



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**CENTRO DE HUMANIDADES**  
**DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**ANTONIA MARIANA DE ANDRADE RAMOS**

**PASTORES EVANGÉLICOS EM MARANGUAPE: TRAJETÓRIAS E  
FORMAS DE ATUAÇÃO NA ESFERA PÚBLICA**

**FORTALEZA**

**2025**

ANTONIA MARIANA DE ANDRADE RAMOS

PASTORES EVANGÉLICOS EM MARANGUAPE: TRAJETÓRIAS E FORMAS DE  
ATUAÇÃO NA ESFERA PÚBLICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Sociologia. Área de concentração: Mudança Social.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Andréa Borges Leão.

FORTALEZA

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- R141p Ramos, Antonia Mariana de Andrade.  
Pastores evangélicos em Maranguape : trajetórias e formas de atuação na esfera pública  
/ Antonia Mariana de Andrade Ramos. – 2025.  
108 f. : il. color.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades,  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza, 2025.  
Orientação: Profa. Dra. Andréa Borges Leão.
1. Sociologia das Religiões. 2. Pastores Evangélicos. 3. Trajetória. 4. Sociologia  
Bourdieuiana. I. Título.

CDD 301

---

ANTONIA MARIANA DE ANDRADE RAMOS

PASTORES EVANGÉLICOS EM MARANGUAPE: TRAJETÓRIAS E FORMAS DE  
ATUAÇÃO NA ESFERA PÚBLICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Sociologia. Área de concentração: Mudança Social.

Aprovada em: 30/07/2025.

BANCA EXAMINADORA

---

Profa. Dra. Andréa Borges Leão (Orientadora)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Profa. Dra. Monalisa Soares Lopes  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Emanuel Freitas da Silva  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

A Ana Maria de Andrade Ramos e  
Francisco de Assis de Sousa Ramos,  
porque quando eu pensei em desistir, foi  
por vocês que decidi continuar.

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, que mesmo quando tudo parecia não fazer sentido, me permitiu avançar e chegar até aqui.

A dona Ana, pois sem você minha vida seria sem sabor.

Ao seu Ramos, pois sem você a minha vida teria sido muito mais cansativa.

Ao Maycom Barbosa, pois sem você minha vida seria menos barulhenta e colorida.

A Vanessa Sousa e Jonas Carnaúba, obrigada por tantas conversas que aliviam o peso que há deste lado da vida.

A Natália Araújo e Caio Barbosa, pois vocês me ajudaram em minhas limitações.

A Gabriella, Euvaldo e Luiza, pois com vocês eu vi que as dores da pós-graduação são coletivas, ainda que tão particulares.

A Andréa Borges Leão, por ter aceitado ser minha orientadora e me auxiliar a fazer escolhas importantes para a pesquisa.

A Monalisa Soares Lopes e Emanuel Freitas da Silva, pelos apontamentos, sugestões, questionamentos e reflexões que foram realizados. Admiro muito os profissionais que vocês são!

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por ter me possibilitado os recursos necessários para participar de congressos, comprar livros, pagar passagens para realizar as entrevistas e as observações de campo, além de toda a vivência universitária que requer tanto gasto financeiro.

## RESUMO

Este trabalho investiga as trajetórias de um grupo de pastores da cidade de Maranguape, a fim de compreender o sentido de suas ações. Para tanto, a pergunta “Como os pastores evangélicos do município de Maranguape constroem sua atuação na vida pública?” foi responsável por conduzir as investigações que decorrem dessa inquietação. Teoricamente, optou-se por trabalhar com a sociologia bourdieusiana dos campos, com ênfase no campo religioso, além de mobilizar outros conceitos empregados pelo autor, como campo, *habitus* e trajetórias. Metodologicamente, a noção de trajetória se mostrou como uma significativa categoria para interpretar como ocorre o processo de interiorização do senso de vocação e necessidade de protagonismo, o qual pôde ser analisado a partir de 03 entrevistas narrativas, 08 observações de campo e análise de materiais publicados nas redes sociais das igrejas. Através das narrativas dos pastores foi possível realizar o exercício de tipificação teórica de suas experiências, o que possibilitou a identificação de dois tipos de atuação na esfera pública: protagonismo em termos de iniciativas assistencialistas e protagonismo por meio de interferências na política institucional. Nesse sentido, este trabalho dialoga com autores como Burity (2011) e Amy Erica Smith (2022), a fim de traduzir os condicionantes sociopolíticos da ação promovida por esses pastores. Por fim, destaca-se que foi possível perceber a presença na vida pública como objeto de disputa por parte dos pastores que buscam conservar um *habitus* pastoral específico.

**Palavras-chave:** sociologia das religiões; pastores evangélicos; trajetória; sociologia bourdieusiana.

## ABSTRACT

This work investigates the trajectories of a group of evangelical pastors in the city of Maranguape in order to understand the meaning underlying their actions. To this end, the guiding research question was: “How do evangelical pastors in the city of Maranguape construct their role in public life?” Theoretically, the study draws on Bourdieu’s sociology of fields, with particular emphasis on the religious field, but also other key concepts such as field, habitus, and trajectory. Methodologically, the notion of trajectory emerged as a relevant analytical category to interpret the internalization process of a sense of vocation and the perceived need for public protagonism. This process was based on the analysis of three narrative interviews, eight field observations, and examined materials published on the social media platforms of the churches. The pastors’ narratives made it possible to carry out a theoretical typification of their experiences, which led to the identification of two main forms of public engagement: protagonism through charitable initiatives and protagonism through involvement and interference in institutional politics. In this regard, the research engages with authors such as Burity (2011) and Amy Erica Smith (2022), in order to shed light on the sociopolitical conditions shaping the pastors’ actions. Ultimately, it is worth noting that the pastors’ presence in the public sphere emerged as contested arena, as they seek to preserve a specific pastoral habitus.

**Palavras-chave:** sociology of religions; evangelical pastors; trajectory; bourdieusian sociology.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Praça da Igreja Matriz de Maranguape .....	13
Figura 2 – Tipificação do <i>habitus</i> dos entrevistados .....	40
Figura 3 – Bairros onde os pastores lideram .....	71
Figura 4 – Projeto “igreja essencial” .....	89
Figura 5 – Festa do tabernáculo .....	93
Figura 6 – Apoio intereclesialístico .....	97

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Organização do trabalho religioso .....	24
Quadro 2 – Crescimento por estado (1900-1980) .....	30
Quadro 3 – Aumento nos últimos levantamentos censitários (2000-2010) .....	31
Quadro 4 – Perfil dos protestantes .....	33
Quadro 5 – Ondas do pentecostalismo no Brasil .....	39
Quadro 6 – Justificativas sobre o pastorado .....	55
Quadro 7 – Levantamento dos prefeitos de Maranguape .....	66
Quadro 8 – Perspectivas sobre envolvimento político .....	68
Quadro 9 – Perspectivas sobre a ORMECE .....	75

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AD	Assembleia de Deus
CBB	Convenção Batista Brasileira
CBC	Convenção Batista Carioca
FPE	Frente Parlamentar Evangélica
IPB	Igreja Presbiteriana do Brasil
MIRE	Ministério Internacional Renovação
M12	Ministério dos 12
ORMECE	Ordem dos Ministros Evangélicos do Ceará
PSL	Partido Social Liberal
PT	Partido dos Trabalhadores
RENAS	Rede Evangélica Nacional de Assistência Social
SIBIMA	Seminário Instituto Bíblico Maranata
TR	Teonomismo Reconstrucionista

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO .....	13
2	QUESTÕES TEÓRICAS: COMO INVESTIGAR AS RELIGIÕES .....	22
2.1	Campo, <i>habitus</i> e capital religioso .....	25
2.2	A ilusão biográfica e a compreensão das trajetórias .....	29
2.3	As organizações religiosas e a esfera pública .....	30
2.4	Criação de tipos a partir do <i>habitus</i> dos entrevistados .....	33
3	MAPEAMENTO DO CAMPO EVANGÉLICO BRASILEIRO .....	39
3.1	Os caminhos percorridos no território brasileiro .....	39
3.2	Sectarismo e profissionalização: os protestantismos de missão ...	42
3.2.1	<i>Lógicas de consagração de deslegitimação</i> .....	44
3.3	Clássicos, deuteropentecostais e neopentecostais: pentecostalismo .....	49
3.3.1	<i>Dominação que ultrapassa os montes</i> .....	51
3.3.2	<i>O perfil dos dominados e dominantes</i> .....	55
3.4	Dominação por meio da cidadania .....	57
4	SACERDOTES E SUAS TRAJETÓRIAS .....	60
4.1	Viver do altar ou das atividades seculares? .....	60
4.2	Condicionantes geográficos, sociais e religiosos da ação dos pastores entrevistados .....	62
4.3	Condicionantes políticos do ministério .....	75
4.4	O sacerdote heterodoxo e sua organização .....	81
4.4.1	<i>Identidade denominacional</i> .....	87
4.4.2	<i>Atuação política fora da política institucional</i> .....	91
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	98
	REFERÊNCIAS .....	101
	APÊNDICE A – AUTORIZAÇÃO INSTITUCIONAL .....	105
	APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO .....	106
	APÊNDICE C – ROTEIRO DAS ENTREVISTAS NARRATIVAS.....	108

## 1 INTRODUÇÃO

O *locus* de estudo privilegiado nesta pesquisa é uma cidade tradicional na história do Ceará. A região era estratégica, considerando caminho que ligava a capital até a cidade que conectava Fortaleza ao Maciço de Baturité, somando cerca de 30km de distância que separam a metrópole da Serra da Aratanha, formação onde encontramos a cidade de Maranguape. Rodeada pelas verdes encostas, o município é caracterizado pela existência de dois padroeiros que, na vista dos fiéis católicos, tornam o município protegido das pestes – por meio de São Sebastião – e livre de perigos – graça de Nossa Senhora da Penha – potencialmente ameaçadores da vida dos indivíduos. Dessa forma, a serra e a Paróquia Nossa Senhora da Penha figuram significativos emblemas maranguapenses que saúdam os visitantes que buscam conhecer a cidade metropolitana e aos seus moradores, após um dia de trabalho/estudo em outras cidades, pessoas que seguem realizando a mesma rota que um dia conectou Maranguape ao escoamento do café<sup>1</sup> cearense.

Figura 1 – Praça da igreja Matriz de Maranguape.



Fonte: IBGE. Disponível em <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ce/maranguape/historico>. Acesso em 28 outubro. 2025.

---

<sup>1</sup> Dhenis Maciel (2011) observa que no período de sua fundação, “a vila estava passando por um clima de prosperidade que creditamos ao crescimento econômico advindo da agroexportação do café e da cana-de açúcar através do porto de Fortaleza” (p. 9). Nesse sentido, corroboramos com a percepção que Maranguape possui um peso histórico no ciclo econômico cearense do século XIX e que tinha um papel estratégico na circulação dos produtos agrícolas.

Como afirma Maciel (2011), o fato de a paróquia estar erguida neste local é reflexo de um conjunto de iniciativas tomadas por parte dos produtores agrícolas que moravam naquela região e buscavam estabelecê-la como um centro do poder religioso e social, considerando que os principais discursos eram realizados na praça da igreja. Nesse sentido, vemos que, em Maranguape, o fato das questões religiosas se cruzarem com as questões políticas e sociais é um fenômeno construído historicamente. Ainda que Maranguape não seja reconhecido como um polo cearense de religiosidade à altura de Juazeiro do Norte ou Canindé, com movimentos messiânicos e forte turismo religioso, é inegável que o catolicismo possui um papel central na fundação do município e o processo de mudança na hegemonia Católica sob o paradigma religioso brasileiro faz com que novas questões acerca das vivências religiosas passem a surgir e novos desafios exijam análises.

Parte do *habitus* desta pretensa pesquisadora é moldado pelas relações sociais vividas no município metropolitano. Sou maranguapense e desde o período da graduação em Ciências Sociais, a Sociologia me auxiliou a perceber e questionar os problemas existentes em minha religião, pois sou protestante<sup>2</sup>. Desde antes de me identificar com a espiritualidade que sigo, fui afetada pelo catolicismo do município. Apesar de a cidade não possuir devoção a nenhum tipo de Padre Cícero ou São Francisco, houve a importante liderança de Monsenhor Mauro Gurgel Braga Herbster, sobre o qual sempre ouvi histórias e referências. “Padre Mauro” foi personificação da Igreja Católica em Maranguape durante 31 anos de sua vida, tendo suas atividades no município iniciadas no ano de 1984 e possuindo fortes ressalvas ao crescimento do movimento evangélico.

O líder católico determinava como as relações sociais poderiam ou não ser construídas, principalmente no cenário educacional. Um dos pastores entrevistados para esta pesquisa apontou a influência do padre nas escolas do município, lembrando uma experiência por ele vivida, na qual o padre ameaçou o diretor da escola em que lecionava de ser retirado do posto, caso o então professor não fosse demitido. O pastor lembra: “Ele leu para ele, mostrou o ofício<sup>3</sup>, dizia, olha, com isso aqui ele não pode mais continuar ensinando religião, ele nega nossa igreja. E tem

---

<sup>2</sup> De forma preliminar, adianto que a escrita em primeira pessoa será reservada a este primeiro capítulo, de forma que nos seguintes haverá a uniformização em terceira pessoa.

<sup>3</sup> Como será abordado mais à frente, esse entrevistado era um importante líder da Igreja Católica. Para sair, foi necessária a escrita de um ofício para que houvesse o desligamento das atividades executadas na instituição.

uma coisa, se você não tirar ele daqui, quem vai sair daqui é você [...] havia um certo ciúme” (Entrevistado 03). A atitude recrudescida de Mauro, reflete o protecionismo que o padre tinha em relação aos limites de atuação dos evangélicos no município.

Como reflete Teixeira (2013), os levantamentos do Censo de 2010 apontavam para um aumento exponencial de evangélicos no cenário brasileiro, vivido a partir dos anos 2000. Por ter desenvolvido parte de minha trajetória em Maranguape, pude perceber esse aumento ressoar também no município analisado, presenciando festas de igrejas evangélicas na Praça Capistrano de Abreu – que se tornavam maiores a cada ano – com a presença de cantores reconhecidos no meio *gospel*, além do surgimento da Marcha para Jesus em Maranguape e na Tabatinga<sup>4</sup>, demonstrando o interesse dessas igrejas em alcançar não somente os fiéis que moram na sede do município, mas também os residentes dos distritos. Outros dois eventos foram reveladores desse crescimento, o julgamento da moral de um dos candidatos a prefeito, realizado por parte dos eleitores evangélicos, pelo fato dele ter ido à casa de uma benzedeira para receber suas rezas e, posteriormente, esse mesmo candidato, ao ser eleito, ter realizado a doação de um terreno público para a construção de uma mega igreja evangélica do tipo pentecostal. Ao passo que tudo ia acontecendo, o número de fiéis que acompanhavam as procissões católicas foi diminuindo.

Como os dados do Censo 2022 demonstraram, o crescimento desse segmento religioso, que qualitativamente se mostrava robusto, foi quantitativamente retraído, considerando o fato do aumento nos números de evangélicos ter se apresentado inferior às projeções de profissionais da área. O caso cearense, por exemplo, que como discutiremos mais a diante, é historicamente marcado pelo predomínio do catolicismo, mantém um quantitativo de fiéis católicos como sendo a maior parcela entre religiosos no estado, considerando 1.137.411 cearenses autodeclarados como evangélicos em contraste a 4.046.766 que ainda se encaixam como católicos. Portanto, um recorte importante a ser levado em consideração acerca desse fenômeno são os termos da presença desses evangélicos na vida pública, por meio de suas falas que circulam, seus pensamentos que são incorporados e suas

---

<sup>4</sup> De acordo com o Perfil Básico Municipal realizado pelo IPECE (2011) sobre Maranguape, não existe um distrito chamado Tabatinga, mas existe a Avenida Tabatinga, que corta o distrito de Gereraú. Popularmente, a região que compreende os distritos de Urucará, Gereraú e Sapupara é chamada pelos moradores da sede da cidade pelo nome Tabatinga.

práticas que são visibilizadas, fazendo parecer que o número de adeptos possa ser maior do que o de fato é.

Ana Virginia Balloussier aponta, em um livro produzido sobre o poder evangélico existente na sociedade brasileira contemporânea, que esse grupo social vinha construindo sua presença na política brasileira desde o processo constituinte, o qual resultou na Constituição de 1988. Segundo a jornalista, a crescente teve seu ápice com a derrubada da ex-presidenta Dilma Roussef e foi impulsionada pelo protagonismo de lideranças evangélicas, como o caso do pastor Silas Malafaia e o então deputado e presidente da Câmara dos Deputados, Eduardo Cunha (membro de uma igreja pentecostal). Para Balloussier, “A destituição acelerou a escalada dos evangélicos para papéis mais centrais em Brasília” (2024, p.105), e o resultado disso foi o apoio irrestrito conferido à candidatura de Jair Bolsonaro por membros da Frente Parlamentar Evangélica (FPE), conhecida como “Bancada da Bíblia” ou “Bancada Evangélica”. Nomes importantes que compõem a bancada são marcados não apenas pela atuação enquanto políticos de carreira, mas também por sua atuação pastoral, como é o caso dos senadores Zequinha Marinho (PODEMOS-PA), Damares Alves (REPUBLICANOS-DF), Carlos Viana (PODEMOS-MG) e Alan Rick (UNIÃO-AC). Quanto aos deputados, pelo menos seis podem ser identificados pelo título de pastor antes de seu nome<sup>5</sup>, fora aqueles que não o utilizam, mas exercem o cargo na vida religiosa, como o caso de Jaziel Pereira (PL-CE). Portanto, entendemos que, desde 1988, os pastores estão na vida política não apenas nos bastidores, mas que a partir de 2016, seu protagonismo também ocorre sob os holofotes.

Essa realidade é pertinente, porque como observa Maria das Dores Campos Machado, “a Sociologia avançou mais nas análises das lideranças organizacionais, mas não temos uma produção bibliográfica significativa sobre a construção das lideranças das organizações religiosas” (2013, p. 40). Machado propõe que o estudo dos perfis das lideranças é importante para que se torne possível alcançar a produção dos seus discursos e a mobilização realizada com os fiéis. É a partir desse contexto de mobilização social nos bastidores do poder político que surge o interesse de investigar a construção das trajetórias dos líderes evangélicos e entendemos a

---

<sup>5</sup> Para Christina Vital da Cunha e João Luiz Moura (2024), “a estratégia de registro de nome religioso de urna no TSE ocorre mais entre os que estão em um espectro de direita (vide vinculação partidária) e não é uma estratégia usada pela maioria dos religiosos na disputa eleitoral (p. 7).

validade sociológica de analisar essa temática, posto que, a partir da influência da rotina religiosa nos entremeios evangélicos, Ferreira e Fucks (2021) definem que os cultos podem assumir feições mais politizadas que as missas católicas, o que se deve a um trabalho realizado pela atuação dos pastores. Nesse sentido, debruçamo-nos em investigar a forma que a trajetória desses indivíduos repercute na organização de suas ações.

Diante desse dado, é importante destacar o pensamento de Ferreira e Fucks (2021), no qual, ao analisar as contribuições de Smith (2019), interpretam que, parte significativa das lideranças religiosas – evangélicos históricos e pentecostais – declarou, em entrevistas cedidas a ela, o apoio que deram a candidaturas específicas em pleitos (*ibidem*). Ainda conforme os autores, o resultado disso é uma atuação política que não está de forma direta nas Câmaras ou Senado, mas indireta, gerando resultados objetivos. Dessarte, “o pertencimento religioso e os mecanismos mediante os quais ele afeta o voto operam de forma complementar na decisão eleitoral.” (p. 18). Percebe-se portanto, que a instrumentalização da política é uma importante ferramenta de atuação na esfera pública, contudo, existem formas de mobilizar a atuação que envolvem contato com assessores de políticos, troca de favores eleitorais e demais tipos de atuação por meio dos bastidores da política. Nesse sentido, resgatando Balloussier (2024), entendemos que, desde 1988, os pastores estão na vida política por meio de duas frentes de promoção de sua atuação. Cabe a nós investigarmos como ocorrem essas ações de bastidores e de visibilidade.

É reiterado um sentido importante desta pesquisa, a compreensão dos sentido impressos na atuação dos pastores evangélicos do município de Maranguape. Por esse motivo, houve a preocupação de analisar como os pastores constroem suas performances na vida pública por meio de um diálogo com a compreensão teórica da sociologia da religião, processo imprescindível para nossos objetivos de tipificação das experiências religiosas/políticas dos agentes e construção de suas trajetórias. Como foi percebido nas observações realizadas, um dos pastores selecionados – à época, inscrito como candidato a vereador da cidade e ser líder da Ordem dos Ministros Evangélicos do Ceará (ORMECE) – solicitou, do púlpito, que sua igreja orasse por ele, pois estava vivendo um dos momentos mais difíceis de sua vida: uma “Guerra Espiritual”. A noção de “guerra espiritual” passou a ser assumida como uma categoria nativa desta pesquisa, posto que é parte da fala de um de nossos agentes e revela a crença existente em um papel social a ele condicionado.

De acordo com o entendimento de Amy Erica Smith (2023), a vida política brasileira tem experimentado um cenário de acentuação das narrativas religiosas, produzindo uma rivalidade, entendida por Smith como “guerra cultural”, travada no âmbito democrático, entre os líderes religiosos e extratos sociais que não coadunam política e moralmente com os princípios pentecostais, de forma que:

frequentemente envolvem conflitos entre os dois polos em um *continuum* de devoção religiosa: “seculares” vs. “conservadores religiosos”. No entanto, guerras culturais também podem ocorrer entre membros de diferentes comunidades religiosas – por exemplo, evangélicos e católicos, ou muçumanos e cristãos. No Brasil, as guerras culturais acontecem em duas frentes simultaneamente: entre cidadãos religiosos e seculares, entre evangélicos e católicos. Às vezes, evangélicos e católicos são aliados, outras vezes, estão em conflito (Smith, 2023, p. 27).

Pode-se interpretar que a “guerra cultural” é uma ideia que é ligada ao pensamento conservador, mas é significativamente antidemocrática, posto que coloca os diferentes lados da política não como simples opositores que repercutem pensamentos de centro-esquerda, esquerda, centro-direita ou direita, mas sim, inimigos que representam a vontade divina por um lado e por outro, a manifestação de tudo o que é ruim. Nesse caso, por meio da conceitualização, foi possível tipificar a experiência desse sujeito em questão, a partir da perspectiva que possui sobre si, de ser um “guerreiro cultural” – ou nos termos aqui entendidos, “espiritual” – incumbido de interferir politicamente na organização cultural, como uma forma de redimi-la. Como evidenciado em nossa pesquisa e detalhado mais adiante, tal liderança se percebe condicionada a agir de maneira a auxiliar no desenvolvimento espiritual e social da localidade em que sua comunidade de fé está inserida.

O projeto para realizar tal investigação foi submetido na Plataforma Brasil em setembro de 2023, tendo a autorização do Comitê de Ética<sup>6</sup> sido aprovada em dezembro do mesmo ano. Diante disso, todas as entrevistas e observações de campo pertinentes ao desenvolvimento deste trabalho foram realizadas no ano de 2024 e sistematizadas teoricamente durante o primeiro semestre de 2025. O período de realização deste projeto não pôde contar com os dados do Censo 2022, tendo em vista o fato de a divulgação dos dados ter sido posterior ao momento em que a

---

<sup>6</sup> Todos os documentos pertinentes à apreensão dos dados empíricos desta investigação encontram-se nos apêndices.

pesquisa já havia se iniciado, impossibilitando uma análise que correspondesse diretamente aos números obtidos pelo levantamento censitário de 2022.

Com os resultados dos templo religiosos espalhados pelo Brasil identificados, foi possível identificar pelo menos 337 endereços registrados como organizações evangélicas no município de Maranguape a partir de demarcadores como “assembleia”, “comunidade”, “congregação”, “igreja” e “ministério”, onde percebem-se 08 denominações de perfil histórico – 02 presbiterianos e 06 batistas; 131 assembleias de Deus; e 07 tipicamente neopentecostais. Ressaltamos que esse número que não estava disponível quando esta pesquisa foi iniciada, afetando o processo de escolha da quantidade de entrevistados que seriam utilizados para este trabalho. Não tendo a precisão do número de líderes evangélicos, o que motivou a escolha das lideranças<sup>7</sup> foi a posição territorial da igreja e protagonismo social/político da liderança que a presidia.

A fim de investigar como os pastores podem agir, foram realizadas 03 entrevistas narrativas com líderes da cidade metropolitana que: I) Contam com o registro de acontecimentos políticos/sociais que lhe envolveram e; II) Localidade da igreja ou congregação liderada. Esses dois níveis de escolha visam alcançar a visão de profissionais que ocupam diferentes áreas de influência e atuação, bem como entender quais condicionantes possibilitaram o alcance de espaços políticos por meio da trajetória desses sujeitos. A capilaridade desse método se dá pelo fato de que, para se apreender a trajetória desse líder é necessário acessar as particularidades da experiência vivida na duração da vida desse sujeito. Dessa forma, como sinaliza Fritz Schütze (2013), esse procedimento possibilita que o pesquisador ouça do entrevistado sua biografia, explore os elementos da fala desse indivíduo – detentor um potencial analítico para a pesquisa – e perceber os percursos que vão se repetindo na jornada desses indivíduos. Também foram realizadas observações de campo, realizadas nas igrejas desses fiéis, com o objetivo de verificar como era representada a prática desses indivíduos em sua vivência comunitária.

O pastor 01 já está próximo de se aposentar por tempo de serviço – ainda não completou seus 60 anos – e divide sua atenção entre seu emprego e o ministério pastoral, tendo sido escolhido por liderar uma congregação que possui o perfil de dar

---

<sup>7</sup> Importa ressaltar que não foi verificada nenhuma liderança pastoral feminina na cidade com características consideradas para o perfil de escolha. Nesse sentido, o perfil dos entrevistados foi exclusivamente masculino.

auxílio à comunidade e encontra-se localizada em um distrito do município, realidade que o lança desafios específicos. O pastor 02 está próximo dos 50 anos e ainda segue em plena atividade no mercado de trabalho, sendo responsável por liderar uma das maiores denominações da cidade, uma igreja tradicional que consegue ter contato direto com a gestão pública municipal e atrair benefícios para a organização de suas iniciativas. O pastor 03 é o único aposentado, o mais antigo entre os pastores analisados, quem passou por vários momentos da vida religiosa de Maranguape e já está chegando aos 70 anos – hoje enfrenta dificuldade em manter sua igreja – e apesar de em um domingo sua comunidade chegar a ter a quantidade máxima de 20 pessoas, foi responsável por romper com o catolicismo e fazer com que sua denominação obtivesse significativo prestígio por meio dos moradores da cidade. Por fim, o pastor 04, quem também está próximo dos 50 e foi escolhido em virtude de sua candidatura e relação com uma organização que busca mobilizar religiosamente o município, conseguindo atrair atenção de importantes lideranças religiosas e políticas. Em virtude de termos realizado as entrevistas sob a confidencialidade do Termo de Livre e Esclarecido, não revelaremos o nome dos nossos entrevistados, mas os identificaremos pela ordem que as entrevistas/observações ocorreram.

Tendo em vista o fato de os entrevistados serem homens que possuem posição de poder e que poderiam ter posicionamentos que poderiam fugir do controle da pesquisadora durante a coleta dos dados, o local escolhido para a realização das entrevistas narrativas foi o Solar Bonifácio Câmara, biblioteca pública do município de Maranguape, que contou com a liberação de uso do espaço por meio da bibliotecária responsável pelo equipamento, Ângela Maria de Abreu Barros. Já na estruturação do material utilizado para as entrevistas com os pastores, houve a divisão de 4 eixos norteadores: Iniciação (realização da pergunta de partida); narração central (momento de fala do entrevistado); Desenvolvimento da pergunta de partida (fase de questionamentos pré-estruturados) e; conclusão (finalização da entrevista com os questionamentos estruturados no decorrer da entrevista). Destaca-se que primeira pergunta foi construída com o objetivo de nortear a entrevista e permitir que o entrevistado demonstrasse suas principais crenças em relação a sua performance enquanto liderança religiosa, para que em seguida, as perguntas preliminares pudesse se tornar em imanentes, ou seja, que aquilo que era um questionamento anterior, viesse a dialogar com os dados denunciados pelo participante.

Além das entrevistas, que ocorrerem nos dias 16, 18 e 23 de janeiro de 2024, também foi possível realizar idas aos cultos noturnos dominicais realizados nas igrejas dos pastores selecionados para este trabalho, que se estenderam de 21 de julho até 08 de setembro, todas no mesmo ano. No caso da igreja de Brunildo foram realizadas duas observações, em virtude da ausência de entrevista. A rotina das observações<sup>8</sup> sempre fora realizada a partir do mesmo padrão: chegada ao local, cumprimentos aos membros que ficavam na recepção da igreja e escolha de um local estratégico, onde fosse possível perceber o comportamento dos fiéis diante dos acontecimentos que decorriam no culto, além de observar a estrutura e comportamento do pastor com os demais que ali se faziam presente. Também foi possível realizar uma breve análise do perfil de *Instagram* das igrejas lideradas pelos entrevistados e observado, mas esse último método apenas se converteu em dados de análise do pastor 04, os quais estão sistematizados no capítulo 04 deste trabalho.

À guisa de conclusão, destaca-se que não nos interessa discutir como se deu o conflito entre católicos e evangélicos durante o crescimento do evangelicalismo na cidade metropolitana. Contudo, a estrutura que se segue consiste em realizar uma apresentação sistemática do pensamento de teóricos da sociologia que contribuem para a reconstrução sociológica dos fenômenos religiosos, tensionando os alcances do pensamento boudieusiano como uma ferramenta de investigação desse universo, a partir do segundo capítulo. Em um terceiro momento, apresentar as características dos segmentos religiosos existentes no Brasil contemporâneo, como ocorre o processo de consagrar e deslegitimar as lideranças responsáveis pela condução eclesial. Já no quarto capítulo, é realizar o trabalho com o corpus desta pesquisa, evidenciando como são construídas as características de assistencialismo e de vinculação política aceitas pelos membros das diferentes denominações (ou subcampos) evangélicas. Por fim, uma breve síntese das discussões aqui desenvolvidas é apresentada, bem como é realizada a discussão de possíveis programas de pesquisa a serem seguidos.

---

<sup>8</sup> Nas observações de campo não foi realizada minha identificação enquanto pesquisadora.

## 2 QUESTÕES TEÓRICAS: COMO INVESTIGAR AS RELIGIÕES

Na obra *Economia e Sociedade* (1991), Max Weber define que, ao estudar e explicitar a organização das estruturas religiosas, definir o que constituem e traduzir uma essência possível das religiões, é uma tarefa complexa. Em vista de tal problema, o autor opta por seguir o caminho de entendê-las como fruto de ações que são tomadas a partir “das condições e efeitos de determinado tipo de ação comunitária cuja compreensão também aqui só pode ser alcançada a partir das vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos — a partir do ‘sentido’” (p. 279) e aponta aquelas estruturas fruto desta realidade social, focando nas trocas intramundanas que tornam a religiosidade um artefato cultural sociologicamente observável. Portanto, as religiões não são puras abstrações, são materiais. Um exemplo desse argumento é que, em sua perspectiva, no transcorrer da história, as organizações das religiões sempre estiveram próximas ou imbricadas às estruturas políticas de uma determinada sociedade (*ibidem*), evidenciando o entendimento que, nessas circunstâncias enunciadas, a religião era feita em consonância com a construção da vida política.

Importa ressaltar que, em sua compreensão, a vida religiosa não é o único condicionante das ações religiosas realizadas pelos indivíduos. Certamente, a religião possui um papel importante, mas ela opera de forma conjunta aos outros condicionantes existentes em uma organização social: políticos, geográficos e sociais. Os fatores que possibilitam a ação passam a compor o que o autor chama de ética econômica, um conjunto de propensões que “alude às tendências práticas à ação, que se baseiam no nível psicológico e pragmático das religiões” (p. 10). Portanto, não é possível haver a sistematização de uma ética econômica da ação sem que sejam considerados os aspectos fundamentais dessa equação que são apresentados por Weber. Nesse sentido, entende-se que quando o indivíduo age, sua prática está diretamente relacionada ao contexto socialmente validado para realização de sua ação, a ética econômica que sustenta esse esquema religioso.

Outro pensador clássico que trabalha as organizações religiosas é Georg Simmel. Em seu ensaio *O problema da situação religiosa* (2009), o sociólogo busca analisar a forma que os contornos da modernidade podem ter afetado a vivência religiosa daqueles que possuem uma relação com o além-mundo – que, em sua perspectiva, funciona como um dos eixos condicionantes da vida humana – mas que

não teve sua existência reduzida com o acontecimento do iluminismo. Para de Paula (2012), é importante considerarmos que a atitude de um indivíduo crer na dimensão transcendental está relacionada com a construção religiosa desse próprio ser, é como uma alteração no centro de um eixo. Se antes o centro gravitacional que atraía as pessoas para uma vivência religiosa era a pura consciência de existência de um ser transcendental que determinava a organização do universo, agora “não é mais a forma da transcendência que busca uma nova realização, mas uma nova coisa mais profunda e não atendida: a *necessidade*” (Simmel, 2009, p. 11). Portanto, o que sacia a fome religiosa dos indivíduos modernos é tudo aquilo que é importante para o desenvolvimento e justificativas de sua existência neste mundo. Na modernidade, a religião opera na lógica de produzir legitimações existenciais.

Nessa linha, Simmel realiza uma distinção entre dois tipos de religiosos modernos, os quais podemos interpretar a partir das seguintes características: I) religioso com profunda identificação transcendental; II) religioso com identificação transcendental religiosa em nível baixo ou mediano. Essa distinção é importante para o autor, porque, em sua análise, a crença manifesta-se independentemente da localidade onde o sujeito está inserido e não ocorre porque ele é culturalmente ou socialmente religioso, mas porque é “uma atitude íntima da alma” (Simmel, 2009, p. 11). Não são obrigações que o condicionam a seguir alguma profissão de fé, mas sua livre consciência, tornando claro que não podemos simplesmente entender as religiosidades como mera inventividade humana, mas uma dimensão que “transcende o indivíduo” e “está contida na essência religiosa do próprio ser humano” (*ibidem*, p.14). Logo, todos os comportamentos que se manifestam por meio da ação desse ser profundamente religioso se correlacionam à sua individualidade enquanto ser social, como a totalidade dos condicionantes sociais que moldam sua ação.

No escopo da sociologia clássica, Weber e Simmel figuram duas importantes referências para compreendermos o fenômeno religioso como um acontecimento social objetivamente dado e observável. Suas contribuições geraram inúmeras discussões no âmbito acadêmico por países centrais e periféricos, mas são fruto de um tempo específico, o avançar da modernidade, e portanto, acabam possuindo limitações de alcance. Para fins desta pesquisa, o pensamento desses autores clássicos possibilita investigar e tipificar sociologicamente quais são os condicionantes modeladores da ação dos pastores evangélicos. Do primeiro, podemos assumir que esses condicionantes fundam uma ética religiosa nos sujeitos considerados para esta

investigação, que não pode ser apreendida de forma isolada dos determinantes políticos, geográficos e sociais do município analisado. Do segundo, entende-se a necessidade de compreender em qual nível está consolidada a relação dos investigados com o transcendente, elemento que desvela estruturas de crença particulares dos indivíduos.

Contudo, destaca-se o uso crítico desses pensadores, entendendo os alcances de suas teorias e paradigmas no decorrer do tempo. Dentre as muitas possibilidades de uso da sociologia clássica no tópico das religiosidades modernas, um em especial vem sendo significativamente tensionado: caso do debate acerca da secularização. Em um artigo que aborda os contornos do paradigma da secularização diante os desafios impostos pelas organizações religiosas, Montero (2012) nos apresenta uma significativa reflexão sobre o uso do conceito no caso da democracia brasileira e aponta que a acomodação desse paradigma:

[...] ainda orienta demasiadamente as análises mais sociológicas fazendo com que se percebam as religiões, no melhor dos casos, como um instrumento para o aprendizado da modernização em sociedades que não passaram pela revolução burguesa, e, no pior, como um obstáculo à democracia a ser erradicado (p. 168).

Seguindo na construção realizada pela autora, é possível percebermos que os agentes religiosos possuem o “interesse em disseminar entre seus agentes um habitus ajustado às exigências de uma cultura pública” (Montero, 2012, p. 175), alertando que, no caso brasileiro, essa secularização não se dá em termos de desvinculação dos atores religiosos da vida política institucional – quando observamos pastores ou demais lideranças religiosas se candidatando à cargos políticos – ou desinstitucionalizada – quando a ação se manifestaria, sobretudo em ações assistenciais, citando o caso da Rede Evangélica Nacional de Assistência Social (RENAS) –, mas em vias de proximidade.

Peter Berger, também entendia que a secularização, apesar de ser percebida como um modelo de relação entre as religiosidades e a política, não servia mais como paradigma exclusivo para explicar a forma que os diferentes países lidam com a presença ou ausência de influência religiosa nos meandros públicos. Na realidade, como pode ser percebido nas contribuições do autor, os espaços de produção do religioso legitimam a realidade social experimentada pelos indivíduos, considerando a função que possuem de “manter a realidade daquele mundo socialmente construído,

no qual os homens existem nas suas vidas cotidianas” (Berger, 1985, p. 55). Ademais, o teórico também se destaca por trazer a existência de um paradigma da secularidade que vai para além da discussão sobre ausência/presença desse fenômeno no mundo moderno, mas da realidade de coexistência de esferas seculares e religiosas em um mesmo espaço (Berger, 2017), o que auxilia na análise da atuação dos pastores evangélicos interferindo na organização social. Na obra “Os múltiplos altares da realidade” (2017), o autor – já em uma fase madura de sua produção teórica – aponta que onde o secularismo de Estado floresceu, seria necessário explicar os motivos pelos quais esse processo se tornou possível, mas sem tomar a explicação como uma bússola norteadora e determinística da caracterização do fenômeno da secularização, porque existem variados contextos geopolíticos e sociais.

## **2.1 Campo, *habitus* e capital religioso**

Almejando avançar a discussão sobre o papel ocupado pelas religiões na organização da realidade social contemporânea, como ela legitima e afeta a vida dos produtores e consumidores de cultura, optou-se por utilizar a teoria de Pierre Bourdieu para se desenvolver a análise da realidade religiosa em Maranguape. Mas pode a teoria bourdieusiana contribuir para o estudo do fenômeno religioso e suas manifestações? Essa é a pergunta que Arribas (2012) apresenta e convida à reflexão sobre como o pensamento bourdieusiano pode ser utilizado para compreender a manifestação das religiosidades. Destaca-se que para realizar tal conexão, as análises de Arribas não são desconexas, mas ligadas a um conjunto de outros autores – de circulação nacional e internacional. Dentre eles, evidencia-se Bradford Verter (2003), a principal referência teórica da autora para considerar a aplicação da sociologia reflexiva no contexto das religiosidades, da qual ela retira as noções de campo religioso e seus subcampos (religiões tradicionais místicas, religiões tradicionais populares, espiritualidade alternativa exotérica e espiritualidade alternativa popular), nos quais estariam inseridas todas as práticas particulares de um segmento religioso. Já no contexto nacional, Arribas dialoga com Pedro A. Riberio de Oliveira (2011), autor que aborda a possibilidade de utilizarmos a sociologia reflexiva de Pierre Bourdieu para compreendermos a organização do fenômeno religioso, explicitando-a como caminho para entendermos as religiosidades como práticas e

discursos de indivíduos que vivenciam o fenômeno, como uma realidade que estrutura a realidade social e por ela é moldada.

Célia Arribas (2012) resgata o entendimento que “as produções teóricas de Pierre Bourdieu [...] foram bastante influenciadas pela leitura weberiana dos protagonistas do sagrado<sup>9</sup>” (p. 486) e aponta que, ainda que o conjunto teórico de campo, *habitus* e capital religioso não tenha sido tão bem sistematizado e aprofundado ao ponto de nos dar o máximo de respostas aos problemas investigativos próprios das organizações religiosas, a totalidade de sua obra pode nos dar um caminho possível, principalmente se tomarmos empréstimo da sociologia da cultura esquematizada por Bourdieu (*ibidem*). Nesse sentido, a pesquisadora defende o uso da noção de capital religioso a partir do capital social e entende que todos os componentes do capital religioso fazem parte de uma “disposição social dentro de uma economia simbólica e material mais ampla” (p. 490), que possui interesses materiais e ideais. Tendo essa compreensão, delinea três tipos de capital espiritual/religioso, que são: I – Capital Incorporado (a apreensão de como se deve proceder naquela situação religiosa específica); II – Capital objetificado (conhecimentos legitimados sobre como se relacionar com sagrado, presente em liturgias, teologias, teodiceias etc.); e III – Capital institucionalizado (gestão dos bens religiosos de salvação por meio de instituições religiosas que possuem poder de legitimação, como igrejas, seminários, organizações etc.). Portanto, entendemos que o capital religioso envolve desde a incorporação das práticas religiosas, passando pela construção de instrumentos de orientação da prática social, até chegar no reconhecimento social dado pelos fiéis aos aparelhos de legitimação burocrática desse sagrado.

Outro conceito que Arribas se propõe a construir uma ponte de conexão para os estudos da religião é a noção de campo religioso. Neste momento, acreditamos que seja necessária uma breve análise sobre o que o próprio Bourdieu tem a dizer sobre o funcionamento dessa categoria, considerando que essa é um dos principais pontos de sua produção teórica. Em conexão com o texto “*Algumas propriedades dos*

---

<sup>9</sup> Corroborando com o entendimento de Arribas, relembramos o que um dos grandes nomes do pensamento bourdieusiano no Brasil comentou. Em uma entrevista cedida por Sérgio Micelli a Treicy Giovanella da Silveira e Ana Martina Baron Engeroff (2021), o sociólogo afirma que é “impossível atinar sobre atividade intelectual, os intelectuais, os artistas, a vida cultural, sem conhecer Weber e Durkheim [...] A ideia de campo deriva de Weber. Quando eu oferecia cursos em sociologia dos intelectuais e da cultura na pós-graduação, quase todo ano, reservava um terço do curso para que os alunos atinassem com a sociologia religiosa de Weber (p. 210).

*campos*”, presentes na obra *Questões de Sociologia* (2019), é possível entender que, para Bourdieu, os campos possuem variadas características, sendo que algumas são propriedades que só podem ser identificadas à luz das regras de composição que lhes são específicas e outras que são próprias da busca por sua manutenção. Tais regras podem ser afetadas por diferentes atores sociais, e ressalta dois principais: “novos concorrentes” que buscam redesenhar as fronteiras, os limites de cada campo e “dominantes”, que defendem as demarcações já existentes e buscam a exclusão de qualquer possibilidade de concorrência.

Consecutivamente, nos campos também é travada uma luta pelo monopólio da violência legítima, ou seja, uma disputa pela forma que o capital será distribuído ou redistribuído. À essa altura, dois grupos ficam claros nessa disputa, os heterodoxos, correlatos aos novos concorrentes e os ortodoxos, grupo dominante que almeja a manutenção do poder. Por um lado, caso os grupos heterodoxos assumam o controle desse monopólio, conseguirão manipular as regras de funcionamento de forma revolucionária, superando a ordem existente. Casos em que os ortodoxos se mantenham no poder, apresentar-se-ão regras de conservação do funcionamento vigente da ordem estabelecida. De acordo com o sociólogo, o primeiro grupo se detém em reorganizar o campo e recorrem à sua gênese, um retorno para as tradições que teriam sido abandonadas pelos grupos ortodoxos.

Uma outra característica importante dos campos é a sua historicidade, que importa ser reconhecida. Entendendo a forma que um campo foi construído, é possível assimilar como que os profissionais desse espaço consagraram posições, estruturas e questões próprias de seu funcionamento, legitimadas por seus profissionais. O campo, porém, só pode ser operado por meio de agentes que possuem uma característica por Bourdieu denomina como “poder de transmutação do campo” (p. 114), o que ocorre quando o agente se comporta de forma objetiva, mas sem a perspectiva finalista e/ou mecanicista do subjetivismo, age porque foi condicionado pelas suas estruturas de ação a desempenhar essa operação. Essa transmutação é fruto de uma manobra consciente, mas desinteressada, a partir do sujeito que age de acordo com as propriedades imanentes de cada campo.

Ainda nesse significativo parêntesis que encontra-se aberto, é importante considerar a contribuição de Juliana Miraldi (2022) sobre as tensões existentes acerca da questão da autonomia dos campos, na qual a pesquisadora sistematiza como a questão da autonomia entre os diferentes campos sociais foi percebida pelos críticos

de Bourdieu como uma falha no pensamento do autor. Contrapondo os apontamentos desses pesquisadores, a socióloga defende que, apesar que o francês nunca tenha elaborado formal e sistematicamente uma resposta aos seus interlocutores, é possível identificarmos escritos que trabalhem a questão da autonomia dos campos. Nesse sentido, pondera que “o grau de autonomia dos campos se define em relação às determinações externas a eles e, por isso, esse “externo”, em certa medida e proporção, faz necessariamente parte do campo, pois a luta para definir os limites é, ela também, estruturante do campo [...] constituem-se relacionalmente, pela incorporação e refração do que Bourdieu chamou de fatores externos (p. 7). Portanto, entende-se que os campos relacionam-se interna e externamente, construindo sentidos e validando novas perspectivas a partir dos contatos estabelecidos entre os atores de cada esfera e, resgatando Arribas (2012), é possível concordar com seus argumentos quando defende que:

A espécie de indivíduo tido como *homo religiosus* também pode ser visto como *homo academicus*, *homo politicus*, *homo ludens*, *homo aestheticus* e assim por diante. A mudança de referencial nas disposições dos indivíduos (no *habitus*), que determinam quais posições ele provavelmente vai tomar em um campo particular, é o produto agregado de um conjunto múltiplo de informações. Olhando para os diversos campos, é como se tivéssemos a impressão de estarmos olhando para um arquipélago – ilhas independentes dispersas em um mar comum, mas que se sobrepõem frequentemente. Por isso, as forças que afetam as variações de capital dentro do campo religioso, por exemplo, são o produto das dinâmicas tanto internas (ao campo) quanto inter-relacionais (entre os diferentes campos) (p. 496).

Fechando o parêntesis, torna-se evidente que no caso específico desta pesquisa, os subcampos evangélicos, com seu labirinto de confessionalidades, também opera sob a lógica de tentar estabelecer quais denominações melhor administram o capital espiritual e legitimam as nuances em referência a seu segmento correlato, promovendo uma verdadeira concorrência religiosa em torno desse capital administrado. Ocorre que, o *homo religiosus* que circula no interior do campo religioso está também circulando no campo da política institucional e no campo do assistencialismo, o que molda novas fronteiras no contexto considerado.

Ainda destaca-se que, de acordo com Arribas (2012), um último conceito do universo bourdieusiano de investigação social que possui significativa relevância, é a de trabalho religioso, essa que dialoga diretamente com o conceito de *habitus*. Para a pesquisadora, só existe “trabalho religioso quando os agentes sociais produzem e objetivam práticas, crenças e discursos revestidos de sagrado” (p. 497). Resgatando

a contribuição de Oliveira (2011), fonte utilizada por Arribas e que melhor desenvolve a ideia proposta por Bourdieu, defende que “o trabalho religioso só se completa quando as crenças e práticas sugeridas por alguém socializam-se como crenças e práticas de um grupo, por pequeno que seja” (p. 182). Nesse sentido, é possível identificar dois grupos de indivíduos que agem no interior do campo religioso:

Quadro 1 – Organização do trabalho religioso.

Tipo de trabalho	Características
Anônimo e coletivo	Conjunto de práticas e conhecimentos socializados pelos consumidores de uma confessionalidade específica.
Especializados	Agentes que possuem a habilitação para manejarem o sagrado, característico em religiões que possuem teologias e liturgias muito bem definidas, tendendo ao eruditismo.

Fonte: Feito pela autora com base em Oliveira (2011).

Percebe-se, portanto, que o trabalho religioso é construído a partir de um conjunto de práticas desenvolvidas entre aqueles que estão dominando o campo, aqueles dominados como “especializados” e aqueles que operam a partir dos determinantes objetivados da religiosidade, compartilhados entre os indivíduos interconectados pela mesma perspectiva de um subcampo específico. Esse tipo de trabalho religioso, na perspectiva considerada, é o que funda e sustenta o campo religioso. Nesse sentido, as definições construídas pelos agentes especializados é que será considerada, tipificada e analisada para fins deste trabalho.

## 2.2 A ilusão biográfica e a compreensão das trajetórias

Como vem sendo demonstrado, o foco da pesquisa realizada são os pastores evangélicos do município de Maranguape e a forma que a construção de suas trajetórias influencia em suas performances sociais e políticas. Para Bourdieu, porém, não é possível, na reconstrução das experiências vividas pelos interlocutores, acreditar na existência de uma individualidade narrada biograficamente. Em seu texto “A ilusão biográfica” (2006), o autor sinaliza que a vida é composta de forma justaposta, em uma sequência de descontinuidades que podem envolver, inclusive,

improvisações. Contudo, quando a ferramenta metodológica exige a compreensão da trajetória de vida de um indivíduo, não se pode perder de vista que os acontecimentos não são desenvolvidos de forma passiva, mas a partir de um *habitus* que orienta a atuação daquela pessoa específica. A identidade prática do ser – unidade moldada por seu *habitus* – poderá ser investigada através de um “relato totalizante” (p. 186), definindo suas experiências em relação aos assuntos investigados em seu discurso e vida, tomando as devidas precauções para que essa identidade não seja entendida como uma narrativa coerentemente descoberta, mas sim, justapostamente construída.

Bourdieu encerra o texto apontando que não é possível entendermos uma biografia sem considerarmos o campo no qual a “individualidade biológica socialmente instituída” (p. 190) foi sendo desenvolvida. Compreendermos como esse envelhecimento social se desenvolveu é, portanto, uma das bases de estruturação desta investigação. Por mais que Jourdain e Naulin (2017)<sup>10</sup> circunscrevam e até maximizem a linha de problematização apontada por Bourdieu (2006) sobre a problemática que pode surgir de uma análise biográfica que desconsidere os fatores acima mencionados, é possível identificar na própria construção da noção de *habitus* a possibilidade de se analisar as trajetórias sociais dos indivíduos, considerando o processo por elas delineado de percepção, apreciação da realidade, ação e interiorização das estruturas compartilhadas que possibilitam a ação desses indivíduos. Nesse sentido, entende-se que não há um total desencorajamento do uso do método biográfico, mas um alerta de que em casos de mal uso, os resultados podem ser equivocados.

### **2.3 As organizações religiosas e a esfera pública**

Ao se utilizar o termo “campo religioso” para definir o espaço social no qual os processos de diferenciação são construídos pelos agentes religiosos que disputam por um espaço de poder na construção das legitimações sociais (Bourdieu, 1992), um artigo voltado para a investigação dos limites e possibilidades do conceito de campo religioso no escopo da sociologia bourdieusiana, Montero (2016) torna válida a noção de campo nos domínios da sociologia brasileira das religiões. A pesquisadora destaca

---

<sup>10</sup> Em seu livro, Jourdain e Naulin (2017) apontam para o fato de Bourdieu ter utilizado a metodologia biográfica em obras como “A miséria do mundo” (2008).

a contribuição do pensamento de Bourdieu para superar os limites existentes na diferenciação entre público e privado como limite para a ação dos agentes religiosos, percepção que se relaciona ao imperativo secularista da racionalização como promotora da reclusão da vida religiosa na esfera privada e possibilita entendermos essas estruturas como autônomas e capazes de “produzir, difundir e controlar a circulação de bens simbólicos” (Montero, 2016, p. 133). Em um primeiro momento, a autora resgata o entendimento que o Estado Moderno nasce com o pressuposto da laicidade, o qual privatizou as escolhas individualistas, mas demanda novas explicações a partir do momento cujo pluralismo insere “as mais diversas agências religiosas, entre outros agentes sociais, *que têm apresentado inédito ativismo nas arenas públicas*” (Grifo nosso, *ibidem*, p. 128). Nesse sentido, Paula Montero busca compreender como lidar com o secularismo religioso no Brasil e a perceptível concorrência religiosa na vida pública, bem como nas variadas agências governamentais.

Como um sinal de crédito para a possibilidade do uso do conceito bourdieusiano, Montero aponta que, por meio da noção de campo, o teórico separa a religiosidade do caráter redentivista, tomando-a como fenômeno abstrato e inserindo-a teoricamente como relacional. Ocorre que, no entendimento da autora, quando o teórico aborda a questão de dissolução do religioso, é aberta uma margem para se falar das fronteiras existentes na atuação das pessoas que fazem parte desse campo e, ao passo que introduz “o problema dos limites de um campo, o tema das fronteiras reaparece, assim, de maneira esquiva e mal formulada” (p. 134). Essa operação, interfere significativamente na maneira que as fronteiras da vida religiosa se mostram aos espectadores.

Percebe-se que o foco da problematização de Montero (2016) é a teoria dos campos propriamente dita, apresentando duas importantes preocupações em relação à aplicabilidade do conceito no mundo religioso contemporâneo. Para a autora, as fronteiras existentes entre os campos não foram bem definidas por Bourdieu e isso faz com que tenhamos dificuldades em sistematizar qual o espaço do religioso na vida social. Além disso, entende que o mercado de produção dos bens de salvação dos discursos religiosos não é suficiente para entendermos a publicidade dos atores religiosos – referindo-se à maneira que pastores e demais lideranças religiosas aparecem e se fazem ser vistas pelo social como um todo – para além dos domínios de sua confessionalidade.

No contexto desse artigo em particular, em que a autora problematiza a relação dos domínios de dois campos em específico, o do Estado – por ela interpretado como o campo político – e o campo da produção religiosa, Montero não tensiona um outro conceito que possui uma importância significativa em relação ao de campo, que poderia auxiliar a tentarmos encontrar uma saída mais segura para seu uso, que é a noção de *habitus*. Em relação a essa lacuna, é possível utilizar o entendimento de Miraldi (2022), em seu artigo sobre os limites da teoria bourdieusiana, em específico o do conceito de campo, no qual defende que:

este recorte se faz necessário porque sua condição estruturante [...] e sua disposição à diferenciação nos permite explorar o problema da homologia estrutural por outro ângulo, tendo as práticas e deslocamentos dos agentes como objeto de análise [...] é uma boa maneira de vislumbrarmos a questão, pois insere a produção do *habitus* no tempo de vida do agente, evidenciando que os agentes formam suas disposições subjetivas na medida em que se encontram em espaços de produção distintos, sejam eles a família, a escola – aos quais indiscutivelmente se atribui maior peso relativo na produção do *habitus* –, ou diferentes campos e instituições com os quais ele entra em contato durante sua vida (Miraldi, 2022, p. 8).

Quando se refere à “homologia estrutural”, a pesquisadora está tratando da semelhança existente entre determinados campos e a questão acerca de suas fronteiras, para a qual propõe tomarmos como ponto de partida o entendimento que, apesar da existência de estruturas semelhantes entre um e outro campo que compartilham o mesmo espaço social (ex.: campo religioso e campo político), os indivíduos que circulam entre esses campos possuem disposições variadas de ação, o que, em sua perspectiva:

Do ponto de vista do campo, isso nos permite argumentar que, se os agentes não têm disposições produzidas univocamente – já que nenhum agente nasce e vive em um único espaço de produção social – e, se os *habitus*, além de serem estruturas estruturadas, têm predisposição a funcionarem como estruturantes, o transitar de agentes de um campo a outro provoca, necessariamente e em certa proporção, modificações internas aos campos (*ibidem*, p. 9).

Nesse sentido, apreende-se que, quando o autor fala dos campos, podemos entendê-los e conhecer suas fronteiras à luz da maneira que os indivíduos se comportam e circulam de um espaço de produção do social para outro. Ademais, uma outra importante característica dos campos evidenciada por Bourdieu em “O campo político” (2011) é que cada campo é um espaço autônomo de produções e

legitimações sociais, tendencioso a um fechamento no qual “quanto mais um espaço político se autonomiza, mais avança segundo sua lógica própria, mais tende a funcionar segundo interesses inerentes ao campo” (p. 199). Portanto, a tendência ao fechamento – à autonomização – não pode fazer com que os operadores desses microcosmos desconsiderem o conjunto de leigos que os dão sustentação (Bourdieu, 2011). Consequentemente, é possível considerar que as fronteiras de cada campo podem possuir semelhanças em relação a de outras estruturas sociais, mas no interior de cada fronteira os códigos são estabelecidos em virtude da circulação dos indivíduos que validam, sustentam a existência e dão conformidade a esse espaço social.

Sobre a crítica à publicidade, ou seja, à maneira que as lideranças performam socialmente, entendemos que essa consagração da liderança em relação às demais só pode ser possível por meio de uma validação que é fornecida por meio de pares. Ou melhor, por meio de relações objetivas que são construídas no interior do campo através dos agentes que disputam o poder, de forma que a “autoridade não é outra coisa senão um *crédito* junto a um conjunto de agentes que constituem relações tanto mais preciosas quanto maior for o crédito de que eles próprios se beneficiam” (Bourdieu, 2006, p. 24). Portanto, a crítica que os espectadores não são apenas os leigos pode ser admitida, pois realmente há um público mais amplo. Ocorre que, o público não leigo que assiste esse grande espetáculo também é um alvo a ser conquistado pelos especialistas, os quais estão produzindo uma necessidade a ser suprida por eles mesmos, como em um jogo de mercado no qual esperam receber a validação, que é tornar os não leigos em leigos propriamente ditos. Eles ainda não são parte do campo, mas podem se tornar ao passo que corresponderem ao discurso do líder.

#### **2.4 Criação de tipos a partir do *habitus* dos entrevistados**

Em seus escritos sobre as organizações religiosas, Weber assume que um dos principais pontos para compreendermos a organização da vida religiosa moderna é apresentar a função exercida pelo tipo ideal “profeta”. A defesa realizada pelo clássico é de entendê-lo como “o portador de um carisma puramente pessoal, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou um mandato divino” (1991, p. 303), tendo como elemento primeiro, uma vocação que é pessoal e

confirmada pelo seu carisma, além de uma mensagem de salvação que precisa ser inovadora. Para Weber, esse carisma funciona como uma aura, algo que paira sobre aquele líder e o separa dos demais, ele é capaz de mobilizar as pessoas e isso o reveste de mistério, ao passo que é possível distingui-lo de todos os outros profissionais da vivência religiosa. Contudo, quando ocorre o processo de rotineirização do carisma, esse serviço espiritual é transformado em uma burocracia gerida por sacerdotes, o corpo de profissionais que lida com a administração do sagrado anunciado.

Conforme Bourdieu (1992), “o corpo de sacerdotes tem a ver diretamente com a racionalização da religião e deriva o princípio de sua legitimidade de uma teologia erigida em dogma cuja validade e perpetuação ele garante” (p. 38), observando uma estreita conexão entre o exercício sacerdotal e o desenvolvimento da sociedade que promove a racionalidade na organização política e social. O contemporâneo, porém, tensiona o uso da sociologia weberiana a partir da problematização dos tipos utilizados pelo clássico, posto que vê na construção do pensamento de Weber, certa fluidez entre os conceitos de sacerdote e profeta, tornando complexa a tarefa de distinguir esses dois grupos tipológicos. Contudo, Bourdieu não abandona os conceitos, mas utiliza-os a partir do objetivo de melhor elucidá-los. O conjunto sacerdotal, por exemplo, fica evidentemente marcado como sendo o responsável pela administração da burocracia religiosa, continuidade dos saberes estabelecidos e encarregado de administrar o religioso, enquanto os profetas agem a partir de uma vocação<sup>11</sup> que os motiva a anunciar sua mensagem de salvação (*ibidem*). A partir da contribuição bourdieusiana, é possível assumir que o tipo “sacerdote” é mais comum de encontrar em um contexto de rotina e administração dos bens religiosos de salvação que o tipo “profeta”, que surge em momentos de descontinuidade da rotina. Os entrevistados e observado desta pesquisa são tipificados, portanto, a partir da noção de sacerdotes, entendendo que assumem o papel que desempenham na organização das igrejas e discurso proferido em seus cultos, apresentando uma mensagem sem a quebra de paradigmas religiosos no interior do campo.

Partindo das contribuições de Jourdain e Naulin (2017), é possível identificar os entrevistados desta investigação como agentes, considerando essa categoria

---

<sup>11</sup> Aqui, o termo “vocação” é tomado por empréstimo a partir da sociologia weberiana, na qual é percebida como uma dimensão pessoal que é própria do “escolhido” que legitima sua ação “em virtude de sua revelação pessoal ou de seu carisma” (p. 303).

como uma noção que “permite conciliar duas dimensões: de um lado, o agente é o que age (voltado para o exterior) e, de outro, ele é também aquele que é acionado (do interior, em razão de seu *habitus*)” (p. 54). Como resultado disso, evidencia-se o papel desses agentes na modelação de suas igrejas enquanto verdadeiros aparelhos burocráticos, que atendem, por meio de seu corpo sacerdotal, ao conjunto de leigos – consumidores dos bens oferecidos por esse mercado religioso – e “contribui sempre para a manutenção da ordem política” (p.72). Esses sacerdotes, por sua vez, possuem um conjunto de disposições a agir que são modeladas pelo espaço social no qual estão inseridos. Para tanto, partiremos da definição do conceito de *habitus*, visando analisar a construção das ações realizadas por esses indivíduos em relação a um campo significativo (Bourdieu, 2013) e os tipificar para reconstruir a realidade dos entrevistados como ferramentas analíticas (Bohnsack, 2011). Nesse sentido, foram identificadas homologias na ação realizada pelos pastores selecionados, tornando possível a distinção do que é *habitus* individual desse profissional, para seu *habitus* coletivo.

Como pôde ser visto no segundo capítulo, a vida social dos agentes vai envelhecendo e construindo a trajetória desse indivíduos, que está diretamente relacionada a seu *habitus*. Não obstante, para se compreender como os pastores evangélicos do município de Maranguape constroem sua atuação sobre a realidade social do campo religioso, importa reconstruir a maneira do *habitus* desses indivíduos foi estabelecido. Considerando o papel central que esse conceito possui na teoria bourdieusiana, resgatamos o pensamento do autor quando destaca o conceito como um:

Sistema de disposições duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, ou seja, como princípios geradores e organizadores de práticas e de representações que podem ser objetivamente adaptadas ao seu objetivo sem supor a intenção consciente de fins e o domínio expresso das operações necessárias para alcançá-las (Bourdieu, 2013, p. 87).

Realizando as devidas mediações entre o pensamento do sociólogo com esta pesquisa, interpreta-se que a ação publicizada dos pastores evangélicos ocorre dentro de um contexto que é durável, está dado desde antes dos indivíduos serem metamorfoseados em pastores e é reorganizado a partir das demandas que a eles são colocadas a partir das necessidades existentes na estrutura religiosa. Como

hipótese de aplicação dessa escola de pensamento nesta investigação, assumimos a função pastoral como um ponto de partida para: I – investigar o *habitus* dos sacerdotes; II – entender o estímulo social fundante de sua função a partir das condições objetivas de seu mundo (envio realizado pela igreja central, solicitação da comunidade, consagração dos seus pares ...) que; III – averiguar a percepção individual dos entrevistados quanto às responsabilidades de operar a manutenção do campo religioso.

Sublinha-se, porém, que o *habitus* não opera, necessariamente, padronizações imutáveis em virtude da exteriorização de uma instituição condicionadora do agir, posto que o indivíduo vinculado a um grupo ou classe, experimentará tipos específicos de socialização. O entendimento de Juliana Miraldi (2022) sobre o caráter fragmentário do *habitus* evidencia essa dimensão ao resgatar o lado individual desse conceito, identificando o agente em uma circulação contínua por vários outros campos, e não apenas o da análise específica observada pela/o pesquisadora/r. Em consequência disso, entende-se que esse indivíduo desenvolverá atitudes particulares de suas vivências organizadas em cada espaço social por ele atravessado e isso interferirá na maneira de manifestar a sua prática. Portanto, ainda segundo Bourdieu (2013), cada trajetória representa a singularidade do processo de socialização passado por cada agente e não pode ser compreendida ao se retirar o contexto motivador dessa expressão singular.

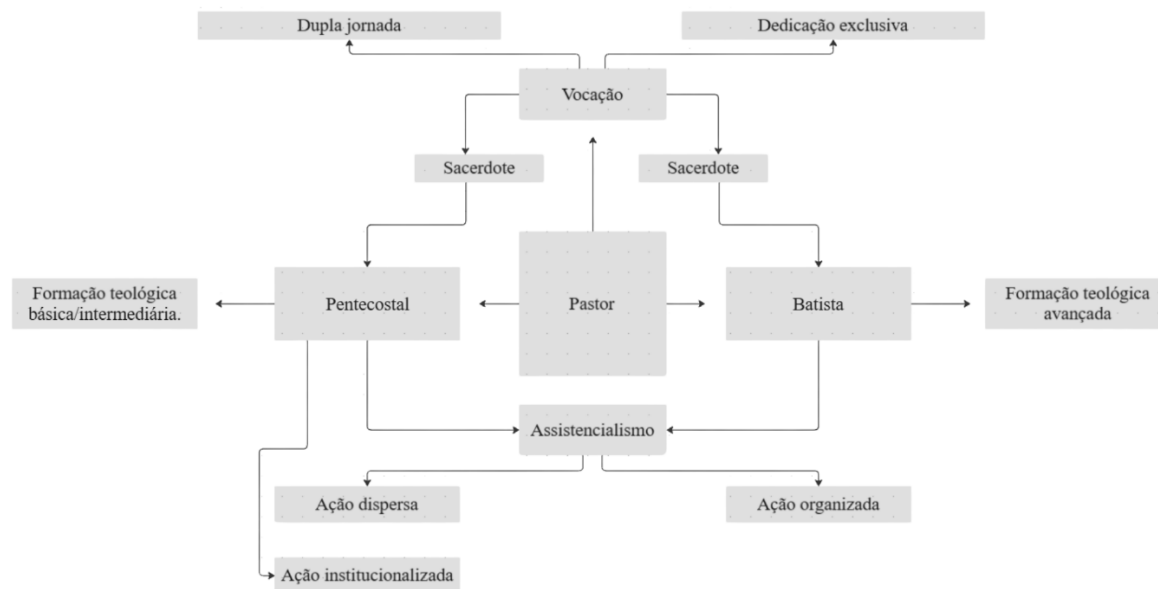
Entende-se, pois, que esse *habitus* possui relação com dimensões estabelecidas – próprias das condições coletivas – e incorporadas – que operam por meio da socialização promovida pelas instituições sociais (Bourdieu, 2013). Consequentemente, é possível considerar que não há um pastor que possua um *habitus* deslocado das condições objetivas que legitimam a sua função, isso porque suas disposições de ação também são compartilhadas coletivamente. Portanto, assume-se que as denominações promovem o processo de corporificação das estruturas compartilhadas, pois são modeladoras da performance dos agentes, responsáveis por transmitir e fazer perdurar os estatutos disseminados por esse segmento específico, porque tais códigos precisam estar “duravelmente inscritos no corpo e na crença” (*ibidem*, p, 95), de forma que as dimensões corpóreas e psicológicas do agente evidenciam o que é legitimado dentro das comunidades que faz parte. Nesse sentido, a ação revela o *habitus* coletivo e partilhado pelos pastores desta pesquisa, evidenciado por meio das crenças, disputas e preconceitos que são

compartilhados dentro do subcampo denominacional do qual fazem parte, mas em diálogo com a forma que ele mesmo foi inserido nessa lógica, além de evidenciar seu *habitus* particular, que se expressa através de experiências específicas que lhe fizeram adentrar ao campo do qual faz parte. Desse modo, evidencia-se que os pastores de inclinação batista ou assembleiana, pela lógica desses subcampos, possuem disposições de agir que são diferentes umas das outras.

Diante de tal perspectiva, foi realizado um exercício de tipificação do *habitus* individual de nossos entrevistados, a fim de, por meio das trajetórias de cada um, analisar a forma que se relacionam com a vida pública e quais são os resultados dessa associação. Ralf Bohnsack (2011), no artigo “A multidimensionalidade do *habitus* e a construção de tipos praxiológica”, indica a construção da trajetória desses agentes por meio da identificação das características que constroem esse *habitus* como uma das formas de o investigarmos os indivíduos pesquisados.

Tal exercício é possível através da criação de tipos de análise por meio da reconstrução da realidade vivenciada pelos agentes e “só começa quando a estrutura de orientação é identificável como um padrão homólogo em casos *diferentes*, quer dizer, quando ela é destituída de sua especificidade” (p. 24). Portanto, as ações são assumidas em dimensão performativa (aquilo que é formalmente representado) e proposicional (o que é proposto), de forma que, para reconstruir um *habitus*, é necessário analisar quais estruturas discursivas são repetidas na performatividade e proposicionalidade, pois são viabilizam a reconstrução das estruturas de orientação. Bohnsack (2011) ainda indica o seguinte caminho para tipificarmos um *habitus*: I- Identificar o tema (assunto) que constrói a ação do indivíduo e; II – reconstruir as semelhanças existentes entre os indivíduos que vivenciam o mesmo contexto. Assim, de acordo com o autor, é possível visualizarmos o que que variável (*habitus* individual) e o que é puro (*habitus* coletivo), de forma que tal reconstrução de tipos auxilia a identificar as semelhanças existentes nas diferenças e criar tipos de agentes a partir de desse exercício, de forma que foi possível formarmos o seguinte esquema de tipificações:

Figura 2: Tipificação do *habitus* dos entrevistados.



Fonte: Pela autora com base em Bohnsack (2011).

Como é possível observar, o ponto significativo e comum ao observado e entrevistados é o a função pastoral, da qual se desdobra a compreensão de vocação e os demais significantes da ação pública empreendida pelos personagens. Cada pastor contribuiu com estruturas que nos auxiliaram a mapear a conformação do *habitus* coletivo compartilhado no interior do campo evangélico do município. Foi possível analisar a forma de distribuição do capital religioso, a partir de aspectos como nível de instrução, ações realizadas pela sua denominação e o momento que se perceberam como “escolhidos” a realizar a missão sacerdotal, características inscritas em um fator comum, que é a realização do pastorado em uma cidade metropolitana na qual o catolicismo, apesar do decréscimo, ainda é uma considerável força em seu campo religioso.

### **3 MAPEAMENTO DO CAMPO EVANGÉLICO BRASILEIRO**

Este capítulo é organizado a partir da necessidade de distinguirmos os dois principais segmentos religiosos que moldam as disposições de comportamento dos pastores observados. A partir das contribuições de Rolim (1985), será destacada a acomodação do paradigma protestante no contexto do nordeste brasileiro, considerando o papel do eixo Rio-São Paulo na produção do conhecimento estabelecido e disseminação do corpo de profissionais para outras regiões do país. Delimitada essa acomodação, utilizaremos o caso de dois pastores de circulação nacional como forma de compreendermos as particularidades de cada subcampo do protestantismo – histórico e pentecostal – à luz de características balizadoras da lógica de consagração e exclusão das lideranças religiosas, discussão realizada a partir de pesquisadores que investigam e elucidam os meandros de cada vertente (Freston, 1993; Mariano, 2005; Mariz, 1999). Nesse sentido, é válida a compreensão de que as diferentes formas de organizar um campo de expressões religiosas moldam a forma que cada pastor organiza, de forma sistemática, sua atuação no mundo social, ações que serão mais bem tipificadas a partir de um debate com a noção de “cidadania mimética” desenvolvida por Joanildo Burity (2011), a fim de melhor analisar como esses pastores se inserem no espaço público visando garantir cidadania para aumentar sua clientela de leigos.

#### **3.1 Os caminhos percorridos no território brasileiro**

Como aponta o cientista político Leonardo Avritzer (2019), o evangelicalismo é uma das forças que move o que ele denomina por “pêndulo democrático” brasileiro, motivo pelo qual consideramos o protagonismo dos evangélicos na vida pública. Os agentes que determinam se a democracia brasileira está mais para um lado ou para outro são diversos e, neste tópico, essa variedade será demonstrada. Uma observação é pertinente: já existem importantes pesquisas sociológicas que apresentam o panorama geral de chegada dos protestantes no Brasil, os conseguintes embates com o catolicismo e sua distribuição social (Freston, 1993; Mariano, 2005; Rolim, 1985), motivo pelo qual esses aspectos não serão esquematizados, mas será percebida a prioridade em considerar outra dimensão analisada e evidenciada pelas pesquisas mencionadas, que é a explosão evangélica a partir dos anos de 1980.

Revisitando a literatura sobre os protestantes no Brasil, percebe-se que no século XX, após o início das disputas encenadas entre católicos e protestantes pelo estabelecimento de legitimidade, esse último grupo conseguiu se espalhar por certa parcela do território brasileiro. De acordo com Francisco Cartaxo Rolim (1985), o tipo de protestantismo que se estabeleceu na região Nordeste foi o do tipo proselitista – promovido, sobretudo, por fiéis de igrejas protestantes localizadas em São Paulo e no Rio de Janeiro –, que possui como ênfase a conversão dos indivíduos, enquanto na região Sul, houve o predomínio da vertente étnico-racial, ligada às tradições germânicas e luteranas.

Em sua análise, Rolim revela a dificuldade enfrentada pelos protestantes para conseguirem legitimação sobre a realidade social da porção nordestina do país. O autor destaca a existência de uma forte resistência na aceitação da religião protestante, influenciada, em grande parte, pelos “grandes centros de romaria, Juazeiro do Padre Cícero, Canindé, Bom Jesus da Lapa, bem como outros menores, mobilizando milhares de romeiros dos mais diversos recantos nordestinos, exerceram sem dúvida o papel de opor o devocional católico à religião pentecostal” (p. 28). Observa-se, portanto, que apesar dos esforços dos missionários paulistas e cariocas, os habitantes dos estados nordestinos não se deram tão facilmente aos encantos das promessas dessa “nova” vertente cristã, o que se traduz nos números de filiações religiosas ao longo dos anos:

Quadro 2: Crescimento por estado (1900 – 1980)

<b>U.F (Nordeste)</b>	<b>1900</b>	<b>1940</b>	<b>1950</b>	<b>1960</b>	<b>1970</b>	<b>1980</b>
Alagoas	0,11	0,49	1,08	1,43	2,06	2,70
Bahia	0,14	0,77	1,15	1,71	2,21	3,31
Ceará	0,07	0,32	0,71	0,90	1,58	2,07
Maranhão	0,05	0,57	1,19	1,70	2,97	5,00
Paraíba	0,06	0,65	1,07	1,31	1,93	2,24
Pernambuco	0,17	1,36	2,58	3,48	4,65	5,32
Piauí	0,01	0,26	0,50	0,56	1,36	1,93
Rio G. do Norte	0,30	0,73	1,55	1,67	2,42	2,62
Sergipe	0,05	0,60	1,06	1,34	1,76	2,41

Fonte: Elaborado pela autora, com base em Rolim (1985).

Considerando o levantamento realizado por Rolim (1985), revela-se que realmente houve uma dispersão pelo território, mas com um baixo crescimento no número de evangélicos em alguns estados da região. Casos claros que evidenciam tal realidade são: Ceará, Paraíba e Rio Grande do Norte, que tiveram uma pontuação menor que 0,50% em 10 anos. Reconhecidamente, existiram estados com crescimento significativo, como foi o caso de Maranhão, mas os dados ainda nos revelam um evangelicalismo com pouca força social, dada a baixa porcentagem de adeptos a essa vertente do cristianismo. O crescimento de fato só é percebido quando saem os resultados do Censo dos anos 2000, no qual percebemos um aumento que, dentro de 20 anos, mais que triplica em relação ao Censo de 1980, como podemos observar abaixo:

Quadro 3: aumento nos últimos levantamento censitários (2000-2010)

Ano	Estados do Nordeste								
	AI	BA	CE	MA	PB	PE	PI	RN	SE
2000	8,76	10,7	7,9	10,26	8,17	12,59	5,6	8,66	6,92
2010	15,91	17,42	14,63	17,19	15,16	20,34	9,71	15,41	11,77

Fonte: Elaborada pela autora, com base nos resultados do Censo de 2000 e 2010.

Tem-se, portanto, um crescimento considerável vivenciado pelos evangélicos a partir 1990, percebido no Censo dos anos 2000. Ao se observar os dados na fonte, destaca-se o papel de influência dos pentecostais no crescimento do número de evangélicos na região Nordeste, colocando em segundo plano os protestantes históricos ou sem denominações específica. Vale lembrar que, segundo Rolim (1985), os evangélicos proselitistas quem teriam realizado o movimento missionário a partir do eixo Rio-São Paulo para alcançar no Nordeste brasileiro. Apesar de ter afetado principalmente o crescimento pentecostal, a partir das entrevistas realizadas, também foi possível revelar a centralidade desse eixo para os batistas, como revela nosso entrevistado aqui denominado pastor 03:

“Eu recebi um convite de um irmão meu, que mora em Praia Grande de São Paulo. E eu aceitei o convite – *ele deu o convite*, quem convida faz a despesa, né, *eu aceitei o convite* [...] Aí passei lá quase um mês, fazendo estudo, aí virou aquele negócio: saí daqui católico e voltei crente, porque com esse estudo eu aceitei Jesus lá, né. Voltei, depois desse período lá – *muito bom, muito edificante*, por sinal, fui lá onde eu ganhei o maior presente da minha vida, que foi a salvação em Cristo – e aí, com esse estudo, eu voltei para cá, o grupo estava à flor da pele” (Pastor 03, 2024).

Por ser muito estudioso da Bíblia, esse líder conseguiu matrícula, passagens e hospedagem para realizar um curso teológico em São Paulo. Esse dado é significativo, posto que revela a centralidade da sudeste como um polo de consagração da produção do conhecimento religioso estabelecido (capital objetificado), funcionando como um centro de administração e capacitação de indivíduos para a execução do trabalho religioso a partir dos moldes evangélicos validados dentro desse campo, além da já mencionada distribuição de especialistas da fé. Após ter retornado ao Ceará, pastor 03 passa a agir como um daqueles missionários, agora autorizado pelo centro a atuar nas periferias, realizando o movimento denominado por “plantação de igrejas”, no qual age como representante das Igrejas Batistas para fundar uma nova denominação.

Portanto, construímos a hipótese que os caminhos da fé evangélica no Brasil são vias construídas por agentes religiosos que validam práticas e normas de conduta, que ao passarem por um processo de conversão<sup>12</sup>, passam a difundir os conhecimentos adquiridos e a conquistar novas almas que também poderão anunciar esse saber. Esperamos, ao fim deste trabalho, evidenciar nossas conclusões acerca desse tópico. Ambos os caminhos constroem seus percursos por onde reconhecem uma necessidade específica, seja o que entendem por salvação de almas, seja a cura. A partir desses dois braços de atuação, estendem-se becos, vilas, entroncamentos e bifurcações que resultam em diversos resultados e perspectivas sobre os caminhos de salvação.

### **3.2 Sectarismo e profissionalização: os protestantes históricos de missão**

De acordo com Paul Freston, os protestantes históricos formam um grupo que pode ser dividido em dois segmentos principais: migratórios e de missão (Freston, 1993). Ainda segundo o autor, as vertentes pentecostais são o resultado das ramificações oriundas desse protestantismo, de forma que é necessário organizá-los tanto em virtude da vinculação denominacional de dois dos pastores utilizados nesse pesquisa, como para entender a partir de onde surgiu o movimento pentecostal. Sinteticamente, Juliano Spyer (2019) apresenta os “históricos” como um grupo

---

<sup>12</sup> Destacamos que todos os entrevistados para esta pesquisa passaram por um processo de salvação. Nenhum deles nasceu em “berço evangélico”, mas foi assimilado ao campo por meio de uma nova socialização com os saberes pentecostais ou missionais.

religioso ligado à Reforma Protestante, marcados por elementos como: I) Oposição e afastamentos dos ideais católicos (santos, representação de Cristo e a prática que eles identificam como idolatria – que é o culto às imagens sacras); II) Formação teológica de seus profissionais; III) Ênfase em pregações mais racionalizadas, com teor teológico, filosófico e social; IV) Primeiras do gênero a fincarem os pés no território brasileiro. Tal compreensão, corrobora com o pensamento de Freston (1993), que realiza uma análise sistemática do comportamento dos protestantes e define dois grupos centrais que orientam o esquema geral de organização, além de outros quatro subgrupos principais de atuação desse segmento do fenômeno:

Quadro 4 – Perfil dos protestantes.

ASPECTOS:	MIGRATÓRIOS:	DE MISSÃO:		
	Luteranismo	Metodismo	Presbiterianismo	Batistas
<b>Origem:</b>	Alemanha, com base nos ideais da Reforma de Martinho Lutero.	Base nos ideais avivalistas de John Wesley. Vieram da Inglaterra.	Reforma Protestante Suíça, com base em João Calvino.	De anabatistas migrantes para os Estados Unidos da América.
<b>Causas:</b>	Variam de acordo com as condições sócio-políticas.	Compromisso com a justiça social e conversão.	Discurso mais conservador e propensão ao sectarismo.	Tendência ao pacifismo e/ou sectarismo, ênfase no evangelismo.
<b>Formação Acadêmica:</b>	Alto nível de formação.	Descompasso entre realidade eclesial e saber erudito.	Modelo elitista de formação do seu corpo de profissionais.	Incentiva seus pastores à formação em seminários.
<b>Relação com a Política:</b>	Teologia da libertação e fundamentalismo.	Inclinação mais progressista.	Não faz apoio em discursos à igreja.	Não faz apoio em discursos à igreja.

Fonte: Elaborado pela autora, com base em Freston (1993).

No grupo dos protestantes históricos, evidencia-se certa diversificação e demonstra-se que a estrutura desse subcampo atua sobre os indivíduos no sentido de legitimar determinadas práticas em relação ao que os seus fiéis poderão ou não defender, bem como a forma que lhes é permitido se relacionar com a política. Os líderes das igrejas são, portanto, orientados a seguir os parâmetros centrais que foram

estabelecidos de acordo com a organização ideológica da denominação. A partir dessa lógica, entende-se que não é em detrimento da postura sectarista que não possam existir vozes dissidentes, o que há é um relativo tensionamento acerca da extensão de tal dissidência.

### **3.2.1 Lógicas de consagração de deslegitimação**

Caso que reflete essa realidade é o do pastor Antônio Carlos Costa<sup>13</sup>, ligado à Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), que desde a campanha política do então presidente Jair Bolsonaro, até o fim de seu mandato, ficou conhecido por realizar severas críticas às condutas do político, bem como a maneira que as políticas sociais eram dirigidas em sua gestão. Nesse sentido, importa considerar o entendimento de Brenda Carranza, Renan William dos Santos e Luiz Jácomo (2021), no qual ressaltam como diferentemente de outros políticos – que se utilizavam da performance religiosa apenas em momentos eleitorais para conseguir seus votos e eram desacreditados por parte das igrejas devido ao evidente oportunismo desses candidatos – Jair Bolsonaro, em virtude de uma facada sofrida durante a campanha presidencial de 2018, conseguiu ser consagrado como “mártir, encarnando o personagem responsável por ter dado o sangue pelo país” (p. 9). Constatam-se que o presidente tinha fortes características de contradição, as quais contrastavam sua aparente conduta religiosa em relação aos seus concretos e perceptíveis códigos morais, mas por ser percebido como mártir, os conflitos que poderiam pintá-lo como um oportunista semelhante a qualquer outro, foram suspensos ao se ouvir a defesa do evangelicalismo e suas pautas.

Não é possível realizar generalizações, mas considerando os argumentos utilizados pela autora e autores, a partir desse acontecimento, identifica-se significativa disseminação da aceitação inquestionável de um novo paradigma político adentrando às igrejas evangélicas, movido pela performance do presidente que acena a esse segmento. Percebe-se então, o discurso de manutenção das estruturas religiosas, que passam a atuar no sentido de mobilizar “o argumento da laicidade do Estado em duas chaves distintas, mas sempre a seu favor: ora demandando a

---

<sup>13</sup> O pastor é reconhecido por seu trabalho prestado às comunidades carentes do Rio de Janeiro por meio da ONG Rio de Paz, que em 2025 completou 18 anos de distribuição de cestas básicas, protestos na praia de Copacabana contra a violência policial e diversas outras iniciativas.

liberdade de religião sem constrangimento, ora demandando a defesa de interesses (e valores) próprios pelo aparato estatal” (p. 11). No bolsonarismo, os protestantes puderam ter suas pautas morais acomodadas e houve, conseqüentemente, a reverberação desse paradigma pelas igrejas.

Retornando a Antônio Carlos Costa, por ser contrário à incorporação do discurso bolsonarista no interior da IPB<sup>14</sup>, o pastor acabou assinando uma carta de renúncia do cargo, após 41 anos de serviços prestados. Em nota divulgada em sua conta pessoal de uma rede social, relembrou: “Nessa denominação protestante, tornei-me cristão, fui batizado e ordenado ao sagrado ministério. Nela, conheci minha esposa, batizei meu pai, irmãos e filhos e testemunhei o saudoso reverendo Antônio Elias batizar minha querida mãe, levada a Cristo por mim, pela graça divina.”. Vozes dissidentes podem existir, mas talvez não consigam resistir às pressões internas de manutenção do discurso legitimador, posto que parte de um exercício que é individual. Como apontam Carranza, Santos e Jácomo (2021), por conta da fachada, não possível trazer à baila todas as contradições existentes na conduta do presidente em contexto de debates realizados na televisão, onde há maior difusão, o que fez com que a imagem vendida pelos pastores no interior das igrejas fosse percebida como o quadro irretocável de redenção dos males da sociedade brasileira.

Como já foi mencionado, Bourdieu (2019) define que no interior de um campo podem existir agentes heterodoxos e ortodoxos. A partir dos acontecimentos narrados, percebe-se que Antônio Carlos Costa funcionou como uma liderança que estava tentando alterar a ordem já estabelecida, considerando que tradicionalmente, como já era apontado por Freston em sua tese de doutorado publicada em 1993, a IPB possui características conservadoras e sectaristas. Isto é, a estrutura religiosa legitimada encontrou eco no discurso bolsonarista e dele se apropriou, coadunando com o que é ortodoxo no escopo dessa denominação. Ainda que possuísse um *habitus* particular, os condicionantes da ação de Antônio Carlos Costa não lhe permitiam alterar a estrutura vigente no campo presbiteriano e subverter a ordem. Percebe-se, portanto, que mesmo dentro de uma unidade confessional, não há unidade de pensamento,

---

<sup>14</sup> Um exemplo da relação do bolsonarismo com a IPB é a nomeação de André Mendonça para uma das cadeiras do Supremo Tribunal Federal, realizada pelo então presidente Jair Bolsonaro para ocupar a vaga que tinha sido deixada pelo ex-ministro Marco Aurélio. Mendonça é político, mas também possui ligação ao presbiterianismo, no qual possui a titulação de pastor. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/justica/noticia/2021-12/ex-advogado-geral-da-uniao-assume-cadeira-de-ministro-no-stf>. Acesso em 02 jul. 2025.

mas entendemos que a dissonância pode ser enfraquecida e eliminada da competição realizada no interior de um campo ou subcampo.

Um outro caso de heterodoxia e exclusão do subcampo, que se assemelha ao que ocorreu com o pastor presbiteriano, é o de Sérgio Dusilek. Novamente, o entendimento de Paul Freston, é resgatado, a fim de destacar a influência de missionários do Sul dos Estados Unidos, que vieram plantar a obra batista com o fim da Guerra Civil e trouxeram consigo o modelo de convenção para aqui organizar os trabalhos da denominação. Conforme destaca, a “Convenção Batista Brasileira segue o modelo da Southern Baptist Convention, a qual tem se tornado mais burocrática e centralizada” (Freston, 1993, p. 61). É possível constatar que essa organização possui um significativo grau de autonomização<sup>15</sup>, com profissionais burocráticos ligados à gestão das ligas, juntas e demais organizações que colocam em marcha as atividades realizadas pela igreja. No ano de 2021, Dusilek foi designado para conduzir um dos braços mais importantes da burocracia batista: eleito como pastor presidente da Convenção Batista Carioca (CBC). Contudo, a consagração do pastor foi reavaliada no ano seguinte, quando, durante a campanha eleitoral de 2022, em um evento promovido pela equipe de Luís Inácio Lula da Silva – então presidenciável pelo Partido dos Trabalhadores (PT) –, realizou um pronunciamento favorável ao candidato.

O pastor defende que foi convidado ao evento em sua individualidade e não em nome da Convenção, como justifica na carta que pode ser lida na íntegra por meio da coluna da jornalista Andréia Sadi (2022) no Portal G1. Percebe-se que o líder carioca passou a sofrer forte perseguição de seus pares por estar em um evento com pessoas de esquerda e centro-esquerda, afirmando: “os batistas convencionais não condenaram os pronunciamentos contra alguns partidos políticos e seus quadros, antes permitiram acenos ao espectro político mais à direita, tolerando inclusive a fala presidencial em Assembleia” e que “o problema nunca esteve em — alheio à minha vontade — ser apresentado como Presidente da CBC, e muito menos no conteúdo da minha fala como cidadão, e sim para quem eu falei.”. Em virtude desses acontecimentos, Dusilek encontra-se afastado do meio batista convencional e hoje é uma das lideranças de uma igreja independente, a Igreja Batista Marapendi<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Bourdieu (2019).

<sup>16</sup> No site da denominação, vemos a seguinte defesa “Marapendi quer dizer em tupi-guarani, mar limpo, tal qual queríamos propagar o Evangelho: sem penduricalhos religiosos, sem fogo estranho no altar, sem nada que polua seu significado ou contamine sua pureza.” Disponível em <https://www.igrejamarapendi.org.br/a-igreja/hist%C3%B3ria>. Acesso em 02 jul. 2025.

O caso dos dois pastores de igrejas protestantes missionais, revelam que as estruturas próprias desse subcampo o conduziram para a assimilação do pensamento bolsonarista como uma forma de rejeição do mundo (sectarismo) e consolidação de mecanismos de identificação, perpetuando o código de moralização da sociedade em detrimento de outras questões fundamentais em sua organização, como a valorização da educação (no caso dos presbiterianos) e pacifismo (pelo lado dos batistas). Conseqüentemente, percebe-se como essas duas trajetórias refletem a capacidade da estrutura social religiosa em condicionar a continuidade ou exclusão de determinados indivíduos no esquema de um campo, o que se torna perceptível com as pressões realizadas por lideranças ortodoxas na exclusão das lideranças heterodoxas. A racionalidade protestante de consagração das lideranças pastorais afirmada por Freston (1993) não impedem que a exclusão seja realizada com base em critérios fundamentados em sentimentos que pululam no interior das denominações, que temem a transformação do presbiterianismo ou convencionismo batista em extensões dos partidos de esquerda e centro-esquerda. Enquanto esse temor se espalha, Sérgio Dusilek e Antônio Carlos Costa apontam que o contrário encontra-se, no meio protestante histórico, tacitamente aceito.

Para além desse significativo demarcador, ressalta-se que, de acordo com Rosa Maria de Aquino (2006), os protestantes de missão possuem o perfil socioeconômico mais elevado, geralmente vinculado a indivíduos que conseguiram alcançar educação formal superior, atuando em áreas de “administração e serviços públicos, setor terciário, trabalhadores por conta própria e, principalmente, empregadores” (p.56). Ademais, Campos (2013) ressalta que, no Censo de 2010, os protestantes de missão eram um grupo majoritariamente composto por pessoas que se autodeclaram brancas, apontando que “a percentagem de brancos entre os ‘evangélicos de missão’ era de 51%” (p.154), e que possui como principal representante denominacional, os batistas. Portanto, esse subcampo de produção religiosa distingue-se por possuir maiores condições de acesso à renda e ser mais branco que outros segmentos religiosos. Esse demarcador é significativo, pois revela que não são apenas pessoas com pouco nível de instrução que aderem a discursos politicamente rasos. Antes, o demarcador da moralidade religiosa – fundamentado pelo sectarismo – faz com que haja a incorporação desse pensamento e prática por parte do corpo de profissionais e, conseqüentemente, dos leigos.

No tocante ao processo de validação e consagração de uma liderança enquanto estabelecida no interior do protestantismo histórico de missão, próprio da construção do trabalho especializado de um campo, nossas entrevistas confirmaram a preocupação existente em formar pastores qualificados para o exercício de sua vocação. Ficou claro na fala dos dois pastores batistas que para ocorrer o manejo do sagrado é necessário que esses indivíduos tenha o domínio claro das liturgias que são aceitas pela Convenção Batista Brasileira (CBB). Durante as entrevistas, constatou-se que não é necessário que o candidato a pastor tenha concluído todo o curso de Bacharel em teologia (seminário) para assumir uma igreja, mas é necessária a matrícula no curso para que possa ser reconhecido por seus pares por meio de um processo chamado concílio. O pastor 03 identifica como funcionou seu processo de consagração ao ofício:

[...] ao aceitar Jesus, eu já entrei no seminário. Seminário SIBIMA, quer dizer o quê? Seminário Instituto Bíblico Maranata, chamado SIBIMA. Naquela época, ele era, ele funcionava lá no Centro de Fortaleza, e hoje ele está na Parangaba, um centro de formação muito bom, muito bíblico, que veio exatamente de encontro àquilo que eu muito queria. Então, em outras palavras, o chamado permaneceu por parte do Senhor. O que ele permitiu foi experiências, diferentes daquilo que eu esperava e queria, e que ele mesmo queria para mim, mas como a gente é ser humano, e olhando, volto a falar, para a experiência religiosa da família, a tradição, a gente só pensou em catolicismo, mas o plano de Deus era outro, totalmente diferente. E assim, a gente fez o seminário, a gente foi encaminhado pela igreja, primeiro, para o seminário, segundo, antes de terminar o seminário, no terceiro ano, já fomos convidados para assumir a Primeira Igreja Batista de Maranguape, lá no Coité, e a mesma encaminhou a nossa consagração, pedido, concílio, melhor dizendo (Pastor 03, 2024).

Como é possível observar, pastor 03 acreditava que seria direcionado para um seminário católico e se tornaria padre, mas se percebeu direcionado aos caminhos do evangelicalismo e seu seminário foi em uma instituição batista, a fim de que se tornasse um pastor batista. Nesse sentido, a instituição pode ser identificada como uma ferramenta de gestão dos bens de salvação (capital institucionalizado), considerando sua característica de administrar os bens legitimados dentro do campo batista e compartilhá-los com quem adentra a esse espaço a fim de se tornar um profissional do campo para que possa assumir um outro espaço de administração desse capital, que são as igrejas. Outro interlocutor, o pastor 01, que também é do campo batista convencional, também passou por formação no mesmo seminário do pastor 03. Percebemos portanto, que apesar do SIBIMA não ser o seminário das

igrejas batistas no estado, a instituição funciona como um centro de referência para distribuição do capital institucionalizado e distribuição do conhecimento legitimado pelo subcampo.

Por fim, percebe-se que o nível de instrução dos pastores batistas se relaciona com o percebido no meio de seus fiéis. Enquanto parte significativa dos leigos das instituições desse segmento possuem nível superior, é determinado que os pastores que assumirão as igrejas também precisam possuí-lo. Retomamos o entendimento de Miraldi (2022) é resgatado, considerando a impossibilidade de um campo realizar sua autonomização sem avaliar os pensamentos de realizações de sua base – dimensão prática e psicológica dos leigos –, estabelecendo-se o entendimento que, para os pastores seguirem realizando seu exercício de domínio sobre uma comunidade, se faz necessário que ele possua nível superior, porque ele precisa dominar o que é socialmente estabelecido dentro do campo (como a liturgia se organiza, como as doutrinas são estabelecidas e o que é legítimo de ser realizado).

### **3.3 Clássicos, deuteropentecostais e neopentecostais: o campo pentecostal**

Outro grupo que compõe esse universo religioso são os pentecostais. Conforme Freston (1993), é possível compreender o pentecostalismo em diferentes ondas de atuação, nas quais, a “vantagem dessa maneira de colocar ordem no campo pentecostal é que ressalta, de um lado, a versatilidade do pentecostalismo e sua evolução ao longo dos anos, e, ao mesmo tempo, as marcas que cada igreja carrega da época em que nasceu.” (p. 66). Reiterando a perspectiva de Freston, mas dialogando com outros referenciais teóricos, Ricardo Mariano (2005) entende que o pentecostalismo brasileiro nunca foi homogêneo, mas com diferentes tipos de organização que foram sendo sedimentadas no comportamento dos fiéis religiosos e faz a divisão das três ondas do pentecostalismo, trazendo a novidade do neopentecostalismo, como observamos a seguir:

Quadro 5 - Ondas do pentecostalismo no Brasil.

Período	Nomenclatura	Ênfase
1910–1950	Pentecostalismo Clássico <i>Ex.: Congregação Cristã no Brasil e Assembleia de Deus.</i>	Fiéis com menor acesso a renda, radicalismo, sectarismo, anticatolicismo e dom de falar em línguas.
1950–1970	Deuteropentecostalismo <i>Ex.: Evangelho Quadrangular e Brasil para Cristo.</i>	Fiéis de classes baixa e nordestinos, anticatolicismo, dom espiritual de cura, exorcismos e uso dos meios de comunicação de massa.
1970-2000	Neopentecostalismo <i>Ex.: Igreja Universal do Reino de Deus e Internacional da Graça de Deus.</i>	Caráter inovador em relação às primeiras, repúdio à umbanda e realização de exorcismos, noção de guerra espiritual, Teologia da Prosperidade, flexibilização moral e lógica empresarial.

Fonte: Elaborado pela autora, com base em Mariano (2005).

Como Mariano observa, cada onda pentecostal pode ser entendida como fruto de seu tempo. A primeira teria como característica de composição a inserção das pessoas pobres, rejeitadas pelas igrejas históricas e pela Igreja Católica. A segunda onda refletia a difusão dos sistemas de rádio e a chegada de cearenses, baianos e demais migrantes do nordeste, que saíam de seus estados para auxiliar no crescimento da região sudeste, funcionando como uma mola propulsora para expansão do pentecostalismo nas zonas periféricas que estavam sendo formadas nas cidades urbanas. A última onda foi a dos neopentecostais, que, “em vez de rejeitar o mundo, [...] passam a afirmá-lo” (Mariano, 2005, p. 44), que se aproveitaram do avanço das redes de telecomunicações para conseguir realizar a oferta de seus bens de salvação voltados para este mundo (*ibidem*). As tipificações realizadas pelo autor são de extrema importância para que a identificação de cada subcampo seja possível, mas como observam Anna Virgínia Balloussier (2024) e Juliano Spyer (2019), servem para a finalidade desta investigação, que é acadêmica, assumindo um espaço quase nulo na vida social dos indivíduos, que vivem suas rotinas sem tensionar os contornos de “neopentecostais” ou “pentecostais”, identificando-se apenas como “evangélicos”. Em vista disso, o último termo será adotado em referência ao grupo religioso de forma totalizada, sinalizando que somente quando houver a necessidade de referência

específica as determinados segmentos que serão utilizados os termos “protestante” e “pentecostal”, ou “neopentecostais”.

Assim como nos protestantes históricos, no pentecostalismo existem diferenças e semelhanças. Analisando a contribuição de Cecília Mariz, Maria das Dores Campos Machado percebe no pentecostalismo uma capacidade ativa de incentivar a participação dos indivíduos na política e se manifestar em relação às suas não concordâncias com decisões tomadas por governantes. Aponta que, “se a agência dos fiéis pentecostais na década de 1980 ficava mais restrita às questões privadas, hoje ela também se revela no ativismo social e político neoconservador” (2024, p. 5). Ou seja, o conservadorismo que é próprio do subcampo histórico também se percebe no pentecostal, que se percebem como responsáveis em transformar a realidade social brasileira.

### **3.3.1 Dominação que ultrapassa os montes**

Essa consideração se confirmou por meio de achados de pesquisa que surgiram durante as observações de campo realizadas, nas quais o conceito de guerra espiritual foi identificado como categoria nativa. Em outra ocasião, esse conceito já havia emergido como uma categoria de análise a partir das contribuições de Amy Smith (2023), que contribuem com a noção de “guerra cultural” e auxiliam a pensar na atuação de pastores pentecostais como indivíduos autopercebidos que são responsáveis em conservar a moralidade religiosa enquanto portadora de sacralidade e as transformações no mundo como obras demoníacas que precisam ser refreadas. Contudo, no dia 01 de setembro de 2024, já com as eleições municipais se aproximando, o pastor 04 afirmou estar vivendo uma “batalha espiritual”, acentuada por sua candidatura política. Esse líder em específico, reproduz o imaginário de afirmação deste mundo e da necessidade em se promover alterações nas estruturas governamentais, culturais e sociais por meio de sua performance.

A fim de compreendermos o sentido do termo, importa considerarmos o que justifica o surgimento dessa noção de “batalha” ou “guerra”. Para a pesquisadora Patrícia Birman (2011), os “evangélicos convidam os ainda não convertidos a olhar os acontecimentos mundanos através de premissas até então ignoradas, de forma que a desordem social, física e moral do mundo, provocada pelo diabo, apresenta-se com grande relevo nos discursos evangélicos” (p. 20). Portanto, inscreve o

pentecostalismo nessa lógica, como uma variante religiosa designadora de um mundo submetido a uma centralização sacralizada, possível de unificar a realidade social em um centro que é determinado pelo conhecimento religioso, o qual é capaz de oferecer respostas para ultrapassar toda e qualquer desordem existente. Em tal escopo, haveria uma lógica de interferência benéfica (a partir de sua doutrina) na sociedade. Havendo a manifestação de algum mal, o que temos é o diabo se manifestando. Assim, entende-se que na cosmologia pentecostal, há uma associação direta do mal à sua compreensão de diabo e do bem como uma manifestação de Deus, compreensão que legitima a atuação dos crentes em uma sistemática que demoniza todas as expressões religiosas e não religiosas que contradizem a sua perspectiva de bondade.

Neste sentido, a “guerra cultural” de Smith pode ser mais bem traduzida por “batalha espiritual”, termo utilizado pelo apóstolo e já interpretado por Cecília Mariz (1999), quem o sistematizou como um exercício de crer que “evangelizar— pregar a mensagem cristã— é lutar contra o demônio, que estaria presente em qualquer mal que se faz, em qualquer mal que se sofre e, ainda, na prática de religiões não cristãs” (p. 34). Dentre as religiões não cristãs, as que mais sofrem o ataque dos pentecostais e neopentecostais com base nessa perspectiva são as de matriz africana, como candomblé e a umbanda. A partir das orações realizadas durante um culto ministrado pelo apóstolo investigado, foi possível identificar a forma que os orixás são assumidos como demônios, indicador que pode ser lido como significante de restrições criadas pelo líder, a fim de que seus fiéis rejeitem seguidores dessas divindades, participantes parte desses cultos e consumidores de seus produtos culturais. Porém, Mariz alerta para uma possível contradição entre discurso e prática, considerando que “as rupturas dessa teologia com a cultura religiosa afro-brasileira, a que combate, são na verdade aparentes” (p. 35). Para a autora, apesar da criação de um arquétipo específico a ser perseguido, a noção de batalha espiritual, no caso brasileiro, é identificada como sendo fruto do sincretismo entre as crenças pentecostais e os cultos de matriz africana:

[...] tem sido apontado por vários autores esse sincretismo inconsciente e implícito nas igrejas pentecostais [...] Na verdade, esses grupos — em bora sejam de fato sincréticos, o que parece inevitável — se distinguem por desvalorizarem e esconderem de si próprios e de seus fiéis esse sincretismo. Em seu discurso, valorizam a ruptura com religiosidades do passado e adotam o mito de uma “pureza da fé” (*ibidem*, p. 38).

Torna-se clara a existência de um pensamento de pureza litúrgica e organizacional nos cultos pentecostais – e neopentecostais –, que de acordo com Mariz (1999), não se sustenta quando encontra os cultos de candomblé e umbanda, posto que esse confronto revela perfis de similaridades, percebidos quando ocorrem as possessões, os êxtases e os rituais de sacrifícios para a conquista de bençãos. Nesse sentido, percebe-se o efeito da demonização das práticas afroreligiosas como uma ferramenta de diferenciação, que visa atrair diferentes públicos de posturas distintas ao que professam as religiosidades mencionadas. Dentre as mais variadas, uma das principais problemáticas e percebidas como um dos frutos desse processo é elucidada pela contribuição dada por Birman (2011), na qual afirma que os cultos de candomblé e umbanda são entendidos pelo subcampo pentecostal e neopentecostal como sendo a própria manifestação do mal, disseminando discursos religiosos que validam práticas de racismo e discriminação às pessoas que praticam e manifestam essa religiosidade, tudo isso justificando que estão travando uma batalha espiritual para retirar o mal das pessoas ou estruturas sociais.

Identifica-se, portanto, a “batalha espiritual” como um conceito endógeno da estrutura de organização do campo pentecostal, sendo ainda averiguada sua correspondência a uma outra estrutura organizacional, a Teologia do Domínio. De acordo com Campos e Novais (2021), tanto fiéis pentecostais, como calvinistas, possuem teologias em seus universos doutrinários que visam “conquistar espaços sociais – como expressão do reino de Deus e, por vezes, do estabelecimento do reino de Deus como lei política” (p. 30). Nesse sentido, existem dois tipos-base de teologia do domínio: I – Sete Montes (vertente pentecostal) e; II – Teonomismo Reconstrucionista (vertente calvinista). De acordo com os autores, ambas são de origem estadunidense e podem ser designadas como dominionismo ou Teologias do Domínio. Os autores priorizam “teologias” porque defendem a particularidade de cada vertente – apesar da confluência que ambas possuem –, mas não anulam a possibilidade de uso do dominionismo como ferramenta de categorização geral.

Como defendem Campos e Novais, “um elemento considerado fundamental para a 7M é a batalha espiritual: para ocorrer o domínio das esferas, é preciso lutar contra potestades malignas específicas que operam em cada uma das esferas.” (p. 33). Quando os autores discorrem sobre a 7M, destacam as diferentes áreas pelas quais os agentes religiosos batalham para estabelecer o seu domínio, que são:

família, religião, educação, governo, mídia, arte e economia. Conseqüentemente, quando o pastor 04 fala que está passando por uma batalha, é porque ele se lança como um guerreiro da espiritualidade, que pleiteia, em nome de Deus, um cargo político para expulsar da câmara dos vereadores de Maranguape, o mal ocupado no governo. É portanto, um dos montes a ser ultrapassado. Entende-se, portanto, que o contexto de problemas com drogas lícitas e ilícitas, formação de facções criminosas que cooptam jovens para o tráfico e vários outros infortúnios próprios das desigualdades sociais com as quais algumas igrejas defrontam-se, fazendo-as perceberem-se, por meio do discurso enunciado por seus líderes, como promotoras do bem, levando a cosmologia pentecostal para além de seus muros e chegar até as pessoas que sofrem com a falta de assistência para suas mazelas cotidianas.

Para fins desta pesquisa, o Teonomismo Reconstrucionista (TR) será colocado em segundo plano, com uma caracterização mais breve. Diferentemente da 7M<sup>17</sup>, a TR é mais restrita, isso porque abrange apenas o universo dos calvinistas. Isso não significa que esse segmento seja menos vocal. Ainda que menos conhecido em território brasileiro, esse movimento vem experimentando significativo crescimento e, nos Estados Unidos, é muito utilizada por conservadores da direita e ultradireita que defendem a prática de *homeschooling*<sup>18</sup> e evangélicos de inclinação dominionista (Novais; Campos, 2021). A principal diferença percebida entre os dois modelos é a confessionalidade de cada um, mas um aspecto importante precisa ser destacado. As definições de 7M e TR são tipos<sup>19</sup>, conceitos criados para definir a maneira que os evangélicos criam discursos de conservação da realidade com base em suas crenças religiosas, mas não conseguem esgotar a realidade em seus limites, abrindo margem para entendermos casos como o da Igreja Batista da Lagoinha, que talvez não

---

<sup>17</sup> Como pudemos averiguar em Freston (1993), os calvinistas são, sobretudo, identificados entre os membros presbiterianos. Ainda que possam ser identificados no interior de algumas batistas, o calvinismo localiza-se apenas dentre as reformadas, as quais não possuem endereço no município de Maranguape. Como em nossa pesquisa não tivemos contato com pastores presbiterianos ou batistas reformados, nesta oportunidade, não nos delongaremos sobre a TR, por não estar inserida no escopo do trabalho de forma geral.

<sup>18</sup> Nesse modelo educacional, as crianças não frequentam instituições escolar e têm o aprendizado promovido por seus familiares, atividade que geralmente é distribuída às mães. Recentemente houve no cenário brasileiro uma mobilização de grupos conservadores que defendiam a implementação dessa prática como uma forma legitimada pelo Estado de promover educação para a alfabetização e letramento matemático de seus filhos.

<sup>19</sup> Como observa Carlos Eduardo Sell a partir de sua análise da categoria weberiana de tipo ideal, esse conceito "é apenas uma construção teórica elaborada pelo sociólogo. O tipo-ideal é construído a partir de uma 'intensificação' unilateral da realidade, ou seja, uma 'exageração' de alguns de seus elementos característicos (Sell, 2001, p. 55).

pudesse ser traduzida nos termos da 7M por ser batista, mas se enquadra nesse conceito em virtude de suas características.

### **3.3.2 O perfil dos dominados e dominantes**

Outro demarcador significativo da organização pentecostal é levantado por Mariz e Gracino Jr. (2013), quando entendem que a maior parcela de fiéis que ocupam os bancos das variadas igrejas pentecostais é composta por mulheres jovens, cuja maioria não completou o ensino superior. Essa população é majoritariamente parda ou negra, o que revela um recorte significativo atendido pela assistência religiosa. O perfil traçado pelos autores nos evidencia um recorte interseccional significativo, revela o local que as pessoas negras e pardas ocupam na produção do pentecostalismo brasileiro. De acordo com Morgane Laure Reina (2017), pessoas negras encontram nas igrejas uma maior facilidade em construir famílias interraciais e conseguem ter mais espaço de fala em público, mas problematiza que na “igreja, embora haja uma certa aceitação da cor e da identidade negra pela comunidade evangélica, a visão sobre o negro não deixa de ser a de um negro exótico, e é carregada de preconceitos” (p. 265). A compreensão de Reina demonstra que, apesar de acolher uma parcela significativa de pessoas negras, o pentecostalismo ainda possui uma visão essencializada e universalista desse recorte racial, o que, conforme a autora, demanda maior atenção sociológica para a temática, posto que, em sua visão, ainda não existem materiais analíticos suficientes.

Se o protestantismo histórico se diferencia por ser menos pobre e mais branco, o pentecostalismo é marcado pelo oposto: é mais negro e pobre, fazendo com que esse tipo-base negro/pobre, localizado “no nível mais baixo da hierarquia social e cuja identidade é constantemente desprezada e oprimida, pode ver na conversão a uma religião evangélica – próxima dos cultos afro-brasileiros – uma possibilidade de ascender socialmente e sair dessa zona de não-ser” (*ibidem*, p. 268). Excluídos socialmente, esses indivíduos conseguem perceber na vivência religiosa uma oportunidade de ascensão social. Em um artigo no qual traçam o que seria o *habitus* de classe do pentecostalismo brasileiro, Arenari e Torres (2010) afirmam que o as disposições estruturais da ação dos pentecostais de classes inferiores é que:

O acoplamento entre a vida religiosa e as interações face a face (sobretudo a família, mas não somente) permite que a crença numa aliança com Deus seja atualizada no espaço da vida cotidiana. Esse parece ser um traço fundamental para compreender como o batalhador transforma a ideia de uma promessa de futuro num sentido prático para orientar a conduta (p. 280).

A vida vivida no interior das igrejas pentecostais ergue-se como uma importante fonte de socialização para indivíduos que percebem nesse espaço uma alternativa para as lutas e fadigas experimentadas no cotidiano. A resposta para todos os males de sua vida são encontradas dentro da igreja. Ecoando o pensamento de Birman (2011), se as mazelas da vida são entendidas como realizações do diabo, na igreja há a solução para o fim da opressão vivida deste lado da existência humana. Percebe-se essa construção como uma resposta interiorizada pelos indivíduos, que assimilam tal realidade a partir de um discurso coletivo de que terão suas vidas melhoradas quando integrarem a um conjunto de práticas religiosas. Consequentemente, é “por estarem envolvidos de corpo e alma nessa linha de defesa que muitos batalhadores ingressam numa vida religiosa voltada para essa luta diária em prol da família” (Arenari; Torres, 2010, p. 286). A fé dos leigos é confiada, nesse sentido de conquistar melhores condições de vida a partir das vivências religiosas. Assim, os pentecostais autorizam o corpo de profissionais – que possuem interesses diversos e por vezes, desconhecidos de seu séquito – a agir.

Por último, evidencia-se que, por meio das entrevistas foi possível atentar ao fato que, entre pentecostais, também há um incentivo à formação superior teológica enquanto um instrumento de legitimação da função pastoral, mas não de forma semelhante ao que ocorre entre protestantes. Tanto pastor 02, como pastor 04, passaram por cursos de teologia que possuem uma estrutura organizacional mais simples em relação ao contexto batista. Em uma das instituições de preparação, há a opção básica e intermediária, possuindo a duração de vinte e quatro meses, sendo aberta não apenas para aqueles que desejam se tornar pastores, mas também para fiéis que desejam conhecer melhor as doutrinas da igreja responsável pelo seminário. Há, portanto, um caráter mais fragmentário na formação do corpo de profissionais, o que reflete a variedade de organizações doutrinárias que existem no próprio segmento das assembleias – quando a contrapomos ao batista, por exemplo.

### 3.4 Dominação por meio da cidadania

Um ponto em comum nos dois segmentos do campo evangélico brasileiro – protestantes históricos e pentecostais – sistematizados neste capítulo é o assistencialismo, que em virtude dos condicionantes sociais, percebidos como motor da ação dos indivíduos, é possível destacar essa prática como sendo um dos elementos marcantes na performances dos pastores evangélicos, variando apenas em termos do grau de intensidade. Em vista disso, objetivando tipificar a experiência social de nossos entrevistados e observado, importa apresentar como esse assistencialismo é estruturado na vida social.

De acordo com Joanildo Burity (2011), esse assistencialismo é organizado, sobretudo, em volta da noção de promoção de cidadania, a qual passa a ser protagonizada por agentes religiosos que objetivam utilizá-la como uma ferramenta de se inserirem nas dimensões políticas por meio do terceiro setor. O pesquisador destaca que o termo “cidadania” encontra-se inflacionado e, por esse motivo, os indivíduos o interpretam, reinterpretam e criam novas formas de assumi-lo, o que em sua compreensão, afeta a maneira que essas pessoas se relacionam com o próprio Estado, de forma que:

não se trata apenas de uma questão de deficiência ou banalização da maneira como as pessoas e instituições passaram a entender o termo cidadania, mas propriamente uma mudança na forma de intervenção e de ação da sociedade civil que ampliou o conceito de cidadania para além de sua referência estatal. Aí, a ideia de afirmação e ampliação de direitos, e não somente de ter direitos reconhecidos e assegurados, torna-se um referencial importante (Burity, 2011, p. 116).

Nesse contexto, se inicia um processo que ele denomina como “cidadania mimética”, porque são os sujeitos a esse Estado tornam-se responsáveis por encabeçar práticas de mimese da cidadania que deveria ser plenamente promovida pela estrutura estatal. Assim, as ONGs e as OSCIPs (Organização da Sociedade Civil de Interesse Público) passam a ser financiadas pelo poder público e são autorizadas pelo governo a funcionar como espaço de promoção cidadã. Observa ainda que, “as pessoas acreditam que se uma ação for proposta ou implementada por meio dessas instituições é para valer” (p. 119), passando uma impressão de que o serviço prestado é mais eficaz do que o próprio poder público. Nessa lógica apresentada pelo autor, ao invés do Estado promover de forma completa a cidadania, a terceiriza a grupos

organizados pela sociedade civil que passam a mimetizar o papel estatal por meio de organismos civis.

É nesse sentido que as lideranças evangélicas veem uma oportunidade de conseguir influenciar socialmente, mas através de legitimações concedidas pelo campo político, operam dentro das regras da dinâmicas que lhes são possíveis. Ainda na compreensão de Burity (2011), uma das formas de se promover essa cidadania por meio da religiosidade é por meio da oferta do que se entende como traços culturais (aulas de música, canto, dança e teatro) É importante considerar que “cultura” também passa é interpretada, reinterpretada e recriada. No sentido conferido pelos agentes religiosos, a categoria passa a funcionar como uma possibilidade, dentre tantas outras, de sucesso pessoal, atitude que ecoa o que denomina como “discurso multicultural liberal”, importante para a implementação das políticas assistencialistas. Para além, de acordo com André Ricardo Souza (2011), essa cidadania mimética pode ser percebida na formação das redes de atuação social criadas pelas instituições religiosas, como é o caso da RENAS – rede já mencionada anteriormente e que está mais ligada aos protestantes de missão – e das atividades desenvolvidas por igrejas pentecostais/neopentecostais.

Nas igrejas dos pastores entrevistados, foi possível reconhecer a oferta dessa cidadania mimética. No caso dos pastores batistas, constatamos a preocupação em promover esportes e músicas. Na igreja do pastor 01, há a oferta de aulas de luta e futebol que são disponibilizadas e abertas para todas as crianças do bairro, atividades realizadas em um terreno da igreja que fica ao lado do templo. Já no caso do pastor 03, é possível percebermos a disponibilidade de aulas de canto e de música por meio de uma escola musical com fins lucrativos – motivo pelo qual é aberta à todas as pessoas –, mas que concede uma quantidade de bolsas àqueles que são membros da igreja e fica localizada nos fundos da edificação. Já no caso dos pastores pentecostais, o que se percebeu foi uma ação sistemática de doações de cestas básicas e ofertas de emprego às pessoas que tornavam-se membros da igreja e estivessem passando por alguma necessidade financeira.

Tal esquema, reproduz a forma que Burity (2011) entende o ordenamento dessa mimese cidadã, que, em sua perspectiva, divide-se em: pentecostais com uma atuação composta por “grupos muito pequenos de fiéis que se envolvem em algum tipo de trabalho social” (p. 129), sendo que grande parte dos casos se manifesta pelo que conhecemos como prática filantrópicas, além dos protestantes históricos,

detentores de uma atuação mais organizada, que possuem certa autonomia em relação à igreja, mas manifestam-se a partir das “secretarias/ministérios de ação social denominacionais” (p. 129). Dessa forma, é possível confirmar que o campo religioso maranguapense possui uma lógica de promoção da cidadania que reproduz o que é legitimado no campo religioso brasileiro. Tal denominador viabiliza-se por meio de estruturas homologas que existem entre as diversas denominações evangélicas, como é o caso das igrejas batistas convencionais<sup>20</sup>, que apesar de gozarem de certo grau de autonomia, por estarem situadas em todo o nacional, certas práticas assistencialistas podem reproduzir modelos que são legitimados no Recife ou Rio de Janeiro, desde que ali haja uma denominação batista.

Destaca-se que, apesar de os batistas possuírem esse grau de compartilhamento das práticas assistencialistas por meio de estruturas comportamentais compartilhadas em virtude de seu modelo convencional, o subcampo pentecostal tende a seguir por um outro caminho de atuação. No caso das igrejas pentecostais consideradas, elas não possuem referência com outros estados e os condicionantes que moldam o *habitus* religioso desse segmento estão mais relacionados às predisposições criadas e legitimadas pelo próprio segmento religioso do qual a referência está sendo construída. No capítulo seguinte, será possível perceber como as estruturas denominacionais de uma congregação podem estruturar formas particulares de se construir a cidadania que podem estar relacionadas aos condicionantes geográficos de um bairro ou localidade específica.

---

<sup>20</sup> Como exemplo das ações colegiadas que compartilham e possibilitam o intercâmbio de práticas, temos a 104ª Assembleia Da Convenção Batista Brasileira, que ocorreu de janeiro a fevereiro de 2025 na cidade de Fortaleza - CE e mobilizou membros de variadas partes do Brasil para discutir a organização dos pastores batistas, juventudes, missões e diversos assuntos próprios da denominação. Disponível em: [https://convencaobatista.com.br/site/pagina.php?EVE\\_ID=87](https://convencaobatista.com.br/site/pagina.php?EVE_ID=87). Acesso em 02 jul. 2025.

## 4 SACERDOTES E SUAS TRAJETÓRIAS

Apesar das variadas possibilidades de filiação religiosas que são percebidas no mercado das ofertas de crença que existem na contemporaneidade, é possível perceber que as rotinas dos indivíduos modernos são, costumeiramente, desprovidas de divinização. Geralmente, o transcendente não é culpabilizado por uma experiência negativa vivenciada no trânsito da cidade, nem se acredita que o escorregão levado na parte molhada de uma calçada foi interferência do mal. Contudo, Mircea Eliade (2018) afirma que o fenômeno de aproximação com o transcendental é um elemento raro para maior parte dos indivíduos modernos, mas comum para aqueles que guardam a religiosidade em seus afazeres ordinários. Por meio dessas correlações, temos a santificação da vida desses seres através de práticas que sacralizam “sua vitalidade mesmo nas religiões mais evoluídas” (p. 139). Para Eliade, mesmo em detrimento da especialização vivenciada por algumas organizações religiosas, existem simbologias e ritos mantidos pelos religiosos como uma espécie de amuleto santificador de suas rotinas.

Nesse sentido, é possível considerar que os pastores, ao desenvolverem suas ações sociais e políticas possuem a perspectiva de estar agindo em nome do sagrado, santificando suas experiências e a dos fiéis com quem lidam diuturnamente. O capítulo que se segue, terá como núcleo a delimitação dos principais aspectos identificados na fala dos pastores que foram entrevistados e observados no decorrer da pesquisa. Apresenta, portanto, a maneira que as trajetórias são construídas e como as ações por esses indivíduos realizadas apontam para as estruturas sociais legitimadas no município.

### 4.1 Viver do altar ou das atividades seculares?

Como tem sido possível perceber, o trabalho de liderar uma comunidade de fé, para além das implicações é uma atividade que requer de seu líder um profundo envolvimento com seus fiéis e conhecimento das regras que possibilitam sua ação. Esse *habitus* pastoral, no entanto, é atravessado por necessidades que estão para além dessas dimensões. Nas escrituras bíblicas, há uma passagem que fala sobre não se preocupar com o amanhã, considerando que Deus veste os lírios do campo e quanto mais não faria por seus filhos, sinalizando para a providência divina diante das

necessidades humanas, como a questão da vestimenta. Contudo, em uma realidade globalizada, as necessidades não se relacionam apenas com sobrevivência, mas com o consumo desses indivíduos<sup>21</sup>, a biografia desses pastores é atravessada por questões que lhes exigem atenção para demandas financeiras. Para Silva e Holanda (2008), esse novo mercado religioso fundado pelas relações de consumo faz operar a máxima de “obter todas as vantagens que o mundo pode oferecer, ainda em vida e rapidamente” (p. 377). Nesse sentido, não só os fiéis que frequentam as igrejas entram pela lógica de acessar bens globalizados, mas os próprios líderes inscrevem-se em tal lógica.

A conciliação dessas dimensões às demandas familiares e de auto existência desse indivíduos se fazem necessárias para que esses pastores consigam ter o que comer, vestir e de acessar aos bens de consumo do mundo capitalista. Portanto, destaca-se que os três pastores entrevistados para esta pesquisa possuem a característica de acumular funções ao longo de suas trajetórias. No caso do pastor 01, temos um líder que concilia sua função pastoral com o serviço público na área de segurança pública, ocupação que faz com que em alguns cultos dominicais, em virtude de sua escala de trabalho, não consiga estar presente nas atividades da igreja. Já o pastor 02 é um líder que, para além do curso de teologia, é formado em Química e é um profissional liberal, defensor de que esse modelo de sacerdócio/atividade secular é o ideal para a organização das igrejas evangélicas. Caso semelhante foi o do pastor 03, que durante longa parte de sua vida atuou como professor em escolas municipais e privadas do município de Maranguape, lecionando Ensino Religioso, Filosofia e Geografia.

Percebe-se portanto que a vida desses pastores foi e está sendo atravessada pelo que foi tipificado no segundo capítulo como “dupla jornada” em contraste a tipificação “dedicação exclusiva”, ou seja, esses líderes, diante das necessidades de consumo, precisam se utilizar de outros fins para complementar sua renda. Esse modelo foi percebido na biografia dos três pastores, tendo maior destaque para o caso do pastor 02, o qual o defendeu:

---

<sup>21</sup> Em *A Condição Humana* (2016), Hannah Arendt aponta para a tríade do trabalho, obra e ação, na qual as necessidades básicas da sobrevivência humana são satisfeitas na própria realização do trabalho, enquanto a ação seria o modelo público/político, pelo qual a vida social é construída. Contudo, a “obra” expressa a capacidade dos indivíduos de conseguir transformar a satisfação das necessidades por meio de realizações que facilitam nossa existência e passam a produzir (tornam-se *homo faber*) o consumo. Nesse sentido, não basta apenas sobreviver e ter a providência das necessidades básicas como vestir, mas ter acesso aos bens de consumo fabricados pela artificial obra humana.

[...] “ai mas eu já trabalho na igreja e recebo salário” ... isso não está incorreto, mas acontece que eu gosto de trabalhar, eu não gosto de ser pesado na igreja, até porque nós estamos num momento – aliás, há muito tempo – muito delicado com a sociedade em nos enxergar de uma maneira diferente, por quê? Porque nós fizemos isso. O pastor em si, se ele quer viver só do altar – que a gente chama na igreja – ele tem que abrir mão de muitas coisas, *e/le tem que abrir mão* e isso tem sido um tendão de Aquiles na vida de muitos (Pastor 02, 2024).

Ainda conforme Silva e Holanda (2008), é possível interpretar que esse modelo se torna possível para os pastores porque adotam modelos de igreja que com maior perfil de descentralização, possibilitam a distribuição do capital religioso entre outros agentes que manuseiam o sagrado e que possuem a validação dos leigos em relação a sua atuação como pessoas autorizadas a realizar tal atividade. Apesar de ser representante da ORMECE, essa função não figura um emprego formal como os demais e, como poderá ser visto adiante, a centralização é uma das características do pastor 04, líder de uma igreja centrada em sua imagem, fazendo com que as atividades desenvolvidas pela comunidade dependam de sua ação ou presença.

Tal elemento coaduna com o pensamento de que pastores de dupla jornada conseguem desenvolver igrejas mais descentralizadas em virtude de uma maior satisfação pessoal e menor pressão em relação às dificuldades de desempenhar plenamente ambas as funções, o que Silva e Holanda (2008) demonstram impactar em maior sofrimento psíquico por parte desses líderes. No caso do pastor com dedicação exclusiva considerado para esta pesquisa, percebeu-se que a centralidade em sua pessoa está relacionada diretamente ao fato de se dedicar unicamente ao ministério pastoral.

#### **4.2 Condicionantes geográficos, sociais e religiosos da ação dos pastores entrevistados**

Em razão da maneira que entendem ter sido chamados ao pastoreio e como demonstraram não trazer nenhuma inovação significativa na mensagem religiosa que buscam transmitir, tipificamos nosso corpus como “sacerdotes”, posto que, ao escolherem seguir essa função, passaram a trabalhar em torno de um conhecimento religioso específico e administrar esse saber sagrado em uma rotina religiosa. Apesar de haver um modelo que foge do padrão percebido dentre os demais, essa figura

poderá ser mais bem compreendida em termos de um agente heterodoxo que um profeta propriamente, posto que não inaugura nenhuma mensagem religiosa excepcional.

Nas entrevistas e observações de campo, foi possível perceber um discurso de “separação” dos interlocutores em relação aos demais partícipes de suas igrejas, os leigos. Nesse sentido, os pastores justificam a função que possuem em termos de um sentido de vocação que é partilhado entre todos os indivíduos que foram entrevistados, repetindo-se tanto no caso pentecostal, como no batista. É certo que cada indivíduo interpreta, internaliza e exterioriza o “chamado” de uma forma muito específica, de forma que nenhuma experiência é igual. O meio da revelação ser dada é que varia de uma denominação para outra, expressando-se de forma mais mágica no caso pentecostal, e de forma mais racionalizada no caso dos batistas, como podemos perceber no quadro a seguir:

Quadro 6 – Por que são pastores?

(continua)

Identificação	Justificativa
Pastor 01	Eu sempre gostei de povo, <i>né?</i> Eu sempre gostei desse relacionamento, <i>né?</i> Entendendo a dificuldade, a necessidade, a ansiedade de cada pessoa, <i>né?</i> Isso começou a mexer com, vamos dizer, mexer comigo, <i>né?</i> Eu entendendo que havia algo a contribuir com essas pessoas [...] E a minha primeira experiência foi quando eu fui levar essa palavra, <i>né?</i> Essas boas novas, <i>né?</i> Essa novidade dentro de um presídio que tinha aqui em Maranguape, <i>né?</i> Presídio do Mororó, conhecido. E, ao anunciar a palavra, <i>né?</i> Um detento lá se interessou muito pela palavra que estava sendo ministrada. E ele tomou uma decisão, <i>né?</i> De seguir os passos de Cristo, <i>né?</i> Já que a gente estava anunciando a Cristo, <i>né?</i> Naquele presídio.
Pastor 02	e foi uma experiência muito boa, e quando essa certeza acontece na vida da gente, a gente sente aquela leveza, aquela tranquilidade para exercer essa atividade pastoral, e isto tem sido <i>assim</i> , algo muito importante para a minha vida [...] o pastor, ele é uma pessoa que deva ter disponibilidade para cuidar do rebanho, que é a pessoa que está ali agregada na sua comunidade. Como <i>assim</i> , uma preferência, por quê? Porque você está mais próximo dela. Então, é isso que acontece.

## Quadro 6 – Por que são pastores?

(continuação)

Identificação	Justificativa
Pastor 03	[...] eu me senti chamado pelo Senhor, mais ou menos, na década de 80. Primeiro eu saí de casa para estudar para ser padre, <i>né</i> , e a ideia era essa, porque a minha família é muito religiosa [...] E então, quando foi em 89, eu recebi um convite para – isso trabalhando na vida eclesial da igreja <i>né</i> – eu recebi um convite de um irmão meu, que mora em Praia Grande de São Paulo pra fazer um curso bíblico [...] Aí passei lá quase um mês, fazendo estudo, aí virou aquele negócio: saí daqui católico e voltei crente [...]E ao aceitar Jesus, eu já entrei no seminário. Seminário SIBIMA, quer dizer o quê? Seminário Instituto Bíblico Maranata, chamado SIBIMA. Naquela época, <i>e/le era</i> , ele funcionava lá no Centro de Fortaleza, e hoje ele está na Parangaba, um centro de formação muito bom, muito bíblico, que veio exatamente de encontro àquilo que eu muito queria. Então, em outras palavras, o chamado permaneceu por parte do Senhor.

Fonte: Elaborado pela autora com base nos áudios das entrevistas.

A partir do que é evidenciado pelas entrevistas, é possível perceber a forma como esses indivíduos assimilaram e racionalizaram o “chamado espiritual” para se tornarem pastores. No caso do pastor 01 e 03, profissionais do campo batista, verificamos que esse processo se deu por meio de um entendimento que foi construído no decorrer de suas trajetórias. O primeiro narra que sempre gostou de lidar com pessoas e, em um dos momentos que estava realizando visitas a uma antiga cadeia pública de Maranguape, ao “anunciar a palavra”, teve a experiência confirmada pelo ato de uma pessoa que estava em privação de liberdade ter tomado a decisão de “seguir os passos de Cristo”. Percebe-se, portanto, a equação por ele interiorizada: ora, se há a afeição por cuidar de pessoas e aquilo que é anunciado pode fazer com que elas se conectem com Deus, o resultado é a escolha de seguir a função pastoral.

Já o terceiro, narra sempre ter sentido vontade de seguir o caminho de ser uma liderança religiosa – mas em virtude de uma dimensão específica, os estudos – do catolicismo, por toda sua família ser católica e alguns de seus familiares também se ocuparem na função de profissionais desse segmento, mas acabou seguindo para o meio evangélico, o que não o fez desistir de seu propósito, mas resignificá-lo. Nas duas experiências, um elemento é comum: a conversão. Enquanto o pastor 01 foi instrumento para o acontecimento de uma conversão que confirmou seu desejo que

seguir para o pastorado, o pastor 03 teve no processo vivenciado por ele mesmo a certeza que seria um profissional religioso, mas não como padre, sim como pastor.

O caso narrado pelo pastor 02 e o observado na pregação realizada pelo pastor 04, foram percebidos elementos de interiorização mais relacionados à dimensão mágica e emocional. O segundo resgata uma característica já mencionada pelo primeiro entrevistado, que é o cuidado, além de demonstrar seu entendimento que a função decorre de um chamado espiritual, ressaltando características como leveza e tranquilidade, remetendo a uma escolha que não lhe teria causado conflitos e, por isso, viria do próprio Deus. Na fala realizada pelo quarto pastor, vemos que ele também se via separado para a atividade por meio de um contato transcendental, quando em uma conferência a qual ele frequentara ainda como leigo e que contava com a presença de outros pastores, ele foi convidado a fazer uma fala a todos. Sem saber o que diria àqueles homens, alega ter se sentido revestido de sabedoria e falou a todos, entendendo que ali tinha sido capacitado ao pastoreio. É percebido que a escolha realizada pelos pentecostais envolve uma justificativa que é mais emocional que racional, pois destaca um possível contato extraordinário que esses agentes teriam tido.

Em linhas gerais, é possível perceber na narração dos entrevistados dois elementos centrais da autocompreensão de ser um escolhido, que é o “chamado pelo senhor” e “cuidar das pessoas”. Tais elementos se conectam com o entendimento já demarcado anteriormente que, os líderes religiosos são responsáveis por promover uma espécie de serviço ofertado pelos sacerdotes que é a cura de almas. Na teoria weberiana, essa cura é responsável por livrar os indivíduos de possíveis possessões, opressões físicas ou mentais e guiar o leigo nos caminhos da fé, assumindo-a como:

[...] verdadeiro instrumento de poder dos sacerdotes precisamente na vida cotidiana, e tanto mais influencia o modo de viver quanto mais ético seja o caráter da religião. Particularmente o poder das religiões éticas sobre as massas caminha paralelamente ao desenvolvimento dela. Quando sua força permanece intata, o conselho do cura de almas é procurado em todas as situações da vida (Weber, 1991, p. 319).

Entende-se, portanto, que o sacerdote cura de almas atua física e socialmente na vida dos indivíduos que o procuram. Portanto, se entende que um dos elementos consolidadores desse sentimento de vocação por parte dessas lideranças é o cuidado social e espiritual daqueles que se submete ao seu cuidado, discurso que é por eles

reproduzido. Essa percepção pode ser percebida na resposta narrada pelo pastor 01 sobre o motivo que o levou a desenvolver seu ministério pastoral na cidade analisada. Nesse sentido, há uma inclinação ao serviço espiritual, mas há também a dimensão da assistência – a qual já falamos no capítulo anterior. Evidentemente, existe o lado organizado dessa agência, operando por meio de organizações e escolas, como mencionamos, mas também há o auxílio emergencial que é oferecido às pessoas que chegam até esses profissionais. No caso do pastor 01, o líder defende:

[...] eu entendo que você tem uma igreja aqui no centro, *né*, ou então até mesmo num bairro mais que tem uma boa localização *né*, dificulta um pouco a inclusão das pessoas que mais necessitam *né*, então a nossa congregação é no meio da comunidade mesmo ... nós somos vizinhos, literalmente falando deles. Nós estamos ali bem próximo um do outro e a gente conhece as necessidades deles, as carências bem de perto [...] a igreja começou a perceber isso, então a gente começou um trabalho usando a própria escritura, para trazer esperança e mudar a perspectiva deles, que eles não se preocupassem tanto com o futuro e que eles confiassem em Deus, que a sorte deles seria mudada, vamos dizer assim. Aí na prática, a Bíblia diz, por exemplo: a fé sem obras é morta. Dentro das nossas limitações, a gente ajuda as famílias com essa orientação espiritual que acaba mudando aquele problema psicológico que a criança tem, que a gente tem notado, por exemplo, elas eram muito violentas e a gente vem notando uma mudança ... menos violentas, menos agressivas *né* e nessa questão, aí a gente procura ajudar com cestas básicas, a gente faz uma feirinha, uma feirinha missionária, a gente dá dinheiro de brinquedo para eles *né*, aí a gente consegue optar vários roupas e a gente coloca lá e eles vão lá e compra na brincadeira [...] essas coisas são coisas básicas, mas faz toda a diferença (Pastor 01, 2024).

Nas observações de campo realizadas na igreja desse pastor, percebemos que o conjunto de leigos é composto por diferentes públicos e formas de engajamento. O templo em si, é simples, com telhado de fibra aramida e tesouras de madeira aparentes, as cadeiras são de plástico, há ventiladores de parede arejando o espaço e janelões de madeira que ficam abertos durante as atividades. Na parte detrás, existe uma cozinha, na qual se preparam lanches que são vendidos após os cultos, um espaço para o cuidado das crianças enquanto o culto ocorre no salão e os banheiros. Quanto ao público, alguns jovens da comunidade são envolvidos na banda da igreja, cantando, tocando instrumentos e repassando informes no início dos cultos. Os idosos possuem um papel mais secundário, geralmente auxiliando na recepção ou sentados, acompanhando o desenvolvimento da programação. Por fim, os adultos se envolvem em campanhas de missões, administração da burocracia eclesial e compõem a maior parte da membresia da igreja. Cada grupo possui necessidades sociais específicas, mas não foi percebida a presença de nenhuma família com grande acumulação de

capital financeiro. Os carros que ficam na frente do anexo da igreja – no qual são realizadas ações para a comunidade – são do tipo populares, somando cerca de 05 veículos. É, portanto, uma igreja de perfil comunitário e que reflete as características de onde está inserida. Em consonância ao que foi percebido nas demais entrevistas e observações, este dado é significativo para nós: os pastores moldam sua atuação de acordo com o contexto socioeconômico no qual sua congregação está localizada.

Nesse sentido, sinalizamos que o caso vivenciado pelo pastor 01, revela o peso que o condicionante geográfico possui na consolidação da ética econômica dos pastores evangélicos do município de Maranguape, ou seja, afeta as propensões pragmáticas e psicológicas dos agentes selecionados para este trabalho. Portanto, reiteramos que de acordo com as contribuições de Max Weber (1991), dispostas no segundo capítulo deste trabalho, não é possível investigar a forma que esses indivíduos agem sem levar em consideração as disposições que condicionam a atuação social do agente. Nesse sentido, é possível considerar que o *habitus* dos sujeitos desta pesquisa não pode ser plenamente sistematizado sem levar em consideração a dimensão territorial do agir. Em consequência, importa mapear a disposição geográfica das igrejas consideradas, a fim de apontar como esses pastores constroem suas práticas de assistência em relação ao contexto social de suas comunidades.

A partir da pesquisa realizada para este trabalho, foi possível averiguar que os líderes entrevistados com igrejas localizadas na sede da cidade<sup>22</sup> são os que caracterizam um perfil de assistência mais simples, voltado para a distribuição de cestas básicas. De acordo com o Censo 2022, o nível de alfabetização dos bairros Centro, Guabiraba e Santos Dumont é superior a 94%. O bairro Centro, no qual se localiza uma das igrejas batistas selecionadas para esta pesquisa, é tradicional no município. A arquitetura das residências e igrejas contrastam o modelo histórico com características mais modernas. Em vista de seu perfil mais urbano, não existem moradores em situação rural, mas o nível de alfabetização desse bairro em relação ao de Santos Dumont – considerado um bairro de caráter mais periférico –, é inferior, somando 95,12% da população. Apesar de haver moradias no Centro, esse é um bairro marcadamente comercial, contando o *shopping* da cidade, pátios comerciais, academias, bares, restaurantes, mercado público, casas de ração e farmácias.

---

<sup>22</sup> Assim como toda a extensão territorial que forma o município recebe o nome de Maranguape, a sede da cidade é substantivada de forma homônima.

Quanto ao perfil de seus moradores, percebe-se um recorte que se repete nos demais. A população maranguapense é majoritariamente composta por mulheres que se autodeclararam pardas e possuem a média de 30 a 39 anos de idade.

Figura 3 – Bairros onde os pastores lideram.



Fonte: Imagem ampliada pela autora, com base nos mapas da cidade.

Como é possível observar na imagem, os bairros Guabiraba e Santos Dumont possuem uma parte de seu território na parte serrana e outra, na região urbana. Guabiraba, é o que possui 15,49% da população morando em região rural, número que é sustentado pela quantidade de pessoas que historicamente optaram por residir nas proximidades da Serra do Gavião ou receberam terrenos por meio de heranças. Nas imediações, existem casas que são utilizadas para lazer e aluguel por temporada, mas também existem famílias que lá estabelecem suas vidas e rotineiramente descem a serra para estudar, congregar em igrejas, ir ao mercado municipal comprar subsídios para a criação de animais, aviamentos de costura, produtos de limpeza/alimentação e conseguir ter acesso a serviços básicos de saúde, considerando que a Unidade Básica de Saúde do bairro foi construída em sua parte urbana, localizada próximo ao início da serra. Por ser localizado ao lado do bairro centro, mas possuir o aluguel mais barato, existem algumas Assembleias de Deus sediadas em sua parte urbana, dentre as quais, uma foi escolhida para a realização desta pesquisa. Já o bairro Santos Dumont, possui apenas 0,49% de população rural, característica que relaciona-se ao fato de ser um bairro com ocupação mais recente em relação a Guabiraba, que de acordo com os locais, possui um histórico de ocupação que remonta ao início do

século XX. Além disso, o perfil de alfabetização do segundo bairro em relação ao primeiro é maior, compondo 95,57% de sua população.

Por fim, há o caso do primeiro distrito após o limite da sede municipal: Sapupara divide-se em regiões urbanas e rurais, atravessadas pela Avenida Tabatinga – estrada que cruza a unidade distrital e liga Maranguape às porções mais afastadas, como Ladeira Grande, Jubaia e Penedo. Em sua porção urbana, notam-se pequenos núcleos de casas, algumas igrejas católicas e evangélicas, padarias, mercantis, escolas municipais de educação infantil, a Escola Estadual de Ensino Médio Luiz Girão e a Unidade Básica de Saúde. Existe ainda o território rural, o qual, de acordo com o Censo 2022, abrange 7,36% da comunidade local, no qual predominam vastas porções de terra não ocupada, serrotes e pastagens. Os dados educacionais revelam que 89,43% de seus habitantes foram alfabetizados. Em contato com a escola estadual, foi possível ouvir o relato de professores que narraram dificuldades de os alunos chegarem até a instituição, com ônibus precarizados e incapazes de trafegar pelos atoleiros de dias de chuva, resultando na infrequência de muitos alunos que acabam faltando às aulas e tendo seu rendimento acadêmico prejudicado. Ademais, foi afirmado que muitos alunos acabam não percebendo sentido nos estudos em virtude da criminalidade existente na região, fazendo com que optem por se filiar às organizações criminosas e conseguir um retorno imediato para as dificuldades do dia a dia, em detrimento ao retorno de longo prazo que poderia ser conquistado por meio dos estudos.

Percebe-se que cada região considerada possui particularidades em relação aos seus aspectos demográficos. Quando esses dados são contrapostos ao nível de assistência social promovida pelas lideranças religiosas, é possível identificar que a vocação para cuidar de almas faz com que esses agentes passem a desenvolver, de forma mais ou menos significativa, a assistência para com a comunidade. Como se percebe, o pastor 01 justifica sua atuação no município de Maranguape por meio de sua percepção em haver uma necessidade de cuidar das pessoas, inquietação essa que se traduz na escolha de um local mais vulnerável para estabelecer seus trabalhos. Não obstante, os pastores 02 e 03, que lideram igrejas em bairros menos precarizados e marginalizados, como Centro e Guabiraba não possuem, em suas narrações, características assistencialistas intensamente demarcadas. Nesse momento, é possível assumir que os condicionantes territoriais caminham lado a lado com os sociais, de forma que a assistência desenvolvida pelos pastores encontra-se

vinculada a esse determinante, evidenciando uma equação do agir no *habitus* individual. Ainda é possível incluir um outro elemento, que é a relação desses pastores com o além-mundo (Simmel, 2009), posto que as narrações dos entrevistados também evidenciam diferentes graus de relação com o sagrado, o que impacta na maneira que as ações são construídas.

Diante das vulnerabilidades sociais existentes em Sapupara, o pastor 01 demonstra significativa preocupação em manter vivas as assistências às crianças do bairro e demais público, evidenciando que, nas condições analisadas, a localidade da igreja pode fazer com que o líder desenvolva uma atuação de cunho mais assistencial. Caso que corrobora com essa perspectiva é o do pastor 03, que por possui sua igreja localizada em um bairro primariamente comercial, com moradores muito antigos e bem estabelecidos, não vê consegue mais desenvolver iniciativas de assistência. Suas projeções encontram-se voltadas às realizações passadas, as quais foram organizadas pela igreja em outros tempos, afirmando que:

[...] a igreja tinha mais projetos sociais, distribuição de cestas de alimentos, trabalho, de visitar hospitais, e um trabalho de evangelização muito forte. Muito forte mesmo. Então, dessa forma, eu considero que a Filadélfia foi um presente de Deus para Maranguape. E ela é privilegiada não só porque está no centro de Maranguape, mas porque ela é a igreja do Senhor. Ela tem Jesus como Salvador e Senhor [...] de tal maneira, que até hoje está aí. Abençoando, sendo bênção, e nós temos plano, plano de expandir o trabalho na nossa gestão (Pastor 03, 2024).

É importante observar que esse pastor estava como auxiliar de um antigo titular motivo pelo qual, em detrimento da saída do antigo, acabou assumindo a responsabilidade pela liderança da denominação. No momento de desenvolvimento desta realização, a membresia da congregação é majoritariamente composta por pessoas idosas, dentre as quais alguns não conseguem ir devido a dificuldades de deslocamento. Há alguns poucos jovens que são responsáveis por fazer a transmissão das mídias no data show e tocar instrumentos, mas nas observações foi possível perceber que essa igreja encontra-se razoavelmente esvaziada, possuindo público máximo de cerca de 20 pessoas em um domingo à noite. Contudo, a igreja já está razoavelmente estabelecida. Ela não paga aluguel, pois possui um terreno próprio que foi adquirido pela CBB e é amplo, organizado em um templo, casa pastoral, escola de música, salas para o departamento infantil e banheiros.

O próprio pastor reconhece que por não existir muitos moradores no bairro, a igreja recebe membros de outras localidades do município, como do bairro Luzardo Viana e Parque Iracema, além de alguns oriundos do distrito de Penedo. Entende-se, portanto, que com a explosão no número de templos religiosos constatada no último levantamento do Censo, a igreja passa a ser pressionada com essa concorrência religiosa que amplia as possibilidades dos leigos de se congregarem em templos que são mais próximos de suas residências. Por ser um terreno que já está pago, o pastor possui como preocupação base o pagamento das contas de água, energia, manutenção do templo e sustentar os fiéis remanescentes, tornando a igreja mais ligada ao passado, quando a concorrência religiosa ainda não tinha afetado significativamente seu número de seus fiéis.

O pastor 02 é o que possui maior capacidade de atrair fiéis, considerando que o amplo espaço de sua igreja possui um templo que consegue comportar mais de 200 pessoas confortavelmente em um culto de domingo à noite, fazendo com que o trânsito das imediações seja afetado pela chegada e saída dos fiéis que estacionam os carros, populares e de padrão razoavelmente mais elevado, na rua do templo. Muitos leigos são moradores do bairro Guabiraba, mas também há moradores de outros bairros da cidade. Alguns empresários de micro/médio porte da cidade são membros dessa igreja, o que amplia a oferta de vagas de emprego dessas empresas para aqueles que estão procura de alguma ocupação no mercado de trabalho. Essa realidade se traduz, principalmente, na forma que o pastor dessa denominação compreende a organização de seu desempenho no setor de assistência à população, considerando sua afirmação de que:

A gente tem, assim, ao longo desses três anos, trabalhado para uma pequena ajuda para as pessoas, né? No que tange até essa questão alimentar, mas também essa parte também de investimento, mas a gente ainda não conseguimos colocar em prática aquilo que é um sonho nosso, até às vezes pela própria dificuldade, que seria criar cursos para oferecer à comunidade, como agora a gente tem um instituto, um instituto para trabalhar nessa área de proporcionar à comunidade acesso a cursos, a participar de algumas ações que venham lhes trazer benefícios, tipo alimentação, essa parte de cuidado, de cabelo e tudo, mas a minha igreja hoje, ela está agindo mais nessa área de alimentação, distribuição de cestas básicas, mas, por exemplo, se eu for abrir hoje as nossas deliberações. O que é a deliberação do Ministério? É que haja o funcionamento dessas atividades, que é no caso da implantação de esportes, sendo patrocinado pela própria igreja, é ... oficinas, no caso, cursos, eu, por exemplo, na minha área como área química, eu posso oferecer cursos à comunidade, que é na área de material de limpeza e outras coisas mais, mas a gente ainda vai colocar isso em prática. Por que a

gente não colocou? Pelo espaço e também a facilitação por parte do gestor da cidade (Pastor 02, 2024).

No caso desse pastor pentecostal, há a evidência de um dos traços do *habitus* partilhado no interior de seu subcampo religioso. Enquanto os batistas falavam de iniciativas promovidas pelas próprias igrejas, o pastor 02 entende o gestor público como responsável por facilitar a implementação de ações sociais. Fato interessante é que, em seu caso, as organizações de assistência são chamadas de “deliberações”, o que designa uma categoria própria desse segmento para se lidar com o assistencialismo. Quando o pastor se refere ao termo, significa que em outras localidades há esse incentivo por parte da organização pública, a fim de haver o desenvolvimento das atividades assistenciais como ferramenta de promoção da cidadania, mas que a gestão pública maranguapense ainda não teria facilitado o processo para ele nesse sentido. É possível observar ainda que, apesar desse pastor aguardar pelo apoio da prefeitura de Maranguape para desenvolver as suas deliberações, a doação de cestas básicas segue sendo a principal forma de assistência prestada.

Diferentes ofertas produzidas pelo mercado religioso de bens de salvação podem produzir posturas opostas de lidar, inclusive, com o assistencialismo, considerando que essa prática pode ser entendida, de acordo com Burity (2011), como clientelista. É importante sinalizar que no caso do pastor 02, essa não é uma atitude desenvolvida formalmente pela igreja, mas através do contato do líder com seus liderados, motivo pelo qual essa iniciativa não foi identificada na fala do líder. Para além da doação de cestas básicas, a tradicional oferta de emprego – que deveria ser encabeçada pela prefeitura de Maranguape – é então fornecida por aqueles que se achegam aos domínios da igreja desse pastor, o que delimita três tipos de assistencialismo: I – Promoção de cultura (mencionado no capítulo anterior); II – Doação de Cestas Básicas e; III – Oferta de empregos. Por esse motivo, corroboramos com a compreensão de Smith (2023), na qual a autora traz o seguinte entendimento:

Em um livre-mercado religioso, os grupos religiosos enfrentam dois desafios na coleta das almas e dinheiro. O primeiro é a concorrência. Dada a exuberância da criatividade religiosa, em lugares e épocas que existem pouca barreiras para formar novos grupos religiosos, o mercado religioso está em constante mudança. Há uma ascensão de novos empreendimentos religiosos, enquanto outros fracassam e, à medida que novos grupos se formam, eles podem criar uma demanda por produtos religiosos que nunca existiram antes. A imprevisibilidade inerente de um mercado religioso não

regulamentado e competitivo exige agilidade de grupos religiosos estabelecidos (Smith, 2023, p. 81).

Portanto, a partir dos dados obtidos, a demanda pelo cuidado passa a ser identificada como uma prática que condiciona a ação dos pastores da cidade. O assistencialismo figura como base do condicionante social que molda a ética econômica desses indivíduos. Contudo, para um exercício de sistematização do *habitus* desses entrevistados é necessário que seja também reconstruída a relação que esses indivíduos possuem com o além-mundo. Para Georg Simmel (2009), existem dois tipos de desempenho religioso: de alta performance e baixa performance. O que determina a diferenciação de cada uma exteriorização da crença é que, no primeiro caso, o agente demonstra crer em quaisquer situações práticas de existência que esteja passando e toma as verdades religiosas como inegociáveis em sua existência. Já o segundo, evidencia-se por uma filiação religiosa que é sobremodo cultural em detrimento da dimensão pessoal, ocorrendo mais em termos de uma estrutura que fundamenta suas escolhas.

Nessa linha, o pastor 02 foi quem narrou uma experiência menos racionalizada de separação para cuidar das almas de Maranguape. Nesse caso, a narração realizada pelo líder pode enquadrá-lo em um perfil de alta performance religiosa, no qual a escolha teria partido do transcendente para o indivíduo, como uma espécie de revelação dada a ele e ao líder estadual da denominação em que é pastor sobre qual seria seu destino enquanto pastor. A forma que o chamamento do pastor 02 é definido remete a um tipo de teofania, no qual ocorre uma comunicação direta com o celeste, considerando que:

O pastor geral da nossa igreja, ele ora, pede a Deus direção, então em momentos reservados, madrugadas, com jejum, oração, ele sente no coração, não é uma voz “ó fulano...”, não, mas ele sente no coração, e ele vai escrevendo, cidade tal, Ricardo, cidade tal, Francisco, então, Deus em primeiro lugar, na chancela de Deus, na vida do nosso pastor geral, depois, ele vem e me comunica, dizendo, olha, você vai para a cidade de Maranguape, estou sentindo de Deus te enviar para lá. Acontece, Deus com ele, ele comigo. E eu com a minha esposa, também sentimos no nosso coração, que Deus estava nos direcionando para esta cidade (Pastor 02, 2024).

Para Mircea Eliade (2018), essa manifestação é mais sensível para aqueles que se esmeram no desenvolvimento de uma maior sensibilidade ao sagrado, mas que o ser moderno não é comumente vinculado a essas experiências. Quando

ocorrem essas revelações, elas não são assumidas pelos indivíduos como um devaneio ou possessão, mas por ser legitimada em relação a uma construção histórica que possibilita a percepção dessa manifestação como sendo teofânica, é entendida como um direcionamento a ser seguido pelos indivíduos dessa situação. Nesse caso, as estruturas mágicas presentes no pentecostalismo possibilitam que esse pastor entenda o seu ministério como sendo destinado pelo próprio Deus, o que, segundo ele, se manifesta por meio da prosperidade experimentada pela congregação que dirige.

Diferentemente do caso do pastor 02, os pastores 01 e 03 possuem experiências mais racionalizadas, ainda que em diferentes níveis de racionalização. Portanto, é possível considerarmos que essas experiências vivenciadas por pastores do subcampo batista, menores ou nulas teofanicamente falando, são exemplos do *habitus* coletivo forjado pelas disposições disseminadas nesse espaço social. No caso do entrevistado 03, não há referência a nenhum sentimento particular de cuidar das pessoas ou revelação espacial, mas a livre vontade de seu ser, revelando a ausência de quaisquer elementos teofânicos em sua atuação. Não houve um versículo chave que marcasse a sua escolha, não se percebe o direcionamento de um órgão burocrático superior, não foi comentado sobre um sentimento específico e muito menos o ouvir algum direcionamento. Afirmou ter escolhido Maranguape para desenvolver sua trajetória porque, quando criança, ouvia um radialista falar bem da cidade, motivando-o a nela querer viver. Ele simplesmente quis que fosse Maranguape e assim o foi. Ademais, sua predileção pelo catolicismo e desejo de se tornar padre também dialoga com as possibilidades de educação que um seminário lhe ofertavam. Quando ocorre o processo de conversão, o que se percebe é uma mudança de campo, mas mantendo os fundamentos de suas escolhas sendo os mesmos. Nesse mesmo sentido é dada a justificativa do pastor 01 sobre o motivo de estabelecer seu ministério na cidade:

[...] a cidade de Maranguape, apesar de ter muitas igrejas, a gente percebe que é uma necessidade espiritual no sentido de trazer esperança para as pessoas. Quando as pessoas se mostravam decepcionadas, principalmente nessa área política, as pessoas *ficavam* depositavam suas esperanças em outras coisas só que essas coisas não vinham, aí eu percebi essa necessidade de falar dessa nova esperança para ver das pessoas para que elas pudessem sobreviver (Pastor 01, 2024).

Para além da racionalidade, percebe-se que a justificativa dada pelo pastor em relação ao desenvolvimento de seu ministério na cidade é mais pessoal que a dada pelo entrevistado 03, de forma que é possível que as tipificações se cruzem e um pastor com alto nível de racionalização e ausência de aspectos teofânicos seja, naturalmente, um líder com baixa performance religiosa. Nesse sentido, a dimensão espiritual pode servir como uma chave para entender que esses indivíduos se sentem mais autorizados a desenvolverem sua liderança em determinados contextos, porque possuem uma clara convicção do motivo pelo qual foram destinados a desenvolverem sua atuação.

### 4.3 Os condicionantes políticos do ministério

Outra dimensão que importa ser considerada é o aspecto político da atuação dos pastores investigados. Como já foi possível identificar nos capítulos anteriores, os pastores agem no interior de estruturas denominacionais que legitimam performances as quais poderão ou não vir a desenvolver. No caso aqui considerado, foi possível perceber parte da forma do campo evangélico maranguapense válida e relacionar-se com a política a partir do contexto institucional. Tem em vista esse cenário, é importante ressaltar que Maranguape não possui o histórico de ser uma cidade ligada à direita. O perfil dos prefeitos eleitos nos últimos cinco pleitos é de partidos de esquerda e centro-esquerda, exceto pelo pleito de 2016, que teve João Paulo Xerez eleito por um partido de centro-direita, como pode ser observado a seguir:

Quadro 7 – Levantamento dos prefeitos eleitos em Maranguape.

(continua)

Candidato eleito	Partido político	Quant. De votos	Porc. de votos	Mandato
George Lopes Valentim	Partido Comunista do Brasil (PcdoB)	20.371	39,47%	2008 – 2012
Átila Câmara	Partido Socialista Brasileiro (PSB)	29.482	50,64%	2012 – 2016

## Quadro 7 – Levantamento dos prefeitos eleitos em Maranguape.

(continuação)

<b>Candidato eleito</b>	<b>Partido político</b>	<b>Quant. De votos</b>	<b>Porc. de votos</b>	<b>Mandato</b>
João Paulo Xerez	Partido Humanista da Solidariedade	33.634	100% <sup>23</sup>	2016 - 2020
Átila Câmara	Solidariedade	22.391	36,38%	2020 - 2024
Átila Câmara	Partido Socialista Brasileiro (PSB)	46.254	73,99%	2024 - presente

Fonte: Elaborado pela autora, com base no bando de dados do Tribunal Regional do Ceará (TER).

Átila Câmara (PSB), aparece filiado a partidos que possuem circulação na esquerda política. Destaca-se que as coligações feitas para dar sustentação às suas candidaturas, abrangem os mais variados espectros políticos, como no ano de 2020, em que seu partido fez aliança com vários partidos de centro-direita. Mesmo se aliando com diferentes frentes partidárias, no ano de 2022, em ocasião das eleições presidenciais, Maranguape elegeu Luiz Inácio Lula da Silva, contando com 65,86% dos votos válidos, dado que auxilia a evidenciar que eleitorado maranguapense, o qual também ocupa os bancos das igrejas evangélicas espalhadas pelo município, possui a característica de ser mais ligado à esquerda. Relembramos que a maior parte da população da cidade é composta por mulheres que se autodeclaram pardas e estão na faixa de 30-39 anos, de forma que esse é o perfil que mais se destaca quando falamos em termos do eleitorado atendido pelos prefeitos e vereadores, mas também há uma parte significativa desse público que se cruza com os dados do pentecostalismo, subcampo composto por mulheres pretas e pardas.

Retornando às eleições de 2020, as quais deram a Átila Câmara a legitimidade de exercer seu atual conjunto de mandatos, importa atentar a um demarcador significativo. Analisando as eleições de 2020, a socióloga e pesquisadora das religiões no Brasil Christina Vital da Cunha e o pesquisador João Luiz Moura, apontaram que a “vitória de Jair Bolsonaro (então PSL) nas eleições presidenciais de 2018 e o apoio ostensivo de organizações e líderes evangélicos serviram para consolidar uma percepção deste segmento religioso como essencialmente

<sup>23</sup> Nesse pleito houve desistências e impugnação de candidaturas em virtude de problemas nas prestações de contas de Átila Câmara, que concorria à reeleição, o que deu como certa a eleição de João Paulo Xerez.

conservador e até extremista” (2024, p. 4), pois essa é a imagem que esse movimento reproduz. Contudo, para ambos, há de se considerar a mobilização de grupos sociais evangélicos de esquerda, responsáveis por repensar a performatividade e identidade política expressada por esse grupo religioso, de forma que é necessário sempre tensionar essa realidade. Neste caso, não foi possível averiguar a existência de coletivos evangélicos de esquerda na cidade, mas percebe-se a possibilidade de parte dessas eleitoras que votam nos partidos de centro-esquerda e esquerda serem ligadas a alguma igreja do campo evangélico maranguapense.

Ademais, quando as entrevistas foram realizadas, tratava-se de um ano eleitoral. Apesar de a campanha ainda não ter sido iniciada àquela altura, alguns nomes já eram ventilados como possíveis pré-candidatos. Uma de nossas preocupações era compreender a maneira que as lideranças eclesiais haviam decidido se posicionar em relação aos domínios da política no intercurso religioso, e para isso foram feitas as seguintes perguntas: I – Como você percebe a relação entre a organização política e as igrejas do município?; II – Em sua análise, existe alguma concorrência religiosa em torno da participação política na cidade de Maranguape?; III – Você acredita que mais líderes evangélicos deveriam estar envolvidos com a política local? A partir dessas perguntas, tivemos alguns achados relevantes, os quais investigaremos melhor neste subtópico. A fim de uma primeira descrição, apresentamos a perspectiva de cada entrevistado sobre a relação entre liderança religiosa e candidatura política:

#### Quadro 8 – Perspectivas sobre envolvimento político.

(continua)

Identificação	Justificativa
Pastor 01	[...] nós, né, batistas, né ... um dos princípios que nos norteia é a separação entre igreja e Estado. Mesmo que isso na prática né, nos últimos tempos, tem sido um desafio né. Porque essa política mexeu com todas as famílias né. Grupo A e grupo B começaram a defender aquilo que eles acreditavam né, e houve essa essa confusão né mas há uma disputa né? [...] Claro que, individualmente, cada cidadão ele tem ... <i>ele tem</i> resguardado pela constituição os seus direitos fundamentais né, isso não se mistura [...] ou você é um pastor, ou você é um político né, acho que as duas coisas né não se misturam. Até porque você, enquanto político, vai ter que tomar uma decisão né que ... <i>que venha</i> , vamos dizer assim, fazer diferença na vida da sociedade como um todo né, você não

## Quadro 8 – Perspectivas sobre envolvimento político.

(continua)

Identificação	Justificativa
Pastor 01	<p>pode tomar uma decisão específica, então por isso que político tem que ser político e pastor tem que ser pastor <i>né</i>. Claro, a pessoa que não exerce liderança <i>né</i>, que é um cristão, ele é bem-vindo à política <i>né</i>, eu creio que ele tem muito a contribuir, mas enquanto liderança, não. Acho que – até porque a liderança tem um poder de influenciar ... <i>de influenciar</i> vamos dizer, o seu rebanho, então isso é complicado –, se ele orienta o seu rebanho para apoiar A ou B ou B <i>né</i>? E se houver uma decepção de um dos dois, isso vai também afetar a igreja e as pessoas.</p>
Pastor 02	<p>[...] o pastor, ele tem uma vocação: é cuidar, é ensinar, é gerar naquele corpo chamado igreja a vontade de Deus através do ensino, <i>não da imposição</i>. Então, o pastor, ele é chamado na sua origem, a palavra pastor, ela vem de pai ... cuidar, que é chamado sacerdote. O sacerdote tem um compromisso com a igreja, com a obra, com o cuidado espiritual das pessoas [...] quando eu quero ser esse político, eu entro em uma rota de colisão. Entre o quê? A vocação espiritual, religiosa e a vocação política. Porque, para mim, política não é uma profissão, é uma vocação, que era para ser o quê? Utilizada para o bem-estar da população e o desenvolvimento. E quando isso não é respeitado, infelizmente, há problemas. <i>Então, terminando</i>. Então, a igreja precisa o quê? Nomear uma pessoa: – “Olha, meu irmão, vamos apostar nessa pessoa. Essa pessoa vai cuidar bem dos interesses da comunidade, das igrejas e de outras pessoas.” Não é porque ela não seja ali do nosso convívio religioso, que ela não possa ter uma atenção. Tem que ter [...] Então, se eu sou chamado para pastorear, para cuidar, eu não posso entrar por esta porta. <i>Por quê?</i> Porque eu vou deixar a desejar. As pessoas vão me procurar: – “Cadê o pastor? Não, o pastor é o vereador. Não, mas eu quero é um pastor.” Não é um pastor vereador. E não é um vereador pastor.</p>
Pastor 03	<p>Eu, particularmente, não acho salutar um homem de Deus, principalmente liderança – <i>liderança, certo?</i> Acho que o nosso papel, Mariana, a nossa missão, ela já é muito árdua, muito séria, exige muito de nós para estarmos nos envolvendo, por exemplo, com questões políticas partidárias. <i>Tá?</i> Mas entendemos que é indispensável a nossa participação na política do nosso município da forma como eu coloquei aqui. Primeiro, orando por esses candidatos para que Deus mostre a todos nós quem é aquele que realmente deve passar quatro anos a serviço da mesma, não de si mesmo. Então, dada essa compreensão, entendemos que nós devemos sim participar, devemos</p>

## Quadro 8 – Perspectivas sobre envolvimento político.

(continuação)

Identificação	Justificativa
Pastor 03	colaborar <i>sem necessariamente sermos candidatos no sentido partidário a cargos eleitorais</i> . Mas fiquem abertos, é claro, respeitando cada um, o direito que cada um tem de se candidatar, <i>por exemplo</i> , ou não, e concorrer a um cargo público, desde que tenha propósito. Primeiro, o propósito de glorificar o nome do Senhor com aquela função. Segundo, ser bênção para os colegas com quem ele vai se relacionar, trabalhar, vamos dizer assim, vereadores. E terceiro, se colocar a serviço da comunidade.

Fonte: Feito pela autora com base nos áudios das entrevistas.

Apesar dos diferentes elementos trazidos nas narrações dos pastores, observa-se que todos possuem uma opinião em comum: não é bom que o pastor se torne um político de carreira. Os posicionamentos, porém, possuem algumas nuances que podemos considerar para fins desta investigação. No caso do primeiro pastor, evidencia-se o medo existente em se envolver com a política e fazer com que os fiéis sejam afetados, colocando em xeque a conduta pastoral no caso de o político se comportar de forma que contradiga o pensamento por ele validado como correto. Isso é significativo, porque como considera Amy Smith (2023), o corpo de leigos é:

O perigo de alienar os fiéis leva o líder religioso a restringir-se a expressar seus pontos de vista. Essa restrição reduz a influência política entre os cidadãos. Por outro lado, a necessidade de reunir recursos monetários às vezes estimula o ativismo das comunidades religiosas visando a relação com o Estado, uma vez que o Estado brasileiro controla diretamente os recursos e regula as outras atividades orientadas para o crescimento das igrejas ( p. 100).

Percebe-se, portanto, que o receio com as almas, defendido pelo pastor 01, pode ser traduzido como um medo de perder seus fiéis ao se identificar a favor da eleição de um candidato em detrimento de outro. Como a Smith pontua, é possível que esse líder renuncie à necessidade de um posicionamento por recear resultados negativos, como a perda de seu séquito. Dessa forma, a posição de não apoiar candidatos que utilizam a designação religiosa de “pastor” ou “apóstolo” evidencia que esse líder rejeita lideranças eclesiásticas que almejam o exercício do poder político em vias da política institucional, rejeitando-o como uma das possibilidades possíveis de ser escolhida pelos leigos de sua congregação.

É importante ressaltar que nas narrações pode ser percebida a declaração de que pode haver uma indicação por parte dos líderes para identificar um candidato como apto para o exercício da política. Esse dado se manifesta por meio do apoio dado àqueles que não são pastores e nem usam a designação religiosa em sua identificação na campanha, mas são membros ativos nas suas igrejas e conseguem, de alguma forma, exercer uma influência para além da igreja, como é o caso de um membro/psicólogo de uma das ADs localizadas do bairro Guabiraba que conseguiu ser eleito vereador. É interessante destacar que nenhum dos três entrevistados deu apoio ao pastor 04, que se candidatou a vereador com sua designação religiosa. Essa ausência de apoio pode ser justificada porque o quarto pastor possui um posicionamento que vai de encontro à lógica compartilhada pelos demais, os quais defendem que não se vincula pastorado com função política.

Acreditamos que a fala do pastor 03 revela uma identificação com esse tipo, posto que, em sua perspectiva, o líder pode sinalizar apoio a algum candidato que seja pastor e endossar sua candidatura com a denominação a qual lidera. No caso do pastor 02, ainda na perspectiva definida pelas contribuições de Smith (2023), a narração revela-nos o que seria a existência de um conflito de interesses, pois não poderia haver, em sua compreensão, a vinculação de duas vocações – a pastoral e a política –, mas seria autorizado o apoio. Por fim, o pastor 01 rejeita de forma enfática – e até mesmo irônica – a possibilidade de um pastor se tornar um profissional da política. Portanto, para esses líderes, há um completo desencorajamento que pastores sigam a carreira política, apontando que somente possíveis membros já inseridos em algum nível de atuação social com interesse de se tornar vereador é que receberiam apoio das igrejas. A nuance encontra-se, portanto, no grau de rejeição pronunciado pelos líderes, no qual não pode atuar nas duas frentes porque afeta a igreja, é um conflito de vocações e ser pastor já é uma tarefa custosa.

Nesse contexto, é possível identificar duas características centrais do condicionante político partilhado pelos líderes religiosos entrevistados: – estão lidando com eleitores que geralmente tendem a posicionamentos de esquerda; e II – acreditam que não é uma boa opção um pastor se tornar político. A partir desse dado, é possível investigar a relação que os pastores estabelecem com a organização que mais possui relação com a política institucional do município, a Ordem dos Ministros do Estado do Ceará.

#### 4.4 O sacerdote heterodoxo e sua organização

O último personagem deste trabalho é o que possui características mais contrastantes em relação aos outros três. Carlos Brunildo de Oliveira ainda não chegou aos 50 anos de idade e é um homem de média estatura, com cabelos pretos e pele clara. Afirma possuir formação em teologia e especialização em ciência política. Diferentemente dos demais líderes que passaram pela entrevista, Brunildo não se intitula como pastor, mas apóstolo. Seus sermões para o público não seguem uma linha exegética – técnica pela qual o pregador examina versículo a versículo de um capítulo em seu contexto – da leitura bíblica, mas utiliza-se de passagens específicas e as desenvolve de acordo com temáticas por ele selecionadas, relacionando-as às suas experiências vividas. Foram realizadas conversas e negociações de entrevistas com o líder<sup>24</sup>, mas no dia, o mesmo não foi, não ofereceu justificativas e se esquivou de interações posteriores. Contudo, para esse caso específico, análises de suas falas em perfis de *Instagram* foram feitas – a partir de movimentações por ele publicadas na sua conta pessoal da rede social e no perfil oficial da igreja –, bem como idas aos cultos por ele conduzidos.

Variadas podem ser as justificativas para o possível entrevistado não ter ido ao encontro, mas é possível identificar sua esquiva como um sintoma do sectarismo existente no tipo de igreja presidida por esse pastor, que segundo Freston (1993) é definida em termos da:

[...] dificuldade dos pentecostais em aceitar o enraizamento dos seus fenômenos religiosos em ações analisáveis pelas ciências do homem. Em certo grau, todas as igrejas se incomodam com isso (apesar do princípio cristão da encarnação), mas quanto mais *sectárias*, maior a resistência. A *seita* tende a uma ideologia totalitária, e grupos totalitários não aceitam que um não-membro possa ter uma visão válida da sua estrutura e comportamento (Wallis 1979:211). Mas nem todos os pentecostais se encaixam, nesse aspecto, no tipo ideal de *seita* e, de qualquer maneira, o desconforto diante da investigação não é traço exclusivo das *seitas*, e nem das religiões (p. 65).

É possível entender que esse totalitarismo mencionado por Freston (1993) é voltado para a criação de estruturas de pensamento que dominam todas as esferas

---

<sup>24</sup> Pelo fato desse analisado possuir uma trajetória política que o torna uma figura exposta, além de alimentar constantemente suas redes sociais com conteúdo midiáticos e não ter participado das entrevistas sob o signo da confidencialidade, sua identidade não será ocultada assim como fora feito com os demais.

da vida dos seguidores da denominação e legitimam as ações realizadas pelo líder em específico. Portanto, essa igreja de características particulares possui certos entraves para conseguir circular no evangelicalismo em Maranguape de forma plena, funcionando como uma espécie de denominação heterodoxa<sup>25</sup>. Através da análise dos arquivos disponíveis na rede social do pastor, foi possível perceber que a maior proximidade interecleciástica ocorre com a Igreja da Paz – atualmente denominada por Paz Church – outra igreja do ramo M12 e de características relacionadas à teologia dos 7M.

Durante o culto assistido no dia 01 de setembro de 2024, foi possível perceber que a média de membros da igreja liderada pelo apóstolo é composta por pessoas simples. A quantidade de frequentadores não passou de 100 pessoas, fazendo com que algumas das cadeiras de plástico enfileiradas pelo templo ficassem desocupadas. A igreja em si é um grande galpão com cerâmica preta no altar, parte alta do templo em que ocorre a direção do culto. No meio, jovens realizam danças, enquanto o grupo de louvor toca e canta do lado esquerdo. À direita, porém, vemos algumas cadeiras acolchoadas, e nelas, sentam-se Brunildo e sua esposa. Destaca-se que o sacerdote heterodoxo não fica sentado ali durante todo o momento de adoração, aparece apenas em uma determinada parte, quando o ato já se encontra próximo do fim.

Na rua da igreja, é possível perceber alguns carros estacionados, todos com adesivos nos quais via-se o rosto do apóstolo e sua legenda eleitoral, além de um ônibus, que naquela ocasião, estava com diversos santinhos de campanha adesivados em sua lataria. Contudo, o automóvel mais imponente e caro presente naquela composição era uma grande caminhonete branca – a qual se contrastava aos demais veículos que ali ficavam durante o culto –, bem esse que é de propriedade do líder da denominação, o que revela o contraste do acesso a bens que o líder possui em relação aos demais membros de sua congregação.

Já na reunião de 08 de setembro de 2024, o líder cobrou a presença dos irmãos que estavam ausentes da igreja durante os encontros da semana. Pelo que foi percebido, a frequência dos membros havia diminuído porque o apóstolo não estava tendo disponibilidade de conduzir os momentos ou se fazer presente enquanto eles aconteciam, em virtude de seus compromissos de campanha, gerando incômodo por

---

<sup>25</sup> Como vem sendo construído até o presente momento, o uso dos conceitos de heterodoxia e ortodoxia (BOURDIEU, 2019) encontra-se possibilitado por meio da mediação da teoria bourdieusiana dos campos com a realidade da manifestação religiosa no município de Maranguape.

parte daqueles que o substituíam e precisavam dirigir reuniões com menos de 10 pessoas. Nesse sentido, fica clara a centralidade da figura de Brunildo para a manutenção da organização religiosa e condução de suas atividades, mas é também sustentada pela visão dos membros que corroboram com esse imaginário ao se ausentar dos cultos que não contam com a sua presença.

As contribuições de Maia (2006) auxiliam a traduzir o papel central atribuído ao líder pela sua comunidade, o qual não decorre apenas legitimidade e consagração por meio da sua prática sacerdotal, mas também da sua atuação enquanto mobilizador político da cidade. Conforme o Eduardo Maia, no atual contexto brasileiro, os partidos políticos não são caracterizados em virtude de uma forte capacidade de mediação entre as demandas sociais e o Estado, de forma que demais instituições, principalmente as religiosas, passam a funcionar como instâncias mediadoras das reivindicações feitas pela sociedade civil ao poder público. É possível perceber ainda, que a proximidade entre o sacerdote com seu corpo de leigos faz com que os fiéis encontrem-se constantemente expostos ao discurso do líder, tornando possível o condicionamento do “voto dos fiéis, demonstrando que tal voto é o melhor dentre as opções existentes” (Maia, 2006, p. 108). Logo, os leigos que acompanham esse líder o percebem como o mediador capaz de resolver questões ligadas não somente às necessidades espirituais da comunidade, também as sociais, as quais seriam potencializadas em caso de sucesso no pleito, sustentando assim, a busca pelo protagonismo político que se almeja.

No caso de Brunildo, percebe-se o papel de consagração realizado por sua comunidade em relação ao seu protagonismo em construir sua trajetória no ramo institucional da política desde 2022, quando começou lançando uma campanha ao cargo de Deputado Estadual pelo partido Republicanos, conseguindo votos apenas para se tornar suplente. Posteriormente, o pastor apóstolo tentou se candidatar à vereador de Maranguape. Nessa oportunidade, deixou de lado as relações com o primeiro partido e teve sua filiação partidária pelo Agir<sup>26</sup>, que não fazia parte de

---

<sup>26</sup> Não foram encontrados trabalhos acadêmicos ou artigos científicos voltados para uma análise do partido. Contudo, uma das fontes mais confiáveis encontradas foi o blog “Politize!”, o qual possui uma matéria sobre a trajetória do partido, onde percebe-se que, um dos possíveis motivos para Brunildo colocar o TEA como uma de suas bandeiras é o fato da legenda ter o *slogan* de ser “o partido do autista”, em virtude de ter elegido “o primeiro e único político autista do país, o vereador Jorginho Mota de Guarulhos” (Politize, 2024). Além disso, foi possível identificar que esse é um partido historicamente fragmentado, que passou por algumas alterações no nome e teve, ao longo de sua trajetória, algumas figuras peculiares, como Clodovil, Zé do Caixão e até o ex-presidente Fernando Collor de Melo.

nenhuma coligação eleitoral registrada na cidade – o que não o impediu de prestar apoio a Átila Câmara, então prefeito da cidade que estava fazendo campanha para reeleição.

Ademais, suas propostas demonstram uma tentativa de se conectar ao público e realizar essa mediação teorizada por Maia (2006). Em Brunildo, percebe-se a transformação de situações particulares em propostas voltadas para a comunidade de fé por ele liderada. Como foi possível observar em uma de suas postagens durante o período eleitoral, seu compromisso de campanha se estruturava em torno da I – Valorização da família e dos valores cristãos; II – Defesa dos direitos da pessoa autista; III – Ressocialização e recuperação de dependentes químicos e IV – Garantia de direitos constitucionais e liberdade de expressão. Nesse sentido, é possível observar a criação de propostas voltadas para o cuidado com crianças do Transtorno do Espectro Autista (TEA) e aos dependentes químicos, questões que atravessam a sua igreja.

Destaca-se que nas redes sociais do candidato não foi possível encontrar nenhum documento com seu projeto político detalhado para o município, mas apenas publicações isoladas realizadas em seu *Instagram*. Dessa forma, notou-se que suas proposições se caracterizavam por vagas propostas, sem preocupação voltada para o “como” as intervenções seriam realizadas e com uma baixa capacidade de alcance, demonstrando que não houve investimento para aumentar o número de contas que poderiam receber seu conteúdo. Consequentemente, percebeu-se a ausência de possíveis soluções voltadas para temas sensíveis no município, como a questão da segurança pública, geração de empregos, criação de creches, saneamento básico, investimento em infraestrutura ou até mesmo beneficiamento de empresas, mas para temas menos palpáveis, como vemos no Projeto “Igreja Essencial”:

---

(BATISTA, Amanda Marina Lima. Agir: conheça a trajetória do chamado “partido do autista”. Politize, 25 março. 2024. Disponível em: <https://www.politize.com.br/agir/>. Acesso 24 outubro 2025.)

Figura 4 – Projeto “igreja essencial”.



Fonte: Perfil do *Instagram* “apbrunildo”.

O Projeto de Lei (PL) que o apóstolo lançou como uma de suas promessas de campanha remete a um acontecimento que mobilizou uma profunda discussão nas igrejas evangélicas durante a Pandemia de COVID-19, na qual as portas dos templos precisavam estar fechadas para impedir o avanço da contaminação pelo vírus. Naquele momento, muitos pastores entendiam que o ato de fechar suas igrejas era uma interferência estatal na vida privada eclesiástica e mobilizaram discussões que foram incorporadas pela União. O decreto nº 10.282, de 20 de março de 2020, posteriormente substituído pelo decreto nº 10.292, de 25 de março de 2020, sancionado pelo ex-presidente Jair Messias Bolsonaro – que naquele momento encontrava-se sem partido político –, já defendia os templos religiosos como sendo atividades essenciais e, portanto, poderiam desenvolver suas atividades. Nesse sentido, os Estados se defrontaram com necessidade de resistir combater o avanço do vírus por meio das recomendações dadas pela Organização Mundial da Saúde (OMS), mantendo a recomendação de fechamento dos templos.

Percebe-se portanto, que a proposta do pastor 04 encontra-se alinhada com as pautas defendidas pelas lideranças evangélicas de direita, como é o caso do pastor e deputado estadual Gilmaci dos Santos (REPUBLICANOS-SP), proponente do PL nº 299 /2020, o qual determinava que as atividades religiosas são essenciais em

circunstância de doenças contagiosas capazes de causar epidemias, pandemias ou catástrofes naturais. Também verifica-se a similaridade com o caso do pastor cearense David Durand, também deputado estadual pelo partido Republicanos, quem propôs o PL nº82/2020, caracterizada pela defesa da continuidade das atividades religiosas em contexto pandêmico.

A diferença das proposições realizadas pelos deputados para a de Brunildo é que aqueles políticos se deparavam com uma situação real que afetava seu eleitorado, podendo gerar a sensação daquele representante estar tentando defender as causas de seus eleitores, resultando em uma maior aceitação. Contudo, o sujeito desta pesquisa lida com um devir, uma proposta que buscava mobilizar um medo coletivo do passado em projeção a um futuro de talvez ter as atividades suspensas “em caso de pandemia”, não sendo algo concreto que atemorizava o público evangélico daquele momento, explicando, possivelmente, a baixa adesão de seu público-alvo, que somou apenas 188 votos válidos em sua legenda.

Essa baixa adesão ao candidato que explicitamente representava o segmento evangélico maranguapense pode ser entendida em virtude do fato que “a decisão de voto dos fiéis evangélicos é, de acordo com a teoria da escolha racional, definida considerando-se uma relação de custo/benefício” (Maia, 2006, p. 108), de forma que, para ser eleito, não basta apenas falar a mesma linguagem que os demais “irmãos”, mas defender pautas que realmente possam gerar efeitos na vida prática da comunidade em relação aos seus desafios diários. Portanto, quando a comunidade evangélica do município observa o custo/benefício de votar em Brunildo, um *outsider*<sup>27</sup> no campo político maranguapense, que não possui propostas bem delimitadas – palpáveis para o público – e nem o mesmo alcance dos políticos já estabelecidos, sua candidatura passa a ser inviabilizada.

Temos, nesse caso, a construção da tentativa de mediação entre a base evangélica de Maranguape e a prefeitura do município centrada não em um partido, mas em uma pessoa, um líder que busca instrumentalizar a política institucional para conseguir demandas que dialogam com sua postura ideológica. Apesar de mobilizar sua comunidade local, a mediação de Brunildo entre as demandas dos eleitores

---

<sup>27</sup> Utilizando-se do pensamento de Norbert Elias (2000), assim como os novos moradores de Winston Parva tinham dificuldade para socializar e conseguir passar pelo processo de aceitação pelos antigos moradores daquele microcosmo, Brunildo circulou, em sua primeira tentativa de se tornar vereador de Maranguape, como um *outsider*. Ainda que possuísse aceitação por parte de seu “nanocosmo” eclesial, entre os *estabelecidos* não conseguiu ser aceito e legitimado politicamente.

evangélicos não conseguiu romper os limites de sua congregação e alcançar a aceitação de todos os pastores que conhecem sua atuação e lhe conferem legitimidade.

#### **4.4.1 Identidade denominacional**

Caso oposto ao dos demais, o observado lidera uma igreja que por ele mesmo foi fundada, o Ministério Internacional Renovação (MIRE). No contexto desta pesquisa, a MIRE possui dois endereços, um que fica no bairro Santos Dumont (sede), em Maranguape, e outro localizado no bairro Henrique Jorge (filial)<sup>28</sup>, em Fortaleza. Em um primeiro momento, essa denominação foi tipificada no subcampo pentecostal, mas ao pesquisar seu registro de CNPJ, foi possível constatar um outro nome, Igreja Batista da Renovação, fundada em 2005, no endereço que permanece até então. A fim de elucidar o aparente conflito existente acerca do nome e natureza da igreja, é importante considerar que seu caso é semelhante ao da Igreja Batista da Lagoinha (Belo Horizonte – MG), a qual, quando analisada por Thiago Moreira (2016), é uma batista renovada, ou seja, incorpora tradições do pentecostalismo que são percebidas nas “mãos levantadas, nas mãos que dão para o ‘irmão que está do seu lado’, no transe, no êxtase, nas ‘línguas estranhas’, no ‘cair no espírito’, etc., mesclando uma experiência religiosa sensorial e emocional” (*ibidem*, p. 112). Ou seja, quando foi fundada, a igreja aglutinava características carismáticas com o nome batista.

É perceptível, que a denominação passou por uma significativa transformação nos últimos 20 anos, porque apesar de seu registro identificá-la como uma igreja batista, ela abandonou a designação inicial em suas contas das redes sociais *Facebook* e *Instagram*, além de não haver nenhuma menção à designação “batista” em sua edificação. Em virtude dessas mudanças, a denominação não será enquadrada como batista, mas como uma igreja pentecostal. Para além dessa característica, um dos elementos que destaca a igreja de Brunildo em relação às demais é o sionismo cristão, muito influenciado pelo filossemitismo – o apego às

---

<sup>28</sup> Em virtude de o *locus* desta pesquisa ser a cidade de Maranguape, a base para coleta dos dados foi a sede, posto que se prioriza compreender como a atuação dos pastores é construída nessa realidade social específica. Por esse motivo, não foi realizada nenhuma ida à igreja de Fortaleza e não foram verificadas redes sociais da filial.

tradições judaicas. De acordo com Machado, Mariz e Carranza (2022), esses discursos:

tendem a reforçar um imaginário pro-unidade étnico-religiosa e a unidade política do Estado de Israel. Assim, o filosemitismo pode favorecer a judaização, mas nem todos os líderes evangélicos filosemitas seguem necessariamente essa tendência. Da mesma forma, o filosemitismo está na base do sionismo cristão, mas nem todo filosemita engaja-se nas iniciativas políticas a favor do moderno Estado de Israel. Existem líderes evangélicos que valorizam o judaísmo, mas apresentam uma visão crítica ao caráter bélico do Estado de Israel atual (p. 237).

A partir das observações realizadas, constatou-se que o perfil adotado pelo apóstolo se encaixa na defesa dos padrões judaicos como um modelo base para a consolidação e legitimação de sua prática religiosa, além de defender o Estado de Israel em suas dimensões políticas, religiosas e culturais. Ainda de acordo com Machado, Mariz e Carranza (2022), é possível entender que a identificação do líder como “apóstolo” demarca o tipo de identificação teológica que Brunildo possui<sup>29</sup>, posto que a relação entre o título e as práticas judaicas pode ser explicada por meio de um movimento chamado M12, criado no fim da década de 1990 por alguns líderes religiosos de circulação nacional, dentre os quais se destaca o Apóstolo Renê Terra Nova. Conforme apontam as três autoras, com esse movimento passa a existir “milhares de Apóstolos em todo o país, e uma característica marcante desse movimento religioso pentecostal é a adoção de práticas judaicas” (p. 240). Dentre esses milhares, o pastor apóstolo se insere em um universo da prática evangelical que é pouco comum na tradição religiosa de Maranguape, tão caracterizada por suas igrejas – e congregações – pentecostais do tipo assembleia e algumas batistas.

As práticas filosemitas aparecem, portanto, como uma novidade no mercado da fé do município e criam expressões que remetem aos acontecimentos do Antigo Testamento bíblico, como o uso da Arca da Aliança como uma ferramenta de mimese da presença divina e o reforço de práticas que remetem ao judaísmo, vide a presença da estrela de Davi e da menorá. Acompanhando a conta de *Instagram* da igreja, foi possível perceber que uma das formas de legitimar o filosemitismo entre os fiéis é o encontro denominado como Festa do Tabernáculo, no qual vários elementos judaicos são utilizados para celebrar a colheita e a provisão de Deus aos membros daquela

---

<sup>29</sup> Com isso, não se pretende afirmar que todos os líderes que possuem essa identificação pertencem ao M12, mas que essa titulação é mais comum entre aqueles que fazem parte do movimento encabeçado por Renê Terra Nova.

igreja. Assume-se que esse evento é um acontecimento que, conforme Eliade (2018), possui um caráter pedagógico na vida dos fiéis e proporciona, portanto, a interiorização das práticas judaizantes entre os leigos, demonstrando que o alcance desses costumes não se aloca apenas na figura do líder, mas é disseminado, a fim de que essa seja uma dimensão válida do *habitus* estabelecido naquela comunidade.

Figura 5 – Festa do tabernáculo.



Fonte: Perfil do *Instagram* “oficial.mire”.

Na postagem acima, vemos a imagem de uma das edições da Festa do Tabernáculo, um culto que conta, anualmente, com vários elementos judaicos. Cerca de seis membros do sexo masculino foram vestidos com mantas brancas de listras azuis sobre os ombros – remetendo a indumentária utilizada por judeus ortodoxos – e tiveram mantos brancos colocados sobre suas cabeças, adornos que foram utilizados para que pudessem encenar a simulação da entrada da arca da aliança, uma caixa revestida com E.V.A amarelo brilhoso, na igreja. Na ocasião, alguns irmãos levaram frutas para celebrar o processo de colheita. Percebe-se, portanto, a incorporação dessa prática cultural judaica na MIRE como a expressão da característica filossemita presente nas igrejas renovadas, unindo os aspectos da comunidade local a um padrão evangélico moldado pelo discurso de valorização do discurso judaico como um fundamento para as crenças bíblicas legítimas.

Para Castro (2021), em um contexto de desigualdades e vulnerabilidades sociais, associar-se a um povo que, no imaginário coletivo comum, é detentor de um nível socioeconômico superior e gozam de maior aprofundamento nos estudos, o resgate desses elementos culturais, passam a operar sob a lógica de consolidação do poder simbólico analisado pela perspectiva bourdieusiana. Conforme Bourdieu (1989), é possível considerar que esse evangelicalismo judaizado, em virtude de operar enquanto um sistema simbólico estruturado e doador dos sentidos do agir dos indivíduos que o integram, consagra a forma de socialização (aspectos da comunicação, festas, práticas e crenças compartilhadas) a ser compartilhada e estabelece seus aspectos de união ou separação da cultural evangelical dominante, por meio desse poder que “só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (p. 8). Nesse sentido, Castro (2021) defende que as práticas judaicas tornam-se um padrão ritual a ser copiado, visando alcançar o mesmo desenvolvimento que por meio de uma assimilação dos costumes e passam a incorporar as práticas que os conectam com Israel, gerando uma nova possibilidade de se relacionar com a fé evangélica a partir do modelo judaico e dispondo novas possibilidades na prateleira de opções do mercado evangélico.

Para além desse aspecto, como também aponta Mircea Eliade, na perspectiva religiosa existe um tempo sagrado e o tempo que é profano. Ainda que os indivíduos experimentem o tempo profano em sua vivência cotidiana, ele deseja retornar ao tempo sagrado. Há, portanto, uma tentativa de recomeçar e voltar para aquele período em que a presença de Deus estava com o povo no tabernáculo. Dessa forma, o tempo tanto pode, como de fato desgasta o ser religioso por deixar o indivíduo suscetível às práticas pecaminosas que os afastam da divindade e então, surgem as celebrações responsáveis por resgatar as tradições, as quais não são “a comemoração de um acontecimento mítico (e portanto religioso), mas sim sua reatualização” (2018, p. 73). Entende-se, portanto, que quando os membros da MIRE se vestem como os homens da tribo de Levi – responsáveis por conduzir a arca da aliança –, levam frutas para a igreja a fim de celebrar a colheita e mimetizam a experiência judaica da festa do tabernáculo, existe em curso uma tentativa de reviver as experiências hierofônicas experimentadas pelos israelitas, buscando a evidência da presença divina que é percebida nas narrações acerca das experiências tidas por aquele povo quando essa festividade era celebrada.

Ainda segundo Machado, Mariz e Carranza (2022), uma última característica que pode ser somada a esse movimento é discurso fundamentalista, baseado na crença de que seria necessário melhorar o mundo para o início do segundo reinado de Cristo, motivo que faz os apóstolos apoiarem lideranças políticas como Trump, Bolsonaro e por possuírem a postura pró-Israel, também Netanyahu. Para os membros desse movimento, é como se a vida experimentada nas situações cotidianas fosse uma constante busca de reatualizar momentos de conexão com o sagrado por meio da atualização de experiências teofânicas experimentadas pelo povo de Israel e na expectativa de estabelecer uma nova hierofania, que seria a própria revelação de Cristo em uma segunda vinda à Terra. Consequentemente, percebe-se na performance dos membros do M12 uma crença de que há uma responsabilidade urgente de transformar todas as dimensões da sociedade, o que se relaciona com a Teologia do Domínio, posto que a atuação desse líder é voltada para uma interferência ativa na organização política da sociedade, o que possui como base a preocupação em dominar as esferas sociais e políticas, própria da teologia dos 7M.

#### ***4.4.2 Atuação política fora da política institucional***

A atuação política de Brunildo não se dá apenas em termos de sua tentativa de conseguir um cargo eletivo, posto que é membro da ORMECE e atua na diretoria da ordem em Maranguape, ocupação essa que sempre o faz estar presente em situações políticas do município. Tal organização surgiu como um achado de pesquisa, averiguado por meio da narração desenvolvida pelo pastor 02 durante sua entrevista e que, consequentemente, nos fez chegar ao apóstolo que a preside. Ao pesquisar sobre a organização da Ordem dos Ministros do Evangelho do Ceará, poucos foram os registros encontrados, mostrando que essa organização tem um perfil mais voltado aos bastidores da política local. Os relatos significativos que encontramos foi uma publicação do jornal Diário do Nordeste, datada do ano de 2011, na qual se lê: “A Ordem dos Ministros Evangélicos do Ceará (ORMECE) realizou, na última quarta-feira, a 27ª eleição da nova diretoria que irá dirigir a entidade nos próximos três anos. A eleição ocorreu no Templo da Igreja Presbiteriana de

Fortaleza”<sup>30</sup>. Na publicação, também é possível identificar a organização como responsável pela realização da Marcha para Jesus no Ceará.

Outro achado significativo é o regimento interno atualizado da ordem, que conta com alguns dispositivos interessantes, como a instrução de que os pastores membros não poderão ter uma conduta de questionamento aos direcionamentos estabelecidos pelo dirigente e que “... promover dissidência manifesta ou se rebelar contra as decisões do Conselho Deliberativo ou da Diretoria Executiva, se envolvendo em partidanismos contra a liderança da Instituição” (ORMECE, 2020, p. 3), sendo possível ao dissidente a expulsão da ordem. Portanto, percebe-se que a lógica da heterodoxia e ortodoxia bourdieusiana se expressa de forma explícita no caso da ordem, considerando não ser possível a um conjunto de pastores buscar se contrapor às normas, entendimentos e comportamentos estabelecidos como hegemônicos, sem que seja expulso da organização.

Quanto à conta de *Instagram* da ordem, nota-se que ela é recente e tímida, datando do ano de 2022, possuindo apenas 21 postagens e 424 seguidores, além de não discriminar os municípios em que atua. Contudo, relances da sua capacidade de articulação ainda podem ser percebidos em algumas de suas poucas publicações, como é o caso de um dos vídeos publicados na rede social, no qual aparece a deputada estadual Dra. Silvana (PL) em recortes de um evento promovido na Assembleia Legislativa do Ceará, onde foram reunidos pastores membros da ordem e houve a fala de outras lideranças políticas e religiosas.

Ao procurar e analisar a conta da ORMECE de Maranguape no *Instagram*, foi possível perceber que a primeira publicação do perfil é sobre um encontro de tratativas para a posse da nova diretoria, a qual possui como presidente um de nossos investigados, Brunildo. A conta da organização municipal possui mais postagens que a da estadual, somando um total de 121 postagens, além de possuir 622 seguidores, o que demonstra um alcance numericamente superior ao da ordem em nível estadual. Identifica-se, portanto, que através da atuação política e social de Carlos Brunildo, a organização local consegue ter mais alcance que a do Ceará, dado revelador do poder de atração que o presidente possui para a organização. Dentre as publicações, vemos vídeos da Marcha para Jesus realizada no município e do prefeito do município, Átila

---

<sup>30</sup> Ormece escolhe a nova diretoria. 30 abril 2011. **Diário do Nordeste**. Disponível em: <https://diarionordeste.verdesmares.com.br/metro/ormece-escolhe-a-nova-diretoria-1.321335>. Acesso em 28 de outubro. 2025.

Câmara, sobre o papel dos evangélicos no município e a criação do Dia do Evangélico, celebrado junto ao aniversário da cidade. Porém, é importante considerar que os número de seguidores da conta da ORMECE não se converteram em apoio político ao candidato, que teve poucos apoiadores, tendo como principal nome, o pastor Tibúrcio Cavalcante.

Figura 6 – Apoio intereclesiástico.



Fonte: Perfil do *Instagram* "apbrunildo".

O pastor Tibúrcio Cavalcante é o dirigente responsável pela Igreja da Paz em Maranguape. Ele e sua esposa também são influentes na ORMECE de Maranguape, mas como comentamos anteriormente, há uma proximidade significativa entre as duas denominações, de forma que o apoio dentro e fora da organização se torna natural, posto que ambos possuem projetos de organização e remodelação da sociedade semelhantes. Outros pastores também deram apoio aberto ao apóstolo, sendo vistos em fotos da ordem, o que torna possível entender que o ato de apoio dado reflete um compromisso institucional que possuem por fazerem parte da mesma organização.

Durante a realização das entrevistas foi possível averiguar que a posição dos pastores acerca da organização é controversa, podendo revelar mais sobre os embates pelo poder de legitimação no âmbito religioso sobre a vida pública que uma mera desavença acerca do procedimento de Brunildo à frente da organização. Vale ressaltar que nenhum entrevistado foi questionado sobre a organização, pois de acordo com a metodologia de entrevistas narrativas, espera-se que os conteúdos

surjam de acordo com a significação específica da trajetória de vida dos entrevistados, de forma que a ORMECE foi um tópico naturalmente evidenciado durante a narração de dois dos entrevistados. Nesse sentido, o fato dos pastores 02 e 03 trazerem a ORMECE em perspectivas opostas, é sintomático da construção significativa que realizaram a partir de seus contatos com o apóstolo e a ordem. Tivemos, pois, as seguintes narrações:

Quadro 9 – Perspectivas sobre a ORMECE.

ENTREVISTADO:	JUSTIFICATIVA:
<b>Pastor 02</b>	[...] é uma organização e é chamada até de ORMECE é a Organização de Ministros Evangélicos do Ceará e essa nomenclatura é para todo o Ceará. Aqui tem e é assim, se reúne conversam, mas como eu te falei, essa conversa era para ser o que? Era para ser o crescimento espiritual, social e moral do indivíduo seja ele cristão ou não. Era para ser discutido o que? A melhoria da qualidade de vida das pessoas, uma ajuda ao morador de rua calçado, vestido por mais que ele se recusa a sair da rua mas a gente não pode olhar por esse viés, a gente tem que olhar pelas lentes da solidariedade. Então quando esses encontros acontecem e não é partilhado esta visão, este assunto, e sim outras coisas, aí eu tiro – como se diz – o meu time de campo, porque não dá para comungar, <i>não dá para comungar nisso</i> .
<b>Pastor 03</b>	[...] Mas olhando aqui, pesquisando sobre a ORMECE de Maranguape, as informações que eu vi aqui é que há uma relação muito positiva e promissora da ORMECE com a sociedade de Maranguape. Em todos os aspectos, certo? Eles sempre estão juntos, reunindo, planejando. O pre feito sempre está presente nas programações que a mesma realiza. Eu tenho visto aqui na praça, por exemplo. E então, a ORMECE e não ouço falar de nenhum contratempo em relação à ORMECE, a área política e a sociedade de Maranguape, em nada. Então, eu acredito que ambos estão de bem com a vida em relação a essa coesão, certo? A ORMECE com a sociedade de Maranguape e Maranguape com a ORMECE. Eu creio que estão andando bem. Não faço parte ainda não, mas não ouço falar de nada que mereça qualquer juízo de valor a respeito. E eu louvo a Deus por isso. Porque eu pretendo fazer parte também a partir desse ano e só pra somar. Somar com o que está sendo feito.
<b>Pastor 01</b>	Não teceu comentários sobre a organização.

Fonte: Elaborado pela autora com base nos áudios da entrevista.

Como pode ser percebido na fala do pastor 02, existem significativas críticas realizadas à ORMECE por parte desse líder. Para ele, a organização não está preocupada com aquilo que é legitimado como base da atuação pastoral, que é o cuidado das almas, mas sim, a discussão sobre recursos financeiros e formas de conseguir favores do gestor público. Isso não significa que esse pastor não esteja interessado nesses mesmos favores, pois esse mesmo objetivo foi identificado em sua narração citada na página 58 deste trabalho, quando a questão da assistência social promovida pelos entrevistados foi debatida. Importa ressaltar que a denominação desse líder possui força – inclusive política – no estado do Ceará. Contudo, a maneira da experiência desse pastor aparecer na entrevista demonstra a relação negativa que ele possui com a ORMECE.

É possível entender que o principal elemento em jogo não é, necessariamente, o cuidado com as almas, mas sim, a legitimação e manutenção da hegemonia pentecostal como sendo a reconhecidamente válida na organização social da cidade. Ao longo deste capítulo, foi evidenciado, por meio da fala do pastor 02, o *modus operandi* geral que é validado dentre os atores pentecostais, que é o de estabelecer sua influência através do assistencialismo e indicação de políticos. Contudo, por meio da análise das postagens realizadas no Instagram da ORMECE Maranguape é possível perceber que Brunildo, por meio dessa organização, traz uma nova forma de organizar a relação entre os condicionantes religiosos e políticos, que é ele próprio se apresentar como um representante da vida política, trazendo consigo o filosemitismo como uma dimensão válida da manifestação do campo religioso evangélico e a candidatura pastoral como uma nova forma de mobilizar politicamente a vida social. O que aparenta estar em jogo, portanto, é a disputa pela manutenção (pastor 02) do *habitus* do subcampo pentecostal já sedimentado em contraposição a sua reconfiguração (pastor 04) em sua expressão no município de Maranguape.

Quando se observa a narração desenvolvida pelo pastor 03, o conflito tensionado pelo pastor 02 não aparece e sequer foi um dado colocado pelo pastor 01, líderes que são do subcampo batista. Desse modo, o problema da validação das práticas do pastor 04 não ameaça a maneira que foi construída a relação dos pastores desse último subcampo. Resgatando Bourdieu (2019), o *habitus* que se encontra em disputa por meio da tensão existente entre os pastores pentecostais, de forma que há um “conhecimento e reconhecimento das leis imanentes do jogo” (p. 110), mas essas leis que estruturam essa estrutura passam a ser disputadas nos termos emergentes.

Nesse sentido, é possível assumir o apóstolo como um líder heterodoxo que busca legitimar novas formas de relacionar os condicionantes sociais e políticos.

Conforme a análise de Smith (2023), podemos assumir a temática da concorrência como um elemento significativo para a ruptura do segundo entrevistado com a organização dos ministros. Nesse sentido, o pastor 04 passa a enfrentar um duplo desafio em seu projeto de se estabelecer no campo evangélico de Maranguape, que são: I – conseguir ser reconhecido enquanto uma liderança política de direita, sendo que a maior parte da população eleitoral vota em candidatos de centro-esquerda e; II – se estabelecer como referência na organização do campo evangélico maranguapense. Portanto, por mais que a ORMECE Maranguape funcione como um braço de atuação de Brunildo, utilizado para auxiliar em seu reconhecimento junto às lideranças políticas da cidade, o pastor ainda possui significativos desafios para se estabelecer e conseguir plena aceitação do eleitorado evangélico do município.

É possível concluir que o perfil do município de Maranguape, o fato de ser uma cidade metropolitana, na qual suas atividades políticas e econômicas encontram-se relativamente centralizadas na sede municipal – aspecto que faz com que todos saibam o que está acontecendo –, gera nos pastores um sentimento de insegurança. Essa preocupação de perder fiéis é perceptível na fala do pastor 01, quando comenta que:

[...] aconteceu algo interessante no município *né*? O fenômeno da expansão do evangélico e o crescimento das igrejas. Hoje, eu noto *que* que as igrejas evangélicas perderam um pouco da sua influência *né* ... da sua força *né*. Não pela proposta, *né*, mas pelo próprio testemunho *né*. As outras igrejas *né*, de outras denominações que não eram evangélicos, elas, as pessoas, começaram a perceber que enquanto testemunho, não havia essa distinção, não mais existia essa distinção *né*. Então, elas, vamos dizer, que isso causou um desânimo em seus corações *né*, porque hoje, ... o maior desafio *né*, do daquele *que* que é seguidor de Cristo, é testemunhar e viver *né*, que é um desafio viver a paz *né* ... que é uma palavra *né*. Então ela perdeu força *né*. Eu creio que a influência *não é* não é tão grande quanto foi no passado e hoje também *né*, nasceu na própria igreja católica ... no catolicismo *né*, um grupo chamado grupo carismático *né*, que vamos dizer assim ... a sua liturgia *né* não é muito diferente dos evangélicos *né*. Então eu acho que ela perdeu por causa disso, por causa *do* do testemunho das pessoas *né*, que se decidiram por Cristo, mas essa decisão não foi tão firme quanto se esperava *né* (Pastor 01, 2024).

Esse pastor aponta que houve um momento em que o evangelicalismo possuía mais força no município, mas que interferências na regularidade do campo fizeram com que a presença desses religiosos fosse colocada em contestação, porque

o “testemunho” não estava sendo bom. Portanto, é possível traçarmos dois tipos de pastores na cidade, aqueles que apoiam a ORMECE e apesar de não votar no pastor 04 para que ele se torne vereador, acreditam em uma relação possível entre política institucional e vivência religiosa por meio do líder da organização em sua prática fora da Câmara dos Vereadores de Maranguape. O segundo modelo é o do pastor 02, pastores que desejam conseguir favores da gestão pública, mas não concordam com as práticas desenvolvidas pela ORMECE na pessoa de Brunildo, motivo pelo qual deslegitimam a organização. Isso não implica que os pastores desse último grupo não reconheçam e validem o apoio de candidaturas por meio de suas igrejas, mas sim, que as relações de conflito por conseguir se estabelecer como hegemônico faz com que haja menos apoio institucional aos profissionais religiosos “concorrentes” naquele microcosmo.

Por fim, percebe-se que a equação “irmão vota em irmão”<sup>31</sup> não funciona em todas as realidade políticas, porque de acordo com os achados desta pesquisa, um pastor só dá apoio a outro se as regras do campo – e mais especificamente, do subcampo – no qual concorrem não estão em jogo. Fica evidente que a membresia é um dos principais componentes da concorrência religiosa pelo estabelecimento da legitimidade em um determinado setor. Logo, se uma denominação passa por significativa perda de almas (o cuidado com as almas falha), o mercado religioso irá favorecer outro segmento desse campo. Em virtude disso, toda operação realizada dentro de um subcampo precisa ser devidamente calculada, a fim de que não venham ocorrer baixas.

---

<sup>31</sup> Paul Freston (1993) faz referência ao livro escrito por Josué Sylveira (1986), no qual a “tônica do livro é o peso dos recursos retóricos usados para convencer os evangélicos a votarem em candidatos evangélicos” (p. 211).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em um contexto social no qual os evangélicos figuram uma parcela qualitativamente vocal na sociedade brasileira, é possível perceber que ainda existe um significativo desconhecimento por parte desse conjunto social sobre quem é esse público que tanto faz barulho, a ponto de influenciar nas últimas campanhas presidenciais realizadas no país. Diante das variadas possibilidades que o subcampo evangélico apresenta, a performance de alguns pastores na vida pública foi a que mais pareceu viável para se executar em uma pesquisa de mestrado, de forma que a pergunta “Como os pastores evangélicos do município de Maranguape constroem sua atuação na vida pública?” foi o norte para conseguirmos realizar este empreendimento.

Nesse sentido, conclui-se que cada contexto social específico é capaz de conferir sentidos particulares à paisagem do campo em questão, de forma que é possível entender o subcampo evangélico em Maranguape não como uma novidade, um espaço social autônomo e independente, mas como um universo que reflete as características do campo do evangélico brasileiro, ao passo que possui suas tonalidades e alcances específicos. Não há, portanto, um cenário de hegemonia evangélica, mas um predomínio católico que tem à sombra o gradual crescimento do número de evangélicos, assim como ocorre no cenário nacional. Contudo, a facilidade que pastores possuem para conseguir votos em escala estadual ou nacional não se torna uma regra no caso do município em questão.

Portanto, esse espaço social que se faz vivo em Maranguape possui como diferença do alcance a capacidade de conservação das estruturas hegemônicas de atuação compartilhadas historicamente pelos moradores da cidade, os quais tornam-se membros das igrejas. Nesse contexto, a figura do pastor 04, que poderia ser facilmente aceita em uma outra região brasileira de perfil mais reacionário e conseguir participar de coligações e ter os votos necessários, não consegue ter o mesmo desempenho em virtude dos condicionantes geográficos, sociais e políticos da cidade metropolitana. Logo, percebe-se que para a atuação política de um candidato pastor ser legitimada pela comunidade se faz necessário que ele consiga mobilizar os outros pastores do campo evangélico em seus mais variados recortes, dialogar com os políticos profissionais já estabelecidos no campo político e para além de defender

pautas que dialoguem com o vocabulário evangélico, sejam capazes de interferir na escolha racional (Maia, 2006) dos leigos de suas igreja e das demais.

Por esse motivo, é possível perceber que os pastores que em outros momentos de sua vida dão apoio a seus pares que se candidatam a cargos políticos no nível estadual, são os mesmos que silenciam quando surge uma liderança que ousa chegar até a Câmara dos Vereadores da cidade. Foi possível observar que esse contexto se organiza em torno de um discurso compartilhado de que “não é bom que um pastor seja vereador”, mas apenas quando esse líder não consegue mobilizar de forma suficiente as demandas defendidas por seus semelhantes. Substitui-se, portanto, a justificativa pelo pressuposto de que ocupar esse cargo pode comprometer o cuidado com as almas.

É interessante considerar que no cenário de produção desta investigação, ainda pode ser percebida a força dos católicos em relação aos domínios evangélicos no Ceará, de forma que na cidade observada, há um espelho fidedigno dessa realidade. Os evangélicos, portanto, precisam administrar a concorrência do mercado de bens de salvação tanto em relação ao catolicismo quanto em relação às próprias denominações evangélicas com as quais concorrem. Desse modo, em uma pequena cidade na qual as notícias sobre os acontecimentos vivenciados na política do município circulam de forma significativa, um escândalo envolvendo um pastor evangélico implica em um risco de perder legitimidade dentre os adeptos que possuem um baixo nível de performance religiosa.

As contribuições de Smith (2023) evidenciam o poder que o medo de perder fiéis possui sobre o posicionamento político de pastores evangélicos, um temor que foi confirmado na fala do pastor pastor 01, que lembrou momentos de dificuldade vivenciados pelo evangelicalismo na cidade, decorrente justamente de escândalos cometidos por seus pares, fazendo com que alguns dos fiéis acabassem se redirecionando para o catolicismo, principalmente o carismático. Nesse sentido, a principal forma legitimada pelos pastores a se exercer a presença na esfera pública torna-se por mecanismo que promove uma boa visibilidade a eles: o assistencialismo, uma agência política (2011) que não necessariamente precisa estar inserida na política institucional para conseguir favores ou interferir na vida pública.

Também é possível perceber que este trabalho evidencia a possibilidade de uso da sociologia bourdieusiana para os estudos do campo religioso. Entende-se que a sociologia de Pierre Bourdieu é uma importante ferramenta analítica para se

compreender as organizações culturais, e pelo fato das religiões – dentre as quais estão os segmentos pentecostais e missionais – serem expressões culturais de determinadas comunidades, há capilaridade no uso desse modelo teórico para poder analisar as disputas que corroboram com o estabelecimento dessas expressões no contexto macro (brasileiro) e micro (caso desta pesquisa).

Nesse cenário, sinaliza-se que esta pesquisa visa suprir uma lacuna existente nas pesquisas realizadas em sociologia da religião, que é o papel desempenhado pelas lideranças religiosas na produção de conhecimento estabelecido, legitimação de práticas e participação pública, problemática tão bem apontada por Maria das Dores Campos Machado (2013) e da qual esta investigação é fruto. A partir da sistematização da ação dessas lideranças, outros questionamentos emergiram: No âmbito estadual, como são construídas as relações de força entre deputados evangélicos que ocupam cadeiras na Assembleia Legislativa?; Qual o papel que as mulheres pardas e negras possuem na organização das igrejas evangélicas cearenses?

Por fim, não é possível deixar de considerar os dados do Censo 2022, que em virtude da data de publicação, não puderam ser profundamente abordados neste trabalho, mas que trazem importantes perguntas a serem trabalhadas em outras pesquisas acadêmicas, como a presença de igrejas evangélicas em territórios indígenas e o crescimento reduzido do número de evangélicos. Percebe-se, portanto, que a agenda de pesquisa em sociologia da religião não está completada. Este trabalho inscreve-se nesse cenário, a fim de oferecer suas limitadas contribuições acerca do fenômeno da presença dos pastores na vida pública, mas faz perceber que ainda existe um labirinto de possibilidades a ser cruzado, sistematizado e elucidado.

## REFERÊNCIAS

- AQUINO, Rosa Maria de. **Relações raciais no protestantismo recifense**. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.
- ARENARI, Brand; TORRES, Roberto. Os Batalhadores e o Pentecostalismo: um encontro entre classe e religião. *In*: SOUZA, Jessé (org.). **Os batalhadores brasileiros: Nova classe média ou nova classe trabalhadora?** Belo Horizonte: UFMG, 2010
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. R. Raposo, rev. téc. A. Correia. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- ARIBAS, Célia. Pode Bourdieu contribuir para os estudos em ciências da religião? **Revista Numen**, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 4833-513, maio/ago. 2012.
- AVRITZER, Leonardo. **O pêndulo da democracia**. São Paulo: Todavia, 2019.
- BALLOUSSIER, Anna Virginia. **O púlpito: fé, poder e o Brasil dos evangélicos**. São Paulo: Todavia, 2024.
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Petrópolis: Vozes, 2017.
- BIRMAN, Patrícia. Só Deus resolve: desafios evangélicos à ordem mundana. *In*: BURITY, Joanildo; ANDREDE, Péricles (org.). **Religião e cidadania**. São Cristóvão: Editora UFS; Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 3 ed. São Paulo: Editora Perspectivas, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. *In*: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). **Usos & abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGC, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. **A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos**. 3. ed. Porto Alegre: Zouk, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. **Questões de Sociologia**. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.
- BOURDIEU, Pierre. O campo político. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, DF, n. 5, p. 193-216, jan./jul. 2011.

BOURDIEU, Pierre. **O senso prático**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

BOHNSACK, Ralf. A multidimensionalidade do *habitus* e a construção de tipos praxiológica. **Educação Temática Digital**, Campinas, v. 12, n. 2, jan./jun. 2011, p. 22-41.

BURITY, Joanildo. Religião e cidadania: alguns problemas de mudança sociocultural e de intervenção política. *In*: BURITY, Joanildo; ANDREDE, Péricles (org.). **Religião e cidadania**. São Cristóvão: Editora UFS; Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2011.

CAMPOS, Breno Martins; NOVAIS, Tiago de Melo. Teologias do domínio: revisitando fontes e autoria. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v. 47, n. 2, p. 29-40, jul./dez. 2021.

CAMPOS, Leonildo Silveira. “Evangélicos de missão” em declínio no Brasil – Exercícios de demografia religiosa à margem do Censo de 2010. *In*: MENEZES, Faustino Teixeira Renata (org.). **Religiões em movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013.

CARRANZA, Brenda; SANTOS, Renan William; JÁCOMO, Luiz. Dimensões religiosas da radicalização política no Brasil contemporâneo. **Plural**, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 5-16, jan./jun. 2021.

CASTRO, Cristina Maria de. Judeus messiânicos em Belo Horizonte – MG: alianças e tensões entre crentes em Yeshua/Jesus. **Revista Estudos Sociológicos**, Araraquara, v. 26, n. 51, p. 829-849, jul./dez. 2021.

CUNHA, Christina Vital da; MOURA, João Luiz. Evangélicos à esquerda diante da alvorada bolsonarista: o caso das eleições de 2020 e 2022 no Brasil. **Mediações**, Londrina, v. 9, n. 3, p. 1-18, set./dez. 2024.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

ELIAS, Norbert. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment**. 1993. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 1993.

JOURDAIN, Anne; NAULIN, Sindonie. **A teoria de Pierre Bourdieu e seus usos sociológicos**. Petrópolis: Vozes, 2017.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Cecília Mariz e a sociologia do pentecostalismo. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 44, n. 1, 2024.

MAIA, Eduardo Lopes Cabral. Os evangélicos e a política. **Revista Em Tese**, Florianópolis, v. 2, n. 2, p. 91-112, ago./set. 2006.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 2 ed. Edições Loyola: São Paulo, 2005.

MARIZ, Cecília. A teologia da batalha espiritual: uma revisão bibliográfica. **BIB**, Rio de Janeiro, n. 47, v.1, p. 33-48, jan./jul. 1999.

MARIZ, Cecília; JUNIOR, Paulo Gracino. As igrejas pentecostais no Censo de 2010. *In*: MENEZES, Faustino Teixeira Renata (org.). **Religiões em movimento**: o Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

MIRALDI, Juliana. Limites da teoria dos campos: tensões em sua autonomia relativa. **Revista Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 48, e254991, 2022.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.

MONTERO, Paula. Religiões públicas ou religiões na esfera pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. **Religião e Sociedade**, São Paulo, v. 36, n. 1, 2016, p. 128-150.

MOREIRA, Thiago. **Da tradição à renovação na Igreja Batista da Lagoinha**: um olhar sobre o protestantismo renovado. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências, Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.

NOVAIS, Tiago de Melo; CAMPOS, Breno Martins. Teologias do domínio: revisitando fontes e autorias. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v. 47, n. 2, p. 29-40, jul./dez. 2021.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. *In*: TEIXEIRA, Faustino (org.). **Sociologia da religião**: enfoques teóricos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

PAULA, Patrícia Amorim. A pessoa religiosa na Sociologia da Religião de Georg Simmel. **Pro-posições**, Campinas, v.23, n.1, p.203-207, jan./abr. 2012.

REINA, Morgane Laure. Pentecostalismo e questão racial no Brasil: desafios e possibilidades do ser negro na igreja evangélica. **Plural**, São Paulo, v.24, n.2, 2017, p. 253-275.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil**: uma interpretação sócio-religiosa. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

SADI, Andréia. Em carta de renúncia, pastor pró-Lula diz que batistas permitem acenos à direita. **G1**, 26 set. 2022. Blog da Andréia Sadi. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/blog/andreia-sadi/post/2022/09/26/em-carta-de->

renuncia-pastor-pro-lula-diz-que-batistas-permitem-acenos-a-direita.ghtml. Acesso em 17 jul. 2025.

SCHUTZE, Fritze. Pesquisa biográfica e entrevista narrativa. *In*: WELLER, Wivian; PFAFF, Nicole (org.). **Metodologias de pesquisa qualitativa em educação**: teoria e prática. 3. ed. Petrópolis: Rio de Janeiro, 2013. p. 210-222.

SELL, Carlos Eduardo. **Sociologia clássica**: Durkheim, Weber e Marx. Meio Eletrônico: Itajaí, 2001.

SILVEIRA, Treicy Giovanella; ENERGOFF, Ana Martina Baron. Circulação e recepção da obra de Pierre Bourdieu no Brasil: uma entrevista com Sérgio Miceli. **Revista Pós Ciências Sociais**, São Luís, v. 18, n.1, p.199-214, jan./abr., 2021.

SIMMEL, Georg. **Religião**: ensaios. São Paulo: Olho d'água, 2009, v. 1 e 2.

SMITH, Amy Erica. **Religião e a democracia brasileira**: dos bancos das igrejas para as urnas. Petrópolis: Vozes, 2023.

SOUSA, André Ricardo de. Abrangência e controvérsias do terceiro setor cristão. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 15., 2011, Curitiba. **Anais [...]** São Paulo: Sociedade Brasileira de Sociologia, 2011. Disponível em: Curitiba [https://portal.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_download&gid=2231&Itemid=171](https://portal.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=2231&Itemid=171). Acesso em: 17 jul. 2025.

SPYER, Juliano. **Povo de Deus**: quem são os evangélicos e por que eles importam. São Paulo: Geração Editorial, 2020.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1991.

## APÊNDICE A – AUTORIZAÇÃO INSTITUCIONAL



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

A logomarca da UFC deve ser mantida somente nos documentos dos pesquisadores vinculados a esta instituição.

No caso de pesquisadores vinculados a outras instituições, que tiverem seu projeto encaminhado pela CONEP para a avaliação no CEP da UFC, essa logomarca deve ser substituída pela correspondente à sua instituição.

### AUTORIZAÇÃO INSTITUCIONAL À REALIZAÇÃO DE PROJETO DE PESQUISA

Declaro, para fins de comprovação junto ao Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Ceará-CEP/UFC/PROPESQ, que Biblioteca Pública Municipal Capistrano de Abreu contém toda infraestrutura necessária em suas instalações para realização da pesquisa intitulada "AS DISPUTAS PELA HEGEMONIA CULTURAL A PARTIR DA SITUAÇÃO BIOGRÁFICA DAS LIDERANÇAS RELIGIOSAS DE MARANGUAPE-CE" a ser realizada pela pesquisadora Antonia Mariana de Andrade Ramos.

Fortaleza, 31 de agosto de 2023.

Ângela Maria de Abreu Barros.

Ângela Maria de Abreu Barros

Responsável pela Biblioteca Pública Municipal Capistrano de Abreu

## APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO DE LIVRE E ESCLARECIDO

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Você está sendo convidado/a por Antonia Mariana de Andrade Ramos para ser participante da pesquisa intitulada “AS DISPUTAS PELA HEGEMONIA CULTURAL A PARTIR DA SITUAÇÃO BIOGRÁFICA DAS LIDERANÇAS RELIGIOSAS DE MARANGUAPE-CE”. Você não deverá participar contra a sua vontade. Portanto, leia atentamente as informações abaixo e faça qualquer pergunta que desejar, para que todos os procedimentos desta pesquisa sejam esclarecidos.

1. Esta entrevista será realizada única e exclusivamente com a finalidade de INTERPRETAR OS DISCURSOS DOS LÍDERES RELIGIOSOS DE MARANGUAPE-CE ACERCA DE SUA RELAÇÃO COM A PRODUÇÃO CULTURAL, SUAS LUTAS POR PARTICIPAÇÃO NO ESPAÇO PÚBLICO E INFLUÊNCIA POLÍTICA, funcionando como subsídio para a construção da dissertação de mestrado a partir da pesquisa acima intitulada.

2. No ato, ocorrerá a recepção do entrevistado e condução à sala Alfredo Marques, na Biblioteca Pública Municipal Capistrano de Abreu, para que então possa ser realizada a leitura do Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE) e explicado o procedimento da entrevista, ressaltando-se

2.1.1. Uso do gravador e início da gravação após a leitura completa e assinatura do TCLE;

2.1.2. Anotações de aspectos observados durante a fala do entrevistado;

2.1.3. Presença de estímulos visuais que facilitarão a expressão do entrevistado.

3. Será lida a *pergunta de partida* e O/A ENTREVISTADO/A PODERÁ RESPONDÊ-LA LIVREMENTE, utilizando-se do tempo que for necessário, para que, após esse momento, possam ser realizadas as demais *perguntas previamente esquematizadas e readequadas ao conteúdo da fala* percebida no ato da resposta inicial.

4. Haverá o risco de constrangimento em responder determinadas questões, mas destaca-se que AS RESPOSTAS DOS/AS ENTREVISTADOS/AS ESTARÃO SOB CONFIDENCIALIDADE, de forma que apenas serão divulgadas na dissertação de mestrado e de forma SIGILOSA, tendo em vista a NÃO IDENTIFICAÇÃO DO/A PARTICIPANTE.

5. A aplicação da entrevista envolve risco de quebra de confidencialidade (algum dado que possa identificar o/a Sr./Sra. ser utilizado de forma pública). A fim de evitar que esse risco se transforme em um problema, NENHUM DADO QUE POSSA IDENTIFICÁ-LO/A, COMO NOME, CODINOME, INICIAIS, REGISTROS INDIVIDUAIS, INFORMAÇÕES POSTAIS, NÚMEROS DE TELEFONES, ENDEREÇOS ELETRÔNICOS, FOTOGRAFIAS, FIGURAS, ÁUDIOS, VÍDEOS OU FRAGMENTOS DE, BEM COMO CARACTERÍSTICAS MORFOLÓGICAS (partes do corpo), será utilizado sem que haja sua autorização.

6. O participante poderá se tornar mais reflexivo sobre seu papel enquanto agente de produção cultural e transformação política, identificar suas ações em relação à sociedade como um todo e

repensar práticas discursivas que possam concorrer com demais lideranças religiosas, tornando favorável um ambiente de colaboração futura.

1. A qualquer momento O/A PARTICIPANTE PODERÁ SE RECUSAR A CONTINUAR PARTICIPANDO DA PESQUISA e PODERÁ RETIRAR O SEU CONSENTIMENTO, SEM QUE ISSO LHE TRAGA QUALQUER PREJUÍZO.

2. Por fim, reitera-se a garantia de que as informações conseguidas através da sua participação não permitirão a identificação da sua pessoa, exceto aos responsáveis pela pesquisa, e que A DIVULGAÇÃO DAS MENCIONADAS INFORMAÇÕES SÓ SERÁ FEITA ENTRE OS PROFISSIONAIS ESTUDIOSOS DO ASSUNTO.

**Nome: Antonia Mariana de Andrade Ramos**  
**Instituição: Universidade Federal do Ceará (UFC).**  
**Endereço: Av. da Universidade, 2995 - Benfica, Fortaleza – CE / 60020-181**  
**Telefones para contato: (85) 3366-7422 (contato institucional) / (85) 988396943 (pessoal)**

**ATENÇÃO:** Se você tiver alguma consideração ou dúvida, sobre a sua participação na pesquisa, entre em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa da UFC/PROPESQ – Rua Coronel Nunes de Melo, 1000 - Rodolfo Teófilo, fone: 3366-8344/46. (Horário: 08:00-12:00 horas de segunda a sexta-feira).

O CEP/UFC/PROPESQ é a instância da Universidade Federal do Ceará responsável pela avaliação e acompanhamento dos aspectos éticos de todas as pesquisas envolvendo seres humanos.

O abaixo assinado \_\_\_\_\_,  
 \_\_\_\_anos, RG: \_\_\_\_\_, declara que é de livre e espontânea vontade que está como participante de uma pesquisa. Eu declaro que li cuidadosamente este Termo de Consentimento Livre e Esclarecido e que, após sua leitura, tive a oportunidade de fazer perguntas sobre o seu conteúdo, como também sobre a pesquisa, e recebi explicações que responderam por completo minhas dúvidas. E declaro, ainda, estar recebendo uma via assinada deste termo.

Fortaleza, \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

	<b>NOME</b>	<b>DATA</b>	<b>ASSINATURA</b>
<b>Aplicadora do TCLE</b>			
<b>Pesquisadora</b>			
<b>Entrevistado</b>			

## APÊNDICE C – ROTEIRO DAS ENTREVISTAS NARRATIVAS

<p><b>1. INICIAÇÃO</b></p> <p><b>Partida:</b></p> <p>1.1. Ao longo de sua vida, como foi o processo de se entender como um vocacionado ao pastoreio?</p> <p>1.2. NARRAÇÃO CENTRAL.</p>
<p><b>2. DESENVOLVIMENTO DA PERGUNTA DE PARTIDA (ENTREVISTADO):</b></p> <p>2.1 Fase de observação e elaboração de questionamentos.</p>
<p><b>3. PERGUNTAS PRÉ-FORMULADAS:</b></p> <p>3.1. O que você entende como sendo uma vocação?</p> <p>3.2. Quais funções e alcances você verifica como sendo vocacionado?</p> <p>3.3. Como ocorreu o início de sua atuação pastoral?</p> <p>3.4. Como se deu a escolha do município de Maranguape para o exercício de sua vocação?</p> <p>3.5. Em seu ver, como a congregação/igreja que você lidera se faz influente no local em que está inserida?</p> <p>3.6. Como você julga a presença religiosa na organização cultural de Maranguape?</p> <p>3.7. Como você percebe a relação entre a organização política e as igrejas do município?</p> <p>3.8. Em sua análise, existe alguma concorrência religiosa em torno da participação política na cidade de Maranguape?</p> <p>3.9. Você acredita que mais líderes evangélicos deveriam estar envolvidos com a política local?</p> <p>3.10. Para você, os maranguapenses aderem a um modo de viver ligado aos parâmetros do evangelicalismo?</p>
<p><b>4. CONCLUSÃO:</b></p> <p>4.1. Questionamentos finais (elaborados durante as respostas do entrevistado);</p> <p>4.2. Finalização da entrevista.</p>