção de mãos” e orações. Pela distância, não consegui ouvir a prece.

Naquele culto, compreendi algumas questões sobre *pentecostalidade praticada* na Corredor das Cores. A espontaneidade e a emoção (ABU-LUGHOD e LUTZ, 1990, p. 12) tinham valor no ritual. Tais espontaneidade e valorização da emoção estavam ligadas a uma relação entre o divino manifesto em um Deus, poderoso e onisciente, e entre os homens, pequenos e falhos. Mas, em alguns desses homens, Deus manifesta seu poder a partir de uma força sobrenatural que pode ser expressa em glossolalia, em cura, em êxtase, em *refrigério*. Nesse encontro com o divino, os adeptos vislumbram uma relação, em si, amorosa, como a definem os interlocutores, um *propósito* capaz de mudar a trajetória da vida.

xxxxx

Ao iniciar essa seção com mais uma descrição de um culto na favela Corredor das Cores, neste capítulo, a intenção é abordar a ritualística da igreja e discutir as possibilidades, as tensões e as inconsistências da pentecostalidade vivenciada, não

apenas na Águas Divinas, mas também no seu entorno. Destaco, além disso, a atuação de dona Ana que, como profetisa, mesmo em conflito com a igreja a qual professava, continuava suas atividades como religiosa num ambiente específico, a sua casa, onde realizava rituais e amparava vizinhos em busca de apoio.

#### **4.1.1 “Não tenha vergonha de deixar Deus te usar”: grito, emoção e performance no ritual da Águas Divinas**

No decorrer das semanas, raramente a igreja Águas Divinas encontrava-se fechada. As atividades eram realizadas a partir de um calendário litúrgico relativamente definido. Além dos cultos realizados às quartas, sextas e domingos, havia as reuniões da Escola Bíblica Dominical (EBD), promovidas nas manhãs de domingo. Também, em um domingo de cada mês, era realizada uma grande cerimônia festiva, o Culto da Santa Ceia.

Os cultos guardavam diferenças litúrgicas dependendo do dia da semana. Os cultos de quarta-feira geralmente reuniam menos participantes; apenas os integrantes mais assíduos. Os cultos de sexta-feira, voltados à batalha espiritual, ao contrário, reuniam um número relativamente expressivo, somando cerca de 30 pessoas, entre integrantes oficiais e visitantes. Aos domingos, as cerimônias eram mais solenes, quando as pessoas vestiam suas melhores roupas. Nessas ocasiões, a preparação litúrgica do pastor Jerônimo era notadamente mais esmerada. Os cultos de Santa Ceia eram considerados grandes eventos. Percebi pelas conversas na EBD que a cerimônia mensal era ansiosamente esperada, havendo entre mulheres e homens uma relativa preocupação com a solenidade quanto ao trajar. Na semana que antecedia o Culto da Santa Ceia, geralmente gastavam muitos minutos discutindo sobre as roupas e os cabelos.

Lembro que nas manhãs da EBD que antecediavam os cultos, as minhas colegas comentavam sobre os cabelos, roupas e maquiagem. Certa vez, o obreiro Tiago nos interrompeu e discursou sobre um suposto limite entre a vaidade considerada excessiva, e por isso, pecado, e a pomposidade exigida pela “celebração ao Senhor”. Grace Kelly, embora não usasse mais roupas curtas, geralmente escolhia vestidos compridos, porém, justos. Os domingos de Santa Ceia eram visivelmente esperados, como uma possibilidade de sociabilidade festiva (ELIAS, 2011). Lembro que ceder maquiagens às colegas de EBD foi um dos pontos que facilitou minha inserção no grupo.

#### 4.1.2 “Quantas lutas hoje? ”: os cultos de quarta-feira

Início a narrativa sobre os cultos da Águas Divinas ao apresentar os que eram realizados às quartas, aqueles menos solenes e geralmente acompanhados pelos integrantes mais assíduos, reunindo pouco mais de 15 pessoas. Penso que é uma forma de mostrar um ritual mais simples, em que as relações entre os integrantes se mostravam de forma menos formal.

Às quartas, algumas vezes, as cerimônias eram conduzidas por Paula, a filha do pastor Jerônimo. Outras vezes, convidados de outras igrejas presidiam os cultos. Um dos destaques das pregações de Paula era que, no início de sua *ministração*, utilizando aqui uma expressão êmica, perguntava sobre o cotidiano dos integrantes: “Como foi o dia? Quantas lutas, quantas provações, não é mesmo? ” (Paula, informação verbal, 11 de julho de 2018).

Além da pessoa responsável por conduzir o culto, os demais integrantes participavam da cerimônia e podiam subir ao pequeno púlpito. Algumas vezes, liam algum trecho da bíblia. Mas, na maioria das vezes, cantavam algum hino de predileção.

Numa das ocasiões, em um dos cultos mais vivazes a que assisti na Águas divinas, estava presente Cláudia, a jovem mãe que em cultos anteriores fora amparada pelo pastor Jerônimo em um choro intenso. Soubera que a razão de seu choro se devia à volta do marido às atividades do tráfico. Naquele culto de quarta, porém, Cláudia, que não era tão assídua aos eventos, tomou para si a palavra. Lembro, também, que as irmãs Jennifer e Jéssica participaram da cerimônia. Foram sozinhas à igreja. Foi inevitável lembrar a fala de Jennifer de que suas eventuais idas à igreja eram com a intenção de orar pela mãe encarcerada. “Para que ela voltasse para casa” (informação verbal). Percebi que estavam penteadas e com boas roupas, substituindo os usuais shorts por calças jeans.

Ao subir ao púlpito, Cláudia iniciou uma música; antes, afirmou algo como: “Vou cantar um hino velho. Mas me toca muito. Canto quando preciso de *refrigério*. Quando

tem aquele peso na alma” (Cláudia. Informação verbal). Então, ela cantou. Vigorosamente e sem se importar com a afinação. Cito alguns trechos:

Hoje alguém falou seu nome para mim  
Que você está sofrendo tanto assim  
Coração está em pedaços  
Foi vencido pelos laços dessa vida (Vendavais. Shirley Carvalhaes)

Durante a execução da música, Clara se aproximou de Cláudia, a abraçou e cantaram juntas. Percebi que Clara, assim como o obreiro Tiago, intercalava o canto com frases oralizadas, como uma súplica.

Foi arremessado contra o cais/ Açoitado pelos vendavais

*Senhor, nos tire desse vendaval que às vezes nos encontramos em um vendaval, peça a Deus. Peça a Deus. Peça a Deus (Clara)*

Chora o peito, grita a alma procurando a paz/ Grita alma, irmão, tire do peito aquilo que te entristece, que pesa sua alma. Dá o refrigerio, senhor, o refrigerio, refrigerio a àqueles que precisam (Clara)

Mas eu sei, Jesus te olha e te vê, te vê E diz: filho, vou te socorrer  
Do pó das cinzas eu vou te levantar

*Ele vai te levantar. Te levantar. Te levantar. (Manifestava a glossolalia) (Clara)*

Sou o Teu Deus, que os sonhos se perderam no caminho. Estás sozinho e entregue à solidão.

*Deus dê refrigerio, refrigerio. Acalme o nosso coração. (Glossolalia) (Clara)*

Nesse momento, vou abençoar você.

(“Vendavais”, autoria de Shirley Carvalhaes)

A música cantada por Cláudia e Clara tinha um andamento lento. Mesmo assim, foi acompanhada com entusiasmo pelos participantes. Lembro que senti uma intensa tristeza (BOURCIE, 2006). Clara, ainda abraça a Cláudia, continuou outra música acompanhada de Cláudia. Uma canção também de andamento bem lento, em escala menor.

Olhando ao meu redor, não há socorro  
Em minha angústia elevo o meu olhar  
E vejo uma nuvem que aponta para o mar  
Por essas águas tenho que passar

Avança sobre as águas  
 E o mar se abrirá  
 Enquanto não pisar na minha Canaã  
 Eu não desistirei de avançar  
 Avança sobre as águas  
 E o mar se abrirá  
 Se com a minha fé tocar nas águas  
 Na terra prometida vou chegar

(O Mar Vermelho, autoria de Sérgio Lopes)

Percebi, então, que Clara tinha uma atuação nos rituais da igreja muito mais importante do que supunha inicialmente. Embora não fosse uma pregadora no sentido formal, sua *ministração*<sup>91</sup> se fazia nas interpelações musicais, como se fossem chamamentos para o avivamento. Como afirmara Rosa, no capítulo anterior, Clara tinha a unção da música.

Essa observação sobre a unção de Clara, trouxe à baila a reflexão de Marco Vinício Pereira sobre a forma que a mulheres conseguem burlar a hierarquia masculina dominante pelo reconhecimento e pelo manejo com o sobrenatural contato com o espírito Santo

Entre os pentecostais, especialmente nos templos das Assembleias de Deus (ADs), a intensa participação semanal de mulheres na nave do templo ou, não menos raro, atrás do púlpito, expõe uma realidade que, apesar dos “limites de competência”, e de normas e tradições que ressaltam a superioridade masculina, seu status de líder espiritual, principalmente na ministração de cultos de maravilhas e círculos de oração, eleva-se a um grau de poder e superioridade sobre os fiéis. A participação de mulheres nos templos pentecostais pode significar, portanto, maior autonomia em situações decisórias e empoderamento da membresia feminina (PEREIRA, 2015, p.306)

Contudo, embebida pela melancolia das melodias e das letras das canções, demorei a perceber que a igreja vivia o momento de avivamento. Muitos manifestavam a glossolalia. Alguns gritavam em suas orações, outros giravam. Os clamores das orações, a microfonia e a música cantada em alto volume possibilitavam um *ambiente sonoro* específico. Naquele ritual, o grito e a exaltação vocal eram possibilidades concedidas a todos que participavam do êxtase. (BASTISDE, 2016, BIRMAN, 1996, AUBRÉE, 1996, MAUÉS, 2003). Naquele momento, lembrei-me de uma das frases do pai de Clara para definir o momento do avivamento: “Era como se a gente saísse da Terra” (informação verbal).

---

<sup>91</sup> Expressão para se referir à qualidade de pregar a *Palavra*.

Paula também iniciou outra música. O novo hino tinha uma letra mais “otimista”. Se nas músicas entoadas por Clara e Cláudia a aflição (DAS, 2015) e o momento de sofrimento eram o tom, na música escolhida por Paula, o tema era a superação da situação aflitiva. O andamento mais rápido possibilitava o tom mais vigoroso (BOURCIE, 2006):

Deus não rejeita oração  
Oração alimento  
Nunca vi um justo sem resposta  
Ou ficar no sofrimento

Basta somente esperar  
O que Deus irá fazer  
Quando Ele estende suas mãos  
É a hora de vencer

Então louve, simplesmente louve. Está chorando, louve, precisando, louve está sofrendo, louve, não importa, louve. Teu louvor invade os céus

Deus vai na frente, abrindo o caminho  
Quebrando as correntes  
Tirando os espinhos

Ordena aos anjos para contigo lutar  
Ele abre as portas para ninguém mais fechar  
Ele trabalha para o que nele confia

Caminha contigo de noite ou de dia  
Erga suas mãos, sua benção chegou  
Comece a cantar com muito louvor  
Com muito louvor, com muito louvor com muito louvor

(“Com muito louvor”, autoria de Cassiane).

Embora presumisse os motivos pessoais que levaram Cláudia a cantar a música que iniciou o ritual de avivamento, a canção foi visivelmente reconhecida e acolhida pelos participantes. Desde minha vivência na igreja Herdeiros do Sião, já havia percebido que a narrativa e mesmo o testemunho (DAS, 2008, 1997) do sofrimento são uma importante possibilidade abordada em igrejas pentecostais como a Águas Divinas.

Mas naquele culto de quarta-feira, compreendi que a expressão da dor e da aflição possui uma narrativa ritual. Assim, se a pretensão da pesquisa é que o estudo sobre o cotidiano se estabeleça de uma forma relacional - a partir das concepções de Turner (2012), Peirano (2000) e Tambiah (1997) -, acredito ser importante situar a

discussão deste, que é um dos temas centrais central da Antropologia. Desde Durkheim (1996), os rituais estiveram no cerne das conceituações. Para o autor, renovariam as representações coletivas sobre a vida social. Seu sobrinho, Marcel Mauss (1979, 2003), trouxe a concepção de eficácia e de mana. Na escola inglesa, Victor Turner (1974,2005), bastante influenciado por Van Gennepe, entendeu os rituais e “dramas sociais” dos Ndembu como mecanismo estrutural de coesão social.

Numa espécie de mediação entre essas escolas, a concepção basilar para essa pesquisa a respeito dos rituais advém da síntese teórica de Mariza Peirano (2002). Baseando-se em Tambiah (1979), Peirano reverte a dicotomia entre mitos e ritos por meio da formulação dos rituais como eventos. Para a autora, há eventos ordinários e eventos críticos ou rituais. Nesta perspectiva, como destacado no primeiro capítulo, os rituais são lócus privilegiados de análise; primeiro porque já estão recortados pelos interlocutores como eventos especiais; segundo, porque ampliam e colocam em relevo o que é usual em uma sociedade. Assim, recortado pelos interlocutores, os eventos rituais apresentados aqui são uma ampliação de uma forma específica de se conceber o mundo, na qual o sobrenatural, tal como os pentecostais o concebem, também está imiscuído na vida ordinária.

Dessa forma, nos ritos da Águas Divinas, percebi que a experiência e as performances ritualísticas (Turner, 2012,) estavam ligadas a emoções específicas (ABU-LUGHOD e LUTZ, 1990<sup>92</sup>). Havia um trajeto narrativo que ia da completa exaltação pela confissão da dor até o êxtase pela conquista da ajuda divina, que se realizava com o sobrenatural contato com o Espírito Santo. Especificamente naquele culto, intriguei-me com a categoria *refrigério*, repetida tantas vezes na ministração de Clara. Não fora a primeira vez que ouvia o termo. Em tantos outros cultos e conversas, a palavra fora utilizada para se referir a uma sensação de consolo e de tranquilidade. Perguntei a alguns integrantes sobre os significados. Primeiro, para própria Clara: “É aquela sensação de paz na alma. Sabe aquele **alívio?** ” (Clara, Diário de campo. Grifo meu).

---

<sup>92</sup> BRITO, Lucas Gonçalves (2018) analisa algumas distinções entre Antropologia da emoção e da experiência ritual. Em “Emoção e experiência: esboço sucinto acerca da (in) compatibilidade dos conceitos”. RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 17, n. 49, p. 71-79, abril de 2018 ISSN 1676- 8965 ARTIGO <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/>

Também questionei à dona Ana o significado de *refrigério*: “É tranquilidade, consolo. É aquela sensação boa, irmã”. (Dona Ana, informação verbal, setembro de 2018).

Diante da explicação, percebi que o ritual pentecostal possibilita uma narrativa não apenas para o sofrimento, mas para o seu consolo.

Sobre as narrativas do sofrer, Veena Das (2008, 2020, 1997) fornece importantes caminhos analíticos ao relacionar o sofrimento também à dimensão social. Para a autora, o sofrimento está relacionado à fragmentação do mundo, seja pela violência extrema, pela catástrofe, pela guerra. Tais eventos, chamados de críticos pela autora, geram aos sujeitos uma “aniquilação do mundo ou por ver a si mesmo em meio a uma encenação de uma dúvida que pode aniquilar o mundo” (DAS, 2020, p.17). Amparada na conceituação de Wittgenstein sobre o jogo comunicativo, para Das, não sendo possível de ser reparada tal fragmentação, só resta reabitar o mundo devastado. E tal reabitar só é possível por meio da cotidianidade.

Assim, a pergunta-chave para Das é compreender o movimento de ocupar o mundo após sua fragmentação pelos eventos críticos, que seriam eventos catalizadores da devastação. Dessa forma, como dito, seu movimento interpretativo se faz na análise sobre as possibilidades cotidianas de reabitar o mundo após sua fragmentação.

Para Das, a fragmentação do mundo corresponde ao que denomina como fracasso da gramática do ordinário (DAS, 2020, p.30), em que as palavras sucumbem à possibilidade de engrenar o contexto comunicativo. Desta feita, Das restaura o cotidiano como instância em que a vida é tecida e reparada após sua desagregação:

Seres humanos, no entanto, representam não só perigo, mas também esperança para uns com os outros. Ao abordar o tema do sofrimento social, tento mostrar minha descrição das vidas ordinárias que a resposta a esses perigos não é de um tipo de ascensão ao transcendente, mas de uma descida à vida cotidiana. Penso na delicada tarefa de reparar a teia de aranha rompida, evocada por Wittgenstein (...), como minha metáfora para o compromisso com o sofrimento e a cura que a vida cotidiana revela (DAS, 2020, p. 39).

Ao trazer as conceituações de Das sobre sofrimento para o contexto da favela Corredor das Cores, é necessário fazer ponderações importantes. Naquele cenário de violência permanente, não há que se falar de um único evento crítico. A

fragmentação é cotidiana. Assim sendo, o reabitar se faz em um movimento constante num mundo tantas vezes devastado.

Compreendendo a postulação de Das ao partir da descida à vida ordinária, acrescentaria que o ritual pentecostal da igreja Águas Divinas corre em uma direção inversa. Argumento que o culto pentecostal traz para o momento do extraordinário do ritual (PEIRANO, 2000) uma possibilidade de expressão da dor e do sofrimento difusas no tecido do cotidiano, como se o momento ritual colocasse em relevo rugas da confecção do ordinário, marcado pela constante reconstrução. E tal reconstrução se estabelece pela enunciação da dor nas tristes músicas religiosas conhecidas e reconhecidas pelos integrantes da igreja. Estabelece-se, também, nas expressões definidas pelos moradores como sobrenaturais, como as narrativas sobre os livramentos concedidos por Deus, as revelações e profecias, o êxtase ritual, cuja sensação é como “sair da Terra” (Paulo, informação verbal, setembro de 2018).

Argumento, em suma, que se o cotidiano na Corredor das Cores está imerso na opressão e no assédio do tráfico, nas constantes ameaças da violência policial e nos efeitos do encarceramento, nas diárias batalhas da vida marcada pela privação, não é sem razão que os rituais religiosos tragam à superfície do extraordinário narrativas sobre o sofrimento. Contudo, nos mesmos rituais, tais narrativas do sofrer também carregam seus contrários. Assim como o sofrimento e a aflição, o êxtase e a vitória também estão presentes não apenas de forma verbalizada, como também no caso da glossolalia (CSORDAS, 1999).

Especificamente sobre a glossolalia - analisada aqui como o discurso não verbal, mas capaz de comunicar estados emocionais -, observei nas cerimônias que as frases em *línguas estranhas* eram ditas com um solfejar específico, lembrando uma lamúria queixosa. Ao orarem em línguas, muitos choravam. Intrigada, questionei ao pastor Jerônimo sobre esse tom choroso da prece em línguas. Como resposta, citou uma passagem bíblica, segundo a qual o Espírito Santo se comunica com os humanos por meio de gemidos inexprimíveis<sup>93</sup>. Perguntei a alguns integrantes da Águas Divinas sobre a glossolalia. Para Paula, a oradora de quarta-feira, falar em línguas representa uma possibilidade dialógica direta com o divino:

---

<sup>93</sup> Do mesmo modo também o Espírito nos ajuda na fraqueza; porque não sabemos o que devemos de pedir como convém, mas o Espírito mesmo intercede por nós com gemidos inexprimíveis. ” (BÍBLIA, Romanos 8:26)

“Quando se fala em línguas, se fala diretamente com Deus. As pessoas não entendem. Só aquele que está falando”.(Paula, informação verbal, julho de 2018)

O estudo da glossolalia tem relativa amplitude na Sociologia e na Antropologia da Religião. Foi estudada como possibilidade fenomenológica por Csordas (1990), ou como emoção do consolo, com Corten (2002). Contudo, aduzo que a glossolalia pode ser concebida como um jogo que, para ser jogado, implica ação em um contexto (WITTGENSTEIN, 2007). Ou seja, a linguagem enquanto comunicação só pode ser compreendida a partir de uma comunidade linguística. É um jogo que ultrapassa a noção saussuriana de signo-significado. Mesmo que a glossolalia represente uma expressão do contato com o divino, essa oralização, mesmo sem verbo, é reconhecida e legitimada pela comunidade religiosa.

Durante os cultos, percebi que a glossolalia não era expressa “sozinha”. Ao contrário, quanto mais exaltadas as orações verbalizadas em português, mais o falar “em línguas” se manifestava, imiscuindo o idioma divino com as inteligíveis preces ditas em português.

O pastor Jerônimo destaca uma complexificação do jogo comunicativo envolvido na glossolalia. Informa que, assim como algumas pessoas possuem o dom de expressar a glossolalia, outras pessoas possuem o dom de compreender. “Mas, às vezes, Deus usa uma pessoa para falar e outra para interpretar. Porque é uma língua divina” (pastor Jerônimo, informação verbal, agosto de 2018).

Na Corredor das Cores, não presenciei nenhum integrante com o dom da interpretação da glossolalia, mas tal dado trazido pelo sacerdote reforça a argumentação de que no jogo comunicativo da glossolalia, o discurso, o verbo do idioma materno, a exaltação oral e a prosódia compõem a multiforme comunicação entre o sobrenatural pentecostal e entre os adeptos.

#### **4.1.3 Aflição, “quasi eventos” e o extraordinário**

Se a glossolalia e sua prosódia chorosa são partes do ritual pentecostal da Corredor das Cores, argumento que as cerimônias em suas especificidades, além de evocarem o sofrimento relacionado aos eventos constantes da violência extrema, evocam a *aflição* causada pela eclosão de “*quasi eventos*” (DAS, 2015). Para Das, os *quasi eventos* são irrupções dos cotidianos, mas que não são causadas por

tragédias ou catástrofes. São irrupções dolorosas, porém contínuas, capazes não de fragmentarem o ordinário, mas de envenená-lo. Como exemplo de *quasi* eventos, estão a doença e a fome.

Illness might be seen as examples of quase events that get insert within the routine of everyday life but that cab morf. Into critical or catastrophic events that can rupture ongoing relations. This interplay between the ordinay and the catastrophic, the normal and the critical, vital norms and social norms (DAS, 2015, p, 26)

Dessa forma, se o sofrimento causado pelos eventos críticos desagrega o mundo intempestivamente, a aflição é o sentimento cotidiano daqueles que devem reabitar o mundo da exceção constante. Acredito que a concepção de “*quasi eventos*” possa ser mais adequada para análise sobre o cotidiano da Corredor das Cores. Como destaca a autora, “a aflição pode ser concebida como uma economia política da vida cotidiana” (DAS, 201, p. 25. Tradução minha).

Assim, parece-me que a triste música enunciada por Cláudia e reconhecida por suas “irmãs” de fé evoca a aflição de ver o marido retornar para as atividades do tráfico. É também possível que seja aflitiva a saudade que leve Jennifer e Jéssica a frequentar a igreja para cumprir o desejo da mãe de “orar para que ela possa voltar para casa”. O sofrimento social causado pelo encarceramento, pela violência policial e pelas disputas do tráfico estão relacionadas com a aflição cotidiana dos moradores, que convivem com o medo gerado pelo domínio do TCP, a incerteza da privação e o receio da brutalidade policial.

Dessa forma, argumento que sofrimento e aflição apresentam uma gramática específica na igreja, dotada de expressões como *refrigério*, *dor* e *vitória*. Tais categorias indicam uma narrativa que formula um sentido específico não apenas ao sofrimento e à aflição, mas também aos seus alívios. Uma teodiceia (WEBER, 2010; DAS, 2008; BERGER, 1985) em que Deus permite o sofrimento, mas concede o consolo, o *refrigério* pela mediação do Espírito Santo.

Destaco que, ao colocar em perspectiva o sofrimento ou a aflição, não é intenção reduzir a vida dos moradores da Corredor das Cores a essas dimensões. Tampouco, novamente nos termos de Das, o objetivo é produzir apenas uma teologia do sofrimento, mas entender como essa dimensão se coloca na política do sobrenatural.

Assim, é no extraordinário do ritual da Águas Divinas que o sofrimento e as aflições dos crentes recebem não apenas a possibilidade de serem narrados, mas também ganham forma e sentidos sobrenaturais manifestos pelo contato com o Espírito Santo e pela batalha espiritual. Em outras palavras, o processo ritual (TURNER, 2012)<sup>94</sup> da Águas Divinas tem um sentido. O sofrimento das batalhas cotidianas é transubstanciado em *sobrenatural*, recebendo feições opostas. Na narrativa ritualizada, o sofrimento transforma-se em êxtase; a batalha, em vitória; a aflição, em refrigério.

Para ampliar a reflexão, apresento a categoria “prova”, muito utilizada pelos moradores da favela Corredor das Cores e pelos integrantes da igreja Águas Divinas. Atentei à expressão em um culto de quarta-feira, quando o templo recebeu a visita do presbítero José. Por uma coincidência, já o conhecia. Atuava em uma das igrejas Assembleias de Deus próximas aos quarteirões de minha casa. O religioso, aparentando ter cerca de 40 anos de idade, usava roupas típicas pentecostais - calça e camisa de alfaiataria; no entanto, exibia tatuagens de traços grosseiros. Em sua fala, deixou óbvia a ligação com o tráfico no passado.

Na pregação, José apresentou uma leitura do Salmo 38<sup>95</sup>, que destaca uma súplica ante a ira divina. Em sua liturgia, o presbítero - um dos cargos de relevo das hierarquias das comunidades morais -, destacou que o “pecado tem consequência”: o sofrimento. “Por isso Deus dá a prova. É como um pai. Eu quase descii à sepultura várias vezes. Deus me dava livramento. Eu parava (alusão a atividades anteriores à adesão) e voltava. Tive que aprender pela dor. Pela dor. Deus educa seus filhos. Ele quer filhos fortes” (Diário de campo).

A *ministração* do presbítero José me trouxe outras à memória. O Deus que “quebra as pernas” de suas “ovelhas” para que não se percam, como apresentado no capítulo anterior; ou a pregação de Alexandre, o sobrinho do pastor, apresentada no terceiro capítulo, na qual afirmou que “Quem sacia a carne, não agrada a Deus”.

As ministrações do presbítero José, da missionária visitante, de Alexandre e de muitos outros discursos ouvidos na igreja reiteraram a percepção de que a

---

<sup>95</sup> Ó Senhor, não me repreendas na tua ira, nem me castigues no teu furor. Porque as tuas flechas se cravaram em mim, e sobre mim a tua mão pesou. Não há coisa sã na minha carne, por causa da tua cólera; nem há saúde nos meus ossos, por causa do meu pecado. Pois já as minhas iniquidades submergem a minha cabeça; como carga pesada excedem as minhas forças.

religiosidade da Águas Divinas tem uma narrativa que se revela em um sistema de pensamento que tem o sofrimento como cerne: o homem peca, Deus dá a prova (sofrimento), o crente se arrepende e luta. Deus concede a vitória. Com tal sistema, instaura-se um tempo teleológico e cosmogênico para o sofrimento. Por mais dolorosa que seja a prova, há uma expectativa de superação. O crente pode contar com a ajuda de Deus na jornada. Cito trecho de música executada na Águas Divinas:

A luta vem e passa, não desanime não.  
 Quem crer em Jesus Cristo já tem a salvação. (2x)  
 Há crente que não gosta de passar tribulação.  
 Mas para entrar no céu, é com luta meu irmão.  
 Mas a luta vem e passa, não desanime não.

(A luta vem e passa. Autoria: Josué Barbosa Lima)<sup>96</sup>

Certa vez, dona Ana me confidenciou que o pai de Clara, Paulo - já apresentado no primeiro capítulo -, outrora um atuante presbítero da Águas Divinas e hoje integrante da igreja metodista, passou por uma *provação* muito pesada: “O que era incrível, irmã, é que Deus usava muito ele. Mudou muitas vidas por causa dele. Curou muita gente na igreja. Mas a vida dele era só provação. Ficou desempregado, faltava o alimento, irmã”(Dona Ana. Informação Verbal. Setembro de 2018).

Com o decorrer dos dias na Corredor das Cores, tive a oportunidade de conhecer o presbítero Paulo. Um senhor de 46 anos, bastante afável. Ao lhe pedir uma entrevista, pareceu-me surpreso e intrigado. Convidou-me, contudo, para ouvi-lo em sua casa, que ficava no corredor anterior à residência de dona Ana, bem próximo à praça, onde eram comercializados abertamente os entorpecentes.

A casa de cômodos simples e paredes pintadas de azul estava bastante arrumada. Morava no local com a esposa e cinco dos sete filhos. Com o decorrer da entrevista, cujas perguntas e respostas foram mútuas - pois Paulo também se mostrou bastante interessado no meu trabalho de “socióloga” -, perguntei sobre a prova que atravessou anos antes, quando era um “vaso usado por Deus”.

Vinha gente até de outras comunidades nos cultos. Era muita unção. Muitas curas. Jesus resgatando muitas vidas. Mas você está falando uma coisa certa. Foi uma época muito difícil, irmã. Faltavam as coisas para minha família.

---

<sup>96</sup> Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=K7GwLTdnREY>. Acesso outubro de 2020

### **Mas por que Deus deixaria um filho dele passar por uma provação?**

Porque ele permite. Para provar a fé. Para fortalecer. Eu, por exemplo, tinha um emprego bom de porteiro. Mas eu briguei por orgulho. Saí do emprego e fiquei dois anos desempregado. Foi orgulho. Deus me mostrou. Hoje, eu ainda não recuperei tudo. Mas já tenho outro emprego. Minha esposa está trabalhando. Todo mundo passa prova *na luta*. A diferença é que na igreja Deus dá o *refrigério*. E ele está nos acompanhando. Mesmo com a prova, ele não nos abandona. Está lá nos testando, mas está pelejando conosco. (Paulo. Entrevista, 27 de agosto de 2018).

Em consonância com a argumentação de que emoções relacionadas ao sofrer e à aflição são importantes na pentecostalidade praticada na Corredor das Cores, há uma significativa quantidade de estudos que relacionam a formação de manifestações religiosas pentecostais às comunidades emocionais (CAMURÇA, 2003; LEITE DE MORAES & ABUMANSUR, 2007). Tais trabalhos têm forte influência de Hervieu Leger (1990, p. 309), que, a partir do aporte weberiano (2004) e de Halbwachs (1990), destaca que as comunidades emocionais seriam possibilidades religiosas típicas da modernidade, em que, em virtude da ausência de uma memória coletiva, tais comunidades portariam em si a tensão entre os valores modernos ligados à autonomia individual e ao sentimento de pertença coletiva.

Ao mesmo tempo em que é portadora de um protesto contra os erros da conquista moderna de autonomia, a religião de comunidades emocionais se revela ser também (...) o vetor de uma aculturação dos valores modernos no cristianismo” (HERVIEU- LEGER ,1990, p. 315).

Para a autora francesa, porém, as comunidades emocionais seriam marcadas pela fluidez e pela debilidade das relações de pertença.

As comunidades emocionais dão um peso particular ao engajamento do corpo na oração, à manifestação física da proximidade comunitária e da intensidade afetiva das relações entre os membros (beijam-se, abraçam-se, tomam-se pelas mãos, pelo ombro, etc.). (...) as ideias de obrigação e de permanência estão (...) ausentes na religião das comunidades emocionais; a participação só se funda (...) sobre o desejo do interessado (...) [no seu] desabrochar pessoal (HERVIEU-LÉGER 1997:33-34).

Contudo, se a tipologia de Hervieu Leger traz alguns pontos de reflexão importantes quando se analisa comunidades religiosas como a da Corredor das Cores - justamente por abordar a possibilidade de que emoções possam ser fatores de

formação e de pertencimento religioso -, essa argumentação pode se mostrar insuficiente se a análise de tais emoções não for contextualizada.

Numa aproximação à vertente foucaultiana dos estudos da Antropologia das Emoções (ABU-LUGHOD e LUTZ, 1990), aduzo que as emoções revelam uma “micropolítica” (REZENDE & COELHO, 2010; BISPO & COELHO, 2019), estabelecendo-se ante as relações de poder e hierárquicas.

Assim, se a igreja Águas Divinas pode ser lida como uma comunidade emocional, as emoções expressas em seus rituais se relacionam ao contexto mais amplo. O *refrigério*, o *sofrimento da prova*, os *êxtases da vitória* têm sentidos específicos que só podem ser abordados a partir do contexto e das relações travadas pelos sujeitos que as evocam.

Por consequência, a ritualística emocional da Águas Divinas não deve ser analisada *per se*, mas em sua relação à adesão religiosa em sentido amplo. “Entrar para a igreja” - como oficialmente fizeram Alexandre, Grace Kelly e Yasmim - por meio do batismo, ou ser apenas um visitante ocasional como Débora, possibilitam diferentes relações com os rituais religiosos e com a comunidade de moradia mais ampla. Assim, como dito no capítulo anterior, aderir à religião em um contexto relacional e hierárquico, como são as vivências na favela, também implica assumir para si os atributos da denominação. Ser crente na favela é expor marcadores específicos na política da presença (OOSTERBAN(a), 2009). Assim, se a aflição em contextos de violência e pobreza é capaz de envenenar o cotidiano, a adesão religiosa proporciona uma possibilidade de reconfiguração da trajetória subjetiva (MARIZ, 2010). Nessa nova trajetória, “marchar com Jesus” oferece significativas vantagens, entre elas, o *refrigério* e o status existencial de *pelejar* ao lado do próprio Deus na heroica batalha espiritual.

Assim, aderir à igreja significa colocar-se em uma nova posição nas relações hierárquicas da favela, isso porque, como já destacado, o crente ungido tem sua ação ampliada para além do templo da religião que professa. O Espírito Santo atua para além dos cultos e não escolhe hora para se manifestar aos seus profetas; muitas vezes podendo atuar nas relações usuais.

Repito aqui, o relato apresentado no primeiro capítulo: certa ocasião, estando no projeto de dona Ana ajudando com a arrumação dos móveis, ouvi de sua prima,

também profetisa em uma outra igreja pentecostal: “Deus falou comigo agora. Mandou me dizer que você tem o coração bom. Uma pessoa assim, de confiança”. Percebi, posteriormente, que a revelação da prima de dona Ana, além da disposição em auxiliar no projeto social, abriu as portas da casa dela para mim, ao ponto de compartilhar as refeições em sua residência e de receber sua visita e de seus filhos em minha casa. Não foi necessário muito tempo de convívio para que dona Ana começasse a me chamar de “irmã”, como o faziam os integrantes da Águas Divinas.

A atuação do Espírito Santo e de seus profetas no cotidiano da política da favela também era narrada na igreja. Durante os testemunhos de convertidos, muitos disseram que, mesmo em vida pregressa à adesão religiosa, foram avisados sobre infortúnios pela ação profética das “irmãs da igreja”. Em um dos cultos, Jorge, apresentado no capítulo dois, relatou seu *livramento*:

Uma vez, eu estava saindo de casa. Uma irmã me disse para não pegar a escada, porque eu ia descer a sepultura naquele dia mesmo. Resolvi obedecer e, naquele dia mesmo, dois amigos meus levaram tiros dos caras (Jorge, Informação verbal. Julho de 2018).

Dessa forma, a partir dos relatos, observei as ações do Espírito Santo nas relações usuais. Na favela Corredor das Cores, ritual e cotidiano estão relacionados e adquirem sentidos que se prolongam para muito além dos templos. Mas se o sobrenatural se encontra difuso no cotidiano (EVANS-PRITCHARD, 1939), é no ritual das igrejas que recebe uma possibilidade de coerência narrativa. No entanto, como destacado, nas distinções litúrgicas dos cultos, tais possibilidades narrativas também se diferenciam. Os cultos de quarta-feira são diferentes dos de sexta, que são diferentes dos de domingo. Dessa forma, apresento os cultos de batalha espiritual realizados às sextas-feiras.

#### **4.1.4 Deus e o diabo na terra do TCP: os cultos de sexta-feira**

Na Águas Divinas, os cultos de sexta-feira eram os mais frequentados. Como afirmado, reuniam não apenas os integrantes, mas também muitos “visitantes”, ou seja, os frequentadores ocasionais. Algumas vezes, durante os cultos de quarta, era sugerida aos integrantes alguma preparação para a cerimônia de sexta-feira, entre elas, a prática do jejum.

Nas cerimônias de batalha espiritual, o embate se fazia logo no início, quando o dirigente litúrgico conclamava ao combate. Em 19 de agosto de 2018, presenciei um

dos cultos mais intensos de batalha espiritual da Águas Divinas. Na ocasião, a oração inicial do pastor Jerônimo começou com as seguintes palavras: “Nós sabemos que o inimigo não dorme. O mistério dele é roubar, matar e destruir. Hoje, toda seta lançada será perdida”.

Em muitos momentos, começa a pronunciar símbolos utilizados pela umbanda, associando-os à “maldição”: “Toda macumbaria, toda maldição, farofa, tranca-rua, champangne”. Além das alusões aos marcadores da umbanda, ele evoca outras referências: “Vai cair por terra os maus pensamentos, o adultério, a cobiça” (pastor Jerônimo. Informação verbal. 19 de agosto de 2018).

Durante sua *ministração*, o tom da fala do pastor se ampliava, tornando-se cada vez mais ruidoso. A certa altura, percebi o tom choroso, os gritos, ao mesmo tempo em que as palavras em português se misturavam à glossolalia.

Junto à oração do pastor, as preces dos demais participantes também se fizeram ouvir. Logo, a primeira música foi executada:

Entra debaixo do milagre Que a glória de Deus vai passar.  
Entra debaixo do milagre. Que o senhor vai operar.

Quem está debaixo do milagre, a morte não pode lhe deter.  
Na casa da viúva de Nami. Ele fez o milagre acontecer.  
Ele parou o enterro no meio da rua. Ele fez aquele moço reviver.

Entra debaixo do milagre, que a benção você vai receber.  
Quem está debaixo do milagre, vitória vai receber.  
De uma rajada de glória. Que o milagre vai acontecer.  
Entra debaixo do milagre, Deus hoje tem benção para você.

Entra debaixo do milagre que o senhor vai operar

(Dabaixo do milagre. Autoria: Marlete Guerreiro)

A música tinha um andamento mais ligeiro do que as canções do culto de quarta-feira. Foi seguida por palmas e orações exaltadas.

A próxima música foi a “clássica” “Divisa de Fogo”, presente em praticamente todas as cerimônias de batalha espiritual das igrejas que frequentei em minha trajetória acadêmica:

Divisa de fogo, varão de guerra, Ele desceu na Terra,  
Ele chegou para guerrear  
Foi no quartel general, de Jeová,

Você tem que aprender, você tem que adorar.  
 E uma bola de fogo aqui descerá,  
 Se você tem olhos unguídos, pode contemplar.  
 Mas desceu um Varão Resplandecente lá da glória.  
 Glorificado, esse é o Deus que da vitória.  
 Olho **de fogo**, sapato de **fogo**, olha o **renovo**. Mas desceu o  
**Miguel**, Arcanjo de guerra lá do céu

(Divisa De Fogo. Autoria: Fogo no pé. Grifos meus).

Talvez uma das razões para o sucesso de “Divisa de Fogo” nos cultos seja seu vigor melódico. Composta por uma introdução e poucos acordes de harmonização, há também a preocupação com as rimas. Além disso, junto com a repetição, forma-se um padrão rítmico binário formado por 18 compassos<sup>97</sup>. Por sua estrutura harmônica, é possível uma comparação com o ritmo trance. A canção é um clássico “corinho de fogo”. Tal categoria se refere a uma vertente musical bastante específica e muito executada em comunidades morais localizadas nas favelas, como a igreja da Corredor das Cores.

Historicamente, antes de serem de “fogo”, os corinhos eram apenas corinhos, categorias musicais conhecidas no universo protestante e pentecostal.

No Brasil, a liturgia cantada surgiu a partir da chegada das primeiras expressões protestantes. Quanto aos pentecostais, já na segunda década de 1900, surgia a Harpa Cristã, uma compilação de hinos religiosos da Assembleia de Deus. Com a maioria das músicas traduzidas do inglês, os hinos da Harpa apresentavam melodias relativamente complexas e arranjos sugeridos com instrumentos de sopro e órgão. Os coros também faziam parte do hinário. De acordo com Néder (2016) e Lima (1991), mesmo na Harpa Cristã, o corinho já demonstrava ser uma simplificação dos coros mais populares usados pela igreja (LIMA, 1991, p.54). Os primeiros corinhos evangélicos teriam como características as melodias simples e intuitivas, a linguagem coloquial e o conteúdo emocional; a preocupação com o ritmo, tornando-o mais próximo da música popular (LIMA, 1991, p.54).

Com a difusão das Assembleias de Deus, também ocorreu a difusão dos corinhos e demais músicas. Especificamente sobre os “corinhos de fogo”, um

---

<sup>97</sup> Agradeço às valiosíssimas contribuições do cantor lírico Evandro Santana e do pianista Saulo Araújo.

elemento que pode ter contribuído ao seu desenvolvimento é a utilização do pandeiro. Presente na maioria das igrejas pentecostais, mesmo as mais simples<sup>98</sup>, o pandeiro se estabelece como um diferenciador do gênero. O etnomusicólogo Artur Costa Lopes destaca a difusão desse instrumento musical nos “corinhos de fogo”:

A utilização do pandeiro, principalmente nos “corinhos de fogo”, está intimamente associada ao baião, ou mesmo ao toque dos versadores do gênero conhecido como embolada, que costumam usar a mesma confecção no instrumento. Segundo, pelo baixo custo, visto que todos os pandeiros observados eram de preço bastante acessível. Terceiro, porque o pandeiro de couro não oferece um volume tão alto quanto o de nylon, e como o sistema de amplificação nesses templos (quando existem outros instrumentos além do pandeiro) privilegia normalmente a guitarra ou o microfone, acaba sendo uma função do pandeirista tocar com bastante intensidade, ou nas palavras dos mesmos, “meter o braço para que anime o povo”, para poder ser percebido junto dos outros por toda a igreja. (LOPES, 2015, p.14-15).

Além da inserção do pandeiro e da difusão dos coros e hinos da Harpa Cristã, os “corinhos de fogo” são frutos do desenvolvimento do mercado gospel, que ganha relevo no Brasil a partir da década de 1960 (BAGGIO, 1995; CUNHA, 2004). Gospel, nos Estados Unidos, está relacionado à música produzida pelos negros daquele país. O estilo musical, surgido no seio das igrejas protestantes, diversificou-se em vários gêneros musicais, entre os quais o blues e o jazz. No Brasil, gospel está relacionado à música com mensagens religiosas evangélicas. De acordo com Magali do Nascimento Cunha (2014, p. 123), o gospel brasileiro se refere à inserção de ritmos mais seculares às clássicas músicas protestantes. Assim, diversificado e popular, o mercado gospel brasileiro atualmente frutifica, tanto nas rádios quanto nas gravadoras evangélicas.

O pesquisador Waldney Costa (2020)<sup>99</sup> destaca, contudo, que a composição em compassos duplos não era uma especificidade do hinário da Harpa Cristã. Assim, melodicamente, os “corinhos de fogo” se desenvolveram posteriormente. Para Costa, por sua composição melódica, os “corinhos de fogo”, como conhecidos atualmente, remeteriam aos andamentos de pontos de umbanda, relacionados a Orixás guerreiros, entre os quais Iansã e Ogum (MAGGIE, 2001). Como destacado anteriormente, não é intenção comparar a ritualística reteté da Águas Divinas com

---

<sup>98</sup> Observei que em algumas igrejas reteté o pandeiro é o único instrumento musical existente.

<sup>99</sup> Disponível em: <https://youtu.be/oY0u96iGy1M> . Acesso setembro de 2020.

os rituais umbandistas. Das considerações de Waldney, gostaria de pontuar, porém, a alusão a uma conotação bélica que se faz não apenas pelas letras, mas também na melodia dos corinhos.

Para Gilbert Rouget (1980), os significantes musicais têm uma dimensão denotativa e afetivo-emotiva, que remeteriam a estados emocionais como a alegria, a tristeza, a raiva (ROUGET, 1980, p.150). Todas essas dimensões, que são construídas culturalmente, podem possibilitar o estado de transe (AUBREÉ, 1996). Assim, acredito que, como a maioria dos corinhos de fogo, a música “Divisa de Fogo”, com suas repetições harmônicas, conduzam a uma dimensão afetiva que remete a um caráter beligerante conhecido e reconhecido.

Assim, voltando ao culto de sexta-feira da igreja Águas Divinas, em um movimento ascendente, outros corinhos foram executados. Um deles, também em compassos binários, tinha a seguinte letra:

Varão de guerra acabou de chegar  
Varão de guerra está neste lugar.

Com vestes na mão para te trocar  
E azeite da glória para renovar.

A sua bênção acabou de chegar.

Ataviado daqui sairá.  
Azeite puro para renovar com vestes de guerra.

Ele é Jeová.  
A sua bênção acabou de chegar. Ataviado daqui sairá.  
Azeite puro para renovar com vestes de guerra, Ele é Jeová.

Vem! Vem conhecer Jesus! Ele vai te abençoar! Ele vai te restaurar!  
Ele vai te abençoar! Ele vai te restaurar!

Essa é a noite da tua vitória  
Vem descendo agora o anjo lá da glória.  
Se você orou e Deus te prometeu  
Abre a tua boca agora e glorifica a Deus.  
Essa é a noite da tua vitória  
Vem descendo agora o anjo lá da glória.

Se você orou e Deus te prometeu  
Abre a tua boca agora e glorifica a Deus.

Jesus, Cavaleiro do Céu  
Nunca perde a peleja no campo de batalha.

Jesus, Cavaleiro do Céu  
Nunca perde a peleja no campo de batalha.

Ele venceu a serpente perigosa  
E as nações viram Seu grande poder.  
Toda glória a Jesus, o Nazareno

(CAVALEIRO DO CÉU. Autoria; Ednardo do Rio).

Após a execução de “Divisa de Fogo” e de “Cavaleiro de Fogo”, o momento de avivamento chegou à exaltação coletiva ascendente. As orações e clamores eram gritados. Percebi que os corinhos de fogo atuavam como *sensational forms* (MEYER, 2016), estimulando o momento extático. Nas performances corporais, as pessoas suspiravam, tremiam. Lembro que Rosa balançava os braços. O pastor Jerônimo também os levantava e subia. Havia uma certa regularidade nas performances. A exaltação corporal gerada pelo contato com o Espírito Santo diferenciava-se de pessoa para pessoa. Rosa sempre balançava os braços nos avivamentos. Clara girava. O pastor Jorge sempre levantava e subia os seus braços.

Com o término das músicas, era chegado o momento de “entregar o mistério”, quando as “revelações” eram verbalizadas. Naquele dia, especificamente, o pastor dissera ter uma revelação comigo. Relatou algo como: “Deus manda dizer. Você está indecisa. Confusa, confusa. Não sabe para que ir. Não sabe. Você precisa ver. Precisa enxergar” (pastor Jerônimo, informação verbal, 25 de agosto de 2018).

Durante o tempo em que frequentei a Águas Divinas, “entregar da profecia” me pareceu um momento de tensão. De minha parte, temia especialmente que minha simpatia à umbanda fosse “revelada”. Sabia que a simpatia à religião considerada o inimigo a ser abatido (REINHARDT, 2007), colocaria por baixo todas as relações de confiança conquistadas. Em uma das cerimônias que assisti, logo no início da pesquisa, recordo-me que, a uma das integrantes profetas, o Espírito Santo havia revelado que “alguém aqui nessa igreja estava mexendo com macumba”.

Ao abordar o assunto, sobre o temor pelas profecias, os jovens recém-conversos da Escola Bíblica Dominical (EBD) também me confessaram o medo de que fossem expostos eventuais “pecados”.

Também notei que o dom da profecia é visto com certa desconfiança por alguns integrantes. Existe a acusação de profecia *camarebe*, que, segundo o obreiro Tiago, refere-se à revelação “que é feita pela carne, não com o espírito”. Ainda segundo o religioso: “Às vezes, o diabo usa a pessoa. Tem que ter discernimento, conhecimento. Porque satanás pode falar uma revelação e a pessoa achar que é de Deus”. (Tiago, Informação verbal, agosto de 2018). A frase de Tiago mais uma vez demonstrou que o sobrenatural é uma categoria em disputa na igreja. Se as ações entre Deus e o diabo podem ser confundidas, a legitimidade daqueles que manejam as referências sobrenaturais também se coloca em tensão, revelando um problema político e que alude, também, às hierarquias sociais.<sup>100</sup>

Lauren, umas das vizinhas de dona Ana que eventualmente participava dos cultos da Águas Divinas, confessou-me que não acredita que todas as revelações tenham origem divina. “Eu só acredito quando a pessoa fala uma coisa que só eu e Deus sabemos. Aquilo que está no coração da gente” (Lauren. Informação verbal. Setembro de 2018).

Interessada nas tensões sobre a autenticidade e a origem das profecias, conversei com alguns moradores da favela e frequentadores da Águas Divinas, mas que não eram oficialmente integrantes.

Valentina, que costumava fazer as unhas de clientes numa cadeira colocada na porta de sua casa, localizada ao lado da igreja, confirmou para mim que dona Ana e Clara eram grandes profetisas e que, muitas vezes, ela comparecia à igreja para ouvir não apenas as profecias das duas religiosas, mas também para receber suas bênçãos.

As relações entre vizinhos foram tema de algumas revelações. Numa das ocasiões, uma das pregadoras visitantes no momento do avivamento proferiu palavras como: “Hoje, vamos descobrir quem é nosso amigo de verdade. Jesus vai revelar o falso amigo que quer ver o nosso mal. Que a seta de satanás se revele. Que a capa

---

<sup>100</sup> Agradeço a contribuição da professora Cristina Dias.

no inimigo se revele na boca de quem fala de você”. Durante a fala da pregadora, um intrigante “corinho de fogo” foi executado:

Estava tudo preparado na mente do inimigo.  
A força estava armada para me ver destruído, mas meu Deus desceu  
na terra para peleja.  
Quem preparou a força, morreu em meu lugar.

Olha, cuidado, fofoqueiro que quer me matar com a sua própria  
língua, tu vais se engasgar.  
Meu Deus desceu o manto da revelação  
E a sua capa hoje vai cair no chão.

Senta na mesa e come contigo.  
Bate no teu ombro e diz que é teu amigo, mas quando você vira as  
costas, ele quer te vender, hoje essa cobra vai se converter.

Senta na mesa e come contigo, bate no teu ombro e diz que é teu  
amigo, mas quando você vira as costas, ele quer te vender. Hoje  
essa cobra vai se converter.

Deus vai revelar quem é e quem não é, meu irmão.  
Fica ligado aí, essa cobra hoje vai se converter.

Estava tudo preparado na mente do inimigo.  
A força estava armada para me ver destruído.  
Mas meu Deus desceu na terra para peleja.  
Quem preparou a força, morreu em meu lugar.

(Hoje essa cobra vai se converter. Autoria: grupo Muro de fogo)

Assim, como destacado no primeiro capítulo, se o fundo de crença dos grupos populares comporta as acusações de *olho grande*, como argumentado por Cláudia Fonseca, na *Águas Divinas* o *olho grande* e as invejas recebiam sua “versão” pentecostal composta em letra e ritmo de “corinho de fogo”.

Se os corinhos são expressões da teologia batalha espiritual, é necessário mencionar que tal teologia ganhou força no Brasil principalmente nas igrejas neopentecostais, em especial a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), na qual as sessões de exorcismo são dramatizadas e as entidades das religiões afro são explicitamente “demonizadas”. Observemos o que afirma o sociólogo Ricardo Mariano, ao estabelecer uma diferenciação entre as igrejas neopentecostais - que, segundo seus critérios, comportaria a IURD - e as igrejas pentecostais de primeira e segunda ondas, que, pelas análises de Mariano, abarcariam a *Águas Divinas*

Comparadas com as denominações das vertentes pentecostais precedentes, as igrejas neopentecostais parecem ir um pouco mais longe na luta contra o mal. O fato é que elas hipertrofiaram a guerra contra o diabo no domínio pela humanidade. Para tanto, defende que o que se passa no mundo material resulta da guerra das forças divina e demoníaca no mundo espiritual. Guerra que, segundo elas, não está circunscrita a Deus/anjos x diabo/demônios. Os seres humanos participam dessa guerra, mesmo que não tenham consciência disso. Mais do que isso: é dever primordial dos humanos engajar-se no combate das forças das trevas para realizar-se as obras divinas e desse modo reverter as forças do mal (MARIANO, 2003, p.25).

Há algumas ponderações a se fazer na análise de Mariano. Primeiramente, para o autor, no ritual das igrejas neopentecostais, em especial a IURD, a batalha espiritual é hiperbolizada quando comparada às igrejas de estrutura congregacional, como são a Herdeiros do Sião e a Águas Divinas.

Em minha avaliação, a maior diferença entre a IURD e os rituais de batalha espiritual das igrejas analisadas é que há na Universal uma dramatização estruturada dos rituais de exorcismo. Nas comunidades morais de ritualística reteté, como a Águas Divinas, mesmo nos cultos de libertação que tratam especificamente da batalha espiritual, o exorcismo é um evento raro.

Uma das questões que me intrigaram nos cultos de batalha espiritual tanto da Águas Divinas quanto na Herdeiros do Sião é que, embora a *batalha* se travasse explicitamente contra os demônios, nas cerimônias de ambas as igrejas o diabo nunca se manifestou verbalmente. Especialmente em denominações como a IURD, o diabo, geralmente travestido em entidades da umbanda e do candomblé, é “convidado” pelo dirigente litúrgico a se manifestar (REINHARDT, 2007; ALMEIDA, 2009).

Analisando os rituais da IURD, Ronaldo de Almeida destaca a “entrevista com o diabo” dessa denominação religiosa.

Durante a entrevista com a entidade de posse do corpo: “Da mesma maneira como ocorre nos terreiros – onde há um estado de semiconsciência e é a entidade que fala –, no tempo o endemoninhado perde a consciência, dando voz aos demônios” [ALMEIDA, 2009, p. 88].

Em resumo, especialmente na IURD, há uma sistematização deliberada do exorcismo. Há uma liturgia centralizada no exorcismo. Pelo que observo, nas igrejas

reteté como a Águas Divinas, o ritual de exorcismo é mais raro de ocorrer. Isso não quer dizer que as entidades das religiões afro sejam menos anatemizadas. Os rituais de batalha espiritual são dirigidos diretamente ao combate às “feitiçarias” e “macumbarias”. Termos como “feiticeira”, “pomba-gira”, “Exu” e “caboclo” são também utilizados. De qualquer forma, nomeados ou não, assim como na IURD, o “outro a ser predado no ascetismo ativo” (REINHARDT, 2006, p.56) dos pentecostais da Águas Divinas também são as referências das religiões de matrizes africanas. Contudo, na teologia da última igreja, o diabo é polissêmico e tem sentidos mutáveis, podendo ser Exu, a pomba-gira ou mesmo os perigos dos vícios e da vida no tráfico.

O que gostaria de enfatizar, no entanto, é que o culto de batalha espiritual no ritual reteté da Águas Divinas é mais sensorial e menos dependente do dirigente litúrgico. Destaco a fala ouvida em um dos cultos de sexta-feira, a qual já foi reproduzida no primeiro capítulo: “Preste atenção no culto, porque você vai pegar seta”. Assim, mesmo que não seja convidado a se manifestar oralmente no campo de batalha dos cultos de sexta, o diabo está presente e sempre à espreita. Como afirmou dona Ana, “é preciso ficar ligado”.

Retomo aqui a discussão sobre as setas, iniciada no primeiro capítulo. Setas seriam as armas do demônio e que podem atingir os humanos, caso estejam vulneráveis ou em pecado, ou mesmo em estados excepcionais, como a gestação. Os crentes, aqueles que estão devidamente colocados na trincheira da batalha espiritual, seriam alvos diletos das investidas demoníacas justamente por desafiarem o diabo. Seria preciso, também, constante vigilância. Dessa forma, a importância das orações e dos jejuns. Nos rituais de batalha espiritual, os demônios, instigados pelo desafio dos crentes, lançariam suas setas, sendo, portanto, um ambiente espiritualmente perigoso àqueles desprotegidos.

Reproduzo, novamente, depoimento de dona Ana, para quem o diabo e suas setas, mesmo perigosas e traiçoeiras, seriam autorizadas por Deus:

Satanás recebe a autorização de Deus sim. **Usa as pessoas**. Por isso, a gente tem que estar em comunhão. Tem que estar ligado. Orando, jejuando. Tem que ficar ligado para não pegar seta. E tem uma coisa: quando a gente desafia o inimigo, ele fica furioso, vem para cima de nós. Eu mesma aqui no projeto. Está crescendo. Mas você acha que o diabo está feliz com isso? Está furioso. **Então, ele usa as pessoas**

**que ficam falando que eu vou tomar a favela** toda e abrir outra igreja. Você não entende porque é inocente, mas satanás está investindo contra mim (Dona Ana. Informação verbal, 04 de setembro de 2018. Grifos meus).

Dessa forma, tendo em vista a importância da batalha espiritual na Águas Divinas e na *teologia do cotidiano* (PY, 2020) da Corredor das Cores, argumento que a batalha espiritual em comunidades morais que carregam algumas diferenças significativas com a IURD tem um conteúdo extremamente beligerante e igualmente hiperbolizado quando comparadas às igrejas de terceira onda (FREESTON, 1995), como a Universal. Segundo afirmado, palavras como “batalha”, “peleja”, “guerra” e “marchar” são comuns tanto em músicas quanto em diálogos travados nos rituais e na vida cotidiana, na qual, investidos de um ethos heroico, os homens se inserem nas cruzadas às bocas de fumo da favela e as mulheres colocam-se como combativas varoas intercessoras.

Acrescento que, além de se perceberem como soldados em constante guerra contra o mal, há uma percepção da própria divindade também como guerreira. Jeová, poderoso e belicoso, está sempre disposto a proteger seus fiéis. Em meu argumento mais amplo, aduzo que no contexto da favela Corredor das Cores, marcado pelas relações de proximidade e pelo domínio bélico do Terceiro Comando Puro (TCP), a batalha espiritual travada no templo da Águas Divinas se expande para além de seus muros, possibilitando uma política cotidiana do sobrenatural, que tem naqueles reconhecidamente ungidos seus grandes ativistas.

De minha parte, talvez por conhecer a maioria dos corinhos e por cantá-los junto ao demais integrantes, confesso que após os cultos de sexta-feira, mesmo não participando da unção do Espírito Santo e sua exaltada manifestação nos corpos por ele tocado, compartilhei um sentimento catártico (ELIAS e DONNING, 1992). A sensação gerada pelo volume alto da microfonia, das orações altas, dos gritos, do som do pandeiro e das músicas em ritmo bélico executadas conjuntamente possibilitou uma experiência sinestésica, remetendo a um caráter revigorante e de renovação.

## **4.2 A mediação cotidiana dos pentecostais: a política dos ungidos**

A atuação dos pentecostais, ao ultrapassar os limites do templo em sua concepção de batalha espiritual, marca uma atuação política específica. Num contexto como a favela Corredor das Cores, em suas relações hierárquicas e de proximidade, e sob o domínio do TCP - o qual impede a existência de outras manifestações além das igrejas pentecostais -, a atuação dos religiosos é legitimada pela concepção pentecostal de sobrenatural, cujos termos são acessados nas relações cotidianas.

Assim sendo, a mediação exercida pelas igrejas pentecostais ocorre a partir do domínio do TCP. Se o sobrenatural é o discurso que gera uma possibilidade de autoridade nas relações de poder estabelecidas na favela, nas entrelinhas é a política do tráfico e a lógica da violência sobre o território que modulam as interações. Se as igrejas produzem mediação política, é porque seu discurso, inclusive o discurso sobre o sobrenatural, se acopla ao cotidiano imerso em constante conflito. A igreja e seus ungidos integrantes são agentes políticos; sua força se estabelece a partir das concepções sobre os prodígios do Espírito Santo e da batalha espiritual, concepções essas que encontram ecos e materialidade na vida cotidiana da favela.

Nessa política do sobrenatural, as tensões e alianças se estabelecem tanto na forma institucional - como no caso da igreja Águas Divinas, em seus *avivados* cultos e em sua possibilidade de adesão religiosa - quanto na atuação de atores políticos singulares - como dona Ana, que em conflito com sua igreja de pertença, desenvolveu ações próprias de atuação político-religiosa. Como líder religiosa e política da Corredor das Cores, dona Ana atua não apenas em seu projeto social, a partir da ética do cuidado ao amparar dezenas de adolescente e crianças em atividades de recreação, mas também nas mediações religiosas realizadas em sua própria casa e nas constantes solicitações de seus vizinhos por suas bênçãos e orações. Como destacado no primeiro capítulo, mesmo que o título de pastora lhe fosse impedido na Águas Divinas, era como pastora que era reconhecida pelos vizinhos

## **4.3 A Casa de dona Ana: espaço moral e religioso**

Formada por cinco cômodos e um banheiro localizado no pequeno quintal, a casa de dona Ana abrigava seu marido e os seis filhos. Destes, apenas dois - Daniela,

de 16 anos e Jonas, de nove – que possuíam uma relação muito próxima à mãe-frequentavam a igreja Águas Divinas.

Ricardo Jr, o extrovertido filho mais velho, dissera que “teve uns atritos” com o pastor Jerônimo e que, por essa razão, frequentava a igreja Barca de Deus, mesmo sendo batizado na Águas Divinas. Maria Cláudia, de 15 anos, também muito próxima à mãe, era uma das auxiliares mais fiéis nas atividades do programa. Estava afastada da igreja porque, segundo ela, “perdera” a vontade de ir. Como muitos dos seus amigos, ela frequentava a igreja ocasionalmente (PEREIRA, 2018). Por não ser integrante oficial, Maria Cláudia podia usufruir de certas atividades vedadas aos integrantes da igreja. Confessou-me que gostava “muito de funk” e, quando a mãe deixava, participava dos bailes realizados na praça<sup>101</sup>, ao lado do namorado e das amigas. Uma vez, perguntei se um dia voltaria a integrar a igreja da mãe, dissera: “Um dia eu vou voltar e me batizar. Mas agora não” (Maria Cláudia. Informação verbal, agosto de 2018).

Perguntei a dona Ana se ela se incomodava pelo fato de a filha participar dos bailes e estar fora da igreja: “Irmã, Maria Cláudia é madura e nela eu confio. Sei que um dia Deus vai tocar no coração dela. Mas não confio em Daniela. Ela tem a cabeça fraca” (Dona Ana. Informação verbal, agosto de 2018).

Irmã mais velha de Maria Cláudia, Daniela era tímida e dificilmente participava das atividades coordenadas pela mãe. Curiosa com minhas atividades de “socióloga”, Daniela me apresentou a muitos de seus amigos. A eles, Daniela se aprazia em informar: “Ela (apontando para mim) é da faculdade. Gosta de fazer entrevista”(Daniela, informação verbal, agosto de 2018)

Em muitas oportunidades, quando em conversa com Daniela, ao anotar duas ou três frases, era interpelada: “Você está me entrevistando, não é? ”. Nesses momentos, os risos eram mútuos. Mas, de fato, fiz algumas entrevistas com Daniela. Em uma delas, ela me explicou como foi sua adesão à igreja:

---

<sup>101</sup> Como destacado no capítulo dois, os bailes estavam interditados à época da entrevista devido à prisão dos líderes do narcotráfico da localidade.

Eu era desviada. Ia para todas as festas na quadra, escondida da minha mãe. Aí um dia eu cheirei loló. Desmaiei. Fui parar no hospital. O pastor Paulo me orou e eu vi que Deus tinha um propósito para minha vida (Daniela, *Informação verbal, julho de 2018*)

A outra filha de dona Ana, Luísa, pareceu-me a mais distante. Aos 13 anos, sempre ouvia música funk no celular da mãe, que era utilizado por todos os filhos. Luísa participava de um *bonde* com três de suas melhores amigas.

O filho caçula, Jaleb, à época com nove meses, era adotado. Uma adoção não oficial. Era filho da irmã do marido de dona Ana, e, segundo a interlocutora, era “mãe da boca”, expressão que designa as mães que atuam no tráfico. Dona Ana afirma que pegou o filho menor porque ficou com “dó”. Para os cuidados do caçula, recebia fraldas de Lúcio: “É aquilo, irmã. Difícil é, mas a gente se aperta. Não podia deixar meu menino como ele estava. Era magrinho. Não brincava. Agora, olha ele! Gordinho e alegre!” (dona Ana, *informação verbal, agosto de 2018*)

Segundo dona Ana, a mãe biológica de Jaleb “deu” o filho à cunhada por saber que ela “iria cuidar direito”. No depoimento de dona Ana, ela disse que a cunhada era uma boa pessoa. “Ela só precisa sair dessa vida, irmã”, afirmou.

Além de Jaleb, dona Ana “criou” outra filha, Clara, a profetisa da Águas Divinas. Disse que a jovem, ainda criança, veio morar com ela quando o pai passou por provações: “É minha filha de coração. Hoje, mora com o pai e a mãe de novo, mas é minha filha também, ou não é, irmã?” (Dona Ana, *informação verbal, agosto de 2018*). Além de Clara, Ruan - o jovem que desistiu do batismo e que trabalhava como vendedor de balas na avenida -, por “não sair da casa de dona Ana”, também era considerado filho, tendo seu lugar reservado para as refeições mesmo quando faltavam itens importantes da dieta da família.

Os casos das “adoções” de Jaleb, Clara e Ruan parecem se configurar naquilo que Cláudia Fonseca (2002, 2006, 2012) denomina como “circulação de crianças”. Segundo a autora, nas camadas populares, a circulação de crianças coloca em tensão o modelo familiar nuclear como categoria analítica referencial.

O modelo nuclear é um conceito analítico que se manifesta não somente empiricamente em determinados casos, mas também como ideia bem definida no imaginário social. A circulação das crianças é um conceito analítico que, embora evidente na razão prática de muitas famílias, não aparece como valor consciente, nem mesmo como prática reconhecida, pela grande maioria de sujeitos envolvidos. Seria, portanto, altamente arriscado tratar os dois fenômenos como se fossem de ordem idêntica. No entanto, devemos reconhecer que, hoje, o modelo nuclear não reina da mesma forma que há trinta anos. Há fissuras no edifício desse ideal, abrindo brechas para pensar a normalidade de elementos diversos (FONSECA, 2012, s/p).

A autora também contesta algumas interpretações que enxergam modelos de arranjos familiares próprios de grupos populares, entre os quais, circulação de crianças, necessariamente como disjunções ou desvio.

O fato de as camadas abastadas terem adotado, nas últimas décadas, a família nuclear conjugal como norma hegemônica, sem dúvida, explica por que existe uma tendência de ver qualquer desvio dessa norma como problemático. No entanto, pela evocação de casos etnográficos, sugiro nesse artigo que a hegemonia dessa norma não se exerce com a mesma força em todas as camadas sociais. Ainda mais, aponto para a possibilidade de dinâmicas familiares "alternativas" que, apesar de não se encaixarem no modelo dominante de família, gozam de popularidade e até de legitimidade entre determinados setores da sociedade. Nesse caso, a compreensão da vida familiar no Brasil contemporâneo exigiria do observador um esforço para considerar, além da norma hegemônica, essas dinâmicas alternativas, sendo a circulação das crianças em grupos populares apenas um exemplo (FONSECA, 2012, s/p).

A questão apresentada por Fonseca traz questionamentos importantes. Retomo as considerações de Cecília McCallum e Vania Bustamante (2012), as quais destacam que a circulação de crianças nas camadas populares coloca em perspectiva a abordagem dumontiana. Para as autoras, a análise, considerada demasiado estruturalista e focada na tensão entre individualismo e hierarquia, pretere as ponderações sobre a fluidez das relações de conectividade dos grupos populares, cuja possibilidade de circulação de crianças seria um exemplo.

Aduzo, no entanto, que o foco adotado pela análise a partir das possibilidades de individualização não impede que o dinamismo das conexões, entre elas, as relações familiares, estabelecidas nos bairros populares (Duarte, 1988; Duarte & Gomes, 2008; Duarte, 2005; DUARTE, 2006) possam ser também consideradas.

Assim, se, de fato, foram as movimentações das alianças que possibilitaram a circulação de Clara e de Jaleb como filhos de dona Ana, é necessário considerar que a relação da interlocutora com dois dos seus filhos “do coração” tem naturezas distintas. Com Clara, filha biológica de seu vizinho, com quem nunca perdeu a proximidade; com Jaleb, “pego para criar”, inclusive tendo dona Ana recorrido a mim, como “socióloga”, e Lúcio, como mediador das relações fora da favela, para ajudá-la a formalizar os “papéis” para adoção oficial, revelando mais uma vez a sinuosidade das relações de mediações estatais nas periferias (DAS e POOLE, 2015).

Assim, mesmo tendo em perspectiva a fluidez das relações e associações nas camadas populares, argumento que a casa, como categoria analítica, pode ser concebida como um *espaço moral*, “no qual e pelo qual o indivíduo e as famílias se sustentam e se definem como pessoa” (DUARTE e GOMES, 2008, p.179).

Nesse espaço moral, Duarte e Gomes, em livro de 2008, analisam as trajetórias geracionais de três famílias das camadas populares e perceberam a casa como espaço de vivência religiosa.

A religiosidade compõe tradicionalmente o sistema de sentidos que configura a casa (em sua poderosa e englobante dimensão moral). (...) Além de templo familiar, local de proteção e recepção, a casa comportava uma dimensão explicitamente religiosa. Tornava-se templo quando recebia parentes e vizinhos na varanda para serem rezados (DUARTE e GOMES, 2008, p.180).

Nas investigações dos autores (2008), as casas pesquisadas, em suas dimensões religiosas, acompanharam as tensões do mapa religioso brasileiro. Nas famílias pesquisadas, foram verificadas as referências à umbanda e ao “laicado” católico, que se apresentavam nas rezas e nas imagens de santos. Tais arranjos culminaram nas novas adesões de evangélicos, ampliando os conflitos entre os parentes (2008, p.180 a 181).

Na pentecostal favela Corredor das Cores, onde, por ação do TCP, outras expressões religiosas são proibidas de se manifestar, a casa da *ungida* dona Ana, como espaço moral - principalmente pela atuação de sua moradora como agente religiosa nas relações políticas da favela -, de fato mostrava-se como um espaço de dimensão templar/ religioso.

Muitas vezes, observei vizinhos chegarem à residência em busca de amparo religioso. Em uma dessas ocasiões, Andrea, uma vizinha, chegara visivelmente ansiosa. Em sua *aflição*, confessou que a mãe, também conhecida de dona Ana, aparentemente sofrera um AVC e precisava fazer um exame em outra cidade. Não tendo condições financeiras de empreender a viagem, recorrera à dona Ana.

Recordo-me que uma das angústias de Andrea era a possibilidade de cancelamento do exame. Dona Ana, então, respondera à vizinha para não desistir dos planos: “Confie em Deus. Ore com fé”. Em sua oração, a religiosa recorreu à figura do maná bíblico e à postura do samaritano. Percebi um tom de súplica das palavras:

Jesus vai dar providência. Senhor, abençoe essa sua filha, Deus. Que se preocupa com a Mãe. O Senhor acudiu o povo que caminha no deserto e providenciou o maná todos os dias. O maná só dava para um dia, pai. Não dava para guardar. No dia seguinte, o Senhor dava de novo. Confia que amanhã Deus vai dar o maná em forma de providência para a viagem da sua filha. Vai providenciar que um samaritano surja no seu caminho e ofereça água como ofereceu para Jesus (Dona Ana, informação verbal setembro de 2018)

Soube, posteriormente, que Andrea e a mãe conseguiram, de fato, viajar. Contaram com a ajuda de um vizinho, que se prontificou a levá-las ao atendimento médico.

Da oração de dona Ana, deti-me na alusão ao maná, o alimento divino, cedido de Deus aos hebreus enquanto fugiam pelo deserto. Não fora a primeira vez que ouvia tal alegoria. Em um dos cultos da Águas Divinas, uma das visitantes, missionária Érica, também revelou que vivia apenas da “providência divina”. “Vivo cada dia, cada dia esperando. Deus não mandou o maná para o povo? Mas porque o povo dele não desviou do caminho dele. O justo viverá pela fé”.

Se a alusão ao maná como alento cotidiano à provação também constante foi um discurso percebido na comunidade de Corredor das Cores e na Águas Divinas, na mesma igreja também presenciei o discurso da prosperidade. Em uma das ocasiões, o pastor Jerônimo recorreu a uma passagem bíblica, Gênesis, 24. No trecho, um dos servos de Abraão partia pelo deserto para encontrar uma noiva para o filho do patriarca, Isaque. Após alguns percalços, o servo acaba por encontrar Rebeca, uma jovem bela e virgem para desposar o filho do senhor. Em sua pregação, o pastor Jerônimo explicou:

É isso que Deus prepara para seus filhos. O melhor. O servo não desistiu e encontrou Rebeca, que era bonita. Era virgem! Deus quer o melhor para a gente. Se você se contenta com pouco, tudo bem, mas eu não. Se eu quero um carro<sup>102</sup>, Deus vai me dar um novo, como a Rebecca, que era virgem. (Pastor Leandro, informação verbal, baseada na passagem bíblica de Gênesis: 24. Setembro de 2018).

Entre a alusão ao auxílio do *maná*, que não pode ser acumulado, em contraposição aos tesouros divinos guardados aos seus servos, há uma significativa distância discursiva. Do alimento divino, impossível de ser acumulado, à recompensa enviada por Deus àqueles que não se contentam com pouco não cabem definições estanques. Tais distinções discursivas dentro de uma mesma denominação dão mostras das recriações e do dinamismo dos pentecostais. A religiosidade praticada na igreja Águas Divinas e na casa de dona Ana colocam em evidência as recolocações, negociações e recriações do discurso pentecostal, o qual deve ser contextualizado para ser efetivamente compreendido mesmo em suas contradições.

Dessa forma, se a alusão ao inacumulável *maná* e o discurso da noiva - representando os tesouros divinos guardados para seus fiéis - diferenciam-se, por outro lado, esses mesmos discursos se igualam em uma dimensão específica: a confiança. É preciso confiar no Deus que proverá durante a privação. É preciso confiar no Deus que garante o “melhor” aos seus filhos. Destaco que, nas relações de proximidade e hierarquia da favela, confiança é um valor estimado (DUMONT, 1988) e constantemente colocado à prova no dinamismo das alianças cotidianas.

Além do episódio da oração para Andrea, participei de outro ritual na casa de dona Ana, um *propósito*. A expressão se refere a um conjunto de orações e jejuns com a finalidade de alcançar uma *graça* junto a Deus.

Participei do propósito junto à Sônia. Não foi sem insistência que consegui acompanhar. Segundo dona Ana, eu estaria sujeita às setas por não ser batizada. Tal condição de vulnerabilidade se acentuaria pelo fato de eu estar grávida.

Contudo, ao final, me foi permitido participar do ritual após argumentar que faria uma oração de proteção. Sônia, uma mulher de cerca de 30 anos, solicitou o *propósito* a dona Ana. A intenção era *resgatar* o casamento da interlocutora, pois o marido deixara a casa onde vivia com a mulher e os quatro filhos. Antes de iniciar as orações

---

<sup>102</sup> O pastor, além de trabalhar na construa civil, eventualmente atuava com entregador de frete. Por isso, o desejo pelo “carro”.

do *propósito*, dona Ana pedira a Sônia que guardasse um jejum. Além disso, as orações seriam realizadas durante sete dias, sempre no mesmo horário.

E assim, durante sete dias, sempre às 17 horas, Sônia, dona Ana e eu faríamos as orações. No primeiro dia, chegou vestindo uma blusa leve e um short. Trouxera uma bíblia. Após todas fecharmos os olhos e nos ajoelharmos, a religiosa iniciou a oração.

“Senhor, Espírito Santo! Hoje, de joelhos dobrados, te apresento sua serva. Ela, assim como a mulher de Jó, veio a ti, oh, pai, pedir pelo marido. Que o Senhor retire toda a teimosia da cabeça dele. Se essa separação é obra de alguma maldição, retire toda seta, pai. Dê a ela sonhos proféticos. Às vezes, a inveja é pior que uma macumba. Retire, Deus, toda obra do inimigo, toda oração contrária” (dona Ana, informação verbal, outubro de 2018).

Naquele dia, fui apresentada a duas expressões no vasto vocabulário sobrenatural da pentecostalidade praticada na favela Corredor das Cores. Por intermédio de dona Ana, entendi que os sonhos proféticos podem ser solicitados a Deus nas orações. Também entendi que as próprias preces dos crentes podem ter o intuito de prejudicar outra pessoa. Seriam as orações contrárias: “É quando se pede para Deus castigar alguém. Até mesmo pedir para descer à sepultura, mas quem atende essas orações é o diabo, não é Deus” (Dona Ana. Informação verbal. Outubro de 2018).

Durante os dias que se seguiram, as orações do *propósito* continuaram com o mesmo tom de súplica, direcionadas a Deus, que poderia agir diante do problema tal como um juiz. “Se for do merecimento, Deus, o Senhor, tem a última palavra. Aceite o pedido de sua filha. Bata seu martelo na intenção de sua serva”.

Contudo, no quarto dia de *propósito*, Sônia revelou o motivo da separação. O marido contraíra dívidas e estava sendo ameaçado. Ao saber dessa informação, dona Ana mudou o tom das orações. “Então, a gente não tem que orar para ele voltar para você, mas sim para cessar a perseguição”(dona Ana, informação verbal, outubro de 2018).

Logo, pediu para que abrissemos a bíblia no trecho de Mateus,10, cujo tema era perseguição: “Bem-aventurados os perseguidos por causa da justiça, pois deles é o Reino dos Céus”.

As orações seguintes do *propósito*, então, foram com o intuito de proteger o marido de Sônia das setas lançadas pelos inimigos e para Deus “dar o livramento” a fim de que ele conseguisse proteção. Suas orações não eram mais pelo casamento de Débora, mas pela preservação da vida do marido.

Dessa forma, naquele mundo imerso em setas, resultados das constantes batalhas, Deus onisciente poderia intervir em favor de seus filhos. Para isso, era preciso, em orações na forma de súplicas, conhecer os termos da negociação. Dona Ana sabia que pedir para que um marido “voltasse” ao lar requereria uma negociação diferente do que a súplica pela preservação de uma vida perseguida. Para tanto, era preciso conhecer a palavra. É por isso que dona Ana, cotidianamente, empenhava-se em estudar as escrituras, reconhecendo em si o mesmo ímpeto para a pesquisa que percebeu entre os “sociólogos”, Lúcio e eu. Como dissera: “Vocês, sociólogos, só falam de estudo; já nós, crentes, de Jesus” (*dona Ana, informação verbal, setembro de 2018*).

Assim, por conhecer a bíblia, a ungida dona Ana sabia que Deus já interviria contra a perseguição de um povo e poderia fazê-lo novamente em favor de Sônia. Era esse o poder dos ungidos, o de intervir com o próprio Deus. O Espírito Santo era o grande intercessor nessa relação entre o divino e o humano<sup>103</sup> (MAFRA, 2009). Nessa interação, em consonância com Clara Mafra (2009) - em sua interpretação da teoria maussiana -, o Espírito Santo, substituindo o fator sacrificial excluído do cristianismo, é o meio pelo qual os homens e a dimensão divina se comunicam. Os ungidos - e por tal condição, distintamente colocados nas relações políticas da favela - eram, ao final, grandes mediadores.

Contudo, os atendimentos religiosos realizados por dona Ana eram malquistos pela hierarquia da igreja. Na maioria das vezes, realizava os atendimentos “escondida do pastor Paulo”, revelando a disputa por legitimidade.

Durante o tempo no campo, muitas vezes sem compreender os termos das disputas ente dona Ana e a hierarquia da igreja, interferi em alguns conflitos. Lembro que o estreitamento da minha relação com a interlocutora coincidiu, por um tempo,

---

<sup>103</sup> Mesmo para seus estudos sobre a palavra, o Espírito Santo era sempre evocado “para dar inspiração”.

com o afastamento do pastor Jerônimo. Foi necessária uma certa diplomacia para restabelecer a relação.

#### 4.4 É reteté ou, não é? Disputas e apropriações entre os pentecostais

Se quando iniciei a pesquisa de campo tinha relativa confiança quanto à pertinência da categoria reteté como categoria êmica, ao terminar a pesquisa, após quase um ano compartilhando os rituais da Águas Divinas e com o estreitamento da relação com dona Ana, a relevância da categoria como possibilidade explicativa esmoreceu. Percebi que entre o reconhecimento de tais qualificações no campo, há mais imprecisões do que sonhava meu ímpeto classificatório. Um fator, porém, ficou evidente: reteté era uma categoria de acusação (GOFFMAN,1988). Isso foi perceptível desde a descrição do pastor batista, ainda em São Pedro, ao classificar os reteté como “desesperados”, até a recusa de certos integrantes de denominações que, em minha avaliação, aproximavam-se à categoria em aceitar a qualificação. O pastor Jerônimo, por exemplo, fora categórico: “Reteté é uma palavra maligna. Não somos isso. Somos uma igreja avivada” (*pastor Jerônimo, informação verbal. Agosto de 2018*).

Por igreja avivada, o reverendo se referia às vivazes performances corporais expressas durante os cultos. Uma das principais acusações aos reteté é de que reproduzem uma “macumba pentecostal” (GUERREIRO, 2018; SILVEIRA, 2013), evocando um sentido duplamente pejorativo.

Contudo, o questionamento a se fazer é se performances vivazes estão presentes desde a origem do pentecostalismo, qual seria, então, a razão para acusações.

Cito clássica reportagem do jornal Los Angeles Times<sup>104</sup>, de 18 de abril de 1906, sobre o movimento da rua Azusa:

As reuniões se realizam num barraco condenado na rua Azusa, e os partidários desta estranha doutrina praticam os mais fanáticos ritos, pregam as teorias mais loucas e eles mesmos funcionam num estado de louca excitação em seu zelo peculiar. Gente de cor e uns quantos brancos compõem a congregação, e a noite se torna horrorosa no bairro por causa dos uivos dos fiéis, que passam horas se balançando para frente e para trás numa exasperante atitude de oração e súplica.

<sup>104</sup> Disponível em: <https://umpregadorpentecostal.wordpress.com/2018/02/13/avivamento-da-rua-azusa/>. Acesso em outubro de 2010.

Eles dizem ter o “dom de línguas” e ser capazes de entender esta babel<sup>105</sup>

É um jogo interessante. Enquanto representantes dos protestantes históricos, como o pastor batista em São Pedro, acusam os reteté de desesperados e ignorantes, os pentecostais acusam os protestantes de frios. “Eles (católicos e presbiterianos protestantes históricos) cultuam um Jesus que ficou preso lá na cruz; nós (os pentecostais) cultuamos um Deus vivo, que caminha conosco”, definiu Marta, uma das minhas vizinhas pentecostais.

Em um dos cultos, ouvi de uma visitante, visivelmente das camadas médias, dizer que preferia frequentar igrejas menores em comunidades do que as denominações, definida pela interlocutora, como “luxuosas”. Ao subir ao púlpito, a visitante criticou especialmente os jogos de luzes das igrejas pentecostais de grande porte, geralmente localizadas em bairros mais abastados, como era o caso de a igreja semear, citada no primeiro capítulo<sup>106</sup>.

Entre os pentecostais, as trocas de acusações também são numerosas. Edir Macedo, o bispo presidente da IURD, condena textualmente a prática das revelações, as quais associa às mulheres frustradas, como apresentado em capítulos anteriores:

Nada tem sido tão devastador nas igrejas como a ignorância com respeito às profecias. Da mesma forma como Satanás tem usado a falsidade de línguas estranhas, também tem se aproveitado da falta de discernimento espiritual com respeito às profecias. E o pior é que muita gente escolada também tem se rendido às farsas das “profetas” que, diga-se de passagem, são mulheres mal casadas ou frustradas sentimentalmente<sup>107</sup>.

Também percebi que a IURD era criticada entre os reteté da Águas Divinas. Entre as acusações, estavam a suposta “ânsia por dinheiro” e mesmo a materialidade (MEYER, 2016; TONIOL, 2017) dos objetos utilizados em seus rituais.

---

<sup>105</sup> Disponível em: <https://umpregadorpentecostal.wordpress.com/2018/02/13/avivamento-da-rua-azusa/>. Acesso em outubro de 2010.

<sup>106</sup> Clayton Guerreiro, em trabalho de 2018, destaca que uma das “defesas” dos reteté às acusações sobre a vivacidade de seus ritos era que tal vivacidade era gerada pela “meninice”, evocando um sentido de pureza e inocência dos adeptos

<sup>107</sup> MACEDO, Edir. Não se deixe enganar... Blog Bispo Edir Macedo, São Paulo, 2 mar. 2017. Disponível em: <https://www.universal.org/bispo-macedo/blog/>

Irmã, a Universal pede dinheiro sim. Uma vez, uma amiga estava numa prova muito difícil. Dormia para passar a fome. Aí ela foi à igreja (IURD) e fez uma aliança com Deus: se ela arrumasse um emprego, daria o primeiro salário todo para eles. E assim foi feito. Mas meu problema com eles (IURD) é que o mistério é outro. Eles usam aqueles sabonetes pretos; aquelas plantas. Para mim, aquilo é igual à macumba (Dona Ana, *informação verbal*. Julho de 2018)

Dessa forma, o que parece de fato revelar o jogo de acusações entre os integrantes das comunidades morais, os demais pentecostais e entre os protestantes não pentecostais é a diversificação e a ampliação do universo evangélico brasileiro (SILVEIRA, 2105, MAFRA, 2001, MARIZ e GRACINDO JR, 2013). Se as conceituações de Freston sobre as três ondas pentecostais ou a formulação de Mariano sobre o neopentecostalismo surgido na metade de século XX foram importantes marcadores teóricos, atualmente já não dão conta das múltiplas expressões pentecostais.

Dessa forma, o pentecostalismo, principalmente o praticado dentro das favelas e dos bairros populares - marcado pelas relações hierárquicas -, parece se aproximar de uma religiosidade encantada e criativa, afastando-se das igrejas protestantes históricas. Mariz (2010) faz uma analogia entre o pentecostalismo e o catolicismo popular.

Com a visão muito encantada, vivendo num mundo repleto de milagres, o pentecostalismo se aproxima mais do catolicismo popular rústico, catolicismo sincrético com religiões espíritas e com o catolicismo popular, e se afasta das igrejas protestantes históricas. Por outro lado, sua ênfase na leitura da Bíblia e seu discurso crítico em relação à sociedade mais ampla o aproxima de um catolicismo da libertação (embora os conteúdos das críticas à sociedade sejam distintos) e de igrejas protestantes históricas (MARIZ, 2010, s/p).

Aproximando as ponderações de Mariz ao reteté praticado na Águas Divinas, argumento que seus rituais, como instâncias que colocam o usual em relevo (PEIRANO, 2002), dialogam com performances religiosas com longo histórico nas periferias brasileiras – uma verdadeira tradição, marcada pelo caráter encantado e, por vezes, contestatório (BAKHTIN.1994) em sua “impureza” (DOUGLAS, 1966)

## 5. Conclusão

Ao cruzar a barricada da Corredor das Cores em seis de janeiro de 2019, nunca mais voltei. Mas a finalização do trabalho de campo não significou o término da minha relação com a localidade. Os vínculos persistiram, principalmente com dona Ana -, com seus filhos, e alguns colegas da Escola Bíblica, entre eles Yasmim, Grace Kelly e Alexandre. Relações que se estabeleceram e se estabelecem a distância, por meio das redes sociais.

Distantes, as ligações com a Corredor das Cores tornaram-se distintas, mas constantes. Durante o percurso de pesquisa, as conexões com a favela e seus moradores apresentaram diferentes feições. Da insegurança e incerteza no início da inserção do campo; da afetação no sentido próximo a Favret-Saada (2005) Goldman (2005) e Campos (2019), em que “tomada” pelas suas “intensidades específicas” (FAVRET-SAADA, 2005, P. 155), das relações travadas em campo, já entendia os becos, os corredores. Já conhecia por nome os moradores e entedia alguns sinais tácitos das relações de aliança e conflitos. Àquela altura, a Corredor das Cores era um o local de familiaridade e de “habitação” (GEERTZ, 1989; FAVRET-SAADA, 2007).

Na etapa de escrita da tese, tais relações mais distantes tornaram-se mais reflexivas. Esse caminho vivido na igreja Águas Divinas e na Corredor das Cores foi um trajeto de transformações. De minha transformação como pesquisadora, principalmente, mas também da transformação dos moradores alçados à condição de interlocutores, num processo de flexibilidade estimulado por minha insistente presença e insistentes inquirições. Uma versão construída em conjunto com o antropólogo, uma etnobiografia, como destaca Marco Antônio Gonçalves (2012)

Dos afetos gerados na Corredor das Cores, vivencio, atualmente, a angústia por perceber as *violências ordinárias* (FERNANDES, 2020), causadas pela ação estatal, pela opressão do tráfico, pela aflição gerada pela privação naquele contexto racializado, em que o ethos da batalha recebe sentido e fomento. Vivendo entre os moradores no período de campo, todas essas violências<sup>108</sup> eram parte do tecer do ordinário. A preocupação naquele momento era seguir naquele cotidiano envenenado (DAS, 2015), aprender, com o auxílio dos interlocutores, a estratégia para adentrar aquela densidade, retomando aqui a metáfora de Oosterbaan(a) (2009). A favela era densa. Não apenas por seus estreitos corredores, não apenas pela aglomeração inevitável das casas coladas às outras. Mas a favela era densa também em suas relações, nos ditos e, principalmente, nos não ditos (GEERTZ, 1989). Hoje, após o período de campo, quando o cotidiano da favela perde sua familiaridade, percebo de forma menos turva as relações políticas travadas entre os muros da igreja Águas Divinas e entre os becos e as praças da Corredor das Cores. Percebo como aquela localidade, confusa ao primeiro olhar, esconde uma dimensão encantada (WEBER, 2004), que a mim foi acessível devido à condescendência daqueles que me apresentaram tal dimensão nos rituais religiosos e no usual do cotidiano.

Acredito que a densidade das relações e da aridez das violências ordinárias se imiscui numa dimensão sobrenatural que se reflete nos múltiplos níveis das relações de poder, de conflito e de solidariedade. E naquele contexto, onde a possibilidade de exercício da crença era restrita aos pentecostais, como determinado pelo Terceiro Comando Puro, os religiosos são agentes políticos.

Em outras palavras, argumento, além de atributos clássicos da política comunitária - como as relações de confiança, de reciprocidade, de prestígio -, o encantado (WEBER, 2004) pentecostal que, em expressão dos moradores, é definido como *sobrenatural*, é um fator que confere legitimidade a alguns pentecostais. Mais do que isso, tal legitimidade pelo manejo pentecostal do sobrenatural é também fruto de disputas.

Logo no início do texto, a intenção foi destacar um argumento fundante da tese. Em consonância com Peirano (2002), aduzo a relevância dos rituais como lócus

---

<sup>108</sup> Violências aqui posta em sentido plural por tratar-se de categoria polissêmica, a depender das múltiplas possibilidades em que a categoria é apreendida dos contextos sociais.

privilegiado de análise por hiperbolizarem o que é usual nas relações sociais. Dessa forma, iniciei cada capítulo com a descrição de uma cena etnográfica (GOFFMAN,1974) das cerimônias da Águas Divinas. No primeiro, um culto circunscrito aos muros da igreja; no segundo capítulo, a observação de que os cultos ultrapassavam as paredes e reverberam aos corredores vizinhos sendo ouvidos por aqueles que não participavam das cerimônias dentro do templo; no terceiro, na cena descrita, tentei argumentar que o ritual da igreja ganha contornos bem mais distantes, nos becos mais afastados, possibilitando, naqueles locais, um aval concedido pelo suposto pertencimento religioso. No quarto capítulo, a descrição de um ritual na principal praça, domínio sacralizado (DOUGLAS, 1966), a partir da cerimônia religiosa.

Abordando especificamente o primeiro capítulo, a intenção foi apresentar a Corredor das Cores e seus atores políticos. Em primeiro lugar, a atuação do Terceiro Comando Puro (TCP), que, assim como Jesus, era o dono do lugar. Tal domínio estava explícito fisicamente pela barricada, pela venda ostensiva de entorpecentes, pelas armas aparentes dos “meninos do movimento”. Tacitamente, as leis da favela revelavam o domínio não escrito, mas por todos entendidos e obedecidos.

Entre tais leis, a proibição de existência de religiões de matriz africana. A explicação mais evidente de tal norma era conhecida por todos os moradores. O chefe do TCP, convertido à Igreja Mundial, apropriou-se da postura pentecostal de demonização das religiões afro-brasileiras, configurando-as como “o outro a ser predado”, tal como destacava Bruno Reinhardt (2007).

Naquele cenário em que as expressões afro-brasileiras perderam a batalha juntamente com o Comando Vermelho, era o Terceiro Comado quem mandava. Jesus, e não mais Ogum, era o dono do lugar. Naqueles lócus, um *patrão*<sup>109</sup> armado e crente, mandava “predar” sob seus fuzis, os indesejados “macumbeiros”. Cito trecho de matéria publicada no jornal *O Correio Brasiliense* acerca de um relato sobre como operam tais integrantes do tráfico em relação aos templos de religião afro-brasileira, em especial das pequenas umbandas, em uma das regiões recém-conquistadas pelo TCP:

---

<sup>109</sup> maior posto da hierarquia do narcotráfico.

Há uma semana, o terreiro Ilê Axé de Bate Folha, em Duque de Caxias, foi invadido por traficantes - no 10.º caso da região. Eles quebraram todas as imagens e oferendas e ameaçaram de morte a mãe de santo, que está fora do Estado, na casa de parentes. "O ataque aconteceu num sábado de casa cheia. Eles entraram com violência, mandando todo mundo sair e quebrando tudo", contou uma testemunha. "O terreiro está fechado. Tiramos tudo de lá e não aconselhamos ninguém a voltar." Segundo a mesma testemunha, outros religiosos fecharam os terreiros e se mudaram. "Qualquer ataque com contornos de destruição do sagrado tem caráter de racismo religioso", diz a defensora Livia Cáceres, do núcleo contra a desigualdade racial da Defensoria Pública<sup>110</sup>.

Naquele contexto, pentecostais tinham possibilidade de negociar. Negociavam com o TCP, a possibilidade de existência. Negociavam a possibilidade de terem certa presunção de inocência para com os policiais ao portarem a bíblia. Por outro lado, ofereciam a promessa de salvação pós-vida, num contexto em que a vida pode ser frágil. Ofereciam, também, um "sistema de sentidos" (DUARTE E GOMES, 2008) conhecido por seu caráter mágico (MAGGIE, 1975) e distinto em suas especificidades.

Em outras palavras, o sobrenatural bélico da umbanda, anteriormente difundida, fora englobado por um sistema de sentidos pentecostal, conformando uma religiosidade também beligerante. Um sistema mágico, bélico e cristão.

Destaco que o cadafalso de sentidos que promovem o que Duarte chamou de *religiosidade popular* (DUARTE, 2005 2006) pode ser constantemente recriado. Assim, a um só tempo, recriado e recriador, o ethos pentecostal da igreja Águas Divinas se conforma num pentecostalismo que alimenta e se nutre do entorno da favela, marcado pela urgente batalha pela vida.

Naquele cenário, a batalha pentecostal floresceu. A guerra espiritual, "que prescinde do outro a ser predado" (Reinhardt, 2007), encontrou o terror das setas diabólicas, que acomete os meninos do tráfico. Complexificaram as relações de poder, os reconhecidamente "ungidos verdadeiros" podiam atuar na favela sob as barbas do TCP, e mesmo tentar tomar seu exército nas cruzadas às bocas de fumo. Como diria o pastor Paulo, "os meninos respeitam Jesus".

Entre revelações e setas, armas e drogas, estabelece-se na Corredor das Corres um cotidiano aberto a incertezas (DAS, 2008). Incerteza pelas batalhas

---

<sup>110</sup> Disponível em

[https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2019/08/18/interna\\_nacional,1078089/policia-prende-bonde-de-jesus-que-atacava-terreiros-de-umbanda-e-can.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2019/08/18/interna_nacional,1078089/policia-prende-bonde-de-jesus-que-atacava-terreiros-de-umbanda-e-can.shtml). Acesso em outubro de 2020.

objetivas travadas pelo sustento. Incerteza pelo medo do encerramento (TELES, 2020). O “mundo da batalha espiritual” pentecostal, igualmente bélico, estava imiscuído no mesmo cotidiano, oferecendo um futuro marcado pelas provas; mas que pela força do crente, tais provas seriam vencidas.

Ao ex-bandido, aqueles que tomam a conversão como mudança da trajetória subjetiva, as armas são trocadas pela bíblia numa interpretação de Carly Machado (2015), que se confirma nos dizeres do missionário Jorge, hoje, crente, no lado oposto da batalha espiritual: *seus tiros são direcionados a satanás*.

Nesse cotidiano, Dona Ana e o pastor Leandro relacionam-se num óbvio conflito. Nessa disputa, dona Ana afastou-se da igreja, mostrando seu poder em outra possibilidade. Mesmo não mais ministrando na denominação religiosa que professava, ainda atendia a suas irmãs, como Débora e Sônia, em casa. Sua atuação profética ultrapassava os muros do templo. A religiosidade, em si, (DUARTE, 2006) ultrapassa os muros.

No segundo capítulo, a intenção foi apresentar a Corredor das Cores em um trajeto escolhido por uma moradora, uma “crente”. Era um exercício de política da presença, como destaca Oosterbaan(a) (2009). Ser crente, de fato, era distinto de ser do “movimento”, que era diferente de ser do *funk*, que eu era diferente de ser “perdida” (sem religião). Era um aprendizado desde a estada em São Pedro alguns anos atrás. Não se circula sozinha na favela. A vida naquele espaço é feita de alianças que precisam ser explicitadas nas ruas.

Ao caminhar junto com dona Ana, percebi a gravidade da situação de privação que viviam. Hoje, dois anos após viver na Corredor das Cores, ainda me lembro da feição da vizinha da religiosa, que fora presa por guardar drogas do filho em sua casa, e não tinha ao menos acesso ao programa Bolsa Família. Estava exposto ali, em toda sua crueza, um cotidiano envenenado pela privação e pelo encarceramento.

Precisei evocar duas categorias importantes: periferia e favela. Ambas expressões êmicas, cuja enunciação, no entanto, remete a uma amplitude de estudos acadêmicos. As favelas são também uma “invenção”, na referência em Lícia Valladares, e nos sentidos assumidos ao longo das décadas. Um enunciado que evoca relações de poder que iam desde a concepção segregadora até o caráter redentorista. Contudo, se as favelas são “invenções”, são também frutos de um

processo histórico relacionado à urbanização (GONÇALVES, 2013), no qual o sentido de legal e ilegal, as políticas “contencionistas”, sob o argumento ambiental, entram em disputa. Uma disputa, na qual o direito dos pobres à cidade é o que está em jogo. Rafael Soares Gonçalves parece resumir a questão ao destacar que o “espaço é uma realidade que dura” (GONÇALVES, 2015, p. 159), revelando o caráter político das interpretações sobre os territórios.

Ao apresentar também a discussão sobre periferia, a intenção foi associar às reflexões sobre as camadas populares no Brasil, partindo dos trabalhos notadamente de influência dumoniana de Duarte (1988, 2009, 2006, 2005) sobre o sentido relacional das conformações nas camadas populares, ensejado pelas associações de proximidade. Destaco, ainda, a ambivalência entre os valores concebidos pelo autor como “modernizantes”- o subjetivismo e o naturalismo- e entre os valores hierárquicos e tradicionais. Nessa sinuosidade, os termos da adesão religiosa pentecostal recebem contornos especialmente criativos. Uma *habitação da norma* sempre reatualizada. A reiteração da alegria de Telma, apresentada no capítulo três, ao participar do “fórró”, mesmo que sujeita às sanções da igreja, é um exemplo de tal atualização da uma norma maleável em sentidos específicos.

Atenta às críticas de Couto e estimulada pelas considerações de Cecilia McCallum e Vania Bustamante (2012) - para as quais os estudos sobre as camadas populares focados na perspectiva dumoniana eclipsariam a análise sobre as conexões estabelecidas nos bairros populares -, atendo-me a uma proposta em que as duas perspectivas possam se associar. Dessa forma, identificar a casa de dona Ana como uma unidade moral e ao mesmo tempo apresentar as adoções de Clara, filha biológica de seu vizinho e compadre, e de Jaleb, filho de sua cunhada e, portanto, sobrinho do marido-, numa demonstração do que Cláudia Fonseca denominou como *circulação de crianças* - foi uma tentativa de argumentar que as duas perspectivas podem se associar.

Ainda sobre a categoria periferia, também êmica, talvez ela fale mais sobre suas imprecisões (NOVAES, 2006) do que o contrário. Contudo, argumento que, neste trabalho, periferia é entendida como fruto de um processo histórico que provocou uma relação sinuosa com o Estado. Essa sinuosidade revela uma concepção de que se distancia da perspectiva weberiana. O Estado visto em suas margens é o Estado que incorpora e que retira práticas relacionadas aos jogos de

poder locais. É o Estado que faz a “gestão diferenciada dos ilegalismos” (BIRMAN, etc. Tal, 2015, p. 18).

O Estado que aparece sob força policial e que se ausenta em políticas públicas. Naquele espaço entre as barricadas do TCP e o rio Paraíba, os moradores da Águas Divinas transitavam entre algumas províncias, entre elas, o tráfico, as igrejas pentecostais, o funk e a atuação policial.

Destaco que o ethos pentecostal, a força policial e o tráfico possuem valores (DUMONT, 1985) que se assemelham, tais quais a hierarquia, o sentido de justiça, de honra, que são reconhecidos e se cruzam. Entre o funk, ocorre uma certa ambivalência. O funk é um estilo que remete ao ethos malandro<sup>111</sup>, talvez no sentido de Da Matta. Um caminho do meio, fronteiro. Por esses cruzamentos entre funk, igrejas e tráfico, podemos conhecer trajetórias (VELHO, 1994) como a da funkeira Luísa, filha da “pastora” Ana. De família pentecostal, frequenta a igreja eventualmente e se relaciona com um dos meninos do movimento. As possibilidades são múltiplas.

No terceiro capítulo, minha atuação como neófito na Escola Bíblica Dominical, os domingos matinais em que discutíamos condutas e passagem bíblicas. Foram aprendizados importantes com a saga dos primos que tiveram seus livramentos após serem ameaçados de morte. Ou com a postura da ex-funkeira Grace Kelly, que desistia, por recato, de seus shorts. Numa demonstração de que adesão à igreja exigia renúncias, para as quais há a ajuda do contato com o espírito, a força que “muda o interior da gente” (informação verbal).

Os batismos de Grace Kelly, Yasmim e Alexandre, além da desistência de Ruan demonstram que se batizar nas águas e entrar para a igreja era um marcador importante. Ser crente, além do encontro com Deus, conforme me explicaram os interlocutores, significa seguir o testemunho, mostrar-se sincero sobre suas condutas, sinceridade esta concedida pelo Espírito Santo; significa, ainda, assumir um lugar diferente na política da presença da favela.

---

<sup>111</sup> Agradeço a contribuição da professora Tatyana Lellis

Nesse novo lugar ocupado, o ungido está autorizado a participar das cruzadas aos becos da Corredor das Cores, lotados de setas de satanás atrás das almas dos ímpios oprimidos pela força do capeta.

Contudo, a igreja tem seus próprios conflitos. Conflitos esses, muitas vezes, pautados nas relações de gênero. O poder dos varões é o de serem guerreiros e provedores da família; já o poder das varoas é o da intercessão, donas do poder de mediação entre Deus, o Espírito Santo e os homens. O valoroso poder da profecia, mas da profecia verdadeira, não a *camarebe*, a profecia mentirosa. Como diz o corinho de fogo “Varoa do Reteté”, são elas que, quando oram, “o fogo cai”:

É por causa dela que você não Cai.

Ela intercede pela vida do pastor, pela vida das irmãs, pelo grupo de louvor. Ela ora pelo culto e fogo cai.

Meu Deus, ela é demais.

Quem vê, mas o joelho está no chão, o tempo todo em jejum, e oração

Ela é um mistério,

Mistério de Jeová. Até o diabo diz:

Com ela não dá. Ela é do coque e do saião no pé, essa varoa é do reteté.

*(Varoa do reteté. Autoria: grupo fogo no pé)*

Assim, as mulheres se inserem nas relações a partir do sobrenatural. Foi por suas unções com o sobrenatural do Espírito Santo serem reconhecidas é que dona Ana e a irmã Rosa foram para caminhos distintos, após, segundo seus relatos, sofrerem represálias na igreja que professavam. Uma, tornou-se pastora; a outra, dona de um programa social. Ambas reconhecidas entre muitos vizinhos com o título de pastora.

Assim, os pentecostais, varões e varoas, colocam-se de forma diferente na batalha espiritual. Os homens provedores e altivos contra as investidas das setas de satanás.

Abro uma ressalva para falar sobre o marido de dona Ana, Ricardo. Tendo estado encarcerado, dificilmente conseguiria o tão procurado emprego, mesmo assumindo a condição de evangélico, o que suaviza o estigma (GOFFMAN, 1979). Conheço alguns conflitos conjugais de dona Ana. Não os mencionei por respeito à interlocutora. Mas percebo que o marido notadamente demonstra ciúme pelo trabalho

da esposa. Naquela relação, Ricardo, “traído” em sua condição de varão provedor, é apenas o marido da “pastora”.

Sobre as mulheres, percebi que o ethos heroico pentecostal foi acrescido da ética do cuidado como uma das características das valorosas varoas. Desde que boas mães e esposas, poderiam agir contra o diabo e, principalmente, pelas desejadas revelações.

Em resumo, reconhecendo a importância de obras como Mafra (2009) e Mariz (1995), que falam das redes de solidariedade pentecostais entre os pobres, ocasionada pelas relações de proximidade, gostaria de adicionar ao lado dessa solidariedade, os conflitos, gerados justamente por tais proximidades das relações. As disputas internas de poder e a tentativa de silenciamento das mulheres podem ser fatores conflituosos a serem colocados na equação entre as solidariedades das redes pentecostais nas camadas populares.

Destaco um dado. Mesmo o cuidado pode ser bélico. Um detalhe que não coloquei no terceiro capítulo: os lanches distribuídos por dona Ana eram restritos a cerca de 30 a 40 crianças. Muitas tentavam, mas não conseguiam participar dos encontros para comer as salsichas “de verdade” dos cachorros-quentes, dos concursos de desenho promovidos pela “tia Ana”, das orações finais. As crianças brigavam para se inserirem na valiosa lista da pastora. Até no acolhedor projeto da “pastora” Ana, o cuidado era disputado (FERNANDES, 2020).

No quarto capítulo, parto do argumento que iniciou essa pesquisa. Os rituais são lócus privilegiados de análise. Foi na observação das cerimônias que percebi haver um lugar para o sofrimento. Um sofrimento que pode ser oralizado ou cantado em exaltadas músicas de amor a Deus. Esse sofrimento ganha possibilidades de ser aliviado. A presença do espírito, do manto, do giro reteté, da euforia, do refrigério. Eram esses os presentes de um Jesus guerreiro e implacável que lutava ao lado daqueles pentecostais.

Os corinhos de fogo, que são “para guerrear” (Pastor Jerônimo, informação verbal, julho de 2028), performam o êxtase (ELIAS & DUNNING, 1992) da batalha. Nos cultos de batalha espiritual, o Espírito Santo está ao lado dos crédulos. Mesmo que outros cristãos ou intelectuais os considerem “desesperados e ignorantes”. É pela unção do Espírito Santo que os reteté se reconhecem filhos de Deus. Enquanto se

reconhecerem e forem reconhecidos como ungidos, na favela Corredor das Cores, seus os cantos e suas orações vão continuar a atravessar os becos, para dentro e além das barricadas do TCP

## 6. REFERÊNCIAS

ALENCAR, Gedeon. Assembleias de Deus: origem, militância e construção (1911-1946). **São Paulo: Arte Editorial**, 2010.

ALENCAR, Gedeon. **Protestantismo tupiniquim**. Arte editorial, 2014.

ALMEIDA, Guilherme Fumeo; HOFF, Rafael. A política das emoções. **Significação: Revista De Cultura Audiovisual**, v. 47, n. 53, p. 147-161, 2020.

ALMEIDA, Ronaldo de; DE ALMEIDA, Ronaldo RM. **A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico**. Editora Terceiro Nome, 2009.

ALMEIDA, Ronaldo de; MONTEIRO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. **São Paulo em perspectiva**, v. 15, n. 3, p. 92-100, 2001.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Rabelais and his world**. Boomington: Indiana University Press, 1984.

BASTIDE, Roger. Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista. **Estudos Afro-Brasileiros**. **São Paulo: Perspectiva**, p. 159-191, 1973.

BECKER, Howard S. The career of the Chicago public schoolteacher. **American journal of sociology**, v. 57, n. 5, p. 470-477, 1952.

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião (Introdução)**. Editora Paulinas, 1985.

BIONDI, Karina. **Proibido roubar na quebrada: território, hierarquia e lei no PCC**. Editora Terceiro Nome, 2018.

BIRMAN, Patricia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. **Religião e sociedade**, v. 17, n. 1-2, p. 90-109, 1996.

BIRMAN, Patricia. Mediação feminina e identidades pentecostais. **cadernos pagu**, n. 6/7, p. 201-226, 1996.

BIRMAN, Patricia; MACHADO, Carly. A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 27, n. 80, p. 55-69, 2012.

BISPO, Raphael. "Deus dá uma segunda chance": sofrer e refazer mundos em testemunhos religiosos. **Horizontes Antropológicos**, v. 25, n. 54, p. 111-139, 2019.

BISPO, Raphael. Os "emos das antigas" e os "posers de emo": identidades, conflitos e estigma na cena musical roqueira. **Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, n. 6, 2010.

BISPO, Raphael. **Jovens Werthers: antropologia dos amores e sensibilidades no mundo emo**. 2009. Tese de Doutorado. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, PPGAS/MN/UFRJ.

BOECHAT, João; DUTRA, Roberto; PY, Fábio. Teologia da prosperidade campista: Apóstolo Luciano e suas ressignificações religiosas na Igreja Pentecostal Semear. **Religião & Sociedade**, v. 38, n. 2, p. 198-220, 2018.

BOURCIER, Paul. **História da dança no ocidente**. Martins Fontes, 2006.

CAMPBELL, Joseph. A saga do herói. **A Jornada do Herói—Joseph Campbell—Vida e Obra**. São Paulo, Ágora, 2013.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; DE GUSMÃO, Eduardo Henrique Araújo. Reflexões metodológicas em torno da conversão na IURD: colocando em perspectiva alguns consensos. **Estudos de Sociologia**, v. 18, n. 34, 2013.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção. **Sociologia da religião: enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes**, p. 249-270, 2003.

CECCHETTO, Fátima Regina. **Violência e estilos de masculinidade**. FGV Editora, 2004.

COLEMAN, Simon. Zonas fronteiriças: ética, etnografia e o cristianismo "repugnante". **Debates do NER. Porto Alegre, RS**, 2018.

BASTIDE, Roger. Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista. **Estudos Afro-Brasileiros. São Paulo: Perspectiva**, p. 159-191, 1973.

COUTO, Márcia Thereza. Estudos de famílias populares urbanas e a articulação com gênero. **Revista Antropológicas**, v. 16, n. 1, 2005.

CSORDAS, Thomas J. **Language, charisma, and creativity: the ritual life of a religious movement**. University of California Press, 2021.

CUNHA, Magali Nascimento. Pentecostalismo e movimento ecumênico: divergências e aproximações. **Estudos de Religião**, v. 25, n. 40, p. 33-51, 1995.

DA MATTA, Roberto . Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. **Rio de Janeiro, Rocco**, 1979.

DA SILVA, Luiz Antonio Machado. "VIOLÊNCIA URBANA", SEGURANÇA PÚBLICA E FAVELAS-O CASO DO RIO DE JANEIRO ATUAL. **Caderno Crh**, v. 23, n. 59, 2010.

DA SILVEIRA, Emerson Sena; ARON, Raymond. Categorias de acusação e campo religioso brasileiro: notas sobre manipulações da identidade e fronteiras móveis. **Polifonia do Sagrado**, 2015.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes: etnografías comparadas. **Relaciones Internacionales**, 2008.

DAS, Veena; SINGH, Bhri Gupta. **Critical events: an anthropological perspective on contemporary India**. Delhi: Oxford University Press, 1995.

DAS, Veena. La subalternidad como perspectiva. **Veena, Das y Ortega, Francisco (comp.), Sujetos de dolor, agentes de dignidad. Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Bogotá**, p. 195-216, 2008.

DAS, Veena. Trauma y testimonio. **Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad**, p. 145-170, 2008.

DAS, Veena. Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones. **Sujetos del dolor, agentes de dignidad**, p. 437-458, 2008.

DAS, Veena. Wittgenstein y la antropología. **Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad**, p. 295-342, 2008.

DAS, Veena. **Affliction: Health, Disease, Poverty**. University Press, 2015,

DAS, Veena. **Vida e Palavras: A violência e sua descida ao ordinário**. Editora Unifesp, 2020.

DAYRELL, Juarez. **A música entra em cena: o rap e o funk na socialização da juventude**. Editora UFMG, 2005.

DAYRELL, Juarez. O rap e o funk na socialização da juventude. **Educação e pesquisa**, v. 28, n. 1, p. 117-136, 2002.

DAYRELL, Juarez. A escola "faz" as juventudes? Reflexões em torno da socialização juvenil. **Educação & Sociedade**, v. 28, n. 100, p. 1105-1128, 2007.

DE AS CARNEIRO, Sandra et al. **Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências**. Editora FGV, 2015.

DE ALBUQUERQUE JÚNIOR, Valdevino. Performance ritual como narrativa da experiência religiosa: um caso pentecostal. **Sacrilegens**, v. 12, n. 2, 2015.

DE JESUS, Carolina Maria; DANTAS, Audálio; TEIXEIRA, Alberto. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. Livraria F. Alves, 1960.

DO PRADO VALLADARES, Licia. **A invenção da favela: do mito de origem a favela. com**. editora FGV, 2016.

DO RIO CALDEIRA, Teresa Pires. **Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo**. Editora 34, 2000

DOS SANTOS MATTOS, Carla. Da valentia à neurose: Criminalização das galeras funk, 'paz'e (auto) regulação das condutas nas favelas. **Dilemas-Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, v. 5, n. 4, p. 653-680, 2012.

DOUGLAS, Mary. Pureza e perigo: perspectivas do homem. **Rio de Janeiro: Edições**, v. 70, 1966.

DUARTE, Luiz Fernando Dias; DE CAMPOS GOMES, Edlaine. **Três famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares**. FGV Editora, 2008.

DUARTE, Luiz Fernando Dias et al. Família, reprodução e ethos religioso: subjetivismo e naturalismo como valores estruturantes. **Família e religião. Rio de Janeiro: Contracapa**, p. 15-49, 2006.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Ethos privado e justificação religiosa. **Negociações da reprodução na sociedade**, 2005.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Família, moralidade e religião: tensões contrastivas contemporâneas em busca de um modelo. **Gerações, família, sexualidade. Rio de Janeiro: Editora Sete Letras**, 2009.

DUARTE, Luiz Fernando Dias et al. Família, reprodução e ethos religioso: uma pesquisa qualitativa no Rio de Janeiro. In: **VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro**. <http://www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/painel18/LuizDuarte.pdf>. 2004.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. **Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas**. Zahar, 1988.

DULLO, Eduardo. Testemunho: cristão e secular. **Religião & Sociedade**, v. 36, n. 2, p. 85-106, 2016.

ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric; E SILVA, Maria Manuela Almeida. **A busca da excitação**. 1992.

EVANS-PRITCHARD, MEYER FORTES Y. EE. Sistemas políticos africanos. **Antropología política**, p. 86, 1979.

FEATHERSTONE, Mike. A vida heróica e a vida quotidiana. **Revista de Comunicação e Linguagens**, n. 30, 2001.

FERNANDES, Camila. Aí eu não aguentei e explodi. **Etnografias Contemporâneas**, v. 6, n. 10, 2020.

FLORES FILHO, José Honório. A vocação da periferia pelo pentecostalismo e o negro pentecostal na área do Mutirão em Bayeux em meio à segregação e pobreza/. **PLURA, Revista de Estudos de Religião/PLURA, Journal for the Study of Religion**, v. 7, n. 1, jan-jun, p. 111-135, 2016.

FONSECA, Claudia. La religion dans la vie quotidienne d'un groupe populaire brésilien. **Archives de sciences sociales des religions**, p. 125-139, 1991.

FONSECA, Claudia. Mãe é uma só?: Reflexões em torno de alguns casos brasileiros. **Psicologia usP**, v. 13, n. 2, p. 49-68, 2002.

FONSECA, Claudia. **Família, fofoca e honra. Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre, Editora da UFRGS. 2004. 245 p. ISBN85-7025-783-X.**

FORSEY, Martin G. Ethnography and the myth of participant observation. In: **New frontiers in ethnography**. Emerald Group Publishing Limited, 2010.

FORTES, Meyer. **Kinship and the Social Order.: The Legacy of Lewis Henry Morgan**. Routledge, 2013.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**, v. 2, p. 67-159, 1994.

GILBERT, ROUGET. La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession. 1980.

GILLIGAN, Carol. New maps of development: New visions of maturity. **American Journal of Orthopsychiatry**, v. 52, n. 2, p. 199, 1982.

GIROUX, Henry A. **Fugitive cultures: Race, violence, and youth**. Psychology Press, 1996.

GOFFMAN, Erving. **Frame analysis: An essay on the organization of experience**. Harvard University Press, 1974.

GOFFMAN, Erving. Estigma: notas sobre a manipulação da identidade. **Tradução: Mathias Lambert**, v. 4, 1988.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O espírito e a matéria: o patrimônio enquanto categoria de pensamento. **Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios**, 2007.

GONÇALVES, Rafael Soares; BIRMAN, P. Favelas cariocas, acesso a direitos e políticas urbanas: práticas e discursos. **Dispositivos urbanos e trama dos viventes-ordens e resistências**. Rio de Janeiro: Editora FGV, p. 141-161, 2015.

GONÇALVES, Marco Antônio. Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens. **Etnobiografia: subjetivação e etnografia**. Rio de Janeiro: 7Letras, p. 19-42, 2012.

GONDIM, Linda MP. Habitação Popular, Favela e Meio Ambiente. **ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUÇÃO EM ARQUITETURA E URBANISMO**, v. 1, 2010.

GUEDES, Simoni L.; LIMA, Michelle S. Casa, família nuclear e redes sociais em bairros de trabalhadores. **Myriam L. Barros, Família e Gerações**. Rio de Janeiro, Editora FGV, p. 131-163, 2006.

GUERREIRO, Clayton. "HOJE À NOITE VAI TER RETETÉ, PÔ!": EVIDÊNCIAS DE CONFLITOS COTIDIANOS EM RITUAIS PENTECOSTAIS. **Debates do NER**, v. 2, n. 34, p. 123-154, 2018.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Vértice. **Editora Revista dos Tribunais**, v. 189, 1990.

HERSCHMANN, Micael. **O funk e o hip-hop invadem a cena**. Editora ufrj, 2000.

HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. **Marcel Mauss, Antropologia e Sociologia**, p. 47-181, 2003.

JORGE, Amanda Lacerda; BRANDÃO, André Augusto Pereira; DA CUNHA, Christina Vital. Mapeando religião na cidade: reflexões sobre a criação de templos religiosos na cidade do Rio de Janeiro entre 2006 e 2016. **Debates do NER**, v. 2, n. 36, p. 237-265, 2019.

KUSCHNIR, Karina. O cotidiano da política. Rio de Janeiro: J. 2000.

KUSCHNIR, Karina. Antropologia e política. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 22, n. 64, p. 163-167, 2007.

LAUGIER, Sandra. Le care comme critique et comme féminisme. **Travail, genre et sociétés**, n. 2, p. 183-188, 2011.

LÉGER, Danièle Hervieu. O peregrino e o convertido: religião e movimento. Tradução de João Batista Kreuch. 2008.

LÉGER, Danièle; DE SOUZA ALVES, Maria Ruth. Catolicismo: a configuração da memória. **Revista de Estudos da Religião**, n. 2, p. 87-107, 2005.

LOPES, Artur Costa. O forró como gênero transversal entre umbanda, catolicismo e pentecostalismo. **Anais do SIMPOM**, v. 4, n. 4, 2016.

MAGGIE, Yvonne; VELHO, Yvonne Maggie Alves. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. Zahar, 2001.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnográfica**, v. 10, n. 1, p. 121-158, 2006.

MACHADO, Carly Barboza. Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-) bandido. Testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. **Horizontes antropológicos**, n. 42, p. 153-180, 2014.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. **Revista Estudos Feministas**, v. 13, n. 2, p. 387-396, 2005.

MAFRA, Clara. **Os evangélicos**. Zahar, 2001.

MCCALLUM, Cecilia; BUSTAMANTE, Vania. Parentesco, gênero e individuação no cotidiano da casa em um bairro popular de Salvador da Bahia. **Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia**, v. 16, n. 2), p. 221-246, 2012.

MAFRA, Clara. Dossiê: O problema da formação do “cinturão pentecostal” em uma metrópole da América do Sul. **Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares**, v. 13, n. 1, 2011.

MAFRA, Clara. Na posse da palavra: religião, conversão religiosa e liberdade pessoal em dois contextos nacionais. **Rio de Janeiro: Tese de doutorado, PPGAS Museu Nacional, UFRJ**, 1999.

MAFRA, Clara. Como o Espírito Santo educa a atenção. **Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

MAFRA, Clara. Drogas e símbolos: redes de solidariedade em contextos de violência. **Um século de favela**, p. 277-298, 1998.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. Edições Loyola, 1999.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos avançados**, v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004.

MARIANO, Ricardo. Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais. **Debates do NER**, v. 2, n. 4, 2003.

MARIZ, Cecília Loreto. A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, v. 47, n. 1, p. 33-48, 1999.

MARIZ, Cecilia Loreto. El Pentecostalismo y enfrentamiento a la pobreza en Brazil. **En la fuerza del Espíritu. Los pentecostales en America Latina: un desafio a las iglesias historicas**. Guatemala: AIPRAL/CELEP, 1995.

MARIZ, Cecilia Loreto. O pentecostalismo e a emancipação das mulheres. [Entrevista cedida a] Graziela Wolfart. **IHU On-Line**. Edição 329, mai. 2010. Disponível: em: [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3208&secao=329](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3208&secao=329). Acesso em: 23 mar. 2018.

MARIZ, Cecília L.; GRACINO JR, Paulo. As igrejas pentecostais no Censo de 2010, p. 161-176, Org. MENEZES, Renata; TEIXEIRA, Faustino. *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

MARIZ, Cecilia. Embriagados no Espírito Santo: reflexões sobre a experiência pentecostal e o alcoolismo. **Antropol Rev Contemp Antropol Cienc Polit**, v. 15, p. 61-82, 2003.

MARIZ, Cecília L. Pentecostalismo, Renovação Carismática e Comunidade de Base: uma análise comparada. *Cadernos do Ceris*. v. 1, n. 2, p. 11-42 e 69-73, 2001

MARGULIS, M. La juventud es más que una palabral, Margulis, M. y Urresti, M.(eds.): *La juventud es más que una palabra*. **Biblos, Buenos Aires**, 1996

MCCALLUM, Cecilia; BUSTAMANTE, Vania. Parentesco, gênero e individuação no cotidiano da casa em um bairro popular de Salvador da Bahia. **Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia**, v. 16, n. 2), p. 221-246, 2012.

MEAD, Margaret. *Adolescencia y cultura en Samoa*. **Grupo Planeta (GBS)**, 1990.

MESQUITA, Wania Amélia. Sociabilidade pentecostal e ordem violenta em favelas. **Antropolítica Revista Contemporânea de Antropologia**, n. 33, 2013.

MISSE, Michel et al. Entre palavras e vidas: Um pensamento de encontro com margens, violências e sofrimentos. **Entrevista com Veena Das. DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, v. 5, n. 2-ABR, p. 335-356, 2012.

MANNHEIM, Karl. Funções das gerações novas. **FORACCHI, M.; PEREIRA, L. Educação e Sociedade. São Paulo: Cia Editora Nacional, Segunda Edição.1966.**

MEYER, Birgit. Mediation and immediacy: sensational forms, semiotic ideologies and the question of the medium. **Social Anthropology**, v. 19, n. 1, p. 23-39, 2011.

MEYER, Birgit. Aesthetics of persuasion: global Christianity and Pentecostalism's sensational forms. **South Atlantic Quarterly**, v. 109, n. 4, p. 741-763, 2010.

MEYER, Birgit. **Sensational movies: video, vision, and Christianity in Ghana.** University of California Press, 2015.

NOVAES, Regina. Juventude, religião e espaço público: exemplos" bons para pensar" tempos e sinais. **Religião & Sociedade**, v. 32, n. 1, p. 184-208, 2012.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Esboço de uma teoria geral da magia:(in Sociologia e antropologia).** Ubu Editora LTDA-ME, 2018.

OOSTERBAAN, Martijn(a). Sonic supremacy: Sound, space and charisma in a favela in Rio de Janeiro. **Critique of Anthropology**, v. 29, n. 1, p. 81-104, 2009.

OOSTERBAAN, Martijn(b). Purity and the devil: community, media, and the body. Pentecostal adherents in a favela in Rio de Janeiro. In: **Aesthetic Formations.** Palgrave Macmillan, New York, 2009. p. 53-70.

OLIVEIRA, Marco Davi. A religião mais negra do Brasil. **São Paulo: Mundo Cristão, 2004.**

DAS, Veena. La antropología del dolor. In: ORTEGA, Francisco A. (Org.). **Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidad.** Bogotá: UNAL, 2008a, p. 409-436.

PAIS, José Machado. Emprego juvenil e mudança social: velhas teses, novos modos de vida. **Análise Social**, p. 945-987, 1991.

PARK, Robert E. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento social no meio urbano. **O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.**

PASSOS, João Décio. Teogonias urbanas: os pentecostais na passagem do rural ao urbano. **São Paulo em perspectiva**, v. 14, n. 4, p. 120-128, 2000.

PEIRANO, Mariza. O dito e o feito. **Ensaio de Antropologia dos Rituais. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará/NuAP, 2002.**

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes antropológicos**, n. 42, p. 377-391, 2014.

PEIRANO, Mariza. Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance. **Campos-Revista de Antropologia**, v. 7, n. 2, 2006.

PEIRANO, M. (1998), "Antropologia política, ciência política e antropologia da política", *in* \_\_\_\_\_, *Três Ensaíes Breves*. Brasília, UnB, "Série Antropologia", n. 230, pp. 17-29.

PEIRANO, Mariza GS. **Os antropólogos e suas linhagens**. Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, 1990.

PEREIRA, Réia Silvia Gonçalves. **Fé em Deus, DJ: Funk e Pentecostalismo entre Jovens das Camadas Populares**. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Espírito Santo. Espírito Santo. 2014.

PEREIRA, Réia Silvia Gonçalves. "Juventude é curtição, o problema é se Jesus voltar": cultura funk, pentecostalismo e juventudes nas camadas populares. **Religião & Sociedade**, v. 38, n. 3, p. 41-62, 2018.

PEREIRA, Réia Sílvia Gonçalves. "Deixa o menino rodar": O carisma reteté em uma igreja pentecostal da periferia. **Debates do NER**, v. 2, n. 36, p. 267-305, 2019.

PEREIRA, Réia Silvia Gonçalves. A exaltação da sexualidade e o ascetismo pentecostal. [Entrevista cedida a] **João Vitor Santos. IHU On-Line**. jan. 2020. Disponível: [emhttp://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/595669-a- -](http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/595669-a-)

PESSANHA, Roberto Moraes. Favelas/Comunidades de baixa renda no Município de Campos dos Goytacazes. **Boletim Técnico**, n. 05, 2001

RIVERA, Paulo Barrera. Os "Sem religião" na periferia urbana da América Latina. **Estudos de religião**, v. 31, n. 3, p. 91-110, 2017.

RODRIGUES, Elisa. Religião e violência: uma leitura fenomenológica. **Estudos teológicos**, v. 59, n. 1, p. 61-79, 2019.

SAGRADA, Bíblia. tradução de João Ferreira de Almeida. **Edição revista e corrigida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil,[sd]**, 1969.

SANTANA, Robert Venício. As profetisas no contexto evangélico Robert Vinício de Santana Pereira. No prelo

SANT'ANA, Raquel. O som da Marcha: evangélicos e espaço público na Marcha para Jesus. **Religião & Sociedade**, v. 34, n. 2, p. 210-231, 2014.

SCHAFER, Raymond Murray. **A afinação do mundo: uma exploração pioneira pela história passada e pelo atual estado do mais negligenciado aspecto do nosso ambiente: a paisagem sonora**. Unesp, 1997.

SCHUTZ, Alfred. Bases da fenomenologia. **Wagner, H.(Org)**, 1979.

SIQUEIRA, Paula. "Ser afetado", de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo (São Paulo 1991)**, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.

SILVA, Luciana de Mesquita. Diáspora negra em contexto de tradução: discutindo a publicação de Mulheres, raça e classe, de Angela Davis, no Brasil. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, v. 57, n. 1, p. 205-228, 2018. Disponível em: <https://plataformagueto.files.wordpress.com/2013/06/mulheres-rac3a7a-e-classe.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2020.

SIMMEL, Georg. A sociabilidade: questões fundamentais da sociologia. **Rio de Janeiro: Jorge Zahar**, 2006.

TAVARES, Fatima Regina Gomes; GIUMBELLI, Emerson. **Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos**. EDUFBA; ABA Publicações, 2015.

TONIOL, Rodrigo. O que faz a espiritualidade?. **Religião & Sociedade**, v. 37, n. 2, p. 144-175, 2017.

VAN DE KAMP, Linda. Conversão do marido espiritual: a realização da imaginação pentecostal em Moçambique. **Debates do NER**, v. 1, n. 35, p. 173-197, 2019.

VELHO, Gilberto Cardoso Alves. **Nobres & anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia**. Editora FGV, 2008.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. **Mana**, v. 12, n. 1, p. 237-248, 2006.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. Zahar, 1994.

VITAL DA CUNHA, Christina. Oração de traficante: uma etnografia. **Rio de Janeiro: Garamond**, 2015.

WEBER, Max. A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo [1905], trad. **José Marcos Mariani de Macedo**. **São Paulo: Companhia das Letras**, 2004.

WEBER, Max. Economia e Sociedade. Volume 1 e 2. **Barbosa, Regis**, 2004.

WEBER, Max. 2010. sociologia das religiões. São Paulo: Editora Ícone. 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigações filosóficas (Os Pensadores). **São Paulo: Abril Cultural**, p. 187-221, 1989.

WHITE, William Foote. A sociedade das esquinas: a estrutura social de uma favela italiana. RILEY, Matilda White, NELSON, Edward E. **A observação sociológica: uma estratégia para um novo conhecimento social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1974.

ZALUAR, Alba; ALVITO, Marcos. **Um século de favela**. FGV Editora, 1998.

ZALUAR, Alba. Juventude violenta: processos, retrocessos e novos percursos. **Dados**, v. 55, n. 2, p. 327-365, 2012.