

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**  
**PUC-SP**

**Vagner Aparecido Marques**

***As igrejas menores nas quebradas de fé: a construção da hegemonia do pentecostalismo nas periferias de São Paulo (1990-2010)***

**Doutorado em História**

**São Paulo**  
**2019**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**  
**PUCSP**

**Vagner Aparecido Marques**

***As igrejas menores nas quebradas de fé:*** a construção da hegemonia do pentecostalismo nas periferias de São Paulo (1990-2010)

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em História, sob a orientação do Prof. Dr. Fernando Torres Londoño.

**Doutorado em História**

**São Paulo**

**2019**

## Banca Examinadora

---

---

---

---

---

*Dedico essa tese à minha companheira Flávia Verdugo Marques e à minha filha Vallentina pela paciência, amor e dedicação.*

*Amo vocês.*

Agora você também é um grande vencedor, eu também sou vencedor... todos nós somos vencedores.

Meu pai, meu amado pai.

A epistemologia da história do presente consiste, portanto, em um interrogar a história a fim de propor novos dados que aumentarão sua capacidade de *explicitação* e sugestão. Pôr em questão a história do presente não é antes de tudo louvar sua capacidade explicativa. Não é defender e ilustrar uma nova maneira de história, é ao contrário observá-la e pô-la em dúvida para melhor conhecer seu funcionamento e assegurar-se de sua validade – de sua capacidade heurística.

Agnès Chauveau.

Senhor, ao iniciar essa nova jornada peço a tua proteção volta teus olhos para o caminho que ora vou trilhar estendendo a tua proteção sobre todos os meus passos.

Ilumina a minha estrada pois sempre em que estás comigo, sou forte e capaz de suportar as lições que me destinas, orientas as decisões que deverei tomar, acompanha-me, certifica-me, de que estarei indo ao encontro de minhas melhores opções, faz com que minha jornada tenha sucesso Senhor, livra-me dos perigos, dos acidentes e de qualquer situação que possa me impedir de construir a minha felicidade, governa as minhas ações e o comportamento daqueles que podem influenciar o meu destino, dirija tua luz divina para esse filho teu que ora com fervor e é motivado pelo teu amor. Que assim seja para todo Sempre Facção Central Amém.

Facção Central. *Versos Sangrentos*. Skye Blue, 1998

## **AGRADECIMENTOS**

Foi difícil, cansativo, emblemático, mas terminei. Olhando no retrovisor da vida, penso o quanto sou honrado pela carreira que construí na Universidade, isso somente foi possível pela dedicação, ajuda e parceria de muitas pessoas.

Desde 2004 estou na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e encerro o doutoramento depois de quinze anos de ininterrupta dedicação. Foi necessária muita persistência e fé, desde a graduação em História (2004-2007), no Mestrado em Ciências da Religião (2011-2013) e por fim, no Doutorado no Programa de História Social (2015-2019).

Durante essa longa caminhada, meus pais, meus amados pais foram testemunhas oculares da dedicação, da entrega e dos obstáculos. Portanto, meu pai amado, muito obrigado.

O Senhor Udilton José Marques, ou simplesmente Bigode é um ser incrível, um baiano de poucas palavras e muita sabedoria. Ensinou-me a não desistir, a seguir adiante e vencer os desafios. Muito obrigado meu pai, meu amigo e minha inspiração. O senhor me fez vencer e nós somos vencedores.

Agradeço a minha mãe, ou carinhosamente mamute. Como eu admiro a senhora; sou grato a sua dedicação e fiz de tudo para te fazer sentir orgulho. Muito obrigado pelo ombro, pelo colo que me socorre com carinho em minha cabeça e pelas lágrimas que escorremos juntos, no silêncio e na cumplicidade do amor.

Tenho três irmãos, todos vocês merecem dedicação exclusiva de carinho e gratidão. Jefferson, ou carinhosamente Gerson, mesmo na distância somos parecidos, é incrível a admiração que eu tenho por sua trajetória, por suas conquistas e paciência. Muito obrigado por ser paciente e bondoso e sempre ofertar sua casa, seus abraços e as melhores piadas para me fazerem sentir melhor. Anderson, ou Cuíca, sua caminhada de fé e os nossos debates teológicos me provocaram a sempre estudar para as discussões de domingo e as intermináveis reflexões; muito obrigado por todo o apoio e carinho.

Paulo, meu amigo, companheiro e parceiro. Ao escrever os agradecimentos, as lágrimas corriam ao meu rosto quando lembrei de todas as vezes que me socorreu, todas as madrugadas que me atendeu, quando não conseguia escrever, todas as vezes que me abraçou e simplesmente me ouviu. Paulão, amo você e não há palavras

para dizer o carinho, respeito e admiração que nutro por você. Muito obrigado por ser tão incrível e tão amigo.

Agradeço imensamente a minha esposa e minha companheira Flávia Verdugo Marques, enquanto eu estava nos momentos finais de meu doutoramento, ela encontrava-se na mesma fase de seu mestrado em Saúde Pública, juntos dividimos espaços na casa e a cuidadoria de nossa filha. Somente por você eu consegui realizar essa pesquisa, pois foi por você que foi possível seguir a carreira acadêmica.

Muito obrigado por me por oportunizar condições para essa pesquisa. Serei eternamente grato por sua serenidade, paciência e fé. Amo-te tanto meu amor.

Agradeço os meus pastores e sogros, Claudemiro e Neuza, vocês são incríveis e parabeno a condução dos trabalhos da Igreja Evangélica Nascer de Novo em Cristo. A partir do contato com vocês eu aprendi a conhecer o campo evangélico, tanto do ponto de vista analítico, como também fiel. Obrigado por me acompanharem, pelas orientações nos problemas que a vida nos apresenta e pela paciência. Amo vocês.

Marcos Verdugo, cunhado, amigo, companheiro, leitor e corretor, muito obrigado. Você é imprescindível no caminho que segui na academia. Dividimos juntos, desde o mestrado (2011-2013) leituras e interpretações sociológicas sobre as periferias e sobre o campo evangélico, e também, angústias e inquietações. Muito obrigado por toda ajuda.

Agradeço ao Profº Dr. Fernando Torres Londoño, orientador e também amigo; a vida irá recompensá-lo por toda a bondade e paciência. Carrego comigo a gratidão e um abraço amigo.

Aos amigos e pesquisadores Profº Dr. Gabriel Feltran pelas pesquisas de campo, reflexões, leituras e companheirismo, Profº Dr. Edin Sued Abumanssur, orientador no mestrado que acompanhou cada processo e sempre se fez presente no campo da pesquisa. Profº Dr. Gedeon Freire Alencar pelas trocas e reflexões sobre o campo religioso pentecostal, Profª Drª Marina Santos Correa, pelas leituras, trocas e intercâmbios.

Agradeço também a todos os amigos do Grupo de Estudos sobre o Protestantismo e Pentecostalismo (GEPP/PUC-SP), os companheiros de trabalho da Secretaria Municipal de Educação de Ferraz de Vasconcelos, especialmente a Secretária Valéria Eloy da Silva Kovac pelo excelente trabalho à frente de mais de 20 mil alunos da rede municipal de ensino de Ferraz de Vasconcelos, pela compreensão

e companheirismo que me permitiram condicionalidades para a realização da pesquisa e o afastamento necessário para a redação da tese.

Sou profundamente grato a todos os professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em História Social da PUC-SP, especialmente aos coordenadores Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Carla Reis Longhi e Prof<sup>o</sup> Dr. Luiz Antonio Dias; ao secretário William Fernando por toda cordialidade, dedicação, atenção e socorro nos momentos tumultuosos e um especial agradecimento aos colegas de minha turma de doutorado.

Agradeço a todos da Igreja Evangélica Nascer de Novo em Cristo em Ferraz de Vasconcelos pelas orações, cuidado, preocupação e confiança em meu trabalho. Me tornei irmão de fé e amigo da família Donato, Dalva Araújo e Simonal Donato, João Victor, Eduardo Araújo Donato, Dayane Araújo, Bianca Stephanie, Jhosefer Silva, Driely Donato e Jéssica Nathali, vocês são demais.

Ainda sobre os irmãos de fé, agradeço a Lucas Eduardo Escalante, um amigo para todas as horas, companheiro de viagens e testemunha de sofrimentos e sucessos, juntos passamos por experiências onde o ombro amigo e a parceria cortou nosso silêncio e angústias; muito obrigado meu grande amigo.

Um especial agradecimento a amiga Elizete da Silva, companheira de militância. Você foi fundamental por permitir que sua filha Juliana Silva cuidasse de minha pequena filha no momento da redação da tese; muitíssimo obrigado.

Não posso deixar de mencionar a todos da equipe de organização do Cursinho Popular Martin Luther King em Ferraz de Vasconcelos, alunos, amigos e sonhadores, juntos somos os responsáveis pelo processo de mudança de uma cidade a partir da educação; juntos ofertamos condições de acesso ao ainda segregado Ensino Superior brasileiro. Tenho certeza de que em alguns anos estarei testemunhando a defesa de dissertação ou tese de algum de vocês. Menciono todos os nomes para que saibam que são importantes em minha formação e em meu sonho de realizar na cidade de Ferraz de Vasconcelos um espaço capaz de preparar os jovens para a Universidade. Melany Rodrigues, Nathan Rodrigues, Júlia Maria, Nádia Alves, Tamirys Pereira, Diogo Tavares, Eduardo Gonzales, Marcelo Araújo, Jefferson, Laura Ramos, Jorge Marques, Matheus Lopes, Victor Fernandes, Nathália Cunha, Nicolly Rodrigues e Juliana Cavalcante, vocês são incríveis. Um especial agradecimento aos amigos ingleses Sam e Liebmann e Lee Mckarkiel que ofertaram um curso de cinema para os nossos alunos e produziram junto aos nossos alunos o filme Resistir.

**O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Também contou com apoio da PUC-SP/Fundasp.**

## RESUMO

O campo religioso brasileiro vem passando por importantes transformações nas últimas décadas, com o declínio do catolicismo e contínua ascensão dos evangélicos que constituem um grupo poroso, plural e dinâmico; os pentecostais compõem a esmagadora maioria desse grupo. Os dados do censo demográfico de 2010 revelaram que os evangélicos saltaram de 15% para 22%, enquanto os católicos declinaram de 73,9% para 64,6%. Este estudo analisa o processo da fragmentação no interior do campo evangélico, responsável pela construção da hegemonia do pentecostalismo nas *igrejas menores* das *quebradas de fé*. O universo religioso do município de Ferraz de Vasconcelos, periferia da Grande São Paulo foi escolhido como campo de pesquisa para realização de etnografias, observação participante e entrevistas. Na pesquisa de campo foram observadas as características gerais das *igrejas menores*; modestas instalações, organizadas em pequenos núcleos familiares, muitas sem institucionalidade jurídica e dependentes do carisma pessoal de seu líder. As *quebradas de fé* são as periferias paulistanas que processaram significativas transformações nas últimas décadas. Juntas e misturadas, as *igrejas menores* e as *quebradas de fé* assistiram na década de 1990, de um lado, o *boom* evangélico e, de outro, o cotidiano de guerra nas periferias paulistanas. Em 2000, os evangélicos reforçaram seu crescimento, enquanto nas periferias se assiste a chegada do PCC, de sua moralidade e uma *fórmula mágica da paz*, em alguns casos com acordos e muita *trocação* de ideia e em outros com a guerra pela paz. Em 2010 o pentecostalismo se fragmenta e as *igrejas menores* se hegemonomizam nas *quebradas de fé*. Neste sentido, o pentecostalismo das *igrejas menores* revela-se mais que uma expressão de fé, é uma forma de ser no mundo, configura o ethos de *quebrada*, e é vivido no cotidiano das periferias dos centros urbanos como um estio de vida.

**Palavras chaves:** Evangélicos, PCC, Periferias, Pentecostalismo, RAP, Quebradas de Fé.

## ABSTRACT

The Brazilian religious field has been undergoing important transformations in the last decades, with the decline of Catholicism and the continuing rise of the evangelicals that constitute a porous, plural and dynamic group. The Pentecostals make up the overwhelming majority of this group. The 2010 demographic census data revealed that evangelicals jumped from 15% to 22%, while Catholics declined from 73.9% to 64.6%. This study analyzes the process of fragmentation within the evangelical field, responsible for the construction of the hegemony of Pentecostalism in the small churches of the “quebradas da fé”. The religious universe of the municipality of Ferraz de Vasconcelos, the periphery of São Paulo, was chosen as a research field for conducting ethnographies, participant observation, and interviews. In the field research, the general characteristics of the small churches were observed: modest facilities, organized in small family centers, many without legal institutionalization and dependent on the personal charisma of its leader. The “quebradas da fé” are the peripheries of São Paulo that have processed significant transformations in the last decades. Mixed and all together, the small churches and the “quebradas de fé” watched in the decade of 1990, on the one hand, the evangelical boom and, on the other, the daily life of war in the outskirts of São Paulo. In 2000, the evangelicals strengthened their growth, while in the peripheries there is the arrival of the PCC, its morality and magical formula of peace, in some cases with agreements and a lot of talks and in others with the war for peace. In 2010 Pentecostalism is fragmented and the small churches are hegemonic in the “quebradas de fé”. In this sense, the Pentecostalism of the small churches reveals itself more than an expression of faith, it is a way of being in the world, configures the ethos of the community, and it is lived in the everyday life of the peripheries of urban centers as a lifestyle.

**Key words:** Evangelicals, PCC, peripheries, Pentecostalism, RAP, Quebradas de Fé.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Igreja Pentecostal Assembleia de Deus, Jesus é a Liberdade, Ferraz de Vasconcelos. Foto: Vagner Marques, acervo pessoal, 2015. _____	17
Figura 2 - Igreja Famílias no Altar de Deus, Ferraz de Vasconcelos. Foto: Vagner Marques, acervo pessoal, 2015. _____	31
Figura 3 - Salão de Cabelereiro, Ferraz de Vasconcelos. Foto: Vagner Marques, acervo pessoal, 2016. _____	37
Figura 4 - Igreja Pérola da Esperança, Ferraz de Vasconcelos. Foto: Vagner Marques, acervo pessoal, 2015. _____	45
Figura 5 - Presença do PCC no cotidiano. Escola municipal de Ferraz de Vasconcelos. Foto: Vagner Marques, acervo pessoal, 2015. _____	49
Figura 6 - Paz, Justiça e o pássaro sinalizando Liberdade: três dos quatro lemas do PCC. No fundo a faixa da Igreja COERP, Ferraz de Vasconcelos. Foto: Vagner Marques, acervo pessoal, 2018. _____	54
Figura 7 - Igreja Assembleia de Deus, Ferraz de Vasconcelos. Foto: Vagner Marques, acervo pessoal, 2018. _____	94
Figura 8 - Igreja Evangélica Pérola da Esperança – Poá, divisa com Ferraz de Vasconcelos. Foto: Vagner Marques, acervo pessoal, 2018. _____	95

## LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Dados: WAISELFISZ, (2000). Gráfico: Vagner Marques. _____	71
Gráfico 2 - Dados do IBGE; gráfico do autor. _____	109
Gráfico 3 - Dados: Secretaria Municipal de Educação de Ferraz de Vasconcelos. Gráfico: Vagner Marques. _____	111
Gráfico 4 - Dados: Secretaria Municipal de Educação de Ferraz de Vasconcelos. Gráfico: Vagner Marques. _____	111
Gráfico 5 - Gráfico: Secretaria Municipal de Educação de Ferraz de Vasconcelos.	112
Gráfico 6 - Gráfico: Secretaria Municipal de Educação de Ferraz de Vasconcelos.	113
Gráfico 7 - Gráfico: Secretaria Municipal de Educação de Ferraz de Vasconcelos.	114
Gráfico 8 - Gráfico: Secretaria Municipal de Educação de Ferraz de Vasconcelos.	114

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>16</b>
<b>O campo de pesquisa</b>	<b>19</b>
<b>A estrutura e os conceitos</b>	<b>21</b>
<b>Os atores</b>	<b>22</b>
Gordão	22
Kadu	23
Fernando	23
Elisa	24
Pastor João	24
<b>Os capítulos</b>	<b>24</b>

## Capítulo I

<b>A década de 1990 e as transformações no imaginário das quebradas</b>	<b>27</b>
<b>1.1 O pesquisador nas quebradas de fé</b>	<b>27</b>
1.1.1 Meu lugar na quebrada	32
<b>1.2 Imaginário Conceitual da Quebrada</b>	<b>37</b>
1.2.1 A formação dos sujeitos da quebrada	38
1.2.2 As imbricações da quebrada	41
1.2.3 Os trânsitos da quebrada	43
1.2.4 As transformações no tempo presente: quebradas de fé em análise	47
<b>1.3 Em busca de novas epistemologias</b>	<b>56</b>

## Capítulo II

<b>A década de 1990 e as transformações no imaginário das quebradas</b>	<b>63</b>
<b>2.1 A guerra, o ethos guerreiro e o corpo fechado</b>	<b>66</b>
<b>2.2 Quando os crentes entram em cena</b>	<b>78</b>

## Capítulo III

<b>Década de 2000. Gramáticas de quebrada: moralidades, transitos e economia.</b>	<b>86</b>
<b>3.1 O crescimento</b>	<b>86</b>

<b>3.2</b>	<b>Homem de Deus e o Sujeito Homem. Códigos de honra, redes de engajamento e moralidade nas quebradas de fé _____</b>	<b>91</b>
3.2.1	Sujeito Homem e Homem de Deus: faces da mesma moeda? _____	96
3.2.2	Sujeito homem e homem de Deus: identidade _____	101
<b>3.3</b>	<b>Os evangélicos mudaram e se prepararam para a mudança _____</b>	<b>102</b>

#### **Capítulo IV**

<b>Década de 2010. A hegemonia do Pentecostalismo nas periferias de São Paulo _____</b>	<b>106</b>
---	------------

<b>4.1</b>	<b>Quando a onda quebra. As igrejas menores nas quebradas de fé: a pulverização do pentecostalismo nas periferias de São Paulo _____</b>	<b>118</b>
<b>4.2</b>	<b>A hegemonia do pentecostalismo nas periferias de São Paulo _____</b>	<b>124</b>
<b>4.3</b>	<b>Especificidade da hegemonia das igrejas menores _____</b>	<b>127</b>

<b>Considerações finais _____</b>	<b>135</b>
-----------------------------------	------------

<b>ANEXOS _____</b>	<b>141</b>
---------------------	------------

<b>ANEXO I - DISCOGRAFIA DA TESE _____</b>	<b>141</b>
--	------------

<b>BIBLIOGRAFIA _____</b>	<b>150</b>
---------------------------	------------

## INTRODUÇÃO

Quanto aos evangélicos, estes aumentaram de 26 milhões em 2000 para 42,2 milhões em 2010, um aumento de 16 milhões com 4.383 novos fiéis por dia. Esse crescimento foi alavancado pelos pentecostais que passaram de 10,4% em 2000 para 13,3% em 2010, estimando-se serem hoje cerca de 26 milhões de pessoas e perfazendo 60% de todos os evangélicos do país. Pela força das migrações internas no Brasil eles vão se concentrar principalmente nas periferias das grandes regiões metropolitanas e na fronteira agrícola e mineral do Norte e Centro-Oeste, formando o que César Romero Jacob chamou de “anel pentecostal” envolvendo da periferia ao centro das grandes metrópoles brasileiras (JACOB, 2003). **Entretanto, o crescimento pentecostal se mostrou de um modo desigual, com algumas igrejas experimentando um surpreendente crescimento e outras até perdendo fiéis. A Assembleia de Deus<sup>1</sup>** se apresenta destacadamente como a maior igreja evangélico-pentecostal com 12,31 milhões de adeptos, atraindo nesta década 3,9 milhões de novos adeptos, seguida de longe pela Congregação Cristã do Brasil com 2,78 milhões, pela neopentecostal Igreja Universal do Reino de Deus com 1,87 milhões, pela Igreja do Evangelho Quadrangular com 1,81 milhões e pela Deus é Amor com 845 mil. Em termos de projeção em relação ao Censo de 2000, a Assembleia de Deus passou de 8,4 % naquele Censo para 12,3 % no atual, com crescimento de 46,4 %, a Igreja Pentecostal Deus é Amor, de 0,77 % para 0,85 %, com um crescimento de 9,2 %, ao passo que a Congregação Cristã do Brasil caiu de 2,5 para 2,3, queda de 8,0 %, e a Igreja Universal do Reino de Deus caiu de 2,1 % para 1,9 %, perda de 9,5 %, que em números absolutos foi de 228 mil fiéis (carta Capital, edição 707, 25/07/2012; Folha de S. Paulo, 30/06/2012). (CAMURÇA, 2013, pp. 64-65.)

---

<sup>1</sup> Nas *quebradas de fé* Assembleia de Deus é o nome com maior recorrência entre as igrejas, entretanto, poucas apresentam questões que as uniformizam; o nome tornou-se público e de certo modo tem um capital simbólico (Bourdieu, 2003). A Igreja Assembleia de Deus é a maior denominação evangélica e pentecostal do Brasil e também a principal demonstração de polissemia do campo evangélico. Muitas igrejas Assembleia de Deus se organizam em convenções, procurando desse modo certo grau de unidade entre os diversos setores de igreja; mesmo com as inúmeras convenções existentes, tais como a Convenção Geral das Assembleias de Deus (CGADB), Convenção Nacional das Assembleias de Deus Madureira (CONAMAD), Convenção da Assembleia de Deus no Brasil (CADB), o universo assembleiano não é capaz de traduzir singularidade. Sobre as características gerais das Assembleias de Deus, ver ALENCAR (2013) e CORREA (2013).

Os dados sobre religião no Brasil no Censo de 2010 foram divulgados em 2012 e chamaram a atenção dos estudiosos. Um dos pontos de destaque foi o significativo crescimento dos evangélicos que passaram de 15% para 22% em apenas uma década, atingindo mais de 40 milhões de brasileiros. O IBGE esforçou-se na tentativa de compreensão deste campo religioso, mas a complexidade e polissemia são características primárias. Segundo o Censo, as *Igrejas Evangélicas não determinadas* (4,83%) e *Evangélicos de origem pentecostal – outros* (2,76%) somadas representam 7,59% do total do campo evangélico, com mais de 9 milhões de pessoas<sup>2</sup>.

A presente tese parte do pressuposto de que o pentecostalismo em crescente ascensão passa por um atual processo fragmentação, responsável, entre outras coisas, pela formação de um perfil de igreja cada vez mais comum nas periferias, chamadas aqui de *igrejas menores*<sup>3</sup>, conforme a imagem a seguir.



Figura 1 - Igreja Pentecostal Assembleia de Deus, Jesus é a Liberdade, Ferraz de Vasconcelos. Foto: Vagner Marques, acervo pessoal, 2015.

<sup>2</sup> Instituto Brasileiro de Geografia Estatística, Rio de Janeiro, 2012, p.89-105.

<sup>3</sup> Durante todo o texto as expressões *igrejas menores* e *quebradas de fé* aparecerão em itálico, ambas devem ser pensadas tanto do ponto de vista analítico, como descritivo; as *igrejas menores* e as *quebradas de fé* são os conceitos centrais da pesquisa de campo e desenvolvidos por mim com o objetivo de descrever e analisar os processos de transformação no campo religioso das periferias entre as décadas de 1990-2010, temporalidade onde tais transformações se processam. As demais palavras em itálico referem-se a expressões utilizadas pelos sujeitos das *igrejas menores* e/ou das *quebradas de fé*.

As *igrejas menores* são constituídas por pequenas edificações com instalações modestas, muitas concentradas em garagens (garagens divinas) que se proliferam nas periferias, ou, nas *quebradas de fé*, compondo e recompondo a paisagem social. É possível identificar que nestes ambientes o pentecostalismo vem intensificando um processo de pulverização capaz de redefinir o campo religioso brasileiro no tempo presente<sup>4</sup> e as relações do cotidiano, daí a importância da pesquisa. Busco compreender as ações dos novos sujeitos sociais das periferias aproximando de SADER (1988) ao indicar o pentecostalismo como ambiente propulsor de experiências sociais próprias, onde o trânsito e a permeabilidade são elementos constitutivos. Buscamos responder nesta pesquisa algumas questões norteadoras: Que pentecostalismo é esse? Quais suas características? Por que as periferias são ambientes propícios para as igrejas menores? Quais as interfaces deste pentecostalismo com as redes de engajamento existente nas *quebradas de fé* de São Paulo, tais como PCC, bares, etc.? O objetivo concentra-se em compreender a ação de homens e mulheres reais, grupos “descobertos” pela historiografia de Edward Thompson<sup>5</sup> e Michael de Certeau<sup>6</sup>. Busco na história oral e nas etnografias, resultantes de pesquisa de campo, aspectos metodológicos capazes de compreender as mudanças históricas do tempo presente, do mesmo modo, conduzir as reflexões sobre as transformações no campo religioso nas periferias e, de maior alcance, na estruturação da sociedade brasileira.

Também é elemento constitutivo da tese uma crítica epistemológica acompanhada de alternativa epistêmica<sup>7</sup>, uma vez que as formas de

---

<sup>4</sup> DELGADO&FERREIRA (orgs), 2014.

<sup>5</sup> Senhores e caçadores. A origem da Lei Negra (1987); A miséria da teoria ou um planetário de erros (1981); A formação da classe operária inglesa: a árvore da liberdade (1997); Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional (2002); Os românticos. A Inglaterra na era revolucionária (2002).

<sup>6</sup> A invenção do cotidiano I: as artes do fazer. (1994); A cultura no plural (1995).

<sup>7</sup> Ver: CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2005). “Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da ‘invenção do outro’”, em LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso; CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGUÉL, Ramon (2007). “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, em CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGUÉL, Ramon (coords.) El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar; MIGNOLO, Walter (1998). “Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina”, em CASTRO-GÓMEZ, Santiago &

compreensão sobre as periferias, os periféricos, os pentecostais e os diversos atores sociais responsáveis pela dinâmica do cotidiano das periferias urbanas de São Paulo, especialmente Ferraz de Vasconcelos, não dão conta de traduzir de modo mais inteligível as reais experiências travadas nas *quebradas de fé*. A redação da tese e as temáticas abordadas em cada capítulo evidenciam o esforço de traduzir a subalternidade por um próprio subalterno, pois as periferias constituem simbioticamente o meu objeto de pesquisa e, também, o meu lugar no mundo.

### **O campo de pesquisa**

O campo da pesquisa é apresentado a partir de uma perspectiva plural; a entrada nas *quebradas de fé* é consequência de notas etnográficas resultantes de visitas de campo e observações participantes realizadas entre os anos de 2011 a 2018.

Desde 2009 tenho tomado as periferias de São Paulo como objeto de estudo; entre 2011 a 2013 realizei uma pesquisa sobre a conversão de pessoas filiadas ao PCC ao pentecostalismo que resultou na Dissertação de Mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-SP intitulada *O irmão que virou irmão: rupturas e permanências na conversão ao pentecostalismo na Vila Leste-SP* e em 2015 na publicação do livro *Fé&Crime: evangélicos e PCC nas periferias de São Paulo*, no mesmo ano ingressei no Programa de Estudos de Pós-Graduação em História Social pela PUC-SP para a pesquisa de Doutorado.

Durante todo o período que estive em campo de pesquisa, busquei observar as periferias de São Paulo, especialmente Ferraz de Vasconcelos, Itaim Paulista e Itapevi sob ângulos diversos. Nos três campos foi possível com

---

MENDIETA, Eduardo (coords.). *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa; QUIJANO, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of world-systems research*, v. 11, n. 2, p. 342-386; SANTOS, Boaventura Sousa (org.) (2005). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; SANTOS, Boaventura Sousa & MENESES, Maria Paula (orgs.) (2010). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.

facilidade identificar a importância do pentecostalismo na ordem do cotidiano; o PCC como regulador de conflitos violentos e promotor de uma *justiça do crime*; o futebol de várzea e os bares como espaço de sociabilidade masculina; os salões de beleza e lojas de lingerie como reduto feminino e espaço de circulação de segredos e a musicalidade manifestada no funk, rap e gospel como trilha sonora do cotidiano periférico. Também identifiquei as alterações e significações gramaticais inteligíveis aos sujeitos sociais das periferias, tais como *Homem de Deus* e *Sujeito Homem*; as fofocas e os segredos como condições elementares de compreensão e justificação do dia a dia, e a economia como instrumento de transformações dos espaços das quebradas, dos corpos e dos prazeres.

Esses elementos serão compreendidos em forma de capítulo e o objetivo central consiste em permitir a compreensão das *quebradas de fé* a partir de uma perspectiva epistemológica capaz de privilegiar as condições múltiplas das subjetividades e objetivações recorrentes nas periferias de São Paulo, daí a necessidade de contribuir para novas assimilações, onde se possibilite perceber as imbricações, os trânsitos e as fronteiras como partes elementares e estruturantes no redesenho das periferias.

A busca por novas epistemologias tornou-se necessária à medida que se percebeu um esgotamento na compreensão das complexas e intensas relações travadas no cotidiano das *quebradas de fé* (Capítulo 1). Análises exclusivamente de cunho econômico e/ou político, embora necessárias e importantes, não são capazes (se é que um dia foi) de atingir em profundidade as diversas cosmovisões e justificações da vida existentes nas periferias urbanas de São Paulo; não obstante, trabalho e consumo são símbolos presentes, reinterpretados e, mais recentemente, modificados pelas políticas públicas dos governos federais – Bolsa Família, PROUNI, SISU e FIES (Capítulo 3).

O desafio consiste em ofertar novas formas de compreensão sobre as expressões de sujeitos sociais ainda excluídos pela historiografia. As religiosidades, as performances, os gestos, os segredos, os olhares, os silêncios, os amores e desamores, a resolução de crimes violentos e a consequente justiça do crime, as rupturas e continuidades, as tensões e

coabitações, o futebol de várzea e as festas, a circularidade de novas expressões econômicas, a subjetividade, e as aceleradas, contínuas, intensas e significantes transformações constituem o objeto de análise da tese

Um convite para conhecer, caminhar e circular nas *quebradas de fé*, uma chamada para ver, ouvir e sentir as alterações do tempo presente nas periferias de São Paulo, uma caminhada com os sujeitos sociais promotores de intensas transformações, mas insistentemente mantidos nas franjas<sup>8</sup> da história.

### **A estrutura e os conceitos**

A tese será dividida quatro capítulos, em cada um os conceitos centrais serão desenvolvidos; primeiramente busco conceituar e problematizar os processos de transformações nas *quebradas de fé* nas últimas três décadas (1990-2010) e descrever o trânsito entre as redes de engajamento (MARQUES, 2015), a necessidade de abertura de novas chaves epistemológicas; a gramática das *quebradas*, o rearranjo no imaginário das moralidades entre as irmandades da fé e do crime e as expressivas alterações econômicas. Em seguida analiso as transformações do campo religioso das periferias urbanas de São Paulo, especialmente de Ferraz de Vasconcelos - município da região metropolitana de São Paulo - a partir do processo de pulverização do pentecostalismo e a consequente formação das *igrejas menores*.

Os conceitos *igrejas menores* e *quebradas de fé* (responsáveis pelo título da tese) devem ser pensados tanto na perspectiva analítica como descritiva; a proposta da tese consiste em apresentar inteligibilidade às transformações processadas nas periferias urbanas de São Paulo (*quebradas de fé*) a partir das mutações no campo religioso, especialmente no interior do pentecostalismo.

Trata-se de uma pesquisa de história social com a temporalidade do tempo presente (1990-2010), e os meus interlocutores responsáveis pela vida e dinâmica do cotidiano das periferias caminham entre as páginas da tese; suas

---

<sup>8</sup> Conceito utilizado pelo professor Luiz Antônio Dias do Programa de Pós-Graduação em História Social da PUC-SP na disciplina SEMINÁRIO TEMÁTICO: NAS FRANJAS DA HISTÓRIA: MOVIMENTOS SOCIAIS E MARGINALIDADE NA HISTORIOGRAFIA.

memórias, falas, trajetórias e percepções sobre tais transformações são determinantes para a inteligibilidade sobre o objeto aqui estudado; caminha em paralelo a produção social das periferias, traduzida especialmente através do rap e utilizada na pesquisa como descritiva e também analítica a partir de sua rica capacidade etnográfica; somam na caminhada, dados sobre religião dos censos demográficos de 1991, 2000 e 2010, os resultados do mapa da violência do Brasil nas mesmas décadas e as produções acadêmicas nas áreas da antropologia, ciências da religião, filosofia, história oral, história social, história econômica, sociologia clássica, sociologia da violência, sociologia da religião e ciência política.

É uma tese de história social com um diálogo transdisciplinar, um estudo sobre as transformações nas periferias de São Paulo no tempo presente, manifestadas principalmente em Ferraz de Vasconcelos.

## **Os atores**

Os nomes dos entrevistados foram alterados por razões de sigilo.

## **Gordão**

Trinta e três anos, paulistano, solteiro, tem uma filha de três anos durante as entrevistas. Sua família exerceu importante papel na regulação do crime anterior a chegada do PCC<sup>9</sup>, especialmente seu avô já falecido. Com a chegada do PCC, alguns de seus familiares tornam-se irmãos<sup>10</sup>, outros não, entretanto, um cenário de mudança passa a ser processado pelos olhos de Gordão a partir da década de 1990.

Como testemunha ocular das alterações que se processam nas *quebradas de fé*, Gordão não apenas assiste, mas também é ator e promotor de

---

<sup>9</sup> Primeiro Comando da Capital.

<sup>10</sup> Conceito utilizado para descrever os membros do PCC.

tais transformações; hoje, sua condição de fronteira, pois não é irmão do PCC, tampouco da igreja<sup>11</sup>, mas vive em trânsito entre as duas irmandades (fé e crime).

Atualmente tem um negócio próprio em um espaço que divide com uma igreja pentecostal, sua trajetória e percepções sobre as transformações nas quebradas de fé serão objeto de análise no capítulo II.

## **Kadu**

Quarenta e quatro anos, solteiro, pai de dois filhos. Importante figura na composição do PCC em sua região<sup>12</sup>, responsável por orientar e regular a moralidade a partir da *disciplina* em sua *quebrada*<sup>13</sup>. Kadu também é convertido a uma igreja pentecostal e sua dupla irmandade foi analisada primeiramente na dissertação de mestrado *O irmão que virou irmão: rupturas e permanências na conversão de membros do PCC ao pentecostalismo na Vila Leste - SP* defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-SP e no livro *Fé&Crime: Evangélicos e PCC nas periferias de São Paulo* (MARQUES, 2015).

## **Fernando**

Trinta e quatro anos no momento da pesquisa, *disciplina*<sup>14</sup> em sua *quebrada*, em processo de assumir a *sintonia final*<sup>15</sup>. Define-se como *sujeito homem* e também como *homem de Deus*, sua trajetória será acompanhada no

---

<sup>11</sup> Gordão não é convertido ao pentecostalismo, mas afirma que vai à igreja todos os domingos.

<sup>12</sup> Kadu mora na vila Leste (nome fictício), região do extremo leste de São Paulo, ver MARQUES, (2015).

<sup>13</sup> Kadu é responsável por regular as normas em seu bairro, cabe a ele manter a *quebrada* “organizada” e sob os princípios do “Partido”.

<sup>14</sup> Mesma posição ocupada por Kadu.

<sup>15</sup> Termo utilizado por aqueles que administram e dão assistência a um conjunto de disciplinas de quebrada. O *sintonia final* tem contato direto com o *Torre, irmão* do Partido que faz a conexão do mundo do cárcere com o mundo das ruas. Cárcere e ruas caminham na mesma sintonia.

capítulo III e irá revelar os trânsitos entre a ética do crime e a moralidade das *igrejas menores*.

### **Elisa**

Cinquenta e seis anos, viúva, mãe de três filhos, inclusive de Fernando. Sua trajetória irá revelar o seu processo de conversão ao pentecostalismo das igrejas menores após o assassinado do companheiro. A descrição de sua conversão será fundamental para apontar as hipóteses da hegemonia do pentecostalismo nas quebradas de fé.

### **Pastor João**

Sessenta anos, casado com Júlia, 59 anos, responsáveis pela condução dos trabalhos na Igreja Pentecostal Poder de Deus<sup>16</sup>. A igreja tem uma média de 40 pessoas fidelizadas, mais os flutuantes. A caminhada do Pastor João pelo mundo da fé é resultado de um longo percurso até fundar sua própria igreja em Ferraz de Vasconcelos. A Igreja Pentecostal Poder de Deus oferta três cultos na semana - quinta, sexta e domingo -, excepcionalmente atividades para os jovens aos sábados; uma igreja onde o trânsito de sujeitos como Kadu, Gordão e Fernando é comum; sua experiência profissional e seus cuidados com a família será destaque para os moradores da sua quebrada de fé.

Embora a pastora Júlia seja muito presente e importante nos trabalhos da Igreja Pentecostal Poder de Deus, nos momentos de entrevista e visita no campo, não tivemos contato, exceto situações pontuais.

### **Os capítulos**

---

<sup>16</sup> Por razões de sigilo, o nome de sua igreja foi alterado.

O objetivo central durante a tese consiste é permitir inteligibilidade às transformações identificadas nas *quebradas de fé* entre as décadas de 1990 a 2010; com a consequente hegemonia do pentecostalismo nas *quebradas de fé*; irei descrever as mudanças nas *quebradas*, tanto no aspecto da conjuntura própria da década de 1990, com a intensa guerra de *todos contra todos* consequente ao processo de pulverização do crime violento, até a regulação e monopólio da violência, resultado do estabelecimento da *disciplina* do Primeiro Comando da Capital (PCC) nas décadas seguintes. Quatro capítulos sustentam tais preocupações. No primeiro capítulo apresento uma descrição do campo de pesquisa, dos atores, das percepções dos interlocutores sobre as transformações do tempo presente nas *quebradas de fé* e a necessidade de abertura de diálogos epistêmicos. No segundo capítulo abordo o imaginário religioso das quebradas na década de 1990, os processos de transformação e a pulverização do pentecostalismo nas igrejas menores. No terceiro capítulo apresento uma descrição e análise do imaginário e cosmovisão presente nas *quebradas de fé* a partir de aspectos de uma moralidade regulada por duas redes de engajamento (MARQUES, 2015), as *igrejas menores* (fé) e o PCC (crime); tais redes constituem uma forma de ser e viver a *quebrada* e esse imaginário moral será pensado a partir da trajetória de sujeitos que coabitam tais redes.

Busco apresentar também as transformações do tempo presente nas *quebradas de fé* a partir de aspectos econômicos que foram responsáveis pelo redesenho das periferias de São Paulo. As alterações na política econômica do país nas últimas décadas culminaram na ampliação do consumo e a conexão com a internet as interfaces da globalização; nas *quebradas de fé* o local e o global dialogam em rápidas e constantes alterações nas referências de ordem do campo estético, da sociabilidade masculina, feminina e homossexual, nos espaços da juventude e de culto ao corpo.

A partir da compreensão dos processos de transformação no interior das *quebradas de fé* o quarto capítulo esmiúça o campo religioso, especificamente o universo pentecostal das *quebradas de fé* a partir das expressivas transformações identificadas no censo de 2010 no qual se identifica o pentecostalismo em expressivo processo de crescimento, seu avanço no espaço

público e na disputa política. Também é objeto do capítulo a análise das transformações na moralidade das *quebradas de fé*, particularmente com o rearranjo do papel da “disciplina” do PCC no cotidiano. A expansão do PCC nos mercados de drogas, armas e contrabando resultou no alistamento nos “irmãos” mais experientes na busca da hegemonia de novos mercados; a consequência é a transformação nas quebradas, onde a “disciplina”, a moralidade defendida pelos mais experientes no mundo do crime é suspensa, e jovens sem larga experiência no mundo do crime ocupam os papéis de regulação nas periferias. A *quebrada* encontra-se “largada” e novos contornos ganham espaço no cotidiano das periferias de São Paulo.

## Capítulo I

### A década de 1990 e as transformações no imaginário das quebradas

#### 1.1 O pesquisador nas *quebradas de fé*

##### ELE VIVE

Hoje é domingo de manhã  
Hoje o sol não quer brilhar  
Tudo é solidão  
E elas vêm dizer de madrugada,  
Ressurgiu  
Não acredito em ilusões  
O sol da justiça se apagou  
O mundo inteiro viu  
Os cravos em suas mãos  
O seu corpo a sofrer  
Sua morte lá na cruz  
Não consigo entender  
E agora esse túmulo vazio  
Este anjo a questionar  
Por que procuro entre os mortos  
Quem vivo está?  
E hoje sou livre  
Pois Ele vive  
Ele vive Ele reina.  
Em mim, em mim.  
Morte, pecado  
Foi derrotado  
E eu sou livre, eu sou livre.  
Enfim, de mim.  
Como Jesus ressuscitou  
Da morte eterna para luz  
Da água renasci  
E faz sentido servir  
Alguém melhor que eu  
E hoje sou livre  
Pois Ele vive  
Ele vive Ele reina.

Em mim, E os que  
 Descansam no Senhor  
 Quando voltar  
 Despertarão e em  
 Sua carne enfim verão a  
 Deus  
 E hoje sou livre  
 Pois Ele vive  
 Ele vive Ele reina.  
 Em mim, em mim.  
 Morte, pecado  
 Foi derrotado  
 E eu sou livre, eu sou livre.  
 Enfim, de mim.  
 Todos os dias de manhã  
 Eu quero renascer<sup>17</sup>.

Este não é um texto apologético, tampouco literário, mas obra de História Social do tempo presente. Sua pretensão consiste, assim, em produzir inteligibilidade às intensas e recentes alterações manifestadas nas periferias urbanas de São Paulo. Por tempo presente, compreende-se o recorte de uma temporalidade contemporânea, na qual o historiador necessariamente tem uma profunda relação de proximidade com o objeto de pesquisa. Neste sentido,

[...] longitudinal é a proximidade dos historiadores em relação aos acontecimentos, pois são praticamente contemporâneos de seus objetos de estudo. Nesse sentido, as memórias sobre acontecimentos e processos são essenciais para a construção do conhecimento histórico (DELGADO & FERREIRA, 2014, p. 08).

A temporalidade presente nesta pesquisa remonta entre as décadas de 1990 a 2010 e a escolha se justifica por razões complementares. A primeira consiste na identificação de alterações captadas em letras de rap, especialmente

---

<sup>17</sup> Música *Ele Vive* de Leonardo Gonçalves (Sony Entertaneinment, 2014). Leonardo Gonçalves é um dos principais nomes da música gospel nacional; suas canções configuram uma parte importante da trilha sonora das *quebradas de fé*. Nos domingos, durante o dia é muito comum ouvir a música *Ele Vive* enquanto se anda pelas periferias; a parte da manhã é reservada para os ensaios dos grupos de louvores que irão se apresentar nos cultos do final da tarde. A rotina do ensaio de louvor, o futebol de várzea com churrasco, samba e cerveja, a tradicional feira com o pastel, as compras do almoço nos supermercados são movimentos constitutivos das *quebradas de fé* aos domingos de manhã.

no tocante ao universo religioso cuja substancial presença evangélica pentecostal em músicas e em grupos distintos ganha força na temporalidade destacada. Logo, para melhor entendermos a presença do pentecostalismo nas letras de rap e no imaginário das *quebradas*, é necessário compreendê-los enquanto um importante canal da construção da identidade periférica (TAKAHASHI, 2014, p.15), de um sentimento de pertencimento ao lugar (*quebrada*) e de significados sobre ser, estar e viver a *quebrada*, portanto, a utilização do rap, além de indicar as transformações no campo religioso processadas na temporalidade estudada, indica também as alterações de identidade e a busca de unidade de um coletivo (“*nóis*”) em face de um cenário de individualização.

O rap quer ser uma exceção, se você parar pra analisar. A periferia é desunida. O rap é uma exceção que ainda fala de uma união dentro de um lugar que não se fala. Qual é o lema da periferia? “Cada um, cada um”, e rap é o que? “É nós na fita”, é outra ideia. Esse bagulho de “é nós”, “é nós”. É coisa de rap, malandro quando tem dinheiro se joga [risos]. O cara quando ele tem dinheiro, ele vai embora. Ele tá ligado que os próprios caras da quebrada vai crescer o olho, vai cavar uma casinha pra ele cair, um barato. O rap ainda prega o contrário, vamos tentar. Vocês são unidos eu tô vendo, que vocês são unidos. Não é totalmente, não é tão individual assim. Querendo ou não, vocês são ligado. Eu sou ligado a eles, eu sou ligado a ele diretamente, agora eu tô ligado a você indiretamente. E você é ligado a outros e outros são ligados a outros, é uma teia. Fora daqui você não vai ver isso muito, você não vai vê isso na rua. Essa união que nós tamo falando não existe em lugar nenhum, em movimento nenhum, em profissão nenhuma.<sup>18</sup>

Outro elemento de singular importância captado nas *etnografias* do rap foi a disputa pelo monopólio da violência<sup>19</sup>, especialmente na década de 1990<sup>20</sup> com

<sup>18</sup> Vídeo de Mano Brown, Ferrez e Negredo: <https://www.youtube.com/watch?v=agfCITOnzU0>, acessado em 25 de janeiro de 2019.

<sup>19</sup> Diversos artistas produziram em suas expressões marcas da intensa violência manifestada em São Paulo na década de 1990. Em 1998 os Racionais MC's lançaram o disco *Sobrevivendo no Inferno*, produzido pela gravadora Cosa Nostra. A música *Formula Mágica da Paz* tornou-se um intenso registro do cotidiano das periferias, base etnográfica, diário de campo e fiel retrato dos diversos espaços da cidade, de suas tensões, seus crimes violentos, e a urgente necessidade de se encontrar *uma fórmula mágica* para que seja possível sobreviver no inferno da capital paulista.

<sup>20</sup> Diversos estudiosos procuram apresentar cenários de inteligibilidade ao cenário de guerra das periferias na década de 1990, somado a pulverização do crime violento, disputas pelo monopólio da violência e consequente hegemonia do Primeiro Comando da Capital, com destaque a BIONDI (2014), DIAS (2013), DOUGLAS (2014) e SILVA (2017).

a tradução de um mundo em guerra, conforme assinala os Racionais MC's, as periferias viveram um verdadeiro *Holocausto Urbano*<sup>21</sup>, onde para *sobreviver no inferno*<sup>22</sup>, era necessário uma *Fórmula Mágica da Paz*<sup>23</sup>, já na década de 2000, as *quebradas* assistem a consequente hegemonia do Primeiro Comando da Capital (PCC) e a regulação no mundo do crime. No tocante a homicídios, entre 1989 a 1998, São Paulo apresentou crescimento de 31,5%<sup>24</sup> na taxa de óbitos por morte violenta, em números de homicídios, o crescimento foi maior no mesmo período, saltando de 9.191 em 1989 para 14.001 pessoas assassinadas em 1998, um crescimento de 52,5%<sup>25</sup>, esse é o cenário que os Racionais MC's chamaram de *Holocausto Urbano*.

A segunda justificativa para o recorte da temporalidade (1990-2010) consiste na leitura de indicadores<sup>26</sup> e pesquisas acadêmicas<sup>27</sup> que corroboram com a hipótese de que a produção *nativa* (hip-hop, funk, pichações, literatura marginal, manifestações e outros) foi capaz de identificar, denunciar e registrar as aceleradas metamorfoses que se processaram nas periferias estudadas. Entre os indicadores, o maior destaque será concentrado nos dados de religião dos censos demográficos produzidos pelo IBGE<sup>28</sup> nos anos de 1991, 2000 e 2010 e as diversas pesquisas produzidas em cada edição do censo demográfico. Os dados censitários são importantes por apresentar as transformações no campo religioso nacional.

Os dados do Censo Demográfico de 2010 divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística em 2012 revelaram expressivas mutações religiosas; o significativo crescimento evangélico foi destacado juntamente com o crescimento dos grupos denominados sem religião; aqui, nosso ponto de análise deve evidenciar que os dados censitários revelaram um processo de

---

<sup>21</sup> Disco lançado em 1990 pela Unimar Music.

<sup>22</sup> O disco *Sobrevivendo no Inferno* foi lançado em 1997 pela Cosa Nostra.

<sup>23</sup> A música *Fórmula Mágica da Paz* foi lançada no disco *Sobrevivendo no Inferno*.

<sup>24</sup> WAISELFISZ (2000), p.41.

<sup>25</sup> Idem, p. 38.

<sup>26</sup> Mapa da violência, Censos Demográficos (1990, 2000, 2010).

<sup>27</sup> Ver: BIONDI (2010), CUNHA (2008, 2015), DIAS (2008, 2011, 2013), DOUGLAS (2014), FELTRAN (2011), MARIANO (1995), MARQUES (2013, 2015), MEDRADO (2016), TAKAHASHI (2014) e TEIXEIRA (2011).

<sup>28</sup> Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

metamorfose no interior do campo evangélico. Todas essas transformações no campo religioso das periferias são identificadas nas letras de rap estudadas.

A identificação do acentuado processo de pulverização do pentecostalismo em *igrejas menores* manifestado nas *quebradas de fé* foi percebida com olhares do próprio nativo, de quem acumulou capital simbólico da academia e vive o cotidiano das periferias, posição metodologicamente estratégica para acessar as fontes, os interlocutores e os espaços, elementos vitais para a condução da pesquisa.

Para Bourdieu,

[...] o capital simbólico – outro nome a distinção não é outra coisa senão o capital, qualquer que seja a sua espécie, quando percebido por um agente dotado de categorias de percepção resultantes da incorporação da estrutura da sua distribuição, quer dizer, quando conhecido e reconhecido como algo de óbvio (BOURDIEU, 2011, p.145).



Figura 2 - Igreja Famílias no Altar de Deus, Ferraz de Vasconcelos. Foto: Vagner Marques, acervo pessoal, 2015.

Pulverização é o processo de fragmentação do pentecostalismo em *igrejas menores*, isto é, o processo de autonomização do pentecostalismo e de expressivas transformações, todas iniciadas a partir da década de 1990 e identificadas tardiamente pelo censo demográfico e mais tardiamente pela literatura acadêmica. Essas *igrejas menores* evidenciam, portanto, a intensa fragmentação interna do pentecostalismo: a expansão das garagens divinas em substituição das grandes e estruturadas igrejas; um pentecostalismo bem diferente do estilo dos “crentes”, conforme os Racionais MC’s, na música *Qual mentira vou acreditar* (1997), um pentecostalismo de coabitação, de intersecções com o PCC, com ciganos, com diversas redes de engajamento, um pentecostalismo que carece de aprofundamento analítico.

### 1.1.1 Meu lugar na quebrada

Ih! Caralho! Olha só quem tá ali?  
 O que que esse mano tá fazendo aqui?  
 E aí, esse maluco veio agora comigo  
 Ligou que era até seu amigo, que morava lá na sul  
 irmão da Cristiane, dei um cavalo (carona pra biqueira, não o animal) pra ele no Lausane  
 Ia levar um recado pra uns parente local  
 Da Igreja Evangélica Pentecostal  
 Desceu do carro acenando a mão  
 "A paz do Senhor!". Ninguém dava atenção  
 Bem diferente do estilo dos crentes  
 Bombojaco, touca, mas a noite tá quente  
 Que barato estranho, só aqui tá escuro  
 Justo nesse poste não tem luz de mercúrio  
 Passaram vinte fiéis até agora, dá cinco reais  
 Cumprimenta e sai fora  
 Um irmão muito sério, em frente à garagem  
 Outro com a mão na cintura em cima da laje  
 De vez em quando a porta abre e um diz:  
 "Tem do preto e do branco?" e coça o nariz.  
 Isso sim, isso é que é união!  
 O irmão saiu feliz, sem discriminação!  
 De lá pra cá veio gritando, rezando  
 "Aleluia, as coisas tão melhorando!"  
 Esse cara é dentista, sei lá...

Diz que a firma dele chama "Boca S.A."<sup>29</sup>

Filho de migrante nordestino obrigado a abandonar suas terras, casa e família em busca de melhores condições de vida na São Paulo da garoa, fui criado nas periferias da zona oeste e transformado desde cedo em etnógrafo, em observador dos processos de transformação das *quebradas*. Carapicuíba, Jandira e, principalmente, Itapevi foram os locais onde na memória se concentra um grande espaço para toda a década de 1990 e início da década de 2000 com alguns marcadores temáticos. Violência policial, homicídios, pulverização do crime em grupos distintos, *a guerra de todos contra todos*<sup>30</sup> traduzida em disputas pelo monopólio da violência e surgimento do PCC no cenário carcerário, a redução da hegemonia de uma religiosidade católica em face da ascensão pentecostal, silenciamentos e diminuição nas matrizes afro-brasileiras, racismo policial, emergência da cultura hip-hop, desemprego, desigualdade social, péssima distribuição de renda, precarização do trabalho (GABRIEL, 2011) e evasão escolar. Esses marcadores me tomam a memória quando faço alusão à década de 1990 e foi registrado em músicas, vídeo-clips, livros, pesquisas e, principalmente, acompanhados pelos sujeitos sociais das periferias urbanas de São Paulo que se transformaram em testemunhas oculares de intensas e significativas transformações deste período.

Já na década seguinte, as periferias assistiram a chegada do PCC, o reordenamento e monopólio da violência, a significativa redução no número de homicídios (SILVA, 2014), o estabelecimento de uma justiça do crime, o crescimento e expansão da pulverização pentecostal, o aumento no poder do consumo a partir do adensamento de políticas sociais (Bolsa Família), a liberação de créditos e um lento e contínuo processo de democratização do Ensino Superior (PROUNI), a significativa redução na evasão escolar, o visível

---

<sup>29</sup> Racionais MC's. *Qual mentira vou acreditar*. Sobrevivendo no inferno, Cosa Nostra, 1997.

<sup>30</sup> Expressão muito recorrente entre meus diversos interlocutores para descrever o cenário das *quebradas* na década de 1990. Kadu e Gordão são as principais, mas não as únicas referências sobre o uso da expressão; registrei o uso do mesmo conceito em diferentes *quebradas*, com destaque para Itapevi, Jandira, Carapicuíba, Ferraz de Vasconcelos e Itaim Paulista.

empoderamento dos sujeitos sociais das periferias, o maior poder de compra e acesso a bens de consumo (ATHAYDE & MEIRELLES, 2014).

O universo religioso, que sempre me foi distante das práticas, mas jamais do convívio, passou a ser incorporado em minha práxis cotidiana a partir de minha conversão no ano de 2006 a uma igreja evangélica pentecostal. Desde então, o pentecostalismo, suas práticas e cosmovisões, lenta e gradualmente passaram a integrar meu cotidiano; mesmo após minha saída enquanto fiel, continuo imerso em experiências e imaginários da fé pentecostal; mesmo após a renúncia institucional, o pentecostalismo é latente em meu cotidiano enquanto sujeito, professor, pesquisador e intelectual.

Acumulei na academia um significativo capital simbólico fruto de minhas andanças e interlocuções; do mesmo modo que nas *quebradas de fé* jamais fui concebido como pesquisador, mas como nativo, um sujeito de dentro, que por alguma razão especial faz um trabalho acadêmico. Isso me possibilitou acesso ao campo, às fontes e aos interlocutores de um modo privilegiado, isto é resultado da minha caminhada nas periferias, fruto de um adensamento nas relações cotidianas das *quebradas de fé*.

Quando o pesquisador se mistura ao objeto de pesquisa, ao recorte temporal e quando seus interlocutores se misturam às suas relações pessoais, o distanciamento se torna necessário, mas acima de tudo,

considero que, ao analisar os acontecimentos e os discursos que os significam e os apresentam na ordem do dia como verdadeiros, atrelados a diversos dispositivos políticos, seja necessário desfazer evidências e criar, instituir, outras maneiras de ver, dizer e se dar conta do universo histórico no qual estamos inseridos. Sem apaziguamentos e reconciliações podemos – capacidade de potência – desconectar intempestivamente (no sentido nietzschiano) nosso olhar das luzes da história do progresso. (Neto, 2014, p.39).

Colocar as cartas na mesa e explicitar meu lugar entre as irmandades (*fé e crime*) é o caminho mais honesto para os interlocutores, para os leitores da pesquisa e, principalmente, para o próprio pesquisador. O exercício da ética é o primeiro e necessário passo, daí a necessidade de se compreender que a posição ocupada por mim é estrategicamente a melhor opção para a

continuidade da pesquisa; ser pesquisador, objeto da pesquisa e estar na temporalidade estudada exige um seguro distanciamento e necessária autocrítica, portanto, sei dos privilégios de estar no interior do campo e dos riscos da aproximação com os interlocutores, e me antecipo em deixar claro o meu lugar na *quebrada*.

Desde 2006, portanto, passei a conviver com os *manos* e *minas* do Itaim Paulista, e essa caminhada me permitiu acesso ao campo de pesquisa que originou a dissertação de mestrado em Ciência da Religião intitulada *O irmão que virou irmão: rupturas e permanências na conversão de membros do PCC ao pentecostalismo na Vila Leste – SP*. Em 2009 mudei-me para Ferraz de Vasconcelos, extremo leste de São Paulo, onde foi possível perceber com firmeza e intensidade a letra de um grupo de rap chamado Código Fatal, *É o respeito que prevalece*. É certo que as semelhanças entre as *quebradas* são evidentes, mas as diferenças acompanham o mesmo processo, e não proponho aqui homogeneizar as periferias de São Paulo.

Zona Sul, Zona Leste, Zona Norte, Zona Oeste,  
Qualquer quebrada é quebrada em qualquer lugar  
O lance aqui é respeitar para ganhar respeito,  
Esse é o lema em qualquer lugar que vá<sup>31</sup>.

Percebi que elementos comuns em minha trajetória na Zona Oeste também eram manifestados no extremo leste. O primeiro contato com o *fundão da leste* foi em Ferraz de Vasconcelos, mas foi no Itaim Paulista que pude identificar, acompanhar e mensurar a intensa significação do PCC no cotidiano. O Primeiro Comando da Capital, ao se instalar nas periferias no início da década de 2000, assumiu o monopólio da violência, o controle sobre o mercado das drogas e o tráfico de armas, reorganizou os mercados ilícitos, passou a agir no controle de uma moralidade, onde se deve *andar pelo certo, mesmo que no mundo errado*, instituiu uma paz entre os ladrões, resultando queda das taxas de homicídios (DOUGLAS, 2014) e no reordenamento das periferias de São Paulo. Há consideráveis contribuições nesse contexto, com destaque para BIONDI (2006 e 2010), FELTRAN (2010, 2011) e MARQUES (2009 e 2010).

---

<sup>31</sup> Código Fatal. *Respeito que prevalece*.

Acompanhei também na zona leste um processo de fracionamento interno tanto no pentecostalismo como no Primeiro Comando da Capital. Entre os pentecostais, esse processo é resultado da pulverização das grandes e tradicionais instituições nas *igrejas menores*; no PCC, esse processo é resultado, especialmente das transformações internas do *Comando*, sentidas especialmente a partir da inserção do lema *igualdade* aos já existentes termos de *paz, justiça e liberdade* a partir de 2003 como um dos eixos norteadores. Com a implementação da *igualdade*, expressivas transformações passaram a ocorrer entre os *irmãos* do crime, esse cenário é retratado por Biondi:

O movimento de dissolução da hierarquia foi reforçado pela incorporação da Igualdade ao lema Paz, Justiça e Liberdade. Essa mudança, como as demais, não foi sentida de imediato, de forma homogênea em todas as unidades prisionais. Existem grandes desníveis, grandes variações de *ritmo*, entre uma cadeia e outra. Sejam de grande, sejam de pequena expressão, as mudanças que chegam a uma unidade nem sempre chegam a outras ao mesmo tempo. [...] Depois de seu estabelecimento a *igualdade* foi tão disseminada e passou a ter tamanha importância que prisioneiros estrangeiros, que sequer falava português recorriam frequentemente à expressão *de igual*, pois sabiam que era utilizada para evocar o estatuto de igualdade. (Biondi, 2010, p.107-108).

Outro fato de destaque foi a ressignificação das periferias a partir de mudanças econômicas acompanhando o contexto nacional, a entrada de jovens, negros, mulheres e periféricos em universidades<sup>32</sup>; no tocante a educação, entre os anos de 2005 a 2014, o Programa Universidade Para Todos (PROUNI) foi responsável por inserir mais dois milhões e duzentos mil estudantes no Ensino Superior; 53% das bolsas foram ofertadas para mulheres; 50,08% para pessoas que se declaram preta ou parda; 50% residentes no sudeste; 70% das bolsas foram de caráter integral e 30% parcial; e quase meio milhão desse total são moradores de São Paulo; esse cenário foi determinante para assistirmos a reorganização das *quebradas*, a globalização atravessando as ruas das favelas

---

<sup>32</sup> Para maiores informações, ver: <http://prouniportal.mec.gov.br/dados-e-estatisticas/10-representacoes-graficas>, acessado em 25 de janeiro de 2019.

e becos com a intensa e significativa americanização<sup>33</sup> das periferias, traduzida na alusão à cultura dos Estados Unidos manifestada em salões de cabelereiros (*New life, New hair*), a presença de valores judaicos em nomes de igrejas pentecostais, onde *Leão da Tribo de Judá* é um e não o exclusivo exemplo<sup>34</sup> e a recente entrada da cultura árabe a partir das tabacarias que se esparramam na paisagem das *quebradas* de São Paulo com nomes particulares, tais como *Tabacaria Al-Quaeda*, *Tabacaria Kamol* e outras.



Figura 3 - Figura 3 - Salão de Cabelereiro, Ferraz de Vasconcelos. Foto: Vagner Marques, acervo pessoal, 2016.

As facilidades são imensuráveis, ao mesmo passo que os desafios, e é justamente nessa fronteira de tensão (FELTRAN, 2011) entre o nativo e etnógrafo que metodologicamente essa tese se sustenta.

## 1.2 Imaginário Conceitual da Quebrada

Nesta parte buscarei caracterizar o que chamarei de imaginário conceitual da quebrada. Para Édouard Glissant (1997) “imaginário” seria a construção

<sup>33</sup> TOTA, Antônio Pedro, *O imperialismo sedutor: a Americanização do Brasil na época da Segunda Guerra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

<sup>34</sup> É comum identificarmos bandeiras de Israel em igrejas pentecostais e a facilidade com que pastores, pastoras e demais líderes religiosos demonstram em dominar elementos da cultura judaica.

simbólica mediante a qual uma comunidade (racial, nacional, imperial, sexual etc.) define a si mesma. Para ele, o termo não tem nem a acepção comum de uma imagem mental, nem o sentido mais técnico que adquire no discurso analítico contemporâneo, no qual o imaginário forma uma estrutura de diferenciação com o “Simbólico” e o “Real” (MIGNOLO, 2005). A partir dessa definição, Walter Mignolo apresenta “imaginário conceitual” na percepção de ser toda construção simbólica de uma comunidade por meio da qual ela se define e que se realiza em uma linguagem que é determinada pelas experiências de mundo individuais e coletivas daqueles que constituem a comunidade. Em cada imaginário conceitual encontram-se as linguagens que produzem os conhecimentos e saberes dos sujeitos que habitam cada comunidade<sup>35</sup>.

Neste sentido, apresentarei, em linhas gerais, o processo de formação dos sujeitos pentecostais para, então, introduzir as características das *quebradas de fé* no processo de construção simbólica: as imbricações, os trânsitos, as fronteiras e o redesenho da periferia.

### 1.2.1 A formação dos sujeitos da quebrada

Apresentaremos a formação dos sujeitos da *quebrada* a partir das recomposições que afetam o cenário contemporâneo, em particular o pentecostalismo que, de maneira fundamental, como argumento, constitui-se como linguagem do imaginário conceitual da *quebrada*. Estas recomposições, induzidas pela celeridade da globalização em curso, são largamente apreendidas e vividas por homens e mulheres sob a modalidade de “crise”. Uma crise que se configura tanto como indicador quanto instrumento de gestão de um devir-teleológico. O sujeito religioso evangélico (a/o pentecostal, a/o crente/irmã/irmão da *quebrada*), ao dar-se conta de estar inserido em um universo cuja circulação é sempre fluida, reconstrói sua identidade nas

---

<sup>35</sup> Para uma maior discussão sobre o conceito de imaginário conceitual conferir VERDUGO (2019b).

dinâmicas discursivas e sociais das *igrejas menores* como recurso privilegiado na definição e inscrição de tal identidade. Esse sujeito pentecostal me permite observar as quebradas de fé como espaços pertinentes de observação da gestão e práxis de valores que encontram fortes afinidades com o neoliberalismo do capitalismo atual: por um lado, uma explícita demonstração das formas ambíguas do multiculturalismo, sobretudo quando da temática do pluralismo religioso; por outro, ultrapassa também explicitamente seu espaço de atuação local para forjar um sujeito pentecostal social, econômico e, finalmente, político.

Neste sentido, proponho uma abordagem a partir de três dimensões estreitamente articuladas: (a) a produção, via o religioso, de uma individualização compatível com os processos de globalização que produzem e reproduzem formas de *colonialidade*<sup>36</sup>, isto é, a maneira pela qual as *igrejas menores* tendem, paradoxalmente, a produzir o indivíduo globalizado, segundo uma lógica plenamente integrada às formas de produção de diferenças raciais, culturais, econômicas e ontológicas cuja estrutura são linhas abissais intransponíveis; (b) a gestão, via o religioso, de novas formas de pertencimento comunitário e lealdades em estreita relação com as novas mobilidades sociais, por um lado, induzidas pelo próprio religioso (intolerância religiosa, por exemplo), e, por outro, produzidas pelas implicações econômicas, sociais e culturais de se habitar na periferia do capitalismo; (c) o estabelecimento, por fim, via o religioso, de uma relação renovada com o político a partir de uma lógica na qual a religião e o político combinam-se e redistribuem-se permanentemente em um espaço caracterizado pela extrema fluidez e circulação.

Busco, diante do exposto, caracterizar esses sujeitos pela linguagem emergente do pentecostalismo que permite a compreensão das mudanças ocorridas nas quebradas nas últimas décadas. A construção da hegemonia pentecostal vem acompanhada por um conjunto retórico que produz outras

---

<sup>36</sup> Colonialidade se refere ao padrão de poder que tem início com a expansão colonial europeia a partir de 1492 e pela qual a ideia de raça e a hierarquia étnico-racial global atravessa todas as relações sociais existentes tal como a sexualidade, gênero, conhecimento, classe, divisão internacional do trabalho, epistemologia, espiritualidade etc. Para uma discussão mais ampla sobre este conceito conferir VERDUGO (2019a).

linguagens que constituem o imaginário conceitual das *quebradas*. São elas: 1) teologia da prosperidade; 2) campanhas de libertação; 3) narrativa do inimigo; 4) guerra ao diabo e a tudo que a ele se designa. Essas quatro linguagens me possibilitarão compreender como discursos aparentemente opostos se encontram em fluxos de fé, conversão, transformação, caminhada, caídas e recaídas, tempos de esfriamento e de fogo. Em outras palavras, as *igrejas menores* como comunidades de sujeitos que reivindicam autonomia em um processo de constante transformação de si em conformidade com as respostas possíveis em um universo cerceado pelas violências produzidas pelas formas de colonialidade<sup>37</sup> e exploração pelo mercado de trabalho.

As quatro linguagens expostas em combinação com as formas de colonialidade e exploração econômica formam o que chamarei de senso-comum pentecostal e, conseqüentemente, falo de uma cultura popular pentecostal que caracteriza o imaginário conceitual da *quebrada*. Esta cultura popular pentecostal será melhor analisada nos capítulos seguintes, porém o que me interessa agora é a compreensão dos sujeitos pentecostais, que habitam e vivem nas *quebradas de fé*, enquanto homens e mulheres que constroem seus horizontes de sentidos e de conhecimentos por meio de uma dupla relação com os processos históricos, sociais, políticos e culturais, isto é, por um lado, uma atitude conformista (portanto, “tecido de ignorância e/ou atraso”), por outro, uma atitude de resistência (portanto, “tecido de saber e emancipação/libertação”). Essas duas “dimensões simultâneas” caracterizam a cultura popular pentecostal como ambígua. E é esta ambiguidade que revela o sujeito pentecostal das *quebradas de fé* não como um dado sociológico ou histórico, mas “posto por práticas sociais e históricas determinadas, por formas de sociabilidade, da relação intersubjetiva, grupal, de classe, da relação com o visível e o invisível, com o tempo e o espaço, com o possível e o impossível, com o necessário e o contingente” (CHAUI, 2014, p. 122).

---

<sup>37</sup> Formas de colonialidade podem ser definidas como a interseccionalidade de raça, gênero, classe e produção de saberes e conhecimentos (VERDUGO, 2019a).

### 1.2.2 As imbricações da quebrada

Milhares de casas amontoadas ruas de terra  
 esse é o morro a minha área me espera  
 gritaria na feira (vamos chegando!)  
 Pode crer eu gosto disso mais calor humano  
 Na periferia a alegria é igual  
 é quase meio dia a euforia é geral  
 É lá que moram meus irmãos meus amigos  
 E a maioria por aqui se parece comigo  
 E eu também sou bam bam bam e o que manda O pessoal  
 desde às 10 da manhã está no samba Preste  
 atenção no repique atenção no acorde (Como é que é Mano  
 Brown?)  
 Pode crer pela ordem<sup>38</sup>

As periferias mudaram nas últimas três décadas, entretanto, os Racionais MC's continuam como referência, não mais hegemônicos; as casas amontoadas aumentaram, muitas ruas de terra foram pavimentadas; a gritaria na feira permanece e se deslocou para as ruas dos centros dos municípios da região metropolitana de São Paulo e para os vagões dos trens da Companhia Paulista Metropolitana de São Paul (CPTM). A euforia geral do meio dia se mantém, há também uma forte presença no futebol de várzea dos finais de semana, dos bailes funks de sábado à noite, no consumo do narguilé nas tabacarias esparramadas nas periferias e nas *pequenas igrejas* pentecostais em seus cultos avivados durante os dias da semana.

As transformações foram intensas e significativas. Há três décadas não havia regulação no crime e os *irmãos* do PCC ainda não expressavam poder, legitimidade e controle do crime violento, tráfico de drogas, armas, roubo de cargas, de transporte de valores e monopólio no universo do crime sobre as periferias de São Paulo. Os *irmãos* de fé pentecostal não expressavam a força que hoje demonstram nas periferias, nos grandes centros urbanos, nos espaços públicos e até no Congresso Nacional<sup>39</sup>; o desemprego era maior, e os

<sup>38</sup> Racionais Mc's. *Fim de Semana no Parque*. Raio X do Brasil, 1993.

<sup>39</sup> Para aprofundar a discussão sobre a relação entre evangélicos e política, ver: BAPTISTA (2009), BURITY & MACHADO (2006), CAMPOS, CUNHA & MENEZES (2014), FRESTON (1992) e MACHADO (2012).

periféricos tinham baixo poder de consumo somado a um contexto com níveis extremados de desigualdade social, evasão escolar, baixo acesso ao Ensino Superior (ATHAYDE & MEIRELLES, 2014).

Há três décadas a internet, o *Netflix*, *TV a Cabo* e o *whatssApp* não compunham a paisagem das periferias de São Paulo, as antenas parabólicas se somavam aos de telhados de *brasilit* e a muitos barracos de madeira. Poucos carros, poucos prédios e muito espaço nas ruas. Esse cenário de contrastes tão intensos em um curto período de tempo provoca a necessidade de um seguro recuo capaz de permitir a compreensão tais mudanças em perspectivas diversas.

Sou príncipe do gueto só quem é desce, sobe a ladeira  
 Sou príncipe do gueto e meu castelo é de madeira  
 Milhões de brasileiros não tem teto não tem chão  
 Eu sou apenas mais um na multidão  
 [...] Alá! to vendo a cena vai chover e o rio vai transbordar  
 E meu castelo de madeira vai alagar.  
 [...] Mil avisos, periferia desestruturada  
 Mil muleque louco, no crime mostra a cara  
 [...] Mas agora que conquistei meu sonho, aquele abraço.  
 Mas não importa se chão de terra tem poeira  
 Realizei meu sonho, meu castelo de madeira<sup>40</sup>.

Em trinta anos, muitas coisas mudaram, tanto na intensidade como na velocidade, daí a urgente necessidade de pensar pressupostos epistemológicos capazes de ultrapassar os binarismos e as adjetivações sobre as periferias e sobre e os pentecostais, mas é urgente também procurar caminhos de análise e compreensão sobre as recentes formas de monopólio e regulação do crime violento exercidas pelo PCC, as coabitações com pentecostais e instituição de uma moralidade onde as diversas irmandades, tanto da fé, como do crime atravessam e circulam. Aqui é necessário salientar que embora as *quebradas de fé* tenham passado por intensos processos de transformação no tempo presente, no geral, os modos de produzir conhecimento sobre as periferias são frágeis em permitir segura inteligibilidade de tal processo; a aposta é, portanto, que o

---

<sup>40</sup> A Família, *Castelo de Madeira*. Cantando com a Alma.

problema é epistêmico, daí o convite para uma nova porta epistêmica, que será apresentada mais adiante.

Estamos diante de uma história do presente, do imediato, e a relação do historiador em seu tempo e suas respectivas consequências precisam ser mensuradas, e esse é um campo ainda indefinido, portanto nos encontramos em um oceano a ser explorado e sem muitos recursos de navegação.

Mas no que concerne diretamente à história do imediato, só nos resta contemplar o deserto que a nós se oferece. Não há instrumento de referência, tudo está por fazer. O estudo historiográfico, metodológico e epistemológico dos tempos atuais está apenas desbravado. Não podemos ficar nisso. A história do imediato e a do presente demandam uma definição mais precisa, em seu próprio funcionamento, a fim de ser melhor percebidas, individualmente, e uma relação à outra. (CHAUVEAU, 1999, p.19-20).

Embora seja um campo poroso para a historiografia, a história do tempo presente provoca reflexões sobre a latente necessidade de compreensão às transformações processadas no interior das periferias de São Paulo. Uma boa porta de entrada é segurar às mãos dos indivíduos responsáveis por tais metamorfoses e acompanhá-los em seus trânsitos, tentar decifrar suas redes, seus caminhos, descaminhos e suas cosmovisões. Buscamos acompanhar nas trajetórias dos sujeitos que vivem o cotidiano das *quebradas de fé* às transformações que carecem de análise; resguardado de suas singularidades, há uma possível generalização que será pensada, explorada e problematizada.

### **1.2.3 Os trânsitos da quebrada**

Vá, aqui na quebrada, muita coisa mudou, não é mais como antes, mudou tudo e mudou rápido, entendeu? Tudo mudou em pouco tempo mesmo. Só para ter uma ideia, a quebrada hoje tá pacificada, hoje eu, você e qualquer pessoa pode andar aqui em qualquer horário sem preocupação com roubo, com tiro, ou com vingança; isso aí é coisa dos anos 2000 prá cá, quando a disciplina do partido chegou na quebrada, dali pra frente mudou tudo. Hoje eu tenho um negócio e aqui onde faço meu dinheiro, já foi muita coisa, antigamente era aqui no balcão que se resolvia

os B.O, as tretas da quebrada, sentava todo mundo aqui, pegava as quadradas e saia todo mundo para cena. Hoje não, tá tranquilo mesmo. Divido o espaço com uma igreja e eu vou culto todo domingo, é coisa séria mesmo entendeu? Toda a minha família se converteu e todo mundo aqui está correndo com o certo. Foi muito sangue da minha família derramado; antes tinha que matar para manter a ordem, meu avô e meus tios tiveram que fazer muita coisa, hoje não, hoje todo mundo fica na paz, mas daquele jeito, sem vacilar, correndo pelo certo, sabe? Outra coisa, hoje a família toda esta correndo pelo certo, o esquema é ampliar os negócios, tem muita área que você pode fazer o seu dinheiro sem arriscar a vida, sem sangue, sem tiro. O B.O é que tem que soltar dinheiro pra geral, mas mesmo assim compensa, tem menos risco, entra grana, não está exposto a trocar tiro e nem precisa mais andar com armas, a quebrada mudou, entendeu? Curto o meu futebol na várzea com os meninos, tomo minha breja, almoço com família e culto de domingo a noite. Tudo tranquilo mesmo. Mas nem sempre foi assim, muito sangue teve que cair, muitos irmãos bons morreram e hoje todo mundo ganhou. (Gordão, diário de campo, 2017).

A descrição de Gordão é importante por corroborar com a análise sobre os processos de transformação no tempo presente nas periferias de São Paulo; há um reforço na ideia de que as importantes mudanças ocorreram de modo rápido. Seu marco temporal é o início da década de 2000 com a chegada da “*disciplina do partido*”; Gordão descreve um cenário de antes e depois, mas sua fala revela um sujeito que transita entre redes diversas. A chegada do novo milênio o coloca em uma condição onde o uso de armas, as mortes por vingança, roubos ou disputas pelo poder são questões secundárias, em contrapartida, “*a quebrada esta pacificada, tranquila mesmo*”. O local que hoje é uma igreja e também utilizado como seu negócio particular já serviu como centro na resolução dos conflitos, esse cenário revela a reapropriação dos espaços nas *quebradas* e o movimento de Gordão entre o negócio e a fé.

Toda a sua família se converteu ao pentecostalismo e hoje, sem *sangue derramado*, sua família *corre pelo certo*, ou seja, suas atividades encontram-se na legalidade, mas exige “*soltar dinheiro pra geral* (subornos), *mas mesmo assim compensa, tem menos risco, entra grana, não está exposto a trocar tiro e nem precisa mais andar com armas, a quebrada mudou*”.

A mudança descrita por Gordão pode ser acompanhada também em sua própria trajetória, pois sem mortes, sem armas e com um negócio “legal”, as *quebradas* revelam as *igrejas menores* como espaços de fé. Seu trânsito entre uma legalidade que exige suborno *pra geral* revela o pentecostalismo como agente central no panorama de mudanças, assim como a chegada da *disciplina do partido*. As irmandades de fé e crime encontram-se de modo silencioso, na performance e nas questões cotidianas; a coabitação entre ambos revela o próprio trânsito em ação em um sujeito que utiliza seu espaço de trabalho e negócio que exige pagamentos de subornos com uma igreja pentecostal.



Figura 4 - Igreja Pérola da Esperança, Ferraz de Vasconcelos. Foto: Vagner Marques, acervo pessoal, 2015.

Gordão anuncia que hoje “*tem muita área que você pode fazer o seu dinheiro sem arriscar a vida, sem sangue, sem tiro, mesmo pagando (suborno) pra geral*”. Sua descrição revela que as transformações processadas nas periferias nas últimas décadas contribuíram para alterações na regulação do crime (“*disciplina do partido*”), na ordem econômica (“*tem muita área que pode fazer seu dinheiro*”), no campo religioso (“*toda a minha família se converteu*”), e outras; todas descritas e vividas por Gordão e pelos sujeitos sociais que vivem nas periferias de São Paulo. Sua trajetória por uma periferia em mutação permite identificar os trânsitos entre as irmandades de fé e do crime; identificar a ascensão das moralidades do PCC e do Pentecostalismo e como ambas convergem em instituir e legitimar o *ethos* guerreiro vivido nas *quebradas de fé*.

No tocante ao campo religioso nas *quebradas de fé*, a presença pentecostal é expressiva e notória, desde as inúmeras denominações, até sua presença junto a Câmara de Vereadores, escolas e ações promovidas pelas igrejas, músicas que tocam no cotidiano, em lojas, nas ruas e nas casas. O pentecostalismo se faz presente também nos nomes dos comércios, nos pedidos de oração, e na gramática, onde expressões como *homem de Deus, Varão do Senhor, Paz do Senhor, Glória a Deus*, são comuns. Sua presença também é marcante nos espaços de sociabilidade tipicamente feminina e homossexual, principalmente nos salões de beleza, assim como nos espaços masculinos, como no futebol de várzea, na justificação de uma cura, na conquista de um emprego; sua expressão se esparramou no cotidiano e compreendê-lo exige a saída das igrejas, do olhar exclusivista nos pastores ou líderes e dos ambientes sagrados; sua marca está em sua característica de religião popular, presente no cotidiano e responsável por significar as formas de ser, viver e entender o mundo.

Isto é, o pentecostalismo produz um excedente que transborda das experiências nos espaços do templo, qual seja na justificação do cotidiano, no imaginário, na forma como se concebe o mundo; ser pentecostal, como argumentamos, não pressupõe necessariamente ser ou estar da/na igreja, pois viver na *quebrada* é viver o pentecostalismo.

#### 1.2.4 As transformações no tempo presente: as *quebradas de fé* em análise

As três situações a seguir devem ser pensadas a partir dos contextos de cada composição: 1998, 2002 e 2015. Três fundamentais marcadores de tempo para compreender as transformações processadas nas periferias no tempo presente, especialmente Ferraz de Vasconcelos: os trânsitos de sujeitos que atravessam o cotidiano em diversas redes por performances distintas, deixando um resíduo pentecostal nos *irmãos de fé* e legitimando as ações da *irmandade do crime*.

**Situação I:** Pregador Luo em show dos Racionais MC's.

Você! Você se considera um homem livre? **Você pensa que é um homem livre, mas é um escravo!** Mesmo podendo andar pelas ruas, **você não passa de um prisioneiro!** A bíblia conta a história de um povo, que durante quatrocentos anos foi escravizado! Que durante quarenta anos vagou pelo deserto, a história do povo de Israel. [Aleluia!]. **Assim como vocês! Esse povo estava desvalorizado, humilhado, sem moral e sem esperança.** Mas um dia Deus apareceu na vida desse povo! E prometeu levá-los para a terra da liberdade! Uma terra que emana leite e mel chamada Canaã! Uma terra onde eles seriam verdadeiros homens livres [Aleluia!]. Sabe, irmãos, eu também já fui como vocês, envolvido com várias mulheres, com vários vícios e com várias bebedices. Achava ali que a segurança poderia ser feita por um revólver e com um revólver eu poderia impor a minha moral [Aleluia! Aleluia!]. Mas eu estava errado! Eu era um simples escravo. **Até que um dia o Senhor, glória Deus, apareceu em minha vida. Me fez um homem negro livre!** Um homem livre como vocês podem ser! Livre da dor e do sofrimento.

Mas ouçam, irmãos, **o mesmo sistema que humilhou e escravizou no passado**, o mesmo sistema que humilhou

e escravizou o povo de Deus no passado. **Humilha vocês, hoje!**<sup>41</sup>

Na analogia com o relato do êxodo bíblico, o Pregador Luo atravessa o pentecostalismo entre as redes juvenis das periferias e o torna inteligível a sujeitos que conhecem as privações de liberdade. A apropriação deste relato permite o diálogo direto com jovens em trajetória com o sistema carcerário; sua alegoria possibilita a entrada e manutenção do pentecostalismo no cotidiano de uma juventude exposta a crimes violentos, privação de liberdade, desemprego e drogas.

Ao fazer a referência e comparação do relato bíblico com a emancipação dos jovens negros e periféricos, o pregador Luo objetiva oferecer saídas à “*escravidão*” vivida nas periferias. Tornar-se “*um homem negro livre*” é uma frase de impacto que afeta a realidade dos sujeitos periféricos, sua fala denuncia e é legitimada, e o pentecostalismo presente se esvazia da instituição em um show de rap e atravessa a ponte para as condições reais de homens e mulheres das periferias de São Paulo. O conforto de suas palavras é identificado com suas alternativas, que neste caso não são institucionais, mas sim a apropriação da ideia de liberdade e justiça. “***Mas ouçam, irmãos, o mesmo sistema que humilhou e escravizou no passado, o mesmo sistema que humilhou e escravizou o povo de Deus no passado. Humilha vocês, hoje***”. A ideia de revolta ao *sistema* ocorre com frequência no cotidiano, onde as ideias de *Paz*, *Justiça* e *Liberdade* também são apropriadas e legitimadas pelos membros do Primeiro Comando da Capital (PCC).

Além dos pentecostais, o PCC também se propõe a uma *revolta* contra o sistema, e, sendo o encarceramento uma realidade para seus membros, suas propostas também se assentam na busca de emancipação e justiça, daí as aproximações ao pentecostalismo serem maiores que os distanciamentos, e as pontes de interlocução entre essas e outras redes de engajamento constituírem uma realidade nas periferias de São Paulo. Gordão indica que a “*disciplina do*

---

<sup>41</sup> Pregador Luo, show dos Racionais MC's, 1998, grifos meus.

*Partido*” foi determinante para “*pacificar a quebrada*”, ou seja, a noção de certo e errado e a moralidade estabelecida pelos membros do PCC contribuiu para o rearranjo das formas de viver as *quebradas de fé*.



Figura 5 - Presença do PCC no cotidiano. Escola municipal de Ferraz de Vasconcelos. Foto: Vagner Marques, acervo pessoal, 2015.

A pacificação das *quebradas* descrita por Gordão resultou na queda das taxas de homicídios nas periferias de São Paulo, daí sua afirmação sobre ser desnecessário “*andar armado, não está exposto a trocar tiro e nem precisa mais andar com armas*”. Silva estudou as casualidades na queda dos homicídios em um município da região metropolitana de São Paulo e indicou:

Atualmente, em algumas circunstâncias, emergiriam nas periferias das cidades atores do “mundo do crime” que funcionariam como mediadores de situações de litígio pautadas em contextos de interação situacional entre o mundo prisional e bairros periféricos. Chega-se, inclusive, com base nos argumentos de Machado da Silva (2008), a considerar a

coexistência de ordens legítimas em disputa nas periferias contemporâneas. (SILVA, 2014, p. 24)

Identifiquei esse mesmo cenário de coabitação de “ordens legítimas” na Vila Leste a partir da trajetória de Kadu; sua dupla irmandade é consequência de um constante trânsito entre redes que se conectam nas *quebradas de fé*. Kadu (2015), Gordão (2017) e as análises de SILVA (2014) e FELTRAN (2010) indicam os constantes intercâmbios vividos no cotidiano das periferias de São Paulo.

PCC e pentecostais coabitam o cotidiano da Vila Leste. Embora existam esforços para que cada uma das redes seja vista como estanque, a permeabilidade entre ambas é uma característica determinante. (MARQUES, 2015, p. 138)

Os trânsitos, os intercâmbios e as coabitações entre duas irmandades, aparentemente antagônicas foram primeiramente identificados no início dos anos 2000 através *trilha sonora do rap*, por uma produção cultural própria dos sujeitos sociais das periferias, uma *etnografia do gueto*, responsável pela captação das metamorfoses manifestas nas periferias de São Paulo. Kadu é um sintoma de *irmãos que viraram irmãos, de rupturas e permanências na conversão ao pentecostalismo*.<sup>42</sup>

## **Situação II:** Vida Loka parte 1

### **Parte 1:** (*Irmandade do crime*)

E aí, bandido mau, como que é, meu parceiro?  
 E aí, Abraão, firmão truta?  
 Firmeza total, Brown... e a quebrada aí, irmão?  
 Tá pampa, aí fiquei sabendo do seu pai  
 Aí, lamentável truta, meu sentimento mesmo, mano!  
 Vai vendo, Brown, meu pai morreu  
 E nem deixaram eu ir no enterro do meu coroa não, irmão  
 "Cê" é louco, você tava aonde na hora?  
 Tava batendo uma bola, meu, fiquei na mó neurose, irmão  
 Aí foram te avisar?

---

<sup>42</sup> MARQUES (2013).

Aí vieram me avisar, mas tá firmão, brou  
 Eu tô firmão, logo mais tô aí na quebrada com vocês aí  
 É quente, na rua também num tá fácil não morô, truta?  
 Uns juntando inimigo, outros juntando dinheiro  
 Sempre tem um pra testar sua fé, mas tá ligado  
 Sempre tem um corre a mais pra fazer  
 Aí, mano, liga, liga nós aí qualquer coisa, "cê" tá ligado, lado a  
 lado  
 Nós até o fim morô, mano?  
 Tô ligado!

**Parte 2:** (*Resíduo pentecostal e a irmandade da fé*)

Fé em Deus que ele é justo  
 Ei irmão nunca se esqueça, na guarda, guerreiro  
 Levanta a cabeça truta, onde estiver seja lá como for  
 Tenha fé porque até no lixão nasce flor  
**Ore por nós pastor lembra da gente**  
**No culto dessa noite, firmão segue quente.**  
**Admiro os crente, da licença aqui**  
 Mó função, mó tabela, pow, desculpa ai.

**Parte 3:** (*Juntos e misturados: a coabitação*)

[...] Eu sou guerreiro do RAP  
 Sempre em alta voltagem  
 1 por 1, Deus por nós, tamo aqui de passagem.  
 Vida Loka.  
 Eu não tenho dom pra vítima  
**JUSTIÇA e LIBERDADE a causa é legítima<sup>43</sup>**

A letra da música, *Vida Loka (Parte 1)* é rica em apresentar os trânsitos comuns nas *quebradas de fé* em três movimentos. O primeiro consiste em anunciar os constantes intercâmbios entre o *mundo das grades* e o *mundo das ruas*, em seguida, a partir da interlocução entre o cárcere e a rua, o *pastor*, a *igreja (culto)* e os *crentes* entram em cena, estes são atores mobilizadores de confiança, moralidade e respeito nas *quebradas de fé*, mas não exclusivos. Em seguida, em consequência de uma ponte entre o mundo do cárcere e os atores que o mobilizam - os *irmãos do comando*, os *irmãos de fé* se legitimam nas ruas e alcançam prestígio, confiabilidade e admiração (*"admiro os crentes, dá licença*

<sup>43</sup> Vida Loka (*Parte I*). Nada como um dia após o outro. Racionais MC's, (2002), grifos meus.

*aqui*”). O encerramento dessa ponte ocorre quando os caminhos para a passagem de trajetórias dos sujeitos das *quebradas de fé* ficam firmes, e o imaginário entre as duas irmandades (*crime e fé*) é assimilado no cotidiano. Se de um lado há legitimidade nos *irmãos de fé*, “*admiro os crentes, dá licença aqui*”, de outro, a referência está nos *irmãos do crime*, pois a “*vida é loka, eu não tenho dom pra vítima, justiça e liberdade, a causa é legítima*”.

*Vida Loka (Parte 1)* permite a identificação de um diálogo inicial entre um indivíduo no mundo do cárcere (Abraão) e outro que se encontra nas ruas (Brown), fora do sistema carcerário. Na ocasião, a conversa entre ambos é oportuna por descrever semelhanças e diferenças entre esses dois mundos (cárcere e rua). Abraão, quer saber como está a *quebrada*, por sua vez, Brown se solidariza com a morte do pai do amigo, que além da dor da perda teve que administrar o fato de ser impedido de acompanhar o funeral: “*E nem deixaram eu ir no enterro do meu coroa não, irmão*”. Abraão avisa os detalhes do aviso da morte do pai e tranquiliza Brown ao notificar que “*eu tô firmão, logo mais tô aí na quebrada com vocês aí*”. Brown continua descrevendo o cotidiano das ruas e as respectivas dificuldades, especialmente com a fluidez da moralidade nas ruas, daí a necessidade da atuação de empreendedores morais (BECKER, 2008). PCC e pentecostais atuam nesse espaço de empreendimento moral e ambos buscam a regulação e o rearranjo da moralidade nas *quebradas de fé*. O esvaziamento moral é anunciado por Brown no final do diálogo com Abraão, a conversa por telefone entre os dois amigos se encerra.

[...] na rua também num tá fácil não morô, truta?  
 Uns juntando inimigo, outros juntando dinheiro  
 Sempre tem um pra testar sua fé, mas tá ligado  
 Sempre tem um corre a mais pra fazer.

Na segunda situação, a música revela também o ambiente de fé nas *quebradas* de São Paulo, principalmente os trânsitos e coabitações entre os *irmãos de fé* e os *irmãos do comando*. Após a descrição do cotidiano no universo do cárcere, as relações nas ruas tornam-se o elemento constitutivo de *Vida Loka (Parte 1)*, neste sentido, as *quebradas* tornam-se espaços de fé, ou seja, tornam-se as *quebradas de fé*, e o pentecostalismo legitima-se no imaginário das ruas,

através do rap, na gramática, nas performances, nas igrejas, na trajetória do *homem de Deus* (pastor) que necessariamente precisa ser *sujeito homem*. Neste caminho, a oração, a memória, o *ethos pentecostal* presente no cotidiano e suas relações são legitimadas tanto em *Vida Loka (Parte 1)* como nas ações reais dos homens e mulheres que vivem, transformam e redesenham a paisagem urbana de São Paulo.

Ore por nós pastor lembra da gente,  
No culto dessa noite, irmão segue quente.  
Admiro os crente, da licença aqui.

Os trânsitos e a coabitação pentecostal com o PCC foram registrados através de *Vida Loka (Parte 1)*, principalmente quando há o anúncio de que “*justiça e liberdade, a causa é legítima*”, mas também na trajetória de Kadu (MARQUES, 2015) e na descrição de Gordão. Justiça e Liberdade são dois dos três primeiros lemas do Primeiro Comando da Capital<sup>44</sup>. Com a morte de muitos membros fundadores, em 2003, há uma alteração na organização interna no *Partido*, resultando na inserção de *Igualdade*.

[...] Imbuídos inicialmente pelos lemas Paz, Justiça e Liberdade, os integrantes foram e continuam sendo responsáveis por uma profunda transformação no cotidiano dos presos e das penitenciárias. Houve a elaboração de um estatuto no qual se buscava principalmente o fim dos maus tratos, melhores condições de cárcere, o fim dos estupros entre os presos, abolição ao uso de crack e de mortes banais. (MARQUES, 2015, p.59).

A sensibilidade da etnografia do rap consistiu em anunciar no início dos anos 2000 o processo de estabelecimento do PCC em um universo de legitimação do *ethos pentecostal*. Aqui também há um trânsito entre as duas redes de engajamento - pentecostais e PCC (MARQUES, 2015); ambas enquanto agências reguladoras de sentido e moralidade perpassam os imaginários das *quebradas de fé*; são legitimadas no cotidiano e juntas atravessam a década de 1990 em expressiva expansão. Já na década seguinte,

---

<sup>44</sup> Para maiores informações sobre as origens e organização do PCC, ver BIONDI (2010), DIAS (2013) e MARQUES (2015).

novamente juntas e misturadas, atravessam a cosmovisão dos indivíduos, tornando-as hegemônicas nos imaginários das periferias de São Paulo. O cotidiano das periferias é percorrido por expressões diversas do pentecostalismo que encontram e absorvem o *ethos* guerreiro do Comando; deste modo, “*Justiça e liberdade, a causa é legítima*”. As duas cosmovisões (irmandade da fé e irmandade do comando) são apropriadas, incorporadas, justificadas e vividas nas *quebradas de fé*, de modo a redesenhar os códigos das periferias urbanas de São Paulo.

Esse contexto vivido de modo intenso e captado pela etnografia do rap posiciona os pesquisadores a repensarem os quadros teóricos, as proposições metodológicas e principalmente epistemológicas. As formas de produção de conhecimento sobre as periferias carecem de uma virada de chave, uma virada capaz de permitir maior aprofundamento e inteligibilidade a seus atores, seus códigos, sua religiosidade, a circulação econômica e resolução de crimes violentos.



Figura 6 - Paz, Justiça e o pássaro sinalizando Liberdade: três dos quatro lemas do PCC. No fundo a faixa da Igreja COERP, Ferraz de Vasconcelos. Foto: Vagner Marques, acervo pessoal, 2018.

### Situação III: Fala que é nois

[...] É nós que tá, primeiro da capital  
**Ta lutando com o sistema pra acabar com esse mal**  
 Nós sabemos que o diabo ta imperando aqui na terra  
 É pela paz que o comando faz a guerra  
 [...] Ja cantei, vou deixar o espaço pra pensar  
**Pcc é ilegal, mas presente sempre ta**  
 E o governo que é legal, que a gente nunca ve  
 Quando precisa de um remédio pra sobreviver  
 Adivinha quem que ta, sempre pronto pra ajudar  
 Os menino do marcola, do fernando beira-mar  
 Fica aí a questão quem que é mais ladrão  
 Quem governa o país ou quem te mostra um oitão<sup>45</sup>.

A música *Fala que é nois* corrobora com as trajetórias de Kadu (MARQUES, 2015), Gordão e com as descrições de *Vida Loka parte I* ao revelar um cenário que se intensifica entre o final da década de 1990 e início da década de 2000; novas matrizes epistemológicas serão capazes de lançar novas formas de compreensão sobre a coabitação entre essas duas irmandades (fé e crime) e outras possibilidades de viver nas *quebradas de fé* e revelar também os movimentos de trânsitos tão presentes no cotidiano das periferias. Os racionais MC's e grupos diversos foram responsáveis pela etnografia do tempo presente ao registrar os intercâmbios entre os *irmãos* de fé e os *irmãos* do comando, tal movimento também foi registrado pelo grupo *Trilha Sonora do Gueto* em São Paulo. A Música *Fala que é nós* é mais direta ao legitimar o papel do Comando e relacioná-lo à cosmovisão pentecostal, sobretudo com o binarismo entre bem e mal e o universo de guerra contra o inimigo, presente com intensidade na teologia das igrejas menores.

Em *Fala que é nós* é possível identificar o imaginário de inimigo, comum tanto entre a irmandade e teologia pentecostal, como entre os *irmãos* do comando; a presença do diabo e um *ethos* guerreiro se faz presente e abre caminhos de passagens para a ponte entre essas duas irmandades: “*nois sabemo que o diabo tá imperando aqui na terra. É pela paz que o comando faz a guerra*”. A composição é de autoria de Kaskão, experiente no sistema

---

<sup>45</sup> Fala que é nois. Du lixu ao luxu. Trilha Sonora do Gueto (2015), grifos meus

carcerário e na trajetória do crime, preso por sequestro e assalto a banco e esteve ao lado dos principais nomes do PCC. Após cumprir sentença<sup>46</sup>, formou-se em Direito e o pentecostalismo passou a fazer parte de sua gramática, dos shows, das performances e da nova forma de produzir sentido às periferias; entretanto, o PCC também se manteve na gramática e nas formas de compreensão e justificação do mesmo cotidiano.

A ênfase na busca de paz por intermédio da guerra, a luta contra o mal e o império do diabo na terra constituem o imaginário das periferias interpretado por Kascão e pelo grupo *Trilha Sonora do Gueto*, entretanto, tais elementos aparentemente exclusivos de uma gramática pentecostal são as apropriações para justificar a legitimidade do PCC nas periferias de São Paulo. “*Nós sabemos que o diabo está imperando aqui na terra*” é uma forma de compreensão e justificação da teologia pentecostal, ao mesmo tempo que uma interpretação dos *irmãos do comando* para o cotidiano das *quebradas*. Deste modo, os trânsitos, intercâmbios, a coabitação, a absorção de um imaginário e sua reapropriação são elementos constitutivos das periferias paulistanas.

Tal contexto exige novas formas de assimilação sobre o cotidiano, daí novas epistemes traduzirem a necessidade de ultrapassar as absolutizações e binarismos ao campo pentecostal, às periferias, aos pobres, à religiosidade presente nas periferias e às formas de viver, compreender e justificar as relações recorrentes nas quebradas de fé.

### 1.3 Em busca de novas epistemologias

#### I: Diário de Campo

Os preparativos para a inauguração da nova igreja estavam adiantados, restavam apenas pequenos detalhes. A festa marcada para a noite do sábado esperava um grande público, para encher a casa os jovens foram entregar os convites nas

---

<sup>46</sup> Testemunho de Kascão: [https://www.youtube.com/watch?v=nMKI\\_A7nmeQ](https://www.youtube.com/watch?v=nMKI_A7nmeQ), acessado em 25 de janeiro de 2019.

ruas do bairro. Casas, bares, salões de beleza e outras igrejas ganharam convites para a inauguração. Na mesma rua da igreja, a menos de cem metros, e na mesma calçada, há um terreiro de umbanda. Os jovens foram até o terreiro, bateram palmas e convidaram os presentes para a festa de sua igreja. Antes de entregarem o convite, pediram licença e disseram que estavam chegando à rua onde o terreiro estava instalado há mais tempo e por isso deveriam pedir licença para compartilharem a mesma rua, a mesma calçada, o mesmo bairro e talvez, os mesmos fiéis. A Mãe de Santo recebeu o convite e por minutos conversou com os jovens pentecostais. Disse que não poderiam ir à festa porque também na noite do sábado haveria festa para Xangô, o dono da casa, o dono do Terreiro. Também disse que tem uma filha jovem que é evangélica, mas está se “desviando”; por isso, convidaria a filha para a festa dos *crentes* que ocorreria na igreja. Pentecostais e umbandistas conversavam, trocavam informações, riam dos causos do bairro e no final se cumprimentaram de um modo educado e amigável; sem a anulação do outro. Por alguns instantes me perguntava sobre as perspectivas bélicas sempre apresentadas em alusão aos pentecostais e sobre a demonização das religiões de matriz afro. Observava a cena questionando a hegemônica ideia binária de pentecostais x umbanda/candomblé. Voltei para casa com a certeza dos novos desafios teóricos e metodológicos (Diário de campo/2015).

## **II: Criminosos obrigam mãe de Santo a destruir o próprio terreiro**

Há poucas semanas, terreiros de candomblé em Nova Iguaçu, Baixada Fluminense, foram alvejados. Em vídeo gravado pelos próprios criminosos, com grande repercussão nas redes sociais, uma mãe de santo aparece sendo intimidada pelos invasores, que a obrigam a quebrar objetos litúrgicos e imagens de santos do terreiro. O show de horrores é acompanhado por ameaças dos marginais, que entoam “o sangue de Jesus tem poder”, “da próxima vez eu mato”, “safadeza!”, entre outros<sup>47</sup>.

## **III: Evangélicos doam R\$ 11 mil para reforma de terreiro alvo de atentados<sup>48</sup>**

---

<sup>47</sup> Trecho de matéria eletrônica divulgada no site da Revista Carta Capital. Para maiores informações, ver: <https://www.cartacapital.com.br/diversidade/a-intolerancia-religiosa-nao-vai-calar-os-nossos-tambores>. Acessado em 25 de janeiro de 2019.

<sup>48</sup> Trecho de matéria publicada no Portal O Dia. Para maiores informações, ver: <http://odia.ig.com.br/rio-de-janeiro/2017-11-13/evangelicos-doam-11-mil-para-reforma-de-terreiro.html>. Acessado em 25 de janeiro de 2019, grifos meus.

Depois de oito atentados, o terreiro de candomblé Kwe Cejá Gbé de Nação Djeje Mahin, da mãe de santo Conceição d’Lissa, em Duque de Caxias, será reformado com uma doação de R\$ 11 mil da Igreja Luterana. “O valor financeiro não é o mais importante, mas sim o gesto de união. **Não é uma igreja reformando outra igreja. Mas uma igreja contribuindo para reformar um templo religioso que parte do segmento evangélico persegue como se fosse demônio.** É a prova de amor ao próximo e do respeito à diferença”, comemora o babalaô Ivanir dos Santos, interlocutor da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR).

#### IV: O esgotamento dos binarismos

Isso não significa que não exista o certo e o errado, que não haja escolhas políticas difíceis de fazer. Porém, parece-me que a lição ubíqua dos nossos tempos, que dói até a alma, consiste em saber que os binarismos políticos não estabilizam permanentemente o campo do antagonismo político (se é que já o fizeram antes), nem conferem a este uma inteligibilidade transparente. (HALL, 2003, p. 98).

O crescimento evangélico tem chamado a atenção de estudiosos diversos, desde o censo de 1990, conforme analisado anteriormente. E a representação desse grupo é ainda maior se considerarmos, conforme assinala NOVAES (2013), que os indivíduos que declaram não ter religião mas mantem fé em Deus são característicos aos pentecostais, deste modo, podemos inferir que aqueles que se declaram sem religião, mas com fé em Deus, vivem nas *quebradas de fé*, concebem, legitimam e são legitimados pela cosmovisão das irmandades da fé (pentecostal) e do crime (PCC).

No tempo presente, no campo religioso, as *quebradas* tornaram-se pentecostais e sem religião, a moralidade que permeia o cotidiano se costura com a cosmovisão de duas redes de engajamento (MARQUES, 2015) que não se antagonizam, ao contrário, juntas e misturadas concebem sentidos de ser e viver às periferias de São Paulo; nas *quebradas de fé* muitas chaves viraram, desde alterações regulação do crime violento com a hegemonia e monopólio do

PCC (DIAS, 2013), BIONDI (2010 e 2014) FELTRAN (2010) até a *pacificação*, conforme assinalou Gordão e analisado por SILVA (2014).

A chave do universo religioso virou e o processo de representação sobre esse cenário carece de maior aprofundamento, pois nas últimas três décadas o pentecostalismo se hegemonizou, o catolicismo enfraqueceu, as religiões de matriz africana passaram (e ainda passam) por um processo de enfraquecimento e as formas de compreensão sobre essas alterações carecem de urgente questionamento.

Esse processo de representação precisa ser analisado a partir de pressupostos de longa duração<sup>49</sup> (BRAUDEL, 1995), deste modo, o recuo no tempo é uma forma elementar para permitir uma segura análise sobre a historiografia das religiões, das periferias, dos pobres, das mulheres, dos negros, dos subalternos e de seus modos de sociabilidade, por subalternos, entendemos o modo de representação histórica do Ocidente dos sujeitos do Terceiro Mundo (SPIVAK, 2010).

Nosso propósito, neste momento, consiste em apresentar como que o modo de representação sobre os sujeitos subalternos foi responsável por limites comprometedores, tais como, a incapacidade de compreensão da subjetividade, elemento essencial no cotidiano das *quebradas de fé*, seja por intermédio das *igrejas menores*, pelo PCC ou por outras redes, uma expressiva exclusão analítica, a hegemonia de binarismos, recortes pautados em exclusivismo econômico e/ou político e um expressivo preconceito; tais limites foram responsáveis pela criação de vácuos, espaços analíticos onde os modos de ser, viver e conceber o mundo não foram (e ainda não são) atravessados pela academia e por seus instrumentais teóricos e metodológicos.

Neste sentido, como já indicado, assumirei o pentecostalismo praticado pelas *igrejas menores* enquanto uma forma de religiosidade popular, isto é, tal postura permitirá criar sensibilidade na compreensão do encontro, nem sempre pacífico e igualitário, entre diferentes formas religiosas em oposição aos modos racionalistas de se conceber as temporalidades religiosas. Em outras palavras,

---

<sup>49</sup> Em 1958, na Revista dos Anales, Fernand Braudel publicou artigo chamado *Histoire et sciences sociales. La longue durée*; a preocupação do historiador francês foi a orientação do uso de tempo de longa duração na pesquisa histórica.

há religiosidades que em oposição terminológica com a religiosidade das elites, dos intelectuais e das hierarquias eclesásticas, traduzem esse encontro em devoções particularizadas dentro da linguagem religiosa oficial, por um lado, e/ou em novas linguagens religiosas, por outro. Essa tradução é sempre acompanhada por tensões teológicas e políticas, que marcam a delicada relação entre o discurso religioso oficial e o discurso religioso popular. O pensar popular é produzido em dois níveis, quais sejam a experiência concreta da vida cotidiana, na qual a religiosidade oficial é aceita, interiorizada, reproduzida e transformada, e a sua capacidade de propor alternativas ao campo social e religioso, pela qual a religiosidade oficial é recusada, negada e afastada, implícita ou explicitamente. Essa tradução, portanto, é o que se conhece por religiosidade popular.

A tendência contemporânea nos estudos da religiosidade popular aborda o “popular” como manifestação diferenciada que se realiza no interior de uma sociedade que é a mesma para todos e todas, mas dotada de sentidos e finalidades diferentes para cada uma das classes sociais. Neste sentido, os processos em que diferentes classes sociais se constituem como tais pela elaboração prática e teórica, explícita ou implícita, de suas divergências, de seus antagonismos e de suas contradições. Isso significa que, diferentemente da perspectiva romântica, da ilustrada e da marxista “ortodoxa”, busca-se analisar a religiosidade popular não como uma outra religiosidade ao lado (ou no fundo) da religião oficial, mas como uma experiência que se realiza por dentro dessa mesma religião, ainda que para resistir a ela. Desta feita, a religiosidade popular não é analisada na perspectiva de uma totalidade que se põe como antagônica à totalidade oficial, mas como um conjunto disperso de práticas, representações e formas de consciência e saberes que possuem lógica própria (o jogo interno do conformismo, do inconformismo e de resistência), distinguindo-se da religiosidade oficial exatamente por essa lógica de práticas, representações e formas de consciência e saberes.

O senso comum, nos termos de Gramsci (1999), é um dos elementos básicos para a criação de uma consciência crítica. As linguagens populares de elaboração de significado para a realidade e o mundo surgem muitas vezes como consequência de relações plurais com diversas outras linguagens ainda

que dominantes. O senso comum seria fragmentário e assimétrico. Como esse conceito está inserido dentro do que o autor discute como cultura popular, a religiosidade popular seria passiva e receptiva, isto é, por seu caráter imediato não produz conhecimento, mas relaciona-se fragmentariamente – tanto os fragmentos das culturas passadas como os da cultura dominante - com o mundo. Por sua natureza, a religiosidade popular não possuiria qualquer lógica interna.

No entanto, para Ortiz:

[...] o inconveniente deste tipo de análise é que se obtém como resultado unicamente uma série alternada de sinais opostos. Tudo se passa como se os polos da positividade e negatividade fossem excludentes, heterogêneos, partes antagônicas de um fenômeno idêntico, mas jamais analisado em sua ambiguidade própria” (ORTIZ, 1980, p. 68).

Para Brito há uma complexidade própria da religiosidade popular que não pode ser apenas compreendida como

[...] fator de reprodução social, mas também de contestação, de resistência. Graças a ela, preserva-se um mínimo de autonomia da consciência popular”. O seu dinamismo próprio que lhe permite responder “favoravelmente dentro da situação imediata” aponta para uma religiosidade fundada em saberes e processos “que escapam a esquema pré-estabelecido” (BRITO, 1996, p. 104-5).

Para Zaluar fica difícil, portanto:

[...] reduzir esse pensar (das classes subalternas) a um sistema preestabelecido de fixo de conteúdos culturais explicados em última instância pela sua posição subalterna ou dominada no processo de produção ou como prisioneira de uma prática vista na tradição estruturalista como mera execução de um código subjacente” (ZALUAR, 2000, p. 29).

Pela noção de fragmentariedade chega-se à fonte de autonomia da religiosidade popular, “ao seu metabolismo vital que mantém o equilíbrio diante das estruturas repressivas”. Assim, abre a possibilidade de um espaço de autonomia que, por sua vez, permite o distanciamento da realidade (BRITO, 1996). Segundo Zaluar (2000), as religiosidades populares se inserem em um

[...] extenso diálogo que travam entre si nas ruas, nas praças, nas biroscas, nas casas e que gostam de chamar animadamente de trocar de ideias. É em grande medida nesta troca de ideias não institucionalizadas, fora do controle dos aparelhos ideológicos da dominação ou da disciplina, que ideias se tornam eficazes, ações incorporadas, reputações legitimadas e políticas aceitas. Ou, alternativamente, negadas (ZALUAR, 2000, p. 31).

Logo, sua natureza fragmentária, sua ambiguidade e dinamismo próprios possibilitam pensar essas religiosidades como processos de constituição de culturas autônomas até certo ponto, mas nunca “*uma, homogênea e completamente sistematizada*” (ZALUAR, 2000, p.31).

O dinamismo interno constatado nas relações de objetividade da produção cultural está presente nas relações de intersubjetividade dos saberes populares, portanto, presente na religiosidade tal como é vivida pelas *igrejas menores* de forma espontânea e variável, ligada a ritos e costumes, a festas e folclore como parte de uma cultura cuja autonomia é fruto da relação “conformismo/resistência” que por sua lógica própria expressa tais saberes em formas vivas e pulsantes de linguagens religiosas ditas populares, porque expressão subjetiva e racional dos sujeitos subalternos. Assim, será pelas ambiguidades desse senso comum presentes nas *igrejas menores* que construirei uma história do tempo presente das *quebradas* que revele, por um lado, as dinâmicas de conformismo (moralidade e práxis de violência inter-religiosa) e, por outro, as dinâmicas de resistência (as lutas por liberdade, justiça e dignidade). Para tanto, insisto na constituição da linguagem própria da *quebrada* (senso comum/ambiguidade) como fonte histórica, cultural e social, e, sobretudo, como formas de ser e estar no mundo.

## Capítulo II

### A década de 1990 e as transformações no imaginário das quebradas

Eu vivi toda a década de 1990, já tinha a consciência do mundão e vi muita gente morrer, muitos da família, amigos e parceiros da quebrada. Era muita treta mesmo, todo mundo resolvia na rua, na bala, aí já sabe né, muita gente morreu. Minha família tinha alguns negócios e para o meu avô e meus tios que viviam na correria<sup>50</sup> a ideia de guerra não era boa, para ninguém a guerra é boa, todo mundo perde em uma guerra, todo mundo perde. É muita gente que morre dos dois lados, não é só um lado que perde, todo mundo perde. A guerra não era boa para ninguém, mas sei lá, os caras não entendiam, era muito ódio, ódio mesmo, não sei de onde veio, parece que todo mundo acumulou e soltou de uma vez só, quando viram, todo mundo estava matando.

Como eu vi muita gente morrer eu nunca quis essa vida pra mim, nunca mesmo, mas era um ramo da família, como sair? Como não ir para o mesmo caminho? Eu não sabia como sair. Eu não tinha nenhuma referência, não seguir o mundão era nadar contra a maré, aí já viu, suas forças são pequenas.

Minha mãe se converteu, virou crente, minha tia se converteu e minhas primas também; nessa época na quebrada muita gente virou crente, acho que foi uma forma de proteção, se agarrar a Deus e se proteger mesmo. As igrejas estão aí de prontidão pra prestar socorro. Tem muita alma perdida querendo se encontrar e as igrejas fortalecem neste sentido. Os meus tios eram todos correria, mas muita gente virou crente e eu passei a colar na igreja também, achava muito louco, tinha muita ideia de proteção, de família também, de lutar pelos seus, de ajudar mesmo, era uma forma de não entrar na vida loka<sup>51</sup>, assim muita gente virou crente, isso foi uma saída para muitos, uma saída mesmo, mas muita gente morreu.

A década de 1990 levou muitos parceiros, muitos amigos mesmo, sabe? A quebrada estava louca, era a lei do mais forte e eu consegui, eu sobrevivi, **sobrevivi no inferno**<sup>52</sup>, tipo os Racionais, sabe? Hoje a gente olha para trás e tenta explicar,

---

<sup>50</sup> A família de gordão vivia de negócios ilícitos, principalmente do mercado de drogas, contrabando e roubos de grandes valores.

<sup>51</sup> A ideia de Vida Loka foi trabalhada por Paulo Artur Malvasi em sua tese em Saúde Pública pela Universidade de São Paulo, intitulada *Interfaces da vida loka: um estudo sobre jovens, tráfico de drogas e violência em São Paulo*, 2012.

<sup>52</sup> Título do disco dos Racionais MC's lançado em 1997 pela Cosa Nostra.

mas aí, o que você acha? Você que estuda essa parada, como você explica?

Só quem viveu sabe qual é, sabe realmente explicar, é uma parada de quem sobreviveu, são muitas memórias envolvidas, muita experiência. Não tinha lei, era cada um por si, cada um por cada um, cada um defendendo o seu.

Eu vou te contar uma coisa, tem um dia que nunca sai da minha memória, eu lembro certinho, como se fosse hoje, eu vi meu avô e meus tios conversarem, uma reunião de família, mas tinha parceiros, uns caras que não eram da família, mas estavam correndo junto. Foi uma noite inteira até amanhecer. Eu nunca esqueço meu avô dizendo tipo assim: “tem que parar, tem que parar de morrer gente, isso está muito descontrolado, é todo dia, vamos ter que controlar isso aí, vamos ter que resolver na ideia, baixar as armas e trocar mais ideia, como agora, tem que parar de morrer gente aqui, vamos colocar todo mundo para trocar ideia e sem mortes, sem tiroteio”.

Isso foi em 1998, lembro que era época da Copa do Mundo, aquela que o Ronaldinho ramelou<sup>53</sup> na final contra a França, lembra

Isso resolveu, não vou dizer que zerou, mas diminuiu muito, depois disso, era muita trocação de ideia, meu avô que desenrolava, ele já era coroa, mas tinha uma moral, era da antiga e corria pelo certo, os vagabundos todos conheciam a caminhada dele. A partir disso as tretas tinham que ser resolvidas na ideia mesmo, vez ou outra alguém ramelava<sup>54</sup>, mas foi diminuindo, diminuindo até a quebrada ficar em paz. Só depois chegou o PCC, quando a quebrada já estava pacificada.  
(Gordão, diário de campo, 2017, grifos meus).

Mais de 52 mil<sup>55</sup> pessoas foram assassinadas na capital paulista e regiões durante a década de 1990, uma média de 145 homicídios a cada dia; em concomitância, mais de 13 milhões<sup>56</sup> de pessoas viraram evangélicas no país, 37 mil conversões diárias, quase a lotação do estádio do Pacaembu de novos

---

<sup>53</sup> A final da Copa do Mundo de 1998 foi disputada entre Brasil e França, com vitória francesa por 3x0. O jogo foi marcado pela polêmica ausência do principal jogador da seleção brasileira, o atacante Ronaldo, também conhecido como Ronaldinho ou fenômeno que não jogou a partida final após um mal estar horas antes da partida final. Os jogadores e torcedores ficaram sabendo da ausência de Ronaldinho horas antes da partida e sua ausência foi atribuída como o principal motivo da derrota brasileira. Até hoje teorias de conspiração envolvendo um possível esquema de venda do jogo da seleção brasileira e sobre provável simulação do jogador viralizam na internet.

<sup>54</sup> Vez ou outra alguém descumpria o acordo pela paz e resolvia seus conflitos por intermédio de homicídios.

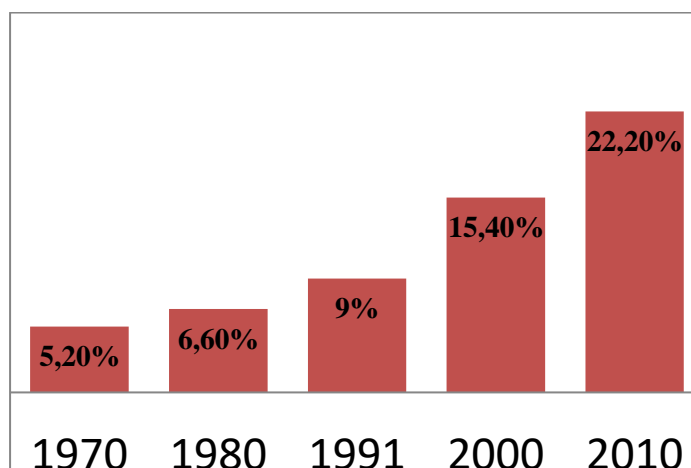
<sup>55</sup> WAISELFISZ (2000).

<sup>56</sup> Fonte: Censo Demográfico 1991, tabela 137, <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/137#resultado>, Censo Demográfico 2000, tabela 137, <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/137#resultado>.

crentes a cada dia. Um cotidiano violento, marcado por homicídios e a busca de uma *fórmula mágica da paz* se revelava na mesma medida em que a busca por proteção, campanhas de cura e libertação e a narrativa de guerra contra o inimigo tomavam as igrejas pentecostais.

A narrativa de guerra, as mortes da juventude pobre, negra e periférica, a busca de proteção e a fé são marcas de um período sinalizado por Gordão, na produção cultural dos Racionais MC's e em outras análises sobre as periferias de São Paulo. O pentecostalismo inicia seu processo de crescimento na década de 1990, se expande em 2000 e se hegemoniza na composição social das periferias no tempo presente. São transformações rápidas, intensas e com consequências na forma de conceber as periferias de São Paulo.

**Crescimento Evangélico no Brasil<sup>57</sup>**



Nas periferias de São Paulo, a década de 1990 é marcada por expressivas taxas de homicídio e significativo crescimento do pentecostalismo. Os dois fatores foram analisados na fala de Gordão; sua descrição revela um cotidiano de guerra, de tensão e de fronteiras. Anuncia também o pentecostalismo como *experiência de salvação* (SOUZA, 1969) ao cotidiano bélico. Gordão aproxima-se do disco dos Racionais MC's ao afirmar ter *sobrevivido no inferno*, para ele

<sup>57</sup> Dados: Censo Demográfico. Gráfico: Vagner Aparecido Marques.

foi através de muitas conversões e diálogos que as armas baixaram e os homicídios diminuíram.

Sua vida encontrava-se em uma fronteira de tensão<sup>58</sup>, de um lado, como testemunha ocular dos conflitos que marcaram a trajetória de sua família buscou resistir ao ingresso no mundo do crime.

[...] eu nunca quis essa vida pra mim, nunca mesmo, mas era um ramo da família, como sair? Como não ir para o mesmo caminho? Eu não sabia como sair. Eu não tinha nenhuma referência.

Por outro lado, procura fortalecer seus laços de fé e se proteger ao cotidiano violento.

[...] eu passei a colar na igreja também, achava muito louco, tinha muita ideia de proteção, de família também, de lutar pelos seus, de ajudar mesmo, era uma forma de não entrar na vida loka, assim muita gente virou crente, isso foi uma saída para muitos, uma saída mesmo, mas muita gente morreu.

Gordão encontra-se nesta fronteira, entre a fé e o crime,<sup>59</sup> sua trajetória percorre redes que constituem a paisagem social das periferias de São Paulo, indica também a importante presença dos evangélicos pentecostais na resolução dos conflitos violentos, na atuação frente ao universo do crime, e conseqüentemente, sua legitimidade entre os atores locais. A partir de Gordão, iremos analisar a década de 1990 marcada pela busca de uma *fórmula mágica da paz*, por um cotidiano circunscrito pelo imaginário de guerra e pelo o início da expansão pentecostal nas periferias de São Paulo.

## 2.1 A guerra, o *ethos* guerreiro e o corpo fechado

Olha só irmão, o Diabo fica o tempo todo procurando uma brecha para entrar em sua vida, um vacilo seu, por menor que seja ele entra e arrebenta tudo. Ele veio para matar, roubar e destruir. Deus te dá vitória contra os seus inimigos, é uma guerra e Deus está do seu lado; não foi ele que deu a cabeça de Golias para

---

<sup>58</sup> FELTRAN, (2011).

<sup>59</sup> MARQUES, (2015).

Davi? Não foi ele que abriu o mar vermelho para o povo de Israel passar? Não foi ele que livrou Daniel da fornalha de fogo? O nosso Deus é o Deus da guerra, o Deus da batalha e o Deus da vitória. Você tem que tomar uma decisão em sua vida hoje, *“entrega o seu caminho ao senhor, confia nele e tudo mais ele fará”* diz a palavra do Senhor no Salmo 37. Você acha que Deus te vê como bandido? Como mentiroso? Como criminoso? Não! Deus te vê como filho, como filho amado e te espera de braços abertos para sua chegada, ainda por cima, com festa, como na parábola do filho pródigo em Lucas capítulo 11.

Deus é amor, portanto, ele te quer do jeito que você é, ele sabe quem é você é o que cada um de nós fazemos. Ele sabe que somos pecadores, e ele ama os pecadores, mas rejeita o pecado.

O inimigo está ai fora e a palavra de Deus diz em 1 Pedro 5:8 *“Sede sóbrios; vigiai; porque o diabo, vosso adversário, anda em derredor, bramando como leão, buscando a quem possa tragar”*. Por isso você não pode dar brecha, não pode vacilar, não pode bobear. Em uma guerra, ninguém pode dormir na batalha irmão. É preciso ficar atento e vigiar.

Estamos em uma guerra, nosso inimigo é o Diabo, mas quem vence essa guerra? Deus ou o Diabo? Responda! Deus ou o Diabo? Bate em seu peito e diz: Deus me dá vitória! Diga: Deus me dá vitória! Deus me dá vitória! Amém? Batam palmas para o Senhor irmãos.

Nós vivemos em uma guerra e ela é diária, se você olhar na sua vida, vai perceber que o inimigo está solto e enfurecido por suas atitudes de amor e cumprimento da palavra. Você precisa se proteger, se blindar e não deixar com que as armas do inimigo te afetem. A Palavra do Senhor diz no Salmo 91: *“Mil caíram ao teu lado, dez mil a tua direita, mas tú não será atingido”*. Amém? Batam palmas ao Senhor dos exércitos. (Pastor João, diário de campo, outubro de 2016).

A Guerra do Golfo foi responsável por quase 150 mil<sup>60</sup> mortes no ano de 1991, enquanto no Brasil, durante toda a década de 1990 mais de um milhão de pessoas morreram por causas externas; um terço desse contingente, o equivalente a 369.104 pessoas foi consequência de homicídios (PERES e SANTOS, 2005). As armas de fogo foram responsáveis por mais da metade das mortes; em São Paulo, entre os anos de 1996 a 1999, mais de quinze mil

---

<sup>60</sup>Sandro Heleno Morais Zarpelão. *A Guerra do Golfo (1991): uma análise das operações escudo e tempestade do deserto*. Universidade Estadual do Maringá, 2010.

homicídios foram cometidos segundo dados do Atlas da Violência, organizado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada<sup>61</sup>.

O pastor João foi testemunha ocular de parte desses homicídios na Zona Leste de São Paulo. Sua igreja é organizada por pequenos núcleos familiares, dos quais faz parte a família de Kadu, o *irmão que virou irmão*<sup>62</sup> e que neste período estava diretamente envolvido com o “*mundo do crime*”<sup>63</sup>.

Essa noção, na perspectiva dos adolescentes e jovens das periferias de São Paulo, designa o conjunto de códigos e sociabilidades estabelecidas, prioritariamente no âmbito local, em torno dos negócios ilícitos do narcotráfico, dos roubos e furtos. FELTRAN (2008).

No “mundo do crime” Kadu atua diretamente nos negócios de roubos e contrabandos, sua conversão ao pentecostalismo foi acompanhada pelo Pastor João, principalmente após acompanhar suas pregações. Para Kadu:

O pastor João prega a palavra mesmo, é uma mensagem de Deus diretamente para você. Deus fala com ele. Quando eu preciso ouvir a voz de Deus eu procuro ouvir uma palavra do Pastor João. É uma parada forte. Você tá na correria, no lado errado, mas correndo do jeito certo e Deus fala com você através de sua palavra. Eu sempre procurava uma palavra que me direcionar, para mostrar meu caminho.

Aqui na quebrada, nas antigas a parada era doideira mesmo, era sinistro, muita morte, muita guerra, muita treta. Eu procurava ouvir a voz de Deus para orientar os meus caminhos.

Até o começo dos anos 2000 eu estava nessa, colava muito pouco na igreja, mas sempre para abastecer o tanque da fé, foi na metade dos anos 2000 que eu me converti mesmo, daí pra frente comecei a colocar a palavra no coração e caminhar com Deus.

Quando você está em uma guerra você não quer morrer. Ninguém quer morrer e como garantir que você volta vivo para a família? Só quando Deus está mesmo. Eu caminhava com aquela passagem Salmos. “*Mil cairão ao teu lado e dez mil a tua direita, mas tú não será atingido*”. (Kadu, diário de campo, 2016).

---

<sup>61</sup> Para maiores informações, acessar o link: <http://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/dados-series/17>, acessado em 25 de janeiro de 2019.

<sup>62</sup> Para maiores informações, ver MARQUES (2013).

<sup>63</sup> A ideia de “mundo do crime” é tomada a partir da concepção nativa, daí o uso das aspas.

Kadu, Pastor João e Gordão narram um cenário marcado pela guerra. A noção de conflito é primordial para compreender um cotidiano caracterizado pelo crescimento dos homicídios e pela expansão evangélica nas periferias de São Paulo. Há uma combinação na narrativa da guerra com a pregação do Pastor João que interpreta em sua ministração a vida vivida a partir de uma luta entre o bem contra o mal; mas nesta guerra, o bem, manifesto na *Palavra de Deus*, na verdade, vence o mal - tradução das ações do Diabo. CÔRTEZ (2017) analisa a questão da guerra espiritual entre os pentecostais como elementar para seu crescimento e visibilidade midiática e política:

Ao tomar para si a missão de promover uma guerra espiritual contra o diabo, a origem de todos os males, e pregar a teologia da prosperidade “difusora da crença de que o cristão deve ser próspero, saudável, feliz e virtuoso em seus empreendimentos terrenos<sup>64</sup>”, o movimento neopentecostal cresce em visibilidade, tanto nos meios midiáticos como na arena política<sup>65</sup>. (CORTÊS, 2017, p.92).

MARIANO (1999) também analisou os pentecostais a partir da ótica da guerra, particularmente contra o diabo:

Os neopentecostais creem que o que se passa no “mundo material” decorre da guerra travada entre as forças divina e demoníaca no “mundo espiritual”. Guerra, porém, que não está circunscrita apenas a Deus/anjos X Diabo/demônios. Os seres humanos, conscientes disso ou não, participam ativamente de uma ou de outra frente de batalha. Agem, cada qual, segundo seu livre-arbítrio. Voluntariamente engajados no lado divino, creem deter poder e autoridade, concedidos a eles por Deus, para, em nome de Cristo, reverter as obras do mal. Isto é, acreditam-se capazes de alterar realidades indesejáveis no “mundo material” por meio de seu vínculo de fé com as forças divinas (MARIANO, 1999, p.113).

Há outros elementos que devem ser somados às hipóteses de crescimento do pentecostalismo nas periferias paulistanas na década de 1990,

---

<sup>64</sup> MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999, p.124.

<sup>65</sup> PIERUCCI, Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: Religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.

mas a guerra contra o mal sinalizada por CORTÊS (2017) e MARIANO (1999) corrobora com a ministração do Pastor João.

Deus te dá vitória contra os seus inimigos, é uma guerra e Deus está do seu lado; não foi ele que deu a cabeça de Golias para Davi? Não foi ele que abriu o mar vermelho para o povo de Israel passar? Não foi ele que livrou Daniel da fornalha de fogo? O nosso Deus é o Deus da guerra, o Deus da batalha e o Deus da vitória. (Pastor João, diário de campo, outubro de 2016).

As batalhas travadas do dia a dia, traduzidas na interpretação de conflito entre o bem e o mal, Deus e o Diabo, vida de trabalhador e *Vida Loka* (MALVASI, 2012) e a *Fé&Crime* (MARQUES, 2015) permitiram aproximações do pentecostalismo com o cotidiano bélico do “mundo material”; as interpretações da Bíblia ministradas nas *igrejas menores das quebradas de fé* sintonizaram na cosmovisão pentecostal as ações do *Vida Loka*; deste modo os códigos do pentecostalismo incorporaram e reelaboraram as condições de vida daqueles que atuavam diretamente na ponta da guerra, aqueles tiveram seus corpos e vidas marcados pela violência da década de 1990; o resultado foi a conversão daqueles que viviam a guerra no “mundo material”.

Kadu e Gordão, analisados aqui; Alex, acompanhado por MEDRADO (2016) e outros somam as fileiras de novos fieis da década de 1990; muitos em conversões seguidas de rupturas com as práticas pregressas, outros, com continuidades. De um lado ou de outro, é certo que é nesse período e neste contexto que o pentecostalismo inicia sua expansão nas periferias de São Paulo.

Os Racionais MC's, a partir de uma perspectiva periférica, interpretaram e sintonizaram a atuação dos pentecostais em sua forma peculiar de compreender e interagir no cotidiano em sua lógica versão belicosa, isso é traduzido em suas músicas de modo que as linguagens das *quebradas*, nas igrejas e na *Vida Loka* se conectassem de modo a permitir inteligibilidade sobre o mundo cotidiano das periferias de São Paulo.

Para o sociólogo Tiaraju D'Andrea, mais do que simplesmente representar o cotidiano periférico em crônicas poderosa, a obra dos Racionais ajudou a fundar uma nova subjetividade, criando condições para a emergência do que ele define como “sujeito periférico”: o morador da periferia que assume sua condição, tem orgulho desse lugar e age politicamente a partir dele. O termo “periferia” passaria a designar não apenas “pobreza e violência”

– como até então ocorria no discurso oficial e acadêmico -, mas também “cultura e potência”, confrontando a lógica genocida do Estado por meio da elaboração coletiva de outros modos de dizer. (RACIONAIS, 2018, p.23).

Com os Racionais MC’s, os pentecostais configuram-se em novos personagens que entram em cena (SADER, 1988) nas *quebradas de fé* na década de 1990. As narrativas das letras costuram as percepções sobre período apresentadas por Gordão, Kadu e Pastor João.

Gordão viveu todo esse período, já tinha segundo ele “*consciência do mundão e viu muita gente morrer*”. Sua fala corrobora com as taxas de homicídios e com as descrições das músicas dos Racionais MC’s, especialmente os discos *Holocausto Urbano* (1990), *Escolha seu Caminho* (1992), *Raio X do Brasil* (1993) e *Sobrevivendo no Inferno* (1997), onde no cotidiano era comum “*mães angustiadas, filhos problemáticos e famílias destruídas, fins de semana trágicos*”<sup>66</sup>.

O gráfico a seguir indica a evolução dos homicídios na capital paulista e regiões. Durante toda a década de 1990, 52.778<sup>67</sup> pessoas foram assassinadas, o equivalente a 144 pessoas por dia. Um cenário de guerra identificado na descrição de Gordão e dos Racionais MC’s e também nas pregações de muitas igrejas pentecostais.

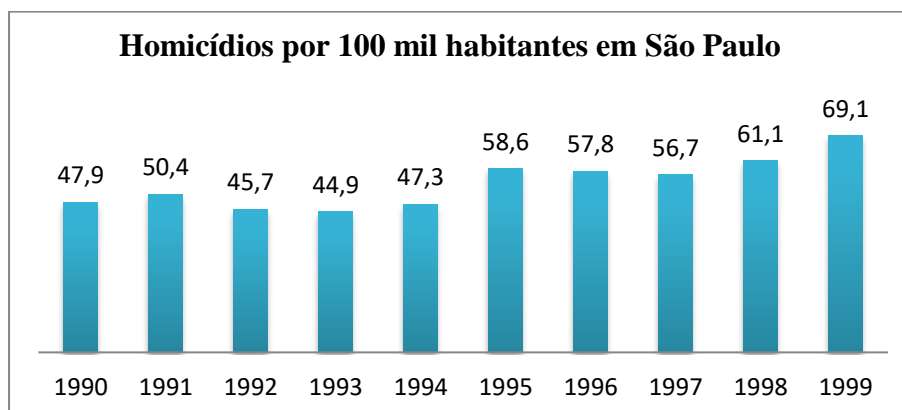


Gráfico 1 – Dados: WAISELFISZ, (2000). Gráfico: Vagner Marques.

<sup>66</sup> Racionais MC’s. *Fim de Semana no Parque*. Raio X do Brasil, 1993.

<sup>67</sup> WAISELFISZ, (2000).

A leitura do gráfico permite constatar que na primeira metade da década de 1990, embora os números sejam elevados, há um equilíbrio nas taxas de homicídios em São Paulo e regiões; entretanto, entre 1995 a 2000, os homicídios crescem expressivamente. É nesse contexto que nas periferias paulistanas, a busca de uma *fórmula mágica da paz* coincide com a narrativa de guerra aos inimigos empregada pelos pentecostais.

Pierre Clastres<sup>68</sup> na clássica obra *A arqueologia da violência* (2011) apresenta uma importante contribuição na interpretação do sentido da guerra para as sociedades primitivas, empresto algumas de suas reflexões para analisar o contexto da década de 1990 nas periferias paulistanas. A guerra é o elemento fundamental da descrição de Gordão, da produção dos Racionais, das narrativas de conversão e das pregações dos pentecostais, deste modo, ela ganha um contorno central na análise da década de 1990.

Pra CLASTRES (2011) há uma importante lacuna nos estudos etnográficos do século XX sobre as sociedades primitivas do *novo mundo*:

Se o leitor curioso, ou o pesquisador em ciências sociais, limitar-se, portanto, ao discurso etnológico ou, mais precisamente, à inexistência de um tal discurso sobre a guerra primitiva, deduzirá, com razão, que (salvo algumas anedotas secundárias) a violência não figura no horizonte da vida social dos selvagens, que o ser social primitivo se desenvolve fora do conflito armado, que a guerra não pertence ao funcionamento normal, habitual das sociedades primitivas. A guerra é assim excluída do discurso da etnologia, pode-se pensar a sociedade primitiva sem pensar ao mesmo tempo a guerra. A questão é evidentemente saber se esse discurso científico enuncia a verdade sobre o tipo de sociedade a que se refere: deixemos por um instante de escutá-lo e voltemo-nos para a realidade de que ele fala (CLASTRES, 1977, pg. 215).

Segundo a narrativa de Gordão, a guerra é o componente elementar para caracterizar a década de 1990; a ideia de um cotidiano bélico assume, portanto, um papel primordial para aqueles que viveram um período marcado por assassinatos, “*alcoolismo, vingança, treta malandragens*<sup>69</sup>”. *Sobreviver no*

---

<sup>68</sup> CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas*. São Paulo: Cosac&Naify, 2011.

<sup>69</sup> Racionais MC's. *Fim de Semana no Parque*. Raio X do Brasil, 1993.

*inferno*, segundo Gordão e os Racionais MC's exigiu dos atores das *quebradas de fé* habilidades diversas; muitos encontraram na fé as redes de proteção para um cotidiano violento e para as disparidades sociais, e é neste contexto que o pentecostalismo é absorvido e interpretado.

Os Racionais continuam a produzir em seus discos inteligibilidade às transformações que processaram nas periferias paulistanas e em 1990 lançam o disco *Holocausto Urbano*, produzido pela Unimar Discos e com seis músicas, *Pânico na Zona Sul*, *Beco sem Saída*, *Hey Boy*, *Mulheres Vulgares*, *Racistas Otários* e *Tempos Difíceis*; nesse primeiro disco do grupo, as temáticas revelam as disputas pelo monopólio da violência, mortes nas periferias, violência policial e racismo institucional, desigualdade social e crítica a interpretação sociológica sobre as periferias (*Racistas otários*). Gordão corrobora com os Racionais MC's, ao afirmar:

Eu vivi toda a década de 1990, já tinha a consciência do mundão e vi muita gente morrer, muitos da família, amigos e parceiros da quebrada. Era muita treta mesmo, todo mundo resolvia na rua, na bala, aí já sabe né, muita gente morreu.

As alterações no mundo do trabalho, somado a processo de precarização, desemprego, desigualdades sociais e um cotidiano de uma quebrada violenta são temáticas da música *Hey Boy*. Em São Paulo, segundo os Racionais Mc's “*continuar vivo é uma batalha*”.

A vida aqui é dura  
Dura é a lei do mais forte  
Onde a miséria não tem cura  
E o remédio mais provável é a morte  
Continuar vivo é uma batalha  
Isso é se eu não cometer falha  
E se eu não fosse esperto  
Tiravam tudo de mim  
Arrancavam minha pele  
Minha vida enfim<sup>70</sup>

A narrativa de Gordão dialoga com *Hey Boy*, especialmente em sua descrição sobre a lei do mais forte: “*Não tinha lei, era cada um por si, cada um por*

---

<sup>70</sup> Racionais MC's. *Hey Boy*. *Holocausto Urbano*, 1990.

*cada um, cada um defendendo o seu*”; já FELTRAN (2011) corrobora com os Racionais ao problematizar as transformações no mundo do trabalho e suas respectivas consequências para os moradores das *quebradas de fé* em sua análise sobre as alterações nas periferias a partir de Sapopemba. Para ele:

O ambiente profissional já era muito mais competitivo nos anos de 1990, influência da transformação radical do mercado de trabalho, e do desemprego estrutural que a acompanhou. (FELTRAN, 2011, p.103).

As periferias transformam-se em ambiente vulnerável para a juventude e *Racistas Otários* descreve a intensidade do racismo vivido pelos jovens negros das periferias paulistanas; encarceramento juvenil e homicídios cometidos sobre a comunidade negra; a música descreve o *Holocausto Urbano* que a cidade de São Paulo vive na década de 1990, onde a expectativa de vida do jovem negro das periferias de São Paulo era demasiada curta; crítica também a interpretação sociológica sobre as periferias e aos pobres, particularmente ao reducionismo de uma análise econômica.

O sistema é racista cruel  
Levam cada vez  
Irmãos aos bancos dos réus  
Os sociólogos preferem ser imparciais  
E dizem ser financeiro o nosso dilema  
Mas se analisarmos bem mais você descobre  
Que negro e branco pobre se parecem  
Mas não são iguais<sup>71</sup>

O *Holocausto Urbano* apresentado em *Racistas Otários* é o título do próprio disco que em suas faixas descrevem a ideia de um campo de extermínio aos jovens negros das periferias paulistanas, um estado de exceção aos *não-homem, os sem história* dos campos de concentração apresentados por AGAMBEN (2008). A década de 1990 apresentou uma situação-limite ou situação-extrema:

---

<sup>71</sup> Racionais MC's. *Racistas Otários*. Holocausto Urbano, 1990.

[...] a exceção explica o geral e a si mesma. Quando se quer estudar corretamente o geral, importa ocupar-se de uma exceção real” (AGAMBEN, 2008, p. 55).

Para os Racionais MC's o jovem periférico é o não-homem apresentado por Agamben; a cidade de São Paulo, particularmente as periferias, fogem da ideia de principal capital econômica do país, uma das maiores e mais ricas cidades do mundo para tornar-se um espaço sem leis conforme a descrição da música *Homem na Estrada* e da descrição de Gordão.

É madrugada, parece esta tudo normal.  
 Mas esse homem desperta, pressentindo o mal  
 Muito cachorro latindo  
 Ele acorda ouvindo barulho de carro e passos no quintal  
 A vizinhança está calada e insegura  
 Premeditando o final que já conhecem bem  
**Na madrugada da favela não existem leis**  
**Talvez a lei do silêncio, a lei do cão talvez**  
**Vão invadir o seu barraco, é a polícia!**  
 Vieram pra arregaçar, cheios de ódio e malícia  
 Filhos da puta, comedores de carniça!  
 Já deram minha sentença e eu nem tava na "treta"  
 Não são poucos e já vieram muito loucos  
 Matar na crocodilagem, não vão perder viagem  
 Quinze caras lá fora, diversos calibres, e eu apenas  
 Com uma "treze tiros" automática  
 Sou eu mesmo e eu, meu Deus e o meu orixá  
 No primeiro barulho, eu vou atirar.  
 Se eles me pegam, meu filho fica sem ninguém  
 E o que eles querem: mais um "pretinho" na FEBEM<sup>72</sup>

Para Agamben (2008), em situações de exceção, a cidade (*pólis*) enquanto espaço político e regulador da lei é substituída pela anomia, sua marca é a ausência de lei; as periferias tornam-se em *Zoé*, definida por Agamben (2010) em diálogo com Aristóteles e Platão como espaço regido pelos instintos animais em oposição *Bios*, compreendida como a prática da vida a partir da uma elaboração da ação correta do indivíduo.

Nas periferias paulistanas na década de 1990, o Estado de Direito é suspenso e os Racionais apresentam um cotidiano marcado pelo de extermínio juvenil; em *tempos difíceis* se apresenta um cenário marcado por desigualdade

---

<sup>72</sup> Racionais MC's. *Homem na estrada*. Raio X do Brasil, 1993.

social, corrupção política e a entrada da juventude no mundo do crime. Aos poucos o jovem vira bandido e o bandido vira crente, tanto para Kadu, como para Gordão. O cotidiano é violento e a miséria uma realidade consequente da concentração de renda; as reflexões indicam uma divisão entre nós e eles; de um lado, o trabalhador, os pobres e as periferias, de outro, os políticos e os ricos.

Gordão não queria a *vida do crime* e procura resistir, mas é difícil resistir.

Segundo ele:

Como eu vi muita gente morrer eu nunca quis essa vida pra mim, nunca mesmo, mas era um ramo da família, como sair? Como não ir para o mesmo caminho? Eu não sabia como sair. Eu não tinha nenhuma referência, não seguir o mundão era nadar contra a maré, aí já viu, suas forças são pequenas.

São os tempos difíceis dos Racionais MC's e a periferia vai construindo sua identidade costurando redes e fronteiras por onde passará a cosmovisão pentecostal, não apenas como rota de fuga para aqueles que estão na *Vida Loka*, mas também como uma possibilidade de coabitação e de trânsitos.

Eu vou dizer porque o mundo é assim.  
 Poderia ser melhor mas ele é tão ruim.  
 Tempos difíceis, está difícil viver.  
 Procuramos um motivo vivo, mas ninguém sabe dizer.  
 Milhões de pessoas boas morrem de fome.  
 E o culpado, condenado disto é o próprio homem.  
 O domínio está em mão de poderosos, mentirosos.  
 Que não querem saber.  
 Porcos, nos querem todos mortos.  
 Pessoas trabalham o mês inteiro.  
 Se cansam, se esgotam, por pouco dinheiro.  
 Enquanto tantos outros nada trabalham.  
 Só atrapalham e ainda falam.  
 Que as coisas melhoraram.  
 Ao invés de fazerem algo necessário.  
 Ao contrário, iludem, enganam otários.  
 Prometem 100%, prometem mentindo, fingindo, traindo.  
 E na verdade, de nós estão rindo.  
 Tempos... Tempos difíceis!<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Racionais Mc's. *Tempos Difíceis*. Holocausto Urbano, 1990.

A noção de periferia é tomada como forma política de construção de identidade, não é uma referência espacial, mas sim, periférico em relação ao poder (TAKAHASHI, 2014) e a tensão vivida no dia a dia anuncia a necessidade de uma unidade entre os periféricos para sobreviver no cotidiano da década de 1990. Para Mano Brown o rap ocupa um papel central na construção da identidade periférica.

O rap quer ser uma exceção, se você parar pra analisar. A periferia é desunida. O rap é uma exceção que ainda fala de uma união dentro de um lugar que não se fala. Qual é o lema da periferia? “Cada um, cada um”, e rap é o que? “É nós na fita”, é outra ideia. Esse bagulho de “é nós”, “é nós”. É coisa de rap, malandro quando tem dinheiro se joga [risos]. O cara quando ele tem dinheiro, ele vai embora. Ele tá ligado que os próprios caras da quebrada vai crescer o olho, vai cavar uma casinha pra ele cair, um barato. O rap ainda prega o contrário, vamos tentar. Vocês são unidos eu tô vendo, que vocês são unidos. Não é totalmente, não é tão individual assim. Querendo ou não, vocês são ligado. Eu sou ligado a eles, eu sou ligado a ele diretamente, agora eu tô ligado a você indiretamente. E você é ligado a outros e outros são ligados a outros, é uma teia. Fora daqui você não vai ver isso muito, você não vai vê isso na rua. Essa união que nós tamo falando não existe em lugar nenhum, em movimento nenhum, em profissão nenhuma.<sup>74</sup>

Essa união que Mano Brown identifica no rap e nas periferias também é encontrada nas igrejas pentecostais, especialmente em suas redes de proteção identificadas por ALMEIDA (2007), daí a hipótese de os pentecostais permitirem inteligibilidade aqueles que vivem ou querem deixar a *Vida Loka*.

[...] as redes evangélicas trabalham em favor da valorização da pessoa e das relações pessoais, gerando ajuda mútua com o estabelecimento de laços de confiança, além do aumento de auto-estima e do impulso empreendedor. Elas atuam, para além da sua finalidade religiosa, estrito senso, como circuitos de trocas que envolvem dinheiro, comida, utensílios, informações e recomendações de trabalho, entre outros. Não se trata tanto dos programas filantrópicos como fazem católicos e kardecistas, mas de uma reciprocidade entre os próprios fiéis simbolizada no princípio bíblico de ajudar primeiros os “irmãos na fé” (os

---

<sup>74</sup> Vídeo Mano Brown, Ferrez e Negro: <https://www.youtube.com/watch?v=agfCITOnzU0>, acessado em 25 de janeiro de 2019.

frequentadores do mesmo templo). E esses “irmãos de fé” preferencialmente se tornam parentes ao casarem entre si, conforme o padrão comportamental evangélico. Ou, e também, o inverso disso, existem pessoas que evangelizam seus parentes e se tornam “irmãos de fé”. (ALMEIDA, 2007, p. 10-11).

Aos poucos Gordão vira bandido, e o bandido vira crente; a discografia dos Racionais MC's é tomada pela sua capacidade de construir uma análise a partir da perspectiva periférica, na qual, lenta e gradualmente, os crentes entram em cena, o pentecostalismo se pulveriza, se hegemoniza e *as quebradas de fé* passam a ser tomadas pelas *igrejas menores*.

## 2.2 Quando os crentes entram em cena

O pentecostalismo brasileiro é centenário, desde sua chegada em terras em tupiniquins no início do século XX até o tempo presente, muitas foram as transformações que ocorreram no interior desse campo. Suas origens no Brasil estão ligadas a chegada em 1910 do italiano Louis Francescon responsável pela fundação da Congregação Cristã no Brasil e dos suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, fundadores da Assembleia de Deus.

Paul Freston (1994) em sua teoria de ondas foi um dos primeiros a caracterizar o campo religioso pentecostal a partir de uma perspectiva institucional.

O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911) (...) A segunda onda é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil Para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto dessa pulverização é paulista. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) (...) O contexto é fundamentalmente carioca. (FRESTON, 1994, p. 70).

O crescimento do pentecostalismo deve ser analisado considerando sua característica plural, são muitas igrejas com perspectivas distintas, entretanto, até meados de 2000, esse campo religioso (BOURDIEU, 2004) nutria uma uniformidade responsável de agregar os fieis em cinco grandes igrejas, conforme sinalizado por ALMEIDA (2007):

Apesar da diversidade denominacional nesse meio religioso, observa-se que, com base nos dados do Censo Demográfico de 2000, cinco igrejas concentram nada menos que 85% dos pentecostais do país: Assembleia de Deus (8.418.154 adeptos), Congregação Cristã no Brasil (2.489.079), Igreja Universal do Reino de Deus (2.101.884), Igreja do Evangelho Quadrangular (1.318.812) e Igreja Pentecostal Deus é Amor (774.827). Em 2000, a Assembleia de Deus sozinha, já quase centenária e dividida em várias denominações, concentrava quase a metade dos pentecostais brasileiros (47,5%).

Esse pentecostalismo homogêneo em cinco igrejas até 2010 se pulveriza na década seguinte; vale acrescentar que essas instituições são formadas por um enorme conjunto de igrejas de diferentes tamanhos. E como uma das características dessas instituições religiosas não é um controle sistemático sobre a produção teológica, dentro de cada instituição encontramos uma pluralidade de interpretações e representações da experiência evangélica que está associada ao universo em que se insere a comunidade de crentes. No entanto, há uma generalização teológica fundamentada no que estamos construindo como o nome de imaginário conceitual da quebrada. Assim, a aproximação entre fé e crime não possui as mesmas ambiguidades para seus sujeitos do que para as teorias acadêmicas que buscam compreender este fenômeno.

As igrejas pentecostais somam outros elementos que ofertam sentido de compreensão e interação sobre o mundo, respostas para aqueles que carregam questionamentos de ordem mais direta e objetiva para dramas da vida. Deus tem para cada um uma promessa e cabe aos fieis a busca daquilo que já está reservado. O plano das conquistas e superação dos problemas cotidianamente enfrentados é atribuído à ação direta de Deus, que é presente, próximo e íntimo. Os pentecostais colocam Deus no cerne do cotidiano e o Pastor João indica a relação de seus fieis para com Deus e as respectivas contrapartidas.

Você precisa saber que você é o dono da sua bênção, você é o dono da sua vitória e cabe a você ir atrás do que Deus já tem preparado para você. **O inimigo quer te parar**, quer te impedir de conquistar a vitória, mas você deve seguir adiante de se entregar no altar. As coisas estão ruins em sua casa? Estão ruins em sua família? Estão ruins no seu casamento? **Você acha que Deus separou para os seus filhos amados uma vida de miséria e privações?** Você não deve **confiar em governos, em política**, pois a Palavra do Senhor diz: no Salmo 20 *“Alguns confiam em carros e outros em cavalos, mas nós confiamos no Nome do SENHOR, o nosso Deus”*. Igreja, o nosso Deus é o dono do ouro e da prata, portanto irmãos, o que ele tem para você é algo grandioso. Não importa o que você é hoje, não importa a sua condição hoje, não importa, as suas dificuldades, pois no reino dos céus, Deus tem o melhor para você, mas é preciso ter ousadia e pegar a sua bênção e viver a promessa do Senhor.

Você deve exercer a fé, você tem que ter fé, se entregar no altar do Senhor, **colocar no óleo as suas causas para que a igreja queime no monte** os seus pedidos e que Deus receba seu sacrifício nos céus.

A fé é algo que está de dentro de você, algo que você deve carregar para onde você for e isso é o importante. A vida com Deus está na santidade, mas isso **não significa que o crente não pode andar bem vestido, que as irmãs não podem se maquiar. É lógico que pode irmão**. Imagine você casar e a sua mulher estar com a axila como a mata atlântica? Imagine o seu marido descuidado, sujo, com aquelas calças que só Deus na causa. Esse **tipo de crente é uma caricatura ultrapassada**, Deus tem o melhor para você e você deve saber andar na presença de Deus, mas também se conservar no reino dos homens. Isso não dá irmãos, você deve cuidar de seu corpo, cuidar de sua casa e cuidar de você que é o templo do Espírito Santo.

O inimigo sabe que Deus tem a promessa, portanto, tem que ter ousadia e viver a promessa do Senhor. **Nós temos um monte de testemunho** de ir mãos que estão vivendo as promessas de Deus, um monte de gente que tinha condições precárias e hoje estão empregadas e estão bem em seus negócios. **Veja os nossos jovens**, eles estão na **faculdade, todos com bolsa, sem pagar. Quem aqui acreditava** nesses meninos e meninas? Vejam eles hoje, estudando e em breve serão todos formados. Isso é o poder de Deus.

**Nós jejuamos e colocamos os nomes de todos no óleo, fomos até o monte orar, queimamos os pedidos a apresentamos o nosso sacrifício ao Senhor**. A nossa oração chegou ao altar do Senhor, Deus ouviu a nossa oração e hoje temos muitos testemunhos do cumprimento das promessas do nosso Deus. Amém? Glória a Deus? Batam palmas para o senhor!

(Pastor João, diário de campo, grifos meus outubro de 2016).

Há uma disposição da comunidade de crentes pentecostais, que começa a ganhar forma durante a década de 90, que aposta na vida “comum”, falseando o cotidiano prosaico, o improvisado e as forças sociais, históricas e políticas que determinam as condições de seus fiéis. A experiência da fé não deve ser excepcional, mas “comum”, isto é, todos os elementos da vida tornam-se objetos de fé: desde a relação com as afetividades do “mundo” até a aprovação em um vestibular ou a conquista de uma vaga de emprego. Os estereótipos historicamente sustentados sobre os evangélicos não são capazes (se é que um dia foram) de sustentar a imagem e representação dos evangélicos na sociedade.

O visual dos evangélicos avançou rapidamente nos últimos dez anos. Por isso, o estereótipo de crente, de bíblia sob o braço, terno e gravata não tem mais nada a ver com a realidade. (Caio Fábio, O Globo, 14/11/1993).

Aos poucos deixou-se de enxergar, talvez por negação, a conversão como um fenômeno que se transformou em um processo. Como tal exige que energias sejam canalizadas constantemente de forma a fomentar as ações que corroboram com a performance pentecostal. Os preconceitos, o racismo e os ressentimentos recalcados em nome da convivência foram sistematicamente liberados e fortalecidos pelo discurso de guerra contra o inimigo.

É sintomático, portanto, que as religiões de matriz negra sejam a menina dos olhos desses grupos pentecostais que não negam a cosmovisão afro, ao contrário, as absorvem em seu imaginário como contraponto exato e material da abstração “diabo”. MARIANO (1999) sinaliza esse contexto ao analisar a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus:

Ao combater a umbanda, o candomblé, o espiritismo e o catolicismo, até que ponto Universal e Internacional da Graça não são influenciadas e incorporam elementos da crença, da lógica e da visão de mundo dessas religiões? Não é necessária a realização de observações sistemáticas anos a fio para perceber a influência que sofrem. Algo que se observa, desde logo, no fato de que a eficácia da experiência religiosa dos adversários acaba sendo legitimada, assumida como real. Isto é, os crentes acreditam piamente que os demônios existem, agem neste mundo e se passam, entre as muitas formas que

assumem, pelos deuses e entidades de religiões mediúnicas. (MARIANO, 1999, p.127).

Isto é, um feitiço da umbanda, por exemplo, não é uma ilusão, mas uma força real e eficaz que pode funcionar em qualquer um. Daí a necessidade simbólica e bélica de sempre estar alerta e em vigia. O imaginário pentecostal, assim, se funde aos imaginários e cosmovisões das periferias não para eliminá-los teologicamente, mas para se autodeterminar como a narrativa da força da verdade. A experiência deste imaginário só se justifica por meio de confronto determinado pelos afetos – ódio, amor etc.

O que aproxima tanto a fé pentecostal e o crime – e, portanto, todas as ambiguidades que esta união acarreta – é que ambas possuem uma vontade, sincera e poderosa, de destruição. Essa vontade, por sua vez, dá vazão a correntes de violências que se manifestam desde o verter o sangue dos inimigos da fé até o verter o sangue dos inimigos no *mundo*. O exercício destas violências é aquilo que dá chão a uma experiência de existir, aquilo que faz com que o *irmão* que caminha se sinta em terra mais ou menos firme, conheça os símbolos e entenda como se mover para se atingir o que precisa.

E, por fim, os afetos pentecostais não se expressam na ação, mas na reação: a de quem se defende do que acredita ser um ataque. Neste sentido, a defesa justifica qualquer violência e o outro torna-se um inimigo. Esse imaginário pentecostal cria um sujeito que tem sua experiência de existir marcada pela exclusão, porém, a conversão lhe abre uma possibilidade de desenhar um outro caminho que não seja o do crime. Não obstante, sua linguagem e performance não se distinguem daquelas usadas pelo próprio crime, na condição de *vida loka*. O imaginário pentecostal descontrói a lógica clássica do cristianismo e começa a pagar as coisas de deus com a mesma moeda de Cesar.

MARTIN (2013) parece ter razão quando afirma que “*a religião evangélica que agora se estende de Norte ao Sul da América é principalmente pentecostal*”<sup>75</sup>. É inegável que o crescimento dos grupos evangélicos nesta região do mundo só começou a ser significativo quando ocorreu a “explosão” de igrejas vinculadas a linha pentecostal; em terras tupiniquins, no tempo presente,

---

<sup>75</sup> MARTIN (2013).

com as *igrejas menores* espalhadas nas *quebradas de fé*. Porém, diferentemente do que esta afirmação pode sugerir, talvez não seja tanto a origem estadunidense que justifique o momento de “explosão”, mas justamente o processo de desvinculação das matrizes tradicionais e o desenvolvimento de modalidades mais autônomas, formatadas em maior sintonia com os contextos locais de onde se instalavam.

Assim, como estamos apontando nos dois primeiros capítulos, se trata de mudanças que estão intimamente relacionadas com a forma pelas quais os sujeitos da comunidade de crentes se relacionam com a sociedade e a cultura circundante, o que é tanto causa como consequência desta expansão pentecostal. Isso acontece, inicialmente, com a minimização gradual do rigor puritano tradicional e a notável coabitação com as redes de engajamento (MARQUES, 2015) que constituem o cotidiano das periferias de São Paulo. Mas, além disso, há várias razões que engrossam essa tendência para o autóctone: quando constituíam uma grande minoria religiosa, esses grupos, anteriormente organizados em pequenas comunidades de crentes, passaram a perder a capacidade de impor regras de comportamento restritivo, especialmente em igrejas que começaram a realizar massas espetaculares de cultos em seus templos. Diversificando-se institucionalmente e socialmente, passaram a abranger mais e mais segmentos de classe média (MARIANO, 1999) que, em geral, são pouco afetados por comportamentos rigoristas e puritanos.

Adotando novas estratégias de proselitismo e, acima de tudo, se inserindo em espaços sociais incomuns e inesperados – como a mídia eletrônica e a política partidária – em detrimento do seu sectarismo anterior, eles tiveram que acomodar as pressões, as regras e as demandas desses meios e instituições políticas. Ao optarem cada vez mais pelo marketing, foram obrigados a adaptar em seus cultos, crenças e práticas religiosas às demandas, sempre diversificadas, de indivíduos interessados na solução de mágico-religiosa de seus problemas diários. Com isso, eles estão se tornando cada vez mais indistintos da cultura circundante e da sociedade. Pode-se dizer, mesmo, que em vários casos é reforçado uma inesperada, e aparentemente paradoxal, fascinação de muitos indivíduos e grupos evangélicos pela mundanidade que os

rodeia. O fascínio que se expressa em uma certa ganância para apropriar-se de tudo o que, produzido para fins mundanos ou não-religiosos, é mostrado simbólico e esteticamente sedutor, mobilizador de atenções, consumível em grande escala, racionalista de esforços.

O *mundo* - expressão largamente utilizada para sinalizar aquilo que não é sagrado, santo, ou próprio da igreja - passou a fazer parte do reino de Deus. As distâncias são menores, os trânsitos são constantes e o pentecostalismo constituinte da ordem do cotidiano, não como oposição a uma ordem vigente, mas sim, pertencente a ela.

Multimídia, marketing, computação, Internet, artes visuais, moda, estética moderna, música profana, estilos e comportamentos *avant-garde*, são rapidamente incorporados, assimilados ou instrumentalizados individualmente e institucionalmente pelos grupos pentecostais para maximizar a pregação e disseminação do evangelho. É necessário, no entanto, não deixar de lado alguns outros fatores que também podem ser enumerados como causas dessas transformações e de expansão do pentecostalismo na década de 1990, como, por exemplo, a influência natural "destradicionalizante" das novas gerações que está ocorrendo dentro das igrejas mais tradicionais; transformações resultantes de influências teológicas estrangeiras; a inevitável modernização que as instituições pentecostais sofrem navegando em um mundo historicamente muito dinâmico, etc.

Durante a década de 90 vários grupos do pentecostalismo seguem uma rota diferente, ou seja, eles constroem seu capital simbólico na rejeição da falta de tradição circundante e preferem, pelo contrário, manter distância do sedutor mundanismo. Vários cientistas sociais investigaram as peculiaridades e, acima de tudo, as consequências da expansão desse vigoroso movimento religioso. Pesquisas e observações de campo permitem ver que, em territórios como os

da política partidária<sup>76</sup>, esportes como o futebol<sup>77</sup> e ritmos e estilos de musicalidade “profana”<sup>78</sup>, todos eles anteriormente não só desabilitados, mas também repudiados ou demonizados – por causa de sua mundanidade – por aqueles evangélicos pentecostais, entram e de forma cada vez mais intensa, participativa e visível.

Isso aumenta o impacto social e cultural que a adesão aos grupos evangélicos provoca no imaginário, valores e práticas de grupos e indivíduos excluídos da sociedade brasileira. Seja pela valorização da autonomia empreendedora e pela desvalorização do trabalho assalariado promovido pelos difusores eclesiais da "teologia da prosperidade" nos templos neopentecostais<sup>79</sup>; seja como resultado dos discursos disciplinares e sanitizantes dirigidos às famílias dos estratos mais pobres pelos pastores e pastoras<sup>80</sup>; seja pelo impulso ético operado pelo incessante combate mágico-religioso contra as drogas e álcool<sup>81</sup>, o pentecostalismo imprimiu marcas profundas em porções significativas nas periferias brasileiras.

---

<sup>76</sup> ALENCAR (2013), CORREA (2013), CUNHA (2017), FRESTON (1993), MARIANO (1999), ORO (2011), PIERUCCI (1996), VITAL DA CUNHA (2017), PIERUCCI; PRANDI (1996).

<sup>77</sup> JUNGLUT, Airton Luiz: *Entre o evangelho e o futebol: um estudo sobre a identidade religiosa de um grupo de Atletas de Cristo em Porto Alegre*, Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Rio Grande do Sul, 1994.

<sup>78</sup> UNGLUT (2007); SEMÁN; GALLO (2008).

<sup>79</sup> P. Freston, «Evangélicos na política brasileira», cit.; R. Mariano: «Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando», cit.

<sup>80</sup> MACHADO (1996).

<sup>81</sup> MARIZ (1994).

## Capítulo III

### Década de 2000. Gramáticas de quebrada: moralidades, transitos e economia.

#### 3.1 O crescimento

Os evangélicos chegaram aos anos 2000 com mais de treze milhões de novas conversões; segundo dados do IBGE<sup>82</sup>, no Censo Demográfico de 1991 no Brasil 12.567,987<sup>83</sup> pessoas se declararam evangélicas, já em 2000<sup>84</sup> esse número passou para 26.184,941<sup>85</sup>. O intenso crescimento foi responsável pelo redesenho do campo religioso brasileiro, com especial destaque nas periferias urbanas, onde *as igrejas menores, nas quebradas de fé* foram as responsáveis pelo processo de construção da hegemonia pentecostal e de constituição de uma nova cosmovisão religiosa.

Durante a década de 1990, como vimos, o pentecostalismo intensifica sua flexibilização nos usos e costumes de santidade, tornando-se cada vez mais adaptado e pertencente a cultura local e não mais como um sinônimo de negação; por outro lado, há um processo de resignificação de símbolos judaizantes, tais como candelabro, óleos e uma série de elementos próprios da cultura judaica que dialogam com a reapropriação de aspectos da religiosidade de matrizes africana e do catolicismo popular. No mesmo contexto os pentecostais processam o discurso de guerra contra o inimigo, maximizam a

---

<sup>82</sup> Para maiores informações, ver: IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Demográfico: Características Gerais da População e Instrução (resultados da amostra). Rio de Janeiro: IBGE, 1991.

<sup>83</sup> Fonte: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/137#resultado>

<sup>84</sup> Para maiores informações, ver: IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Demográfico – Características Gerais da População e Instrução - 2000 (resultados da amostra). Rio de Janeiro: Fundação IBGE, 2002.

<sup>85</sup> Fonte: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/137#resultado>

mensagem de confissão positiva e a teologia da prosperidade acompanha as alterações econômicas que marcaram os anos 2000, e o diabo continua a se fazer presente no reino de Deus (OLIDA, 1997).

Os pentecostais entram no século XXI com expressivo crescimento nas periferias; nas *quebradas* a gramática se pentecostaliza e as músicas tocadas no cotidiano são marcadas por grandes cantores gospel, enquanto telenovelas<sup>86</sup> procuram aproximar os evangélicos de seu cotidiano, distanciando-se de estereótipos que marcaram representação evangélica em caricatura de pastores charlatões e mulheres imbecilizadas.

Para os evangélicos, os anos 2000 é um momento de expressiva visibilidade no espaço público; um cenário onde os *crentes, novos personagens, entram em cena fato* (SADER, 1988) e disputam espaços; no aspecto político, no Congresso Nacional, a candidatura 2003-2006 levou a bancada evangélica<sup>87</sup> somar 50<sup>88</sup> deputados, mais o senador Marcelo Crivela, bispo licenciado da Igreja Universal do Reino de Deus; já na candidatura 2007-2010 a bancada teve uma expressiva baixa em seus quadros, chegando a 36 parlamentares, sendo 32 deputados e 4 senadores; a queda é reflexo da participação de seus membros em casos de corrupção e a demonstração de que a entrada de evangélicos na política não foi responsável pela alteração do status quo, ao contrário, os

---

<sup>86</sup> A novela Amor à vida de Walcyr Carrasco foi exibida no horário nobre da Rede Globo entre maio de 2013 e janeiro de 2014 e é considerada uma marca na teledramaturgia brasileira por apresentar o primeiro beijo gay em uma novela da Rede Globo. O autor da novela apresentou significativo esforço em superar a caricatura que marca a representação dos evangélicos na televisão, para tanto, contou com um núcleo próprio para os evangélicos. A cantora Aline Barros - um dos principais nomes do movimento gospel nacional - foi convidada para participar de um capítulo com representação de um culto de Santa Ceia, mas recusou o convite, que foi aceito e interpretado pelo também cantor gospel Kleber Lucas. Durante a trama questões diversas do universo evangélico foram tratadas com visível preocupação; o rito da conversão, batismo e Santa Ceia e o próprio culto evangélico foi abordado. A resistência dos evangélicos com a novela ocorreu somente nos capítulos finais onde a trama encaminhava para o beijo gay entre Felix (Mateus Solano) e Nico (Thiago Fragoso).

<sup>87</sup> "Trata-se de um grupo suprapartidário, composto por congressistas ligados a diferentes igrejas evangélicas, tanto do ramo histórico ou de missão como do pentecostal e neopentecostal, que atuariam em conjunto para aprovar ou rejeitar a legislação de interesse religioso e pautar diversas discussões no parlamento brasileiro. Seu nome oficial é Frente Parlamentar Evangélica, mas essa frente é correntemente chamada de bancada evangélica pela mídia, pela literatura científica, pelo Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar (Diap) e por seus próprios membros" (PRANDI & SANTOS, 2017, p. 187).

<sup>88</sup> Fonte: <http://www.diap.org.br/index.php/publicacoes/finish/41-radiografia-do-novo-congresso/266-radiografia-do-novo-congresso-legislatura-2003-2007-outubro-de-2002>.

evangélicos militam por uma pauta conservadora e com efetivas ameaças ao Estado de Direito.

A Operação Sanguessuga<sup>89</sup> deflagrada pela Polícia Federal em maio de 2006 identificou o superfaturamento em contratos e convênios na área da saúde. A Controladoria Geral da União revelou que mais de 15 milhões de reais foram desviados dos cofres públicos e as investigações concluíram que empresários pagavam propinas para parlamentares em troca de emendas destinadas a compra de ambulâncias e materiais hospitalares, daí o nome do esquema ser conhecido como a Máfia da Ambulâncias. O caso teve envolvimento direto de 16 membros<sup>90</sup> da bancada evangélica, sendo responsável pela grande perda de capital político do grupo, entretanto a bancada volta a crescer na candidatura 2011-2014, mostrando sua força de articulação política; na ocasião, 73 parlamentares<sup>91</sup> constituíram o grupo de representantes evangélicos no Congresso Nacional; já na candidatura 2015-2018<sup>92</sup> 75 parlamentares da bancada foram eleitos.

A unidade dos evangélicos na política ocorre em pautas específicas, particularmente relacionadas ao aborto, união civil homoafetiva, questões que tangenciam moralidade, reprodução da vida, redução da maioria penal e escola sem partido, de resto, os evangélicos da bancada traduzem a pluralidade desse universo religioso, e isso foi identificado na entrevista<sup>93</sup> da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Magali do Nascimento Cunha.

É sempre importante destacar que [...] a denominada "bancada evangélica" não representa um bloco evangélico que pensa e age de forma única. Assim como não existe um voto evangélico, e muito menos um representante deste grupo, que fale em nome dele, o grupo eleito está vinculado a diferentes igrejas, que formam um universo, plural e cheio de tensões. As disputas dos

---

<sup>89</sup> Para maiores informações, ver: <https://congressoemfoco.uol.com.br/especial/noticias/entenda-o-caso-o-que-foi-a-operacao-sanguessuga/>

<sup>90</sup> Fonte: <http://www.diap.org.br/index.php/publicacoes/finish/41-radiografia-do-novo-congresso/267-radiografia-do-novo-congresso-legislatura-2007-2011-novembro-de-2006>.

<sup>91</sup> Fonte: <http://www.diap.org.br/index.php/publicacoes/finish/41-radiografia-do-novo-congresso/355-radiografia-do-novo-congresso-legislatura-2011-2015-dezembro-de-2010>.

<sup>92</sup> Fonte: <http://www.diap.org.br/index.php/publicacoes/finish/41-radiografia-do-novo-congresso/2883-radiografia-do-novo-congresso-legislatura-2015-2019-dezembro-de-2014>.

<sup>93</sup> Magali do Nascimento Cunha: Evangélicos e as eleições 2014: primeiro balanço pós-5 de outubro. <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/536286-evangelicos-e-as-eleicoes-2014-primeiro-balanco-pos-5-de-outubro>.

grupos que mais se destacam no campo religioso, **Assembleias de Deus vs. Assembleias de Deus vs. Igreja Universal do Reino de Deus vs. celebridades evangélicas** com poder de barganha, estão refletidas no congresso e nas articulações política (CUNHA, 2014).

Uma coisa é certa, a partir da década de 2000 os evangélicos intensificam um processo de ocupação de novos espaços na sociedade, conseqüentemente, transformações na economia, política, estética e gramática são visíveis, não somente nas *quebradas de fé*, mas para além delas.

O pentecostalismo que atravessa inicia o século XXI não cabe mais em caricaturas, não se sustenta mais no imaginário de ruptura com o *mundo*, ao contrário, o *mundo* é absorvido e interpretado. A imagem de mulheres de saias e cabelos longos deve ser substituída por jeans, decotes, maquiagem, brincos e colares; os homens com a desgastada imagem de calça social, camisa e paletó dão lugar a bermudas, bonés, brincos, tatuagens, alargadores nas orelhas e tênis. Isso não significa que o espaço da igreja perdeu sua sacralidade, ao contrário, é na relação de não romper com o mundo vivido que o pentecostalismo cresce e a sacralidade pentecostal se renova.

Os pentecostais não estão isentos do contato com *mundo*, portanto nas *quebradas de fé*, os trânsitos entre as distintas redes são ativados constantemente no cotidiano. TEIXEIRA (2006) contribuiu para a compreensão das intersecções pentecostais ao afirmar que

embora à primeira vista pareça que os pentecostais estejam isentos de uma relação com o tráfico, existe uma proximidade em muitos casos: física, geográfica, de sociabilidade em relação ao parentesco e à família. Igreja e tráfico convivem no mesmo bairro. Estão nas ruas, nas esquinas, em casa. Ao lado da igreja, uma boca-de-fumo; uma irmã crente tem um filho traficante; primos pertencentes aos dois grupos ficam juntos, nas conversas de rua, na escola. (TEIXEIRA, 2006, p.30).

Insisto na sustentação que o pentecostalismo das *quebradas de fé* deva ser pensado a partir dos trânsitos. Isto é, um pentecostalismo que ao legitimar-se politicamente e manifestar-se enfaticamente nos corpos das periferias modifica a lógica de oposição ao mundo, não que para isso uma genuína

mudança de paradigmas morais e sociais foram repensados, mas o objeto de oposição transforma-se nos corpos que manifestam as “coisas impróprias”, as “ideologias de gênero”, as “impurezas”, as “religiões demoníacas”; a materialização do objeto de ódio, repulsa e destruição libera o mundo como espaço a ser conquistado. E não é apenas no sentido do corpo do convertido, mas agora os corpos sociais, políticos, econômicos e culturais. E como toda conquista exige, nas economias simbólica e retórica o pentecostalismo transita no mundo das periferias em todos os seus aspectos estabelecendo relações e contratos direta ou indiretamente com todas as forças e energias que compõe a periferia. Neste sentido, me afasto da leitura apontada por MARIANO (1999):

Para não serem contaminados e corrompidos pelas coisas, paixões e interesses do mundo, os líderes pentecostais procuram imprimir na conduta dos fiéis, desde a conversão, normas e tabus comportamentais, valores morais, usos e costumes de santificação. Infundem neles o desejo de viver o Evangelho de acordo com o mais puro ascetismo da rejeição do mundo, segundo a definição weberiana, de modo a distanciá-los de coisas, atitudes, valores e instituições do incrédulo, porém tentador mundo circundante. Para tanto, um sistema de proibições, no sentido dos “cultos negativos” descritos por Durkheim, é posto em funcionamento. (MARIANO, 1999, p.190).

O solo que foi construído e pavimentado durante toda a década de 1990 permitiu aos pentecostais atravessar pontes e ocupar espaços que excedem a igreja e as periferias, deste modo a forma de pensar e viver o mundo foi gradualmente ocupando novos sentidos de modo que a cosmovisão pentecostal, lenta e gradualmente tornou-se a cosmovisão das próprias *quebradas*. Pentecostais, PCC, associativismo civil, comerciantes de drogas, líderes comunitários e outros constituem importantes redes de engajamento (MARQUES, 2015), responsáveis por forjar a forma de ser, estar e viver o cotidiano.

O pentecostalismo tornou-se elementar em ofertar sentidos de ser e viver no mundo, não apenas com as preocupações de transcendência, mas sim nas questões do aqui e agora. As suas marcas estão presentes nos nomes dos

comércios, na musicalidade que toma conta das ruas, nas igrejas que se tornaram absolutas e na gramática.

### **3.2 Homem de Deus e o Sujeito Homem. Códigos de honra, redes de engajamento e moralidade nas *quebradas de fé***

Eu me converti em 2005, antes disso, eu era muito resistente aos evangélicos. Pra falar a verdade eu não gostava de crente, porque tinha aquele perfil atrasado, de gente chata mesmo, sabe? Teve um dia que fui em uma festa na igreja do meu primo, eu não queria ir, mas ele pediu muito, encheu o saco e acabei indo, só porque ele pediu e insistiu muito. Na minha cabeça, iria ser daquele jeito, aquelas músicas chatas e aquelas tiazinhas bem da antiga mesmo e um pastor chato falando de Deus.

Fui todo preparado para inventar uma desculpa e ir embora mais cedo, no meio do culto, o meu primo estava bem empolgado, ele me convidava direto e eu nunca aceitei, então não tive como fugir.

**Quando eu cheguei na igreja, a minha visão sobre crentes mudou na hora.** Tinha uma galera do skate, e uma galera do hip-hop, no começo eu achei estranho, mas em seguida eu pensei que era isso que a quebrada precisava, de um lugar onde você pode ser você mesmo e a igreja permitiu isso aí. Nem parecia igreja e o pastor falou de um jeito que tocou no fundo da alma; **ele falou de um salmo da Bíblia**, eu prestei muita atenção porque eu gosto muito dos Salmos e a primeira vez o pastor começou com um Salmo, parecia que foi diretamente pra mim, algo específico mesmo; nunca me esqueço daquele dia, eu precisava ouvir uma coisa diferente e foi ali que eu me sintonizei com Deus.

Na minha cabeça eu perguntava. Onde estão as tiazinhas? E aquelas músicas chatas? Irmão, tinha um cara que tocava a bateria de um jeito que eu fiquei fascinado, só tirei a atenção da bateria quando vi um irmão da rima no púlpito cantando um rap nervoso mesmo, mas um rap de Deus, as rimas cortaram a alma, uma batida rápida e uma letra intensa e cortante.

Eu já vivia na correria, **sempre fui sujeito homem**, na caminhada e na *vida loka*, já estava no mundo do crime, então eu precisava de Deus para me guiar e me proteger e seguir o certo, mesmo que do lado errado.

Nesse dia **eu percebi que os evangélicos tinham mudado. Eles se prepararam para as mudanças e conseguiram trabalhar nelas.** Eles não foram os responsáveis apenas por conseguir colocar o jovem, o vida loka, o correria, o trabalhador, a mãe e o pai de família dentro da igreja, foi mais que isso, os

evangélicos possibilitaram uma forma de proteção e de união, uma irmandade de verdade. Todo mundo na quebrada no veneno, no desespero, aí você tem uma irmandade que te protege e você se sente importante.

Os evangélicos fortalecem uma pegada de proteção e socorro para a família desempregada, atuam muito com os jovens. Aqui na quebrada a maioria dos jovens são evangélicos; ser crente virou uma coisa boa, uma alternativa. Os pais ficam seguros com os filhos na igreja.

Os pastores são bem atuantes, todo mundo conhece a caminhada deles e tem igreja de todo gosto, são muitas. Eu não gosto muito disso, tem rua que tem quase dez igrejas, mas fazer o que? **Se eles correm pelo certo, se são homens de Deus**, tudo bem, eu não posso julgar.

Muita gente de minha família se converteu também, minha mãe, irmãs, meus primos, minhas tias e tios; não vou falar pra você que eu não faço coisa errada, faço sim, **mas sou sujeito homem, faço o errado do lado certo e Deus conhece a minha caminhada, sabe que sou homem de Deus**. Hoje eu penso muito antes de qualquer fita, antes de qualquer cena. Primeiro eu peço orientação pra Deus para depois agir, tento colocar as coisas o mais perto da justiça de Deus, por isso é importante buscar a sabedoria. Eu tenho uma filha e não posso tomar uma atitude que coloque minha família em risco, **sou homem de Deus**.

Eu já estava no partido quando me converti, desci as águas e me batizei. Se tem problema caminhar nas duas irmandades? **Sei que não é o certo, mas eu preciso caminhar com Deus, e o Senhor está comigo. Eu sei que Deus está me cobrando e uma hora vou ter que tomar uma decisão sobre isso aí, mas agora não dá, tenho que resolver algumas pendengas, tenho que ajustar muitos ponteiros**. Os irmãos da caminhada sabem que antes de qualquer fita eu ouço primeiro o Senhor, oro e busco sabedoria de Deus e aí sim tomo uma decisão. **Eu sou sujeito homem**, preciso fazer o certo e quando precisa fazer qualquer debate aqui na quebrada eu preciso tomar uma decisão certa, **eu não posso ser injusto**, então busco caminhar junto com a justiça do céu, **mas tem a justiça do comando também, então tem que equilibrar**. É necessário ler a bíblia, eu gosto mesmo é de Salmos, tem uma coisa forte, fala direto com a mente.

O Partido cresceu bastante e hoje está em todo lutar, eu faço a minha caminhada pra fortalecer a minha quebrada, então caminho com Deus pra ter sabedoria na hora da necessidade e proteger a minha família.

Eu não me escondo atrás da Bíblia, não estou me escondendo na igreja, a igreja é minha morada, meu abrigo; eu não sou de falar muito, mas observo bastante e o pastor sabe da minha caminhada, sabe da minha correria.

Não vou dizer pra você que é o certo, mas a vida tem que seguir.  
E eu sigo minha caminhada na fé<sup>94</sup>.

Fernando é um dos milhões de novos crentes que converteram no século XXI, sua conversão ultrapassa a ideia de ruptura e caminha para um grupo considerável de novos fieis que vivem o pentecostalismo a partir de continuidades e trânsitos.

O pentecostalismo presente nas *igrejas menores das quebradas de fé* foi responsável por transformações no imaginário pentecostal e Fernando sinaliza esse cenário. A descrição sobre o processo de sua conversão revela a percepção de transformação no interior do universo evangélico. *Minha visão sobre os crentes mudou na hora, tinha uma galera do skate e uma galera do hip-hop.*

Não é apenas a visão de Fernando sobre os *crentes* que mudou; esse cenário de mudança foi intensificado nas décadas de 1990, 2000 e 2010 e a sua fala corrobora com um amplo esforço da literatura acadêmica em compreender os processos de mutação no campo evangélico. Os pentecostais assistem jogos de futebol, os jovens vão à baladas e barzinhos nas portas de universidades e as mulheres a sex-shop. Há uma enorme variedade de igrejas com os perfis e teologias distintas. Tal cenário foi identificado por ABUMANSUR (2011), ao afirmar:

A última década do século XX marcou definitivamente a entrada do pentecostalismo na pauta de discussão da academia. O número de reses, dissertações, artigos em revistas especializadas se multiplicou, e as abordagens, sociológicas, antropológicas, econômicas, políticas, teológicas, psicológicas dão dimensão da importância que o tema adquire para os estudiosos. A mídia, com sua má vontade e azedume de um lado, e a atuação política dos pentecostais, de outro, contribuíram para essa inusitada visibilidade. (ABUMANSUR, 2011, p.402).

Em muitos casos, as *igrejas menores* que ocupam as *quebradas de fé* não parecem igrejas, muitas sem placas confundem aqueles que passam pela

---

<sup>94</sup> Fernando, Diário de campo, grifos meus, 2018.

rua sem saber se é uma garagem, comércio ou bar, as instalações são simples e pequenas, mas não é necessariamente o seu tamanho que a configura como uma *igreja menor*; são *igrejas menores* o conjunto de igrejas pentecostais espalhadas nas periferias urbanas, sem tradição no universo evangélico mais institucional, não estão filiadas às grandes convenções e organizam-se em pequenos núcleos familiares, muitas sem certificação jurídica, estatuto ou regimento interno.



Figura 7 - Igreja Assembleia de Deus, Ferraz de Vasconcelos. Foto: Vagner Marques, acervo pessoal, 2018.

As decisões são geralmente tomadas de acordo o carisma pessoal do líder, o porta-voz direto de Deus, neste caso o carisma está personificado no próprio Pastor João. Sobre o carisma, emprestamos a conceituação de WEBER (1998) o caracteriza como:

Denominamos “carisma” uma qualidade pessoal considerada extra cotidiana [...] e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais ou então se a toma

como enviada por Deus, como exemplar, portanto, como líder. (WEBER, 1998, pp. 158-159).

As *igrejas menores* são institucionalmente anárquicas, abrem e fecham antes mesmo de uma catalogação e são responsáveis por abrigar sujeitos como Fernando, Kadu, Gordão e Pastor João.



Figura 8 - Igreja Evangélica Pérola da Esperança – Poá, divisa com Ferraz de Vasconcelos. Foto: Vagner Marques, acervo pessoal, 2018.

Outra característica das *igrejas menores* é o importante espaço ocupado pela literatura *veterotestamentária*, com destaque ao livro de Salmos. Fernando enfatiza a importância dos Salmos em sua trajetória de fé.

[...] o pastor falou de um jeito que tocou no fundo da alma; **ele falou de um salmo da Bíblia**, eu prestei muita atenção porque eu gosto muito dos Salmos e a primeira vez o pastor começou com um Salmo, parecia que foi diretamente pra mim. (Fernando, Diário de campo, grifos meus, 2018).

Os livros do Velho Testamento<sup>95</sup> revelam a aliança de Deus com Israel, o “*povo eleito*”, nestes livros há uma forte presença de um Deus ativo e

<sup>95</sup> A denominação Velho Testamento é utilizada pelos cristãos em referência aos livros que antecedem o Novo Testamento. Os judeus recusam o termo e utilizam *Tanach* ou Bíblia Hebraica.

responsável pelo destino de seu povo. A leitura pentecostal do Velho Testamento revela um Deus presente e atuante no cotidiano, os Salmos reúnem um conjunto de orações, poesias e hinos de diversos momentos da história de Israel. O rei Davi foi responsável pela redação de 73 salmos, muitos com temáticas de guerra, aproximando-se do cotidiano vivido por Fernando em sua experiência com o universo pentecostal: “*eu prestei muita atenção porque eu gosto muito dos Salmos*”.

O universo bélico narrado no Velho Testamento dialoga com a guerra contra o inimigo dos pentecostais e também com aqueles que vivem a condição de *vida loka*; é necessário sabedoria para os trânsitos e coabitações, pois a guerra vivida nos dois mundos (pentecostal e *vida loka*) exige comportamentos adequados e Fernando deixa isso claro.

### 3.2.1 Sujeito Homem e Homem de Deus: faces da mesma moeda?

Eu já vivia na correria, **sempre fui sujeito homem**, na caminhada e na vida loka, já estava no mundo do crime, então eu precisava de Deus para me guiar e me proteger e seguir o certo, mesmo que do lado errado.

(Fernando, Diário de campo, grifos meus, 2018).

Na década de 2000, nas periferias de São Paulo, o pentecostalismo em intenso crescimento encontra-se com outras redes de engajamento (MARQUES, 2015), especialmente o Primeiro Comando da Capital<sup>96</sup> (PCC), a relação entre ambas não será de absoluta negação, mas sim de permeabilidades; é nesse contexto que o *sujeito homem* e o *homem de Deus* se confundem na trajetória de Fernando.

Antes de aprofundar a junção na compreensão das categorias *sujeito homem* e *homem de Deus*, voltemos a atenção novamente para o surgimento

---

<sup>96</sup> Sobre o PCC, ver BIONDI (2010, 2018), DIAS (2013), DIAS; MANSO (2018), FELTRAN (2001, 2012, 2018), MARQUES (2015).

do PCC na década de 1990 no interior do sistema carcerário paulista e sua consequente expansão nas periferias na década de 2000.

Não há exatidão sobre o surgimento do PCC, entretanto seu mito de origem (BIONDI, 2010) está associado a uma possível briga que ocorreu em 31 de agosto de 1993 na Casa de Custódia e Tratamento de Taubaté no jogo de futebol entre presos do Comando Caipira contra os presos do Comando da Capital, mas é a partir do Massacre do Carandiru em 1992, responsável por mais de uma centena de mortes que o PCC passa a ser assumido por muitos presos como uma forma de resistência ao *sistema*.

A briga entre as equipes resultou na morte de dois integrantes do Comando Caipira. Para se protegerem dos espancamentos, os jogadores do PCC firmaram um pacto no qual a punição de um dos integrantes do time enfrentaria a reação de todos os demais membros do time (BIONDI, 2010, p. 70).

O surgimento e atuação do PCC estão associados primeiramente ao sistema carcerário, entretanto, no tempo presente, há profunda conexão entre as cadeias e a rua; isso é resultado de um processo bem sucedido, responsável por alterações estruturais no cotidiano carcerário e também das periferias paulistas. Motivados por um imaginário de autoproteção e irmandade, os presos da capital iniciam um movimento de rupturas com as mortes banais, os estupros e consumo de crack no interior das prisões. Os lemas de Paz, Justiça e Liberdade traduzem as primeiras lutas do PCC enquanto seu rápido crescimento nos presídios de São Paulo foi negligenciado pelo Poder Público.

[...] A proposta do PCC, que envolvia uma mudança na ética dentro das prisões, era sedutora, motivo pelo qual rapidamente conquistou adesões dentro e fora das cadeias. Apesar do sucesso no meio carcerário, a invisibilidade do PCC era também decorrente da postura do Poder Público diante do PCC. Sua primeira reação foi ocultá-lo, negar sua existência. (BIONDI, 2010, p. 72).

Sobre essa fase fundacional, FELTRAN (2018) indica:

[...] Os presos tinham problemas práticos e o PCC tinha um método para tentar resolvê-los. O uso da força se faz em última

instância. Sempre a espreita, a violência eclodia em rebeliões e mortes de opositores, porém não era o jeito mais sábio de proceder. A proposta dos presos, de muitos grupos, sempre foi a de que o certo prevalecesse, mas muita coisa errada era vista todos os dias. Era preciso união entre os presos, pelo certo, e o PCC propôs uma forma específica de fazê-lo.

Nos anos 2000 as periferias passaram por importantes transformações; o PCC assume o monopólio da violência e a regulação dos mercados de drogas, o contexto de guerra caracterizado na década de 1990 e identificado no capítulo anterior é alterado pelas *quebradas* em paz, que assistem a significativa redução das taxas de homicídio, a expansão da cosmovisão pentecostal e expressivas alterações econômicas.

Os gatilhos são descansados, as armas baixadas e *quebradas de fé* encontram a *Fórmula Mágica da Paz*, mas esse foi um processo de diálogo, acordos, arranjos e alteração na forma de conceber o cotidiano. Lembramos aqui a fala de Gordão no capítulo anterior para reforçar que a pacificação foi um processo e cada local teve uma dinâmica própria.

[...] mas na rua, na quebrada veio essa ideia de baixar as armas da própria quebrada, veio daqui mesmo, depois de muita gente morrer, muita mãe chorar a morte dos filhos. Isso resolveu, não vou dizer que zerou, mas diminuiu muito, depois disso, era muita trocação de ideia, meu avô que desenrolava, ele já era coroa, mas tinha uma moral, era da antiga e corria pelo certo, os vagabundos todos conheciam a caminhada dele. A partir disso as tretas tinham que ser resolvidas na ideia mesmo, vez ou outra alguém ramelava<sup>97</sup>, mas foi diminuindo, diminuindo até a quebrada ficar em paz. Só depois chegou o PCC, quando a quebrada já estava pacificada.

De modo geral, a chegada do PCC nas periferias na década de 2000 acelera o processo de pacificação que estava em andamento em algumas *quebradas* e identificado por Gordão; há um reordenamento na regulação dos conflitos e o PCC assume gradualmente durante a década o monopólio da violência. Na quebrada de Gordão, os homicídios foram “*diminuindo, diminuindo até a quebrada ficar em paz. Só depois chegou o PCC, quando a quebrada já estava pacificada*”; em outros lugares o processo de domínio do PCC ocorreu de

---

<sup>97</sup> Vez ou outra alguém descumpria o acordo pela paz e resolvia seus conflitos por intermédio de homicídios.

outra maneira, com guerra ou acordos. De um jeito ou de outro, as guerras acabaram, os homicídios diminuíram e as *armas baixaram*.

A descrição de Gordão revela a centralidade da atuação dos sujeitos sociais de sua *quebrada* na resolução de seus próprios conflitos, sem necessariamente monopolizar no PCC o fim das guerras que marcaram a década de 1990. Gordão revela que esse processo.

[...] foi bem antes da ideia do Partido, nem sei se já tinha PCC, mas na rua, na quebrada veio essa ideia de baixar as armas da própria quebrada, veio daqui mesmo, depois de muita gente morrer, muita mãe chorar a morte dos filhos.

O PCC torna-se um mediador na resolução dos conflitos, mas sua ocupação e atuação nas quebradas de fé não ocorre por intermédio da força, no domínio do território, ao contrário do que se imagina, principalmente ao comparar o cenário do Rio de Janeiro. FELTRAN (2018) corrobora com essa percepção ao descrever:

[...] O PCC não domina territórios pela força de armas, não exige suas armas nas fronteiras das quebradas, exceto em casos excepcionais, como em certos locais da Baixada Santista. No Rio de Janeiro, o território das facções é exclusivamente pensado com relação ao tráfico de drogas, embora traficantes também controlem outras atividades legais e ilegais. (FELTRAN, 2018, p.147).

Em São Paulo, o PCC está em todo lugar e em lugar algum, atua em diferentes frentes, em mercados legais e ilegais, mas o consenso geral insiste em atribuir sua centralidade na venda de drogas, a conhecida boca de fumo (lojinha), sem considerar os mais diversificados mercados legais. FELTRAN (2018) redireciona a percepção sobre o PCC ao associá-lo a uma sociedade secreta com fins empresariais. Uma comunidade de irmãos em ramos de atividades diferenciados, mas com interesses de irmandade em comum.

Em São Paulo, justamente porque atua como uma sociedade secreta, com chefia sem mano, a conformação territorial de suas atividades é bem distinta. Ninguém diria que a Vila Madalena, em São Paulo, é um território dominado pelo PCC. (FELTRAN, 2018, p.148).

A legitimação da atuação do PCC nas *quebradas de fé* em São Paulo ocorre porque suas ações estruturam-se nas raízes da cosmovisão da própria *quebrada*, ou seja, o PCC está no amálgama do imaginário social das periferias, salvaguardando as características locais de cada quebrada, a atuação dos diversos sujeitos e nos mais variados ramos de atividade. Para FELTRAN (2018):

Pela própria estrutura da facção, a lógica territorial é outra: uma área é PCC na medida em que há uma hegemonia política do Comando no mundo do crime daquele território. A hegemonia diz respeito a quem é do crime, às suas ações. Pode-se recorrer ao governo local do crime – ou seja, o disciplina da quebrada – para pedir justiça em alguma região. Mas é possível recorrer também a outras formas de justiça. ( o Estado, a justiça divina, etc.) caso se considere que elas podem ser efetivas. (FELTRAN, 2018, p.149).

Essa forma de atuação do PCC se desenvolveu no interior dos anos 2000, enquanto na década de 1990, em seus primeiros anos, sua característica era marcadamente piramidal com o poder centralizado na figura dos líderes fundadores (BIONDI, 2010; FELTRAN, 2011; MARQUES, 2015).

Em meados de 2004, uma mudança interna em sua formação impulsionou transformações decisivas que conduziram o PCC a uma posição hegemônica no sistema prisional. A estrutura piramidal adotada por seus fundadores foi dissolvida e a *Igualdade* foi adicionada ao antigo lema Paz, Justiça e Liberdade. Depois disso sua expansão foi tamanha que, em 2006, ocorreram os chamados “ataques do PCC” [...] O PCC mostrava, com isso, que suas ações não mais se restringiam ao universo prisional. Ele já estava disseminado por todo o Estado de São Paulo (BIONDI, 2018, p.31-34).

É somente na década de 2000 que o PCC ganha visibilidade e destaque nacionais, especialmente quando as ideias responsáveis pela transformação dos presídios paulistas chegam, se esparram e coabitam com as moralidades pré-existentes, transformando assim, lenta e gradualmente, o imaginário social das periferias de São Paulo. É neste momento que a irmandades da fé e as irmandades do crime - ambas em franca expansão - encontram-se nas periferias de São Paulo, caminham juntas e redesenham a forma de compreender os

sujeitos sociais das periferias urbanas, onde Fernando encarna o *sujeito homem* e o *homem de Deus*.

### 3.2.2 Sujeito homem e homem de Deus: identidade

Eu já vivia na correria, **sempre fui sujeito homem**, na caminhada e na *vida loka*, já estava no mundo do crime, então eu precisava de Deus para me guiar e me proteger e seguir o certo, mesmo que do lado errado.

Os dispositivos linguísticos utilizados pelos moradores das *quebradas de fé* indicam que as noções de *sujeito homem* e *homem de Deus* estão associadas a um conjunto de regras que caracterizam por um lado, a noção ética masculina das *quebradas de fé (sujeito homem)* e, por outro, a ética exigida para aqueles que vivem o pentecostalismo das *igrejas menores (homem de Deus)*. *Sujeito homem* e *homem de Deus* são condições idealizadas e traduzem uma série de exigências, tais como o rigor, a disciplina, a honra, o compromisso, o zelo, o senso de justiça, etc.

Ser *sujeito homem* e/ou *homem de Deus*, significa alcançar a maturidade masculina e o compromisso com os grupos pertencentes, cuidado e zelo pela condição ocupante. Essa não é uma posição permanente e é nas performances do cotidiano que os status de *sujeito homem* e *homem de Deus* é testado, avaliado e legitimado. A manutenção dessa posição é resultado da legitimidade dos atores que dividem o cotidiano; não basta se auto afirmar, é necessário a legitimação.

A legitimidade de sua condição de *sujeito homem* e/ou *homem de Deus* reside no fato de que apesar do trânsito que realiza entre o crime e a fé, há uma condescendência entre os *irmãos* do PCC, os *irmãos* da igreja e os moradores de sua *quebrada* quanto suas intervenções em situações do cotidiano. Durante sua trajetória, Fernando acumulou um expressivo capital simbólico, obteve sucesso em sua empreitada de caminhar por redes de aparentemente

antagônicas e seu percurso revela o que BOURDIEU (1982) definiu como liderança carismática.

As características sociologicamente pertinentes de uma biografia particular [...] fazem com que um determinado indivíduo se encontre socialmente predisposto a sentir e a exprimir, com uma força e uma coerência particulares, disposições éticas ou políticas, já presentes, de modo implícito, em todos os membros da classe ou do grupo de seus destinatários. (BOURDIEU, 1982, p. 94).

Fernando se identifica nessa dupla posição, embora conflitante, não binária; sua condição é antes de tudo legitimada pelos *irmãos* do PCC, por seus *irmãos* de fé e pelos moradores de sua *quebrada*. Seu lugar foi conquistado pelo resultado de uma trajetória que zela pelo ouvir mais do que falar, evitar conflitos, saber caminhar nas redes que circula e demonstrar humildade. Fernando “*corre pelo certo, mesmo que do lado errado*” e reconhece que no plano da idealização somar os dois papéis não é o correto, entretanto, nas condições reais, é isso o que ocorre.

Embora sua trajetória revele que as condições de *sujeito homem e homem de Deus* estejam juntas e misturadas, há uma separação do certo e errado.

**Sei que não é o certo**, mas eu preciso caminhar com Deus, e o Senhor está comigo. **Eu sei que Deus está me cobrando e uma hora vou ter que tomar uma decisão sobre isso aí**, mas agora não dá, tenho que resolver algumas pendengas, tenho que ajustar muitos ponteiros.

(Fernando, Diário de campo, grifos meus, 2018).

### 3.3 Os evangélicos mudaram e se prepararam para a mudança

Nesse dia **eu percebi que os evangélicos tinham mudado. Eles se prepararam para as mudanças e conseguiram trabalhar nelas.** Eles não foram os responsáveis apenas por conseguir colocar o jovem, o vida loka, a correria, o trabalhador, a mãe e o pai de família dentro da igreja, foi mais que isso, os

evangélicos possibilitaram uma forma de proteção e de união, uma irmandade de verdade.

(Fernando, Diário de campo, grifos meus, 2018).

[...] o pentecostalismo tende a reorganizar todo um modo usual de circulação de pessoas e símbolos na metrópole, justamente porque reordena os termos tradicionais de mediação entre homens e deuses (MAFRA, 2009, p.81).

As transformações que a globalização e o crescimento econômico seguido de uma significativa redistribuição de renda – manifestada na criação de crédito para consumo, por exemplo – implicaram em profundas alterações nas relações sociais antes consolidadas, e esse fenômeno se refletirá com grande ênfase nas *quebradas de fé*.

A expressão “cidadão do mundo” antes relativa a uns poucos indivíduos que se deslocavam – fisicamente – ao redor do globo, hoje se refere a cada um dos manos e minas das periferias, já que “o mundo” está presente em todos os lugares, sem que haja a necessidade de se deslocar, bastando apenas o acesso à internet ou ao controle remoto para se estar em contato com outras realidades. Com isso, as identificações não têm mais o limite imposto pela proximidade. Ou até mesmo a invenção de novas e surpreendentes proximidades. Assim, a língua e culturas estadunidenses refletidas nos nomes de estabelecimentos comerciais, nos gostos musicais e audiovisuais; a cultura árabe das tabacarias; a apropriação dos símbolos judaicos são todos vividos como partes fluidas do cotidiano das periferias onde o pentecostalismo se esparrama.

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicas, e parecem “flutuar livremente”. Somos confrontados por uma gama de diferentes identidades (cada qual nos fazendo apelos, ou melhor, fazendo apelos a diferentes

partes de nós), dentre as quais parece possível fazer uma escolha. (HALL, 2003, p.75).

O processo de mudança identificado na fala de Fernando a respeito dos evangélicos é fruto da própria reflexividade da vida social que “[...] consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informações renovadas sobre essas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter [...]” (GIDDENS, 1991, p.45). Neste sentido, passa, necessariamente, pela forma como os indivíduos criam os seus estilos de vida e, a partir destes, suas identidades e pertencimentos.

Estilo de vida, na concepção de Giddens (2002, p.79), é um conjunto “[...] mais ou menos integrado de práticas que um indivíduo abraça, não só porque essas práticas preenchem necessidades utilitárias, mas porque dão forma material a uma narrativa particular de auto-identidade”. A necessidade de se criar múltiplos papéis identitários gerou nos indivíduos evangélicos uma tensão entre as escolhas, de modo que muitas vezes as identidades se sobrepõem e entram em conflito, especialmente com as tradicionais formas de se conceber o estilo cristão.

A organização social baseada em uma comunhão de *irmãos* condiciona a ideia sobre espaço comunitário das *quebradas de fé* na dimensão utópica. Isto é, nesse lugar todos se sentem pertencendo a um mesmo grupo. Bauman (2003) ao refletir sobre o conceito de comunidade na atualidade avalia que este traduz noções de segurança, companheirismo, acolhimento e outros pensamentos que fortalecem o ideal paradisíaco da vida comunitária. Trata-se da mesma conotação da discussão realizada em contextos nos quais o atravessamento econômico produz efeitos atenuados na definição de periferia e fortalece a produção de definições associada a características culturais. Entretanto, o próprio Bauman (2003) ponderou que a idealização da comunidade se distancia da realidade vivida no cotidiano, sendo que nesta construção "onírica" a apreensão da liberdade individual e a segregação de outros grupos passam a margem do conceito impregnado no imaginário popular.

As dificuldades sociais e econômicas traduzidas na falta de condições para que se exerça o direito à cidadania levam os irmãos e as irmãs da periferia

a uma existência insegura de expectativas incertas. Bauman (2003) coloca que entre as totalidades imaginárias a que as pessoas acreditavam pertencer e nas quais acreditavam poder encontrar abrigo agora vigora um vazio social. Segundo ele, o Estado já representou esse lugar de conforto, porém, na contemporaneidade, a segurança como todos os aspectos da vida humana num mundo individualizado, é uma tarefa que toca a cada um. "A defesa do lugar, vista da condição necessária de toda segurança, deve ser uma questão do bairro, um assunto comunitário" (p. 102). E é neste âmbito de assuntos comunitários que o pentecostalismo encontrará sua razão de ser. Logo, as relações com as condições das próprias periferias se tornam as condições discursivas e práticas da vida evangélica nas quebradas.

A discursividade sustenta os saberes em circulação em uma determinada época. As condições que permitem o aparecimento de certos enunciados e a proibição de outros são estratégias que controlam os sentidos e as verdades. No livro *A arqueologia do saber*, Foucault (1995) define a produção do discurso como controlada, selecionada, organizada e redistribuída por procedimentos que visam determinar aquilo que pode ser dito em certo momento. Entendendo o discurso como prática culturalmente significativa, Foucault estabelece uma estreita relação entre dizeres e fazeres. Para ele, as práticas discursivas materializam as ações dos sujeitos na história. Desta forma, as práticas sociais se constituem discursivamente e analisar discursos significa tentar compreender a maneira como as verdades são produzidas e enunciadas.

## Capítulo IV

### Década de 2010. A hegemonia do Pentecostalismo nas periferias de São Paulo

Fé em Deus que ele é justo!  
 Ei, irmão, nunca se esqueça  
 Na guarda, guerreiro, levanta a cabeça, truta  
 Onde estiver, seja lá como for  
 Tenha fé, porque até no lixão nasce flor  
 Ore por nós pastor, lembra da gente  
 No culto dessa noite, firmão, segue quente  
 Admiro os crentes, dá licença aqui

Em 2010 um novo censo demográfico foi realizado; sobre religião, os dados revelaram o contínuo crescimento dos evangélicos, saltando de 15,41%<sup>98</sup> da população brasileira em 2000 para 22,16%<sup>99</sup>. Em dez anos os evangélicos saltaram de 26 milhões para mais de 42 milhões de brasileiros, totalizando mais de 16 milhões de novos *crentes* em apenas uma década; quase a lotação máxima do estádio de futebol Arena Corinthians em São Paulo<sup>100</sup> se converteu para o campo evangélico a cada dia entre 2000 e 2010.

Seis anos depois, em 2016 o Instituto Datafolha realizou a pesquisa “*Perfil e opinião dos evangélicos no Brasil*”<sup>101</sup>, com 2.828 entrevistas em 174

<sup>98</sup> Para maiores informações, ver: IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEORGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Demográfico – Características Gerais da População e Instrução - 2000 (resultados da amostra). Rio de Janeiro: Fundação IBGE, 2002.

<sup>99</sup> Para maiores informações, ver: IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEORGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo demográfico 2010. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Disponível em: [http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/populacao/censo2000\\_populacao.pdf](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/populacao/censo2000_populacao.pdf). Acesso em 19 de julho de 2012.

<sup>100</sup> A Arena Corinthians, localizada em Itaquera, São Paulo, tem capacidade máxima de 49.205.

<sup>101</sup> Para maiores detalhes da pesquisa, ver: <http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2016/12/28/da39a3ee5e6b4b0d3255bfef95601890afd80709.pdf>

municípios brasileiros e com 95% de confiança, com margem de erro máxima de dois pontos percentuais. Os resultados demonstraram que o crescimento evangélico continua a ser intenso, de modo que segundo a pesquisa, 29% dos brasileiros com idade entre 16 anos ou mais atualmente pertencem a esse segmento religioso; a maioria (22%) é composto por pentecostais, reforçando o pentecostalismo como a tradução máxima do universo evangélico no Brasil. Ainda sobre a pesquisa:

Os evangélicos, considerando pentecostais e não pentecostais, tem idade média de 37 anos, ante 40 dos brasileiros. Uma parcela de 34% tem escolaridade fundamental (entre os brasileiros, 35%), e 51% estudaram até o ensino médio (ante 45% entre os brasileiros), o que faz com que uma parcela menor deles (de 15%) tenha chegado ao ensino superior (na população brasileira, 20%). Metade (49%) dos evangélicos estão na região Sudeste (ante 43% da população), 23%, no Nordeste (na população, 27%), 10%, no Norte (ante 8% dos brasileiros), 9%, no Sul (ante 15% dos brasileiros) e outros 9%, na região Centro Oeste (no Brasil, 8%)<sup>102</sup>. Perfil e opinião dos evangélicos no Brasil. Instituto Data Folha, 07 e 08/12/2016.

Essa tese foi produzida a partir da necessidade de compreensão das transformações no campo religioso brasileiro em consequência do contínuo e expressivo crescimento evangélico, sobretudo no campo pentecostal, manifestadas especialmente nas periferias urbanas; mas é a partir de Ferraz de Vasconcelos, região metropolitana de São Paulo e *quebrada* de Gordão, Pastor João e Fernando que nos apoiamos empiricamente para a afirmação da hegemonia do pentecostalismo nas *igrejas menores das quebradas de fé*. O cenário de mutação no campo religioso identificado em Ferraz de Vasconcelos corrobora com os dados do censo demográfico de 2010, com a pesquisa do Instituto Datafolha realizada em 2016 e com pesquisas nas mais diversas áreas.

De antemão, cabe a afirmação que a pesquisa não é pautada por uma perspectiva quantitativa, entretanto isso não inviabiliza a análise qualitativa dos dados. Quanto a Ferraz de Vasconcelos, o município localiza-se no extremo leste da capital paulista e compõe a região da Grande São Paulo. Em 2010 a

---

<sup>102</sup> Idem.

população era composta por 168.306<sup>103</sup> pessoas, e as estimativas do IBGE para 2018 indicaram que esse número se aproximaria de 192 mil ferrazenses<sup>104</sup>. A cidade conta com uma área de 29,56 km<sup>2</sup> e densidade demográfica de 6494,14<sup>105</sup> habitantes por metro quadrado.

O município apresenta baixos indicadores sociais com apenas 20.054 ocupadas em 2016, o que representa 11,8%<sup>106</sup> dos municípios em relação ao número de habitantes; não há espaços de lazer, centro de cultura, cinema, teatro e espaços para as artes.

Apenas uma empresa de ônibus, a *Radial Transportes* faz a ligação do centro da cidade com bairros; com baixa oferta de ônibus e qualidade questionável. As longas distâncias do centro aos bairros e os elevados custos das passagens faz com que o centro da cidade seja apenas o espaço para compras e circulação de mercadorias, deste modo, o município reforça o perfil de cidade dormitório, e muitos jovens projetam abandonar a cidade após a conquista do trabalho e o ingresso na universidade.

Ferraz de Vasconcelos é um dos espaços onde o pentecostalismo tem fincado suas sólidas raízes, conseqüentemente, alterando a forma de ser e viver a *quebrada*. No censo demográfico de 2000 o catolicismo figurava em 57,33%, enquanto 21,73% se declararam evangélicas. Já na década seguinte, os católicos representavam a fé de 44,9% dos moradores de Ferraz de Vasconcelos, enquanto 35,34% se declararam evangélicos, conforme o gráfico a seguir.

---

<sup>103</sup> Para maiores informações, ver: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/ferraz-de-vasconcelos/panorama>

<sup>104</sup> Idem.

<sup>105</sup> Para maiores informações, ver: <https://www.emplasa.sp.gov.br/RMSP>.

<sup>106</sup> Para maiores informações, ver: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/ferraz-de-vasconcelos/panorama>.

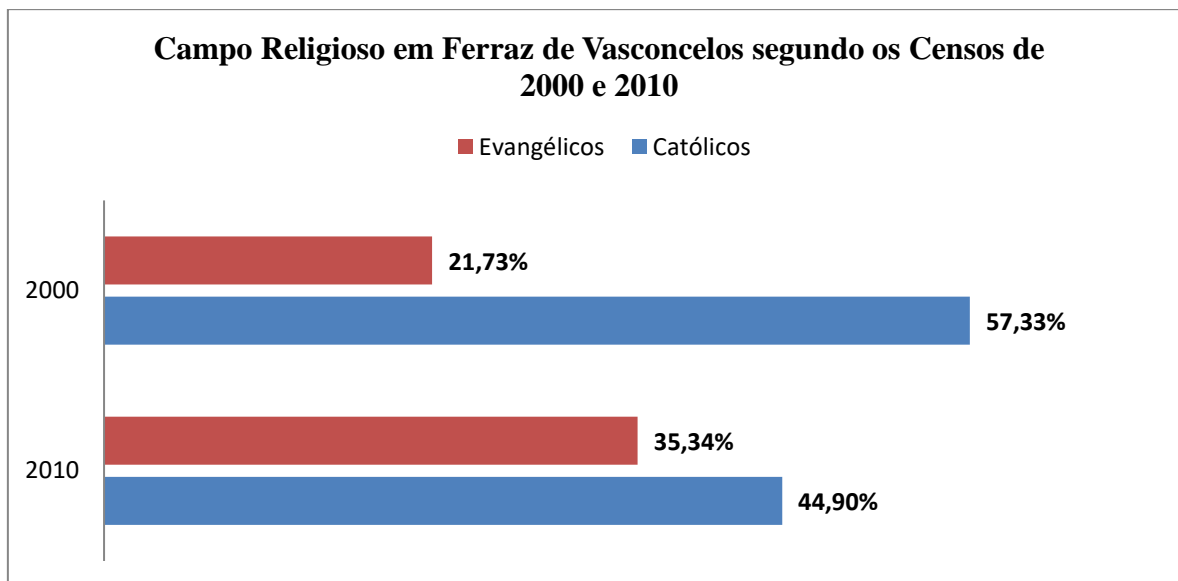


Gráfico 2 - Dados do IBGE; gráfico do autor.

Uma análise mais próxima pode ser problematizada quando utilizamos os dados da Secretaria Municipal de Educação de Ferraz de Vasconcelos de 2017; com o objetivo de identificar as razões do abandono escolar entre os alunos da Educação de Jovens e Adultos (EJA) no ano letivo de 2016, a pasta responsável pela educação municipal organizou uma pesquisa com todos os alunos matriculados no município; os resultados foram entregues aos coordenadores pedagógicos e gestores de cada unidade escolar com o título “*Desafios e possibilidades na Educação de Jovens e Adultos: o perfil dos alunos de Ferraz de Vasconcelos*”.

Os resultados da pesquisa com os alunos da EJA de Ferraz de Vasconcelos são importantes por mostrar, entre outras coisas, o campo da fé sete anos depois do censo de 2010 e comparando com a pesquisa publicada pelo Datafolha em 2016. No tocante a religião, os resultados demonstraram que o pentecostalismo se hegemonizou e ultrapassou a presença católica.

A pesquisa realizada pela equipe de técnicos pedagógicos da Secretaria Municipal de Educação de Ferraz de Vasconcelos entrevistou 285 alunos da Educação de Jovens e Adultos (EJA) do município. O formulário consistiu em questões sobre faixa etária, naturalidade, gênero, ano/série em que o aluno está matriculado, cor/raça, estado civil, números de filhos, religião, ocupação, tipo de

moradia, inserção em programas de transferência de renda, motivação de retorno à escola, motivos para a interrupção dos estudos, período que ficou sem estudar, expectativas com o retorno aos estudos e perspectiva quanto aos próximos três anos.

No tocante a religião, os dados apresentaram pela primeira vez a inversão da maioria católica e a consolidação da hegemonia do pentecostalismo em Ferraz. Esse processo de inversão hegemônica encontra ressonância nas demais periferias de São Paulo, deixando um grande espaço de análise sobre as transformações ativadas no campo religioso brasileiro, em especial nas *quebradas de fé*, com absoluta presença das *igrejas menores*.

Os dados coletados com os alunos da EJA de Ferraz de Vasconcelos não refletem a mesma metodologia de amostragem do IBGE; essa não foi a intenção da Secretaria Municipal de Educação ao identificar o perfil de seus alunos, entretanto, a pesquisa é importante por colocar o cenário religioso como determinante para a condução da vida escolar dos alunos da EJA e permite identificar que nas escolas de Ferraz de Vasconcelos, entre os jovens e adultos há uma maioria evangélica e feminina, pessoas que embora em sua maioria desempregadas não acessam os programas de transferência de renda dos governos estadual e/ou federal.

Há desafios e também possibilidades na utilização desses dados como ponto de partida para a uma análise macro do município, cabe retomar aqui que esse não constituiu a origem da realização da pesquisa, mas permitiu a identificação de questionamentos estruturantes do campo religioso. Os dados da pesquisa com os alunos da EJA acompanham os questionamentos a) as hipóteses do declínio do catolicismo; b) quais as características desse pentecostalismo? c) quais as aproximações e distanciamentos dos evangélicos identificados na pesquisa com o pentecostalismo das *igrejas menores* das *quebradas de fé*? d) de que modo esse pentecostalismo caracteriza a hegemonia pentecostal nas *quebradas de fé*?

Os dados coletados podem ser analisados segundo os gráficos a seguir:

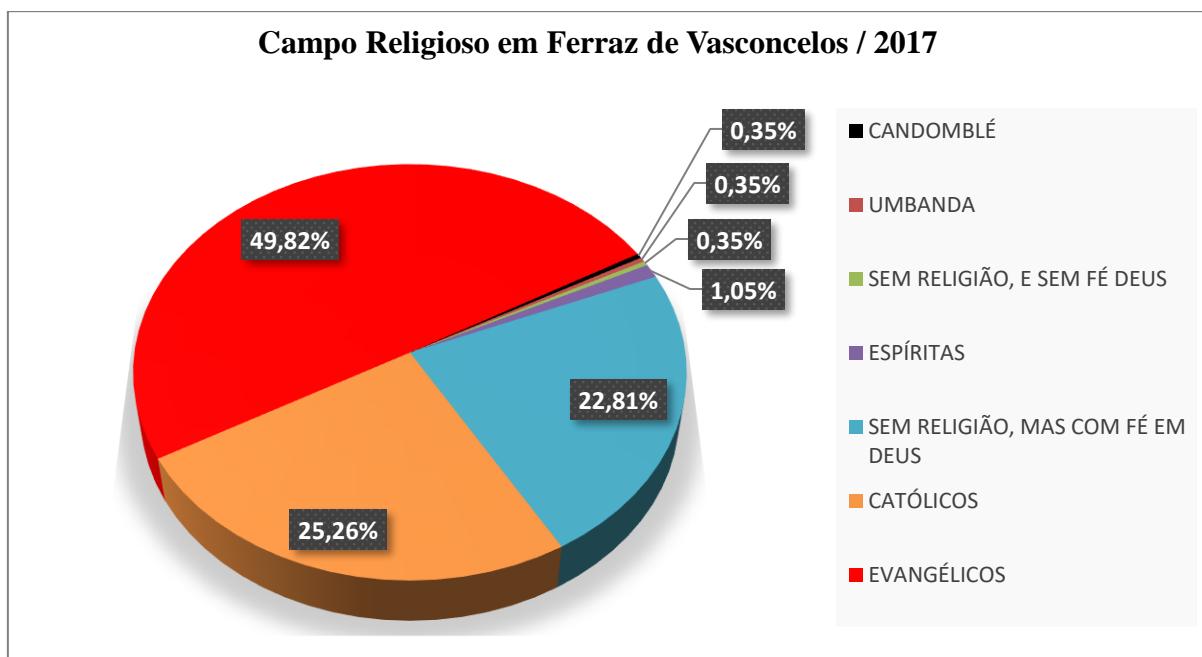


Gráfico 3 - Dados: Secretaria Municipal de Educação de Ferraz de Vasconcelos. Gráfico: Vagner Marques.

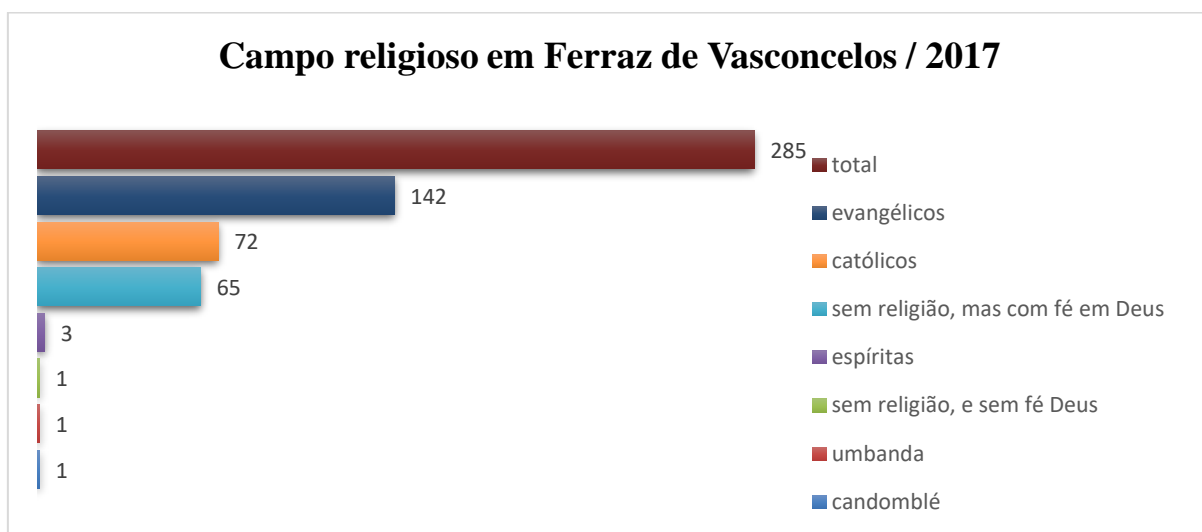


Gráfico 4 - Dados: Secretaria Municipal de Educação de Ferraz de Vasconcelos. Gráfico: Vagner Marques.

A faixa etária dos alunos da EJA caminha na mesma direção que os dados apresentados pela pesquisa realizada pelo Datafolha que constatou que 29% da população com 16 anos ou mais são evangélicos. A idade mínima exigida para realizar matrícula na Educação de Jovens e Adultos é 15 anos, daí o fato da faixa etária iniciar a partir dos 15 anos.

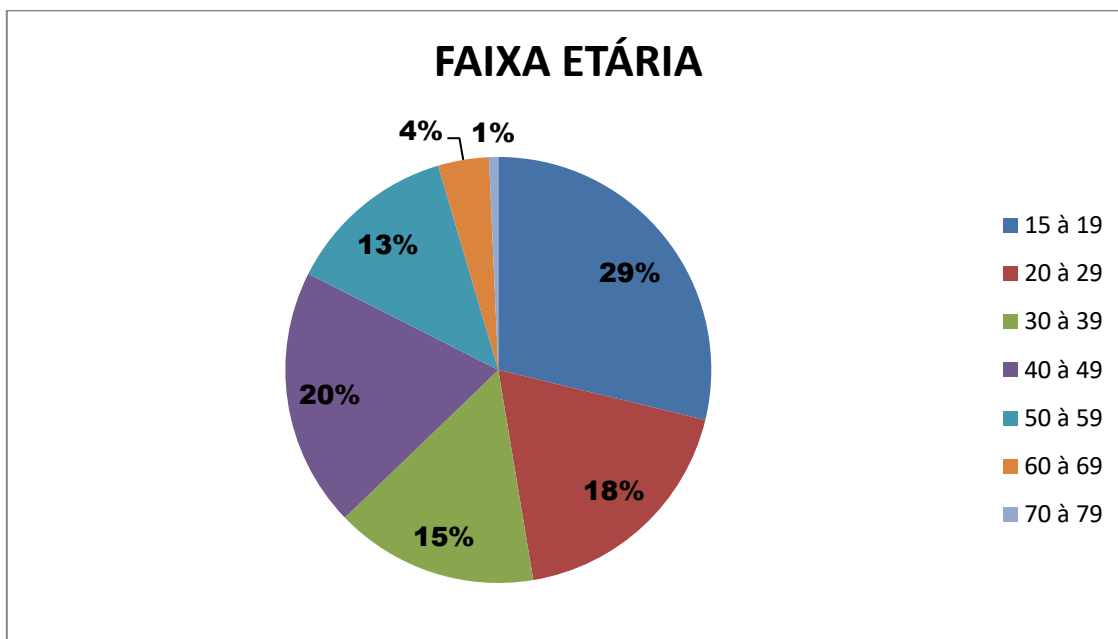


Gráfico 5 - Gráfico: Secretaria Municipal de Educação de Ferraz de Vasconcelos.

No tocante ao gênero, as mulheres constituem o maior percentual de pessoas que procuram retornar para a escola; também são as mulheres a maioria na presença as *igrejas menores* das quebradas de fé.

As mulheres em geral têm investido em novas formas de expressão religiosas em busca de nova visão de mundo (ethos social). Essa nova visão leva em conta os atributos femininos e apresenta maior afinidade com características femininas, pois essas igrejas valorizam emoções, sensibilidade e afetividade. São religiões que afirmam a centralidade do feminino relacionado à gestação, ao crescimento e à proteção da vida e da família. Além disso, apontam a mulher como a responsável pela saúde da família (MATOS, 2007, p.79).

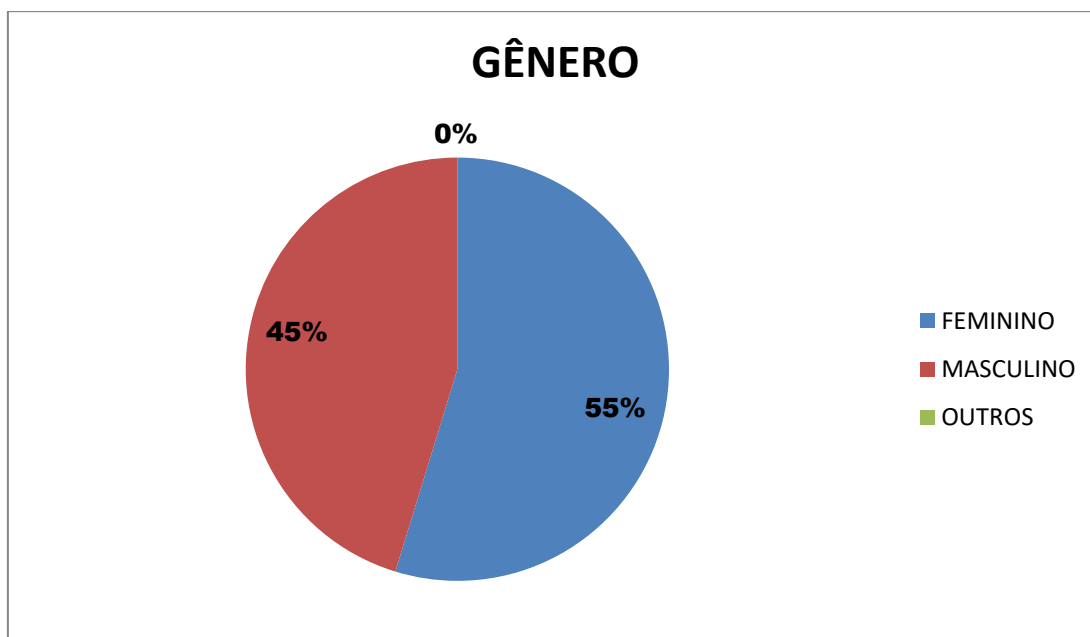


Gráfico 6 - Gráfico: Secretaria Municipal de Educação de Ferraz de Vasconcelos.

No momento da pesquisa 67% dos entrevistados encontravam-se desempregados ou em condição de informalidade; segundo o IBGE, em 2016 em Ferraz de Vasconcelos, em relação ao número de habitantes<sup>107</sup>, apenas 11,8% dos munícipes encontravam-se ocupados. A categoria *ocupado*<sup>108</sup> utilizada pelo IBGE corresponde:

**Pessoal Ocupado** - corresponde ao registro do número de pessoas ocupadas que, em 31/12 do ano de referência, exerciam efetivamente ocupação na empresa de acordo com as categorias funcionais descritas no questionário. Inclui as pessoas que em 31/12 encontravam-se afastadas por motivo de férias, de licença, seguros por acidentes etc., desde que estes afastamentos não tenham sido superiores a 30 (trinta) dias. Não foi considerado o pessoal sem vínculo empregatício, pessoal dos serviços prestados por terceiros e locação de mão-de-obra.

<sup>107</sup> Para maiores informações, ver: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/ferraz-de-vasconcelos/panorama>.

<sup>108</sup> Para maiores informações, ver: <https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/economia/industria/paic/conceito.shtm>.

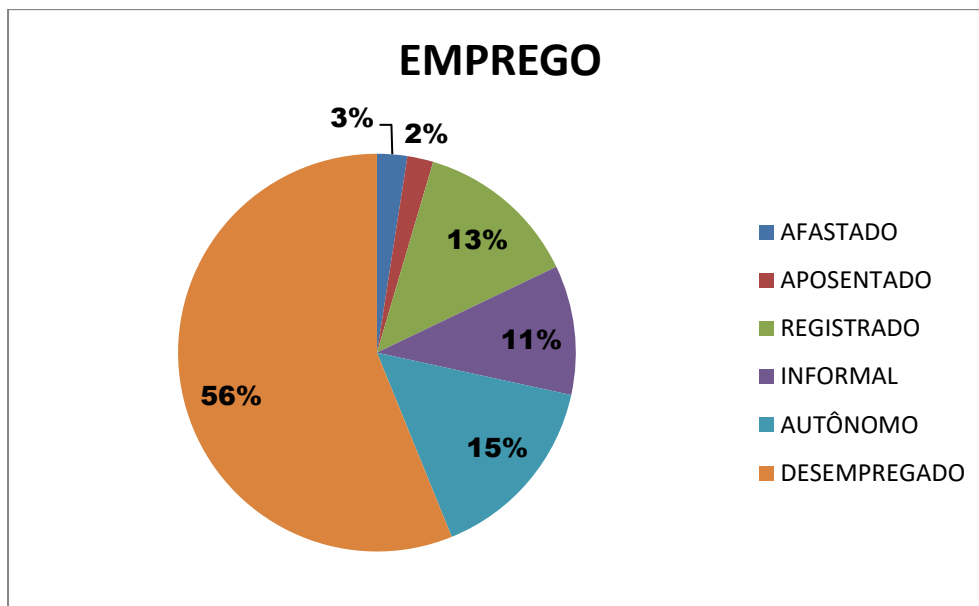


Gráfico 7 - Gráfico: Secretaria Municipal de Educação de Ferraz de Vasconcelos.

Embora muitos dos entrevistados estivessem em condições de acesso aos programas de transferência de renda, estadual e/ou federal, 71% não acessam nenhum dos programas disponíveis.

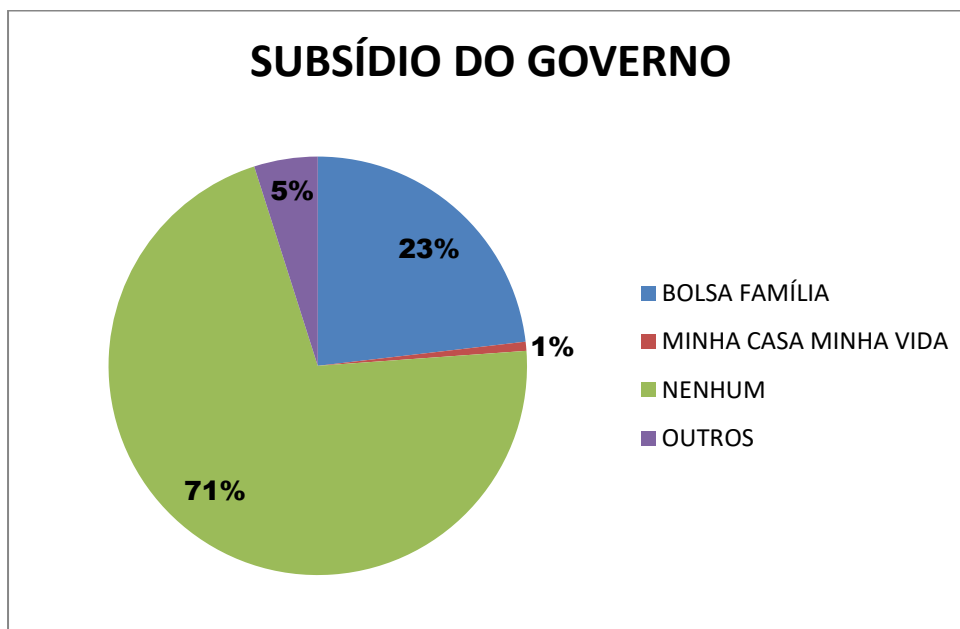


Gráfico 8 - Gráfico: Secretaria Municipal de Educação de Ferraz de Vasconcelos.

A pesquisa realizada pela Secretaria Municipal de Educação de Ferraz de Vasconcelos e apresentada aos gestores e professores municipais revelou os

desafios da gestão da política pública de educação para a defesa da diversidade e promoção da qualidade do ensino; mas as mudanças estruturais no campo religioso devem considerar também e necessariamente o novo panorama do município, onde há uma maioria evangélica em relação às demais religiões, e uma hegemonia pentecostal em relação ao universo evangélico.

As interfaces entre o cotidiano escolar com a religião são diversas, desde ausências justificadas por motivos religiosos, recusa em participação de atividades, ou sugestão de criação de eventos a partir de uma perspectiva de fé. As faltas dos alunos da EJA (Educação de Jovens e Adultos), em muitos casos justificam-se pelos dias de cultos das *igrejas menores das quebradas de fé*. Segundo o relato da Professora Ana<sup>109</sup>:

É assim, até alguns anos atrás, e não faz tanto tempo assim, eles faltavam na quarta-feira por conta dos jogos de futebol, nestes casos, a maioria era de homens, os mais jovens principalmente; nas sextas feiras eles faltavam porque saiam para os bares perto do serviço e os mais novos não vinham mesmo, iam para as baladinhas. Hoje é diferente, muitas mulheres faltam também nas quartas, mas por conta da igreja, nós temos muitos alunos evangélicos e quando tem culto nas igrejas, principalmente aqueles cultos com propósitos, desafios, cultos de cura e campanhas, eles não vêm mesmo. Por um tempo pensamos que as mulheres não vinham porque como muitos homens faltavam, as salas ficavam bem vazias e o fato de os homens faltarem por conta do futebol, isso acabava ajudando elas ficarem em casa, mas não era isso, era uma questão de fé. Tem muito homem evangélico e isso também confundia, pois não sabíamos quem estava faltando por conta de questões de fé e aqueles iriam assistir futebol. Descobrimos isso com o tempo, observando, conhecendo e conversando com os alunos. Quarta, quinta e sexta-feira são os dias que eles mais faltam para irem para a igreja.

(Professora Ana, 2017).

A professora Ana anuncia as interfaces do pentecostalismo no cotidiano e os desafios até a identificação que as ausências às aulas se justificavam por questões de fé. *“Descobrimos isso com o tempo, observando, conhecendo e conversando com os alunos”*. As demandas do cotidiano das *igrejas menores nas quebradas de fé* exigem compromissos coletivos e privados, mas a presença

---

<sup>109</sup> A professora não quis se identificar e por respeito e sigilo seu nome foi alterado.

nos cultos realizados nos dias de semana é imprescindível. Para professora Ana “*temos muitos alunos evangélicos e quando tem culto nas igrejas, principalmente aqueles cultos com propósitos, desafios, cultos de cura e campanhas, eles não vêm mesmo*”.

A cosmovisão pentecostal está esparramada nas *quebradas de fé* e sua intensidade afeta diretamente o trabalho da professora Ana; reforçamos aqui que o pentecostalismo identificado no campo de pesquisa é polissêmico, plural, poroso e escapa as categorias definidoras e absolutizantes, mas há também elementos homogêneos, neste caso, “*aqueles cultos com propósitos, desafios, cultos de cura e campanhas*”; são pentecostalismos as formas distintas de expressão da fé evangélica com um intensa presença de Deus no cotidiano.

O catolicismo por séculos dominante no campo religioso brasileiro apresenta expressivo declínio nas periferias, especialmente em Ferraz de Vasconcelos, atendendo apenas um quarto de representação entre o total de alunos da Educação de Jovens e Adultos, enquanto o pentecostalismo consolida sua hegemonia em 50% dos entrevistados. Outro dado de destaque é a representação de 23% dos declarados sem religião. Sobre o crescimento do grupo sem religião, pouco ainda se sabe e há mais dúvidas do que certezas; as apostas são de que em sua maioria estão inseridos no universo evangélico, especialmente pentecostal, entretanto, como todas as apostas, os riscos de errar são reais, mas as possibilidades de acertos são maiores, uma vez que tais preocupações somam-se a outras pesquisas.

Neste sentido,

[...] fica evidente uma tendência de que os *sem religião* tenham vindo do mundo evangélico. Pessoas criadas católicas parecem ter passado por igrejas evangélicas antes de optar ficar sem religião. Esses dados são coerentes com o fato de que, segundo o censo, se observa uma similaridade entre o perfil social dos sem religião e o dos evangélicos, e também para o fato de que cidade e estados com maior proporção de evangélicos são os que têm maior proporção de *sem religião*. (MARIZ, 2013, p.56).

Entre 2010 e 2017 muitas coisas mudaram e a pesquisa entre os alunos da EJA é importante por revelar em amostra quantitativa às transformações no campo religioso de Ferraz de Vasconcelos em paralelo aos dados identificados pelo Censo de 2010; buscamos corroborar a ideia de um pentecostalismo em

ascensão e constante transformação, de um catolicismo em declínio e de crescimento dos sujeitos identificados sem religião, grupo que apresenta expressivas taxas nos censos demográficos e chamaram atenção de estudiosos. Para Novaes,

[...] entre os jovens que estavam cursando o Ensino Fundamental, ou que pararam de estudar nestas séries, somente os jovens evangélicos pentecostais entrevistados foram em número um pouco maior do que os jovens que “acreditam em Deus, mas não tem religião”. Já no ensino Médio e na universidade os que “acreditam em Deus, mas não tem religião” só eram em maior número do que os umbandistas e do candomblé. E, finalmente, destacou-se ainda a presença dos sem-religião entre jovens negros e pardos oriundos de famílias pobres. (NOVAES, 2013, p.176).

O campo religioso de Ferraz de Vasconcelos, segundo os Censos de 2000 e 2010 indica pequena alteração entre os sem religião; um quarto dos estudantes da Educação de Jovens e Adultos (EJA) disseram acreditar em Deus, mas não tem religião, deste modo, considerando a aproximação desse grupo ao universo evangélico, conforme indicado por MARIZ (2013) teremos mais de 70% dos estudantes da EJA próximos a cosmovisão evangélica. Ao se tornar hegemônica, a cosmovisão evangélica pentecostal é responsável pela constituição de novas formas de ser, viver e compreender as *quebradas de fé*. Esse pentecostalismo, como já sugerimos, forma um novo *ethos*, onde as referências, os sentidos, os sons, os sabores, os aromas, as performances, a memória e a compreensão do cotidiano são justificados por prerrogativas propriamente pentecostais, daí esse pentecostalismo virar a chave de compreensão das *quebradas*. Quem são esses evangélicos? De que maneira o modo de ser evangélico é responsável pelo redesenho de Ferraz de Vasconcelos? Quais são as alterações nas cosmovisões das *quebradas* com inversão das práticas de fé?

#### 4.1 Quando a onda quebra. As igrejas menores nas quebradas de fé: a pulverização do pentecostalismo nas periferias de São Paulo

Desde a chegada em 1910 do italiano Luigi Francescon, responsável pela formação da Igreja Congregação no Brasil e dos suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren em 1911, fundadores da Assembleia de Deus, até o tempo presente muitas coisas mudaram, tanto no Brasil, como no próprio pentecostalismo.

Em cem anos, o Brasil que era um país majoritariamente rural se urbaniza, o catolicismo, por séculos dominante, se fragmenta, assiste a expansão pentecostal e os *crentes* entram em cena.

Desde 1500, o país foi majoritariamente rural, mas entre os anos de 1950 a 1980 houve uma inversão. Em 1950, o Brasil tem 52 milhões de habitante, com 36,4% de população urbana e 63,6% rural; em 1980 alcançou 120 milhões, com 67,6% de população urbana e apenas 32,4% rural (ALENCAR, 2012, p.140).

Embora hoje, com importante atuação no espaço público, com representação no Congresso Nacional, produções literárias, musicais, artísticas, etc., os evangélicos passaram décadas no obscurantismo analítico desde sua chegada em terras tupiniquins; os estudos sobre o pentecostais no Brasil são tardios, iniciaram somente 1969 com Beatriz Muniz de Souza<sup>110</sup>, quase seis décadas de sua chegada e carregados com categorias que não sustentavam a complexidade de um campo religioso em constante processo de mutação. A atenção inicial dada aos pentecostais justifica-se pela “*capacidade de integração que o pentecostalismo oferecia aos recém-chegados à vida na metrópole*” (ABUMANSUR, 2011, p.05). Os estudos procuram compreender as transformações que ocorriam no país, no interior do processo de urbanização e o papel desenvolvido pelos pentecostais.

Concomitantemente aos estudos que privilegiaram a análise dos grupos protestantes mais antigos, depois dos anos 1960, observa-se o crescente interesse da academia pelos pentecostais. O primeiro e mais significativo estudo construído pelo sociólogo suíço Christian Lalive D’Épinay, que, a serviço do Conselho Mundial de Igrejas, analisou o crescimento do pentecostalismo chileno, foi publicado em português sob o título

---

<sup>110</sup> A Experiência da Salvação: Pentecostais em São Paulo. São Paulo: Duas cidades.

de *O refúgio das massas: estudo sociológico do protestantismo chileno* (1970). Em 1969, Beatriz Muniz de Souza, em *A experiência da salvação*, estuda os pentecostais da Assembleia de Deus em São Paulo, sob a orientação de Cândido Procópio Ferreira; e, em 1974, o padre Francisco Cartaxo Rolim defende a tese *Pentecostalismo: gênese, estrutura e funções*, orientado por Maria Isaura Pereira de Queiroz, na Universidade de São Paulo. Cândido Procópio Ferreira de Camargo, responsável do CEBRAP para os estudos de religião, publicou, em 1973, em conjunto com Beatriz Muniz de Souza, Antonio Pierucci e outros estudiosos, *Católicos, Protestantes e Espíritas*, texto pioneiro das ciências sociais brasileiras no interesse pelos agentes religiosos, em especial, no gradiente umbandista- pentecostal. (WANTANABE, p.05, 2011).

O inicial interesse de promoção da inteligibilidade ao campo pentecostal será suspenso em decorrência da conjuntura política da Ditadura Militar brasileira (1964-1985); os estudos sobre religião procuravam nos movimentos religiosos, em especial as formas de resistência aos aparelhos repressivos da Ditadura. Neste sentido, os pentecostais e o pentecostalismo não fazem parte da agenda acadêmica, ao contrário, são associados por condescendência aos anos de jumbo, os estudos procuram na Teologia da Libertação da Igreja Católica e de setores do protestantismo histórico as formas de oposição ao contexto político da época. Aos pentecostais, coube assumirem um imaginário de retrocesso, conservadorismo e alienação.

“A ideologia pentecostal não é imune à força das relações de classe. [...] Sobre ela pesa a influência de uma ideologia, leiga e profana, a ideologia do dominante, o que coloca o problema da dominação de classe no plano ideológico” (ROLIM, 1985, p. 10).

Sobre a hipótese de alienação política, ALVES (1978) indica:

Se existe alienação é preciso entender que ela não se desfaz por meio de uma mera assepsia mental. Por que certos grupos são forçados a pensar desta forma? É altamente provável que tal pensamento religioso seja uma decorrência de sua impotência real. A religião não é causa de alienação política. O inverso é verdadeiro, é a alienação política que é causa deste tipo de religião (ALVES, 1978, p.44).

No plano da vida vivida, o pentecostalismo continua a crescer nas franjas das cidades, nos diversos espaços e entre os mais pobres. Durante o processo de redemocratização política do país que marcou a década de 1980, os *crentes* novamente entram em cena, e dessa vez, sua entrada será responsável pela disputa do espaço político; em consequência, a partir da década de 1990, a agenda da academia irá pautar um importante espaço na tentativa de compreensão do campo evangélico, especialmente a partir da divulgação dos dados dos censos de 1991, 2000 e 2010.

Enquanto cresciam e desenvolviam formas diversas de captação de novos fiéis, o debate acadêmico ainda mantinha formas de compreensão a partir da absoluta negação com o mundo, rígidos costumes de usos e costumes de santidade. Caio Fábio revela a rapidez de transformação dos evangélicos no Brasil:

“O visual dos evangélicos avançou rapidamente nos últimos dez anos. Por isso, o estereótipo do crente, de Bíblia sob o braço, terno e gravata, não tem mais nada a ver com a realidade” (Caio Fábio, **O Globo**, 14/11/93).

Os resultados do Censo Demográfico de 1991 sinalizaram o processo de crescimento evangélico, e a partir desse contexto uma série de estudos na sociologia, história, antropologia, psicologia, geografia, etc., se esforçaram em compreender as razões desse crescimento, e, conseqüentemente, seus os impactos sociais.

Será o trabalho de Paul Freston (1994) que o pentecostalismo vai ser didaticamente analisado a partir de três grandes *ondas*. O objetivo de Freston foi compreender seus processos de mudança no interior da década de 1990.

O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de *três ondas* de implantação de igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação Crista (1910) e da Assembleia de Deus (1911) (...) A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é

Amor (1962). O contexto dessa pulverização é **paulista**. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) (...) O contexto é fundamentalmente **carioca**. (FRESTON, 1994, p. 67).

As três ondas sugeridas por Freston ganharam vida própria e continuam a exercer importante papel na produção de conhecimento sobre o pentecostalismo, mas como toda categoria, sua representação é exclusivamente didática e deve ser flexível. As ondas de Paul Freston são interpretadas por MARIANO (1999) que apresenta a sua própria forma de classificação do campo religioso pentecostal, denominando de *pentecostalismo clássico*, *deuteropentecotalismo* e *neopentecostalismo*. Sua contribuição singular nos estudos do pentecostalismo em ascensão na década de 1990 soma-se com outros esforços na tentativa de tornar esse campo religioso mais inteligível.

A literatura acadêmica produzida durante a década de 1990 não será capaz de sustentar analiticamente as intensas transformações processadas no interior do campo pentecostal e os resultados do Censo Demográfico de 2000 demonstraram que os evangélicos continuaram a crescer e alcançaram 15% da população nacional.

Durante toda a década do novo milênio o pentecostalismo continua a ganhar espaços e representação social e também ganha força analítica.

[...] de um século de presença no país, o pentecostalismo prossegue crescendo majoritariamente na base da pirâmide social, isto é, “na pobreza”. Embora contenha um contingente de classe média, recruta a maioria de seus adeptos entre os pobres das periferias urbanas. (MARIANO, 2010, p.6).

O pentecostalismo inicia o século XXI com as diversas interpretações e múltiplas produções nos mais variados campos do conhecimento, sua presença na esfera pública é um fato, assim como sua participação no debate político e a construção de uma nova hegemonia nas periferias de São Paulo, responsável por forjar uma forma pentecostal de ser no mundo. Os evangélicos estão

definitivamente na agenda de discussão sobre as transformações sociais no Brasil contemporâneo e esse espaço têm aumentado a cada dia.

As ondas de FRESTON (1994) quebraram nas últimas três décadas, transformando o *organizado* campo religioso em um pentecostalismo ainda mais plural, polissêmico, poroso e dinâmico. Na tentativa de radiografar o campo religioso evangélico brasileiro no Censo de 2010, o IBGE revelou um percentual expressivo dos evangélicos desconhecidos, agrupados nas categorias *evangélicos não determinados* e *evangélicos de origem pentecostal – outras*.

Em 2010, atrás dessas duas categorias, mais de 14 milhões de pessoas de pessoas vivem experiências de fé ainda não captadas em sua totalidade pela literatura acadêmica, é esse o pentecostalismo que escapa às mãos dos pesquisadores e aos olhos das pesquisas acadêmicas, é esse o pentecostalismo vivido *nas igrejas menores das quebradas de fé*; é sob essas categorias que o dinamismo do pentecostalismo se acelera nas periferias urbanas, redesenhando o campo religioso brasileiro.

[...] muito provavelmente esses declarados sem denominação refletem o processo de fragmentação no interior do universo pentecostal e/ou neopentecostal, no qual lideranças insatisfeitas política ou doutrinariamente rompem com seu grupo de origem, formando uma nova denominação, quase sempre de uma igreja só, que não aparecerá nos dados do IBGE. Esses novos grupos surgem da noite para o dia e desaparecem com a mesma velocidade, seja com a formação de uma nova denominação ou migrando para denominações já instaladas. Qualquer que seja a opção, sempre restará aos estudiosos a dificuldade por esse grupo representar quase 25% do universo religioso evangélico do Brasil. Para que essas respostas possam ser contempladas, as análises precisam ser efetuadas com base nesses dados e nos respectivos questionários utilizados pelo IBGE, mas, principalmente, a partir de novas pesquisas de campo a ser implementadas. (ANDRADE; MENEZES, 2013, p.11.).

Segundo o IBGE, em 2010, os evangélicos com 22,16% de representação nacional concentram 4,03% nas tradições de missões, especialmente luteranos, metodistas, presbiterianos e batistas. Os pentecostais somam 13,30%, concentrando um emaranhado de igrejas, teologias e formas de expressão da fé pentecostal, com maior destaque para as Assembleias de Deus, Congregação

Cristã no Brasil; O Brasil para Cristo; Evangelho Quadrangular; Igreja Universal do Reino de Deus; Casa da Bênção, Igreja Pentecostal Deus é Amor.

As igrejas pentecostais, em sua maioria instaladas nas *quebradas de fé* e não identificadas no recenseamento de 2010, foram denominadas de *Evangélicas de origem pentecostal – outras*, acreditamos que são as *igrejas menores*, conforme caracterização no capítulo anterior.

As duas novas categorias utilizadas em 2010 pelo Censo Demográfico traduzem o cenário de porosidade no campo evangélico. *Evangélicos não determinados* com 4,83%<sup>111</sup> (9.218.129) e *Evangélicos de origem pentecostal - outras* com 2,76%<sup>112</sup> (5.267.029), somados representam 7,59% do universo evangélico, mais de 14 milhões de brasileiros segundo o IBGE.

É neste cenário que as *ondas* de FRESTON (1994) se quebram; a razão é que o campo pentecostal passa por um intenso processo de pulverização. Com mais de 20% do universo evangélico em categorias incapazes de fotografá-los, os evangélicos chegam no século XXI quebrando as ondas de FRESTON (1994) e a hipótese é que as ondas que quebraram transformaram-se nas *igrejas menores das quebradas de fé*.

Dessa forma, entre esses podem estar muitos evangélicos praticantes ligados a qualquer igreja, que não vamos saber quais, e pode haver os sem igreja também, mas não temos informações sobre isso no censo. Portanto, não se pode supor que essa categoria exclua evangélicos que têm denominação. São assim categorias que se sobrepõe e não excludentes. (MARIZ, 2013, p.48)

Não significa que as características identificadas por FRESTON (1994) e MARIANO (1999) não sejam encontradas, ao contrário, ainda são visivelmente presentes; mas não mais absolutas, são reais, mas não exclusivas e por isso novas perguntas devem ser realizadas sobre o universo evangélico, com destaque ao pentecostalismo. A pesquisa de campo, a observação participante, etnografias e história oral, são importantes metodologias que na atual conjuntura

---

<sup>111</sup> <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/137#resultado>

<sup>112</sup> Idem.

do campo religioso podem ofertar subsídios de análise de um campo em constante transformação.

A categoria *evangélicos sem declarar qual vínculo*, dessa forma, pode incluir evangélicos de qualquer denominação, como já foi dito, e não é excludente em relação às demais categorias de evangélicos. Então como sabe quem seria esses evangélicos que não declaram sua igreja? Não podemos saber ao certo sem novas perguntas e sem novas pesquisas, como sugere Clara. No entanto, enquanto não se têm mais dados, tal como a autora e eu fizemos, outros pesquisadores, conscientes também do problema, têm proposto hipóteses diferentes. (MARIZ, 2013, p.51).

Em Ferraz de Vasconcelos e nas periferias urbanas de São Paulo, o pentecostalismo das *igrejas menores* é hegemônico, sua hegemonia foi responsável por forjar uma forma particular de ser no mundo, a condição pentecostal, um *ethos* próprio das quebradas de fé.

A palavra *ethos* é o ponto de partida para a compreensão do que funda o “humanum”, ou seja, ele é como que o alicerce que sustenta o humano como fonte borbulhante e dinâmica, não estática, o *ethos* está na origem das normas e da própria diversidade das culturas e religiões. (AGOSTINI, 1992, p.21).

## 4.2 A hegemonia do pentecostalismo nas periferias de São Paulo

A minha conversão está ligada a problemas que todos nós temos quando não estamos no evangelho, eu não gosto muito de lembrar de minha vida antes de aceitar Jesus, mas dar o seu testemunho na igreja é uma forma de fortalecer os irmãos na fé, não é verdade?

Eu criei meus filhos sozinha, depois que o pai deles morreu, eu não quis casar novamente e continuo pensando assim. Eu me converti logo antes que ele morreu, ele foi junto comigo para a igreja, passamos a frequentar porque as coisas apertaram e ele já estava com medo, já pressentia eu acho, mas não conseguiu aceitar Jesus. É isso que eu falo para o Fernando.

Minha família sempre foi católica, eu também era, mas ia para igreja por conta da minha mãe. **A igreja católica que nós íamos era muito longe**, e eu chegava lá já cansada, **eles não têm muita igreja**, eu nunca entendi isso de ter que andar a cidade para achar uma igreja. É uma igreja que tem dois mil anos e você

quase não acha igrejas, eles perdem muito por isso, eu mesmo fui uma.

Tem outra coisa, depois de andar por horas para chegar em uma igreja que não é no meu bairro, **o padre também não é muito conhecido**. Eu sempre fiquei com isso na cabeça, o padre não vem na nossa casa, também ninguém vai na casa dele. Não só é comigo, isso é com todo mundo, eu não conhecia o padre, você não consegue investigar muito a pessoa, pra saber se pode confiar ou não. **A pastora e o pastor não, são diferentes, todo mundo aqui no bairro conhece**, viram seus filhos crescer e esse casal seguir junto. **Eu vejo os pastores no mercado, no centro da cidade, nas festas, na rua, no bairro**, são referências, você não está longe deles. Assim eu consigo confiar, você me entendeu?

O meu pai gosta muito da Bíblia, mas ele gosta de ouvir as histórias, ele gosta de apocalipse também, mas ele tem medo e **na igreja os pastores contam a história, eles falam a nossa língua**. Quando eu comecei a assistir as novelas da Record eu já sabia do que se tratava, eu lembrava dos cultos, da história de José, Davi e Moisés, isso sem ler, eu aprendi ouvindo a palavra, de tanto ouvir, eu memorizei, agora eu conheço as histórias.

**Eu não gosto de igreja que impõe muita regra**, isso não dá certo, ninguém vai mandar no meu cabelo e na roupa que vou usar. Tem que ter decência, santidade, mas eu não abro mão do meu batom e da minha maquiagem, eu sou mulher e tenho que me cuidar. Os jovens também têm que se cuidar, mas com decência.

**Eu gosto muito de ver meus filhos na igreja, aqui mesmo não tem lugar nenhum para os jovens** e quando Deus levanta alguém para cuidar desses jovens é um alívio. O Fernando só observa a nossa conversa. Fernando, pegue uma água e um café meu filho.

**Minha filha adora o grupo de jovens, agora ela canta e canta bem**, ela tem uma voz que nem eu sabia. Eles têm um grupo no whatsapp que ficam falando o dia inteiro, durante a semana eles vêm para minha casa, ela vai na casa deles e é tudo família conhecida. **Tudo família que se ajuda**.

**Se você tem um problema, com toda certeza a igreja vai ajudar**, é importante porque aprendemos a cuidar um do outro, a nos fortalecer, a nos proteger. Quando alguém está fraco, nos socorremos e assim nós seguimos.

Deixe eu ir lá fazer um café, o Fernando já sumiu.

(Tereza, mãe de Fernando. Diário de campo, 2018, grifos meus).

Em Ferraz de Vasconcelos e em diversas outras *quebradas de fé*, o pentecostalismo das *igrejas menores* não foi responsável apenas por ultrapassar

o domínio do catolicismo; os pentecostais também resistiram a hegemonia do catolicismo exercida por cinco séculos e criaram caminhos de uma força contra-hegemônica.

O pentecostalismo tornou-se uma forma de ser e viver o mundo, não exigindo necessariamente a filiação institucional; o cenário de um pentecostalismo não declarado (evangélicos não declarados) foi registrado pelo Censo Demográfico de 2010 e analisado por diversos pesquisadores; ambas situações foram exploradas anteriormente.

O que se busca reforçar neste momento é que as periferias são ambientes propulsores de uma religiosidade popular (*quebradas de fé*) que por séculos navegou em mares católicos, entretanto, durante o século XX, os evangélicos criaram estratégias náuticas de modo que a partir da década de 1990 assumiram o leme e passaram a controlar os próprios rumos da navegação pela religiosidade popular.

A hegemonia do pentecostalismo identificada nas *quebradas de fé*, especialmente nas *igrejas menores* é tanto no aspecto econômico, como também no interior de um cristianismo erudito.

O pentecostalismo se liberta das igrejas, dos controles institucionais e dos próprios líderes, especialmente das grandes igrejas, como exemplo da Universal do Reino de Deus, Congregação Crista do Brasil, Internacional da Graça de Deus, Mundial do Poder de Deus, e outras. Nas *quebradas de fé*, as *igrejas menores* são anárquicas e libertárias, forjam uma forma de ser e viver nas periferias urbanas. De modo subjetivo, essas denominações permitem o trânsito de seus fiéis e a circulação entre redes diversas disponíveis nas *quebradas*, a fé e o crime são próximos e circuláveis.

Há outras características que devem ser mencionadas nas *igrejas menores* de modo a justificar o processo de constituição de sua hegemonia nas *quebradas de fé*. Todos os elementos foram apresentados por Tereza, viúva, mãe de três filhos, inclusive Fernando<sup>113</sup>.

---

<sup>113</sup> A trajetória de Fernando e sua intersecção entre Sujeito Homem e Homem de Deus foi analisada no capítulo III.

A percepção de Tereza sobre o campo religioso será a base de análise de elementos instituintes da hegemonia pentecostal nas periferias urbanas. Muitos pesquisadores já indicaram alguns desses aspectos como característicos do universo pentecostal, a novidade, portanto, está no fato determinar tais aspectos como estruturantes da cosmovisão pentecostal e responsáveis por forjarem uma ação contra-hegemônica ao catolicismo outrora dominante.

O pentecostalismo se hegemoniza a partir dos aspectos indicados por Tereza; ao laçar tais elementos como característicos da estruturação das *igrejas menores*, nas *quebradas de fé*, esse pentecostalismo avança na constituição de uma forma de ser e viver a *quebrada*, unificando elementos estéticos e gramaticais à cosmovisão pentecostal.

As gramáticas se moldam em uma estrutura densa, o cumprimento “*paz do Senhor irmão*” ainda pode se restringir àqueles vinculados as igrejas pentecostais, *mas* “*o dia foi uma prova*” ou “*recebi uma benção, glória a Deus*” são frases que se confundem quando expressas em uma mesa de bar ou jogo de várzea.

Nas periferias de São Paulo, o pentecostalismo das *igrejas menores* elaborou códigos e formas de enunciação de seu imaginário de modo que sua moralidade e sua cosmovisão se confundem com a moralidade da *quebrada*. Quebrada x igreja; templo x rua; sagrado x profano não estão em absoluta oposição, suas fronteiras são percorridas e os caminhos ficam abertos para os trânsitos.

### **4.3 Especificidade da hegemonia das igrejas menores**

Mesmo que de modo inconsciente, Teresa revela as hipóteses para a construção da hegemonia das igrejas menores nas quebradas de fé.

1) grande oferta de templos; 2) grande oferta de sacerdotes e sua respectiva aproximação com as angústias, medos, tensões de seus membros; 3) não há distâncias entre os pastores e seus membros; 4) linguagem com o

mundo vivido, com grande importância para a oralidade e a literatura veterotestamentária; 5) flexibilização nos usos e costumes de santidade; 6) importância concedida as mulheres nas atividades eclesiais; 7) trabalhos realizados com jovens em ambientes com baixa oferta de serviços de arte, cinema, cultura; 8) importante rede de proteção e ajuda mútua.

Nos cabe analisar cada um desses aspectos como estruturantes do processo de construção da hegemonia do pentecostalismo nas *quebradas de fé*.

1) Em visita de campo, ao percorrer uma média de 500 metros de uma rua de Ferraz de Vasconcelos, enumerei 22 igrejas, são todas caracterizadas como *igrejas menores*; essa variedade agrada os diversos paladares, certamente uma das inúmeras opções de oferta irá atender os desejos de quem procura por cura, emprego, fortalecimento do matrimônio, tirar familiar dos caminhos das drogas ou do álcool ou do *mundo do crime*. Essa ampla oferta permite ao indivíduo comparar e se fixar na igreja que melhor atende suas exigências; no mesmo trajeto encontrei uma igreja católica, mas é a única do bairro, portanto, as distâncias para o mundo pentecostal é muito menor que para o mundo católico.

2) O segundo ponto trata da oferta de sacerdotes, neste caso, os pastores pentecostais são sujeitos conhecidos em sua comunidade de fé; suas trajetórias inspiram e servem como exemplo para os seus fiéis, muitos cresceram e mantêm intensos vínculos com seus membros. Aqueles que creditam legitimidade aos líderes, o fazem porque sabem de suas caminhadas, anteriores ao ingresso ao pentecostalismo, seus fiéis identificam-se rapidamente com seus pastores e líderes porque, entre outras coisas, estes são pessoas que deram certo, são exemplos, sujeitos que venceram a fome, o álcool, as drogas, um casamento com violência doméstica, uma vida de privação. São sujeitos que gozam de legitimidade de seus fiéis por são sujeitos que venceram os obstáculos daqueles que ainda lutam com os mesmos problemas.

3) Não há distâncias entre os líderes e os fiéis, é muito provável que vivem na mesma comunidade, frequentam os mesmos lugares e essa proximidade facilita o fortalecimento dos vínculos. A figura do pastor sempre está por perto, presente, sem que seja necessário a espera para próximo culto para receber

uma orientação ou oração. As *igrejas menores* rompem as distâncias sacerdotais; *pastor* e as *ovelhas* estão sempre próximos.

4) A linguagem estabelecida nas *igrejas menores* é um ponto fundamental para compreender as *quebradas de fé*. Há uma importância efetiva para a oralidade, embora seja a religião do livro, em tempos modernos, poucos são aqueles que o levam nos dias de culto. Segundo a tradição pentecostal, a palavra é inspirada diretamente por Deus para atender aquele grupo de fiéis e Deus sempre inspira de um modo inteligível, com forte presença do Velho Testamento e com o mundo vivido nas guerras do cotidiano.

A noção de Deus e de seus desejos para o mundo dos homens é objetiva e não causa dúvidas. A narrativa das guerras do Velho Testamento e as vitórias concedidas ao povo *escolhido* constitui um conjunto de narrativas oralizadas em cada culto. As grandes realizações de Deus, os clamores e orações dos salmos, as guerras vencidas pelos importantes reis e as empreitadas dos profetas que corrigiam o povo são os elementos oralizados em cada culto, mas de um modo direto e claro. Os pastores falam na mesma linguagem de seus fiéis, até porque suas experiências de vida são semelhantes.

5) Ser *crente* nas igrejas menores não vai exigir grandes custos a seus fiéis; a flexibilização nos usos e costumes de santidade identificada por MARIANO (1999), é um sinal de que a imagem dos evangélicos mudou. Mulheres com brincos, calça, saias curtas, maquiagens e maquiagens são elementos comuns, assim como homens com brincos e bermudas, dispensando o uniforme caricato de terno, gravata e sapato de verniz. Tatuagens, piercings de longe são tabus.

6) As mulheres ocupam importante papel nas atividades da igreja, não é incomum encontrar igrejas conduzidas por mulheres. Muitos homens *não encontraram o evangelho* ou abandonaram a fé. O poder exercido pelas mulheres não é simbólico, mas sim real, pregam o evangelho, conduzem os grupos de músicas e são elas que servem Santa Ceia, abrem culto, administram as doações e agendas de oração nas casas dos moradores do bairro e organizam festas. São intituladas e os títulos dependem do perfil de cada igreja

menor, mas as representações das atribuições são semelhantes. Diaconisas, cooperadoras, presbíteras, pastoras, profetas e apóstolas.

São mulheres pobres, com baixa escolarização, trabalhos precarizados, mulheres que driblam o patriarcado, a misoginia e o machismo de cada dia, mas no interior das *quebradas de fé* e nas *igrejas menores* são conectadas diretamente com Deus, são elas as portas de entrada para a fé, as portas de saída para o alcoolismo, dependência química e violência doméstica.

Nas *igrejas menores das quebradas de fé* as mulheres constituem maioria e ocupam espaços em toda a hierarquia eclesiástica, esse espaço não é superficial, pois é uma condição elementar de acessar o sagrado. Mulheres cooperadoras e diaconisas são responsáveis pela administração e organização dos cultos, são elas que tomam conta da organização dos diversos trabalhos que a igreja realiza, além de servirem Santa Ceia. Já as presbíteras são as mulheres que estão na linha de frente da liderança da igreja, pregam, servem Santa Ceia, intercedem e oram pelas pessoas.

Há pastoras que são ocultadas atrás de seus maridos e apenas receberam o título em decorrência do matrimônio, mas há aquelas que são exclusivamente responsáveis por sua comunidade de fé. Tomam as decisões, deliberam questões nas reuniões e pregam o evangelho; tem acesso direto ao sagrado, pois Deus revela a Palavra para elas. Apóstolas podem receber o título como cópia dos maridos, ou avançarem e serem responsáveis por um conjunto de igrejas, elas visitam os demais *ministérios* e coordenam um grupo de igrejas.

7) Não é propósito desse trabalho apresentar as periferias a partir de uma perspectiva negativa, como o espaço da carência e da falta, mas em Ferraz de Vasconcelos, os jovens não encontram opções de lazer, arte, esportes e acesso à cultura. Nas *quebradas de fé*, as *igrejas menores* são responsáveis por ofertar aulas de canto, teatro, acampamentos de verão, viradas esportivas e festivais de música (*louvorção*). Essas igrejas integram os jovens àquilo que lhes falta, costurando uma identidade de quebrada e uma identidade de fé. São igrejas que mobilizam a juventude e os conectam ao mundo.

8) A noção de irmandade vivida pelos pentecostais das *igrejas menores* é intensamente forte. *Irmão e irmã* de fé é alguém que eu me preocupo e devo

amar. Problemas como desemprego, privações de alimentos, doenças, dependência química, alcoolismo e outras necessidades ativam essa rede de proteção e apoio. Os *irmãos* se cuidam e se protegem; ser pertencente a *igrejas menores* representa menor vulnerabilidade e maior proteção frente aos desafios cotidianos das *quebradas de fé*.

Esses fatores indicados por Tereza, somados a outros elementos nos permite compreender o processo de construção da hegemonia do pentecostalismo nas periferias de São Paulo. É um processo de acomodação, flexibilização, trânsitos, apropriação e ressignificação. As características gerais do catolicismo popular não são apagadas, ao contrário, são pintadas tintas pentecostais nas paredes de uma religiosidade popular, daí a ministração do Pastor João ser inteligível aos que vivem nas **quebradas de fé**.

Qual o propósito de Deus para a nossa vida? Você já perguntou sobre o seu chamado, sobre o que Deus realmente quer para a sua vida? Por que insistimos em acreditar que a vida é apenas acordar e dormir? Tem uma dimensão maior que tudo isso, tem **Deus no controle de tudo**. O Senhor está no controle de tudo e sempre na nossa frente, é ele que sabe do propósito da vida de cada um de nós aqui, amém?

Talvez você se sinta envergonhado pela sua natureza pecaminosa e não queria falar com o Senhor, mas quando Deus olha para você, ele não vê o pecador, a culpa, os nossos erros, ele sabe disso, porque foi ele que nos criou. Quando ele nos vê, primeiro vê o sangue de seu filho Jesus Cristo que morreu por nós, que entregou sua vida em amor a nós, mas o nosso horizonte deve ser o Senhor, a porta estreita e por mais que ela seja difícil, devemos perseverar. A porta estreita. Amém?

Existe o livre arbítrio, sua liberdade de escolha e nisso Deus não interfere; ele deixou clara a condição da salvação, mas ao mesmo tempo sabe de nossas limitações, por isso seu filho está no nosso meio para dizer a Deus que somos fracos, pecadores e que precisamos da graça do Senhor.

O Senhor não faz distinção, por isso, o sacrifício não deve ser maior que a fé e as nossas irmãs, as nossas mulheres tem demonstrado na fé, mas também no sacrifício o amor ao nosso Senhor.

Nessa igreja as mulheres são o nosso pilar, vejam só hoje. Onde estão os homens, seus maridos, filhos e irmãos?

Deram a fuga, mas a mulher não, é por vocês mulheres que a benção irá chegar na sua casa, é por sua fé que o impossível vai se fazer presente na sua família.

Na nossa igreja, as mulheres estão na frente do ministério, porque elas não negam o arado, elas arregaçam as mangas e trabalham, e por isso, neste ministério sempre vai ter mulher na liderança, no diaconato e nos trabalhos da igreja. Amém? Deus nos mandou guerreiras.

**O Senhor conhece o seu destino e foi ele quem planejou tudo direitinho para cada um de nós**, por isso, não podemos ter ansiedade. **Não é a política que vai mudar a nossa vida, não é economia, não é estabilidade financeira, um bom trabalho ou qualquer coisa desse mundo.** É Deus. Coloque Deus em suas escolhas e veja que sua vida será transformada, amém?

**Mas precisamos ter a certeza de que estamos trilhando o caminho certo**, de que estamos procurando a porta estreita, a salvação e fugindo da porta larga, **mesmo que ainda façamos errado**, mas corremos pelo certo, essa é a nossa natureza. O livro de Romanos, capítulo 7, versículo 15, “Porque o que faço não aprovo; pois o que quero isso não faço, mas o que aborreço isso faço”.

Nós vivemos uma luta diária entre sua carne e seu espírito, sua carne te puxando para a porta larga e o espírito lutando em defesa da porta estreita, mas essa escolha é sua e não significa que você não vai fazer o errado, mas quando fizer, esteja lutando pelo certo.

Faça uma escolha hoje, por mais que você erre, Deus estará contigo e sabe as intenções de seu coração, **mesmo no erro, procure o certo**, e quando você estiver no caminho do Senhor, quando estiver caminhando com Deus, você pode cair, pode fazer o errado, mas mesmo assim, que seja do lado certo. Amém?

(Pastor João, diário de campo, 2019, grifos meus).

Não podemos perder de vista que nas *quebradas de fé*, existe a dimensão do efetivo poder de Deus no cotidiano, essa noção de um Deus que intercede no imediato, mediante o surgimento de meu problema revela a cosmovisão das periferias de São Paulo. Deus é presente, atento as causas individuais e nenhuma conquista é fruto de ações de políticas públicas ou mudanças econômicas “*não é a política que vai mudar a nossa vida, não é economia, não é estabilidade financeira, um bom trabalho ou qualquer coisa desse mundo*”.

Existe uma moralidade pré-existente nas *quebradas de fé*, suas características são exploradas tanto pela irmandade da fé nas *igrejas menores* como na irmandade do crime (PCC) e o Pastor João reforça os traços do *modus operandi* do sujeito social das *quebradas* ao indicar a existência da noção de correr pelo certo, “*precisamos ter a certeza de que estamos trilhando o caminho certo[...] mesmo que ainda façamos errado, mas corremos pelo certo, essa é a nossa natureza*”. Fernando, filho de Tereza que vive a condição de sujeito homem e homem de Deus diz o mesmo que o Pastor João: “*sou sujeito homem, faço o errado do lado certo e Deus conhece a minha caminhada, sabe que sou homem de Deus*”.

Nos dois casos há a vontade de Deus, uma noção de justiça, a fraqueza humana e o *correr pelo certo, mesmo que do lado errado*; as duas situações revelam a estruturação da hegemonia do pentecostalismo nas periferias a partir de um conjunto de códigos de quem vive as *quebradas de fé*.

ALENCAR (2013) acerta quando torna as Assembleias de Deus elementares do tecido cultural brasileiro. Podemos dizer o mesmo sobre o pentecostalismo das *igrejas menores* nas *quebradas de fé*. A fala do pastor João é importante por indicar onde se manifesta esse imaginário de um Deus que intercede por meus pedidos no aqui e agora, sendo ou não membro de igreja, essa ideia se esparramou nas *quebradas*, ultrapassando os limites do universo estritamente pentecostal. Para os pentecostais Deus passou a tomar o controle e está no cotidiano *acima de todos*<sup>114</sup>.

As assembleias de Deus, no Brasil, são brasileiras? *Brasileiríssima*: Ela pode não ser a *cara* do Brasil, mas é um retrato fiel. É um dos principais. É uma das sínteses mais próximas da realidade brasileira.

Como o Brasil, é moderna, mas conservadora; presente, mas invisível; imensa, mas insignificante; única, mas diversificada; plural, mas sectária; rica, mas injusta; passiva, mas festiva; feminina, mas machista; urbana, mas periférica; mística, mas secular; carismática, mas racionalizada; fenomenológica, mas burocrática; comunitária, mas hierarquizada; grande, mas fracionada; barulhenta, mas calada; presente, mas invisível; omissa, mas vibrante; sofredora, mas feliz. É brasileira.

É uma igreja híbrida. Presente em todos os centros urbanos, mas ausente da questão urbana; visível em todas as periferias,

<sup>114</sup> Família acima de tudo. Deus acima de todos foi o tema de campanha utilizada por Jair Bolsonaro nas eleições presidenciais de 2018.

mas indiferente às decisões sobre as mesmas; vanguardistas no espaço que dá aos pobres e às mulheres na atuação dentro da congregação, mas repete e ajuda a perpetuar os mecanismos de opressão contra os mesmos; com grandes patrimônios nos templos-sedes, repetindo o modelo de concentração de renda, enquanto os da periferia continuam com pouca ou nenhuma infraestrutura; barulhenta em suas reuniões, mas calada sobre o país. (ALENCAR, 2013, p.17).

## Considerações finais

Nas últimas três décadas o Brasil passou por importantes transformações, no campo religioso, o catolicismo por séculos absoluto, assistiu o gradual e contínuo crescimento dos evangélicos, identificado nos censos demográficos de 1991, 2000 e 2010; no mesmo período, nas das periferias de São Paulo, é o momento que registra a guerra de todos contra todos (década de 1990) e intensos índices de violência e homicídios, a chegada da disciplina do PCC nas quebradas (década de 2000), mas não de modo unificado, pois Gordão lembra que o ato de “baixar as armas e pacificar a quebrada” ocorreu antes mesmo da chegada do PCC, em 1998, “bem antes do PCC”.

O conceito *quebrada* foi utilizado com o objetivo de sinalizar um sentimento de pertencimento a uma determinada região periférica, as *quebradas* são de fé porque responsem a uma religiosidade popular, não institucional.

Como morador das periferias, tomei as *quebradas de fé* como objeto de análise após testemunhar muitos episódios violentos na década de 1990; o rap foi tomado como trilha sonora do gueto por ser ao mesmo tempo analítico e descritivo sobre as transformações nas periferias de São Paulo.

No primeiro capítulo, além de descrever as *quebradas de fé*, apresentei também o processo de formação dos sujeitos da *quebrada* a partir das composições que afetam os sujeitos sociais das periferias no cotidiano por intermédio do processo globalizador, deste modo, a identidade pentecostal nas *quebradas de fé* é fluida, nas dinâmicas discursivas e sociais das *igrejas menores* como recurso privilegiado na definição e inscrição de tal identidade. As *quebradas de fé* são espaços pertinentes de observação da gestão e práxis de valores que encontram fortes afinidades com o neoliberalismo do capitalismo atual: por um lado, uma explícita demonstração das formas ambíguas do multiculturalismo, sobretudo quando da temática do pluralismo religioso; por outro, ultrapassa também explicitamente seu espaço de atuação local para forjar um sujeito pentecostal social, econômico e, finalmente, político.

Neste ponto, eu propus uma abordagem a partir de três dimensões estreitamente articuladas: (a) a produção, via o religioso, de uma individualização compatível com os processos de globalização que produzem e reproduzem formas de *colonialidade*, isto é, a maneira pela qual as *igrejas menores* tendem, paradoxalmente, a produzir o indivíduo globalizado, segundo uma lógica plenamente integrada às formas de produção de diferenças raciais, culturais, econômicas e ontológicas cuja estrutura são linhas abissais intransponíveis; (b) a gestão, via o religioso, de novas formas de pertencimento comunitário e lealdades em estreita relação com as novas mobilidades sociais, por um lado, induzidas pelo próprio religioso (intolerância religiosa, por exemplo), e, por outro, produzidas pelas implicações econômicas, sociais e culturais de se habitar na periferia do capitalismo; (c) o estabelecimento, por fim, via o religioso, de uma relação renovada com o político a partir de uma lógica na qual a religião e o político combinam-se e redistribuem-se permanentemente em um espaço caracterizado pela extrema fluidez e circulação.

Caracterizei esses sujeitos das *quebradas de fé* pela linguagem emergente do pentecostalismo que permite a compreensão das mudanças ocorridas nas periferias nas últimas décadas. A construção da hegemonia pentecostal vem acompanhada por um conjunto retórico que produz outras linguagens que constituem o imaginário conceitual das *quebradas*. São elas: 1) teologia da prosperidade; 2) campanhas de libertação; 3) narrativa do inimigo; 4) guerra ao diabo e a tudo que a ele se designa. Essas quatro linguagens me possibilitaram compreender como discursos aparentemente opostos se encontram em fluxos de fé, conversão, transformação, caminhada, caídas e recaídas, tempos de esfriamento e de fogo. Em outras palavras, as *igrejas menores* como comunidades de sujeitos que reivindicam autonomia em um processo de constante transformação de si em conformidade com as respostas possíveis em um universo cerceado pelas violências produzidas pelas formas de colonialidade e exploração pelo mercado de trabalho.

A linguagem ganhou corpo e espaço na reflexão e seus usos constituíram metodologia na compreensão das transformações nas *igrejas menores* das

*quebradas de fé*. Por outro lado, os trânsitos, condição de quem não ocupa posição fixa são tomados como categoria de análise e importante chave de leitura para permitir inteligibilidade as trajetórias de Gordão, Fernando, Teresa e Pastor João; em comum, nas quatro trajetórias o trânsito revela um cotidiano que se constitui, de relações e moralidades que se desenham nas performances e na “trocação de ideia”.

A moralidade, própria da quebrada foi interpretada tanto pelo mundo do crime, como no mundo da fé, Fernando, em sua condição de *sujeito homem e homem de Deus*, atravessa em trânsito e em performances os códigos da rede da fé e do crime.

No capítulo II, toda a década de 1990 foi objeto de análise, particularmente o mundo do crime pulverizado e as latentes taxas de homicídios que levaram muitos a conversão ao pentecostalismo (família de Gordão), com resultados expressos no censo demográfico de 1991 e todos a procura uma *Fórmula Mágica da Paz*.

O rap, como descrição do cotidiano vivido e instrumento analítico descreve as disputas, interpreta os interesses, revela os códigos, as linguagens e as condições dos sujeitos das *quebradas* nas décadas de 1990, 2000 e 2010. Os Racionais MC's são interpretes de um cotidiano em transformação, suas letras revelam as disputas pelo monopólio da violência nas *quebradas* na década de 1990 e dialoga com a narrativa de Gordão identificada no capítulo II. Demonstram também a regulação do *mundo do crime* a partir da emergência do PCC nos presídios paulistas, a pacificação das cadeias e a consequente chegada da moralidade dos *irmãos* do comando nas *quebradas de fé*.

No capítulo III, os dados censitários demonstraram o avanço do pentecostalismo, em consequência do *boom* evangélico as produções acadêmicas sobre o campo pentecostal ganham contornos e novas abordagens, com destaque para ABUMANSUR (2011); ALENCAR (2005, 2010, 2013), CORREA (2013), FAJARDO (2012, 2017); MARQUES (2013, 2015); MEDRADO (2016). Em concomitância, significativas transformações ocorrem nas *quebradas*

*de fé* com a chegada da *disciplina do Comando* e a regulação de novas formas de gestão da violência, merecendo destaque os trabalhos de BIONDI (2010, 2018), DIAS (2013); DIAS&MANSO (2018) FELTRAN (2010, 2011, 2012, 2013, 2018), MARQUES (2015) e SILVA (2014).

Na mesma década, a *Fórmula Mágica* chega nas *quebradas de fé*, os Racionais cantam a paz e os homicídios despencam em São Paulo, SILVA (2014). Para muitos, é o efeito da *disciplina* do PCC nas periferias, mas para Gordão, em sua *quebrada*, foi muita “*trocação de ideia*”, antes mesmo do PCC chegar. De um lado ou de outro, é certo que a moralidade na quebrada é ressignificada na década de 2000.

Ainda no mesmo período, significativas transformações ocorrem nas quebradas, além da pacificação e do crescimento das *igrejas menores*, as próprias *quebradas* processam novas experiências com a globalização que leva o youtube, o *american way of life*, as tabacarias e a conectividade com o mundo para as periferias paulistanas.

Já no capítulo IV, em consequência de expressivos ritmos de crescimento, o pentecostalismo presente em muitas periferias urbanas, de um lado estabelecem a hegemonia na forma de ver e pensar o mundo, enquanto de outro, em muitas *quebradas*, invertem a lógica de representação quantitativa; em Ferraz de Vasconcelos, em pesquisa realizadas pelo Datafolha em 2016, os evangélicos representavam 30% da população local, mas em pesquisa realizada pela Secretaria Municipal de Educação com alunos da Educação de Jovens e Adultos (EJA) em 2017 demonstrou que os evangélicos representaram 50 % dos entrevistados. Não busco afirmar que em apenas um ano os evangélicos tiveram um salto de crescimento maior que em uma década, mas indicar que a presença pentecostal nas *quebradas de fé* é responsável por formular um modo ser periférico.

No mesmo capítulo, foi analisado os dados do censo demográfico realizado em 2010 responsável por redesenhar o campo religioso evangélico. Evangélicos não declarados (7,59%) e evangélicos de origem pentecostal –

outros (2,76%) somaram mais de 14 milhões de brasileiros e a hipótese da tese é que são estes brasileiros os adeptos das *igrejas menores*.

Caracterizamos as *igrejas menores* como pequenas edificações, sem placas ou vinculação nas convenções que organizam o movimento pentecostal; dependem exclusivamente do carisma pessoal de seu líder e se organizam em pequenos núcleos familiares. São nas igrejas menores que a condição de trânsito é vivida, daí a justificativa do par o *sujeito homem e homem de Deus*, encarnado na trajetória de Fernando ou para o *irmão que virou irmão* no caso de Kadu.

Há uma especificidade da hegemonia das *igrejas menores* nas *quebradas de fé*: a forma como Deus é materializado no cotidiano, na vida vivida (Pastor João), as justificativas das situações do cotidiano para a esfera da transcendência e a narrativa de *Deus acima de todos*, utilizada por Jair Bolsonaro na campanha presidencial em 2018 confunde os estudiosos.

De todo modo, o pentecostalismo das *igrejas menores* é mais que uma expressão de fé, é uma forma de ser no mundo, configura o ethos de *quebrada*, daí o fato das *quebradas* serem de fé. O pentecostalismo vivido no cotidiano das periferias dos centros urbanos é um estio de vida, e sua hegemonia foi caracterizada por Tereza em oito elementos, desde a oferta de igrejas e sacerdotes, a linguagem próxima ao mundo vivido, com destaque a oralidade, a contação de histórias, em particular do universo do Velho Testamento, a flexibilização nos usos e costumes de santidade, o importante papel ocupado pelas mulheres, as diversas atividades reservadas aos jovens e a rede de proteção e ajuda mútua são alguns dos elementos que fortalecem o pentecostalismo das igrejas menores nas *quebradas de fé*, raízes ainda mais profundas de solidez.

Nas periferias há uma moralidade própria, uma noção de certo inspirado, traduzido no fala do Pastor João “*precisamos ter a certeza de que estamos trilhando o caminho certo [...] mesmo que ainda façamos errado, mas corremos pelo certo, essa é a nossa natureza*” e também na de Fernando “*sou sujeito*

*homem, faço o errado do lado certo e Deus conhece a minha caminhada, sabe que sou homem de Deus".* A hegemonia do pentecostalismo reside, por fim, na religiosidade popular manifestada nas *quebradas de fé*.

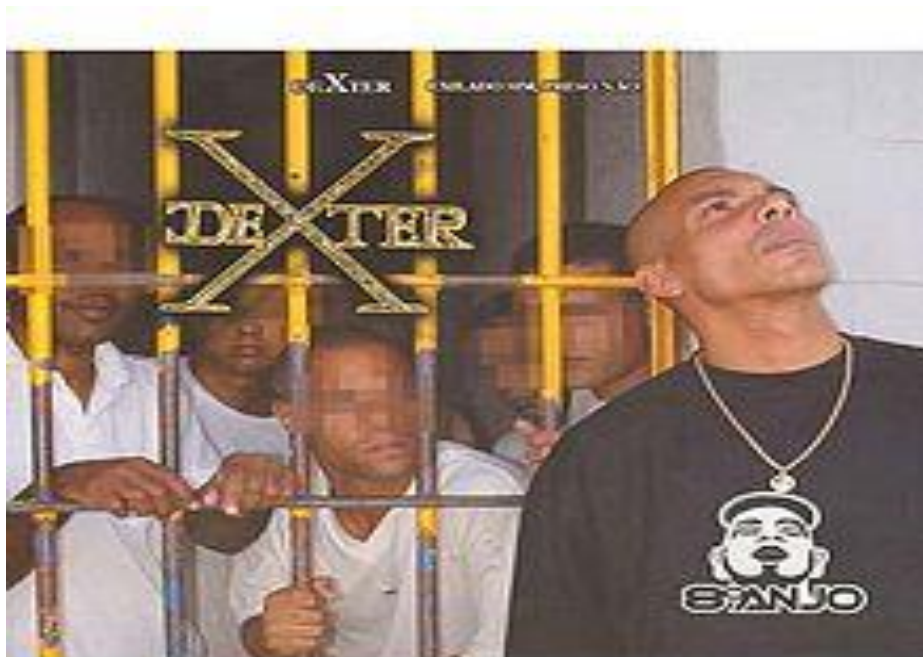
## ANEXOS

### ANEXO I - DISCOGRAFIA DA TESE

A Família. *Cantando com a alma*. Sky Blue Music, 2004.



Dexter. *Exilado sim, preso não*. Atração fonográfica, 2002.



Facção Central. *Juventude com atitude*. Da Sul fonográfica, 1995.



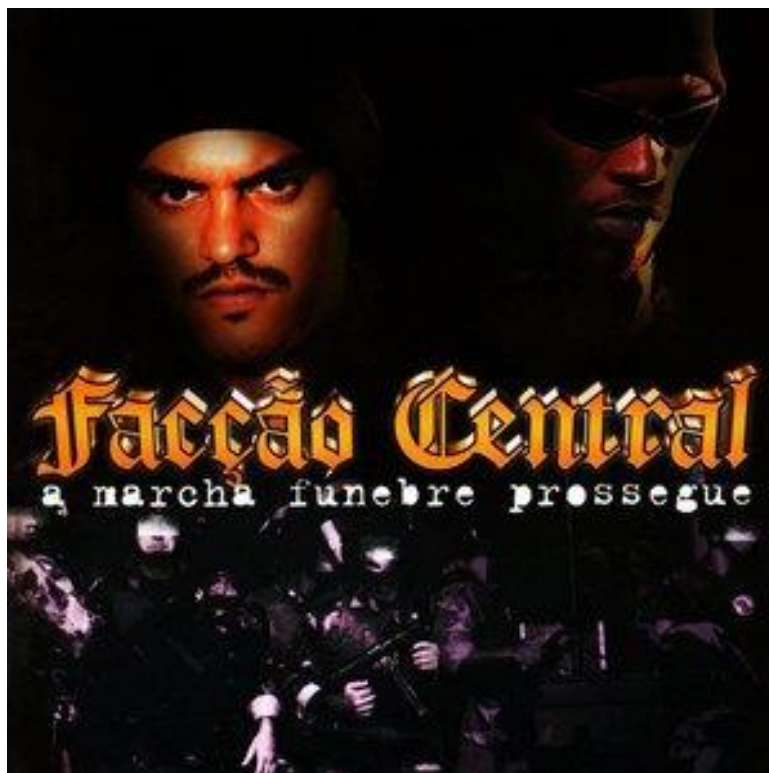
Facção Central. *Estamos de luto*. Skye Blue, 1998.



Facção Central. *Versos Sangrentos*. Skye Blue, 1998.



Facção Central. *A Marcha fúnebre prossegue*. Skye Blue, 2001.



Facção Central. *Direto do campo de extermínio*. Face da morte produções, 2003.

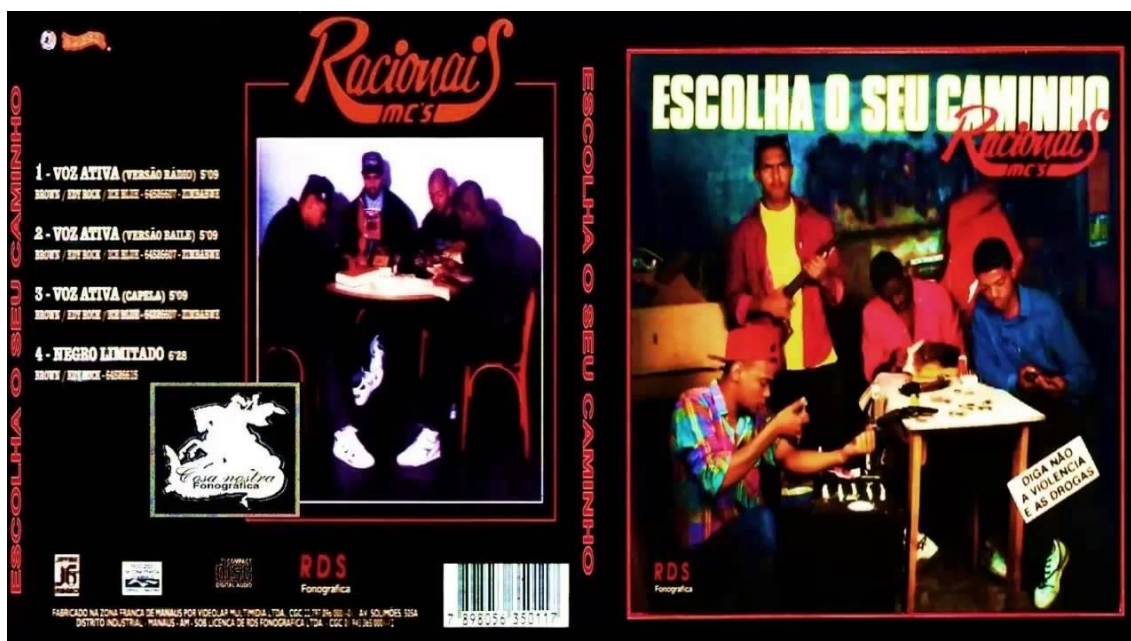




Racionais MC's. *Holocausto Urbano*, Unimar Music, 1990.



Racionais MC's. *Escolha seu caminho*. Zimbabwe, 1992.



Racionais MC's. *Raio X do Brasil*. Zimbabwe. 1993.



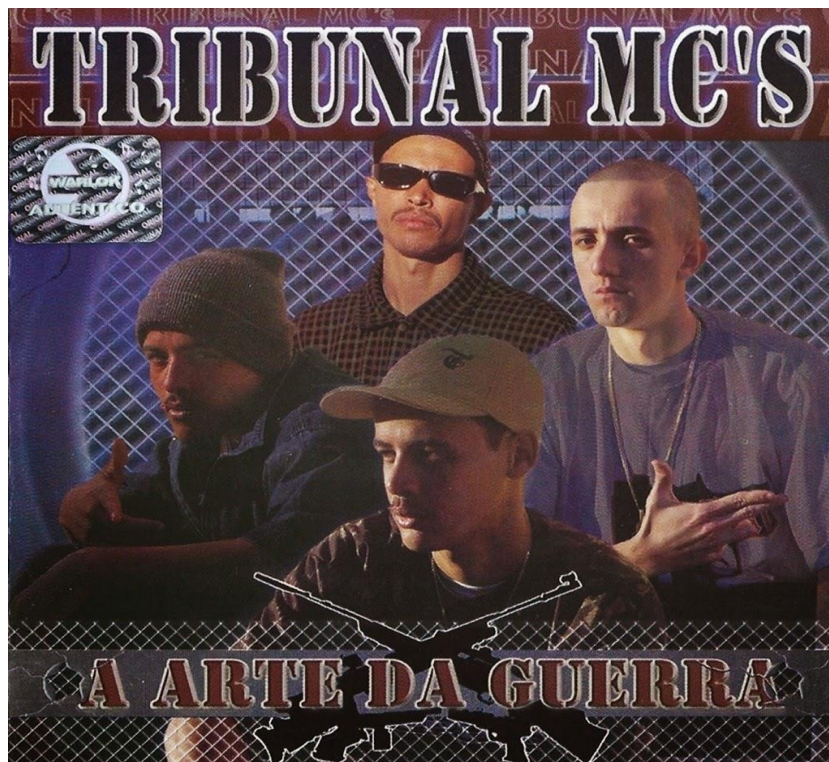
Racionais MC's. *Sobrevivendo no Inferno*. Cosa Nostra, 1997.



Racionais MC's. *Nada como um dia após o outro dia*. Unimar Music, 2002.



Tribunal MC's. *A arte da guerra*, 2002.



Tribunal MC's. *Quem deve paga. Quem merece recebe*, 2013.



## BIBLIOGRAFIA

- ABUMANSSUR, E. S. (2004). *As moradas de Deus. Arquitetura das igrejas protestantes e pentecostais*. São Paulo: Novo Século.
- ABUMANSSUR, E. S. (2011). A conversão ao pentecostalismo em comunidades tradicionais. *Horizonte*, v. 9, p.396-415.
- ABUMANSSUR, E. S. (2011). A conversão ao pentecostalismo em comunidades tradicionais. *Horizonte*, v. 9, p.396-415.
- ADORNO, T. (2012). *A indústria cultural e a sociedade*. São Paulo: Paz e Terra.
- AGAMBEN, G. (2004). *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo.
- AGAMBEN, G. (2007). *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- AGAMBEN, G. (2008). *O que resta de Auschwitz: o arquivo e o testemunho (Homo Sacer III)*. São Paulo: Boitempo.
- AGOSTINI, N. (1992). *Ética e Evangelização*. Petrópolis: Vozes.
- ALENCAR, G. (2005). *Protestantismo Tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira*. São Paulo: Arte Editorial.
- ALENCAR, G. (2010). *Assembleias de Deus: origem, implantação e militância (1911-1946)*. Arte Editorial: São Paulo.
- ALENCAR, G. F. (2013). *Matriz Pentecostal Brasileira: Assembleias de Deus: 1911-2011*. São Paulo: Novos Diálogos.
- ALMEIDA, R. d. (2009). *A igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo: Terceiro Nome.
- ALVES, R. (1979). *Protestantismo e represssão*. São Paulo: Ática.
- ALVITO, M. (2001). *As cores de Acari: uma favela carioca*. Rio de Janeiro: FGV.
- ANDRADE, P., & MENEZES, J. (2013). Censo de 2010: antigas questões e ovos desafios interpretativos à sociologia da religião. *Cadernos do Tempo Presente*.

- ANKERSMIT, F. R. (2012). *A escrita da história: a natureza da representação histórica*. Londrina: UduEL.
- AQUINO, J. P. (2010). *Príncipes e castelos de areia: um estudo da performance nos grandes roubos*. São Paulo: Biblioteca 24x7.
- ARIÈS, P. (2013). *O tempo da História*. São Paulo : Unesp.
- ARIÈS, P. (2014). *O homem diante da morte*. São Paulo : Unesp.
- ASAD, T. (2010). A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de Campo*, n.19, 263-284.
- BAGGIO, S. (1997). *A reolução da música gospel*. São Paulo: Êxodo.
- BARRERA, D. P. (2005). Festa, corpo e culto no pentecostalismo: notas para uma antropologia do corpo no protestantismo latino-americano. *Numem: revista de estudos e pesquisa da religião*, v.8, p.11-38.
- BARRERA, D. P. (2009). pentecostalismo, migração andina e periferia urbana no Peru. *Estudos da Religião*, v.23.
- BARRERA, D. P. (2012). *Evangélicos e periferia urbana em São Paulo e Rio de Janeiro: estudos de sociologia e antropologia urbanas*. São Paulo: CRV.
- BARROS, J. D. (2012). *Teoria da História: A Escola dos Annales e a Nova História*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.
- BASTIDE, R. (1989). *As religiões no Brasil: uma interpretação sociológica das interpretações da civilização*. São Paulo: Pioneira.
- BAUMAN, Z. (2003). *Comunidade: a busca or segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BELLOTTI, K. K. (2009). Entre a cruz e a cultura pop: mídia evangélica no Brasil. In: J. C. FERREIRA, *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial; Paulinas.
- BELLOTTI, K. K. (2010). *"Delas é o reuno dos ceus": Mídia evangélica infantil na cultura pós-moderna do Brasil (anos 1950-2000)*. São Paulo: Annablume; FAPESP.
- BERGER, P. (1985). *O dossel sagrado – elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus.
- BERGER, P. (2004). *O ceste porvir: A inserção protestante no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

- BHABHA, H. (2013). *O local da cultura*. Belo Horizonte: EDUFMG.
- BIONDI, K. (2010). *Junto e misturado: Uma etnografia do PCC*. São Paulo: Terceiro Nome/Fapesp.
- BIONDI, K. (2018). *Proibido roubar na quebrada. Território, hierarquia e lei no PCC*. São Paulo: Terceiro Nome.
- BIONDI, K., & MARQUES, A. (2010). Memória e historicidade em dois 'comandos' paulistas. *Lua Nova*, p. 39-70.
- BIRMAN, P. (1996). Culto de Possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*, 90-109.
- BIRMAN, P. (2001). Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos. In: P. Sanchis, *Fiéis e Cidadãos. Percursos de Sincretismo no Brasil* (pp. 59-86). Rio de Janeiro: Eduerj.
- BIRMAN, P. (2001). Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos. In: P. SANCHIS, *Fiéis e Cidadãos. Percursos de Sincretismo no Brasil* (pp. 59-86). Rio de Janeiro: Eduerj.
- BIRMAN, P., & LEITE, M. P. (2002). O que aconteceu com o antigo maior país católico do mundo? In: L. BETHELLI, *Brasil: fardo do passado, promessa do futuro. Dez ensaios sobre política e sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BITUN, R. (2007). *Igreja mundial do poder de Deus: rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Tese (Doutorado em Ciências Sociais), São Paulo.
- BITUN, R. (2007). *Igreja mundial do poder de Deus: rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Tese (Doutorado em Ciências Sociais), São Paulo.
- BLOCH, M. (1999). *Os reis taumaturgos: O caráter sobrenatural do poder régio: França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BLOCH, M. (2001). *Apologia da história, ou, o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BOFF, L. (1982). *Igreja: Carisma e Poder*. São Paulo: Vozes.
- BOURDEU, P. (2004). *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo*. São Paulo: Unesp.

- BOURDIEU, P. (1982). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- BOURDIEU, P. (1990). *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense.
- BOURDIEU, P. (2011). *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BRITO, F. (2006). O deslocamento da população brasileira para as metrópoles. *Estudos avançados*, v.20, p.221-236.
- BURDICK, J. (1998). *Procurando Deus no Brasil: a igreja católica progressista no Brasil na arena das religiões*. Rio de Janeiro: Mauad.
- BURITY, J. (2001). Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *Teoria e sociedade*, p. 98-115.
- BURKE, P. (1991). *Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos Annales 1929 – 1989*. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista.
- BURKE, P. (1992). *A escrita e a História: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP.
- BURKE, P. (2000). *Variedades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BURKE, P. (2002). *História e teoria social*. São Paulo: Unesp.
- BURKE, P. (2003). *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Unisinos.
- BURKE, P., & GARCIA, M. L. (2000). *As muitas faces da história. Nove entrevistas*. São Paulo: UNESP.
- CALDEIRA, T. P. (1997). Enclaves fortificados: a nova segregação urbana. *Novos Estudos CEBRAP*, pp. 155-176.
- CALDEIRA, T. P. (2011). *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34.
- CAMARGO, C. P. (1973). *Católicos, protestantes e espíritas*. Petrópolis: Vozes.
- CAMPOS, L. S. (1997). *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecosta*. Petrópolis: Vozes.
- CAMPOS, L. S. (set/nov de 2005). As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. *Revista USP*, p. 100-115.

- CAMPOS, L. S. (2008). A identidade protestante e a hegemonia pentecostal no cenário religioso brasileiro.
- CAMURÇA, M. A. (2006). A realidade das religiões no Brasil do Censo do IBGE - 2000. In: F. TEIXEIRA, & R. MENEZES, *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes.
- CANO, I., & ALVADIA, A. (2009). *Análise dos impactos dos ataques do PCC em São Paulo*. São Paulo: Conectas.
- Cárcere, C. d. (2002). *Cadernos do cárcere, volume 5*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CARDOSO, C. F., & VAINFAS, R. (2012). *Novos domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier.
- CARVALHO, I. C., & STEIL, C. A. (2008). A sacralização da natureza e a "naturalização" do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos encruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. *Ambiente e Sociedade*, v. 11, p.289-305.
- CATROGA, F. (2006). *Entre deuses e césores. Secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra: Almedina.
- CERTEAU, M. d. (1994). *A invenção do cotidiano I: as artes do fazer*. Petrópolis: Vozes.
- CERTEAU, M. d. (1995). *A cultura no plural*. Campinas: Papyrus.
- CERTEAU, M. d. (2002). *A escrita das histórias*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- CÉSAIRE, A. (2010). *Discurso sobre o colonialismo*. Blumenau: Letras contemporâneas.
- CESAR, W., & SHAULL, R. (1999). *Pentecostais e o futuro das religiões cristãs*. Petrópolis: Vozes.
- CHARTIER, R. (1990). *A História Cultural: Entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand.
- CHARTIER, R. (1991). O mundo como representação. *Estudos Avançados*, v.05, p.173-191.
- CHARTIER, R. (1999). *A Ordem dos Livros. Leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos*. Brasília: UNB.

- CHARTIER, R. (2015). *A história ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica.
- CHAUI, M. (2000). *A máquina e a Revolta*. São Paulo: Brasiliense.
- CHAUI, M. (2014). *Conformismo e resistência*. São Paulo: Autêntica.
- CHAUVEAU, A. (1999). *Questões para a história do presente*. Bauru, SP.: EDUSC.
- CLASTRES, P. (2011). *Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitiva*. São Paulo: Cosac Naify.
- CLIFFORD, J. (2014). *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- CORREA, M. A. (2013). *Assembleia de Deus: ministérios, carisma e exercício de poder*. São Paulo: Fonte Editorial.
- CORTEN, A. (1995). *Espírito Santo e os pobres*. São Paulo: Vozes.
- CÔRTEZ, M. (2007). *O bandido que vitou pregador: A conversão de criminosos ao pentecostalismo e suas carreiras de pregadores*. São Paulo: Hucitec.
- CÔRTEZ, M. (2017). *Diabo e fluoxetina: pentecostalismo e psiquiatria na gestão da diferença*. Curitiba: Appris.
- COUTINHO, C. N. (1999). *Gramsci. Um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CSORDAS, T. J. (2008). *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: UFRGS.
- CUNHA, C. V. (2009). Da macumba às campanhas de cura e libertação: a fé dos traficantes de drogas em favelas no Rio de Janeiro. *Revista do Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais*.
- CUNHA, C. V. (2015). *Oração de traficante: uma etnografia*. Rio de Janeiro: Garamond.
- CUNHA, C. V. (2017). Televisão para salvar? Religião, mídia e democracia no Brasil contemporâneo. *Revista Contemporânea de Antropologia*, p. 199-235.
- CUNHA, M. d. (2017). *Do púlpito às mídias sociais. Evangélicos na política e ativismo digital*. São Paulo: Prismas.
- CUNHA, M. I. (2002). *Entre o Bairro e a Prisão: tráfico e trajectos*. Lisboa: Fim do Século.

- Danièle, H.-L. (2008). *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Rio de Janeiro: Vozes.
- DEBORD, G. (1997). *sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- DELGADO, L. d., & FERREIRA, M. d. (2014). *História do tempo presente*. Rio de Janeiro: FGV.
- DELUMEAU, J. (1989). *História do Medo no Ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras.
- D'EPINAY, C. L. (1970). *O refúgio das massas: estudo sociológico do pentecostalismo chileno*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- DIAS, C. N. (2013). *PCC: Hegemonia nas prisões e monopólio da violência*. São Paulo: Saraiva.
- DIAS, C. N., & MANSO, B. P. (2018). *A guerra: a ascensão do PCC e o mundo do crime no Brasil*. São Paulo: Todavia.
- DOSSE, F. (1992). *História em Migalhas: dos Annales a Nova História*. São Paulo: Ensaio.
- DROOGERS, A. (1987). A religiosidade mínima brasileira. *Religião e Sociedade*, v.14, p.62-87.
- DURHAM, E. (1973). *caminho da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo*. São Paulo: Perspectiva.
- DURKHEIM, É. (1989). *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas.
- EILIAS, N. (1999). *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FAJARDO, M. (2017). *Onde a luta se travar: uma história das Assembleias de Deus no Brasil*. Curitiba: Prismas.
- FAJARDO, M. P. (2012). A diversidade pentecostal na periferia de São Paulo: aspectos do bairro de Perus. In: D. P. BARRERA, *Evangélicos e periferia urbana em São Paulo e Rio de Janeiro: estudos de sociologia e antropologia urbanas*. Curitiba: CRV.
- FANON, F. (2005). *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF.
- FEFFERMANN, M. (2006). *Vidas arriscadas: O cotidiano dos jovens trabalhadores do tráfico*. Petrópolis: Vozes.

- Feltran, G. (2010). O crime e castigo na cidade: Os repertórios da justiça e a questão do homicídio nas periferias de São Paulo. *Cadernos CRH*, v.23, p.59-73.
- FELTRAN, G. (2011). *Fronteiras de tensão: política e violência nas periferias de São Paulo*. São Paulo: Unesp.
- FELTRAN, G. (2012). Governo que produz crime, crime que produz governo: o dispositivo de gestão do homicídio em São Paulo (1992 – 2011). *Revista Brasileira de Segurança Pública*, v.6, p.232-255.
- FELTRAN, G. (2013). Sobre anjos e irmãos: Cinquenta anos de expressão política do 'crime' numa tradição musical das periferias. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, p.43-72.
- FELTRAN, G. (2018). *Irmãos: uma história do PCC*. São Paulo: Companhia das Letras.
- FERNANDES, R. C. (1994). *Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes.
- FONSECA, A. B. (2000). 2000 “Nova Era evangélica, confissão positiva e o crescimento dos sem-religião. *Numen*, v.3, p.63-90.
- FOUCAULT, M. (1995). *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. (1997). *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Editora Vozes: Vozes.
- FOUCAULT, M. (2005). *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, M. (2007). *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, M. (2008). *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes.
- FRANCISCO, A. J. (2014). *Trânsitos religiosos, cultura e mídia: a expansão neopentecostal*. São Paulo: Paulus.
- FRESTON, P. (1993). *Protestantes e política no Brasil: da Constituição ao Impeachment*. Tese de Doutorado, UNICAMP, Ciências Sociais, Campinas.
- FRESTON, P. (1994). Breve história do Pentecostalismo brasileiro. In: A. ANTONIAZZI, *Nem anjos nem demônios*. Petrópolis: Vozes.

- FRY, H., & HOWE, G. N. (1975). Duas respostas à aflição: Umbanda e Pentecostalismo. *Debate e Crítica*, n. 6, p.74-94.
- GALDEANO, A. P. (2014). Salmo 127, versículo 1: ativismo religioso e ordenamentos da segurança em uma periferia de São Paulo. *Religião e Sociedade*, v.34, p. 38-60.
- GARCIA, W. (2004). Ouvindo Racionais MC's. *Teresa: Revista de Literatura Brasileira*, Teresa: *Revista de Literatura Brasileira*, v.4/5, p.166-180.
- GARCIA, W. (2007). Diário de um detento": uma interpretação. In: A. NESTROVSKI, *Lendo música* (pp. p.179-216). São Paulo: Publifolha.
- GARLAND, D. (2008). *A cultura do controle: crime e ordem social na sociedade*. São Paulo: Revan.
- GARLAND, D. (2008). *A cultura do controle: crime e ordem social na sociedade contemporânea*. São Paulo: Editora Revan.
- GIDDENS, A. (1991). *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp.
- GIDDENS, A. (2002). *Identidade e modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GIMENO, P. (2009). *Poética versão – a construção do rap na periferia*. Mestrado em Antropologia Social, Unicamp, Campinas.
- GIUMBELLI, E. (2008). A presença do religioso no espaço público: Modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, v.28, p.80-101.
- GODOI, R. (2010). *Ao redor e através da prisão: cartografia do dispositivo carcerário contemporâneo*. Dissertação em Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- GOFF, J. L. (1998). *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes.
- GOHN, M. d. (2011). *Teorias dos movimentos sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola.
- GRAMSCI, A. (1987). *Cartas do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- GRAMSCI, A. (2000). *Cadernos do Cárcere, volume 2*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- GRAMSCI, A. (2000). *Cadernos do cárcere, volume 3*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- GRAMSCI, A. (2002). *Cadernos do Cárcere, volume 5*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- GRILLO, C. C. (2013). *Coisas da vida no crime: tráfico e roubo em favelas cariocas*. Tese em Antropologia Cultural, Universidade Federal do Rio de Janeiro, GRILLO, Carolina Cristoph.
- GUADALUPE, J. L., & GRUNDERGER, S. (2018). *Evangélicos y poder en América Latina*. Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa.
- GUASCO, P. P. (2000). *Num país chamado periferia: identidade e representação da realidade entre os rappers de São Paulo*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- GUIMARÃES, M. B. (2005). Feminização da pobreza e religiosidade. In: V. V. ALLA, E. N. STOTZ, & ALGEBAILLE, *Para compreender a pobreza no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
- GUIMARÃES, R. (2005). os últimos dias: Os pentecostais e o imaginário do fim dos tempos. *Reer*, 35-53.
- HALL, S. (2002). *A identidade cultural na pós-modernidade*. São Paulo: DP&A.
- HALL, S. (2003). *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG.
- HELLER, A. (2000). *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra.
- HIRATA, D. V. (2010). *Sobreviver na adversidade: entre o mercado e a vida*. Doutorado em Sociologia, Universidade de São Paulo.
- HIRATA, D. V., & Telles, V. d. (2007). Cidade e práticas urbanas: nas. *Estudos avançados (USP)* v.21, n. 61, 173 – 191.
- HOBSBAWM, E. J. (2002). *Tempos interessantes: uma vida no século XX*. São Paulo: Companhia das Letras.
- HOBSBAWM, E. J. (2013). *Sobre história*. São Paulo: Companhia das Letras.
- HOBSBAWM, E. J. (2017). *Bandidos*. São Paulo: Paz e Terra.
- HOLANDA, S. B. (1999). *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- JENKINS, H. (2009). *Cultura da convergência*. São Paulo: Aleph.
- JOCENIR. (2001). *Diário de um detento: o livro*. São Paulo: Labortexto Editorial.
- JOZINO, J. (2004). *Cobras e lagartos*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- JOZINO, J. (2012). *xeque-mate: O tribunal do crime e os letais boinas pretas*. São Paulo: Letras do Brasil.

- JULIA, D. (1976). A religião: história religiosa. In: J. L. GOFF, & P. NORA, *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves.
- JUNGBLUT, A. L. (2007). A salvação pelo rock: sobre a "cena underground" dos jovens evangélicos no Brasil. *Religião e Sociedade*, v.27, p.144-162.
- KEHL, M. R. (2000). A fratria órfã: o esforço civilizatório do rap na periferia de São Paulo. In: M. R. KEHL, *Função fraterna* (pp. p.209-244). Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- LAGES, B. d. (2018). *Laicidade à brasileira. O monopólio religioso no militarismo brasileiro*. São Paulo: Recriar.
- LANDER, E. (2005). *A Colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- LATOUR, B. (2012). *Reagregando o Social: uma introdução à teoria do Ator-Rede*. Salvador/Bauru: Edufba/Edusc.
- LE GOFF, J. (1998). *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes.
- LE GOFF, J. (2003). *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp.
- LEVI, P. (1990). *Os afogados e os sobreviventes*. São Paulo: Paz e Terra.
- LEVI, P. (1998). *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco.
- LYRA, D. (2013). *A república dos meninos: juventude, tráfico e virtude*. Rio de Janeiro: Mauad.
- MACHADO, M. d. (1996). *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Autores Associados.
- MACRAE, D. (1975). *As ideias de Max Weber*. São Paulo: Editora Cultrix.
- MAFRA, C. (2001). *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MAFRA, C. (2009). Distância territorial desgaste cultural e conversão pentecostal. In: R. d. ALMEIDA, & C. MAFRA, *Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo* (pp. pp. 69-89). São Paulo, Terceiro Nome.
- MAGGIE, Y. (1986). O medo do feitiço – verdades e mentiras sobre a repressão às religiões midiúnicas. *Religião e Sociedade*, v. 13, p. 72-86.
- MALLART, F. (2014). *Cadeias dominadas. A Fundação CASA, suas dinâmicas e as trajetórias de jovens internos*. São Paulo: Terceiro Nome.

- MALVASI, P. A. (2012). *Interfaces da vida loka: um estudo sobre jovens, tráfico de drogas e violência*. Tese em Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- MALVAZI, P. A. (2013). A mente e o homicídio: A gestão da violência no tráfico de drogas em São Paulo. *Revista de Estudos de Conflitos e Controle Social*, v.6, p. 675-698.
- MANO, B. P. (2012). Um debate sobre o PCC: E treceista com Camila Nunes Dias, Gabriel de Santos Feltran, Adalton Marques e Karina Biondi. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do Programa de PPGAS-UFSCAR*, v. 1, p. 154-175.
- MANSO, B. P. (2012). *Crescimento e queda dos homicídios em SP entre 1960 e 2010: uma análise dos mecanismos da escolha homicida e das carreiras no crime*. Doutorado em Ciências Políticas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- MARIANO, R. (1996). Os neo-pentecostais e a teologia da prosperidade. *Novos Estudos*.
- MARIANO, R. (1999). *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola.
- MARIANO, R. (2010). Pentecostais e política no Brasil: do apolitismo ao ativismo corporativista. In: H. SANTOS, *Debates pertinentes: para entender a sociedade contemporânea* (pp. p.112-138). Porto Alegre: Edipucrs.
- MARIANO, R. (17 de 05 de 2010). Pentecostalismo no Brasil. Cem anos. *Revista do Instituto Humanistas, Unisinos*, v. 10, p.5-7.
- MARIZ, C. (1994). Alcoolismo, Gênero e Pentecostalismo. *Religião e Sociedade. ISER*, pp. 90-92.
- MARIZ, C. (2013). O que precisamos saber sobre o censo para poder falar sobre seus resultados? Um desafio para novos projetos de pesquisa. *Debates do NER*, 39-58.
- MARIZ, C., & GRACINDO, P. J. (2013). As igrejas pentecostais no Censo de 2010. In: F. TEIXEIRA, & R. MENEZES, *As religiões em movimento: O censo de 2010*. Petrópolis: Vozes.
- MARIZ, C., & MACHADO, M. d. (1994). Sincretismo e Trânsito religioso: uma comparação entre pentecostais e carismáticos. *Comunicações do ISER*, v.45, p.24-34.

- MARQUES, A. (2008). Faxina e pilotagem: Dispositivos (de guerra) políticos no seio da administração prisional. *Lugar Comum - Estudos de Mídia, Cultura e Democracia (UFRJ)*, v.25-26, p. 283-290.
- MARQUES, A. (2009). *Liderança, proceder e igualdade: uma etnografia das relações relações entre ladrões*. Dissertação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- MARQUES, A. (2010). "Liderança", "proceder" e "igualdade": Uma etnografia das relações políticas no Primeiro Comando da Capital. *Etnográfica*, p. 311-335.
- MARQUES, V. A. (2013). *O irmão que virou irmão: rupturas e permanências na conversão de membros do PCC ao pentecostalismo na Vila Leste - SP*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião - PUC-SP.
- MARQUES, V. A. (2013). *O irmão que virou irmão: rupturas e permanências na conversão de membros do PCC ao pentecostalismo na Vila Leste – SP*. Mestrado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- MARQUES, V. A. (2014). Os pentecostalismos nas quebradas poéticas: as transformações do universo religioso das periferias de São Paulo identificadas pelo rap. In: E. M. FILHO, *Religião e religiosidades em (con)textos* (pp. p.233-254). São Paulo: Fonte Editorial.
- MARQUES, V. A. (2015). *Fé&Crime: Evangélicos e PCC nas periferias de São Paulo*. São Paulo: Fonte Editorial.
- MARTINELLI, S. (1995). *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas.
- Matos, T. (junho de 2007). Caseiras pentecostais: mulheres felizes. *Último Andar*, p.73-106.
- MC's, R. (2018). *Sobrevivendo no Inferno*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MEDRADO, L. (2016). *Cristianismo e criminalidade: A adesão de bandidos ao universo cristão pentecostal*. São Paulo: Fonte Editorial.
- MEIRELLES, R., & ATHAYDE, C. (2014). *Um país chamado favela: a maior pesquisa já feita sobre a favela brasileira*. São Paulo: Gente.
- MENDONÇA, A. G. (1986). Hipóteses sobre a mentalidade popular protestante no Brasil. *Estudos da Religião*, 111-123.

- MENDONÇA, A. G. (2008). *O ceste porvir: A inserção protestante no Brasil*. São Paulo: Edusp.
- MIGNOLO, W. D. (2008). Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, 287-324.
- MINGARDI, G. (1998). *O Estado e o Crime Organizado*. São Paulo: IBCCRIM.
- moderna, I. e. (1995). *John THOMPSON*. Petrópolis: Vozes.
- MONTES, M. L. (1998). As figuras do sagrado: entre público e o privado. In: L. M. SCHWARCZ, *História da Vida Privada no Brasil. Vol. IV* (pp. p.63-171). São Paulo: Companhia das Letras.
- Nobert, E. (1996). *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- NORA, J. L. (1995). *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- OLIVA, M. (1997). *O diabo no reino de Deus. Por que proliferam as seitas*. São Paulo: Musa Editora.
- ORO, A. P. (1992). "Podem passar a sacolinha": um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro. *Cadernos de Antropologia*, p.7-44.
- ORO, A. P. (1996). *Avanço Pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes.
- ORO, A. P. (1997). Neopentecostalismo: dinheiro e magia. *Ilha - Revista de antropologia*, v.1, p.10-36.
- ORTIZ, R. (1995). *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense.
- PASSOS, J. D. (2005). A matriz católica-popular do pentecostalismo. In: J. D. PASSOS, *Movimento do Espírito: Matrizes, afinidades e territórios pentecostais*. São Paulo: Paulinas.
- PIERUCCI, F., & PRANDI, R. (1996). *A realidade social das religiões no Brasil: Religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec.
- POMMERENING, C. I. (2013). Pentecostalismo líquido: fluidez teológica entre os pentecostalismos. *Revista de Estudos Pentecostais Azusa*, v.4, p.07-22.
- PRANDI, R. J. (1992). Perto da magia e longe da política; derivações do encantamento no mundo desencantado. *Novos Estudos CEBRAP*.

- PROENÇA, W. d. (2011). *O sindicato de mágicos: uma história cultural da Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Unesp.
- QUIJANO, A. (2010). colonialidade do poder e classificação social. In: (. B. Santos, & M. P. Menezes, *Epistemologias do Sul* (pp. 84-130). São Paulo: Cortes.
- RAGO, M. (1999). A "nova" historiografia brasileira. Anos 90. *Revista do Programa de pós-graduação em História da UFRGS*, 73-96.
- READ, W. R. (1967). *Fermento religioso nas massas do Brasil*. Campinas: Livraria Cristã.
- Ricardo, M. (2013). Os neo-pentecostais e a teologia da prosperidade. *Debates do NER*, p.119-137.
- RICOEUR, P. (2007). *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp.
- RIVERA, D. P. (2010). Pluralismo Religioso e Secularização: Pentecostais na periferia da cidade de São Bernardo do Campo no Brasil. *Revista de Estudos da Religião*, p.50-76.
- Rodney, S. (2006). *O crescimento do cristianismo: um sociólogo reconsidera a história*. São Paulo: Paulinas.
- RODRIGUES, D. (2016). *O Evangélico Imigrante: o pentecostalismo brasileiro salvando a América*. São Paulo: Fonte Editorial.
- ROLIM, F. C. (1979). *Pentecostais no Brasil: uma análise sócio-religiosa*. Rio de Janeiro: Vozes.
- ROLIM, F. C. (1995). *O que é pentecostalismos*. São Paulo: Ática.
- ROLIM, F. C. (1995). *Pentecostalismo: Brasil e América Latina*. Petrópolis: Vozes.
- ROMEIRO, P. (2005). *Decepcionados com a graça: Esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal*. São Paulo: Mundo Cristão.
- SANCHES, T. A. (2011). *Estudos culturais: uma abordagem prática*. São Paulo: Senac.
- Sanchis, P. (2001). *Fiéis & Cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- SANTOS, B. d. (2010). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.

- SANTOS, B. d. (2014). *O direito dos oprimidos*. São Paulo: Cortez.
- SARAMAGO, J. (1991). *Evangelho segundo Jesus Cristo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SELIGMANN-SILVA, M. (2010). O local do testemunh. *Revista Tempo e Argumento*, v.2, p.3-20.
- SELIGMANN-SILVA, M. (2013). O testemunho: entre a ficção e o “real”. In: M. SELIGMANN-SILVA, & (Org), *História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes* (pp. p.371-385). Campinas: Editora da Unicamp.
- SEMÁN, P., & GALLO, G. (Outubro de 2008). Rescate y sus consecuencias. Cultura y religión: solo en singular. *Ciências Sociais e Religião*, v.10, p. 73-94.
- Silva, J. D. (2014). *Políticas de quebrada e políticas estatais referentes aos homicídios em Luzia, São Paulo*. Mestrado em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.
- SILVA, J. D. (2014). *Políticas de quebrada e políticas estatais referentes aos homicídios em Luzia, São Paulo. (Dissertação em Sociologia)*. Universidade Federal de São Carlos.
- SILVA, L. A. (2008). Violência urbana, sociabilidade violenta e agenda pública. In: L. A. Silva, *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Silveira, C. L. (2008). Os mapas, atores e numeros da diversidade religiosa cristã brasileira: católicos e evangélicos entre 1940 e 2007. *Revista Rever*, p.9-47.
- SIMMEL, G. (1990). *Philosophy of money*. London: Routledge.
- SOUZA, B. M. (1969). *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas cidades.
- SOUZA, J. (1999). A ética protestante e a ideologia do atraso. In: J. d. SOUZA, *O protestante e o malandro. A tese weberiana e a singularidade brasileira*. Brasília: UNB.
- SOUZA, J. (1999). A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro: a tese weberiana e a singularidade brasileira. In: J. S. (Org.), *O protestante e o malandro: A tese weberiana e a singularidade brasileira*. Brasília: UNB.

- Souza, J. d., & (org). (1999). *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- SOUZA, J. d., & (org). (1999). *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- SPIVAK, G. C. (2010). *Pode o Subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG.
- SYLVESTRE, J. (1986). *Irmão vota em irmão. Os evangélicos, a Constituinte e a Bíblia*. Brasília: Pergaminho.
- TAKAHASHI, H. Y. (2014). *EVANGELHO SEGUNDO RACIONAIS MC'S: ressignificações religiosas, políticas e estético-musicais nas narrativas do rap*. Mestrado em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.
- TEIXEIRA, C. P. (2006). *Pentecostalismo em contextos de violência. Reflexões sobre a religiosidade popular*. Rio de Janeiro: UERJ/IFCH.
- TEIXEIRA, N., & PAULA, A. d. (2003). *Ler Gramsci, entender a realidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- THOMPSON, E. P. (1981). *A miséria da teoria ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Zahar.
- THOMPSON, E. P. (1987). *A formação da classe operária inglesa*. São Paulo: Paz e Terra.
- THOMPSON, E. P. (1987). *Senhores e caçadores. A origem da Lei Negra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- THOMPSON, E. P. (1997). *A formação da classe operária inglesa: a árvore da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- THOMPSON, E. P. (2002). *Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras.
- THOMPSON, E. P. (2002). *Os românticos. A Inglaterra na era revolucionária*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- TROELSCH, E. (1987). Irejas e seitas. *Religião e Sociedade*, v.14, p.135-144.
- VALLE, E., & QUEIROZ, J. J. (1984). *A cultura do povo*. São Paulo: Córtez.
- VARELLA, D. (1999). *Estação Carandiru*. São Paulo: Companhia das Letras.

- VASCONCELOS, J. A. (2005). *Quem tem medo de teoria? a ameaça do pós-modernismo na historiografia americana*. São Paulo: Annablume; FAPESP.
- VASCONCELOS, J. A. (2010). A história e a sedução da narrativa. *Revista Uniandrade*, v.11.
- VERDUGO, M. (2019a). Colonialidade: definindo um conceito. São Paulo: Entrelugares (no prelo).
- VERDUGO, M. (2019b). Exercícios Decoloniais. São Paulo: Entrelugares (no prelo).
- VIANNA, H. (1988). *O mundo funk carioca*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- WACQAUNT, L. (2001). *As prisões da miséria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- WACQUANT, L. (2002). *Corpo e Alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: Editora Dumará.
- WAGNER, P. (1994). *Por que crescem os pentecostais? Uma análise sobre o espantoso avanço pentecostal na América Latina*. São Paulo: Vida.
- WAGNER, R. (2010). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.
- WAISELFISZ, J. J. (2010). *Mapa da Violência 2010: Anatomia dos homicídios no Brasil*. São Paulo: Instituto SANGARI.
- WAISELFISZ, J. J. (2012). *Mapa da Violência 2012: Os novos padrões da violência homicida no Brasil*. São Paulo: Instituto SANGARI.
- WANTANABE, T. H. (2011). *Os estudos sobre o protestantismo brasileiro. Notas para um debate*. Trabalho apresentado no XII Simpósio da ABHR, 31/05 – 03/06 de GT 02: Evangélicos protestantes no Brasil e ecumenismo, Associação Brasileira de História das Religiões, Juiz de Fora.
- WEBER, M. (1995). *Metodologia das ciências sociais: Parte 2*. São Paulo: Cortez.
- WEBER, M. (1998). *Economia e sociedade*. Brasília: UNB.
- WEBER, M. (2004). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- WHITE, H. (2001). *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: EDUSP.
- WHYTE, W. F. (2005). *Sociedade de esquina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

WILLAINE, J.-P. (2002). Prédica, culto protestante e mutações contemporâneas. *Estudos da Religião*.

ZALUAR, A., & (org), M. A. (2006). *Um século de favela*. Rio de Janeiro: FGV.