

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO EM SOCIOLOGIA

Caio César Sousa Marçal

**NA CASA DE MEU PAI HÁ MUITAS MORADAS:
A presença evangélica no movimento sem teto de Belo Horizonte.**

Belo Horizonte
2020

CAIO CÉSAR SOUSA MARÇAL

**NA CASA DE MEU PAI HÁ MUITAS MORADAS:
A presença evangélica no movimento sem teto de Belo Horizonte.**

Dissertação de Mestrado defendida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFMG, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientadora: Prof. Dra. Cristina Maria de Castro

Belo Horizonte
JULHO DE 2020

301	Marçal, Caio César Sousa.
M313n	“Na casa de meu pai há muitas moradas” [manuscrito] : a presença evangélica no movimento sem teto de Belo Horizonte. / Caio César Sousa Marçal. - 2020.
2020	167 f. Orientadora: Cristina Maria de Castro.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia.
	1.Sociologia – Teses. 2. Religião - Teses. 3.Movimentos sociais – Teses. 4.Evangélicos - Teses. I. Castro, Cristina Maria de. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



Programa de Pós Graduação em Sociologia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais

ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO

CAIO CESAR SOUSA MARÇAL

Aos 17 (desessete) dias do mês de julho de 2020 (dois mil e vinte), reuniu-se a Banca Examinadora de Defesa de Dissertação de Mestrado, intitulada: **"NA CASA DE MEU PAI HÁ MUITAS MORADAS: A presença evangélica no movimento sem teto de Belo Horizonte"**. A banca foi composta pelos professores doutores **Cristina Maria de Castro** (Orientadora - DSO/UFMG), **Ana Marcela Ardila Pinto** (DSO/UFMG) e **Paulo Gracino de Souza Júnior** (IUPERJ).

Procedeu-se a arguição, finda a qual os membros da Banca Examinadora reuniram-se para deliberar, decidindo por unanimidade pela:

Aprovação (X)

Reprovação da Dissertação ()

Para constar foi lavrada a presente ata, datada e assinada pelos examinadores.

Belo Horizonte, 17 de julho de 2020.

Profa. Dra. Cristina Maria de Castro (Orientadora - DSO/UFMG)

Profa. Dra. Ana Marcela Ardila Pinto (DSO/UFMG)

Prof. Dr. Paulo Gracino de Souza Júnior (IUPERJ)

Eu me lembro muito bem do dia que eu cheguei
Jovem que desce do Norte pra cidade grande
Os pés cansados e feridos de andar légua tirana...
Lágrimas nos olhos de ler o Pessoa
E de ver o verde da cana.
[...] A minha história é talvez
é talvez igual a tua,
jovem que desceu do Norte
Que no sul viveu na rua.
E ficou desnordeado,
como é comum no seu tempo.
E que ficou desapontado,
como é comum no seu tempo.
E que ficou apaixonado e violento
como eu e como você.
Eu sou como você!
Eu sou como você!
Eu sou como você que me ouve agora...

(Belchior)

Agradecimentos

Sou grato à professora Cristina Maria de Castro pela orientação e pelo encorajamento ao longo do percurso.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudos concedida.

À minha família, meu baluarte e minha companhia nas veredas do conhecimento.

Aos professores Ana Marcela Ardila Pinto, Dimitri Fazito de Almeida Rezende e Paulo Gracino de Souza Júnior pela disposição de contribuir com este trabalho.

Aos professores e aos funcionários do PPGS/FAFICH/UFMG pelos ensinamentos e apoio.

À todos os militantes da Rede Fale em Belo Horizonte e da Ocupação Rosa Leão, em especial, aos que contribuíram para esta pesquisa. A luta por Justiça nunca é em vão.

À Universidade Federal Minas Gerais (UFMG) pelo apoio institucional.

Aos colegas de estudos que estiveram presentes nesse período rico de aprendizado.

Por fim, aos que me ensinaram a caminhar com esperança e coragem. Minha gratidão eterna, a todas e a todos que contribuíram, direta e indiretamente para a concretização desta dissertação.

RESUMO

Historicamente a presença da Igreja Católica, especialmente da Teologia da Libertação, foi um elemento marcante na composição das lutas dos movimentos sociais no contexto brasileiro. Sob o signo da crescente presença evangélica nos movimentos sociais, o objetivo da pesquisa é investigar como a mudança de filiação religiosa e a atuação de grupos evangélicos progressistas impactam os movimentos sociais urbanos, nesse caso, os movimentos vinculados com as ocupações sem teto. O primeiro eixo desse trabalho é o de compreender como a relação entre um segmento religioso e um movimento social é capaz de reconfigurar os discursos, signos e símbolos desses atores religiosos que participam de ações coletivas do movimento sem teto em Belo Horizonte. A partir dos conceitos sobre interação simbólica de Herbert Blumer em movimentos sociais e de Pierre Bourdieu sobre o poder simbólico no campo religioso, a pesquisa buscou compreender a atuação da Rede Fale, um movimento de evangélicos progressistas em torno da Ocupação Rosa Leão. Para interpretar como os evangélicos sem teto envolvidos com o movimento social atuam na luta pelo direito à moradia nessa comunidade, buscou-se o aporte da Análise de Discurso de Ernesto Laclau e do amplo debate que este autor faz sobre hegemonia. A inter-relação entre igrejas evangélicas da periferia e um movimento social que luta pelo direito à moradia forma sujeitos híbridos, implicando em considerar a multiplicidade de atores e atrizes que constituem suas ações coletivas. O objetivo desse trabalho passa em também compreender como se constitui a identidade desse sujeito que é ao mesmo tempo evangélico e militante de um movimento de moradia. Em primeiro lugar, embora os evangélicos progressistas politizem a religião como as organizações católicas inspiradas pela Teologia da Libertação, contudo, a produção simbólica ainda é limitada e pouco efetiva para o contexto da periferia e do movimento sem teto. Outro resultado é geralmente os evangélicos sem teto são de igrejas pentecostais autônomas que adaptam a Teologia da Prosperidade e da Batalha Espiritual, usando-as em benefício do seu envolvimento nas causas do movimento social.

Palavras chave: Religião; Movimentos Sociais; Evangélicos.

ABSTRACT

Historically, the presence of the Catholic Church, especially the Liberation Theology, has been an ever-present element in the development of the struggles of social movements in the Brazilian context. Under the signs of the increasing presence of Evangelicals in the social movements, this research work is an effort to study how the change of religious affiliation and the work of progressive Evangelical groups have impacted urban social movements, particularly those originating from occupations of homeless workers. The first pillar of this work is to understand how the relation between a religious segment and a social movement can reconfigure discourses, signs and symbols of these religious players who participate in collective actions of the homeless workers' movement in the City of Belo Horizonte, Brazil. Starting from Herbert Blumer's concepts about symbolic interaction in social movements, as well as Pierre Bourdieu's concepts about symbolic power in the religious field, the research has attempted to understand the work of FALE Network (Rede Fale), a progressive Evangelical movement, in an urban occupation (Ocupação Rosa Leão). To interpret how homeless Evangelicals involved with the social movement work in the struggle for the right to housing in that community, support was provided by the contributions of Ernesto Laclau's Discourse Analysis, as well as the long debate that this author has made about hegemony. The inter-relationship between suburban Evangelical churches and a social movement that struggles for the right of housing forms hybrid subjects, implying the consideration of a multiplicity of players that make up their collective actions. Another goal of this work is to understand how the identity of that subject is formed, who is, at the same time, Evangelical and an activist of a housing movement. In the first place, although progressive Evangelicals politicize religion like Catholic organizations inspired by the Liberation Theology, their symbolic production is still limited and not very effective for the context of economically distressed suburbs and the homeless workers' movement. Another effect is that, usually, homeless Evangelicals come from autonomous Pentecostal churches that adapt the Theology of Prosperity and Spiritual Battle, using them for the benefit of their involvement in the cause of the social movement.

Keywords: Religion; Social movements; Evangelicals.

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 - Foto aérea da Ocupação Rosa Leão	21
Figura 2 - Foto de celebração com cartaz de Padre Josimo.....	63
Figura 3 - Reinterpretando os 10 mandamentos	64
Figura 4 - “Evangélicos pregam a Revolução” – Matéria sobre a Conferência do Nordeste... 83	
Figura 5 - Cartaz do Curso da Rede FALE “O cristão e a Defesa de Direitos”	92
Figura 6 - Orando pela Justiça em Belo Horizonte	93
Figura 7- Fale em favor das Ocupações na Izidora	99
Figura 8 - Banner eletrônico da Rede fale cobrando Pref. Márcio Lacerda.....	99
Figura 9 - Campanha Rede Fale - sem teto com a bíblia na mão	100
Figura 10 - Manifesto FALE em defesa das Ocupações na Izidora	101
Figura 11 - Localização da Região da Izidora em Belo Horizonte.	108
Figura 12 - Banner – Igreja Missionária dos últimos Dias.....	122
Figura 13 - Culto Inter-religioso na Ocupação Rosa Leão	129

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ABU	Aliança Bíblica Universitária
CEB	Confederação Evangélica Brasileira
CEBI	Centro de Estudos Bíblicos
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CESE	Coordenadoria Ecumênica de Serviço
CLADE	Congresso Latino Americano de Evangelização
CMI	Conselho Mundial de Igrejas
CPT	Comissão Pastoral da Terra
FTL	Fraternidade Teológica Latinoamericana
ICAR	Igreja Católica Apostólica Romana
MEP	Movimento Evangélico Progressista
MLB	Movimento de Luta nos Bairros, Favelas e Vilas
MST	Movimento sem terra
MTST	Movimento dos Trabalhadores Sem Teto
PCB	Partido Comunista Brasileiro
PCCh	Partido Comunista da China
PSOL	Partido Socialismo e Liberdade
PT	Partidos dos Trabalhadores
TDL	Teologia da Libertação
TMI	Teologia de Missão Integral
ULAJE	União Latino-americana da Juventude Evangélica
URBEL	Companhia Urbanizadora de Belo Horizonte
UTP	União dos Trabalhadores da Periferia
UCEB	União Cristã de Estudantes do Brasil
ISAL	Igreja e Sociedade na América Latina

ÍNDICE DE TABELAS

Tabela 1 - Entrevistados segundo faixa etária	94
Tabela 2 - Sobre qual igreja os membros da Rede Fale se congregam	94
Tabela 3 - Sobre a escolaridade dos membros da Rede Fale.....	95

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. EVANGÉLICOS E OS SEM TETO: PROBLEMATIZAÇÃO E HIPÓTESES	24
2.1 Itinerários metodológicos e da pesquisa de campo	29
3. MOVIMENTOS SOCIAIS, RELIGIÃO E ENQUADRAMENTO INTERPRETATIVO	36
3.1 Exclusão socioespacial, desigualdade e religião	42
3.2 Blumer e a interação nos movimentos sociais	53
3.3. Produção simbólica, Religião e Campo Religioso	65
3.4 Discurso e identidade em Ernesto Laclau.....	70
1. EVANGÉLICOS PROGRESSISTAS: A REDE FALE NO MOVIMENTO SEM TETO	78
4.1 Evangélicos progressistas: Ecumênicos e Teologia de Missão Integral.....	80
4.2 Ação Política e Evangélicos progressistas: a Rede FALE	88
4.3 Atuação da Rede Fale na Ocupação Rosa Leão	96
5. PENTECOSTAIS SEM TETO NA LUTA DA ROSA LEÃO	108
5.1 Notas de pesquisa: radiografia da “periferia da periferia”	111
5.2 Entre dados, entrevistas e análise	120
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	136
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	141
7. ANEXOS	161

INTRODUÇÃO

O direito à moradia é basilar para a concreção dos Direitos Humanos e está consagrado em nossa legislação. O Estatuto da Cidade (Lei n. 10.257/2001), que integra as demandas concernentes aos aspectos sociais, políticos, culturais, econômicos e ambientais, garante o direito de cidades sustentáveis, onde se observam o direito à terra urbana, à moradia digna e a toda a infraestrutura urbana para a população que vive na urbe, assim como a gestão democratizada da vida nas cidades.

Ao falar da importância desse direito humano, Osório (2014) declara que o direito à moradia é inerente à dignidade humana, onde a inexistência dessa necessidade priva o indivíduo de atividades humanas básicas, como repousar, dormir, lavar-se, alimentar-se, entre diversas satisfações próprias de sua intimidade.

Um dado relevante é o relatório da Fundação João Pinheiro (2015) sobre acesso à moradia no Brasil. Esse documento assevera que no ano de 2012, o déficit habitacional estimado no país corresponde a 5,430 milhões de domicílios. Entre as unidades federativas no país, Minas Gerais figura como o segundo estado com maior déficit habitacional absoluto, com mais de 482 mil famílias sem acesso à moradia digna. Apenas na região metropolitana de Belo Horizonte esse débito é de 136 mil moradias. Guilherme Boulos (2014), um dos líderes nacionais do Movimento de Trabalhadores Sem Teto (MTST), garante que os sem teto somam mais de 22 milhões de pessoas no Brasil, morando de favor ou em barracos precários, sem condições para pagar o aluguel devido à baixa renda familiar.

Porém, entre as leis e a sua execução, existe uma distância considerável. Milton Santos (2007) afirma que o ideário do grande capital deforma o direito humano pelo acesso à moradia, transformando-o em um bem de consumo onde apenas uma parcela restrita da população consegue adquirir. Ou seja, o que deveria ser visto como um direito fundamental, é tratado como uma conquista social na dura disputa do darwinismo social, onde apenas os mais fortes sobrevivem. É a Cidade do Capital, categorizada como um lugar de exclusão e dominada pelos interesses privados das elites (LEFEBVRE, 1999).

É indiscutível que o problema da moradia é fruto de uma imensa iniquidade social que se agudizou nas últimas décadas com o processo de urbanização brasileiro. Nos últimos anos, o problema do acesso à moradia para os mais pobres se tornou um problema ainda mais grave, especialmente nas grandes cidades, pois a valorização imobiliária foi absolutamente traiçoeira (BASTOS, 2012; HOYLER, 2015; VÉRAS, 2018). Em concordância com esses autores, Harvey (2012) assevera que as cidades surgiram sob a égide da concentração social e geográfica

do produto excedente, posto que a urbanização é um fenômeno marcado pela acumulação de uma elite em detrimento ao resto dos cidadãos.

No modelo de vida da urbe imposto pelo sistema capitalista, há como resultado maior a segregação social. Harvey entende que tamanha ruptura se expressa na cidade a partir do conflito: por um lado há partes da cidade que se tornaram progressivamente “fragmentos fortificados, comunidades fechadas e espaços públicos privatizados mantidos sob constante vigilância” (HARVEY, 2012, p. 81), enquanto uma grande parte da população vive sem ter acesso à saneamento, moradia e educação de qualidade.

Essa situação crítica é fruto das contradições do próprio capitalismo, onde basicamente não se consegue prover o mínimo necessário para que a coletividade possa ter seus direitos plenamente satisfeitos, afirma Castells (1989). Morado Nascimento (2016) reconhece nesse processo as contradições em torno da produção da cidade, fruto de um desenvolvimento de uma dinâmica ditada pela especulação do mercado imobiliário vinculado ao capital financeiro. De forma assertiva, Maricato (2017, p. 51) afirma que:

O universo da moradia precária é estratégico para denunciar o conjunto da produção da cidade no capitalismo periférico e por meio dele denunciar também as especificidades desse processo de acumulação. Um mercado formal restrito que ignora a grande maioria da população, uma taxa de lucro fortemente baseada na renda fundiária, uma força de trabalho barata que, excluída do mercado formal e das políticas públicas, produz boa parte da cidade com suas próprias mãos e suas próprias regras (intrínsecas às condições dessa produção).

Em meio ao caos presente na urbe causado pelo déficit habitacional, emergem ações coletivas dos movimentos sociais que questionam a lógica da segregação socioespacial. Segundo Alberto Melucci (2001), os movimentos sociais contemporâneos carregam como bandeira não apenas uma postura disruptora frente à realidade, mas igualmente realizam uma função profética na sociedade. Para esse autor, esses sinalizam a partir de seu ativismo sobre algo novo que está por acontecer e que ainda não se pode identificar. Ante essa sina, as ações coletivas decorrentes de suas lutas mostram que ser anunciador do novo tem seus percalços, pois frequentemente os movimentos sociais são incompreendidos ou atacados por todo e qualquer grupo que se oponha as suas causas.

Isso não é diferente com os movimentos sociais que se mobilizam em torno do direito à moradia. Embora o acesso à moradia seja consagrado como um direito humano fundamental, é incontestável que o Brasil nunca conseguiu saldar a demanda habitacional em todo país, inclusive na cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais. Ante a significativa mudança ocorrida nas últimas

décadas por conta do processo de urbanização nas cidades, uma grande parcela de famílias pobres é excluída do acesso à habitação digna. Como resultado desse problema, são várias as ocupações urbanas que se estabelecem em diferentes lugares na periferia da capital mineira.

Embora a maior facilidade de crédito via investimentos públicos tenha favorecido inúmeros empreendimentos públicos que reconfigurou as cidades, o valor do metro quadrado aumentou de forma substantiva. Essa especulação imobiliária fez com que os aluguéis passassem por elevações acima do que boa parte das famílias teriam condições de suportar. O resultado é catastrófico: como única alternativa para se livrar do aluguel, essas famílias passam a ocupar terrenos que não cumprem função social (MARICATO, 2017).

É importante assinalar que a religião proveu recursos para a promoção de atos contenciosos dos movimentos sociais no Brasil. A segunda metade do século passado é marcada por um ardor movimentalista com forte expressão de atores sociais que impulsionaram o surgimento de movimentos populares e de organizações sociais. Isso é perceptível a partir da afirmação de Gohn ao falar sobre a importância que a religião ocupou nos movimentos sociais no contexto latino-americano. Segundo a autora, “A religião é de modo geral um valor muito importante na vida do homem pobre latino americano. O passado colonial moldou uma cultura em que religião é sinônimo de esperança” (GOHN, 2011, p. 229). Tal relação demonstra como esses campos se entrelaçam na vida social e política na América Latina:

Uma tal definição da religião parece mais adequada às culturas latinoamericanas sobretudo por não “isolar” o religioso das demais instâncias da sociedade, e por ampliar as concepções do crer e do sagrado para além das religiões institucionalizadas e tradicionais, desde que repousem legitimamente numa tradição e numa memória coletiva. (ORO, p. 4, 2007).

Muitas dessas iniciativas contaram, desde seu início, com o apoio ostensivo da Igreja Católica, especialmente por iniciativas como a Comissão Pastoral da Terra (CPT), que teve desde o seu início um considerável engajamento em movimentos sociais. Seja em ações coletivas no campo ou na cidade e consolidando um modelo (para-)eclesial que intensificou esse contato com a base da sociedade, a Igreja Católica abriu-se progressivamente a uma teologia que compreendia sua missão a partir da transformação sócio-política do país. Um exemplo disso é como esse segmento religioso exerceu um papel importante também no espaço urbano junto com os movimentos de trabalhadores na Grande São Paulo entre 1970 e 1980 (SADER, 1988).

Eder Sader (1988) assevera como era importante no ativismo desses militantes a existência de “matrizes discursivas” que funcionavam como sínteses que ordenavam temas de luta e os colocavam dentro de um marco mais geral. Essas matrizes discursivas eram encontráveis no “cristianismo das comunidades de base”, no “marxismo de uma esquerda dispersa” e na “emergência do ‘novo sindicalismo’” (SADER,1988). No caso do ativismo proposto pela Teologia da Libertação, seu discurso se articulava em torno das lutas dos movimentos sociais e conclamava para a participação nos movimentos sociais. Assim, a participação religiosa católica nesse período foi um referencial significativo na produção de signos de mobilização social, além de fomentar a articulação de novos movimentos sociais no período da redemocratização (LERBACH, 2011).

Nessa mesma direção, Caccia Bava (1985), aponta que essas vivências religiosas como produtoras de utopias fortaleceu o vínculo e engajamento em movimentos sociais, sejam esses na luta por reforma agrária ou pelo direito à moradia. Contudo, o autor afirma que a presença de religiosos não se dava sem alguns limitantes, sobretudo com relação às mediações subsequentes entre a utopia e a ação concreta. De todo modo, muitas das comunidades e paróquias, em sua maioria organizadas também a partir das Comunidades Eclesiais de Base¹, eram importantes fontes de apoio ao movimento, provendo recursos humanos e materiais e funcionando como espaço de recrutamento de novos militantes. Ainda segundo Gohn, a presença da Teologia da Libertação nos movimentos sociais no contexto brasileiro é um elemento marcante na produção acadêmica sobre ações coletivas.

No final dos anos 70, no Brasil, quando se falava em novos movimentos sociais, em encontros, seminários e colóquios acadêmicos, tinha-se bem claro de que fenômeno se estava tratando. Era sobre os movimentos sociais populares urbanos, particularmente aqueles que se vinculavam às práticas da Igreja católica, na ala articulada à Teologia da Libertação.... Vários trabalhos apresentados entre 1977 e 1982 no Grupo de Trabalho sobre Movimentos Sociais Urbanos da ANPOCS, assim como o trabalho de Paul Singer no texto “O povo em movimento” (1981), corroboram nossas afirmações. Havia também um grande entusiasmo por parte dos pesquisadores da temática na época pelo caráter inovador daquelas ações, de forma que este entusiasmo confundiu por vezes a questão do novo com a da novidade que os movimentos traziam à tona. (GOHN, 2011, p. 281).

¹ Ao falar sobre o papel das Comunidades Eclesiais de Base, Frei Betto sinaliza que “As comunidades eclesiais funcionam como núcleos de articulação e motivação de militantes cristãos que atuaram nos movimentos populares e nas organizações operárias de base. Mas as comunidades não se confundem com esses núcleos autônomos da base popular nem disputam com eles qualquer objetivo. As comunidades são espaços de animação da vida em sua totalidade, à luz da fé. Não há comunidade eclesial senão onde a fé é explicitamente nutrida, refletida e celebrada. Nesse sentido, as comunidades funcionam como núcleos motivadores e mesmo abastecedores de movimentos populares e organizações operárias de base, na linha do compromisso evangélico com a libertação dos oprimidos” (BETTO, 1981, p. 30).

Acompanhado pelo fenômeno relacionado à crescente exclusão socioespacial nas cidades brasileiras e das ações coletivas dos movimentos sociais urbanos, há outro elemento também relevante e que tem chamado atenção: Os evangélicos, que chegaram ao Brasil pela “porta dos fundos” por conta da hegemonia católica nos diversos estamentos da sociedade brasileira, experimentaram nas últimas décadas um crescimento impressionante.

Se no final do século XIX os evangélicos significavam somente 1% da população, no recenseamento de 2010 do IBGE os evangélicos chegam a 22,2%, um aumento de 16 milhões de pessoas em relação ao censo de 2000 (IBGE, 2010). Andrade e Menezes (2014) assinalam que o aumento dos evangélicos é cada vez maior nas periferias das grandes cidades, onde o crescimento dos pentecostais e neopentecostais é um fato inconteste no universo religioso brasileiro.

É imperioso considerar que no Brasil nos últimos anos houve uma considerável mudança nos movimentos sociais, desafiando os pesquisadores a considerar as recentes configurações, indicando a necessidade de reelaborar novas análises, inclusive no que tange à relação com o campo da religião. Percebe-se no presente momento, que tal mudança se deu de forma paralela com o fenômeno do crescimento excepcional dos evangélicos no Brasil, fato que em si chama a atenção de pesquisadores do campo das Ciências Sociais. Esse fenômeno veio na esteira do surgimento de diferentes novas igrejas evangélicas independentes, além do aumento exponencial de templos religiosos evangélicos das diversas ramificações que compõe o rico mosaico que contem igrejas protestantes históricas, pentecostais e neopentecostais, conforme assinalada nos tipos apresentados por Freston (1993).

Como dito acima, o fenômeno do crescimento dos evangélicos tem se dado em centros urbanos, especialmente nas zonas periféricas em condição de exclusão social. Assim, é notório que se apresenta um aumento numérico deste segmento religioso no Brasil como um vigoroso fenômeno societal capaz de relativizar a hegemonia da Igreja Católica no espaço público (DOIMO, 2004). Assim, essa transformação necessita de maior compreensão e análise. Alguns autores como Teixeira e Tatagiba (2005) e Abreu (2015) abalizam que essa transformação causou alteração nos modelos associativismo nas periferias e em movimentos sociais, por exemplo.

A expansão de denominações evangélicas não tradicionais deve ter produzido mudanças no terreno das organizações comunitárias existentes, bem como nos seus repertórios de problemas e formas de ação. Embora existam estudos acerca do papel das igrejas evangélicas na política e na formação de valores

políticos nos seus fiéis, seus efeitos na vida associativa comunitária não parecem ter merecido igual atenção por parte dos sociólogos e antropólogos da religião (LAVALLE et al., 2006, p.19).

Entendemos que também é necessário considerar se o crescimento dos evangélicos, especialmente entre os mais pobres, causou ou não impacto nos movimentos sociais em suas formas de organizar e agenciar pessoas para suas causas. Assim, é imprescindível reconhecer a relevância de pesquisas que intentam compreender o impacto das transformações produzidas pelo crescimento evangélico na periferia. Tatagiba e Teixeira reforçam o entendimento de que há desafios analíticos e concretos que se colocam nesse novo contexto:

... tendo em vista que embora tenha havido reorientações políticas importantes na linha de atuação da Igreja Católica ainda é muito significativo o lugar e o papel que ela ocupa, principalmente nas periferias, com suas diversas pastorais. É necessário considerar **a importância crescente das igrejas evangélicas na reconfiguração do associativismo local**. Ainda pouco sabemos acerca dos impactos da presença desse ator político nas comunidades e, particularmente, da natureza da relação que estabelecem com os movimentos sociais mais tradicionais e lideranças. (TEIXEIRA; TATAGIBA, 2005, p.37 e 38). grifo meu.

Na pesquisa “Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja” (FERNANDES et al. 1998) executada pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER), uma das marcas dos evangélicos brasileiros é o ativismo social. Conforme já indicava essa pesquisa, o padrão de comportamento dos evangélicos tenderia a ficar mais próximo da direita política.

É frequente que os evangélicos sejam associados ao conservadorismo político, especialmente os pentecostais. Vale ressaltar que a efervescência presente no universo evangélico também é percebida na sua atuação no espaço público. Já há um número considerável de trabalhos que tratam da ação política de evangélicos ligados a pautas conservadoras (TAVALD, 2015; MARIANO, 2016; PRANDI, SANTOS, BONATI, 2019). Seja por conta da atuação conservadora da “bancada da Bíblia” ou pelas as crescentes polêmicas envolvendo pastores midiáticos em torno de questões relacionadas sobre direitos homoafetivos e de bandeiras feministas, a esquerda vê nesse segmento religioso como inexoravelmente conservador e retrógrado.

Porém, enquanto uma expressão religiosa com diferentes matizes, há uma presença de evangélicos progressistas cada vez maior no espaço público, como aponta Alencar (2019). O que é certo que chama cada vez mais a atenção o crescente da presença dos evangélicos em movimentos de sem teto e sem-terra, afirma Abreu (2015). Deminicis (2009), por exemplo, afirma em sua pesquisa que apenas na Ocupação Manoel Congo – no Rio de Janeiro – quase

metade dos moradores são de uma mesma denominação evangélica. Isso pode ser percebido igualmente num *Survey* aplicado no 11º Encontro de Moradia Popular, organizado pela União dos Movimentos de Moradia (UMM), em 2009, na cidade de São Paulo, levantaram-se algumas características sociopolíticas dos militantes sem teto, destacando a forte presença tanto de mulheres e dos evangélicos (TATAGIBA; PATERNIANI; TRINDADE, 2012). Se outrora a presença católica produziu uma matriz discursiva mobilizadora para os movimentos sociais urbanos, como é o caso dos movimentos sem teto, a crescente presença de evangélicos nessas organizações sociais é um dado novo que carece ser melhor compreendido.

Freston (1994), em sua pesquisa sobre os evangélicos na vida política brasileira, trata em um dos capítulos de sua tese sobre esse fenômeno ao citar o Movimento Evangélico Progressista (MEP) e a inspiração desses evangélicos progressistas, especialmente da Teologia de Missão Integral (TMI). Outro dado importante para a compreensão nesse debate se dá com a constituição de movimentos evangélicos com perfil mais progressista, como escreve Novaes sobre organizações de jovens progressistas:

Essa “galera comprometida e engajada” se comunica por meio de blogs, sites e redes evangélicas e/ou ecumênicas contrapondo-se às visões racistas, machistas e homofóbicas publicizadas por pastores que têm a visibilidade exacerbada na mídia e em espaços de representação parlamentar. Todo um debate sobre o que é “ser evangélico” se faz presente na Teologia da Missão Integral, na Rede FALE, a Rede Ecumênica de Juventude, bem como as já citadas “igrejas evangélicas inclusivas”, voltadas para a população LGBT (NOVAES, 2018, p. 363).

Segundo Novaes (2018), a identidade evangélica está em disputa e pesquisar essa “galera evangélica comprometida e engajada” é um dado que merece atenção. Para essa autora há uma considerável diversidade presente nesse campo religioso. Sendo assim, revela-se que a presença desse segmento no campo da participação política e social é rico. Contudo, a atuação de organizações evangélicas progressistas em ações coletivas também carece de maior pesquisa e desafia os pesquisadores da sociologia da religião.

Este trabalho de pesquisa, de caráter qualitativo, tratou de explorar a relação entre religião e movimentos sociais. Contudo, entendendo que ao trabalhar no nível dos indivíduos e das possíveis organizações evangélicas que incidem sobre a pauta do movimento de moradia, as complexidades se amontoam. Por isso, deve ser cuidadoso antes de fazer qualquer inferência mais categórica, muito mais ainda estabelecer nexos de causalidade. Nesse sentido, não há constrangimentos de se afirmar que se trata de uma pesquisa exploratória, e que buscou trazer mais elementos para um campo de pesquisa ainda em consolidação.

A escolha do título dessa pesquisa é intencional: uma referência muito próxima do texto da bíblia em que Jesus, momentos antes de ser crucificado, afirma aos seus discípulos que voltaria para a casa de seu Pai e que estaria preparando um lugar para esses. Compreendendo que é sobre os signos que pertencem a esse grupo religioso, como é o caso da Bíblia, que devemos nos debruçar a entender esse novo fenômeno societário que cruza os campos da religiosidade e dos movimentos sociais.

Os objetivos deste trabalho situam-se, portanto, em primeiro lugar, em pesquisar se existe alguma diferença na forma de participação dos evangélicos no movimento de moradia em Belo Horizonte. Igualmente, nosso interesse é o de entender como que a interação entre religião e movimento social age na sedimentação de valores e da formulação de representações a partir da interação com os grupos supracitados. Assim também identificar de que forma a identidade dos evangélicos impacta na produção de valores, signos, concepções e representações sobre as dinâmicas do movimento de moradia.

O campo de pesquisa é a Ocupação Rosa Leão, localizada na região da Izidora, área onde há um grande conflito fundiário e se verifica forte presença evangélica, inclusive com igrejas instaladas no local. A atuação dos movimentos sem teto em Belo Horizonte tem chamado atenção de pesquisadores nos últimos anos. Pode-se citar os seguintes trabalhos: Rodrigues (2016) investigou o conflito social que envolve oito mil famílias que fazem parte das ocupações na Izidora. Bizzoto (2015) relaciona a militância dessas ocupações com o planejamento urbano contemporâneo no Brasil; na tese de Martins (2016), se deu atenção às experiências participativas de jovens militantes envolvidos com a Ocupação Dandara, localizada na Região da Pampulha; essa mesma ocupação é alvo de pesquisa sobre a produção de seu espaço coletivo (LANA, 2016). O que torna essa proposta inédita e relevante é trazer à tona a relação entre os evangélicos e os movimentos de ocupações urbanas tendo como lugar de pesquisa uma das ocupações localizadas na Região da Izidora.

O surgimento das ocupações na região da Izidora tem como marco o mês de maio de 2013. Seu estabelecimento tem seu início com a Ocupação Rosa Leão, seguida em junho pela Ocupação Esperança e entre junho e julho pela Ocupação Vitória. Na medida em que o terreno foi ocupado, de forma progressiva a notícia foi se espalhando e atraindo mais famílias, assevera Bittencourt (2016).

FIGURA 1 - Foto aérea da Ocupação Rosa Leão



Fonte: Brigadas Populares.

A ocupação Rosa Leão está inserida na região da Izidora, que é a última área de grande porte não parcelada da cidade de Belo Horizonte. Com uma dimensão de cerca de 10km², área com tamanho maior do que a região que compõe a Avenida do Contorno. A escolha desse local se deu por algumas razões: Desde de 2013, quando se iniciou o processo de constituição da Rosa Leão, estou pessoalmente envolvido com essa comunidade. Ao longo do meu envolvimento pessoal, era notório a presença de evangélicos sem teto no interior do movimento de moradia.

Outro dado importante é que nessa ocupação registra-se a presença da Rede Fale, um coletivo evangélico progressista que, assim como outras organizações, faz parte da rede de apoio das ocupações situadas neste lugar. A Rede Fale é uma organização de evangélicos que promove campanhas de defesa de direitos humanos e nasceu a partir da iniciativa de membros da Aliança Bíblica Universitária do Brasil (ABUB). Conforme Freston (1995), a ABUB foi uma das organizações inspiradoras para os chamados evangélicos progressistas.

Criada em 2002, esse movimento iniciou seus trabalhos produzindo cartões postais que chamavam a atenção dos evangélicos para temas relacionados com justiça social. Essa ferramenta era também para que esses religiosos se encontrassem para orar e reenviar o mesmo cartão para alguma autoridade que desejavam pressionar e que de alguma forma tivesse poder de decisão sobre a causa protestada. Durante sua trajetória, a Rede Fale já desenvolveu campanhas sobre “Água e saneamento Ambiental”, “Uso Abusivo de Agrotóxicos, Crianças e

Adolescentes em Situação de Risco”, “Justiça no Comércio Internacional”, “Pobreza e Desigualdade Social”, “Construção da Paz”, entre outras.

No decorrer dos anos, além de suas campanhas temáticas a Rede Fale realizou audiências públicas, debates, eventos, ações coletivas, petições virtuais, etc. Na medida que esse movimento foi ganhando densidade, começou-se a criar os seus grupos locais, que se distribuem em redes internas menores e funcionam de forma horizontalizada e com trabalho voluntário. Esses grupos locais são formados por grupos de evangélicos de que se encontram para trocar experiências, realizar encontros de oração e reflexões bíblicas, além de atos públicos voltados para as questões de fundo social.

O *ethos* da Rede Fale também é marcado pelo envolvimento de seus membros com outros movimentos e organizações que lutam por direitos sociais. Em Belo Horizonte, o grupo local se envolveu com a causa das ocupações urbanas e se inserindo especificamente na ocupação Rosa Leão desde o ano de 2012. A partir desse momento, essa organização evangélica procurou incidir sobre essa temática do direito à moradia.

Além de pesquisar a ação de um grupo evangélico progressista no interior do movimento de moradia de Belo Horizonte, é pesquisar como se dá presença dos sem teto que são evangélicos. Nesse sentido, nosso interesse é compreender quem são esses religiosos, bem como esses estão envolvidos nas teias que entrelaçam as ações coletivas do movimento social que luta pelo direito à moradia. Na ocupação Rosa Leão, é notável a presença pentecostal/neopentecostal, inclusive nos atos contenciosos promovidos pelo movimento de moradia.

A pergunta de fundo desse projeto de pesquisa pode ser elaborada de forma mais geral: De que forma os evangélicos participam no movimento de moradia? Como seu envolvimento com movimentos sociais modula seus signos de fé? Há similaridades entre a atuação desses e dos católicos no passado? Como organizações evangélicas que atuam especificamente numa ocupação sem teto se inserem nas ações coletivas desses movimentos sociais? Quais as possíveis tensões e possibilidades de engajamento com a presença desses evangélicos na Ocupação Rosa Leão?

Em síntese, esta proposta de pesquisa compreende tanto a atuação dos indivíduos evangélicos no movimento sem teto, quanto da relação de um coletivo evangélico progressista com a luta da Ocupação Rosa Leão surgiu de questões levantadas no trabalho realizado junto às Ocupações situadas na região da Izidora, área onde há um grande conflito fundiário e se verifica forte presença evangélica, inclusive com igrejas instaladas no local. No contato direto

com o movimento, foi possível chegar a uma delimitação mais precisa sobre a relação entre os evangélicos que moram em ocupações de sem tetos em Belo Horizonte e a luta pelo direito à moradia.

Após essa introdução, a divisão do trabalho está seguinte forma: No segundo capítulo apontamos algumas problematizações e hipóteses em torno da atuação do coletivo evangélico progressistas junto aos movimentos sociais, assim como crescente presença de sem teto pentecostal no movimento de moradia. Além disso, tratamos dos itinerários metodológicos e da pesquisa de campo na Ocupação Rosa Leão. No terceiro capítulo, buscamos inicialmente desvelar o palco onde nossos atores e atrizes religiosos atuam na cidade, lugar marcado pela exclusão socioespacial, desigualdade e a articulação dos movimentos sociais. Ainda nesse capítulo, tratamos da base teórica a partir do interacionismo simbólico de Blumer e do debate de Pierre Bourdieu sobre campo religioso. Por fim, buscamos subsídios sobre hegemonia e análise do discurso em Ernesto Laclau.

No quarto capítulo consideramos a atuação da Rede Fale no interior da Ocupação Rosa Leão, situando este coletivo progressista tanto na cartografia do campo evangélico e na sua inter-relação com o movimento de moradia. No quinto capítulo, a partir da análise do discurso dos evangélicos pentecostais que moram na Ocupação Rosa Leão, avaliar se esses são capazes ou não de compatibilizar suas crenças com o ativismo do movimento social, bem como compreender sua relação com a coordenação da organização popular. No último capítulo, fazemos uma série de apontamentos em torno da relação entre os evangélicos progressistas, os pentecostais sem teto e os movimentos sociais inscritos no território sob o qual desenvolvemos nosso trabalho.

1. EVANGÉLICOS E OS SEM TETO: PROBLEMATIZAÇÃO E HIPÓTESES

O primeiro eixo desse trabalho é o de compreender como a relação entre um segmento religioso e um movimento social é capaz de reconfigurar os discursos, signos e símbolos desses atores religiosos que participam de ações coletivas do movimento sem teto em Belo Horizonte.

Bourdieu (1974) traz um aporte lapidar sobre a função do símbolo no campo religioso. Para o sociólogo francês a religião é uma linguagem potente e que busca penetrar nos poros da sociedade. É a partir da força da eficácia simbólica do discurso religioso que ela se valida socialmente. Segundo o próprio autor assinala, a legitimidade dos discursos produzidos da religião redonda de uma suposta relação com sagrado. Nosso trabalho busca a compreensão de como tais signos de fé de uma determinada pertença de fé impregna, mobiliza e se reproduz em movimentos sociais onde seus membros estão envolvidos.

Ainda conforme Bourdieu (1990), todo poder se fundamenta na posse de um capital simbólico. Assim sendo, o capital simbólico da religião no contexto latino-americano, que desfruta de reconhecimento no espaço público como marcador social potente, é relevante para impor nessa sociedade uma nova percepção sobre da realidade. Bourdieu ainda afirma que a eficácia simbólica em muito depende do grau em que a visão proposta está alicerçada na realidade concreta dos indivíduos envolvidos e mobilizados. O Símbolo é também para Geertz (2008) um componente ímpar para compreender a Religião:

... um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 2008, p. 67).

Geertz (2008) compreende que o simbolismo próprio das expressões religiosas são impactantes porque a produção de sentidos presentes em seus signos são um arcabouço relevante para o fiel compreender tanto o sagrado quanto a sua próxima existência. Mais do que seu apelo para o cumprimento de normas morais, a religião estabelece ideias sobre qual deve ser a ordem das coisas, inclusive nas múltiplas interações sociais que o religioso participa na sociedade.

No próprio movimento de moradia, a religião já teve papel importante na formulação de representações sobre as ações coletivas. A chamada Igreja Popular e a Teologia da Libertação são exemplos notáveis de como no passado houve uma ‘afinidade eletiva’ que promoveu uma convergência grande entre a identidade católica e a identidade do movimento

(DOIMO, 1995). Desse modo, organizações como a Comissão Pastoral da Terra (CPT), fortaleceu e cimentou as identidades dos movimentos sociais. Essa confluência ajuda a ilustrar o argumento de que a religião tem efeitos sobre a identidade e sobre as representações encontradas em indivíduos do movimento. Mariz (1994), também assevera como católicos e pentecostais elaboraram representações sobre a pobreza, o que também resultou em formas específicas de lidar com ela e enfrentá-la.

A dimensão dos ritos, signos e símbolos de fé como algo importante desde os primórdios das Ciências sociais. Durkheim (1989), por exemplo, compreende a relevância da religião se dá por essa articular rituais e símbolos que são capazes de produzir afinidades entre os indivíduos. A produção de místicas, rezas, e cerimônias religiosas mobiliza os indivíduos para que se conectem com determinados valores. Do mesmo modo, aproxima os indivíduos uns dos outros, gerando entre estes sentimentos de intimidade e forjando uma nova consciência coletiva. Para tanto, nosso trabalho terá como eixo compreender a formação de valores, abarcando essa inter-relação através dos paradigmas do interacionismo simbólico sob a dimensão da produção de ritos, signos e símbolos.

Conforme Zeegers e Barron (2015), o interacionismo simbólico oferece um quadro teórico para a compreensão do comportamento e pontos de vista das pessoas. Ademais, o quadro teórico do interacionismo simbólico facilita o trabalho do pesquisador no processo de examinar o comportamento humano, especialmente com base no significado que os indivíduos interpretam símbolos expressivos em seus mundos.

Os símbolos são estímulos de respostas que são expressas como palavras em processos de interpretação. Nesse processo de interpretação, os significados são continuamente modificados e refletidos simbolicamente à medida que os indivíduos interagem uns com os outros. Embora diferentes correntes vinculadas a microssociologia tenham perspectivas divergentes, todos advogam a noção interacionista que “o pressuposto de que a realidade não é algo dado, mas construído e negociado a partir das interações entre as pessoas, subjaz todas essas perspectivas” (ASSIS, 2013, p. 72).

Para o interacionismo simbólico é importante a noção que as pessoas e organizações são construtores de suas próprias ações e significados, onde a sua identidade de um sujeito ou movimento deve ser entendida no contexto e enfatizam sua localização nas interações cotidianas (KING; 2003). Os indivíduos e movimentos constroem suas próprias realidades sociais e perspectivas de seu mundo usando respostas do ambiente e diferentes relações socioculturais com as quais interagem.

No interacionismo simbólico o lugar da criação dos ritos, signos e símbolos está presente tanto na constituição dos movimentos sociais como também da religião. É especialmente no trabalho de Blumer que se busca os subsídios que dão suporte a nossa análise. Esse autor é um dos primeiros sociólogos da Escola de Chicago a deter-se na análise da composição dos movimentos sociais.

Como foco na produção simbólica de evangélicos progressistas envolvidos nas ocupações em Belo Horizonte, esse trabalho também retoma o debate que Pierre Bourdieu faz sobre o campo religioso. Bourdieu (1994) indica que o poder do simbólico é uma faculdade de construção da realidade que tende a estabelecer um entendimento comum e homogêneo que produz consenso social.

O poder simbólico é uma espécie de potência invisível que exerce o controle de um determinado campo. Os campos são arenas de produção, circulação e apropriação de bens, conhecimento ou status. É também palco de agentes que lutam para acumular e monopolizar diferentes tipos de capital (BOURDIEU, 1994). Nesse sentido, todo ato comunicacional se daria a partir de uma relação de poder que está ancorada sob o capital material ou simbólico acumulado pelos agentes de um determinado campo.

É a partir desse eixo que buscamos a compreensão da atuação da Rede Fale, especialmente na produção novos significados que conjuguem tanto os signos de fé com ações coletivas. A hipótese, portanto, é de que embora valores religiosos têm papel na formação dessas representações, o movimento evangélico progressista não tem a mesma capilaridade que os libertacionistas no interior do ativismo dos movimentos sociais urbanos.

O segundo eixo que se pretende abordar no conjunto de problemas desta pesquisa explora de que forma a vinculação religiosa dos evangélicos, na sua totalidade de pentecostais, no movimento de moradia que atua na ocupação Rosa Leão. Nosso intuito é compreender como esse contato afeta sua 'posição' e suas relações na rede do movimento.

Ao falar das redes sociais que se constituem nas periferias das grandes cidades, Fajardo (2011) indica que o fator religião também é um elemento importante para desenvolver uma rede de contatos, onde o encontro com seus pares cria uma nova rede social que o ampara ante as dificuldades que enfrentam no cotidiano.

Almeida (2004) aponta que essas redes evangélicas valorizam as relações interpessoais pela via do apoio mútuo, inclusive quando um de seus membros precisa de auxílio financeiro. Nesse sentido, provoca na vida do fiel uma sensação de proteção e proximidade frente as vicissitudes que enfrentam na vida.

Esse eixo decorre do debate em torno das teorias relacionadas com os estudos sobre os Movimentos Sociais, especialmente sobre a interação entre a mobilização para a ação coletiva e o papel das redes sociais. Assim sendo, a relação entre ambos apontada na Teoria de Mobilização de Recursos², é uma fase importante para mobilizar e envolver os indivíduos nas ações coletivas e na militância de movimentos sociais.

Tal questão é relevante ao considerar a relação entre redes sociais e a mobilização para a ação coletiva, assim como o imperativo de melhor esmiuçar esse fenômeno. A afinidade entre redes sociais e a mobilização para a ação coletiva como um importante passo para viabilizar o ativismo de uma organização, posto que é através das redes sociais que se abre um potencial considerável para mobilizar sujeitos para uma determinada causa. Segundo McCarthy (1991), a relação de parentesco e amizade parecem ser decisivos para recrutar pessoas para um movimento social, bem como outras afinidades, como é o caso da opção religiosa.

Melucci (2001) igualmente assinala para o imperativo de pesquisar mais detidamente sobre as redes sociais diferentes, como é o caso aqui dos evangélicos. Ele reafirma também a necessidade de estudo sobre a relevância das redes sociais para a mobilização social. Nesse sentido, importa compreender qual o papel que a socialização não política tem sobre a formação de valores políticos (BURITY, 2002).

Por um lado, Melucci (2001) afirma que “as networks constituem um nível intermediário fundamental para a compreensão dos processos de mobilização [onde] os indivíduos interagem, influenciam-se, negociam no interior dessas redes e produzem os quadros cognitivos e motivacionais necessários para a ação” (MELUCCI, 2001, p.67). Por outra perspectiva, reconhece que “falta a análise de um nível intermediário que se refira aos processos, pelos quais os indivíduos avaliam e reconhecem aquilo que os identifica, decidindo agir em conjunto” (MELUCCI, 2001, p.66).

Assim, esse trabalho em tela reconhece como historicamente essas redes sociais foram pensadas de diversas formas dentro do debate teórico acerca da ação coletiva e dos movimentos sociais, no percurso de diferentes correntes de pensamento e a partir de diferentes olhares e ênfases.

Um fator importante para um movimento social é superar a carência de laços sociais e de recursos de sociabilidade. Sem esses é uma tarefa hercúlea fazer com que esses indivíduos

² Sobre a Teoria da Mobilização de Recursos, Gohn sinaliza que “A nova teoria enquadró as ações coletivas em explicações comportamentalistas organizacionais, rejeitando, portanto, a ênfase anterior dada pelo paradigma clássico sentimentos, descontentamentos e quebras de normas, todos de origem pessoal” (GOHN, 1997, p. 50).

encontrem formas de superar sua condição de marginalidade e pobreza. A única alternativa seria então a de participar de ações coletivas em movimentos que lhes dessem condições de reivindicar por aquilo que não possuíam e assim mudar sua sorte frente as vicissitudes que enfrentam.

Burity (2000) entende que se deve perguntar como a combinação de duas identidades se plasman. Para ele, uma dupla pertença (ser evangélico e sem teto, por exemplo), pode gerar conflitos em relação aqueles que não partilham das mesmas crenças religiosas. Para a presente pesquisa, esta perspectiva é muito elucidativa para pensar de que forma o vínculo religioso potencialmente recoloca ou reorienta a participação do indivíduo evangélico no movimento de moradia.

A constituição dos “sujeitos híbridos” que participam simultaneamente inúmeros espaços deve ser alvo de análise, sublinha Burity (2001). Aqui vale lembrar que os indivíduos não se constituem apenas pela sua condição de classe, pelo território onde moram ou ocupam, como é o caso dos sem teto. Esses também têm outras identidades como aquelas forjadas pelo pertencimento religioso. Nesse sentido, afirma Melucci (1989):

Ao considerar um movimento como um personagem, a análise ignora que a unidade é mais um resultado do que um ponto de partida; portanto, deve-se assumir que há uma espécie de "espírito" oculto do movimento, ao invés de considerá-lo como um sistema de relações sociais. Uma ação coletiva não pode ser explicada sem levar em conta como os recursos internos e externos são mobilizados, como as estruturas organizacionais são constituídas e mantidas, como as funções de liderança são garantidas. O que é empiricamente chamado de "movimento social" é um sistema de ação que liga orientações e significados plurais. Uma ação coletiva singular ou um evento de protesto, além disso, contém tipos diferentes de comportamento e as análises têm de romper sua aparente unidade e descobrir os vários elementos nela convergentes e possivelmente tendo diferentes consequências. (MELUCCI, 1989, p. 65).

Uma questão importante é que o crescimento vertiginoso dos evangélicos, especialmente dos pentecostais, causam um certo incômodo para o campo das esquerdas. Assim sendo, é comumente esses religiosos serem vistos como um empecilho para o projeto político de grupos progressistas que se movem na luta pela hegemonia política na sociedade brasileira. Seria possível que esse temor seja uma verdade inexorável? Em outras palavras, no contexto periférico, ser pentecostal é implacavelmente refratários para as bandeiras das esquerdas, como é o caso do movimento de moradia? Para compreender como os novos arranjos possíveis entre religiosos e movimentos sociais, compreendemos que a chamada Teoria do Discurso tem um papel importante para compreender tal fenômeno. Conforme Ferreira (2013), a Teoria do

Discurso parte do princípio que a linguagem e os eventos estão sujeitos a terem novos significados dentro de um determinado contexto onde demandas específicas de um determinado sujeito estão em jogo. Nesse sentido, as demandas são uma espécie de ponto nodal que capaz de fazer com que duas identidades diferentes sejam capazes de operar em consonância, como é o caso do fenômeno aqui pesquisado. Para tanto, buscamos aporte nos trabalhos de Ernesto Laclau, que enseja compreender como identidades diferentes são capazes de operar quando existem demandas similares. Nossa hipótese é que inicial é que os evangélicos pentecostais no interior do movimento de moradia se compatibilizam com as demandas do movimento de moradia.

O objetivo desse trabalho passa em também compreender como se constitui a identidade desse sujeito que é, ao mesmo tempo evangélico e militante de um movimento de moradia. Por isso, é mister para nosso trabalho compreender como esses sujeitos híbridos vão se forjando nessas múltiplas interações em espaços aparentemente tão dispares. No caso das igrejas evangélicas da periferia e um movimento social que luta pelo direito à moradia, é necessário reconhecer nessa hibridação quais implicações para as ações coletivas de um movimento social.

2.1 Itinerários metodológicos e da pesquisa de campo

Pesquisar sobre dois campos distintos que interagem entre si impõe à pesquisa desse novo fenômeno uma série de questões que precisam ser devidamente observadas. Ao compreender a necessidade de verificar como esse novo fenômeno societário afeta na produção de valores, percepções e representações sobre o movimento de luta por moradia, é que foi desenvolvido o projeto “Na casa de meu Pai há muitas moradas: A presença evangélica no movimento sem teto de Belo Horizonte”. Enquanto uma pesquisa de caráter qualitativo, o alvo central foi a observação participante como mecanismo de coleta de dados junto aos militantes/religiosos que estão nas ocupações de sem teto de Belo Horizonte.

Como dito anteriormente, a escolha da ocupação Rosa Leão se deu por uma razão concreta: A presença de uma organização evangélica progressista, a Rede Fale, que já há alguns anos escolheu esse lugar como um espaço concreto de atuação política no contexto belorizontino.

A discussão aqui almejada deve levar uma série de interrogações sobre os discursos que esses religiosos produzem nessas ações coletivas. Nossa intenção foi compreender como o uso de signos próprios da fé evangélica ganham um novo significado quando em contato com demandas próprias de uma ocupação sem teto. Nesse sentido, questões sobre qual é a influência

desse seguimento religioso na forma de construir outros discursos no interior do movimento social urbano é um alvo de nosso interesse. Outra questão é compreender como o envolvimento nesses coletivos foi capaz de ressignificar o discurso religioso. Outra questão que cabe é saber se há diferenças no engajamento dos evangélicos no movimento de moradia em relação aos não evangélicos.

Em primeiro lugar, cabe a vigilância epistemológica como um vértice importante para a análise e compreensão de um fenômeno social, afirma Ruth Cardoso (1986). A autora chama a atenção para que o pesquisador não confunda seu papel enquanto um cientista social com o de um militante que porta as bandeiras de um determinado grupo que seja o objeto de seu labor acadêmico. Assim sendo, ao se sentir tentado em ser um porta voz de causas que parecem razoáveis ou justas, o pesquisador acaba por não compreender o seu papel, muito menos o lugar do trabalho acadêmico como instrumento do conhecimento por natureza.

No nosso caso, aqui entendemos que essa pesquisa tem uma responsabilidade árdua. O trabalho que se deseja operar é feito a partir de alguém que tem uma dupla pertença: A primeira é o de ativista em favor do movimento sem teto. A segunda é de um religioso que se engaja em estudar a relação entre tal movimento e a matriz evangélica. Desde o início do surgimento da existência das ocupações na Izidora, estou envolvido com a rede de apoio que corrobora com a defesa dos direitos dessa comunidade através da Rede Fale, um movimento cristão evangélico progressista que trabalha com temáticas vinculadas aos Direitos Humanos.

Se por um lado, este pesquisador tem as facilidades de aproximação tanto entre os militantes desse movimento social, quanto dos evangélicos por conta de sua filiação religiosa, cabe o entendimento que seu papel não é de um pesquisador que se arroga ao papel de porta-voz dos grupos analisados. Como demarca Cardoso (1986), isso seria suprimir um valor inerente a pesquisa participante, “que é o estranhamento como forma de compreender o outro” (CARDOSO, 1986, p. 100).

Enfrentar esse impulso na pesquisa de campo insta o pesquisador a não aceitar que sua subjetividade seja uma espécie de “camisa de força” que não o permite distinguir o lugar da ciência da sua opção política ou religiosa. Cabe a esse encontrar o estranhamento como prática de sua pesquisa, valorizando tanto a observação tanto como a participação.

Zaluar (1986) salienta que esse lugar de porta voz tende a alimentar uma relação de poder desbalanceada entre pesquisador e pesquisados, onde o primeiro se imbuí de um papel de poder superior de viés paternalista. Em outras palavras, curiosamente esse reproduz as

lógicas de dominação as quais supostamente deseja superar. Outra tentação é a de ser um porta voz do grupo.

Enquanto a participação é uma qualidade imperativa para um contato onde pesquisador e pesquisados se complementam, Cardoso (1986) reitera que a observação providencia a medida das coisas. Segundo ainda Zaluar (1986), observar é contar, descrever e situar os fatos únicos e os cotidianos, construindo cadeias de significação. Para tanto, a observação invoca um tempo em que o investigador treina e apura seu olhar compreensivo. Esse treino o ajuda a interpretar o objeto de sua análise social, além de considerar que é importante valorar as relações pessoais em suas conjunturas específicas, facilitando a compreensão das condições sociais de produção dos discursos. Desse modo é que a possibilidade de interpretação é facilitada e permite ampliar os horizontes do trabalho.

O pesquisador não tem o monopólio de experienciar o estranhamento, nos lembra Gilberto Velho (1980). Porém, jamais pode abrir mão da necessidade de conhecer as metodologias de pesquisa. Como alguém que labora em estudar de um campo determinado, é imperativo decodificar um determinado fenômeno orientado pelo acúmulo de saberes e de métodos de pesquisa. Assim, seu trabalho deve ser capaz de se guiar a partir com outras pesquisas, que o orientam nos “caminhos das pedras” no empreendimento de sua pesquisa acadêmica. Desta feita, obedecer tais procedimentos o protege de cair nas tentações indicadas por Cardoso (1986).

Contudo, isso não significa que o trabalho etnográfico se afaste tanto de seu objeto ao ponto de manter uma relação meramente instrumental e/ou pragmática, como Behar (2014) habilmente afirma. Para Behar (2014), o lugar do etnógrafo não pode ser de um ser superior que mora em uma torre de marfim incólume ao impacto das emoções. Ainda segundo Behar (2014), o pesquisador deve ser capaz de entender que a carga emocional que circunda a pesquisa de campo influencia e impacta a estrutura das realidades etnográficas.

Assis (2017), que se dedica a pesquisar o Santo Daime, fala dos riscos e limitações ao admitir a dupla identidade de “pesquisador” e “nativo”. Para ele, tal postura pode gerar uma “dupla desconfiança”, tanto de nativos quanto de acadêmicos em relação ao pesquisador, pois pode interferir no diálogo e na progressão da pesquisa em ambos os círculos.

Em nosso caso, a desconfiança seria tanto em função do envolvimento prévio do pesquisador com os objetos pesquisados, como é o meu caso. Contudo, ele advoga que tal posição não seria um impeditivo para a pesquisa sociológica. Assis (2017) reconhece o papel do “*pesquisador-insider*” e que a qualidade da produção sociológica e o distanciamento

científico deste se relacionam “menos com se estar ou não “em casa” e ser ou não parte do objeto ou grupo pesquisado, e mais com um “modo de olhar” e uma “maneira de fazer” (ASSIS, 2017, p. 39).

Assis arremata ao afirmar que mais importante é o uso das técnicas de pesquisa e o respeito em relação as teorias e ao enquadramento do campo pesquisado do que a biografia pessoal do autor relações discursivas. Também afirmamos que um pesquisador que não tem envolvimento prévio com seu objeto de pesquisa, não significa que este não tem problemas em lidar com seus próprios pressupostos. Seja o pesquisador *insider* ou *outsider*, deve respeitar os usos de técnicas de pesquisa próprias das ciências sociais.

Assim, a importância de ferramentas como o diário de campo não serve apenas registrar as falas e opiniões dos investigados, por exemplo, são de grande valia. Se utilizada adequada, pode se tornar um artefato capaz de capturar certas dimensões não ditas ou tácitas que estão para além do relato dos entrevistados.

É necessário que seja reconhecido no entrevistado as múltiplas facetas que ele carrega em suas relações com outros indivíduos, como delinea Bourdieu (1998). Portanto, os sujeitos pesquisados não são apenas religiosos ou militantes, nem mesmo a soma dessas partes, mas também estão inclusos numa série de contextos que interferem na sua capacidade de conferir sentido a sua própria existência na sociedade em que está visceralmente enredado.

Coaduna com essa perspectiva Oliveira Filho (1999), que apresenta um outro viés importante: O desafio que se encontra nesse trabalho é sobretudo compreender como grupos ou indivíduos interagem com o grupo que é pesquisado, nesse caso, pessoas que tem a dupla identidade de ativista de movimento social urbano e fiel religioso. Assim se faz importante que a escuta considere as falas não apenas de evangélicos militantes do movimento sem teto.

Nesse sentido, coube então compreender outros sujeitos que interagem com tais religiosos e que, de alguma forma, trazem novos olhares sobre esses. Porém, cabe aqui outra inflexão: Ao entrevistar pessoas de diferentes lugares, seja um evangélico militante, um coordenador de uma ocupação que não compartilha da mesma crença religiosa ou um pastor de uma igreja localizada nesse território, é necessário atinar que esses estão em posições diferentes. Desse modo, suas falas coletadas nas entrevistas frequentemente passam por diversas modulações, inclusive na relação com o entrevistador. Feltran (2008) afirma que as diferentes posições tendem dos sujeitos, o local de onde falam ou como esses percebem o lugar do pesquisador, foram apreendidos como uma forma de demarcar suas posições no campo de pesquisa.

Neste ponto, quer-se fazer uma observação a respeito da condução das entrevistas: Este trabalho entende que não pode se trabalhar de forma desconexa os temas da religião e dos movimentos sociais. Muito menos se quer reforçar uma certa separação na cabeça dos indivíduos. E para nós evidente que tal separação entre as diversas esferas pode ser previamente existente. Mas devemos encontrar pontos de encontro e de fronteira entre a religião e a política nos entrevistados, é possível que pela primeira vez se esteja colocando de forma mais intencional e/ou explícita duas esferas ou duas dimensões identitárias em diálogo.

Com isso que o próprio processo de interação com os entrevistados pode produzir sínteses e recolocar percursos identitários, quer na direção de reforçar afastamento, quer no sentido de permitir uma síntese. Tal perspectiva é reforçada pelo entendimento de Melucci (1989). Para o sociólogo italiano, os pesquisadores de movimentos sociais devem conduzir suas pesquisas de forma que se enxerguem a si mesmos como parte do campo de relações.

Assim, explicita-se que parte dos objetivos desta pesquisa é intencionalmente e propositivamente provocar “sínteses positivas”, no sentido de formular questões e provocar reflexões que instiguem a ponte entre a fé e a ação política. Não se quer dar peso muito grande ou pretensioso a isso, ou fazer disso algo central na produção da pesquisa; tampouco quer-se adotar a posição do ‘missionário’, que o próprio Melucci (1989) crítica, mas por outro lado ter isso no horizonte é um importante norte para o desenvolvimento da pesquisa.

Nesse sentido, uma opção metodológica que ainda se considera consiste em organizar um (ou mais) encontros de grupo focal, com diversas pessoas evangélicas e que participam do movimento de moradia, com o propósito de estimular o diálogo e a elaboração de posições com relação à sua participação no movimento e do diálogo de sua fé com seu engajamento político.

Entende-se que esse tema é de suma relevância, pois, além do forte crescimento dos evangélicos no Brasil, ainda é uma temática pouco explorada nos estudos sobre a presença dos evangélicos nos movimentos sociais. A proposta de pesquisa, de caráter qualitativo, trata de explorar esse campo, entendendo que, ao trabalhar no nível dos indivíduos, as complexidades se amontoam, e se deve ser muito cuidadoso antes de fazer qualquer inferência mais categórica, muito mais ainda estabelecer nexos de causalidade. Nesse sentido, não há constrangimentos de se afirmar que se trata de uma pesquisa exploratória, e que quer buscar trazer mais elementos para um campo de pesquisa ainda em consolidação.

Para os interesses deste projeto, entende-se que os usos de metodologias qualitativas são adequados para responder às questões propostas. De início, buscou-se acessar as experiências, as interações e os dados em seu contexto de acontecimentos e de prática (FLICK, 2009). Para

a compreensão da atuação da Rede Fale, nos valem do uso da pesquisa bibliográfica, que é de suma importância e implica no levantamento de livros, artigos e publicações, cuja intenção é colocar o pesquisador em contato direto sobre determinado assunto.

Abarcamos como fundamental para esse trabalho a produção documental e imagética (MARCONI; LAKATOS, 2010). Aqui vale dizer que a Rede Fale em Belo Horizonte faz trabalhos formativos com crianças e chegou a produzir campanha de defesa de direitos em favor da causa do movimento de moradia da Ocupação Rosa Leão. Esses elementos foram importantes para compreender como as organizações sociais envolvidas na pesquisa produzem novos sentidos para a sua ação coletiva e como esses compõem um mosaico ímpar para a interação social.

Nos seis meses restantes da pesquisa, realizamos cerca de 10 entrevistas semiestruturadas com indivíduos evangélicos que militem no movimento de moradia, com o propósito de explorar com mais profundidade de que forma se pode testar e verificar as hipóteses e problemas de pesquisa apontados acima.

As perguntas do roteiro de entrevista se encontram na seção anexo I, e o guia tem a função de cobrir temas que possam ser elucidativos para responder ou ao menos endereçar as questões da pesquisa. Foram realizadas quatro entrevistas abertas com coordenadores do movimento de ocupação e ativistas da rede de apoio com interesse de compreender a percepção deles sobre a presença dos evangélicos na militância dentro do movimento social. Por último, se reforça que ao mesmo tempo em que se conduziu as entrevistas, estive atento para oportunidades de etnografar os eventos e observar detalhes que julguei apropriados para compor os achados da pesquisa.

Almejou-se também acompanhar tanto uma possível atuação de organizações evangélicas quanto o cotidiano dos evangélicos sem teto em suas vivências no movimento social. Observar e descrever o movimento social de um determinado campo comporta apreciar fenômenos que sejam próprios daquele local e que, por serem tão familiares, passam despercebidos.

O uso metodológico do estudo de caso buscou compreender momentos singulares em torno do objeto estudado (EZPELETA; ROCKWELL, 1989). Para Triviños (1992), o estudo de caso é uma ferramenta de pesquisa cujo objeto se torna uma unidade que se analisa com maior profundidade, onde outras técnicas como a observação, por exemplo, podem ser utilizadas.

Para aprofundar as discussões coletadas a partir das observações, valorizou-se o contato e as falas com esses religiosos através de entrevistas individuais e por meio de grupo focal. Ao utilizar sessões de discussões coletivas, concentrando num tópico particular a ser discutido entre os participantes, o grupo focal é uma técnica de coleta de dados que tem se constituído numa ferramenta importante para a construção de saberes (GATTI, 2005). Sendo assim, a abordagem mediante um grupo focal com membros da Rede Fale foi realizada com perguntas que estão no anexo III.

Os dados foram analisados mediante a transcrição das entrevistas. Dessa forma, considerou-se as trajetórias desses sujeitos para a melhor compreensão dos seus processos de socialização junto ao movimento e a comunidade em que vive, o que ajudou nas correlações que se deseja produzir na pesquisa.

3. MOVIMENTOS SOCIAIS, RELIGIÃO E ENQUADRAMENTO INTERPRETATIVO

Os estudos sobre os movimentos sociais e a religião ancoraram-se em grande medida nas ciências sociais, que se constituiu como campo relevante para compreender as mudanças e conflitos que ocorrem no corpo social. Para os fins desta pesquisa, faremos uma breve digressão sobre a inter-relação entre ambos.

Em seu trabalho que debate esses dois campos de estudos nas Ciências Sociais, Hanningan (1991) assinala que os primeiros trabalhos sobre os movimentos sociais, bem como a sociologia da religião, começam a despontar no final do século XIX. Essas pesquisas trafegavam como parte de um esforço sociológico mais amplo que buscava compreender os processos e conflitos pelos quais as mudanças foram produzidas no processo de industrialização e secularização experimentados na sociedade europeia.

No que refere aos estudos sobre religião e mudança social nos clássicos da sociologia, o autor cita Weber, que identificou um antagonismo essencial entre o carisma (entendidos como forças irracionais que norteiam as experiências religiosas) com as mudanças estruturais empreendidas no desenvolvimento do capitalismo. Para ele, o carisma está em conflito com o crescimento da racionalização e dos processos de rotinização promovidas pelo industrialismo. Ele igualmente sublinha que as raízes da teoria dos movimentos sociais estavam conectadas com as transformações que aconteceram em grande parte da Europa causadas pelos processos macroscópicos de modernização e urbanização no fim do século XIX.

O autor aponta que enquanto a religião era considerada pelos sociológicos clássicos como parte integrante da sociedade, os movimentos sociais eram percebidos como uma ameaça para a modernidade. Essa visão negativa se deu por pesquisadores assombrados com a multidão de trabalhadores insatisfeitos articulados em sindicatos sob orientação socialista. Contudo, afirma Hanningan, esses trabalhos não delimitavam nenhuma distinção entre coletividades religiosas e políticas. É partir da Sociologia estadunidense, que se começa a diferenciar movimentos religiosos e sociopolíticos, rompendo-se com ênfase holística da sociologia formulada na Europa.

Blumer, talvez o mais importante teórico sobre os movimentos sociais nesse primeiro momento na sociologia americana, distinguiu claramente a diferença entre movimentos religiosos e políticos; os últimos procuravam realizar uma revolução política, bem como uma mudança na ideologia, enquanto os primeiros eram "movimentos expressivos", cujos membros eram incapazes de liberar sua tensão na direção de alguma mudança real.

A crítica de Hanningan (1991) sublinha ser necessário eliminar a distinção analítica entre os dois campos de estudo. Para ele, a separação entre movimentos religiosos e movimentos sociais em geral ocorreu mais por razões ideológicas do que por razões conceituais. Em consonância com esse autor, Beckford (2010) e Turner (1988) enfatizam que todo movimento social é, em última análise, uma "cruzada moral" ou, como delineia Becker (2008), uma ação coletiva centrada em torno de um movimento ou organização social e preocupada com uma questão simbólica ou moral. Nesse sentido, isso seria uma qualidade que os movimentos sociais compartilham com a religião.

Assim como Hanningan (1991), Beckford (2010) entende que esses campos supostamente distintos mantêm uma relação simbiótica, ao ponto de terem se amalgamado ao longo dos tempos. Embora não sejam iguais, movimentos sociais e religião compartilhariam uma espécie de área cinzenta entre eles, onde há elementos conexos e características comuns entre ambos. Beckford e Hanningan (1991) assinalam que a promoção de valores considerados significativos é comum à religião e aos movimentos sociais. Também convergem para a noção que ambos valoram a construção de uma identidade coletiva e a solidariedade comunitária, além de compartilharem um senso de responsabilidade em face de problemas que exigem atender anseios coletivos. Movimentos sociais e religiosos contemporâneos, portanto, podem ser considerados dentro de um mesmo arcabouço teórico. Ambos são subprodutos estruturais da erosão das fronteiras entre os domínios do privado e do público (HANNINGAN,1991; BECKFORD, 2001).

Mas como compreender o lugar da religião e sua relação com ações coletivas? Para isso é necessário situá-la como um sistema de significado cultural orientado para a relação com sagrado e que fornece conjuntos de crenças e práticas baseadas no transcendente (GILL, 2001). O fenômeno religioso desvela os seres humanos como criaturas que anseiam por significado e, portanto, creem que a sua existência não poder ser experienciada tão somente como uma série de eventos sem objetivo ou ininteligíveis. Assim, as pessoas anseiam uma vida com significado e razão de ser e existir (SMITH, 2014).

Conforme Smith (2014), a religião usualmente é interpretada como lugar que fornece visões de mundo significativas e sistemas morais que ajudam a integrar e harmonizar as sociedades. O autor também assinala que o fenômeno religioso é um instrumento capaz de abastecer teodiceias reconfortantes para pessoas aflitas e desoladas. Contudo, ela pode cumprir outros papéis no tecido social.

Para Smith, a religião pode legitimar o status quo de uma ideologia e toda sua estrutura de dominação, bem como a estratificação social. Também pode se configurar como um elemento disruptivo, desafiando e ameaçando a derrocada de sistemas sociais, políticos e econômicos. Em suma, a religião pode ajudar a manter tudo em seu lugar ou virar o mundo de ponta à cabeça, pondera Smith.

Tanto Gill (2001) e Smith (2014) reconhecem o papel crucial da religião na maioria das sociedades e que há muito tempo as crenças religiosas são um elemento rico para promover ações coletivas. É através desse compromisso moldado e alimentado pela fé religiosa, que organizações encontram meios para inspirar o surgimento de movimentos sociais inteiros.

A religião possui uma multiplicidade de ativos que são úteis para a promoção do ativismo social posto que essa além de ter uma identidade compartilhada, goza de uma certa legitimidade no espaço público e possuir recursos organizacionais, explana Smith (2014). Um determinado grupo religioso, por exemplo, costuma ter estrutura própria (um templo, por exemplo), bem como um público cativo que tende a seguir suas orientações.

Além de Smith, Beckford também assinala que a religião opera a partir de códigos culturais sustentados por uma ordem cosmológica que afetam a vida em sociedade. Embora esse esteja no plano do intangível, o sobrenatural se impõe por trazer verdades eternas. Aos olhos do fiel, os ensinamentos religiosos são superiores às outras formas de compreensão do mundo a sua volta. E é isso que diferencia a religião dos sistemas de significado cultural não religioso, posto que as crenças religiosas são caracterizadas pela inter-relação com aquilo que se compreende como supra ordinário. Nas palavras de Sanchis (2018), a religião é a “cultura no superlativo” e como tal, a religião estabelece uma realidade objetiva percebida acima e além da vida temporal, do mundo e da história, assevera Smith (2014). Ela ordena não apenas a vida após a morte, mas oferece normas que conduzem, direcionam e norteiam a vida do fiel também na esfera pública (SMITH, 2014).

Embora aquele que professa uma fé religiosa pareça estar voltado para as “coisas do alto”, seus pés estão fincados na terra e, desse modo, pode interrogar, interferir, julgar e participar da “realidade terrena”. Entre o agora e o porvir, o religioso norteia sua vida terrena a partir de explicações cosmológicas e que transcendem a realidade terrena, mas não se furta em inquirir, questionar e julgar essa mesma realidade terrena e temporal. E mesmo que um argumento de ordem religiosa aja de forma conservadora e legitimando a manutenção de uma ordem opressiva, ela se posta num grau de maior relevância que os poderes terrenos, como explicita Smith em uma alegoria pitoresca:

Tomemos, por exemplo, a religião e o governo de um monarca opressivo. Um rei e seus sacerdotes podem empregar religião para justificar o domínio opressivo do rei. Ao promulgar uma doutrina do direito divino dos reis, por exemplo, o rei pode declarar que um poder maior e mais importante que ele - Deus - o designou como o governante legítimo da terra. Ninguém pode desafiar seu governo, porque isso desafiaria o governo de Deus. Mas no próprio ato de fundamentar sua autoridade na vontade de Deus, o rei confirmou um poder e uma vontade maior e mais importante que a sua - uma transcendência sagrada - que não pode ser desafiada, nem mesmo pelo rei. Pelo próprio ato de estabelecer sua legitimação a partir de uma regra absoluta, transcendência sagrada, o rei se relativiza diante dessa transcendência sagrada. O rei não é mais absoluto. Deus é. Isso cria um padrão mais alto pelo qual o rei pode ser potencialmente julgado, uma fonte transcendente de crítica potencial que o rei não pode repudiar sem se deslegitimar. Portanto, se os súditos acreditarem que seu rei terrestre opressivo está violando os padrões de bom reinado celestial do rei celestial, o governo do rei terrestre de repente se torna ilegítimo. Pois ninguém, nem mesmo um rei, pode negar ou desafiar a vontade e a lei de um rei celestial. (SMITH, 2014. p. 6 e 7). (Tradução minha).

Smith (2014) afiança a religião está inscrita em um contexto social que molda e é moldado por ela mesma. Desse modo, é temerário explicar a ação coletiva de um determinado movimento social sem considerar os fatores religiosos da crença de seus militantes. Também é mister considerar que seus valores religiosos afetem sua compreensão do fiel como, por exemplo, da estratificação social, a gestão do poder na coletividade e o status quo da sociedade que está inserido.

Ao reconhecer a mutualidade em que estão envoltos a religião e os movimentos sociais, é um equívoco arrazoar que as crenças religiosas como um simples anteparo que instrumentaliza a fé para interesses ideológicos “mundanos” (SMITH, 2014). Igualmente, Smith (2014) considera ingênuo não ponderar que visões de mundo e práticas religiosas não são importantes para mobilizar as lutas de muitos de movimentos sociais. Em consonância com esse autor, Frank e Fuentes (1989) afirmam que a religião pode ser fundamental ou até o único meio para que os movimentos possam pavimentar o caminho de suas reivindicações.

Frente a força de seus opositores, uma questão importante para os movimentos sociais é manter o envolvimento de seus militantes, pois só assim é capaz de sustentar sua ação pelo tempo necessário até alcançar seus objetivos. Conforme Tarrow (2009), um movimento social deve ser capaz de gerar solidariedade e identidade coletiva. Para ele a argamassa que une essas pessoas é o interesse comum e o que traduz a potência da ação coletiva é estar conectado por um ponto que os una enquanto organiza a partir de um sentimento de pertença.

Um problema que os movimentos sociais geralmente precisam equacionar é como mobilizar pessoas ao ponto delas se auto sacrificarem por sua causa dedicando esforço e tempo

para algum interesse coletivo. Um exemplo é que militar numa ocupação sem teto exige que pessoas corram riscos de pagar um preço em favor da luta coletiva.

Esse custo faz com que muitos não sintam à vontade de sofrer algum tipo de coerção do estado como ser preso numa manifestação, por exemplo. Em suma, os movimentos sociais carecem de ativistas que sacrifiquem muito tempo, energia, segurança, recursos emocionais e, em alguns casos, até dediquem suas vidas em prol de vencer os desafios políticos. A religião pode prover ao movimento social uma série de oportunidades políticas em favor do seu ativismo social. Se há um tipo de pessoa que entende a dimensão do auto sacrifício é o religioso, abaliza Smith (2014).

A fidelidade religiosa requer alguma expressão de abnegação, assevera Christian Smith (2014). Habitualmente a religião engendra em seus seguidores um sentido de orientação que os educa para o autocontrole. A religião costuma empreender a ideia de que as pessoas precisam ser iluminadas e que devem seguir um número exigências para chegar a “salvação”. Trilhar esse caminho exige do fiel uma postura combativa para defender valores comuns entre sua fé e um movimento social. Religiosos estão mais dispostos a pagar o preço quando mobilizados por um ideal, o que se torna outro recurso formidável para a mobilização de movimentos sociais.

Para Tarrow (2009), o movimento social deve lançar mão de um "repertório de contendas". A contenção pode ser considerada como "desempenho público" para expor disputas contra um opositor e/ou governo. Sendo assim, um movimento social deve ser capaz de produzir ou absorver símbolos para potencializar suas causas (TARROW; 2009; MOSS; SNOW, 2014).

Assim, acionar códigos culturais como, por exemplo, símbolos religiosos, é um elemento importante de desafio coletivo e uma arma importante de mobilização política. Em consonância com esses Tarrow (2009) e Moss e Snow (2014), Kertzer entende que, “os rituais não só legitimam seus patrocinadores, mas também conferem legitimidade aos seus participantes” (KERZTER, 2001, p. 19). Nesse sentido, os movimentos sociais conectam os seus ativistas de forma mais afetiva ao identificar alvos comuns e reivindicações identificáveis, advogam Hunt e Bendford (2004). Sob essa perspectiva, os coordenadores de uma ação coletiva dependem não apenas da confiança e cooperação da militância, mas também de um trabalho de enquadramento interpretativo.

O enquadramento interpretativo no movimento social, segundo Tarrow (2009), seria capaz de fazer com que os descontentamentos e vicissitudes que surgem em cada dificuldade experimentada pelo grupo sejam moldadas. Essas são revertidas utilizando-se de códigos culturais relevantes de tal forma que tornem reivindicações mais apaixonadas e incisivas.

Assim, é possível manter o desafio coletivo em alta a partir da forja de identidades coletivas. Tal mediação de ordem simbólica também reforça a noção do “nós contra eles”, onde “os desafiantes estabelecem os limites de seus adeptos futuros e definem seus inimigos através de atributos e maldades reais ou imaginários” (TARROW, 2009, p. 41).

Contudo, para que esses rituais sejam popularizados, eles devem observar o contexto e a tradição da sociedade em que o movimento social está inserido (TARROW, 2009). Nessa perspectiva, o simbolismo que emerge da construção coletiva de um movimento social deve considerar sua interação com a cultura local. Esse enquadramento simbólico deve criar signos que sejam também duradouros e que mantenham os militantes sempre envolvidos e mobilizados. O uso de práticas rituais ascéticas hinduístas do movimento liderado por Gandhi como mecanismo de insurgência contra o colonialismo inglês (HOWARD, 2013) e de reuniões de oração promovidos pelo Movimento Cristão dos Direitos Humanos do Alabama como meio de agregar a comunidade negra na luta contra o racismo nos EUA (MORRIS, 1996) demonstram a importância do enquadramento interpretativo (MORRIS, 1996).

Um outro exemplo ímpar dado por Kertzel (1975) é o de como comunistas italianos adaptaram da tradição católica em suas próprias comemorações. Tal adaptação serviu para exaltar as ações e ideais do partido, tornando-se tanto um meio de propaganda política, quanto de arrecadação de fundos. Embora a igreja católica italiana tenha tentado banir tal prática, essas continuaram tendo aceitação pública. Desse modo, é necessário reafirmar que as fronteiras do universo religioso e movimentos sociais estão não apenas sendo constantemente agenciadas, mas também renegociadas.

Seja com as experiências citadas logo acima ou com a influência que a Teologia da Libertação teve na efervescência movimentalista, é inequívoca a potência que pode emergir da relação entre religião e movimentos sociais.

A questão em tela em nossa pesquisa se desdobra na seguinte interrogação: Frequentemente os evangélicos são retratados como conservadores, com crescimento dos evangélicos, especialmente dos pentecostais, seria possível que tal relação se tornou mais conflituosa? Os evangélicos são um empecilho para os movimentos sociais conseguirem mais adeptos? É possível que os signos culturais produzidos no pentecostalismo serem retificados para o movimento de moradia, por exemplo?

3.1 Exclusão socioespacial, desigualdade e religião

A luta pelo direito à cidade volta às ruas: o que está em disputa é a própria cidade, seus equipamentos sociais, suas oportunidades de emprego, de lazer, de mobilidade. Mas essa disputa se refere também à aplicação do fundo público, que ao invés de se dirigir à reprodução da força de trabalho, se dirige à reprodução do capital. O que se estabelece é a oposição entre valor de troca e valor de uso no espaço urbano; entre renda imobiliária e condições de vida. A crise urbana está no centro do conflito social no Brasil, só não a enxerga aquele que não quer ver (MARICATO, 2017, p. 26)

Discorrer sobre movimentos sociais e a religião nas cidades brasileiras é tocar no problema da violenta segregação socioespacial presentes na urbe. A segregação socioespacial é definida com a naturalização de regras e padrões que organizam as cidades pela via da diferenciação social, onde a marca é separação entre grupos e classes sociais dentro do território urbano (CALDEIRA, 2000).

É necessário considerar que tais separações tenham uma certa variação de uma cultura para outra. Por exemplo, há diferenças de segregação socioespacial no contexto sul-africano do Apartheid em relação ao processo de favelização das grandes cidades brasileiras, ou mesmo à segregação chancelada por questões religiosas imposta pelos brâmanes da religião hindu, como distingue Elias (2000). Apesar disso, nota-se que existem certos princípios que têm como padrão sinalizar determinadas classes sociais tem uma relação diferenciada com o espaço urbano.

Assim, embora se afirme que todos têm a liberdade de habitar e transitar onde quiser, o fato é que as condições sociais de um determinado sujeito indicam que ele pode ou não encontrar condições materiais para viver em determinadas áreas da cidade.

A primeira seria a crescente implementação de condomínios fechados e com fortes esquemas de segurança, os empreendimentos imobiliários propagandeados sob uma lógica de proteção dos muros altos que resguardam contra as ameaças daqueles que não gozam da mesma posição social privilegiada. Ao falar do contexto da região metropolitana de Belo Horizonte, Mendonça e Andrade (2010) descrevem que há uma considerável distância física que separa ricos e pobres.

Nesse micromundo dos condomínios fechados, é notável “... a predominância da dimensão privada como estilo de vida, negando a proposta urbana de cidade, de coletividade, de convivialidade, de sociabilidade” (LEVY, 2010, p. 105). Desse modo, o confinamento em condomínios fechados traz em sua essência a ideia de ver o diferente como uma ameaça que

necessita ser mantida longe do universo paralelo produzido por esses empreendimentos habitacionais.

Assim, o auto confinamento, ou auto aprisionamento, das classes de maior renda passa a representar a imagem das vítimas em potencial, que precisam se proteger do OUTRO, ou dos outros (pobres e miseráveis), a qualquer custo. Ao mesmo tempo, condena à imagem de violentos em potencial todos os “outros” que estão fora dos muros, a quem o noticiário jornalístico vincula diariamente tal ameaça.

É possível, entretanto, reler a mesma imagem, entendendo a violência nas cidades como provocada mais pela visível intensificação da concentração de riquezas do que pela intensa pobreza dela resultante. É como decifrar o aparente enigma de que o Mercado imobiliário acaba revelando, no espelho, as estratégias com que as classes concentradoras de renda procuram se proteger contra os possíveis conflitos instados pelas políticas econômicas por elas adotadas para garantir e ampliar seus próprios privilégios. (FERRAZ; POSSIDÔNIO, 2004, p. 87 e 88).

Em segundo lugar, a segregação no contexto brasileiro costuma também ser refinada ao ponto de erigir “muros imaginários”, como é o caso dos “rolezinhos”, encontros de grandes grupos de jovens moradores de periferias em *shopping centers*. Não deixa de ser revelador que esses eventos tragam como fenômeno o pânico coletivo causado ante a presença nesse lugar, conforme descrevem Nascimento et al. (2016) em análise sobre os “rolezinhos” na cidade de Belo Horizonte.

Aqui se desvela um dado importante: Não cabe no *shopping center*, um espaço de consumo privilegiado organizado sob a égide da promoção de convívio entre iguais – não cabe o favelado. Assim, percebe-se o quanto muralhas imaginárias entre ricos e pobres demonstram que mesmo quando a territorialidade é fisicamente rompida nesses “rolezinhos”, nota-se certas barreiras subjetivas que informam o quão a segregação é uma marca presente nas relações sociais no Brasil.

Eminentemente privados, posto que de uso coletivo, esses ambientes deixam extremamente claro o papel que pretendem desempenhar na vida social brasileira. Assim, são espaços que acolhem apenas os iguais – rejeitando claramente aqueles que não pertencem ao mesmo grupo social –, à semelhança do que fazia a casa patriarcal. Agora, a natureza privada e privatista do espaço que na casa grande se expressava em sua domesticidade se revela, nos *shopping centers*, na seleção “natural” dos que são convidados a frequentá-los, definida pelo poder aquisitivo de cada um. Nos shopping centers brasileiros, a ideia de um espaço destinado apenas aos iguais e, nesse sentido, familiares, exatamente como ocorria na casa-grande, fica muito clara, quando se observa o perfil dos usuários desses espaços especiais. Nas cidades maiores, essa distinção é tão nítida que é possível saber de antemão que grupo social se vai encontrar em cada *shopping center* da cidade (LEITÃO, 2000, p. 243).

Uma questão não menos importante é a condição daqueles que objetivamente sofrem com o déficit habitacional como um fenômeno próprio da exclusão socioespacial no Brasil. O debate que relaciona a segregação socioespacial e o déficit habitacional no contexto nacional não é algo novo. No contexto da capital mineira, por exemplo, o déficit de moradia remonta o tempo da construção da cidade. Planejada para ser a nova capital mineira no ano de 1895 e ser centro político e administrativo do estado de Minas Gerais, dois anos antes de sua inauguração já tinha duas áreas ocupadas com cerca de 3.000 pessoas (GUIMARÃES, 2008)³.

No 1º Seminário de Habitação e Reforma Urbana, evento realizado em Petrópolis, no Rio de Janeiro, urbanistas já diagnosticaram que a condição do acesso à habitação no Brasil é periclitante. Para esses já se notava nos centros urbanos uma diferença considerável na renda salarial familiar e o preço dos aluguéis. Igualmente, já se apontava naquele momento desvela um desordenado processo de urbanização acarretados pelo surto industrial e em detrimento às “antiquadas relações de produção no campo”, o que segundo Serran,

[...] determinam fortes movimentos migratórios para os núcleos urbanos; nos maiores centros urbanos do país a população que vive em sub-habitações - tais como favelas, cortiços, mocambos, malocas, barracos - é grande e crescente, tanto em números absolutos como relativos” (SERRAN, 1976, p. 11).

No que concerne às políticas direcionadas para atender a demanda por moradia pela via de uma reforma urbana, destaca-se que essa estava inserida como um dos pontos das Reformas de Base do governo João Goulart (BASSUL, 2015). Contudo, com o golpe que derrubou o então presidente, tais reformas foram abortadas logo após o golpe militar.

É nos anos de chumbo da ditadura civil miliar de 1964 que é criado um programa de moradias, antigo Banco Nacional de Habitação (BNH). Entretanto, o BNH não favoreceu os menos abastados, seja pela dificuldade de atender os requisitos para entrar no programa ou porque apenas as classes médias emergentes lograram algum ganho social. Maricato (1987) considera que o modelo criado atuou mais para servir interesses do capital imobiliário do que em responder à demanda social por moradia.

Ademais, é no governo dos militares que se tem a chamada “era das remoções”, política higienista onde comunidades inteiras são desalojadas violentamente de suas casas. Em suma, os militares queriam “resolver” o problema dos favelados não pela necessidade de promoção

³ Guimarães afirma ainda que esse déficit habitacional foi “...consequência da inexistência, na planta Geral da cidade, de um lugar definido para alojar os trabalhadores encarregados de construí-la. Tratava-se do projeto de uma cidade Capital destinada ao aparato administrativo do governo e voltada para uma população específica - o funcionalismo público. A existência do trabalhador da construção civil era vista como temporária, o que talvez explique o fato do projeto não contemplar um local para aloja-los” (GUIMARÃES, 2008, p. 11).

de política pública de acesso à moradia digna, mas simplesmente fazendo uma espécie de faxina urbana que os expulsava de seus barracos.

Principalmente a partir de 1969, no contexto ditatorial, a remoção, ameaça sempre presente na vida das favelas, pôde ser executada com força total, garantida por uma repressão nunca vista antes. O poder do voto, que anteriormente havia sido utilizado pelos favelados através de diversas estratégias de sobrevivência, estava bastante enfraquecido, e os favelados veriam drasticamente reduzidas suas margens de manobra para se contraporem aos interesses envolvidos na erradicação das favelas. (BRUM, 2018, p. 416).

Esse momento foi caracterizado pelo crescimento da resistência popular diante de conflitos relacionados com a posse da terra e das remoções efetuadas pelo governo militar. Soma-se a isso, o processo de metropolização também gerado pelo alto grau de migração do campo para as grandes cidades⁴.

Não obstante, é em meio ao redescrudimento da política higienista da ditadura civil militar que esses coletivos ganham força. Ante a incapacidade do estado em responder aos problemas relacionados com o inchaço das grandes cidades, bem como do aumento exponencial de demanda por habitação social, é nesse período onde a ordem democrática ainda não havia sido restaurada que os movimentos ganham corpo e densidade política (FREITAS, 2015).

Entre os movimentos que capitaneavam as lutas por moradia estão organizações como a Pastoral de Favelas (PF), que surge a partir do interesse de adeptos da teologia de libertação na Igreja Católica em se envolver na questão do déficit habitacional no Brasil. Em um dos relatos da pesquisa de Freitas (2015) sobre o surgimento dos movimentos sociais pelo direito à moradia em Belo Horizonte, um de seus entrevistados fala sobre a atuação da Pastoral de Favelas:

A Pastoral de Favelas era uma organização, foi uma organização naquela época da arquidiocese de Belo Horizonte, a nossa sede era no edifício Pio XII, 12º andar, uma organização oficial da arquidiocese de Belo Horizonte de formação de comunidades católicas nas favelas, que antes não tinham. Raríssimas eram as favelas que tinham 159 comunidades católicas, às vezes tinha uma capelinha, mas o padre ia de vez em quando, quer dizer, uma coisa vazia. Nós criamos a formação de união do povo, encontros, reflexão, com material de reflexão, de oração, de visão crítica da situação, conjuntural também e amplamente digamos assim política, porque estávamos em plena ditadura militar, no fim dos anos 70. (FREITAS, 2014, 158).

⁴ Nas pesquisas recentes sobre o perfil das ocupações na Região da Izidora, local de nossa pesquisa junto à ocupação Rosa Leão, um bom percentual de famílias que lá moram é constituído por pessoas que vieram de cidades pequenas ou da zona rural para tentar uma sorte melhor na vida na região metropolitana de Belo Horizonte (BIZZOTTO, 2015).

Na luta por moradia em BH a presença católica ganhou maior protagonismo com a Pastoral da Favela a partir de 1974. Sob liderança do italiano Pier Luigi Bernareggi, conhecido como Padre Piggi, que coordenou até 1981 a Pastoral Geral de Favelas da Arquidiocese de Belo Horizonte, a atuação católica ganhou destaque no cenário do ativismo local. Segundo Nogueira (2016), o Padre Piggi contava com apoio de lideranças da antiga União dos Trabalhadores da Periferia (UTP) e assim

[...] a Pastoral começou a fazer encontros de favelados pela cidade, procurando possibilitar aos moradores de aglomerados e favelas as condições para auto-organização, conscientizando e orientando esses moradores quanto às suas capacidades para se mobilizar e se unir frente ao poder público e outros interesses organizados. (NOGUEIRA, 2016, p. 63).

Ante a significativa mudança ocorrida nas últimas décadas por conta do processo de urbanização nas cidades, uma grande parcela de famílias pobres é excluída do acesso à habitação digna. Como resultado desse problema, são várias as ocupações urbanas que se estabelecem em diferentes lugares na periferia da capital mineira. Se compreende uma ocupação urbana como a apropriação para uso próprio de porção de terra cuja propriedade pode ser pública ou privada (BENÍTEZ, 2002). Os embates empreendidos na luta dos movimentos sociais que se irrompem na cidade, questionam o estado e enredam todos os serviços que estão dispostos na urbe, dentre esses as escolas. Nesses últimos anos, há um crescimento exponencial de ocupações urbanas em Minas Gerais. É fruto desse aumento desses conflitos no contexto belorizontino que está inserido o movimento sem teto que atua na Região da Izidora.

É imperioso assinalar que a questão da territorialidade é um vértice importante para a elaboração de sua identidade (CARRANO, 2008). Mais do que um mero dado geográfico, a inserção do sujeito num determinado território traz consigo uma série de culturas, confrontos e contradições sobre a vida na cidade. Pensar a vida na cidade nos remete ao lugar da morada. Gohn (2008) indica que território é também um marcador de identidade e uma categoria de análise:

Território agora passa a ser visto também sob a ótica de um ativo sociofinanceiro, porque é fruto de um conjunto de condições, predominando o tipo de relações sociais e produtivas que são desenvolvidas onde ele se localiza. Classe social, raça, etnia, grupos religiosos, recursos e infraestrutura passam a ser indicadores para a análise de um território e seus conflitos. Territórios com pilares de sustentação criados a partir da diversificação da estrutura produtiva local, e com uma desconcentração desta base produtiva,

tornam mais flexíveis as adaptações necessárias às mudanças exteriores, assim como o desenvolvimento de políticas de mobilização social, necessárias às novas políticas de inclusão social. (GOHN, 2008, p. 455).

Sendo a territorialidade relevante para entender o fenômeno das ocupações sem teto, morar na periferia é ser condenado duplamente a pobreza (SANTOS, 2007). A miséria provocada pelo modelo econômico excludente, segmentador do mercado de trabalho e das classes sociais, que se alia e reforça a pobreza determinada pelo modelo territorial. Essa “maldição” é que basicamente predestina quem de tão pobre ou rico, deve morar (ou não) em um determinado lugar. Pois bem, ser um sem teto é basicamente morar na “periferia da periferia”, onde os sujeitos que, de forma coletiva resolvem ocupar um pedaço de chão para construir seu lar, são mal vistos até pelos bairros vizinhos (COUTINHO, 2011; MARTINS, 2016).

Entende-se que na sociedade brasileira há múltiplos interesses, onde os conflitos entre diferentes grupos e classes sociais dão a tônica que envolvem as diversas disputas políticas e sociais no espaço público. Maricato (2010) assinala que a cidade reproduz as forças de trabalho e o espaço urbano se torna um grande negócio. Embora histórica e socialmente composta de um rico e grande patrimônio, contudo, a apropriação da cidade “é desigual e o nome do negócio é renda imobiliária ou localização, pois ela tem um preço devido a seus atributos” (MARICATO, 2013, p. 69).

Em meio a essa questão, movimentos sociais que se articulam em função da garantia do direito à cidade. Esses trazem uma relevância singular para a coletividade, pois possibilitam que os sujeitos inseridos em suas lutas por um objetivo comum, tenham ressignificado suas histórias e trajetórias. Os movimentos sociais permitem novos saberes frutos de suas práticas cotidianas, sendo um elemento fundamental para a sociedade moderna (MELUCCI, 1994; GOHN, 2014).

Juntos na mesma causa, a sociabilidade tem contornos bem intensos entre os sem teto, onde o senso de solidariedade entre os militantes é predominante (GOHN, 2013). Porém, pela via da aglutinação em movimentos que lutam pelo acesso à moradia, há uma interação conflituosa com o Estado, onde um conjunto de práticas e rotinas provenientes de suas ações coletivas questionam os donos do poder (TATAGIBA et al., 2012). Em muitos casos, nem mesmo os serviços públicos, como saúde e educação, tem seu acesso respeitado pelo poder público. É comum os postos de saúde negarem atendimento médico e as escolas próximas costumam não matricular as crianças com a alegação de não terem endereço (LOURENÇO, 2014).

Assim como outros movimentos sociais que se organizam na sociedade atualmente, as ocupações urbanas têm sido alvo frequente de criminalização. Ao analisar a disputa pela interpretação da realidade e sua conseqüente representação, Sobottka (2010, p. 27) entende que essa tentativa de deslegitimação ocorre “sob o pretexto de que este atenta contra os costumes consagrados e de que atue à margem da lei”. Sendo assim, é notório como os meios de comunicação hegemônicos no Brasil descrevem uma “ocupação” como “invasão” é intencional e com interesse de desqualificar a luta empreendida em suas ações coletivas.

Em consonância com Sobottka (2010) e Goffmam (1978) afirma que as relações sociais muitas vezes não se dão de forma harmoniosa, sobretudo quando algum grupo ou indivíduo rompe as barreiras daquilo que é visto como normativo. Esses sujeitos sofrem o estigma e são vistos como párias que não são dignos de qualquer consideração ou respeito no tecido social. Goffmam (1978) enumera entre os tipos que se tornam alvo de estigmatização pessoas que têm alguma deformidade física, por ter uma religião diferente da maioria, etnia ou nacionalidade diferenciada. Contudo, ele classifica de igual modo pessoas com alguma fraqueza de caráter ou com posturas políticas vistas como “radicais”.

Por sua ação ser considerada fora da normalidade, a representação social do sem teto comumente é vista como estorvo e alvo frequente de violências simbólicas no seu cotidiano por boa parte da sociedade. Habitualmente são retratados como oportunistas que querem tomar aquilo que é de outrem, ou como promotores de vandalismo, baderneiros que não querem trabalhar para comprar sua própria casa. É mister ajuizar que essa lógica que criminaliza e recrimina os sem teto, atinge também ao religioso que pertence a esse grupo. Sendo assim, o fato de ser evangélico, católico ou adepto de religião de matriz africana não deixa de ser isento desse estigma desabonador.

Considera-se nessa pesquisa também o papel que as expressões religiosas desempenham na periferia. Ao falar da relação entre a religião e as comunidades empobrecidas, como é o caso das ocupações sem teto, Brandão (1980) afirma que a religião deve sempre estar pronta a atender os apelos mais corriqueiros da vida concreta dos marginalizados. Para ele, mesmo que o fiel não tenha recebido um milagre, a religião ocupa para os pobres um lugar primordial de proteção e de construção de identidade, pois oferece a esse indivíduo uma posição ou categoria diferente de um pária. Essa identidade faz com que o sujeito que até então visto como um “ninguém” pela sociedade, seja agora alguém que não apenas professa uma fé, mas que participa dos ritos sagrados que o conectam com algo indizível e arrebatador.

Em seu trabalho sobre pentecostalismo brasileiro, Cartaxo Rolim (1985) aponta que o crescimento do pentecostalismo na periferia das grandes cidades se ocorreu pela via do processo migratório inter-regional. Assim, o processo desordenado de metropolização brasileira foi afetado pelo crescente número de pentecostais que saíam das regiões rurais e mais pobres do país para os grandes centros (PASSOS, 2000). É em meio a anomia e na desagregação urbana da metrópole é que esse pentecostalismo tornam um lugar para construir novos laços sociais, como descreve João Passos:

Os grupos pentecostais ajudam a construir esses laços, compondo uma nova vizinhança, baseada não na relação de parentesco consanguíneo, mas de parentesco espiritual. Dessa maneira, a anomia urbana, bem como o isolamento - elementos emergentes inevitáveis -, são tratados pelos moradores da grande cidade a partir de sua velha lógica, agora ressignificada: a vizinhança espiritual é capaz de enfrentar os limites espaciais da convivência, bem como a perda dos laços de parentesco, sinônimo de proximidade. **O crente é sempre o "irmão" que resgata a proximidade perdida, vencendo, pela ligação espiritual, os insuperáveis isolamentos da metrópole** (PASSOS, 2000, p. 125).

Corten (1996) assinala que a explosão do pentecostalismo na periferia se dá pela forte experiência emocional que proporciona na vida de seus fiéis. Embora se possa encontrar igrejas pentecostais em regiões mais favorecidas socialmente, esse autor afirma que é na periferia que há uma explosão do pentecostalismo. Esse autor advoga que pentecostalismo ocupa um papel de suma relevância na vida daqueles que moram nas bordas das grandes cidades. Em meio à falta de recursos, sofrendo invisibilidade social, sem acesso à direitos fundamentais como moradia digna, saúde e educação, o pentecostalismo se materializa nas periferias como um lugar de conforto. Caminhando na mesma direção, Passos (2000) indica que as comunidades de fé pentecostal é um resultado de uma religião popular urbana que se adaptou para “...sobreviver nos desencantos da metrópole como estratégia de domínio e significação do mundo caótico” (PASSOS, 2000, p. 128). Esta manifestação religiosa popular carrega uma eficácia simbólica relevante na periferia e que se traduz em um espaço de busca de “... consolo e encontrar energias morais para enfrentar a incerteza permanente de como superar a falta de trabalho e de comida” (VALLA, 2002, p. 72).

Seja por “falar em línguas” ou pelo forte apelo emotivo em seus momentos de louvor, o sucesso desse segmento religioso se dá porque marginalizados socialmente são tocados por um cipoal de sensações que trazem consolo ante ao sofrimento que experimentam no seu cotidiano. Para o fiel, o impacto a experiência pentecostal é conduzido para um universo onde “Diante de tantas manifestações extraordinárias, a resposta comunitária é sempre festiva e dispensa a

formalidade litúrgica. O Fiel se apossa do transcendente, ou transcendente dele se apossa, e o resultado é o êxtase, o arrebatamento” (CÉSAR; SHAULL, 1999, p. 62). É no culto pentecostal suas dores são consoladas e sua prece é um meio que “... se funde nessa queixa dos pobres que não aguentam mais e eleva-se a Deus” (CORTEN; 1996, p.76). Em seu trabalho sobre as ocupações urbanas em Belo Horizonte, Lourenço faz a seguinte observação:

É predominante dentro destes lugares a presença das religiões “evangélicas”. **Nestas religiões observamos práticas que também se vinculam ao imediatismo que caracterizam os comportamentos sociais dos moradores, a “salvação” que para os cristãos católicos virá após a morte, para uma boa parte dos moradores ela precisa de manifestações cotidianas, assumindo um caráter de magia, e promovendo transformações no presente.** (LOURENÇO, 2015, p. 14). Grifo meu.

Corten (1996) concebe que o vértice do pentecostalismo é a busca incessante do Espírito Santo. Em concordância com esse autor, Mariz (2010) faz a seguinte afirmação sobre as experiências de fé desse segmento religioso:

A efusão do Espírito pode gerar experiências de um estado modificado de consciência que tornem plausíveis os sentidos que atribuem à vida, especialmente para aqueles que foram criados em um universo encantado da cultura popular brasileira. Talvez essa possibilidade de maior plausibilidade seja o diferencial pentecostal em nosso contexto (MARIZ, 2010, p. 14).

Como parte desse estado modificado de consciência, a experiência pentecostal opera um empoderamento dos mais pobres. Conforme Corten e Voeks (2016), é em cerimônias em que se almeja cura divina, o pentecostalismo surge como uma resposta direta às desigualdades sociais enfrentadas pelos mais pobres. Para esses autores, a experiência religiosa do culto pentecostal é parte da transmissão coletiva do sofrimento social. Nessa partilha de dores, o pentecostalismo leva o fiel a conviver com seus infortúnios não mais como uma vítima, mas como alguém que pode superar seus problemas em nome de um ente sagrado. Num contexto de escassez, pobreza e exclusão social, é alimentado um sentimento carregado de esperança de vida nova, novo nascimento e reorganização da existência outrora irremediavelmente despedaçada. Na obra “O protestantismo e o futuro das Igrejas”, César e Shaull afirma a centralidade da sobrevivência como parte substantiva da experiência pentecostal no interior da periferia:

Nesse emaranhando de emoções, na experiência de juntar um só gesto transcendente e o imanente, talvez se inscreva o maior milagre da proposta pentecostal da fé: a sobrevivência no centro mesmo da marginalidade da vida. Se nem todos passam pela discutida experiência do milagre todos os todos os

testemunhos ou tem como um fato real e iminente, seja por uma cura extraordinária, pelo emprego que aparece de repente ou pela vitória sobre mais um dia de luta. Talvez todas as partes do culto enfatizam miraculoso e alimentam as almas na sua trajetória circular (CESAR; SHAULL, 1999, p. 61)

Cartaxo Rolim (1985) e Ferreira (2016) advogam igualmente que o processo de conversão ao pentecostalismo faz com que os mais pobres encontrem um novo lugar sociabilidade desse no seu círculo social. Para esses autores, o fiel tem a oportunidade de espaço nas atividades litúrgicas e no gerenciamento dos templos pentecostais na periferia. Com isso, esses são mensageiros e veículos da graça de Deus. Nas palavras de Cartaxo Rolim “Basta entrar num templo, por exemplo da Assembleia de Deus, mesmo que seja por simples curiosidade, para o visitante se dar conta da vaga de espontaneidade a invadir as orações e do fato de que não é o pastor apenas quem prega” (ROLIM, 1985, p. 139).

Assim, a identidade do pentecostal pobre ganha o status de portador e direcionador das bênçãos (ROLIM, 1985; FERREIRA; 2013). Longe do controle das religiões mais tradicionais, esses saem da “...condição secular de opressão e torna-se agente construtor de um ambiente de bem-estar para si mesmo” (FERREIRA, 2013). Corrobora com essa perspectiva Machado (1997), que entende que a territorialidade pentecostal usa-se vale de uma estratégia dinâmica baseada na descentralização de decisões e na informalidade, elementos que facilitam a difusão e crescimento de suas igrejas. A informalidade, a liberdade e a emoção que emanam do culto pentecostal é relatada por Passos da seguinte forma:

As homilias dos pastores orientam-se pelo faro da sensação possível nos ouvintes, uma espécie de *sensus cordis* que vem da própria condição popular do pregador, como de uma sintonia instantânea com as reações que brotam da assembleia. O sentido do texto é dado em cada momento vivenciado pela assembleia; ele jorra da "santa emoção" e não de outro critério que inclua categorias racionais. Mas o mais interessante é que "cada usuário pode fazer sua própria coleção", sentir a mensagem do texto e reagir a ela como lhe convier: abrir a Bíblia é tirar uma mensagem, orar como quiser, chorar, sorrir, fazer gestos, gritar (PASSOS, 2000, 127).

A sedução na religião pentecostal nas comunidades empobrecidas, como é o caso das ocupações, se dá especialmente porque esses estigmatizados encontram em comunidades religiosas a possibilidade de serem reconhecidas como “mulheres ou homens de Deus”, “profetas e profetisas” que gozam do acesso privilegiado ao sagrado (NOVAES, 1985).

Segundo Passos (2000), o sucesso do culto pentecostal nas periferias se deve a uma fórmula simples e eficaz da estratégia usada pelos pastores nas celebrações dessas comunidades de fé. Para esse autor, o pentecostalismo é uma expressão religiosa popular que soube se ajustar

ao processo de metropolização das cidades brasileiras, onde seus de culto expressam a capacidade desses crentes de resistir aos desencantos com a exclusão sócio espacial que marca as metrópoles.

Passos indica também que a condução dos cultos se baseia em argumentos que falam diretamente ao ouvinte, que é tratado de forma intimista como “meu irmão ou minha irmã” e “meu amigo ou minha amiga”. Essa tática de aproximação recorrente no culto pentecostal é recheada com falas que demonstram preocupação com os problemas familiares, onde é frequente o apelo em torno de falas como “você que está com problemas em sua família”. Igualmente, esses encontros estimulam o desejo de uma experiência pessoal arrebatadora, além de estimular a autoestima através de declarações como “feche os olhos”, “sinta Jesus tocando seu coração”, “você é importante para Deus”, “Deus é contigo”. Por fim, nessas celebrações sempre é comum solicitar um ato pessoal de fé como “levante a sua mão para aceitar Jesus”, “fique de pé para receber sua benção”, etc.

Assim sendo, se a sua condição social de sem teto, por exemplo, o coloca numa condição de estigma social, a religião retoca sua *self*. São nessas expressões populares de fé que esses indivíduos se refazem e constituem uma nova identidade, o que possibilita uma nova forma de estar no mundo. Assim,

Entre os pentecostais, a valorização da ideia de proteção e unção divina, estabelece traços diferenciados que os singularizam e produzem uma autoimagem particular que incube o fiel de coragem para enfrentar situações adversas, muitas vezes associadas à influência do mal, levando-o a reafirmar suas crenças e seus valores (MESQUITA, 2009, p. 97).

Em “O Dossel Sagrado”, Berger (2004) explicita que um dos elementos da Reforma Protestante foi o de mitigar as dimensões do mistério, do milagre e da magia presentes na Igreja Católica Romana. Contudo, as religiões populares manifestas tanto nas experiências das comunidades eclesiais de base como nas igrejas pentecostais da periferia recuperam esses elementos. Se o Espírito racionalizante da religião protestante fragilizou o mistério e a mística tão presentes na ICAR, são nessas expressões populares manifestas entre os mais pobres e onde há menor controle institucional das grandes corporações de fé, os símbolos são recuperados na sua potência enquanto elementos mágicos cheios de significado.

Desse modo, não tem como compreender o lugar da religião sem considerar que essa é fundamental na vida da periferia por ser um local apoio mútuo, convivialidade e de ressignificação da identidade. É perceptível que esses grupos religiosos acabam por operar no

mesmo território da periferia em que se localiza o movimento sem teto, podendo assim interferir no interior de seus atos contenciosos.

3.2 Blumer e a interação nos movimentos sociais

Para fins de nossa pesquisa, optamos inicialmente em analisar o fenômeno a partir do interacionismo simbólico. Na perspectiva de Blumer (2013), o mesmo compreende que a organização social é a moldura em que as pessoas desenvolvem suas ações. Fatores estruturais, informados pela cultura ou estratificação social, criam um palco em que indivíduos atuam em cima de papéis sociais que demarcam a ação das pessoas. Sem negar que as pessoas estão sob certas condições estabelecidas, o interacionismo simbólico admite que o sentido que os atores e atrizes sociais produzem objetos, signos, pessoas e símbolos com os quais edificam o seu mundo social.

Segundo Blumer (2013), em sociedades modernas é comum a manifestação de ocasiões nas quais as ações das pessoas não são antecipadamente regularizadas ou previsíveis. Assim, os símbolos empregados pelas pessoas ou um determinado grupo que estão numa determinada situação, como é o caso das ações coletivas promovidas por movimentos sociais, pode modificar-se e ganhar novo sentido.

Para compreender como a inter-relação entre os movimentos sociais e as religiões produzem novos sentidos, utiliza-se o interacionismo simbólico de Blumer, autor ímpar para a constituição da microsociologia e que tratou com propriedade o lugar que o simbólico encontra em comportamentos coletivos.

Herbert Blumer é um dos primeiros interacionistas que trata com maior interesse o comportamento coletivo, tendo como um de seus focos a atuação dos movimentos sociais e das características que forjam sua sedimentação. E embora esse autor faça uma distinção entre movimentos sociais e religião, percebe-se que as categorias elencadas sobre o desenvolvimento de um movimento social em muito parecem com os movimentos religiosos.

Blumer (1996) sustenta que os movimentos sociais como iniciativas coletivas para instituir uma nova ordem na sociedade. Para esse autor, os movimentos sociais têm seu início em uma condição de inquietação e sua motivação e entusiasmo estariam alicerçados no descontentamento com a forma atual de vida e, por outro lado, nos desejos e esperanças por um novo esquema ou sistema de vida.

No esquema Blumeriano um movimento social inicialmente é amorfo, mal organizado e sem forma; o comportamento coletivo é primitivo e os mecanismos de interação são

elementares e espontâneos. À medida que um movimento social se desenvolve, assume o caráter de uma sociedade. Adquire organização e forma, um corpo de costumes e tradições, liderança estabelecida, divisão duradoura do trabalho, regras sociais e valores sociais - em suma, uma cultura, uma organização social.

Esse enfoque de Blumer é próximo de Melucci (1989), que afirma que se consideramos um determinado movimento social enquanto um personagem, esse ator social que não nasceu pronto, mas que os indivíduos envolvidos na criação desse personagem precisaram mobilizar recursos internos e externos para cimentar a estrutura organizacional que se constituiu ao longo do tempo.

Sendo assim, Blumer (1996) também entende que há quatro etapas do ciclo de vida dos movimentos sociais. O primeiro estágio é o da "fermentação social", o qual é caracterizado por agitação desorganizada e sem foco. No segundo ciclo de vida de um movimento social estaria o da "excitação popular", onde as causas subjacentes da insatisfação e dos objetivos da ação coletiva vão se tornando mais definidos. A "formalização" é o terceiro momento e baseia-se no disciplinamento da participação, na coordenação de estratégias para alcançar os objetivos do movimento e na criação de uma organização formal. Por fim, o último estágio é de "institucionalização", onde o movimento social se torna uma parte orgânica da sociedade e se cristaliza numa estrutura mais racionalizada.

Blumer também discorre sobre os mecanismos que forjam e fortalecem a constituição dos movimentos sociais. O primeiro desses estágios é o da agitação, que seria primordial em um movimento social. A agitação ocupa um papel significativo no início de um movimento, contudo, o autor afiança também que esse é presente em todas as partes do ciclo de vida do movimento. Esse primeiro momento, é uma espécie de amplificador que desperta pessoas para serem militantes ou "recrutas" para um determinado movimento.

E como opera esse estágio da agitação? Funciona como um mecanismo usado por um líder(es) agitador(es) que visa(m) excitar as pessoas e despertar nelas novos impulsos e ideias que as tornam inquietas e insatisfeitas, entende Blumer (1996). Logo, o trabalho de um agitador para fomentar um novo movimento social é o de usar tal ferramenta para que os indivíduos abandonem uma postura passiva e não mais aceitem formas anteriores de pensar e agir, despertando nelas novos impulsos e desejos.

Um caso que se pode citar é o próprio começo da ocupação Rosa Leão: Um grupo de "agitadores" fez com que várias pessoas conformadas em aceitar a condição de viver sob o signo da "cruz do aluguel" passassem a considerar a ideia de ocupar um terreno vazio para

construir suas habitações de forma coletiva. A cada reforço que os agitadores dão para esses sujeitos insatisfeitos com sua condição de violenta exclusão socioespacial, mais se abre espaço para que esses ganhem uma nova percepção de se mobilizar por um interesse comum.

É isso que a agitação procura fazer. Para ser bem-sucedido, deve primeiro ganhar a atenção das pessoas; segundo, deve excitá-los e despertar sentimentos e impulsos; e terceiro, deve dar alguma direção a esses impulsos e sentimentos através de ideias, sugestões, críticas e promessas (BLUMER, 1996, p. 55). Tradução minha.

Contudo, o movimento social não pode depender da agitação, sendo esse somente o estágio inicial para a consolidação de um movimento. Para Blumer, a agitação é apenas o meio de despertar o interesse das pessoas e, assim, levá-las a participar de um movimento. Embora sirva para recrutar membros, dar ímpeto inicial e apontar um caminho a seguir, nunca poderá organizar ou sustentar um movimento social.

O segundo mecanismo de desenvolvimento de um movimento social é cognominado por Blumer de espírito de corpo, o qual tem a função de organizar os sentimentos e desejos do grupo animado pelos agitadores ou líderes de um movimento. O espírito de corpo tem por intuito capturar as pessoas para um sentimento de pertencimento que fornece um sentido de identificação umas com as outras em torno de objetivos comuns.

Blumer entende que na medida em que são desenvolvidos sentimentos de intimidade e proximidade, os recrutados começam a ter a sensação de uma identidade comum que os conectam de forma indizível. Se inicialmente há alguma restrição entre aquele que parece ser diferente, esse estranhamento tende a se desfazer ao ponto em que todos passem a se inspirar mutuamente. Aqui se reforça a noção de unidade. Tais sentimentos reforçam ainda mais uma nova compreensão de si mesmo e de seu lugar no grupo na medida em que interage com o movimento social.

Tal pertencimento ao movimento social na perspectiva blumeriana é o que dá a percepção de ter apoio coletivo. Todo apego gestado produz sentimentos focados e integrados com os fins do movimento. Desse modo, os indivíduos caminham na direção de fidelidade ao grupo, dando a esse solidez e senso de fraternidade.

Na medida em que esse espírito de corpo vai se constituindo, o sentimento de estar dentro de um grupo, os membros ou militantes desenvolvem também a crença de que seu grupo também enfrenta opositores de fora, ou seja, um inimigo em comum.

Ter um inimigo comum, conforme Blumer (1996), é importante para imprimir solidariedade ao movimento, pois esse inimigo desempenharia o papel de “bode expiatório”.

Ao falar sobre os processos identitários próprios de movimentos sociais, Carvalho (1998) fala que tais processos criam lealdade e solidariedade em relação ao grupo. Os destinos de todos passam a ser alinhavados com os objetivos do movimento e quando esse é atacado ou encontra-se em situação de ameaça, todos se sentem atacados ou ameaçados.

O espírito de corpo promove um sentimento de comunhão onde as pessoas envolvidas têm a chance de se conhecerem melhor. Nesse processo, os novos militantes inconscientemente assimilam dentro de si gestos, atitudes e valores uns dos outros, num processo sincrônico que produz simpatia. Não foi incomum em nossas visitas preliminares ao campo, ver famílias partilhando suas histórias pessoais em almoços feitos de forma improvisada. Nesse lugar de aceitação e cuidado.

Ao citar Blumer e o conceito de espírito de corpo, Hunt e Benford (2004) afirmam que o maior envolvimento em um determinado movimento social geralmente ocorre por conta de um sentimento de pertença e solidariedade. As pessoas se tornam ligadas a um movimento quando experimentam que eles compartilham com os outros uma sensação de entusiasmo e devoção em relação ao grupo (HUNT; BENFORD, 2004). Assim sendo, a sensação de pertencimento evolui e produz nos participantes uma comunhão entre esses. Aqui a pessoa deixa de ser um indivíduo, mas conforma-se e constrói junto com os outros uma nova identidade coletiva.

Vale salientar que o espírito de corpo também é perceptível na religião. quando os membros de um determinado grupo religioso têm uma certa identidade coletiva baseada na luta de direitos civis, como é o caso das igrejas negras norte americanas⁵.

O terceiro estágio de desenvolvimento é o comportamento cerimonial ou o ritual. Para Blumer (1996), há um valor intrínseco em reuniões de massa, grandes manifestações e cerimônias comemorativas. Aqui o participante individual prova uma emoção de considerável expansão pessoal de sentir-se parte de algo relevante. O comportamento cerimonial ou ritual está presente em uma série de signos, símbolos, cantos, gestos, aplausos, etc. É através dessa performance que cria códigos identificadores comuns entre os militantes e determina um *ethos* partilhado por cada um dos partícipes.

Porém, um movimento que é baseado apenas no espírito de corpo tende a colapsar frente as adversidades impostas por seus opositores, afirma Blumer. Embora o entusiasmo seja algo

⁵ Mcdaniel (2018) aponta, por exemplo, que as igrejas afro-americanas desenvolveram um espírito de corpo de tal forma que seus fiéis criaram uma identidade única que resultou em uma considerável solidariedade entre os membros do grupo. Essa solidariedade possibilitou que esses religiosos pudessem criar uma rede mobilizadora na promoção de direitos civis para afroamericanos, enfrentando supremacistas brancos que se opunham à integração dos negros em sua sociedade.

importante, cabe ao movimento, caso queira ter maior sucesso em favor de sua bandeira, desenvolver uma moral que possibilite um propósito coletivo duradouro e persistente.

O desenvolvimento da moral, o quarto estágio apontado por Blumer (1996), é importante para o movimento social, pois esse pode desaparecer ou perder seu vigor quando há um esgotamento do arrebatamento inicial. Para fidelizar o seu quadro de simpatizantes e militantes, especialmente diante da adversidade, um movimento deve comandar uma lealdade mais persistente. Cabe ao movimento social desenvolver uma série de valores que demonstram a sua relevância para aqueles que estão envolvidos com suas bandeiras.

Desse modo, um movimento social deve, em primeiro lugar, engendrar uma convicção pautada na integridade do propósito do movimento. Assim, dado que seu propósito seria íntegro, tudo aquilo que se opor aos objetivos do movimento, é mal, injusto, impróprio e errado. Assim sendo, os militantes crentes dessa integridade ímpar lutarão com fervor contra tudo aquilo que ameaça a causa que os mobiliza coletivamente.

Em segundo lugar, o movimento social, quando dotado de uma certa força moral para remir a sociedade, alimenta a convicção de que seus seguidores alcançarão o objetivo final. Os ativistas devem ser munidos de argumentos que reforcem suas crenças de que seu engajamento tem chances reais de chegar aos seus objetivos finais.

Segundo Blumer (1996), o movimento social carece de ter valores que demonstrem o caráter superior de sua atuação. Esses deveriam ser reconhecidos pelos seus simpatizantes como algo divinamente inspirado. Assim, mesmo não negando que os embates que tais movimentos terão podem ser duros e causar algumas baixas, o sucesso ou o “porvir” almejado encontraria êxito. É evidente que para Blumer o desenvolvimento de uma moral necessita de um fervor parecida com aquele que a religião produz. Enquanto cumpridor de uma missão imperiosa, cabe ao movimento social engendrar a convicção através do desenvolvimento de atitudes sectárias e proselitistas, elementos próprios de uma fé religiosa. Aqui Blumer oferece uma linguagem familiar à religião, onde o militante do movimento social opera como um missionário que busca a regeneração do mundo a sua volta. Ou seja, todo movimento social carrega em si cores salvacionistas.

Ademais, o autor advoga que se deve alçar alguns dos líderes de um movimento social como figuras inspiradoras. Para ele, o que garante a durabilidade de um movimento social em detrimento a outros, deve-se ter uma espécie de “culto de santos” que deve ser alavancado em todo movimento social que deseja ser duradouro.

Assim, tais líderes devem ser esculpidos como ídolos superiores, inteligentes e infalíveis de tal modo que as pessoas tenham por esses uma certa atitude de reverência. Eles não podem ser “pessoas comuns”, mas passariam a ter o caráter de guias, heróis e mártires. E para que esse desenvolvimento da moral seja reforçado, o movimento social que ganha mais densidade é aquele que carrega em si mesmo a noção de que seus militantes devem ter uma fé religiosa, inclusive na produção de literaturas norteadoras dos valores e da moral abraçada pelo grupo.

Por fim, Blumer (1996) sugere o papel das táticas como um mecanismo essencial para o desenvolvimento de um movimento social. Para Blumer, a tática num movimento social é baseada em uma tríade: A primeira é a de ganhar novos adeptos, a segunda é de conservá-los e o último é desenvolver estratégias de alcançar objetivos.

Blumer entende que as táticas sempre dependem da situação na qual um movimento está envolto. Assim, o contexto cultural deve ser observado pelo movimento social caso deseje ser efetivo em mobilizar simpatizantes. Em suma, ele encerra dizendo que as táticas de um movimento social devem considerar tanto a natureza da situação em que estão imersos, as condicionantes impostas pelas circunstâncias que envolvem uma situação concreta, assim como pela capacidade da organização popular de engendrar suas táticas.

Ao considerar o trabalho das organizações populares influenciadas pela TDL, é notório como o esquema blumeriano sobre os movimentos sociais parece estar bem desenhado na atuação nos coletivos e organizações libertacionistas que atuam nas comunidades locais. Por exemplo, os agentes pastorais da CEBs cumprem um lugar de agitadores junto às pessoas que eles arregimentam para os círculos bíblicos. Esse agitador, no contexto da CEBs, tem certas características comuns, como salienta Frei Betto:

Muitos deixaram família e profissão para viver exclusivamente do trabalho pastoral, quando a diocese tem condições de assumi-los. Moram em bairros populares, ganham pouco mais do que o salário mínimo, assumem o trabalho com o povo como o compromisso prioritário de sua vida. [...] Por isso, **exige-se que o agente pastoral viva vinculado ao povo, comungando a sua vida para, no espaço eclesial, entender melhor sua palavra.** Caso contrário, o agente correrá o risco de cair na atitude colonialista de quem quer ensinar à comunidade popular sem antes aprender com ela e refazer suas categorias e valores elitistas, academicistas, populistas ou vanguardistas. (BETTO, 1981, p. 21).

Enquanto um agitador da CEBs, o agente pastoral é um ponto chave para produzir inspiração e engajamento político. Para envolver as pessoas, esse deve transparecer tamanha identificação entre as comunidades ao ponto de que o seja reconhecido como um deles. Deve

ser de alguém totalmente identificado com o grupo sob o qual incide como mobilizador. Assim, ele não deve ser um alienígena que não sente na pele as realidades concretas das pessoas com quem deseja se envolver. Em outras palavras, a confiança é ganha pela empatia de alguém junto está completamente enraizado com a realidade da comunidade.

Nos encontros coordenados pelos agentes pastorais da CEBs é possível ver outro elemento próprio de Blumer na constituição de um movimento social, que é o espírito de corpo. Chamados de círculos bíblicos, esses encontros têm um caráter eminentemente religioso. Lá as pessoas criam laços de pertencimento através da reza, da leitura de textos bíblicos e compartilham problemas próprios de sua realidade (PERANI, 2016; BETTO, 1981).

A dimensão da mística promovida pela CEBs em seus encontros, traduz em muito o terceiro mecanismo de desenvolvimento de movimentos sociais de Blumer, que é o comportamento cerimonial ou o ritual. No contexto dos movimentos sociais sob influência expressiva da TDL, o momento da celebração e da mística é também uma ocasião de práticas ritualísticas cuja função pedagógica é a de ensejar que os participantes rememorem os marcos históricos do próprio movimento, do país e dos enfrentamentos, inclusive em relação ao estado e seus opositores.

Na celebração o mundo se transfigura, pois tudo vira símbolo e sacramento. A celebração pressupõe a capacidade de abstração dos conflitos do mundo. Mesmo que eles aí apareçam, aparecem sob a forma de resgate do grande drama que conhece um fim bom e realizador (é o "felix culpa" de Santo Agostinho). Na celebração vivemos simbolicamente aquilo que a história nos nega concretamente. Por isso a celebração possui um inegável caráter antecipatório. Nela já cantamos a revolução vitoriosa, já gozamos ritualmente a libertação, já nos sentamos à mesa com Deus quais comensais ou filhos e filhas na casa paterna. (MST, 1998, p. 43).

Dessa forma, a mística realizada nas celebrações é o fio condutor que corrobora na produção de sentidos trazem uma nova orientação sobre a realidade social. Tal operação se dá fazendo relações com as causas que advogam, com seus adversários e com a natureza de seu próprio movimento. Conforme Prado e Lara (2000), a mística presente nessas organizações são fundamentais para a formação identitária desses movimentos.

Hammond (2014) indica que o simbolismo produzido pelas organizações ligadas a TDL baseia-se numa mística como processo motivador, onde sua dimensão intelectual nunca é separada dos aspectos emotivos ou afetivos. Doimo (1995) assevera que essa apropriação de signos religiosos nos movimentos inspirados pela TDL busca não apenas uma relação dialógica com o cotidiano dos pobres, mas aproxima o catolicismo romano da cultura popular,

combinando fé e política numa mesma linguagem cheia de símbolos mobilizadores. O momento da mística através de práticas ritualísticas onde operam estratégias que evocam o plano do sensível e a dimensão da afetividade entre os membros (BOGO, 2007; LEITE; DIMENSTEIN, 2011).

Dessa forma, a mística da CEBs é o fio condutor que corrobora na produção de sentidos para uma compreensão própria da realidade social e das causas que advogam. Desse modo, “as místicas também se inserem como conjuntos hierárquicos de valores interpretativos da realidade social e política dos participantes e das suas relações com os adversários políticos, com a terra e com o movimento ao qual pertencem” (PRADO; LARA, 2003, p.2).

Assim, os elementos não verbalizados dessa experiência mística é fomentado a partir de uma performance que fortalece as utopias que estão presentes nos movimentos inspirados pela TDL. Ao falar da importância da mística no MST, Souza (2012) essa torna-se um veículo para promover a ideologia desse da organização popular, onde “(...) O apelo à consciência do guerreiro que se forja na luta demonstra a principal dificuldade do socialismo hoje, a constituição de sujeitos históricos”. (SOUZA, 2012, p. 121 e 122). Em organizações como o MST e a CPT é comum também o cancionário com músicas que funcionam como uma espécie argamassa social que une os militantes.

MOMENTO NOVO Grupo Revivendo (SP)

1 - Deus chama a gente pra um momento novo, de caminhar junto com teu povo, é hora de transformar, o que não dá mais, sozinho isolado, ninguém é capaz.

Coro
Por isso vem, entra na roda com a Gente, também, você é muito Importante.

2- Não é possível crer que tudo é fácil, há muita força que produz a morte, gerando dor, tristeza e desolação, é necessário unir o cordão.

3- A força que hoje faz brotar a vida, atua em nós pela tua graça, é Deus que nos convida pra trabalhar, o amor repartir e as forças juntar (Cancioneiro do 14º Intereclesial das CEBs, 2018).

Cantos como o citado acima trazem consigo elementos importantes nas músicas das místicas das organizações influenciadas pela TDL. Essas enredam as pessoas para um “momento novo” do qual força sagrada tem interesse em promover e que todos são chamados a participar desse projeto divino.

Agregar-se junto nesse projeto é uma convocação para que as pessoas se vinculem a esse movimento de “redenção”. Agrega-se ao interesse político um valor cosmológico onde é uma realidade transcendente é que está por trás de um projeto de emancipação social. É “Deus que convida para trabalhar”, por isso “entra na roda com a gente também. Você é muito importante”. Aqui não há como separar a dimensão do religioso e da ação política. A convocação de participação da luta social é revestida de um teor sagrado. É a própria divindade que convida para o ativismo. Participar desse empreendimento é cumprir os desígnios sagrados do próprio Deus.

Se a mística religiosa era tratada tradicionalmente como uma fuga para o além, aqui a música não nega que a realidade é “muita força que produz a morte, gerando dor, tristeza e desolação”. O sujeito é instado a se coligar no movimento porque “sozinho ninguém é capaz”, por isso é “necessário unir o condão”. No cancioneiro da CEBs as canções com discurso político/religioso pululam em cada cifra das músicas. Um efeito desse rosário de elementos místicos produz identificação e alimentam sentimentos de pertença junto ao movimento, como mostra Dutervil (2005):

Eu e a Ecieude às vezes dizemos assim: Ah, nós estamos perdendo a mística, porque a mística para nós é o que alimenta os nossos ideais, o nosso objetivo de mudança, é o que faz a gente ter uma utopia e através daquela mística a gente vai transmitindo para as pessoas nossa ideologia. Pois é, para mim mística é isso, ela faz parte do nosso dia a dia, não se resume só numa apresentação [...] Eu vou para a ocupação, para encontros, isso fortalece, acho que é um espaço de fortalecimento da mística, eu, enquanto pessoa. A mística eleva nossa autoestima, você vê que tem um sentido continuar vivendo. Eu digo: eu pertencço a esse grupo, eu quero continuar nessa luta, porque é isso que eu acredito. Pertencer é ter crença (DUTERVIL, 2005, p. 30).

Embora a mística esteja muito propriamente nos atos celebrativos, esses movimentos afirmam que ela não está circunscrita aos eventos ou celebrações promovidas por esses. Deve ser parte da mística o ato do militante em ler os materiais do movimento, assim como ou em pensar propostas para a organização. Também em assumir compromisso com eventual situação em que seja escolhido líder, além de dedicar-se nos atos públicos (BOGO, 2001).

Outro elemento do mecanismo blumeriano existente nos movimentos inspirados pela TDL é o desenvolvimento da moral. No site da CPT, por exemplo, é notório como o movimento investiu na produção de materiais que reforçam os valores da organização.

Atualmente a CPT tem o Centro de Documentação Dom Tomás Balduino, um acervo digital com milhares de documentos. Apenas nos materiais temáticos há mais de 110.000 páginas de documentos digitalizados de materiais preparados pela própria CPT e seus apoiadores. Em muitos desses materiais é comum encontrar textos que evocam não apenas os valores do movimento, mas também o confronto com os inimigos.

Chamado ao sacerdócio,
Aceitou. Tornou-se padre:
Ordenado em Xambioá,
Aos trinta anos de idade
Pelos direitos humanos,
Como Jesus, só três anos,
Lutou na comunidade.

Assim, ordenado padre,
Por sua disposição,
Seu zelo e fidelidade,
Fervor e dedicação,
Coordenava a CPT,
Órgão que visa saber
Da terra a situação.

Segundo narra o repórter, José Hamilton Ribeiro:
"No Bico do Papagaio,
Morre um padre justiceiro,
Pelas costas alvejado,
No segundo atentado,
Por Geraldo Joaleiro".
(CPT, 1988, p. 5)

O texto acima é um trecho de um cordel, que é um tipo de poesia popular que é divulgado em folhetos. O fragmento é parte de uma história do Padre Josimo, um líder religioso que esteve à frente da CPT em Marabá, no Pará (ALDIGHERI, 1993). Josimo foi assassinado por latifundiários incomodados com sua atuação junto ao movimento sem teto. No repente mostra como a trajetória de Josimo é comparada com a de Cristo, pois assim como Jesus “lutava por Direitos Humanos”.

Um exemplo é a evocação de elementos como zelo, dedicação e fervor são realçados na figura do padre Josimo, retratado como um mártir da teologia libertacionista⁶. Tais reforços

⁶ Nas nossas pesquisas em torno dos materiais da CPT, por exemplo, é possível ver também outros líderes perseguidos como a freira Dorothy Stang. Irmã Dorothy assassinada por pistoleiros a mando de latifundiários em

sobre a imagem desse líder importante para a história da CPT são uma contribuição para a ideia de mostrar líderes inspiradores que se tornaram mártires do movimento.

FIGURA 2 - Foto de celebração com cartaz de Padre Josimo



Fonte: CEBs do Brasil.

Blumer trata da importância da tática nos movimentos sociais como parte do fortalecimento do movimento social e de suas causas. A tática tem como um de seus objetivos trazer novos militantes pela via de diversas estratégias de promoção da causa. O MST em muito se mobiliza para recrutar novos militantes desde a mais tenra idade:

Desde seu surgimento o MST tem buscado criar e cultivar uma Mística da luta pela Reforma Agrária. Hino, bandeira, palavras de ordem, canções, gestos, são alguns exemplos disso. Em nossas Escolas, também estamos sentindo a necessidade de desenvolver os valores, os princípios e os sentimentos que sustentam a luta do MST. Só assim estaremos contribuindo para dar continuidade e qualidade cada vez maior ao nosso Movimento, através das novas gerações. Foi pensando nisso, que na PRIMEIRA OFICINA DE CAPACITAÇÃO DO COLETIVO NACIONAL DO SETOR DE EDUCAÇÃO realizada em novembro de 1992, em Presidente Prudente' São Paulo, organizou-se um grupo de trabalho para iniciar a produção de materiais com sugestões de como trabalhar a Mística do MST com as crianças. (MST, 1993, p. 2).

Como é dito acima, o movimento constituiu um grupo de trabalho para começar a produzir materiais com dicas de como trabalhar a mística do MST com as crianças com intuito de manter a continuação do movimento e potencializar suas ações. Aliás, em outra publicação

12 de fevereiro de 2005, no assentamento Esperança, situado a 40 km de Anapu, no Pará. Outro líder frequentemente citado é o ambientalista Chico Mendes, assassinado em 22 de dezembro de 1988, a mando de grileiros de terra em Xapuri, no Acre.

do movimento, o elemento religioso é mobilizado nas estratégias de garantir mais “militantes mirins”.

A ideia no início era de ajudar os Sem Terrinha a fazer um passeio pela Bíblia. Durante a elaboração fomos nos dando conta que passear é pouco. **Os Sem Terra, como parte do povo do Deus da Vida, devem se apropriar da experiência de fé, de ontem e de hoje, que brota da relação entre a fé e a luta pela partilha da terra.** Assim eles poderão iluminar com mais intensidade o caminho que ainda precisa ser percorrido para realizar a Reforma Agrária: transformar a terra de Deus em terra de irmãos e irmãs. A Bíblia, como livro sagrado, resgata a experiência de um povo de fé. Neste sentido ela **pode ajudar a enraizar os valores humanos na intimidade mais profunda da vida de quem se sente ligado à terra.** Os Sem Terra, ao nosso ver, precisam ocupar a Bíblia em dois sentidos: Os lutadores e as lutadoras da terra precisam conhecer, pelo menos um pouco, a história de um povo de fé que lutou pela terra há milhares de anos atrás. Esta luta é tão velha como a arte de fazer a roca. Isto só é possível se ocuparmos este Livro Sagrado. Os Sem Terra precisam perceber melhor a força libertária da fé na luta pela justiça e por uma nova sociedade (MST, 2010). grifo meu.

Em um de seus livros voltados para o público infantil, o MST dá o sugestivo título “Ocupando a Bíblia”. O termo ocupar para as ocupações sem teto é importante porque designa a ideia de ocupar um espaço de terra para torná-lo frutífero ou produtivo. Esta obra é um bom exemplo de como a produção simbólica se utiliza do texto bíblico instrumentalizando-o para os fins que se destina o movimento. Ao “ocupar a bíblia”, o MST fortalece suas pautas junto ao público infantil e com auxílio de uma linguagem religiosa, fomenta a formação de novos militantes. Ao logo dessa obra, por exemplo, é possível ver como os símbolos religiosos ganham um novo contorno e parecem estar sintonizados com os objetivos do movimento.

FIGURA 3 - Reinterpretando os 10 mandamentos



Fonte: MST 2000

Na imagem acima é nítido como o MST utiliza um signo potente para os religiosos cristãos cruzando seus valores com os 10 mandamentos do Velho Testamento da bíblia. Tais leituras trazem consigo a dimensão da memória coletiva, elemento importante para a produção de uma comunidade afetiva (HALBWACHS, 2004). Assim, a memória coletiva do movimento é alçada a categoria de ordenamento sagrado. Em outras palavras, é como se a sua história fosse uma extensão da história de libertação do povo de Israel das mãos do Império Egípcio. Essa formulação engenhosa reforça para os novos militantes o caráter sagrado em que se inscreve a luta do movimento social, onde de novo se deixa transparecer o papel redentor do movimento social.

É indubitável que aqueles influenciados por organizações como o MST sintam-se tomados pelo sentimento de orgulho de ser partícipe de tamanha empreitada. Desse modo, o novo militante adquire uma estima própria elevada por estar num projeto que envolva transformar a sociedade. Parte desse projeto significa valorar também a decisão coletiva do movimento.

Nesse sentido, os objetivos do grupo estão acima dos desejos pessoais. Para tanto os militantes, agora assemelhados à condição de fiéis, são chamados a abraçar a causa do movimento de tal forma que não pode haver por parte desse nenhuma fala enganosa. Tudo é de todos e os objetivos finais do movimento, baseado na noção comunitarista de partilha e de igualdade, são chancelados como uma confissão de fé relevante para a identidade do militante.

Encontrar o esquema de Blumer sobre movimentos sociais em organizações católicas que tiveram uma importância considerável na sedimentação de movimentos sociais no contexto brasileiro, os faz perguntar se é possível encontrar os mesmos elementos blumerianos na atuação da Rede Fale. E também impõe a seguinte questão: As organizações evangélicas progressistas, caso da Rede Fale, tem a mesma capacidade de produzir impacto parecido no cenário movimentalista na atualidade? Frente ao crescimento evangélico na periferia, os evangélicos progressistas ocupam o mesmo lugar que os libertacionistas tiveram no passado na mobilização dos fiéis para as ações coletivas dos movimentos sociais urbanos?

3.3. Produção simbólica, Religião e Campo Religioso

Para compreender a atuação da Rede Fale, também nos apropriamos do debate que Bourdieu sobre campo religioso. É a partir da teoria do filósofo alemão Ernst Cassirer, que Pierre Bourdieu (1974) analisa a religião como uma linguagem. Em outras palavras, a religião

é entendida como um elemento comunicativo que produz conhecimentos e formas simbólicas estruturadas e que estruturam seu próprio campo.

Bourdieu assinala que a gênese da religião como um campo específico inicia-se a partir do surgimento das cidades na Idade Média. Em sua apreciação sobre o desenvolvimento das religiões mundiais, ele postula que foi por meio tanto do desenvolvimento socioeconômico e da urbanização que a sociedade se torna cada vez mais marcada pela divisão do trabalho e pela diferenciação social. Essa mudança teve impacto na vida religiosa, que precisou adequar-se às transformações sociais.

[...] a história da transformação do mito em religião (ideologia) não se pode separar da história da constituição de um corpo de produtores especializados de discursos e de ritos religiosos, quer dizer, do progresso da divisão do trabalho religioso, que é, ele próprio, uma dimensão do progresso da divisão do trabalho social, portanto, da divisão em classes e que conduz, entre outras consequências, a que se desapossam os laicos dos instrumentos de produção simbólica (BOURDIEU, 1994, p. 12).

Na medida em que a experiência religiosa se conforma às mudanças, isso leva a uma sistematização da religião e ao desenvolvimento de uma cultura especializada e ao delineamento das fronteiras do campo religioso. Enquanto nas sociedades pré-urbanas a pujança da religião era onipresente e não necessitava constituir seu próprio campo, a crescente especialização de líderes religiosos em um contexto urbano leva à gênese do campo, fomentando a composição de um corpus estruturado de especialistas, o que geraria a monopolização da gestão dos bens de salvação.

Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um ‘corpus’ deliberadamente organizado de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos (ou profanos, no duplo sentido do termo) destituídos do capital religioso (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal (BOURDIEU, 1974, p. 37).

Esses especialistas dominam as técnicas e conhecimentos e organizam a difusão de “bens religiosos”, que é capital simbólico que moraliza as práticas e representações religiosas. É mister compreender que em Bourdieu os símbolos produzidos no âmbito do religioso têm por objetivo final serem naturalizados como um fundamento pétreo pelos leigos. Desse modo, o

laicato tem como fonte para aprender dos desígnios divinos por meio desse corpo de especialistas.

Bourdieu compreende que os leigos ocupam o lugar de receptores e não teriam legitimidade como produtores de bens de salvação. No campo religioso o que cabe ao leigo é ser o que espera ser provido de um rol de doutrinas, liturgias, ritos e ensinamentos inquestionáveis para encontrar a sua benção divina. Ainda segundo o sociólogo francês, os leigos não encontram na religião apenas um meio que os ajudem a lidar com suas crises e angústias existenciais. Para o autor, os leigos buscam na religião justificativas para viver como vivem, ou seja, que essa forneça razões para que o indivíduo aja de um determinado modo socialmente aceitável.

Ainda conforme Bourdieu (1974), a dinâmica do campo religioso se dá nas relações de transações entre os especialistas e os leigos, considerando as disputas e conflitos no campo religioso. Bourdieu (1996) assinala que há uma “economia da oferenda”, onde essas transações indicam que enquanto um grupo gera excedente, outro gera sustento espiritual. Igualmente, para ele as produções simbólicas seriam fruto de uma luta onde o que está em jogo é a hegemonia no interior de um grupo religioso.

No esquema bourdiesiano, a busca por capital religioso é o motor que impulsiona a competição pelo gerenciamento de bens de salvação. O capital religioso está sujeito à demanda e à oferta, e o monopólio é disposto na igreja em termos de coibir novos negócios de salvação e defender seu próprio empreendimento. O papel da burocracia religiosa é garantir a sua reprodução contínua.

Bourdieu (1974) também afirma que existe de uma divisão social do trabalho na dinâmica do campo religioso. Essa se manifesta na hierarquia de funções e valores a serem absorvidos pelo corpo de especialistas e leigos. Além disso, ressalta especificamente duas posições sociais assumidas por seus integrantes: A dos sacerdotes, grupo dominantes que tem sua autoridade legitimada pelo grupo dominante, e a dos profetas.

Para Bourdieu, os sacerdotes ocupam o lugar de proeminência no campo religioso por estarem no controle do empreendimento religioso. Desse modo, esses monopolizam o capital simbólico em favor de sua posição nesse campo. Isso se desvela na produção de regras, técnicas, crenças e constituição de uma hierarquia de funções e valores a serem absorvidos. Como controladores do discurso oficial da religião, os sacerdotes têm um capital simbólico potente. Como detentores de legitimidade no campo religioso, procuram sustentar-se no poder, fazendo com que sua elaboração teológica sejam seja ortodoxia ou discurso oficial da Religião.

Uma forma particular da luta pelo monopólio que se instaura quando a Igreja detém um monopólio total dos instrumentos de salvação consiste na oposição entre a ortodoxia e a heresia (homóloga da oposição entre a Igreja e o profeta) que se desenvolve segundo um processo mais ou menos constante. O conflito pela autoridade propriamente religiosa entre os especialistas (conflito teológico) e/ou o conflito pelo poder no interior da Igreja conduz a uma contestação da hierarquia eclesiástica que toma a forma de uma heresia do momento em que, em meio a uma situação de crise, a contestação da monopolização do monopólio eclesiástico por parte de uma fração do clero depara-se com os interesses anticlericais de uma fração dos leigos e conduz a uma contestação do monopólio eclesiástico enquanto tal (BOURDIEU, 1974, p. 62).

A defesa da ortodoxia, discurso e crença sacralizada ou legitimada pela burocracia religiosa é preliminar para os sacerdotes. Desse modo, tal postura corrobora para que esse possa oportunamente excluir qualquer outra categoria que ameaça sua hegemonia. Desse modo, esses seriam os hereges, abjuradores da fé e que devem ser tratados como uma ameaça ao sistema ordenado de crenças.

Conforme Bourdieu (1992), os sacerdotes dispõem de autoridade de função, que dispensa conquista, continuamente confirmada em virtude do fato de sua autoridade ser legitimada pela função, pela posição ocupada no campo religioso. A outra categoria seria a dos profetas que, em oposição ao grupo dominante, representam a força carismática e herética de novas posições ideológicas dentro do campo religioso.

O profeta opõe-se ao corpo sacerdotal da mesma forma que o descontínuo ao contínuo, o extraordinário ao ordinário, o extracotidiano ao cotidiano, ao banal, particularmente no que concerne ao modo de exercício da ação religiosa, isto é, à estrutura temporal da ação de imposição e de inculcação e os meios a que ela recorre. (BOURDIEU, 1974, p. 89).

Já a autoridade do profeta deve ser sempre conquistada, no conjunto de determinado estado de relação de forças. Como uma espécie de “empresário independente de salvação”, seu objetivo é o de “produzir e distribuir bens de salvação de um tipo novo e propensos a desvalorizar os antigos — tarefa para a qual conta exclusivamente com sua “pessoa” como única caução ou garantia na falta de qualquer capital inicial” (BOURDIEU, 1992, p. 60). Sendo assim, ele opera para uma reordenação simbólica, fazendo com que aquilo que era até então considerado um sacrilégio torne-se um novo sistema de crenças sacralizado, ou como o próprio Bourdieu indica, imprimir a sacralização do sacrilégio ou transgressão revolucionária.

Nesse sentido, compreendendo a Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) como um subcampo no âmbito da religião, é possível dizer os teólogos libertacionistas desempenharam

uma função profética na disputa com os sacerdotes que tinham o domínio do empreendimento religioso (LÖWY, 2000).

Isso fica patente em obras como “Igreja, Carisma e Poder”, que sob o desejo de reestruturação da igreja a partir de uma abertura maior da igreja para os leigos e em favor dos mais pobres, baliza sua crítica na forte hierarquização da institucionalidade da igreja que sufoca o testemunho da igreja e a própria ação carismática do Espírito Santo (BOFF, 1982).

Um outro exemplo da disputa no campo católico é desvelado na descrição de Lara Junior (2010) sobre a diferença entre os teólogos libertacionistas e a tradição hegemônica reconhecida pelo Vaticano em questões sobre a espiritualidade e a mística. Para o corpo de sacerdotes alinhados com a tradição católica, a mística é compreendida como uma experiência individual do sujeito com a divindade que se manifesta pelo êxtase religioso sem nenhuma consequência política (LARA JUNIOR, 2010).

Para Lara Junior, os teólogos libertacionistas empreendem um trabalho de repensar a dimensão da mística com objetivo de retirar o controle dos domínios do corpo de sacerdotes da ICAR. Em oposição ao conceito oficial sacramentado pela igreja, esses teólogos definem a ideia de mística como um encontro de ordem cosmológica tomada pelo mistério e que resulta em se comprometer pela libertação dos pobres. Tal encontro com Deus leva o fiel a ter como referência de vida lutar e resistir contra tudo que se entende como opressão social (LARA JUNIOR, 2007).

Os contornos de disputa no campo religioso na Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) foi marcada pela reação contra os libertacionistas. A reação conservadora do clero ganhou contornos parecidos com a contrarreforma católica promovida contra os protestantes séculos atrás. Tratados como uma ameaça ao magistério da ICAR, tidos como hereges que precisam ser silenciados, como assevera Menezes Neto:

A eleição do polonês Karol Wojtyla, posteriormente papa João Paulo II, em outubro de 1978, torna-se representativa deste movimento conservador, apesar de que, em seu longo mandato, suscitou inicialmente, na esquerda católica, esperanças. Mas em 1984, o Cardeal Ratzinger, um dos mais importantes e influentes teólogos do Vaticano, muito próximo ao papa João Paulo II e dirigente da Congregação para a Doutrina da Fé, publica as Instruções sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação, nas quais denuncia os princípios desta teologia como uma “heresia marxista” (MENEZES NETO, 2008, p. 6).

É notório que ao longo dos anos, especialmente nos papados de João Paulo II e Bento XVI, os teólogos libertacionistas foram censurados pela instituição. Sob o interesse de restaurar

o poder para os conservadores e a defesa dos seus dogmas e da tradição católica, se empreendeu uma política interna de alto controle contra esses teólogos, assinala Löwy (2018).

Tal política impôs aos teólogos libertacionistas mais relevantes, a proibição do exercício do magistério nos cursos de teologia da ICAR. Também promoveu a ascensão de novos bispos com perfil conservador que não apoiavam iniciativas como as CEBs (PRANDI; SANTOS, 2015).

No decorrer dessa disputa intestina no interior da ICAR, o papado dá maior apoio e incentivo para grupos como o Opus Dei e notadamente a Renovação Carismática Católica. Esses movimentos se imbuíram de pregar a obediência absoluta à autoridade de Roma e criticando abertamente o discurso de engajamento proposto pelos libertacionistas. Em suma, os sacerdotes se valeram de sua posição de proeminência no campo religioso para vencer a disputa contra os teólogos libertacionistas (LÖWY, 2000).

Reconhecemos que a Rede Fale é parte de um movimento interno no campo evangélico que desafia a hegemonia conservadora. Um ponto importante em nossa análise sobre esse coletivo é interpretar como esse está inscrita no interior do campo religioso. Outro elemento que importa desvelar é como as disputas no mundo evangélico interfere na atuação dessa organização evangélica progressista junto aos movimentos sociais, tendo como pano de fundo a sua atuação na Ocupação Rosa Leão.

3.4 Discurso e identidade em Ernesto Laclau

Como já dito anteriormente em nosso trabalho, o tema da hegemonia é importante para compreender os dilemas que as esquerdas parecem ter ante o crescimento espantoso dos evangélicos no contexto das periferias brasileiras. Para compreender tanto essa relevante questão, é necessário no contexto e no recorte de nossa pesquisa, o processo de produção da identidade e a presença dos evangélicos sem teto no movimento de moradia, buscamos o aporte da análise de discurso a partir do argentino Ernesto Laclau e do amplo debate que este autor faz sobre hegemonia. A Teoria do Discurso de Laclau é sobretudo pós marxista, pós-estruturalista e concebe a formação identitária e das subjetividades como heterogêneas, transitórias e contingentes. Seu pensamento se desdobra sobre a questão da hegemonia, como um processo que leva um discurso específico que se sedimenta um discurso universal amplamente aceito pela maioria. Tal operação se dá aparando qualquer contingência desse discurso (LACLAU, 2002). O conceito laclauniano de hegemonia é descrito por Mendonça como (2007, p.251) “...é uma relação em que uma determinada identidade, num determinado contexto histórico, de

forma precária e contingente, passa a representar, a partir de uma relação equivalencial, múltiplas identidades”.

Laclau (2013) sublinha que a realidade se constitui a partir do discurso. A produção discursiva não estaria limitada pela fala e escrita, mas é um construto que se dá a partir de um complexo de relações⁷. Assim, todo discurso é moldado no entrecruzamento de cada nova relação entre os discursos presentes no corpo social. Segundo esse autor, mesmo a noção de povo deve considerar a ideia concebida não como um dado da estrutura social ou um grupo dado, mas uma multiplicidade de elementos heterogêneos (LACLAU, 2013). A teoria do discurso laclauiana, bem como sua principal fonte de inspiração, a desconstrução, enfatiza a mudança, processo e instabilidade como parte das relações sociais.

Influenciado por Lacan, Laclau (2011) é crítico do essencialismo, que opera sob a égide do particularismo da identidade como algo estanque e hermético. Aqui a identidade é entendida como algo contingente, precário, e transitoriamente fixada na intersecção das diversas posições que o sujeito assume no tecido social. Assim, toda categoria construída socialmente que não tem significado inato, mas é fruto de disputas que operam para limitar

Para Laclau (1986) o avanço das ciências sociais nos últimos tempos foi a ruptura com a ideia de que o sujeito como uma unidade racional que acredita uma conduta homogênea dos indivíduos. Deste modo, “...a personalidade se estrutura em uma série de níveis que estão fora da consciência e da racionalidade dos agentes”. Boa parte do labor exposto na obra de Laclau discorre sobre questões como hegemonia, antagonismo, identidades.

Laclau (2013) entende que as bases das práticas sociais não são imutáveis. Em outras palavras, as identidades não são estáticas, mas podem ser alteradas por inúmeras demandas e as identidades são determinadas pelos discursos. Em outras palavras, essas são colocadas em certas posições pelos discursos, bem como cada identidade traz consigo certas expectativas comportamentais. Para Laclau, a identidade é uma posição produzida pelo discurso. Para que se tenha uma produção discursiva é necessário daquilo que ele denomina como articulação, compreendida como um processo em que os fenômenos sociais são produzidos discursivamente. Nesse sentido, o discurso é a totalidade estruturada resultante dessa prática articulatória (LACLAU, 2011; LACLAU; MOUFFE, 2016). O trabalho de Laclau (2000, p. 45) se move para desvelar como a hegemonia na sociedade é produzida, concebia ele como “uma

⁷ Nossa análise rejeita a distinção entre práticas discursivas e não discursivas. Afirmamos que: a) todo objeto é constituído como um objeto de discurso, na medida em que nenhum objeto é dado fora das suas condições de emergência; b) que qualquer distinção entre os usualmente chamados aspectos linguísticos ou comportamentais da prática social é, ou uma distinção incorreta, ou necessita achar seu lugar como diferenciação dentro da produção social de sentido, que é estruturada sob forma de totalidades discursivas (LACLAU; MOUFFE, 2015: 180).

guerra de trincheiras em que diferentes projetos políticos pretendem articular em torno de si um maior número de significantes sociais”.

Em “Hegemonia e Estratégia Socialista”, trabalho escrito em parceria com Mouffe, Laclau (2016) compreende que os discursos constituem comportamentos coletivos e individuais. Para esses autores, a estratégia de ação da esquerda deve se desdobrar em expandir a democracia no mundo contemporâneo. Vale salientar que esses autores entendem democracia de forma diferente da lógica liberal. Para eles, a democracia real é socializadora de direitos, comprometida com tanto com a emancipação da classe trabalhadora, como na consecução de direitos de minorias. Ou seja, contra a “camisa de força” da democracia liberal e burguesa, é necessário que o campo socialista atue a partir de uma alternativa democracia radical e plural, defendendo tanto a liberdade quanto a igualdade concreta como valores inegociáveis.

Mouffe, Laclau (2016) entendem também que o poder, ao emergir em sua forma discursiva, é a mola propulsora que move as sociedades, força motriz de todos os mecanismos e processos que fazem sentido na vida social. Assim, o poder é constitui as relações sociais. Vale mencionar que Laclau (200) acredita que a eliminação do poder causa a dispersão e a desintegração da sociedade. Logo a questão dos autores não é sacralizar o consenso ou cair no discurso da pós-política “nem esquerda e nem direita”, mas objetivamente criar alternativas para disputar o poder.

Alargando as concepções de hegemonia de Gramsci e de sobredeterminação de Althusser, Laclau e Mouffe (2016) argumentam que o viés do marxismo ortodoxo gira em torno do marcador da classe social como elemento central para emancipação política está obsoleto. Em outras palavras, esse compreende a realidade a partir de uma lógica que confere um papel superior da economia sobre as outras representações sociais.

A compreensão do social no mundo contemporâneo é colocada por Laclau (2011) como plural e complexa. Ele argumenta que as mudanças crescentes promovidas no seio das sociedades capitalistas produziram um cenário em que há uma diversidade considerável no tecido social. Assim, o antagonismo do capital versus classe trabalhadora é tão somente uma representação em meio a tantas outras.

O pensamento de esquerda hoje se encontra numa encruzilhada. As 'verdades evidentes' do passado - as formas clássicas de análise e de cálculo político, a natureza das forças em conflito, o próprio sentido das lutas e objetivos da Esquerda - têm sido seriamente desafiados por uma avalanche de mutações históricas que estraçalharam o fundamento sobre o qual se constituíram essas verdades (LACLAU; MOUFFE, 2016, p. 43).

Laclau e Mouffe criticam o caráter essencialista no seio do pensamento marxista. Para eles é “somente renunciando a qualquer prerrogativa epistemológica baseada na posição ontologicamente privilegiada de uma “classe universal, será possível discutir seriamente o grau de validade atual das categorias marxistas” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 54, 55). Para o pensamento laclauiano, não há identidades fixas ou puras, posto são passíveis de mudança.

Ademais, todo sujeito é constituído que uma identidade híbrida. A hibridação não é “...não é um fenômeno marginal, mas o próprio terreno em que as identidades políticas contemporâneas são construídas” (LACLAU, 2011, p. 84). Ou seja, as identidades não são inatas, mas se constituem a partir da fragmentação imposta pela diversidade de posições os sujeitos ocupam na sociedade. Desse modo, um indivíduo não se forma por um único marcador social. Ele não é apenas homem ou mulher, negro ou branco, evangélico ou ateu, mas está inscrito numa série de relações sociais com múltiplas facetas.

Em consonância com Laclau, Burity (2011, p. 125) concebe que o viés homogeneizador presente no essencialismo é raso por conceber a identidade “...por si próprio, por um lado, sem relação com um outro sujeito, e, por outro lado, um sujeito, cuja existência define uma forma de ser que pode ser encontrada em qualquer lugar e tempo, independentemente de quais sejam as condições encontradas”. Nesse sentido, qualquer análise social homogeneiza uma determinada identidade não considera a complexidade da constituição dos sujeitos. Segundo Laclau (2005), mesmo a noção de povo não pode ser concebida como um dado da estrutura social ou um grupo dado, mas uma multiplicidade de elementos heterogêneos. Silva trafega na mesma linha de raciocínio de Laclau e arremata da seguinte forma:

O hibridismo, por exemplo, tem sido analisado, sobretudo, em relação com o processo de produção das identidades nacionais, raciais e étnicas. Na perspectiva da temia cultural contemporânea, o hibridismo - a mistura, a conjunção, o intercurso entre diferentes nacionalidades, entre diferentes etnias, entre diferentes raças - coloca em xeque aqueles processos que tendem a conceber as identidades como fundamentalmente separadas, divididas, segregadas. O processo de hibridização confunde a suposta pureza e insolubilidade dos grupos que se reúnem sob as diferentes identidades nacionais, raciais ou étnicas. A identidade que se forma por meio do hibridismo não é mais integralmente nenhuma das identidades originais, embora guarde traços delas. O processo de hibridização confunde a suposta pureza e insolubilidade dos grupos que se reúnem sob as diferentes identidades nacionais, raciais ou étnicas. A identidade que se forma por meio do hibridismo não é mais integralmente nenhuma das identidades originais, embora guarde traços delas (SILVA, 2000, p. 85).

Em meio as suas múltiplas facetas, o indivíduo é instado a constituir-se a partir de diversos marcadores sociais. Nesse sentido, ele não é apenas seguidor de uma determinada religião, gênero ou classe social, morar em um determinado território, etc. Desse modo,

...as identidades, nas sociedades contemporâneas são fragmentadas pela posição múltipla do sujeito. Esse sujeito imerso num sistema de relação entre diversas posições e, portanto, reprodutor de discursos diversos e antagônicos, carece entre uma posição e outra, no contato/confronto com outras identidades, de pontos nodais. Os significados deste mundo são dados pela equivalência entre os elementos. Há um sistema de relação que imprime os significados (FERREIRA, 2013, p. 36).

Tal abordagem abre espaço para considerar sobre a hegemonia na sociedade e da formulação da identidade fazem parte de uma luta contínua. Diferentes discursos que representam diferentes formas de entender a dar conta da dinâmica social lutam entre si. Para que essa aconteça, é preciso que se tenha o cruzamento de diferentes interesses que se conjugem ligados por nós ou pontos nodais. Nesse sentido, que não há apenas uma única forma determinante que modele as relações sociais, mas que há uma multiplicidade de centros que corroboram na constituição das identidades. Laclau traz o conceito de descentramento das identidades, que denota a inviabilidade da emancipação seja instaurada por um único marcador identitário ou classe social. Para o pensamento laclauniano a hegemonia é fruto da formação de um “nós” que subsiste pela existência dos “outros”, posto que qualquer identidade coletiva implica duas entidades diferentes que se movem por demandas semelhantes. A tomada da hegemonia não é essencialmente ligada à mobilização dos interesses de uma classe (o proletariado, por exemplo), posto que essa é apenas mais uma identidade dentre outras. Assim, sendo, todo e qualquer discurso que queira ter a preeminência na sociedade deva mobilizar demandas de outros grupos ou identidades. Desse modo, deve-se aglutinar diferentes demandas que acolham a diversidade presente na sociedade (LACLAU; MOUFFE, 2015).

Laclau e Mouffe (2015) sinalizam que uma construção discursiva que intenta alinhar pontos nodais ainda não suturados no tecido social, carece de duas condicionantes para sua articulação: A presença de forças antagônicas e a instabilidade das fronteiras que dividem essas forças antagônicas. Cabe ao que quer construir hegemonia na sociedade mover as fronteiras de tal modo que possa trazer o maior número de elementos em relação ao seu antagonista. Assim, duas lógicas operam como chaves importantes para Laclau e Mouffe: A primeira é a equivalência, que converte demandas particulares em equivalentes, aumentando seu campo de influência ante ao opositor. A outra é a lógica da diferença, que permite que essa lógica de

equivalência se desenvolva. Essa é marcada pela afirmação de que há demandas particulares não antagônicas entre si que precisam ser equacionadas⁸.

Laclau (2002) não nega o paradigma marxista da luta de classes, contudo a emancipação social não depende unicamente desse marcador identitário. Desse modo, o argumento laclauniano é que a hegemonia é resultado da construção vínculos com diferentes demandas dos sujeitos. Sem negar tanto a especificidade de cada identidade, mas possibilitando convergências capazes de mobilizar diferentes atores sociais para a emancipação política. Laclau e Mouffe advogam que uma tarefa emergente da esquerda na luta por hegemonia: Cabe ao campo progressista estrategicamente articular identidades diferentes de forma a criar um sujeito coletivo que possa operar transformações sociais efetivas para a emancipação política.

Para Laclau (2011), há um terreno de disputa da hegemonia, que chama de campo da discursividade: “...qualquer discurso se constitui como uma tentativa de dominar o campo da discursividade, de deter o fluxo das diferenças, de construir um centro. Chamaremos os pontos discursivos privilegiados dessa fixação parcial de pontos nodais” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 187)”. O campo da discursividade se refere a todos os possíveis significados que um determinado signo poderia ter em outros discursos. É nesse lugar que duas ou mais narrativas disputam umas com as outras qual terá maior legitimidade. E um discurso constituído é uma diminuição desses significados possíveis dentro de um determinado grupo social. Assim sendo, o embate no campo da discursividade conduz a que um determinado discurso seja hegemônico sobre outros.

Uma questão importante para Laclau é a seguinte: Como o campo da discursividade, sendo um lugar de disputa e sempre instável, como deve ser articular a tomada da hegemonia? Como certos elementos no campo da discursividade se tornam realmente conectados uns aos outros? Para que tal estratégia para a tomada da hegemonia aconteça, o conceito de deslocamento e de demanda são de suma relevância.

A demanda, considerada como unidade básica de análise, é compreendida como fruto de uma falta que leva o indivíduo para “...além de seu mundo de significado sedimentado busca um novo lugar estrutural no qual se sinta confortável” (FERREIRA, 2013, p. 25). A demanda, não satisfeita leva o sujeito a um deslocamento de sua posição. Para Laclau (2013) é a ideia de deslocamento, entendida como o movimento que leva o sujeito a reconfigurar sua identidade, é

⁸ Ao tratar sobre essa dinâmica política, Costa e Prado (2017) afirmam que “A dinâmica política é entendida, desse modo, como uma disputa antagônica pelo preenchimento da plenitude da sociedade, tarefa impossível de ser alcançada plenamente, pois a sociedade, como os sujeitos, é vazia de significado a priori, sendo sua objetivação apenas parcial e precária, tratando-se da construção de uma hegemonia.

o ponto chave para compreender a recomposição identitária. Tal mudança se dá quando uma demanda leva a identidade buscar um rearranjo para atender uma necessidade premente. Desse modo, o deslocamento é salutar por produzir novas identidades e sujeitos incluídos na promoção da emancipação humana. Ao falar do conceito de deslocamento, Ferreira (2015) assinala:

Uma mudança de lugar que primeiro acontece no seu interior quando busca um novo sentido e posteriormente é reverberada em seu comportamento social. O sujeito com uma demanda cuja resposta está para além de seu mundo de significado sedimentado busca um novo lugar estrutural no qual se sinta confortável. Isto é, uma posição de sujeito que notadamente traga-lhe temporariamente a esperança de que está completo e que os paradoxos que o atingiram não mais existem. Um novo lugar de conforto e estabilidade (FERREIRA, 2013, p. 24).

Um conceito importante que Laclau (2011) mobiliza é o de significantes vazios. Esse se dá por uma série de operações de inclusão e exclusão que condensa uma gama de elementos diferenciais e os acopla em uma formação discursiva. Esse opera esvaziando um significante de seu conteúdo para processar uma nova significação. Assim, é através desse vazio que é possível reconstituir um signo ou discurso. Como dito anteriormente, para Laclau nenhum discurso é entidade completa. Em outras palavras, todo discurso é uma construção social que se dá em relação de interdependência de todas as outras construções. Há um vazio que permite a articulação de pontos nodais que são torna possível reunir diferentes demandas em torno de um mesmo “guarda-chuva” de reivindicações sociais. Disputar a hegemonia da sociedade é fazer com que o maior número de interesses estejam conectadas e conjugadas em uma mesma plataforma política. Ou seja, torna-se força hegemônica quando se é capaz de atrair para um mesmo polo de demandas presentes no tecido social.

Em seu rico trabalho sobre populismo, Laclau (2013) propõe que a hegemonia na contemporaneidade é obtida quando uma liderança política é capaz de aproveitar as diferentes demandas sociais e unificá-las em um único discurso político. É nesse processo de sinergia produz um discurso que unificar as diferentes demandas presentes no tecido social.

Frequentemente os pentecostais são concebidos como uma ameaça pelos movimentos comumente mais à esquerda. O que se percebe é que esse grupo religioso é inexoravelmente visto como conservador e refratário às bandeiras coletivistas defendidas pela esquerda, bem como indiferente aos movimentos populares que lutam em defesa do direito à moradia, por exemplo. Em última instância, boa parte das análises das esquerdas maiormente considera o avanço conservador na sociedade brasileira como resultado do crescimento pentecostal/neopentecostal nas periferias brasileiras.

Desse modo, esse tipo de julgamento faz sentido quando encontramos evangélicos que tem a mesma demanda que os não evangélicos que militam nas ocupações urbanas de Belo Horizonte? É possível descobrir pontos nodais em que os pentecostais consigam combinar seus signos de fé com a luta do movimento social? Posto que nenhuma identidade é estática, a identidade evangélica e pentecostal pode se reorganizar no seio das ações coletivas dos sem tetos?

1. EVANGÉLICOS PROGRESSISTAS: A REDE FALE NO MOVIMENTO SEM TETO

Que estou fazendo se sou cristão,
Se Cristo deu-me o seu perdão?
Há muitos pobres sem lar, sem pão,
Há muitas vidas sem salvação.
Mas Cristo veio pra nos remir,
O homem todo, sem dividir:
Não só a alma do mal salvar,
Também o corpo ressuscitar.

Há muita fome no meu país,
Há tanta gente que é infeliz,
Há criancinhas que vão morrer,
Há tantos velhos a padecer.
Milhões não sabem como escrever,
Milhões de pobres não sabem ler:
Nas trevas vivem sem perceber
Que são escravos de um outro ser.

Que estou fazendo se sou cristão,
Se Cristo deu-me o seu perdão?
Há muitos pobres sem lar, sem pão,
Há muitas vidas sem salvação.
Aos poderosos eu vou pregar,
Aos homens ricos vou proclamar
Que a injustiça é contra Deus
E a vil miséria insulta os céus.
(O que estou fazendo, João Dias de Araújo)

Para compreender a ação de organizações evangélicas progressistas e seu envolvimento com movimentos sociais urbanos, como é o caso da Rede FALE, buscamos inicialmente apontar alguns elementos para melhor entendimento da pesquisa. Machado (2011) considera como evangélicos progressistas aqueles que assumem uma postura política que adota a denúncia das causas que impedem a promoção da vida, apoio de causas igualitárias ou vinculados ao campo de partidos que estão num espectro situado entre a social democracia e o socialismo democrático.

Ademais, Machado afirma que esses defendem “uma abertura cultural e um aprendizado histórico dos movimentos libertários, e o compromisso com uma cultura política que privilegie o caráter participativo” (MACHADO, 2011, p. 76). Compreender o fenômeno dos evangélicos progressistas deve partir do reconhecimento que esses adotam uma inclinação para posições políticas identificadas como mais à esquerda no espectro político, pela defesa de minorias,

engajamento político em organizações e movimentos sociais, além da defesa de questões relacionadas aos direitos humanos (VITAL DA CUNHA; LOPES; LIU, 2017). Em concordância com esses autores, Alencar (2019b) arremata:

Seria papel da igreja, na interpretação dos evangélicos progressistas, expandir direitos civis para grupos minoritários, adotar discursos que valorizem a diversidade e a pluralidade, desenvolver uma consciência política de que é necessário lidar com questões estruturais para mitigar os efeitos das desigualdades sociais, violência urbana, pobreza etc. Trata-se de um modelo de espiritualidade que declaradamente se diz atravessada por elementos políticos (ALENCAR, 2019b, 192).

Embora admita que delimitar esquerda e direita no campo religioso não possa ser algo plenamente aplicável, Trabuco (2011) converge para a mesma perspectiva de Machado. Esse autor caracteriza que a distinção entre evangélicos progressistas e conservadores se constitui a partir do marco de definição de “esquerda” delineado pelo cientista político italiano Bobbio (2001).

Bobbio (2001), que chega a indicar contribuições de grupos religiosos em movimentos revolucionários que inspiraram as esquerdas (os *diggers* no Reino Unido, por exemplo), classifica como progressistas grupos que tem como elemento basilar um apreço pela defesa do igualitarismo. Em outras palavras, são aqueles grupos que afixam políticas que não naturalizam as desigualdades e que defendem políticas sociais que tenham foco na equidade como valor fundamental.

Historicamente é possível reconhecer certas “afinidades eletivas” entre o campo da esquerda socialista. Em um de seus textos seminais, Rosa Luxemburgo (1980) encontra similitudes entre a Igreja Primitiva dos relatos bíblicos com o socialismo. Engels (1973), por exemplo, indicava o papel revolucionário do movimento revoltoso dos anabatistas liderado por Thomas Müntzer (considerado por Ernst Bloch (1973) como o “teólogo da Revolução”). Tal revolta de natureza política e religiosa seria considerado um movimento protocomunista. Outra curiosa exemplificação é o movimento cristão protestante oriundo da China que liderou a Revolta dos Taipings. Conforme Anderson (2019), esse grupo religioso igualitarista e anticolonial foi o esteio que inspirou anos depois a formação do Partido Comunista da China (PCCh). Paul Ricouer (1973) indicava que o rico debate no século XIX sobre o socialismo que se desdobrou no desenvolvimento do próprio marxismo teve como berço os departamentos acadêmicos da teologia protestante.

Embora n Brasil os evangélicos progressistas sejam minoria entre aqueles que se identifiquem como parte desse campo religioso, e não contem com praticamente representação

parlamentar alguma, esses parecem ganhar maior visibilidade nos últimos anos (SALES; MARIANO, 2019). Vital da Cunha, Lopes e Liu (2017) também identificam os evangélicos progressistas por terem uma hermenêutica que compreende o contexto histórico situada da Bíblia e que, portanto, não tem uma leitura literal do texto bíblico, o que os diferentemente do fundamentalismo cristão. A lente para interpretar seus textos de fé pende para valorizar passagens bíblicas que favorecem a ampliação e a defesa dos direitos humanos e de grupos socialmente mais vulneráveis. Para esses autores, embora reconheçam que parte desse tipo de evangélico age de forma mais independente, outros se mobilizam através de coletivos evangélicos progressistas⁹ que promovem atividades como seminários, campanhas de conscientização, ajuntamentos e encontros locais com seus pares em suas cidades; e estabelecem contato com coletivos internacionais.

Frequentemente são recriminados por seus oponentes conservadores no campo evangélico como não fieis à “Palavra de Deus”. Desse modo, evangélicos progressistas assumem a posição de profetas no empreendimento religioso, são uma espécie de “empreendedores independentes de salvação” de Bourdieu (1974). Assim, eles operam no campo evangélico uma reordenação simbólica que deseja subverter com a ordem estabelecida e promover a transgressão revolucionária do sacrilégio. Nesse sentido, no campo evangélico há um tensionamento crescente entre esses e os evangélicos conservadores, onde os últimos são hegemônicos e combatem os progressistas como “hereges”.

4.1 Evangélicos progressistas: Ecumênicos e Teologia de Missão Integral

Embora seja notória a supremacia conservadora entre os evangélicos em relação à política, Magali Cunha (2017) salienta que expressões progressistas no mundo evangélico brasileiro não são novas. Ao longo dos anos, o campo progressista entre protestantes se faz presente em organizações com diferentes ênfases, formulações teológicas, discursos e mecanismos de atuação. Contudo, ao se recorrer à história recente do universo protestante no

⁹ Vital da Cunha, Lopes e Liu (2017) citam como exemplos de coletivos evangélicos com atuação no Brasil, a “Rede Fale; RENAS – Rede Evangélica Nacional de Ação Social; ABUB – Aliança Bíblica Universitária do Brasil; EPJ – Evangélicos pela Justiça; Afrokut – Rede Social de Negras e Negros Cristãos; Visão Mundial; Frente Evangélica pelo Estado de Direito; Coletivo #entrenós; Movimento #namissão; Movimento SP Invisível; MEP – Movimento Evangélico Progressista; CONIC – Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil; Missão na Íntegra; Rede Ibab Solidária – da Igreja Batista Água Branca; Rede Viva - RJ; Rede Evangélica do Terceiro Setor de Minas Gerais; IDE – Instituto de Desenvolvimento Evangélico; FEPAS – Federação das Entidades e Projetos Assistenciais ligada à Convenção das Igrejas Batistas Independentes; REPAS – Rede Evangélica Paranaense de Assistência Social; MI – Missão na Íntegra; MUG – Missão Urbana Gravataí; Rede Miqueias; Avalanche Missões Urbanas; ALEF – Associação de Líderes Evangélicos de Felipe Camarão; A ROCHA - Associação Cristã de Defesa e Estudo do Meio Ambiente; Coletivo Novos Diálogos; e Movimento Negro Evangélico”.

Brasil, é possível perceber duas vertentes principais: A primeira é fruto da vinculação com movimento ecumênico mundial vinculado ao Conselho Mundial de Igrejas. Nas palavras do historiador Zózimo Trabuco (2015),

O movimento ecumênico mundial forneceu respaldo teórico e institucional para os movimentos de renovação do protestantismo latino-americano. As conferências ecumênicas de Estocolmo (1925) e Lausanne (1927) deram origem respectivamente aos movimentos “Vida e Ação” e “Fé e Constituição” – o primeiro mais preocupado com a prática religiosa e a relação dos cristãos com as crises sociais e políticas; o segundo enfatizando a necessidade de unidade diante das divergências doutrinárias e das tensões entre os empreendimentos missionários e as culturas evangelizadas. As conferências de Oxford (Vida e Ação) e de Edimburgo (Fé e Constituição), ambas em 1937, convergiram para a formação de uma comissão conjunta dos dois movimentos, visando a implantação de um conselho de igrejas com alcance internacional. (TRABUCO, 2015, p. 60)

Essas conferências foram importantes para a constituição da CMI em 1948 assim como foi uma bússola para as organizações que orbitavam em torno da articulação ecumênica. Para o movimento ecumênico era fundamental o conceito de “Sociedade Responsável”¹⁰, que era o entendimento que as igrejas cristãs eram convocadas a terem um papel relevante na promoção de maior justiça social nas sociedades em que estavam presentes, especialmente naquelas que reconhecessem graves problemas sociais (FARIA, 2006; SOUZA, 2011).

Trabuco (2015) indica que ao longo dos anos a crescente influência do CMI através de da promoção de eventos internacionais proporcionou a formação do movimento Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL). Criado a partir dos conselhos nacionais das igrejas latino-americanas, dentre essas a Confederação Evangélica Brasileira (CEB)¹¹, o movimento da ISAL se estabeleceu como espaço que abraçava uma teologia cuja a ótica desembocava em militância ativa em movimentos sociais e políticos de libertação, asseguram tanto o próprio Trabuco e o teólogo José Míguez Bonino (1995).

¹⁰ A resposta dava-se ao redor da ideia da construção de uma sociedade responsável, na qual os cristãos deveriam ter um papel protagonista. Tratava-se de uma noção que ganhava espaço nos meios teológicos ecumênicos internacionais, já veiculada na assembleia de fundação do Conselho Mundial de Igrejas, em 1948, em Amsterdã. A ideia apontava para a necessidade de equilíbrio entre liberdade e responsabilidade, bem como de exercício responsável do poder e da autoridade política nas sociedades. De acordo com a noção, uma sociedade responsável, independentemente de ser capitalista ou comunista, deveria ser livre e democrática, um espaço no qual o indivíduo e o Estado aspiram pela justiça social e econômica (Huff Junior, 2012, p. 63 e 64).

¹¹ A CEB foi fundada em 1934 com interesse de facilitar o diálogo ecumênico entre as igrejas protestantes e tendo diversas igrejas como membras em suas fileiras. Assim como a CMI, sua criação se dá como fruto de eventos ecumênicos internacionais como a Conferência Internacional de Missão (1910, Edimburgo) e com o movimento Fé e Ação (Estocolmo, Suécia em 1925) e o Movimento Fé e Ordem (Laussane, Suíça, 1927) (AURORA, 2016) e também tinha de representar os interesses evangélicos frente à pressão católica no governo de Getúlio Vargas contra o estado laico (TRABUCO, 2015).

A ISAL, que se tornara nos anos de 1950 um espaço que amalgamou novas articulações e conteúdos relacionados com temas como compromisso dos cristãos e das igrejas com a transformação social, não foi o único movimento que se constituiu polo de influência para esse segmento do protestantismo. Os movimentos de juventude no seio do protestantismo brasileiro como a União Cristã de Estudantes do Brasil (UCEB), que contava com diversos núcleos nas universidades brasileiras, ocupou um papel de destaque como organização que se mobilizou a partir do campo de influência da ISAL. Filiada em nível continental à União Latino-americana da Juventude Evangélica (ULAJE) e internacionalmente à Federação Universal de Movimentos Estudantis Cristãos (FUMEC), este movimento foi influenciado pelo teólogo e reverendo Richard Shaull¹² (TRABUCO, 2015). Vindo como missionário para trabalhar com educação teológica em seminários protestantes latino-americanos e como assessor da própria UCEB, Shaull asseverava que “ser cristão era ser de esquerda” (SHAULL, 1953). A teologia de Shaull propiciou uma série de mudanças na percepção como os protestantes latino-americanos encaravam a missão da igreja, como mostra o relato de Anivaldo Padilha:

Percebemos que o nosso assistencialismo, na verdade, era uma distorção da Lei Maior do Evangelho: o amor ao próximo; Que o nosso moralismo era uma falta de compreensão da ética cristã que exige de nós uma ação profética contra a injustiça e sempre ao lado da promoção e defesa “da viúva, do pobre, dos oprimidos, do estrangeiro” e da dignidade das pessoas; conceito de justiça na Bíblia, que é a defesa dos fracos e dos oprimidos; a lei é para ser obedecida somente enquanto ela é instrumento de promoção da justiça. Perdemos, também, a nossa ingenuidade sociológica, ou seja, passamos a entender que a pobreza era resultado de estruturas sociais e econômicas injustas e, portanto, para exercer o nosso testemunho, tínhamos que nos engajar na luta por mudanças sociais no Brasil. Aprendemos também que a nossa espiritualidade era nada mais que uma fuga do mundo. Entendemos que a nossa Fé e a nossa espiritualidade deviam nos levar a um engajamento total na luta pela justiça no Brasil. Tinha que ser uma espiritualidade encarnada na realidade social e em toda a situação humana, e comprometida com os valores do Reino, por que a verdadeira espiritualidade acontece no encontro com o outro (comunidade, a viúva, o órfão, o estrangeiro, o necessitado). E percebemos que a evangelização verdadeira significava testemunhar, de forma concreta, o amor incondicional de Deus para com o mundo e trabalhar para a manifestação dos sinais do Reino de Deus em todos os níveis de relações humanas, ou seja, nas relações pessoais, sociais, políticas e econômicas. (PADILHA, 2013, p. 69 e 70).

¹² Shaul afirma em sua obra *O cristianismo e a revolução social* que “O cristão deverá lutar constante e corajosamente contra as forças de reação. Porque reconhece a justiça da revolução de nosso tempo e a inevitabilidade que a marcha da história traz consigo, ele deve ser inimigo de todos os esforços que tendem a meramente conservar o status quo” (SHAULL, 1953, p. 32).

Ao longo dos anos, a agenda do ISAL e UCEB foi reverberando especialmente na formação de quadros das lideranças das igrejas protestantes brasileira. É a partir da aproximação entre o *Social Gospel* americano, com o marxismo e obras de Shaul como, por exemplo, “O cristianismo e a revolução social”, que a então juventude evangélica se envolve em organizações políticas e movimentos. E também começam a ocupar posições relevantes como o Setor de Responsabilidade Social da Igreja da CEB (MENDONÇA, 2005; BARRETO JUNIOR, 2010; BURITY, 2011; AURORA, 2016). É a partir desse espaço que foi realizado o evento entendido como marco histórico desse segmento: A Conferência do Nordeste, liderada por jovens discípulos de Richard Shaul como Waldo César, João Dias de Araújo e Rubem Alves, além de outros jovens evangélicos da UCEB, ISAL e CEB articularam. Com o tema “Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro” e realizada em Recife em de julho de 1962 (BURITY, 2011; AURORA, 2016), a conferência convergia com o fortalecimento das Ligas Camponesas, bem como de toda a agitação política do início dos anos de 1960 com as propostas das Reformas de Base do então Presidente João Goulart.

FIGURA 4 - “Evangélicos pregam a Revolução” – Matéria sobre a Conferência do Nordeste



Fonte: Jornal Última Hora (junho de 1962).

Acusada de ter “vermelhos” infiltrados e de fazer propaganda subversiva, o evento problematizou questões relacionadas com a realidade brasileira. Defendeu, por exemplo, a promoção da reforma agrária e urbana, a luta contra o racismo e a desigualdade social. Um dos vértices desse encontro é a noção de “revolução do Reino de Deus” que, segundo o pastor e

teólogo presbiteriano João Dias de Araújo, um dos preletores desse conclave evangélico, se revelava da seguinte forma:

A revolução que Jesus trouxe ao mundo está revelada no seu ensino sobre o Reino de Deus. [...] O reino de Deus pertence às crianças, aos pobres, aos humildes de espírito, e aos perseguidos por causa da justiça. Só poderão entrar no reino os que se fizeram como crianças, os que nasceram de novo. A comunhão do reino é expressa na refeição com Abrão, Isaac e Jacó, e com o filho do homem (ARAÚJO, 1962, p. 33, 34).

Essa noção de “Reino de Deus” defendida pelos congressistas e representantes das igrejas presentes nesse evento teria uma série de consequências para a vida brasileira. Ainda em sua preleção, Araújo, por exemplo, condenava o acúmulo de dinheiro e de todo excedente de riqueza deveria ser partilhado de forma equitativa para todos os proletários. A terra seria uma propriedade exclusiva de Deus e deveria ser posta em benefício de toda sociedade, o que levava necessariamente a defesa da reforma agrária (ARAÚJO, 1962).

Além de teólogos evangélicos, a conferência contou com a participação de acadêmicos como os economistas Paul Singer e de Celso Furtado, que colaboraram com aportes sobre a realidade nacional vigente naquele momento. Waldo César, sociólogo, pastor e um dos líderes do Setor de Responsabilidade Social da Igreja da CEB, interpretava o evento como

[...] um grande esforço neste sentido: levar a Igreja a falar a linguagem da época em que vivemos e a encontrar-se com a sociedade brasileira. Aos esforços para compreender e interpretar o movimento atual, promovido com verdadeira paixão pelas mais variadas correntes, faltava uma tentativa nossa, cristã. A Conferência do Nordeste foi a experiência. 167 delegados de 17 Estados, representantes de 16 denominações, e reuniram para um encontro que era em si mesmo diálogo e tentativa de orientação para presença mais efetiva na fronteira cultural, econômica e política. Os acontecimentos no setor rural, educacional, estudantil, industrial, e outros, precisam de nossa presença em termos atuais. Temos de examinar os eventos à luz da fé cristã. Mas qualquer análise realista, concreta, deve partir do encontro, do diálogo com aqueles que se acham nas esferas onde a luta de cada dia manifesta em toda a sua potencialidade. [...] O presente volume [...] registra, assim é esse encontro entre o teólogo e o sociólogo; o teólogo e o economista; o teólogo e os “engajados” nas situações cotidianas. (CÉSAR, 1963, p. 13).

Contudo, o elã promovido pela Conferência do Nordeste em favor de reformas sociais no Brasil foi brechado pela perseguição dentro e fora das igrejas com o golpe civil militar de 1964 (TRABUCO, 2015; BURITY, 2011; FRESTON, 1993). Ainda conforme Rosa (2012) e Trabuco (2015), a caça empreendida nas igrejas ao movimento evangélico progressista de viés ecumênico nesse período foi marcado pelo fechamento de seminários teológicos e de expurgos de teólogos e pastores em suas denominações que foram delatados para a repressão como

“subversivos”¹³. Hoje, mesmo sem contar com o protagonismo do passado, o legado desse grupo de protestantes progressistas seguiu em iniciativas como o Conselho Latino-americano de Igrejas (CLAI), a Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE) e pelo Centro de Estudos Bíblicos (CEBI).

O segundo grupo de evangélicos progressistas é constituído por aqueles ligados à Teologia de Missão Integral (TMI). Diferentes dos primeiros, esses não são ecumênicos e historicamente tentavam se distanciar daquilo que entendiam como “elitismo teológico” que e que estaria subordinado aos moldes europeus de produção teológica (TRABUCO, 2015).

Para os primeiros proponentes da TMI, os “isalinos” seriam demasiadamente “secularizados” e se afastavam de questões como autoridade das escrituras, a divindade de Cristo e a necessidade de evangelismo. Contudo, os primeiros proponentes da TMI eram igualmente críticos do fundamentalismo norte-americano. Para esses teólogos latino-americanos, a importação do fundamentalismo estadunidense trazia consigo uma espiritualidade individualista que naturalizava as profundas desigualdades sociais que estavam presentes em seu continente (GONÇALVES, 2019; TRABUCO 2015; SANCHES, 2010).

O primeiro grande marco da TMI é o 1º Congresso Latino Americano de Evangelização (CLADE I). Realizado na cidade de Bogotá em novembro de 1969, o encontro teve a presença de líderes religiosos vinculados ao fundamentalismo evangélico norte-americano como Peter Wagner (MORGAN, 2011). Esses defendiam a posição que o molde de uma evangelização tradicional deveria ser focado no proselitismo religioso e no conseqüente crescimento de igrejas. O foco dos conservadores era visivelmente que o papel das igrejas fosse de “ganhar almas para Jesus”. De outro lado, teólogos como Samuel Escobar, René Padilla, Pedro Arana, Emílio Antonio Nuñez, Orlando Costas e Rolando Gutierrez, se opunham à influência e ao controle imposto por teólogos alinhados com fundamentalismo americano junto às igrejas e organizações evangélicas no continente (TRABUCO, 2015).

Em contraposição aos conservadores, teólogos latino-americanos defendiam que era preciso uma teologia autóctone e que aliasse a evangelização com a busca de justiça social. Para esses, era fundamental uma teologia evangélica que não reproduzisse a influência da ISAL, mas que considerasse os dilemas sociais dos povos latino-americanos. Em suma, não queriam abrir mão de sua herança protestante, contudo interessava que os evangélicos fossem capazes de reconhecer a correspondência entre a dependência política, econômica e cultural, e que tais

¹³ Frente ao agravamento da repressão, enquanto alguns se exilaram, outros optaram pela clandestinidade e participaram de organizações revolucionárias como a Ação Popular, como é o caso de Paulo Whight, desaparecido após ser preso pelos órgãos de repressão da ditadura civil militar (RIDENTI, 1991).

demandas por justiça social fossem reconhecidas como valores inerentemente cristãos (FREESTON, 1993).

... a missão integral tem a ver com a totalidade da vida humana e leva muito a sério as necessidades de cada uma dessas áreas – ora, ninguém pode viver sem alimento ou sem abrigo, mesmo que conheça a Deus. Falar de missão integral é falar do ser humano em todos os aspectos de sua vida individual e em sociedade. Outra perspectiva seria a de que o Deus da Criação tem interesse e soberania sobre cada aspecto de sua obra (PADILLA, 2008, p. 8).

Enquanto um divisor de águas, o CLADE I significou um lugar onde teólogos e lideranças leigas evangélicas de viés mais pietista poderiam envolver a missão da igreja com o contexto latino-americano marcado pela extrema pobreza e opressão política. Se até então os evangélicos haviam adquirido a maior parte de seu crescimento numérico na América Latina prometendo recompensas espirituais em meio à vida de sofrimento, o interesse dessa vertente do evangelicalismo não seria apenas em buscar “ganhar almas para Jesus”, mas envolver-se com temas como justiça social, emancipação política e desenvolvimento econômico, afiança Clawson (2012).

Para esses teólogos latinos, era preciso uma “teologia integral” que abarcasse todas as dimensões humanas, postulando que a missão da igreja deveria dissolver a barreira entre ação social e evangelismo (KIRKPATRICK, 2016). Assim sendo, esses se colocam como uma espécie de terceira via no universo protestante, combinando uma teologia pietista¹⁴ com engajamento político progressista.

Esse tipo de evangélico progressista inspirado pela TMI tende a recusar ser identificado com a teologia da libertação. Também não se alinhavam com movimento ecumênico. Por fim, defendiam um certo purismo frente a uma possível contaminação ideológica marxista, advogando que uma visão cristã “equilibrada” sobre o mundo e os seres humanos deveria ser estritamente bíblica (LÖWI, 2000). Conforme Trabuco, o traço identitário da TMI apontava uma nova alternativa para os evangélicos latino-americanos nos seguintes termos:

Integral, contextualizada, socialmente responsável e promotora da justiça. Essa deveria ser a missão da igreja. Se havia recusa à Teologia da Libertação, o evangelicalismo preocupava-se em legitimar o engajamento político em lutas emancipatórias dos sujeitos subalternos como inerentes ao testemunho cristão e tentava familiarizar os evangélicos com conceitos que faziam parte

¹⁴ O Pietismo é um ramo do protestantismo se baseia na busca de uma profunda imersão na vida devocional do crente, na busca pela santidade pessoal, no ardor missionário pela evangelização dos povos não cristãos (SANCHES, 2016).

da teologia latino-americana, ainda que reelaborados para conciliá-los com uma identidade evangélica mais conservadora. (TRABUCO, 2015, p. 81).

Após o CLADE, esses teólogos se reuniram novamente em dezembro do ano 1970 na Bolívia, na cidade de Cochabamba, e fundaram a Fraternidade Teológica Latino-americana (FTL). Ao discorrer sobre a FTL, Stoll (1990) aponta que a marca dos teólogos da FTL é que esses compreendem o pecado tanto como uma questão individual e coletiva. Desse modo, a tarefa de conversão seria tanto um ato pessoal, quanto um compromisso em transformar a ordem política, posto que para esses o pecado também tem dimensões estruturais que causam ruptura do tecido social. Para os proponentes da TMI, o equívoco do fundamentalismo seria desprezar a ação social em favor da tarefa da evangelização empregada como uma ferramenta proselitista. Em vez de “libertação” da TDL como eixo missional, os teólogos da TMI preferem falar em “contextualização do evangelho” (STOLL, 1990), que deveria estar atenta para as questões concretas que envolvem a sociedade.

Com a forte perseguição sofrida pelas organizações do protestantismo progressista ecumênico e sem fazer uma ruptura tão forte com a tradição evangélica, Cavalcanti (2001) entende que isso propiciou um avanço da TMI ao longo dos anos. Essa era mais palatável por combinar “piedade, sã doutrina e engajamento progressista”. Sob essas características, gozou de um ambiente mais propício para influenciar uma nova geração de líderes evangélicos que se aventuraram na militância política de esquerda.

Se o movimento evangélico progressista ecumênico foi influenciado iniciativa estudantil da UCEB, os teólogos da TMI encontraram na Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos (CIEE) na América Latina um espaço propício para sua propagação. Grande parte de seus teólogos eram também líderes da CIEE, cujo braço no Brasil é a Aliança Bíblica Universitária (ABU). Conforme Cavalcanti (2001), a ABU¹⁵ iniciou suas atividades em 1958 com grupos pequenos e sob “fogo cruzado” entre a UCEB e os conservadores do mundo evangélico. Como um movimento que antecedeu a FTL, a ABU foi um instrumento para não apenas fundar o setor brasileiro da FTL, mas também um veículo para disseminar a TMI no Brasil.

¹⁵ Ao falar das origens da ABU, Trabuco escreve que “No Brasil, a Aliança Bíblica Universitária (ABU), foi criada em 1957 pelos missionários Roger Young e Ruth Siemens e estruturada definitivamente no congresso de 1962, com o apoio do assessor da CIEE continental, Samuel Escobar. O lema da ABU era “estudante alcançando estudante”. Eles se reuniam em núcleos e estudos bíblicos nas universidades e realizavam acampamentos de formação de lideranças e de evangelização” (TRABUCO, 2015, p. 68 e 69).

Ao traçar um perfil sobre este movimento, Freston (1993) assinala que a ABU não indica uma postura política básica como parte de sua identidade. Não obstante, a formação que oferta para seus membros traz uma série de ensinamentos religiosos que valoriza o engajamento político em favor de justiça social. Ainda conforme esse autor, em médio prazo foi mais efetiva no evangelicalismo brasileiro e gozar de maior aceitação “... formando pessoas conscientes da especificidade religiosa de sua visão de mundo” (FRESTON, 1993, p. 132).

4.2 Ação Política e Evangélicos progressistas: a Rede FALE

Ao longo dos anos, surgiram organizações e coletivos do campo evangélico tiveram como influência a ABU e a FTL. Freston (1993) assinala que entre esses movimentos nos anos de 1990 destaca-se o Movimento Evangélico Progressista (MEP)¹⁶. Um desses coletivos evangélicos progressistas é a Rede Fale. Inspirada na organização cristã inglesa “SPEAK Network”, a Rede Fale surgiu no ano de 2002 tendo como grande parte de seus membros militantes da Aliança Bíblica Universitária do Brasil (ABUB) em parceria com os ecumênicos do CLAI. Se outrora essas duas vertentes do protestantismo progressista não fossem próximas, a Rede Fale colocou esses na mesma mesa da comunhão de espiritualidade militante.

Nesse sentido, é possível dizer que a Rede Fale é um ponto de intercessão entre as duas vertentes progressistas do campo protestante, o que lhe garantiu uma considerável abertura para esses dois polos importantes do campo evangélico progressista. Um exemplo disso, é a matéria de seu Jornal “Respondendo o Chamado”, produzido em parceria com a ABU, sobre um projeto “Juventude, política e religião: diálogos intergeracionais”, que visava resgatar a memória da participação política dos evangélicos com atenção privilegiada para a Conferência do Nordeste da CEB:

As entrevistas são centradas na história de vida dos personagens e privilegiam temas como a Confederação Evangélica do Brasil – CEB e o setor de Responsabilidade Social surgido dentro dela; a Conferência do Nordeste, cujo título, “Cristo e o processo revolucionário brasileiro”, deu nome à primeira edição do projeto; relações entre religião e política, igreja e sociedade e a repercussão da ditadura militar dentro das igrejas institucionais. O projeto é realizado pelo ISER, Rede FALE e Movimento Ecumênico de Estudantes de Teologia (MEET), e apoiado pelo Conselho Latino Americano de Igrejas (CLAI), World Student Christian Federation (WSCF) e Fundação Luterana de Diaconia (ABU/Rede Fale, 2010, p. 11).

¹⁶ Conforme Cunha (2017), o MEP exerceu papel relevante como interlocutor de evangélicos com políticos e partidos de esquerda.

Inicialmente, o modelo da organização da Rede FALE foi uma cópia de seu congêneres inglês: produzir “fermentação social” mobilizando evangélicos a partir da promoção de campanhas de defesa de direitos. O meio utilizado era inicialmente através da produção de informações regulares e divulgadas por meio do envio dos cartões postais “Ore & Envie” (Anexo IV).

Enviado tanto para seus militantes e para as diferentes organizações e igrejas evangélicas, esses cartões se subdividiam da seguinte forma: A primeira parte é um breve estudo com alguns dados relevantes de alguma temática escolhida (contra o uso abusivo de agrotóxicos, por exemplo); a segunda parte são “pedidos de oração” com sugestões para ações como “faça um ato público em sua cidade” ou “promova um debate em sua igreja/comunidade sobre esse problema”; por fim, a terceira parte é um postal que pode ser destacado, assinado e enviado por correio para alguma autoridade que se relacione com a resolução do problema exposto, servindo como uma petição que pressiona por mudanças em torno do tema de campanha escolhido pelo coletivo.

A estrutura organizacional da Rede Fale é constituída por uma Coordenação Nacional e de um Conselho de Referência. O Conselho de Referência exerce papel exclusivamente consultivo e é composto de lideranças evangélicas nacionais. A Coordenação Nacional delibera sobre demandas por maior prazo. Ela é organizada em eixos temáticos como mobilização, comunicação, pesquisa e formação, campanhas, dentre outras, e onde cada voluntário pode contribuir, permitindo que os membros da rede partilhem tanto suas ideias quanto da responsabilidade na tomada de decisões sobre os rumos das campanhas da rede. É com base nesse voluntariado que a Rede Fale constrói suas pautas de campanhas nacionais¹⁷.

Os grupos “Fale” são grupos de gente que se encontra regularmente para conversar, orar e organizar ações a respeito de temas de injustiça, para encorajar uns aos outros na caminhada cristã e para estímulo mútuo a um compromisso individual e coletivo com a justiça. Os grupos “Fale” existem para ser uma expressão da comunidade cristã no cenário do ativismo social em nosso país. Funcionam como parte de grupos de ABU, MPC e outras organizações cristãs, em igrejas, empresas e outras instituições não

¹⁷ Os temas das campanhas nacionais da Rede Fale até então são: Cancelamento da Dívida Internacional, Fim das Barreiras Comerciais na Agricultura para países em desenvolvimento, Contra a Desigualdade Social no Brasil, Crianças e Adolescentes em situação de Risco, Contra o abuso sexual, Contra o Desmatamento, Pelo Desarmamento, Saúde Pública, Liberdade religiosa para povos indígenas, Justiça no Comércio Internacional, Direitos Humanos na Colômbia (via eletrônica), Discriminação Racial e Diversidade Brasileira, Justiça no acesso ao Ensino Superior, Transparência nos Acordos Comerciais do Brasil, Referendo do Comércio de Armas, Saneamento Ambiental no Brasil, Políticas Públicas de Juventude, Saneamento Ambiental em Marabá, Contra o golpe militar em Honduras, Ampliação da Rede de Atenção DST/AIDS no sertão da Paraíba, Mundo justo e sustentável – Rio+20, contra o Voto de Cajado, Em favor dos Guarany Kaiowá, Por Direitos Humanos na Câmara, Contra a Redução da Maioridade Penal, Por uma vida sem Agrotóxicos e em favor da agroecologia.

confessionais ou ainda vinculadas a grupos familiares e células. Alguns grupos “Fale” funcionam de forma independente, não vinculados a outros grupos. Ou seja, tem lugar para todo mundo! Os grupos Fale são flexíveis e agem de acordo com o que seus participantes compreendem como sendo o mais apropriado para sua rua, bairro, cidade ou região. Alguns são mais voltados à oração, enquanto outros se concentram mais na realização de campanhas públicas, manifestos, petições, ações assistenciais, palestras, oficinas de cidadania, etc. (REDE FALE, 2003, p. 11).

A partir dessas iniciativas, a Rede Fale estimulou ao longo dos anos a criação de grupos locais, que se tornam o braço local e a base da Rede. Se as CEBs tem os “círculos bíblicos”, a Rede Fale tem os seus grupos locais. Além de contar com 26 organizações parceiras e quatro mil pessoas cadastradas, forja um espírito de corpo a partir de células espalhadas cidades como o Brasil. Na medida em que esses grupos locais se reúnem para debater sobre uma pauta comum, desenvolver atividades e encontros em igreja, se desenvolve em seu interior sentimento de pertença e a gestação de uma “identidade falante” comum.

Eles fazem reverberar as campanhas nacionais nos espaços onde estão inseridos, bem como mobilizam uma agenda própria que contempla temáticas que os membros locais têm maior interesse de se envolver. Juntos, os Grupos Fale compõem as redes estaduais e são vinculadas pelos articuladores responsáveis por fazer contato direto com pessoas e outros grupos e igrejas locais que queiram participar das campanhas.

Assinalamos um outro traço que desvela como o movimento se enquadra na perspectiva blumeriana sobre movimentos sociais. Porém, mesmo podendo ter diferentes configurações para militar na Rede Fale, os articuladores funcionam como agitadores que articulam no âmbito local de forma parecida com os animadores da CEBs.

Enquanto uma organização social de matiz religiosa envolvida em contextos diversos, é possível perceber que a estratégia de mobilização e alcance da Rede Fale, comporta vários modelos de atuação dos grupos locais. Essa fluidez de modos de atuação é uma forma da ação local se adaptar em diferentes contextos em que um grupo pode se articular numa igreja tradicional ou grupo de ABU, ou ainda de forma independente. Mas o que é essencial é que aqui essas iniciativas locais fomentam um Espírito de Corpo que, conforme Blumer, é um elemento importante na sedimentação de um movimento social

Enquanto uma organização que se localiza no campo de influência das teologias progressistas, um dado interessante é como a Rede Fale opera a dimensão simbólica no seu discurso. No material confeccionado para orientar a ação de seus grupos locais, o texto se apresenta como crítico em relação à hegemonia de uma teologia que torna as igrejas apáticas e indiferentes. A prova da fragilidade da hegemonia dessa teologia seria de que muitas pessoas

não levam o Cristianismo a sério por não se posicionar sobre as questões relacionadas com a Justiça Social.

Assim, o antídoto apresentado pela Rede FALE para recuperar o testemunho da fé cristã seria alçar o ativismo social à condição de um “trabalho espiritual”. Se na teologia tradicional evangélica o pecado seria concebido como uma falha pessoal que separa o indivíduo de Deus, “a quebra do relacionamento com Deus abrange não apenas nossos erros pessoais, mas também o pecado cometido por nossa sociedade como um todo” (REDE FALE, 2003, p. 5).

Desse modo, o discurso teológico da Rede Fale se expressa da seguinte forma: Jesus é alguém que condena os religiosos de seu tempo por darem o dízimo de forma meticulosa, mas que não se importam por justiça e igualdade social. O papel dos cristãos, segundo esta organização, seria equivalente ao dos profetas do Antigo Testamento que “denunciavam práticas, padrões de comportamento e sistemas cujo caráter fosse explorador”. Deus é descrito como um ativista que trabalha em favor das pessoas mais desfavorecidas e que “defender a causa dos pobres e dos oprimidos é parte do processo de conhecer o próprio Deus” (REDE FALE, 2003, p. 5). Já a Bíblia, símbolo maior de regra de fé dos evangélicos, uma espécie de manual que encoraja o ativismo político:

Estar próximo de Deus significa ouvir a batida do seu coração pelos pobres e por aqueles sem esperança, assim como se mexer e viver num ritmo que transforme as estruturas injustas da sociedade. Se você percorrer a Bíblia e rasgar todas as páginas que orientam a cuidar dos desfavorecidos e a defender a causa dos oprimidos, acabará ficando sem página alguma. (REDE FALE, 2003, p. 5).

O uso de textos bíblicos desvela como esses refletem o desenvolvimento de uma moral, o quarto estágio apontado por Herbert Blumer sobre a constituição de um movimento social. O uso de razões baseadas na fé e na fidelidade a Deus enseja engendrar uma convicção nos seus simpatizantes de que a organização tem propósitos assentados relevantes e “espirituais”.

Ademais, reforça-se a ideia de que militar na Rede Fale envolvendo-se com suas campanhas é unir-se a “uma dinâmica espiritual poderosa na busca de transformação social e espiritual” (REDE FALE, 2003, p. 5), ou seja, participar de uma “cruzada moral” para redimir a sociedade. O desenvolvimento de uma moral também é forjado no movimento em seus espaços de treinamento. Um deles é o um espaço *online* de aprendizagem na Plataforma Ning¹⁸.

¹⁸ O Endereço da Plataforma online de aprendizagem da Rede Fale é <http://formacaoredefale.pbworks.com/w/page/11964992/Plataforma%20de%20Aprendizagem%20do%20FALE> (acesso em 28 de setembro de 2019).

Nela é possível encontrar diversos textos voltados para os grupos e suas iniciativas locais. Além disso, o movimento promove oficinas de formação para fortalecer seus grupos.

FIGURA 5 - Cartaz do Curso da Rede FALE “O cristão e a Defesa de Direitos”



Fonte: Facebook da Rede Fale

Um outro fator que torna a Rede Fale um movimento com características distintas é a simbiose entre ativismo e atividades devocionais. A organização prega a necessidade de alimentar o que chama de “cultura de espiritualidade”. Tal cultura seria baseada na conjugação entre oração, devoção e ação política, considerados como elementos centrais do que acredita ser o “discipulado cristão”.

[...] é muito importante orar de forma estratégica e organizada por situações de injustiça. Frequentemente, os cristãos oram por missões pelo mundo. Entretanto, para trazer o Reino de Deus em sua plenitude, precisamos orar por justiça, paz e reconciliação. Para orar de maneira eficaz e estratégica, precisamos estar bem informados sobre os assuntos e sua implicação na vida dos outros (REDE FALE, 2003, p. 15).

Igualmente, a produção de boletins de oração (Anexo V) de promover uma mística própria da organização, o que desvela a promoção de comportamento cerimonial ou o ritual. Nesse sentido, fica evidente que oração é uma tática própria de um movimento social que deseja sensibilizar os evangélicos em temáticas relacionadas com as suas campanhas. Ou seja, o uso das preces funciona como um catalizador do movimento que reconhece a potência do público que deseja envolver em suas ações coletivas. Encontros como o “Orando pela Justiça” são um modo de fazer com que esses momentos sejam um espécie de costura que coliga e conecta esses evangélicos progressistas.

FIGURA 6 - Orando pela Justiça em Belo Horizonte



Fonte: Facebook da Rede Fale.

Promover suas temáticas por meio de “pedidos de oração” torna-se um mecanismo que dialoga com o universo de grupos religiosos, aproximando os crentes de temáticas de fundo social. Esses têm em alta conta a dimensão da intercessão e súplicas no cotidiano de suas comunidades de fé, como é afixado em um de seus boletins de oração:

A oração estimula a sensibilidade espiritual e faz perceber que o pobre, o necessitado e o injustiçado são mais que simples adjetivos, eles são seres humanos que precisam de cuidado, que deve ser a premissa básica para orientar toda a ação daquele que pretende responder ao clamor desesperado de quem não aguenta mais sofrer. O cuidado torna minha a necessidade do outro. O incômodo que ele gera, me obriga a reunir a forças e tomar atitudes com o objetivo de enfrentar o mal que oprime o meu semelhante. Quando a ação acontece não respaldada pela oração, o risco do ativismo é menor. A oração humaniza, abre os ouvidos para escutar a doce voz de Deus, enche a boca com palavras e capacita para falar por aqueles que não têm voz, cumprindo o ministério profético ordenado por Deus: “Abre tua boca a favor do mundo, pela causa de todos os abandonados; abre tua boca para pronunciar sentenças justas, faze justiça ao aflito e ao indigente.” Pv 31.8-9 (REDE FALE, 2009, p.1).

Destarte, os pedidos de oração tornam-se veículo de sensibilização para as pautas de interesse do ativismo social da Rede Fale. Em outras palavras, tal recurso politiza as preces e coloca temáticas de ordem política no campo evangélico no qual a organização quer incidir. Assim, ao apresenta-las, o faz como um mecanismo pedagógico que leva o “orante” a reconhecer a importância das temáticas que a Rede Fale promove em suas campanhas. Para elaborar um esboço de perfil do “falante”, o próprio coletivo realizou um questionário para mapear o retrato de seus militantes. Nesse documento é possível compreender a composição da Rede Fale.

TABELA 1 - Entrevistados segundo faixa etária

Idade	N
Até 19 anos	3
20-24 anos	32
25-29 anos	28
35-39 anos	24
40-50 anos	9
acima de 51 anos	4
Total	100

Dados: Rede Fale (2015).

Contando com a participação de 100 “falantes”, a pesquisa revela que a Rede Fale tem uma presença majoritária de jovens. Apenas 39 de seus militantes são adultos. Ao tratar da aderência de jovens evangélicos em organizações de Direitos Humanos, Novaes (2012) cita como exemplo a atuação deste movimento. Aqui é importante assinalar que a Rede Fale valora as temáticas voltadas para políticas públicas de juventude, durante mais de uma década o movimento teve assento no Conselho Nacional de Juventude (BOOSTEL; MARÇAL, 2016).

TABELA 2 - Sobre qual igreja os membros da Rede Fale se congregam

De qual Igreja participa?	Nº
Batista	29
Presbiteriana	22
Anglicana	7
Metodista	5
Assembleia de Deus	3
Outras pentecostais	14
Outras	10
Não respondeu / Não participa	10
Total	100

Dados: Rede Fale (2015).

O dado acima demonstra que 10 militantes da Rede Fale não assinaram nenhuma opção ou afirmavam que não participam de nenhuma igreja. A tabela 2 também aponta que apenas 17 são oriundos de igrejas pentecostais. A ampla maioria dos militantes da Rede Fale são de evangélicos que faz parte de igrejas históricas (63). Esse dado manifesta que o perfil do coletivo é destoante da média evangélica, onde a maioria pertence a igrejas pentecostais, neopentecostais e de instituições independentes ou autônomas. Sobre aqueles preferiram não responder, é possível que tenham uma relação distante com as denominações e estejam mais vinculados com organizações paraeclesiásticas evangélicas como a ABU, por exemplo.

TABELA 3 - Sobre a escolaridade dos membros da Rede Fale

Grau máximo de escolaridade	Nº
Ensino médio incompleto	1
Ensino médio completo	6
Ensino superior incompleto	35
Ensino superior completo	28
Especialização <i>latu sensu</i>	11
Mestrado	17
Doutorado	1
Pós-Doutorado	1
Total	100

Dados: Rede Fale (2015).

Um dado que desvela o perfil do coletivo é que somente uma pequena parcela dos militantes da Rede Fale nunca cursou o ensino superior. A maior parte que respondeu o questionário ou está cursando uma graduação ou já obteve uma titulação superior, 11 são especialistas, e 19 estão em pós-graduação *strictu sensu*.

O dado acima demonstra que esse movimento evangélico progressista tem um grau de escolaridade maior do que a média da população brasileira e provavelmente da média geral dos evangélicos. Outro possível fator seria o da vinculação com a ABU, o que é uma possível explicação para esse dado.

4.3 Atuação da Rede Fale na Ocupação Rosa Leão

A ocupação Rosa Leão, assim como a Esperança e a Vitória, começou no ano de 2013. No início não éramos um grupo organizado, não havia movimento social. As famílias ocuparam o terreno porque ele estava abandonado, ocioso e não cumpria sua função social. Só a partir de então chegaram os movimentos sociais: as Brigadas Populares, o Movimento de Luta nos Bairros, Vilas e Favelas (MLB), a Comissão Pastoral da Terra. Logo em seguida vieram os apoiadores. Vieram universidades, como a PUC, a UNA e a UFMG, **vieram as instituições religiosas, veio a Rede Fale, veio padre, veio pastor, vieram até tambores.** (PISE A GRAMA, 2018). Grifo nosso.

Criado em 2010, o grupo da Rede Fale em Belo Horizonte em pouco tempo se envolveu com o ativismo social dos movimentos sociais urbanos da capital mineira, embora seja um dos últimos grupos locais a se articular em uma capital do eixo Sul/Sudeste do Brasil. Assim sendo, ante a crescente onda movimentalista experimentada na cidade de Belo Horizonte em torno das ocupações, a temática da luta em favor de moradia foi uma pauta escolhida pelo grupo como um compromisso prioritário, como foi assinalado por seus membros no grupo focal que realizamos com os membros da organização.

No grupo focal que realizamos com o grupo local da Rede Fale, seis de seus militantes participaram. Todos os participantes citaram como partidos de preferência o Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), o Partido Comunista Brasileiro (PCB) e o Partido dos Trabalhadores (PT). Assim como os dados da pesquisa nacional da Rede Fale, apenas um dos presentes no grupo focal era de igreja independentes, todos os outros são de igrejas tradicionais. Cinco responderam conheceram a Rede Fale através da Aliança Bíblica Universitária. Todos confirmaram que participaram das celebrações religiosas promovida pela Rede Fale na ocupação Rosa Leão.

Conforme Renato Fontes, militante da organização desde a formação do grupo local, o movimento tem sido bastante relevante na articulação e mobilização de evangélicos dispostos a participar e apoiar a causa das ocupações na cidade. Casado e pai de duas meninas, Renato conheceu a Rede Fale através da ABU, onde também é assessor entre os estudantes vinculados a esse movimento. Ao falar sobre a sua adesão em relação à Rede Fale, aponta que a proposta da organização de mobilizar os evangélicos para questões sociais relacionadas especialmente aos Direitos Humanos, o cativou a se envolver das atividades do grupo local.

O envolvimento do grupo com o movimento sem teto em Belo Horizonte começou em 2012 junto à Ocupação Dandara. Localizada no bairro Céu Azul, a Dandara surgiu em abril de 2009 quando cerca de 150 famílias ocuparam uma área abandonada há 40 anos com cerca de

400 mil metros quadrados. Embora envolvida numa disputa judicial a Construtora Modelo, contava com o suporte de outros movimentos e sua organização já estava consolidada. Desse modo, o grupo da Rede Fale decidiu apoiar a Ocupação Rosa Leão.

Um dos nossos interesses era de compreender como seus componentes avaliam a importância do envolvimento na luta das ocupações em Belo Horizonte. Membro da Igreja Batista da Redenção, Renato Fontes foi um dos articuladores que estiveram presentes desde o início das atividades na Ocupação Rosa Leão. Segundo ele, o trabalho da Rede Fale tem sido relevante para sensibilizar, articular e mobilizar pessoas evangélicas dispostas a participar e apoiar a causa do movimento sem teto em Belo Horizonte.

Anderson Moraes, professor universitário, é outro integrante da Rede Fale e é envolvido com a ABU desde época em que foi estudante de Direito na Universidade Federal de Minas Gerais. Ele assinala que seu envolvimento o grupo se deu porque é uma forma de se se engajar nas sobre injustiças socioeconômicas. Para Anderson, a atuação do grupo corrobora na sensibilização dos cristãos em relação a demanda pelo direito à moradia e presença junto à comunidade da ocupação é importante para mobilizar as igrejas locais.

Conforme Paulo Verdolin, outro membro do grupo local da Rede Fale, a atuação da Rede Fale de Belo Horizonte atende a necessidade de protagonismo por parte dos evangélicos progressistas junto à população marginalizadas da periferia, bem como uma articulação efetiva para denunciar os abusos perpetrados contra os movimentos sociais urbanos. Em seu trabalho sobre o ativismo de evangélicos progressistas, Alencar (2019) entende que esses coletivos são importantes por empoderar e forjar a identidade dos evangélicos de esquerda. Muitos sentem-se deslocados de suas comunidades de fé e organizações como a Rede Fale tornam-se um espaço de construção de ações conjuntas e de apoio mútuo:

Ao participar de coletivos evangélicos progressistas, o fiel aprende uma gramática apropriada para seu envolvimento social e político sem que isso entre em contradição com sua concepção religiosa. Esta nova consciência política teológica evangélica progressista permite que esses cristãos conciliem suas identidades seculares marcadas pelo ativismo político mais à esquerda com a identidade evangélica (Alencar, 2019b, p. 190).

As respostas dos militantes sobre a importância de seu grupo local coadunam com as falas dos líderes da ocupação Rosa Leão. Nas entrevistas feitas com dois coordenadores, eles reconhecem que atuação da Rede Fale tem sido relevante. Uma das líderes da ocupação, Charlene Egídio, assinalou que se todas os evangélicos dessem o apoio que o movimento, a situação da Rosa Leão seria bem diferente.

A atuação do grupo local da Rede Fale na ocupação residiu, em primeiro lugar, em conhecer o cotidiano da comunidade e corroborar para algumas demandas da coordenação geral do Ocupação Rosa Leão. A ideia de aproximação de forma paulatina se deu sob o interesse de não transparecer que a organização queria fazer proselitismo religioso. Desse modo, o movimento preferiu inicialmente se somar em atividades com outros coletivos que fazem parte da rede de parceiros das ocupações na Izidora. Contudo, a organização foi convidada pela coordenação da Ocupação dos moradores no fim de 2015 para realizar um trabalho específico com famílias mais necessitadas e também com crianças nos fins de semana. Não se pode deixar de mencionar que o contexto das ocupações do Izidora traz um histórico atribulado, onde a possibilidade despejo esteve na iminência de acontecer em três momentos.

Particularmente o ano de 2016 foi tenso para ocupações na Região da Izidora. Em primeiro lugar, dois de seus coordenadores, Manoel Bahia e Cadu, foram assassinados. E mesmo contanto o considerável grau de engajamento dos moradores e de seus apoiadores, tendo promovido ocupações de órgãos públicos, como a Prefeitura Belo Horizonte e da Companhia Urbanizadora de Belo Horizonte (URBEL), o poder público se manteve irredutível com os manifestos do movimento sem teto em favor das ocupações na Izidora.

Por 18 votos a 1, desembargadores do Tribunal de Justiça de Minas Gerais (TJMG) rejeitaram na tarde desta quarta-feira o pedido de mandado de segurança feito pelas ocupações da região da Izidora que solicitava o impedimento da reintegração de posse do local. Desta forma, a Polícia Militar está autorizada a cumprir a reintegração de posse do terreno onde vivem aproximadamente 8 mil famílias das ocupações Rosa Leão, Vitória e Esperança, na Região Norte de Belo Horizonte, limite com Santa Luzia. Os advogados dos moradores afirmam que vão recorrer da decisão. O julgamento foi acompanhado por integrantes da ocupação, que ficaram em frente à sede do TJMG, na Avenida Afonso Pena, no Centro de BH, desde o início da tarde. O clima é de consternação e duas pessoas precisaram receber atendimento médico (ITATIAIA, 2016).

Frente a então iminente possibilidade de um despejo que poria termo aos anseios tanto de moradores e conjunto de movimentos parceiros das ocupações na Izidora, o grupo local da Rede Fale entendeu nessa ocasião envolver igrejas, líderes e organizações evangélicas a partir da promoção de uma campanha chamada de “Fale em favor das ocupações na Izidora”. Segundo o Frei carmelita Gilvander Moreira, assessor Centro de Estudos Bíblicos (CEBI) da Comissão Pastoral da Terra (CPT) em Minas Gerais, a campanha da Rede Fale foi importante para animar outros membros da rede de apoio ao movimento sem teto contra a iminência do despejo que quase se concretizou em 2016.

Tendo como objetivo envolver as igrejas e organizações em torno da mobilização contra o despejo, a estratégia da organização se valeu da criação da campanha consistiu em mobilizar a opinião evangélica, sensibilizando-a sobre a iminência do despejo com a ganância da exploração imobiliária.

FIGURA 7- FALE EM FAVOR DAS OCUPAÇÕES NA IZIDORA

AI DE VÓS, QUE AJUNTAIS CASA A CASA, E QUE
ACRESCENTAIS CAMPO A CAMPO, ATÉ QUE NÃO
HAJA MAIS LUGAR, E QUE SEJAI OS
ÚNICOS PROPRIETÁRIOS DA TERRA.
ISAÍAS 5:8-8



FALE EM FAVOR DAS OCUPAÇÕES NA IZIDORA

fale

Fonte: Facebook da Rede Fale

FIGURA 8 - BANNER ELETRÔNICO DA REDE FALE COBRANDO PREF. MÁRCIO LACERDA



Fonte: Facebook da Rede Fale

Com foco em pressão pública das autoridades locais, além de *cards* eletrônicos que cobravam gestores públicos, como é o caso do então prefeito Márcio Lacerda (imagem 8). Na

imagem abaixo, de forte conteúdo emocional, é mostrado um evangélico sem teto empunhando uma bíblia enquanto há uma reintegração de posse.

FIGURA 9 - CAMPANHA REDE FALE - SEM TETO COM A BÍBLIA NA MÃO



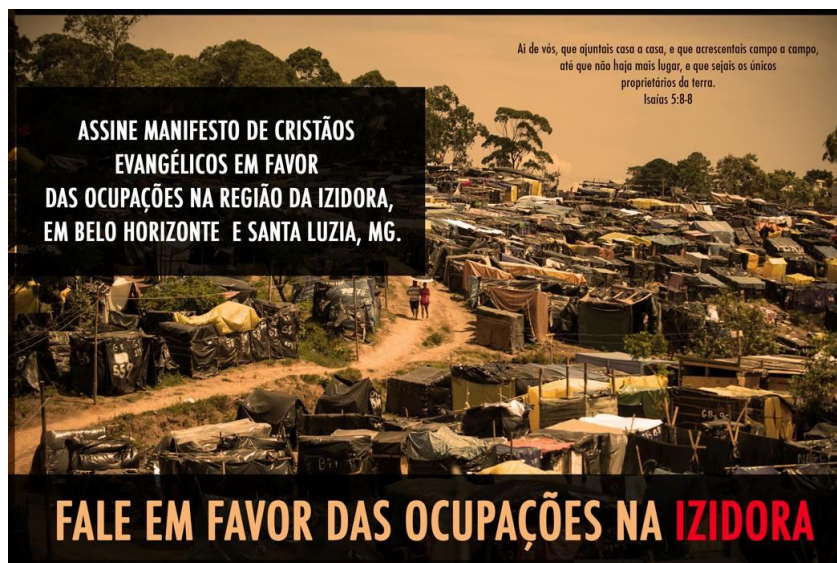
Fonte: Facebook da Rede Fale

É mister considerar que o uso desse artifício parece conduzir os evangélicos para que se sintam enredados a reconhecer um “irmão em Cristo” em movimentos sociais urbanos lutando para ter um lar para abrigar sua família. Tal estratégia parece demonstrar para as igrejas que “um dos nossos” é um militante que enfrenta uma demanda social concreta em relação à falta de habitação.

Some-se a isso o uso do versículo 8 do capítulo 5 do livro do profeta Isaías: “Ai de vocês que adquirem casas e mais casas, propriedades e mais propriedades até não haver mais lugar para ninguém e vocês se tornarem os senhores absolutos da terra”. Em suma, a produção discursiva de uma organização evangélica progressista como a Rede Fale atualiza a ação profética a partir de uma narrativa passada como é o caso da referência ao profeta Isaías. Isso serve como mecanismo de inspiração para sua atuação política e anteparo para sensibilizar igrejas evangélicas.

Além de três pequenos documentários publicados em seu canal no *Youtube* em que moradores e religiosos falam do ativismo da comunidade e da ameaça de despejo, o movimento articulou uma petição sob o título de “Manifesto de cristãos evangélicos em favor das Ocupações na Izidora”.

FIGURA 10 - MANIFESTO FALE EM DEFESA DAS OCUPAÇÕES NA IZIDORA



Fonte: Facebook da Rede Fale

O documento reuniu a assinatura de lideranças e organizações evangélicas brasileiras e estrangeiras em apoio às ocupações na Izidora e escolheu como alvo de pressão os desembargadores do Tribunal de Justiça de Minas Gerais. Neste manifesto se advogou o direito constitucional de ocupar terras abandonadas que não cumprem função social, além de criticar as autoridades locais por tratar as famílias das ocupações como “foras da lei” e lamentar como o poder público ignorou a demanda social em torno do direito à moradia. Igualmente, esse documento da Rede Fale de Belo Horizonte articula a defesa das ocupações na Izidora com seus valores religiosos da seguinte forma:

Entendemos que o direito de morar debaixo de um teto, além de ser um direito observado nas leis do Brasil, atende à ética social cristã. O Deus da Vida, que criou o céu e a terra, tudo nos deu para benefício de todos e para usufruto de toda a coletividade. É simplesmente uma ofensa aos Céus imaginar que uma sociedade que se diz alicerçada em preceitos cristãos, seja a campeã de acumulação de terras, de grilagens e de possuir uma massa de famílias que sequer tenha lugar onde repousar. Cremos que não há outra alternativa senão que as autoridades, constituídas para o bem comum, sejam sensíveis à situação das famílias que construíram seus lares na Região da Izidora e que ajam com retidão. Em nome de Jesus de Nazaré, oramos para que a Justiça e o Direito prevaleçam. (REDE FALE, 2016).

Outra vez é notório como o componente profético se mostra na disputa simbólica no argumento dos militantes da Rede Fale em Belo Horizonte: Na nota acima está agregada uma crítica a um modo hegemônico de expressar a fé cristã. A crítica é endereçada para um tipo de

modelo religioso que reivindica os valores e preceitos religiosos da cristandade, mas é “campeã de acumulação de terras” e mantém um número considerável de famílias sem ter um lar.

Nessa perspectiva, se o manifesto da Rede Fale se traveste de clamor em favor dos sem teto, deixa nas linhas e entrelinhas que interessa também tomar partido na disputa no campo religioso. Viviane Gomes, professora e participante da Rede Fale em Belo Horizonte, assinala que há um enfrentamento consciente feito pelo movimento em torno da identidade evangélica.

Enfrentamos oposição dentro das igrejas. Um grupo como o nosso acaba confrontando valores da teologia conservadora que impera nas igrejas. Não é à toa que falar de “Teologia de Missão Integral” virou sinônimo de heresia. Ter posicionamentos progressistas em muitas igrejas é correr o risco de sofrer “*Bullying*” espiritual. Contudo, o nosso papel é fazer o contraponto e disputar a hegemonia conservadora (GOMES, depoimento, 2019).

Esse enfrentamento intracampo é também perceptível na fala dos ativistas da Rede Fale de Belo Horizonte. Embora dois dos participantes do grupo focal afirmem que nunca foram discriminadas em suas igrejas por serem progressistas, todos relataram casos de pessoas evangélicas próximas que sofreram algum tipo de constrangimento por serem de esquerda.

Conforme Paulo Verdolin, organizações como a Rede Fale inquietam as igrejas e seus pastores por denunciar a falta de compromisso com o “Reino de Deus”. Segundo o entrevistado, a igreja e a sociedade brasileira vivem tempos sombrios e onde há ampliação da segregação e intolerância generalizada. Atualmente membro da Igreja Batista Redenção, Verdolin é um dos líderes do Núcleo de Evangélicos do Partido dos Trabalhadores e conta que ser evangélico progressista o levou a sair de uma outra igreja evangélica por “livre e espontânea pressão”.

Perguntamos ainda como os ativistas da Rede Fale em Belo Horizonte avaliam a percepção dos evangélicos em relação aos movimentos sociais ligados ao movimento sem teto. Conforme Renato, há um estigma considerável contra o movimento sem teto pois o senso comum tende a criminalizar movimentos sem teto. Ele entende que esse tipo de preconceito em relações às ocupações é igualmente visível nas igrejas evangélicas.

Para Anderson, é sobretudo em relação às igrejas de classe média que há uma maior censura sobre o movimento sem teto. Ele afirma que a atuação do grupo corrobora na sensibilização dos cristãos em relação a demanda pelo direito à moradia e presença junto à comunidade da ocupação é importante para mobilizar as igrejas locais. Sendo hoje membro da Comunidade Caverna de Adulão¹⁹, ele assevera:

¹⁹ “A gestação da Comunidade Caverna de Adulão tem início em 1992, quando alguns jovens, entre eles os Pastores Fábio e Eduardo, despertaram para a necessidade de levar a mensagem do cristianismo à grande tribo de *headbangers* em Belo Horizonte. O trabalho começou nas ruas e praças da cidade” (RODRIGUES, 2017, p. 5).

Parece vigorar entre as igrejas uma noção de que seus meios de atuação das ocupações são equivocados, em alguns poucos casos restando apoio tão somente pela caridade. Na minha igreja, há percepção distinta, pelo menos entre a maioria, e os membros já foram mais de uma vez convocados a se engajar com em defesa das lutas das ocupações por conseguir um direito elementar de ter uma casa para cuidar de sua família. (MORAES, depoimento, 2019).

Um questionamento feito no grupo focal junto aos militantes da Rede Fale foi se pessoalmente já tinham sofrido algum tipo de discriminação em movimentos sociais por conta de sua pertença religiosa. Dois dos entrevistados afirmaram que sofreram preconceito em por serem evangélicos em organizações políticas de esquerda. Verdolin, por exemplo, fez questão de pontuar que sempre sofreu ataques discriminatórios em movimentos sociais por ser evangélico.

Essas afirmações corroboram com Freston (1993), que chega a assinalar que o evangélico progressista é visto como “... pouco espiritual na igreja e pouco e ideológico no partido” (FRESTON, 1993, P. 297). Nesse sentido, é fácil perceber as reações de desconforto dos entrevistados em torno da desconfiança que sofrem na igreja e nos espaços de ativismo político. Ao falar da atuação de evangélicos progressistas, Alencar (2019b) salienta que uma das frentes que esses religiosos promovem é desmitificar a ideia preconcebida de que todos os evangélicos são politicamente conservadores e contrários a agenda de Direitos Humanos.

No decorrer de nossa pesquisa percebemos que a presença de uma organização evangélica progressista, como é o caso da Rede Fale, demonstra como a divisão que separa religião e movimentos sociais é uma linha tênue e que permite uma série de inter-relações. A primeira é óbvia: Uma marca comum entre os movimentos católicos ligados à TDL e a Rede Fale é que politizam a religião.

É notório como a perspectiva blumeriana sobre movimentos sociais está nas entranhas das mobilizações e do envolvimento com as ocupações na Izidora do grupo da Rede Fale, por exemplo. Também é manifesto como a produção simbólica do movimento sinaliza que esta está enredada com a disputa no seu campo religioso. Assim, o fôlego das organizações evangélicas progressistas demanda tanto envolver-se no cenário do ativismo social, quanto pelear ao mesmo tempo contra a hegemonia conservadora nas igrejas evangélicas.

Há outras questões que vislumbramos nas falas de seus militantes em Belo Horizonte e nos materiais da Rede Fale. Uma delas é que embora esteja envolvida com ações contenciosas

das ocupações na Izidora, o movimento não parece ter a mesma capilaridade que os coletivos inspirados pela teologia libertacionista teve no passado.

Um dos fatores que nos parece diferenciam a Rede Fale e a CEBs, por exemplo, é que no caso da última o enraizamento do agente pastoral era fundamental para a organização popular. No caso da Rede Fale, aqueles que ocupam a função de “agitadores”, o perfil tende a ter uma relação diferente daquela que as organizações inspiradas pela TDL buscaram cooptar para suas pautas.

Se o esforço da CEBs era de forjar o agente pastoral a partir de pessoas pobres que vivem na periferia, os articuladores da Rede Fale são em média compostos de evangélicos de igrejas históricas, jovens, com alta escolarização e não residem na ocupação. Embora o trabalho da Rede Fale seja reconhecido pelo movimento de moradia, sua atuação poderia ser mais efetiva se seus articuladores fossem evangélicos que residem no próprio território. Nesse sentido, o caráter da presença que se encarna ao ponto de “ser um deles”, no caso da Rosa Leão ser um morador da Comunidade que vivencia cotidianamente as agruras presentes no interior do movimento social, é ainda uma lacuna que carece ser preenchida na atuação da Rede Fale de Belo Horizonte.

Também assinalamos há diferença da produção simbólica da Rede Fale e de organizações inspiradas pela TDL. É notório que a chamada espiritualidade católica se assenta na riqueza de signos que o ambiente católico desenvolveu ao longo do tempo, contudo dialogando com a linguagem popular. Nesse sentido, organizações como CEBs e CPT estão imersos numa herança religiosa que traz consigo um considerável acervo de atos litúrgicos, procissões, hóstias, rezas, cruzes que remetem a dimensão da potência do encantado, do mistério e do transcendente. Destarte, o volume de símbolos entre uma organização evangélica progressista como a Rede Fale e de um movimento inspirado pela TDL é consideravelmente menor.

Vale aqui salientar que embora alguns costumam ver os evangélicos como como um bloco único e monolítico, esses são diversos, inclusive na forma como operam seus significantes de fé. Em Dossel Sagrado, Berger (2005) entende que o protestantismo histórico está envolto num processo de racionalização da vida religiosa. Marcados pela fragilização do encantamento religioso, grupos evangélicos progressistas, cuja teologia é inspirada a partir de igrejas protestantes históricas, tem sua capilaridade restringida em contexto periférico. Posto que o fenômeno religioso nas periferias é marcado pela ação de comunidades pentecostais que valoram a dimensão do mágico e do mistério, o campo evangélico progressista necessita criar

mecanismos criem pontes com fenômeno pentecostal presentes entre os marginalizados socialmente.

Assim sendo, o problema dessa organização não se restringe em não ter “agitadores” que morem no território em que estão o movimento de moradia. Para que um coletivo de evangélicos progressistas possam envolver os pentecostais, necessitam dos mecanismos que Blumer para fortalecer sua atuação. E não há como desenvolver espírito de corpo, comportamento ritual, desenvolvimento de uma moral ou táticas que sensibilizem a matiz pentecostal presente nas ocupações urbanas sem minimamente acolher seus signos, símbolos e significantes de fé. Sim, a Rede Fale soma forças com outras organizações do movimento sem teto de Belo Horizonte, realiza atividades que dão suporte para a coordenação do movimento de moradia. Contudo, não há na Ocupação Rosa Leão, por exemplo, evangélicos sem teto que atuem especificamente nesse movimento evangélico progressista.

O que se pode dizer é que se a Rede Fale fez uma opção em defender os pobres. Contudo, a sua linguagem parece ainda ser mais voltada para mobilizar igrejas localizadas no outro lado do muro da segregação socioespacial em Belo Horizonte. Embora ações mobilizadoras como o caso da campanha contra o despejo das ocupações da Izidora tenham sido inspiradoras em algum momento para outros militantes e encontrado considerável eco entre igrejas tradicionais, o “barulho” que essa organização faz tende a estar circunscrito em um certo espectro do mundo evangélico diferente daquele que se encontra numa ocupação sem teto. No transcurso de nossa pesquisa, ficou evidente que os elementos que constituem a atuação de um movimento social conforme Blumer está também presente nas campanhas e na forma que a Rede Fale mobiliza os seus militantes. Porém, considerando a diversidade do campo evangélico, confirma-se que os evangélicos progressistas, com perfil marcado em igrejas históricas, parecem ainda ter construído poucas ferramentas que enredem os pentecostais do movimento sem teto na Ocupação Rosa Leão. Quem sabe falte ainda para organizações evangélicas progressistas constituir um discurso popular que dialogue com os signos próprios de periferia. As organizações evangélicas progressistas, como é o caso da Rede Fale, possuem condições concretas de adequar seu discurso para sensibilizar os seus irmãos pentecostais, maior extrato de seu subcampo religioso?

Ademais, Rede Fale talvez ainda se ressinta de uma linguagem que consiga constituir pontes para dialogar com a periferia hegemonicamente pentecostal. Os materiais parecem estar mais focados em convencer as “igrejas do asfalto” das aspirações de sua teologia política do que um investimento de alcançar seus “irmãos” marginalizados que residem nas bordas da urbe.

Nesse sentido, os evangélicos progressistas talvez precisem se abrir para a mística pentecostal e para a sua produção simbólica. A questão é saber se esses estariam estes interessados em fazer tal esforço. É possível dizer que ainda os evangélicos progressistas ainda se ressintam de mecanismos que incorporem elementos que dialoguem maiormente com linguagem religiosa que o pentecostalismo constituiu nas periferias das grandes cidades brasileiras. As organizações evangélicas progressistas, como é o caso da Rede Fale, possuem condições concretas de adequar seu discurso para sensibilizar os seus irmãos pentecostais, maior extrato de seu subcampo religioso?

Vale salientar que em nossas conversas com de seus militantes em Belo Horizonte, o movimento manifestou muito interesse em realizar cursos de formação em teologia política nas igrejas situadas no território da Ocupação Rosa Leão, porém, deixaram transparecer que ainda não contam com muitos recursos para desenvolver a iniciativa.

Essa falta de fôlego para diferentes frentes requer subsídios cada vez maiores para que os evangélicos progressistas possam fazer disputa política no interior do seu subcampo religioso. Igualmente, é possível dizer há ainda uma distância considerável entre os evangélicos progressistas e o que organizações católicas ligadas à TDL conseguiram em termos de produção simbólica. Organizações como CPT e CEBs notabilizaram-se em falar a “língua do povo”. Em outras palavras, o uso de ferramentas compreensíveis para dialogar com a periferia e com as demandas próprias do ativismo entre os libertacionistas parece ter encontrado maior êxito que os evangélicos progressistas da Rede Fale.

A propalada Teologia Popular produzida pela TDL fez com que a base social do ardor movimentalista no fim do século passado fosse incrementada pela massiva adesão de católicos pobres em movimentos no MST, por exemplo. A disputa entre libertacionistas e conservadores foi um elemento importante na Igreja católica e é igualmente a tônica do dissenso no mundo evangélico. Aliás, a disputa entre pareceu ser uma preocupação constante nas afirmações dos entrevistados da Rede Fale de Belo Horizonte. O envolvimento em movimentos sociais e em seus atos contenciosos foi importante para que os libertacionistas da Igreja Católica ampliassem seu campo de atuação e impacto social. Uma possível saída dos evangélicos progressistas para ganhar mais musculatura no embate com o crescente fundamentalismo entre seus pares seria investir em igrejas periféricas próximas das lutas com movimentos sociais urbanos, como é o caso da Ocupação Rosa Leão.

Contudo, parece que ainda uma certa dificuldade da Rede Fale em envolver evangélicos sem teto seja fruto de falta de fôlego de ter que lidar com diferentes campos de embate em que

estão enredados. No decorrer das entrevistas, ficou evidente nas falas dos militantes um certo cansaço. Além de ainda serem vistos com desconfiança pelos seus companheiros de esquerda e enfrentando um forte oponente no interior das igrejas. Teriam esses recursos para lidar com diferentes enfrentamentos?

Considerando a diversidade de vertentes desse campo religioso, equilibrar o discurso para diferentes frentes de atuação seja um obstáculo considerável para organizações evangélicas progressistas. Enquanto grupo preponderante no âmbito do seu campo religioso e legitimados por sua posição privilegiada de “sacerdotes” que controlam o discurso oficial de grande parte dos evangélicos, o trabalho dos evangélicos conservadores é bem menos árduo. Por fim, uma outra tendência é que as rupturas no campo evangélicos se tornem cada vez mais de ordem ideológica. Se a disputa interna entre libertacionistas e conservadores não gerou um cisma institucional na ICAR, o mesmo não é possível dizer entre os protestantes, cujo uma das marcas de sua identidade religiosa é a sua capacidade de fragmentação.

5. PENTECOSTAIS SEM TETO NA LUTA DA ROSA LEÃO

Situada no Vetor Norte de expansão urbana de Belo Horizonte, a Região da Izidora, desde o segundo trimestre de 2015, três ocupações de moradores sem teto (Rosa Leão com 1.500 famílias, Esperança com 2.000 famílias e Vitória com 4.500 famílias). É nessa área que há um dos maiores conflitos urbanos do mundo, há um número considerável de evangélicos e de seus templos nesse espaço.

FIGURA 11 - Localização da Região da Izidora em Belo Horizonte.



Fonte: <http://salveoisidoro.wordpress.com/por-que/r>

Ao tratar do movimento situado nessa região, Bittencourt aponta a magnitude e o peso que as Ocupações na Izidora representam para os movimentos sociais urbanos no contexto belorizontino:

Significando para este ciclo de lutas, aquilo que ficou conhecido e afirmado pelos movimentos sociais, como o maior conflito fundiário de Minas Gerais, quiçá do Brasil, pelo fato de se realizarem apropriações parciais do maior vazio urbano de Belo Horizonte, a região do Isidoro, com mais de 10 milhões de hectares de terras ociosas e desocupadas, outrora valorizada por ser importante ativo ambiental, mas que hoje é objeto de novo planejamento pelo poder público municipal, por via de um dispositivo de Operação Urbana para a região, interpondo nova regulamentação para uso e ocupação do solo, e que prevê a edificação de até 70 mil imóveis, mas cuja primeira fase já contratada

e licenciada se dá por um empreendimento da política de habitação federal, o Minha Casa Minha Vida, com cerca de 9 mil unidades, nomeado PMCMV - Granja Werneck. (BITTENCOURT, 2016, p. 55).

Não há um consenso se as ocupações urbanas na Izidora são espontâneas ou fruto de ação direta do movimento popular organizado. Lima Rodrigues (2016), por exemplo, considera que essas ocupações são compreendidas como semi-espontâneas, ou seja, não contaram com a organização prévia de um movimento social ou tiveram algum tipo de planejamento de sua configuração espacial, contudo, num segundo momento, tiveram o aporte das organizações sociais. Outra característica própria das ocupações na Izidora foi a de uma ampla rede de apoio que se constituiu em torno do movimento (BIZZOTO; 2015; LIMA RODRIGUES; 2016). Essa rede de apoio foi fundamental para as ações contenciosas do movimento sem teto e forjou um fluxo de solidariedade e força política que fez com que o Estado recuasse nas tentativas de repressão e despejo dos ocupantes.

O resultado desse apoio gerou uma nova oportunidade política para as ocupações na Izidora, dando mais subsídios para garantir a manutenção das famílias nos lotes ocupados. Nesse período é autorizado pela juíza Luzia Divina uma primeira tentativa de despejo no dia 24 de julho de 2013, em resposta a quatro liminares de reintegração de posse, uma delas da prefeitura de Belo Horizonte, então administrada por Márcio Lacerda.

Vale mencionar que no início da organização das ocupações na Izidora no período de efervescência graças às “Jornadas de Junho”, momento ímpar de atos contenciosos na capital mineira (VIANA, 2017; BITTENCOURT, 2016). E com as “Jornadas de Junho” nasce em Belo Horizonte a Assembleia Popular Horizontal de Belo Horizonte (APH-BH), que veio a se tornar um espaço coletivo de construção de diálogo entre os diferentes atores e atrizes sociais mobilizadas em diversas frentes de atuação política na capital mineira.

Embora a APH-BH tivesse uma vida curta, essa articulação reuniu pessoas filiadas em diversos partidos de esquerda, além de diversas bandeiras ativistas (dentre elas os movimentos sem teto). Isso forjou um espaço de sinergia que propiciou estratégias para a então recente ocupação na Região da Izidora. Com a capilaridade da APH-BH, surge o movimento #RESISTEIZIDORA e a rede de apoiadores que somam forças em favor dessas comunidades (PAOLINELLI; CANETTI, 2019; BITTENCOURT, 2016).

Dentre as organizações que dão suporte para ocupações urbanas em Belo Horizonte destaca-se o Coletivo Margarida Alves, o Movimento Luta nos Bairros, Vilas e Favelas (MLB), as Brigadas Populares e a Comissão Pastoral da Terra (CPT). Todas foram essenciais para a

melhor articulação na coordenação junto às ocupações na Izidora. (RODRIGUES, 2016). O Coletivo Margarida Alves reúne advogados que estão enredados em questões relacionadas à defesa de direitos humanos. Sua atuação reside em prestar assessoria jurídica aos movimentos sociais e sindicatos (MAYER, 2015).

O MLB deriva das desavenças na ocupação da Vila Corumbiara, Região de Barreiro, em Belo Horizonte, fundada em 1996 com apoio de organizações diversas. Tal divergência fez com que alguns integrantes partícipes dessa ocupação fundassem o MLB em 1999 (SILVA, 2012). Em seu trabalho sobre a atuação do MLB, Silva acrescenta sobre a organização:

O MLB atua e impulsiona sua luta em defesa da Reforma Urbana (através da ocupação de prédios, terrenos abandonados e/ou subutilizados, o que acontece na tentativa de exigir dos órgãos públicos a construção de moradias populares e de rompimento com a especulação imobiliária. Para isso, o movimento desenvolve suas ações em 13 estados do Brasil, quais sejam: Pernambuco, Paraíba, Alagoas, Rio Grande do Norte, Ceará, Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Bahia, Pará, Paraná, Piauí e Rio Grande do Sul, tendo como foco as principais cidades desses estados (SILVA, 2018, P. 294)

O movimento das Brigadas Populares nasceu em 2005 como fruto da experiência do Núcleo de Estudos Marxistas. Inicialmente se restringia aos núcleos territoriais com os quais seus militantes estavam envolvidos em Belo Horizonte. Ao longo do tempo essa organização começou a desenvolver núcleos de trabalhos que envolviam temas como Reforma Urbana, Comunicação, Formação, Juventude, e movimento antiprisional (MAYER; ASSIS, 2008). Mesmo a presença católica não sendo a mesma que outrora havia nos movimentos sociais urbanos em Belo Horizonte, as ocupações da Izidora contam com a presença da CPT, sob liderança do Frei Gilvander Moreira, citado anteriormente no trabalho.

Como dito logo no início desse trabalho, estou envolvido desde o começo da ocupação. Ao longo dessa trajetória pessoal, um dado relevante que pude perceber foi como os evangélicos trafegavam junto ao movimento de moradia de forma marcante. Nesse sentido, também foi possível reconhecer nas organizações supracitadas um considerável temor frente a influência crescente de igrejas no território, especialmente porque para esses o marcador identitário “evangélico” seria um entrave para as ações coletivas fomentadas no interior das ocupações sem teto.

Assim, uma questão importante que move este trabalho é como se manifesta o contato entre evangélicos sem teto em movimentos sociais com forte discurso contestatório, como é o caso da Ocupação Rosa Leão. Burity (2001) reconhece a existência de atores plurais, que se

mobilizam em associação com outros sujeitos por conta de um mesmo interesse, como é o caso do envolvimento de evangélicos com movimentos sociais. Reconhecer essa hibridação no movimento social, inclusive no que tange às trocas que esse faz com o campo religioso, implica em perceber a multiplicidade de atores e atrizes que participam das ações coletivas da luta pelo direito à moradia na Região Metropolitana de Belo Horizonte.

O interesse decorre de compreender sujeitos que parecem habitar em marcadores sociais aparentemente diversos ou mesmo dissonantes, são capazes de forjar uma nova identidade nas interações do movimento de moradia. Importa para esta pesquisa compreender como se constitui a identidade de um sem teto que tem um determinado pertencimento religioso, bem como verificar como esse marcador religioso se apresenta no contexto do território da ocupação.

5.1 Notas de pesquisa: radiografia da “periferia da periferia”

Apontamos em outro momento do texto o meu lugar de pesquisador *insider*. Desde 2013 estou envolvido com o movimento sem teto de Belo Horizonte, especialmente da Ocupação Rosa Leão. O olhar atento do pesquisador desnaturaliza aquilo que outrora nos é comum naturalizar, seja no cotidiano da urbe ou no envolvimento prévio com o objeto da pesquisa. Conquanto que o meu conhecimento prévio sobre o objeto de nosso estudo tenha seu valor, o lugar de pesquisador *insider* nos convoca a observar com lentes mais apuradas o território em que está inserida a luta desse movimento de moradia.

É mister assinalar que a pesquisa em tela se desenvolve na dinâmica socioespacial da cidade. Há um lugar concreto onde o território ocupado por sem tetos está inscrito e o registro itinerário percorrido pelo pesquisador até a ocupação traz consigo elementos que impactam sua compreensão sobre o objeto de pesquisa. Desse modo, nos pareceu relevante mostrar como os cenários até chegar ao encontro dos evangélicos sem teto trazem uma densidade para nosso trabalho. Ao discorrer sobre as relações entre movimentos sociais, território e identidades, Vilaça (1993) abaliza essa perspectiva da seguinte forma:

O espaço é, assim, um elemento preponderante na construção da sua identidade. Produto e produtor de relações sociais o espaço é a base territorial não só das práticas sociais como das representações e práticas simbólicas que nele se desenvolvem. É precisamente a questão da identidade dos movimentos de base territorial ou de dimensão local que terá maior cabimento discutir aqui. (VILAÇA, 1993, p. 69).

Em primeiro lugar, chegar na Ocupação Rosa Leão exige uma certa logística. Ao sair de casa, começamos a observar o trajeto e vimos que a cidade de Belo Horizonte se desnuda em cada rua que o ônibus atravessa. Objetivamente é possível dizer que fazer esse percurso é como encontrar novelos de significados que vão se desenrolando como um fio condutor que desvela a realidade da cidade.

No primeiro cenário passamos por casas e prédios com ruas asfaltadas e com seus sinais de trânsito, calçadas largas, praças arborizadas, escolas, hospitais e diversos outros aparelhos públicos. Contudo, a viagem é demorada e o ônibus faz nova baldeação na Estação Vilarinho. A demora do ônibus que segue para o Zilah Spósito se mostra cansativa e maçante. Ao sair dessa estação, o mesmo segue lotado rumo à periferia. Em cada uma de suas paradas, é notório que a tez dos usuários que entram nesse transporte se mostra mais negra.

Até chegar no Zilah Spósito, o coletivo parece uma espécie de “Navio Negreiro de rodas”: pretos e pardos negros estão exprimidos, suados e com a típica aparência de banzo, o que denota que a vida não deve ser lá muito fácil para estes. Depois de quase duas horas, chegamos no ponto final localizada na rua Aparana, que fica a 1 quilômetro de distância da entrada da ocupação Rosa Leão.

Quando adentramos os bairros mais periféricos, como é o caso do Zilah Spósito, mesmo dentro do ônibus percebe-se que há uma mudança de cenário: Casas com pouco ou nenhum reboco em suas paredes; em vez de *shoppings centers* e supermercados de alto padrão, próprios da paisagem dos bairros mais abastados são ocupadas, pequenas lojas e mercadinhos parecem tomar conta do comércio; se no primeiro cenário há uma certa abundância de equipamentos públicos, agora o asfalto começa a rarear e o piso passa a ser de paralelepípedos; agora quase não há praças, arborização, dentre outros espaços de lazer. Há apenas algumas escolas com fachadas precárias e o posto de saúde. Nota-se ainda alguns pontos com esgoto à céu aberto e falta de acesso à coleta de lixo.

Além de algumas edificações que se parecem com cidades interioranas, sobram casas pequenas com antenas parabólicas que parecem recobrir quase todo o telhado das construções. Porém, talvez a diferença perceptível se manifeste no aumento substancial de igrejas evangélicas. Embora ainda tenha um ou outro templo católico, a hegemonia evangélica faria qualquer turista desavisado acreditar que a colonização no Brasil tenha sido implementada por algum país de maioria protestante. Parece que faltam esquinas para tantas congregações evangélicas que surgem por todos os lados do bairro.

A estética desses locais de culto são praticamente todos espaços adaptados. Os maiores são galpões com pouca ou nenhuma ventilação. Os espaços de culto evangélico menores são salas pequenas com portas de rolo de aço muito parecidas com as quitandas e botequins da periferia.

Se nas regiões centrais encontramos templos de Igrejas históricas como a Igreja Metodista do Brasil (IMB) e a Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), as placas dessas igrejas trazem nomes como “Igreja Pentecostal Nova Jerusalém De Cristo”, “Comunidade Evangélica Pentecostal Nova Vida Em Cristo” e “Ponto de Pregação da Igreja Moriá”. Registramos também a presença de congregações da Igreja do Evangelho Quadrangular e da Assembleia de Deus.

Nesse sentido, a periferia é o campo missionário referencial do pentecostalismo ou pentecostalismo autônomo/neopentecostalismo (MARIZ,1995; BOECHAT, 2017; ABUMANSUR, 2014). Contudo, em grande medida os ministérios são de igrejas independentes. Essas são lideradas por “pastores *freelancers*”, ou seja, igrejas iniciadas por pessoas que não passaram por algum processo de consagração formal que é comum em evangélica tradicional ou na Igreja Católica.

Encontrar esta profusão de empreendimentos pentecostais autônomos no entorno da Ocupação Rosa Leão é considerar como essas expressões religiosas se construíram ao longo do tempo. Conforme Santos (2008), esse tipo de expressão do pentecostal se distingue pela ampla fragmentação do pentecostalismo e pela forma independente com que essas novas denominações em relação ao movimento pentecostal clássico de origem americana dos Estados Unidos.

Fajardo (2011) salienta que as distintas regiões existentes na periferia não são homogêneas e que se distinguem por terem níveis de segregação diferenciados. Assim, é possível reconhecer que uma ocupação incrustada no meio da periferia, como é o caso da Ocupação Rosa Leão no bairro Zilah Spósito, atinge um pico de segregação ainda mais acentuado.

Ainda conforme Fajardo (2011) as igrejas pentecostais na periferia proveem a seus partícipes a obtenção de capital social considerável. Se até então esse era um sujeito qualquer à deriva e pelos ventos tortuosos de uma vida cheia de dificuldades, agora esse torna-se uma pessoa portadora de uma “unção divina”. Assim, o “grande milagre pentecostal é propiciado pela introdução de vidas fragmentadas no interior de uma comunidade que recoloca as histórias pessoais na perspectiva de novas identidades” (PACHECO; RIBEIRO; SILVA, 2007, p. 57).

Em outras palavras, entrar na igreja é ter o seu *self* transformado que recoloca no convívio social em um lugar diferente no mundo.

Outra característica distintiva das igrejas evangélicas na periferia é que essa torna-se uma espécie de família substitutiva. Se há ausência do Estado em garantir o mínimo de direitos elementares, a estrutura familiar é fragilizada pela dura realidade da pobreza, da violência e falta de perspectivas para manter um lar seguro. Contudo, a religião evangélica insere seus membros numa rede de assistência baseada na fé e onde esses descobrem nessas comunidades uma referência moral (MESQUITA, 2009). Ao falar da atuação evangélica na periferia, Almeida descreve como as igrejas entrelaçam seus fiéis numa rede social de apoio mútuo:

As redes evangélicas trabalham em favor da valorização da pessoa e das relações pessoais, gerando um aumento de autoestima e impulso empreendedor, além de ajuda mútua com o estabelecimento de laços de confiança e fidelidade. Essas redes atuam em contextos de carência, operando, por vezes, como circuitos de trocas, que envolvem dinheiro, comida, utensílios, informações e recomendações de trabalho, entre outros. Não se trata de programas filantrópicos como fazem católicos e kardecistas, mas de uma reciprocidade entre os próprios fiéis moradores da favela (entre os quais, os próprios pastores), simbolizada no princípio bíblico de ajudar primeiro os "irmãos de fé" (frequentadores do mesmo templo). Ademais, esses "irmãos de fé" preferencialmente se tornam parentes ao casarem entre si. Ou, o inverso, parentes que se evangelizam para se tornarem "irmãos de fé" (ALMEIDA, 2004, p. 21)

Porém, as comunidades evangélicas nesses espaços surgem como um espaço que reivindica para si não apenas o lugar de uma família substitutiva. Nesse contexto, a religião evangélica na periferia também opera sob a possibilidade de que os laços familiares sejam restaurados ou redimidos “em nome de Jesus”. Em outras palavras, a religião pode organizar a vida familiar “nas condições de enorme precariedade material, de desagregação moral e de vulnerabilidade permanente” (MESQUITA, 2009, p. 102). Em conformidade com Mesquita, Mariano (1999) traça o tipo de teologia promovida por esses empreendimentos religiosos:

Cristo é propagandeado como panaceia para todos os males terrenos. Haja vista que a tarefa primordial desse Deus, razão aliás pela qual o Todo-Poderoso é tão assediado por seus dedicados servos, é a de protegê-los e abençoá-los pronta e abundantemente em todos os campos da vida. Seus cultos, evangelísticos ou não, praticamente batem só nesta tecla. Funcionam como prontos-socorros espirituais e como tais são procurados. Baseiam-se em promessas e rituais para a cura física e emocional, prosperidade material, libertação de demônios, resolução de problemas afetivos, familiares, de crise individual e de relacionamento interpessoal. (MARIANO, 1999, p. 9).

No pentecostalismo autônomo, outra matriz discursiva importante nessas igrejas é a da Teologia da Prosperidade. Conforme Mariano, “A Teologia da Prosperidade, que promete prosperidade, felicidade e vitória terrenas” (MARIANO, 2008, p. 75). Sua doutrina está alicerçada na lógica de que a fé é empregada para trazer recompensas materiais, superação da miséria, curas e o fim de todos os males impostos pelo Maligno. Assim, o centro da Teologia da Prosperidade promove

... um novo valor cultural, onde a felicidade, o sucesso e o bem-estar – preocupações de prioridade material – são aguardados nesta vida. A própria Teologia da Prosperidade (...) possui forte cunho de autoajuda e valorização do indivíduo, agregando crenças sobre cura, prosperidade (material, principalmente) e poder da fé. Segundo a Teologia da Prosperidade, aqueles que não desfrutam sucesso em seus empreendimentos devem procurar respostas de caráter individual, e não social ou político. Somente o trabalho, a posse dos bens materiais e a solidariedade entre os seus membros (rede interna) podem garantir uma sociedade igualitária (ABI-EÇAB, 2011, p. 7).

Ante a essa pregação que valoriza o indivíduo e o desejo de alcançar prosperidade, a Teologia da Prosperidade é recorrentemente com os valores inerentes aos ideais do neoliberalismo (MARTINS, 2015; GRACINO JUNIOR; SOUSA, 2020). Por fim, outro denominador comum nesse pentecostalismo que se hegemonizou em comunidades pobres e periféricas é a promoção da Teologia da Batalha Espiritual, assinala Mariz (1999). Essa é compreendida por um enfrentamento de ordem cosmológica marcada uma luta entre o bem (Deus) contra o mal (Satanás).

Sob a gramática das "batalhas espirituais", não se dissociam as ações nos mundos espiritual e material. Os fenômenos do mundo material têm relação com agentes espirituais. Haveria uma guerra em curso entre o Bem e o Mal, entre Deus e o Diabo, que se expressaria no cotidiano (SANT'ANNA, 2014, p. 2014).

Para essa teologia, tal embate espiritual se dá quando interferem na vida dos indivíduos pela ação de forças malignas produzindo problemas de saúde, na família e na vida financeira, asseveram Mariano (1999) e Sant'anna (2014). Para encontrar resistência frente as artimanhas do diabo, o fiel é instado a viver em contínua vigilância, sempre atento para não deixar brechas para as influências do mal em seu cotidiano (CAMPOS, 2007).

Como produto da exclusão socioespacial que parte generosa da população de Belo Horizonte está submetida, a periferia é o espaço síntese de expressões que se tornam mais diversas e complexas quanto mais se adentra nesse novo mundo de cores, odores, sons e signos.

Assim, o fenômeno do pentecostalismo se dá num território onde há diversos outros elementos que compõem um rico cenário.

Embrenhar-se nas regiões periféricas é um convite a ouvir uma nova e peculiar experiência sonora, por exemplo. Com um pouco mais de atenção, é possível no trajeto discernir o som da periferia: Uma trilha sonora que mistura de *funk* e música gospel. O profano e o sagrado parecem dançar na mistura rítmica da batida sincopada dos “pancadões” de baile *funk* e canções evangélicas que arrazoam de um “Deus que vai te dar vitória em nome de Jesus”.

Do mesmo modo se percebe no caminho uma impressionante população de cães de vários tamanhos e cores. Mas estes não são como os *pets* que desfilam com seus donos em áreas nobres em suas coleiras como no bairro de Lourdes ou na Savassi, áreas nobres da capital mineira. Em sua maioria malcuidados, os “cães periféricos” são irremediavelmente vira latas, perambulam desencoleirados e remexendo o lixo pelas ruas.

Após ziguezaguear, subir e descer, chegamos na Rosa Leão. Aqui não há mais asfalto ou paralelepípedos, muito menos postes da Companhia Energética de Minas Gerais (Cemig). O que há é o arranjo de “gatos” feitos pelos moradores a partir um ponto de energia que é distribuído em postes feitos de madeira.

No entanto, não é apenas a energia que é improvisada. Os moradores contam com apenas um ponto de água para todas 1.500 famílias que moram na comunidade. Toda distribuição de água é feita a partir de uma engenhosa rede de canalização. Também não há coleta de lixo, as mulheres são excluídas de serem atendidas nos postos públicos de saúde e as mães são alijadas de entrar no Programa Bolsa Família por não terem endereço fixo pelo fato da ocupação ser irregular para o Estado, como é assinalado por Bizzoto:

No depoimento dos moradores, foi denunciado o preconceito sofrido no entorno das ocupações, destacando-se: a exclusão dos cuidados no SUS, incluindo mulheres grávidas, para as quais tem sido recusado o direito ao Pré-Natal por não terem endereço fixo; as dificuldades de matrícula nas escolas das crianças e adolescentes, também, pela ausência de endereço fixo, e o *bullying* sofrido nas salas de aula por professores e colegas; a impossibilidade de algumas mães entrarem no PBF por não terem endereço fixo; os julgamentos que os moradores sofrem no comércio do entorno das ocupações ao serem reconhecidos; a dificuldade de cumprir com os afazeres diários fora das ocupações e manter a vigília à casa ameaçada de despejo e a participação nos atos e manifestações; os constrangimentos com as ações da PMMG, para mencionar alguns. (BIZZOTO, 2015, p 163).

Porém, se por um lado há o descaso do estado, por outro há a oposição de grande parte dos moradores do Zilah Spósito. Em seu trabalho em torno das controvérsias do movimento de

resistência das Ocupações da Izidora, Bizzoto (2015) afiança que há por parte do bairro preconceito em relação ao movimento de ocupação na Rosa Leão. Aliás, como “periferia da periferia”, na ocupação Rosa Leão também se nota uma profusão de cães em cada viela que visitamos.

O terreno ocupado é irregular e o chão de terra batido faz com que a roupa usada logo receba tons de cor alaranjada. Contudo, os moradores criaram uma área de proteção ambiental e tentam manter a horta comunitária. O local de encontro dos moradores da ocupação era outrora o centro comunitário e que agora está em reforma.

Os residentes da Rosa Leão são praticamente todos afrodescendentes. Nesse sentido, as ocupações assemelham-se como “novos quilombos”, o que denota que a segregação socioespacial aqui opera sob o signo da discriminação étnico-racial. Aliás, em entrevista, Charlene Egídio, uma das coordenadoras do movimento de moradia, trata a ocupação como lugar de “resistência negra”. Essa condição presente nas periferias brasileiras é confirmada por Barros:

No Brasil a segregação caracteriza-se pela forte presença da separação espacial e social entre as raças. A marcante presença de pretos e pardos, em espaços populares de moradia, ilustra geograficamente o elevadíssimo grau de exploração classista a que esses grupos têm sido historicamente submetidos (BARROS, 2016, p. 90).

E se na periferia percebe-se um número considerável de crianças perambulando nas ruas, na Ocupação Rosa Leão o que existe é uma superlotação de infantes. Não são poucas as famílias que têm quatro, cinco, seis e até sete filhos. O número de crianças, conforme conversa com uma das coordenadoras do movimento, seria maior que a soma de jovens e adultos.

Também impressiona o número de mulheres que chefiam as casas. Uma família contar com o pai biológico em casa é quase que um artigo de luxo. Não é incomum a “figura paterna” ser substituída pela avó/avô ou arranjos parentais próximos responsáveis pela criação das crianças. Essa realidade também foi encontrada na pesquisa de Thaís Isaías (2017), especialmente sobre a condição das mulheres nas ocupações na Izidora. A autora descreve o papel dessas mulheres no cotidiano do movimento da seguinte maneira:

Em um contexto repleto de ambivalências, essas mulheres vão da subalternidade à resistência por meio do cotidiano. Reinventam-se, reinauguram os significados de ocupar, de ser mulher, de fazer política, de identidade negra. Forçam uma reorganização de conjuntura social, que não se dá somente em termos econômicos, de redistribuição de terras. Apesar da enorme sobrecarga dos trabalhos de produção, reprodução e cuidado que recaem sobre elas, o que por um lado reitera a condição social de dominação e exploração da mulher, elas redimensionam também os papéis sociais de

gênero e raça que a princípio lhes são reservados. Não só ocupam a esfera pública, lançando-se enquanto lideranças combativas nos espaços socialmente considerados como lugares de política, mas visibilizam também, por meio de uma política cotidiana atravessada pelo cuidado, que o pessoal é político. São mulheres que estão à frente dos microfones e enfrentam autoridades, que conduzem marchas, que ocupam órgãos públicos ou acampam na rua quantos dias forem necessários. (ISAÍAS, 2017, p. 167).

Não deixa de ser impressionante quando se chega no ponto mais alto da Ocupação e de lá ver o outro lado de Belo Horizonte, onde se avista prédios de alto padrão de luxo de bairros como o Belvedere. Contemplar os símbolos de distinção manifestos em prédios e condomínios de luxo vistos por quem pisa no solo de ocupações sem teto como a Rosa Leão chega a ser algo indizível: é um retrato fiel da naturalização da desigualdade no Brasil.

Não obstante, ocupar um terreno significa não apenas sofrer o estigma de ser visto como um pária ou subcidadão. É também estar chagado como alguém que rompeu com a lógica naturalizada da cidade do capital. O movimento sem teto seria a negação da premissa do mercado imobiliário que prega a conquista do sonho da moradia própria após um duro esforço. Incomodam por pregar uma nova ordem para a vida coletiva na cidade.

A “nova ordem” colocada pelas ocupações de sem-teto nos centros urbanos inverte a lógica do capital e prioriza o uso em detrimento da acumulação, a justiça social em detrimento da justiça oficial, o direito em detrimento do Direito. Terrenos, prédios e galpões abandonados, fábricas há tempo desativadas, ruínas de antigas edificações urbanas, são transformados, re-significados, re-apropriados por pessoas que passam a dar vida a esses espaços, tornando-os, realmente, parte do espaço urbano. Isso, porque, sem os sujeitos que vão dar vida, vão reproduzir esses espaços, sua significação para o contexto mais amplo da cidade torna-se nula. (RAMOS, 2010, p. 6).

Não obstante, pregar essa nova ordem social é trazer para si próprio “o estigma da ilegalidade, da violência e do desrespeito que os tornam “mal vistos” pela sociedade da qual fazem parte e para a qual trabalham e produzem” (RAMOS, 2010, p. 10). A construção do estigma do militante do movimento sem teto é reforçada pela cobertura da grande mídia que o desenha como um invasor.

Em seu trabalho sobre o ativismo em favor de políticas públicas habitacionais na área central da cidade de São Paulo, Neuhold (2010) apresenta como os grandes meios de comunicação no estado de São Paulo usam termos como “facções” e “invasores” para desqualificar os militantes dessas organizações. Tamanho estigma que os moradores de comunidade sofrem é apontado no relato de Vanda, uma das moradoras de ocupações na Izidora que participou da campanha da Rede Fale:

[...] é a primeira vez que eu me sinto à vontade de falar que eu tenho uma casa. No meu caso eu não aguentava mais pagar aluguel [...] não aguentava mais. Tenho três filhos tenho neto da minha filha mais três netos do meu filho mais velho que moram comigo e meu marido é doente que tem problema seríssimo de saúde. Então assim que tava gastando com remédio para viver tava fazendo falta, não tava dando para gente pagar o aluguel. Até que então a gente ficou três meses sem pagar aluguel e veio aí sim foi o despejo da casa onde que eu tava morando por falta de pagamento de aluguel. Aí eu tô aqui há três anos. Eles (polícia militar) virem desocupar todo mês de agosto. Eles vêm aqui para poder tirar a gente a gente vive em pânico. Então se eles virem que a gente tentar tirar a gente daqui vai tirar muita gente encaixotada daqui, porque daqui vai tirar muita gente morta. Eu sou uma delas eu não saio da minha casa. Só saio da minha casa morta [...] Deixa a gente ficar um pouco de tempo que a gente tem aqui. Tem gente aqui tem 80 anos (pausa e choro). Tem gente aqui por tá doente, gente que não tem nenhum lugar pra morrer. A gente vive um pânico. No mês de agosto ele vem para cima da gente para tirar em extrema covardia, tá? É muita covardia que eles fazem com a gente: corta uma água, corta a luz, não deixa sair para buscar alimento. Então os que não vai aguentando, vai sair e não entra. E assim que a gente é despejado: através de bomba de gás lacrimogêneo e balas de borracha. (REDE FALE, 2016b).

De tal modo, um militante sem teto não é somente alguém que lida com as vicissitudes próprias da exclusão social. Além de não gozar de quase nenhum acesso à direitos fundamentais, enfrentam todo um processo de criminalização por parte da sociedade, como conclui Macedo:

A criminalização dos movimentos sociais está no comportamento de todas as instâncias da mídia, que desqualifica as ocupações, transparecendo-as como se fosse mera invasão e os ocupantes como baderneiros violentos e preguiçosos, que almejam algo, no caso a moradia, através de roubo (com facilidade), ao invés de trabalharem para conquistarem tal propósito. Como esta imagem distorcida, uma considerável parcela da sociedade, não consegue enxergar a realidade concreta imposta pelo capitalismo aos trabalhadores pobres, principalmente aqueles que moram em favelas. Estes são excluídos, não são reconhecidos pelo restante da sociedade, como sendo parte desta, sofrem pura rejeição, uma discriminação social, pois a ideologia difundida pelos liberais, é de que a pobreza tem a ver com a conduta moral dos indivíduos (MACEDO, 2008, p. 5 e 6).

Ainda segundo Ramos (2010), o movimento sem teto é um estorvo para a cidade por ameaçar a ordem constituída e o *status quo*. Seus membros são taxados de transgressores por invadir o bem “alheio”. E questionando a dimensão meritocrática que se desvela nas diferenças abissais presentes na urbe, que os movimentos sociais que lutam pelo direito à moradia são um incômodo para a lógica capitalista que move as relações sociais na cidade.

5.2 Entre dados, entrevistas e análise

Em nossa pesquisa de campo, buscou-se compreender como os evangélicos se encaixaram na dinâmica da Ocupação Rosa Leão. Assim questões sobre como resolveram ocupar um terreno que não cumpria função social; como esses se envolveram com as manifestações do movimento social sem teto; qual a postura da igreja que fazem parte e de pastores em relação ao movimento; qual é a relação com os católicos envolvidos na organização dos atos contenciosos; como conseguiam compatibilizar sua fé com o envolvimento na luta pelo direito à moradia e a que atribuíam o fato de ter conseguido um lugar para morar na ocupação.

Na ocupação contabilizamos seis igrejas até o fim da pesquisa de campo. Contudo, vale salientar que há também pessoas que cedem suas casas para encontros de oração e pregação. Nas entrevistas com evangélicos que residem na ocupação, perguntamos há quantos tempo estavam na igreja. Apenas três eram convertidos antes de terem chegado na Rosa Leão. Todos os outros tornaram-se evangélicos após terem entrado na ocupação.

Igualmente foi questionado se pessoalmente algum dos entrevistados já sofreu discriminação na igreja por ser apoiador do movimento sem teto. Todos negaram sofrer qualquer tipo de preconceito em suas comunidades de fé. Todos eles confirmaram que participaram em algum nível das ações contenciosas que a ocupação Rosa Leão promoveu ao longo dos anos.

Em sua pesquisa sobre o movimento sem teto em São Paulo, Janaina Bloch (2008) identificou na fala de diversas lideranças do movimento uma postura de muitas ressalvas com relação às igrejas evangélicas. Segundo depoimento de um dos entrevistados, muitas igrejas evangélicas reforçam um afastamento das atividades do movimento e colocam restrições à participação dos seus membros. Segundo essa liderança, alguns pastores inclusive teriam dito aos fiéis da igreja que o movimento era “do demônio”. Contudo, essa postura reacionária não foi encontrada na Ocupação Rosa Leão. A totalidade dos entrevistados disseram ser outrora foram católicos antes de se tornarem evangélicos. Nove dos entrevistados assinalaram que são congregados em igrejas que se localizam na Rosa Leão e apenas um afirmou frequentar um templo fora do território em que reside. Todos que se congregam em igrejas situadas na ocupação afirmaram que em pelo menos um momento do culto em suas comunidades de fé foi divulgado alguma atividade do movimento sem teto, bem como que conhecem outros evangélicos que participam do movimento.

Mesmo com todo o conflito com o poder público e as construtoras, o ponto comum de todos os evangélicos entrevistados é que estar no Rosa Leão é a clara sensação de gratidão por

enfim ter uma casa própria. Um deles é Renato, que é casado e assegura que sua vida mudou duplamente. Em primeiro lugar por ter um barraco e por ter “conhecido Jesus” na Igreja Missionária dos Últimos Dias. Para Renato, “foi Deus que colocou a gente aqui”.

Localizada dentro da ocupação, a Igreja Missionária dos Últimos Dias é pastoreada por Cleide Brito e por seu esposo Eduardo Brito, também moradores da ocupação há 5 anos. Como todas as outras seis comunidades evangélicas que estão no território, ela é uma igreja pentecostal autônoma. Nenhum deles tem formação teológica formal ou qualquer outro curso superior. Aqui se verifica o que Rolim (1985) e Ferreira asseveram sobre o dinamismo dos pentecostais em relação as igrejas protestantes históricas e ao catolicismo. Esse fenômeno novo societal radicaliza o conceito de “sacerdócio universal dos crentes” na medida em que não há um sistema rígido do conceito bourdieusiano que divide maiormente o campo religioso entre os produtores de “bens de salvação” dos fieis consumidores desses produtos religiosos. Nesse caminho, Ferreira arremata da seguinte forma:

A liderança pentecostal é laica e eles não esperam a chegada de um líder que domine os símbolos religiosos ou que tenha um discurso erudito. Isso porque, no pentecostalismo, cada crente é encorajado a ser uma espécie de pastor de outros iniciantes na comunidade. Assim, eles formavam núcleos de três a nove pessoas e, à medida que o grupo crescia, surgia um pequeno templo, embora mantivessem a mesma solidariedade de um pequeno grupo (FERREIRA, 2013, p. 54).

O templo onde se reúnem é em uma das principais ruas da ocupação e tem uma arquitetura de estética simples. Apenas a sua fachada é pintada e no seu interior há um pequeno púlpito de madeira, duas pequenas caixas de sons com alguns instrumentos musicais e cadeiras de plástico espalhadas como um dos seus principais ornamentos.

Porém, a simplicidade do templo marcado pela falta de ornamentos mais chamativos, é notório na entrevista como os pastores transpiram confiança quando relatam as diferentes ações que promovem dentro da Rosa Leão. Ao falar de seu trabalho, Eduardo discorre que a igreja acolhe diversas demandas “espirituais” dos moradores, especialmente das famílias mais pobres.

FIGURA 12 - BANNER – IGREJA MISSIONÁRIA DOS ÚLTIMOS DIAS



Fonte: Facebook da Igreja Missionária dos Últimos Dias.

Conforme Mariz (1994), o público que adere a esse pentecostalismo autônomo enfrenta sérias dificuldades pessoais quando ingressam na igreja. Mariz assinala que essas comunidades de fé encravadas maiormente na periferia dão aos novos convertidos mecanismos para superar problemas pessoais, ajudando-os no nível microssocial, ou seja, na vida cotidiana do indivíduo.

Para Corten (1996), é nesse contexto de escassez e pobreza a busca da “emoção do consolo” é um serviço que leva esse segmento religioso a seduzir os mais pobres. Nesse sentido, o pentecostalismo autônomo opera como uma espécie de “terapia de pobre”, onde os momentos de imposição de mãos, palavras de superação do sofrimento mediante declarações de fé, momentos de louvor com forte teor intimista e a catarse das “línguas estranhas” são uma fonte de alívio para o crente.

Assim, quando em contato com a Igreja Missionária dos Últimos Dias, era notório como seus líderes viam sua comunidade de fé como uma fonte de socorro no território. Nas cerimônias dessa igreja, por exemplo, são realizados a “Campanha do poder: Culto da quarta-feira da Vitória”, a “Tarde da Benção” e o de “Libertação e quebra de maldições”. Além dos cultos, a igreja também levanta doações de cestas básicas e seus pastores frequentemente visitam os moradores que passam por problemas diversos. Mesmo quando o morador não faz

parte do seu aprisco, é comum que seus líderes visitem famílias, enlutadas, casais com dificuldades no casamento ou aconselhando jovens em envolvidos em algum tipo de delito.

Assim como outros moradores da Rosa Leão, o casal não tinha mais recursos suficientes para cobrir o custo de aluguel onde moravam em Belo Horizonte. Eles souberam que a ocupação estava acolhendo famílias com dificuldades locar uma moradia. Assim, procuraram a coordenação para viver em um pequeno lote. Cleide, evangélica há mais de 20 anos, foi por algum tempo uma das coordenadoras da ocupação Rosa Leão depois que se instalaram na comunidade.

No decorrer desse processo de viver na ocupação, o casal afirma que percebeu que aquela era uma realidade diferente daquela que é vivenciada numa igreja em região “normal” da cidade. Assim, o casal afirmou ter uma “revelação divina” que os orientava em abrir a igreja na Rosa Leão. Localizada numa posição estratégica na ocupação, as reuniões de sua congregação acontecem toda quarta, sábado e domingo. Para eles, as igrejas não conhecem a realidade enfrentada por uma ocupação sem teto.

Segundo esses pastores, quando há alguma necessidade ou pedido de divulgação de alguma ação do movimento sem teto, é anunciado prontamente nos cultos da igreja. Quando inquiridos sobre a relação com as organizações e os apoiadores da luta do movimento sem teto, dizem nunca ter presenciado nenhum tipo de crítica ou preconceito por serem evangélicos. Ademais, Cleide e seu esposo afirmam que o contato com todas as religiões é de muito respeito pois, conforme ela afirma, “tem gente na mesma luta que são de todas crenças”. Quando perguntado qual é a percepção sobre como acha que pode ser interpretada a luta da ocupação a luz da bíblia, o Pastor Eduardo assinala que:

...A postura como pastor aqui é simples. Cremos que Deus promete algo para nossas vidas, mas tudo aquilo que Deus nos prometeu é necessário sermos fortes corajosos, ter muito bom ânimo para alcançar a promessa e assim é a questão da moradia, né. Há uma necessidade de esforçar nos dedicarmos e buscar atrás tudo aquilo que é promessa pra nossa vida (Eduardo Brito, entrevista, 2019).

Um outro ponto revelador da atuação desses pastores é sobre como encaram o exercício de seu trabalho religioso na ocupação, Cleide afirma:

[...] temos que buscar nossos direitos e temos que buscar os direitos quando necessário. Colocar os nossos direitos, fazer com que os nossos direitos sejam reconhecidos. E essa é a nossa visão. Alguns concordam e até participam e outros não se reconhece a necessidade da busca. Participamos de momentos de luta onde fomos convocados e instruímos o povo para buscar os seus direitos [...] Eu vejo que como igreja e conhecedores da Palavra,

devemos instruir e ensinar naquilo que é dos seus direitos. (Cleide Brito, entrevista, 2019).

Ao tratar da produção de valores e símbolos da Teologia da Prosperidade, Gabatzs (2013) entende que essa opera determinados símbolos de forma pragmática e que visa alcançar resultados concretos na vida do fiel. Nesse sentido, o centro de suas práticas discursivas o fiel é instado no “desejo de alcançar, de obter a realização material” (GABATZS, 2013, P 18). No caso dos pastores entrevistados, o desejo de “alcançar a vitória em nome de Jesus” é redirecionado para a luta coletiva pelo direito à moradia do movimento sem teto na Ocupação Rosa Leão.

Mariano (1999) afirma que a pregação da Teologia da Prosperidade busca convencer o crente que a sua realidade pode ser transformada por meio de declarações de fé. Num contexto onde fiel pentecostal localiza-se na luta coletiva de uma ocupação sem teto, o uso desse tipo de linguagem pode ser um instrumento de incentivo para a o envolvimento com o movimento de moradia.

Entretanto, a fala acima dos pastores da Igreja Missionária dos Últimos Dias é reveladora: Enquanto um símbolo religioso potente, a bíblia é reivindicada como um instrumento que leva os crentes para buscar seus direitos. Cabe aos pastores “conhecedores da Palavra” o papel de educar e incentivar seus irmãos da igreja em procurar seus direitos constitucionais. Não mãos desses pastores pobres da ocupação, a Bíblia é também é um manual que orienta os crentes para o exercício de seus direitos.

“Tudo isso faz parte da promessa de Deus para as nossas vidas”, afirma o Pastor Eduardo. Ou seja, percebe-se que o discurso da “vitória” da Teologia da Prosperidade é remodelado e retificado para o contexto de enfrentamento em que estão envolvidos os evangélicos sem teto da Ocupação Rosa Leão. Maiormente, nos cultos neopentecostais, a ideia de “vitória” e “cumprimento da promessa de Deus” é situado como um discurso em favor dos interesses de prosperidade individual. Contudo, se o discurso da Batalha Espiritual do pentecostalismo autônomo é orientado como instrumento de libertação pessoal e vitória contra o Diabo na vida do Fiel, ele é reformado e recolocado pelos pastores da Igreja Missionária dos Últimos Dias como ferramenta que valida o envolvimento dos evangélicos sem teto nos atos contenciosos do movimento pelo direito à moradia. Ou seja, numa perspectiva laclaniana, a Bíblia e o discurso de vitória da Teologia da Prosperidade, enquanto significantes vazios, são reformulados mediante a demanda concreta por moradia. Tal interpretação reelabora a ideia do “evangelho da prosperidade”, tornado-o agora compatível com a realidade presente com os anseios coletivo da Ocupação Rosa Leão.

Outra evangélica entrevistada é Dona Neide Pacheco. Ao longo dos anos, Neide assegura que participou dos atos contenciosos mobilizados pelo movimento de moradia que atua no território. Dentre esses ela cita a marcha dos moradores que ocupou a prefeitura de Belo Horizonte. Frequentemente ela também recebe ajuda dos militantes da Rede Fale. Viúva e mãe de oito filhos e avó de quatro netos, ela mantém a casa através de ajudas de custo que recebe de igrejas evangélicas situadas na periferia da Grande Belo Horizonte.

Neide faz questão de expor seu histórico de vida, algo típico de um testemunho de fé em cultos evangélicos: desde a adolescência se envolveu com o tráfico. Para manter seu vício, resolveu se prostituir. Teve a sua primeira filha ainda adolescente e chegou a ser presa pelo envolvimento com o tráfico. Ela descreve sua conversão como uma ação de Deus tirando sua vida das “garras de Satanás” em um culto na Igreja Evangélica Deus é Amor. Lá conheceu o seu esposo e pai de cinco de seus filhos.

Contudo, o assassinato de um de seus filhos em Betim levou o seu esposo à depressão e a falecer. Após perder seu esposo e sob a responsabilidade de manter a prole sozinha, foi despejada da casa em que morava por não conseguir pagar o aluguel. Perambulou com a família nas ruas da região metropolitana Belo Horizonte sem conseguir pagar aluguel. No decorrer de nossas visitas na casa de Neide, não era incomum observar que frequentemente ela recebia viciados em drogas para “serem libertos da ação do diabo”. Embora não esteja vinculada a nenhuma igreja em específico, Neide expôs que seu ministério é de “libertação”. Em outras palavras, além de comumente receber moradores pedindo conselhos e orações, ela participa de incursões missionárias em bocas de fumo e de um grupo de capelania em presídios localizados na região metropolitana de Belo Horizonte.

Conforme Neide Pacheco, um traficante ficou penalizado com a situação de sua família. Para ajuda-los, ele deixou a sua família morar de favor num ponto de venda de entorpecentes disfarçado de igreja. Apesar disso, poucos meses depois teve de sair porque enfureceu o dono da boca de fumo por que “ganhou todas aquelas almas pra Jesus”. Foi em Santa Luzia que Neide soube de um grupo de pessoas que havia ocupado o terreno onde é hoje a Rosa Leão. Quando perguntada qual a razão de ter conseguido uma casa para ela e seus filhos, arremata:

Tudo isso foi resposta de oração da benção da terra prometida do Senhor na minha vida. Quando cheguei aqui na ocupação **eu fiz uma campanha de jejum e oração e Deus me revelou de madrugada** que me daria um lote para mim e outro para os meus filhos. Aí no dia seguinte o Frei Gilvander veio aqui e falou que esses dois lotes eram meu e do meu filho mais velho (Pacheco, entrevista, 2019). grifo meu.

Como dito anteriormente, as expressões religiosas entre os pobres trazem a potência de elementos mágicos. No universo do pentecostalismo autônomo e periférico é notável os relatos de experiências transcendentais radicais são reivindicados nas falas do fiel (GABATZ 2013; WHEGE, 2001). Assim sendo, sua vida é recheada de eventos onde é comum receber revelações divinas, curas milagrosas e ter visões de anjos e demônios, por exemplo. Nas práticas da Teologia da Batalha Espiritual, o uso do jejum, correntes de oração e vigílias como forma de mobilizar o sagrado em favor de uma causa ou luta espiritual.

Se no catolicismo tradicional o sagrado se manifesta a partir da tradição da Igreja e no protestantismo histórico a voz de Deus ecoa apenas pela Bíblia (a Palavra de Deus), no pentecostalismo o fiel tem contato direto com Deus. Ele não depende somente das mediações da instituição religiosa ou mesmo de um livro sagrado para entrar em sintonia com o numinoso. Embora participem de suas igrejas e recebam orientação de seus pastores, aqui o fiel é também receptor de algum tipo de mensagem divina.

Corten assevera que a experiência pentecostal no contexto da periferia é tornar o transcendente como elemento central na vida do fiel. Igualmente Cesar e Shaul (1999) apontam que o maior milagre da fé desse pentecostalismo é colocar a própria sobrevivência como centro de sua relação com o sagrado. Desse modo, a magia por trás das visões, profecias e “revelações” de Neide estão visceralmente conectadas com sua demanda por moradia. Se Deus deu a ela um pedaço de chão, então a causa em que Neide está envolvida é parte da vontade divina. Assim sendo, a luta coletiva é legitimada por sua experiência pentecostal. Quando esse tipo de experiência religiosa potente está presente em movimentos sociais, como é o caso da ocupação Rosa Leão, o envolvimento na militância, os conflitos e vitórias são entrelaçados com esse mundo mágico do pentecostalismo autônomo.

Assinala-se outra questão também importante: o neopentecostalismo praticado na periferia parece que promove um certo tipo de “anarquia religiosa”, onde o leigo também é um veículo da “voz de Deus”. Desse modo, não é apenas um pastor ou padre (um especialista) que pode ser depósito de valores sagrados. Num certo sentido, o fiel do pentecostalismo autônomo torna-se ele próprio também um produtor de bens de salvação. Embora aceite a liderança de um pastor em sua igreja local, ele também é receptor de uma “revelação divina” e igualmente capaz de proclamar “atos proféticos”.

Aliás, vale salientar mesmo os pastores dessas igrejas localizadas nas ocupações comumente sequer passaram pela formação de especializada em seminários de Teologia. Isso releva o quão a produção de bens de salvação no contexto periférico, incluso nas ocupações

sem teto na Izidora, não é refém de um corpo de especialistas parte de uma elite espiritual que monopoliza o discurso sobre o sagrado. Ou seja, o pentecostalismo/neopentecostalismo parece ser bem menos controlável nas mãos de lideranças como Edir Macedo ou Silas Malafaia do que se alguns talvez imaginem. Isso demonstra não apenas o quão grande é o número de igrejas pentecostais autônomas que brotam nas ruas da periferia, mas o quando esse novo fenômeno societal é radicalmente matizado, posto que o indivíduo pentecostal não depende tão somente da interpretação do sagrado feita pelos pastores midiáticos das grandes denominações evangélicas brasileiras. Ele própria pode abrir sua igreja sem pedir a benção de uma autoridade religiosa superior. Ele mesmo pode interpretar o sagrado a partir das realidades, demandas e contingências sociais que experimenta em seu cotidiano.

Em seu trabalho sobre a presença de mulheres pentecostais no MST, Ferreira e Almeida sublinham que essas têm uma hermenêutica própria ao elaborar sua atuação no campo da luta política do movimento social. Desse modo, esses sujeitos fazem uma síntese entre sua fé e seu ativismo político sem parecer uma transgressão ou traição aos seus valores religiosos. Assim “a maioria delas sente que não quebra a regra de Deus e nem as dos homens. Elas juntam a religião e política e reelaboram as suas práticas religiosas”(FERREIRA; ALMEIDA; 2016, p. 138). Esse processo de reelaboração demonstra como o pentecostal que está envolvido com o movimento social urbano é capaz constituir pontos nodais entre sua fé e o ativismo. Mobilizado pela demanda por moradia, esse vai retificar elementos próprios da mística pentecostal para que essa encontre sentido na luta pelo direito à moradia.

Essa capacidade de reelaborar e compatibilizar fé e ação política no seio do movimento sem teto é também perceptível nas falas de Neide Pacheco. Conseguir um lote para construir uma moradia para sua família é compreendida por Neide como a “benção da terra prometida”. A “benção” foi conseguida a partir de sua experiência pessoal com o transcendente após sua campanha de jejum e oração. Como dito anteriormente, ela participou de atos contenciosos do movimento sem teto. Nesse sentido, Neide Pacheco compatibiliza sua experiência religiosa com o envolvimento diário na luta dos moradores da Ocupação Rosa Leão. Aqui a demanda concreta da fiel pentecostal é compatibilizada com a mística de sua crença.

Douglas Gomes é outro evangélico que mora junto com sua esposa e filhos na ocupação Rosa Leão e que tivemos a oportunidade de entrevistar. Convertido há 5 anos logo após ter entrado na militância, Douglas agora é presbítero em uma igreja localizada também na Rosa Leão. Ele afirma que sua comunidade de fé não se ausentou das ações coletivas do movimento, mesmo diante das iminentes ameaças de despejo que os moradores da ocupação enfrentaram.

Ainda sobre como a sua igreja se envolve com as dificuldades enfrentadas pelos sem teto, ele descreve que:

Ela teve uma participação de entrar com liderança de ajudar os mais próximos aqueles que estão precisando [...] O papel da igreja é abraçar, né? E ela abraça todo mundo desde o início da ocupação. Porque não tem muitas pessoas que passam por dificuldade a igreja, então ela é isso: se você precisar, a pessoa ajudar. Seja ou não irmão da igreja, seja de outra religião a gente sempre ajudou sem fazer diferença (Gomes, entrevista, 2019).

Assim como os pastores da Igreja Universal dos Últimos Dias, ocupar um terreno no Rosa Leão não foi uma escolha fácil para Douglas. Ele assinala que foi um descanso para toda família se livrar do custo do aluguel. Douglas reconhece que é difícil conjugar a militância com o envolvimento entre as responsabilidades ministeriais na igreja que congrega. Contudo, salienta que é grato pelo apoio da rede de parceiros da ocupação.

Em seu trabalho sobre a Ocupação Sonho Real, Santos (2008) assinala que igrejas evangélicas localizadas no interior em áreas de conflito fundiário, como é o caso da Rosa Leão, têm de levar em consideração a luta dos movimentos e a diversidade religiosa presente dentro da organização popular. Nesse sentido, a liderança dessas igrejas tem de enfrentar as demandas específicas em que seus fiéis estão enredados. Segundo o casal de pastores, todos estão no “mesmo barco”. O Frei Gilvander é citado por eles como um amigo que “toma café em nossa casa”. Não é incomum esse tipo de comunhão entre evangélicos e católicos em movimentos sociais urbanos. Santos (2008) indica que a postura amigável dos evangélicos sem teto com católicos é fruto do reconhecimento do apoio que as organizações católicas com a luta pelo direito à moradia. Isso denota que quando há demandas em comum, pessoas e grupos religiosos diferentes tendem a somar forças em prol de um interesse em comum.

FIGURA 13 - Culto Inter-religioso na Ocupação Rosa Leão



Fonte: Facebook da Ocupação Rosa Leão

Em conversas com o Frei Gilvander, ele reitera da importância de valorizar o contato com os pastores das ocupações na Izidora. Ao longo de sua atuação no movimento sem teto na Região Metropolitana de Belo Horizonte, o frei carmelita já realizou diversos cultos ecumênicos com pastores das ocupações e em conjunto com a Rede Fale. Isso também desvela que um clérigo libertacionista como Gilvander compreende que não se pode secundarizar os pentecostais, mas criar espaços em que esses possam ser acolhidos nas lutas populares.

Assinala-se aqui um ponto interessante nessa relação entre um clérigo libertacionista e os pentecostais. Em sua pesquisa sobre a relação sobre as religiões na Baixada Fluminense, Burdick (1998) descreve um tipo de relacionamento bem menos fraternal por parte dos líderes católicos envolvidos com um centro comunitário da periferia em relação aos pentecostais. Se há uma mudança em torno desse convívio entre diferentes grupos religiosos, a experiência que tivemos nas Ocupações na Izidora demonstram que cada vez mais a desconfiança do clero católico engajado nas lutas sociais em torno dos evangélicos parece cada vez menor. Para o evangélico Douglas, as organizações de esquerda que apoiam a luta na Rosa Leão “é um pessoal muito bacana e o contato com todas as organizações deu muita força para permanecer na luta”. Enfatizou que a relação com os católicos é de consideração e respeito.

Quando instado a responder como encarava a luta pelo direito à moradia, ele afiança que a “conquista da fé” foi a razão de ter uma casa na ocupação. “Jesus Cristo veio como Pai para aqueles que não tinham moradia” e “Deus nos deu a terra prometida, mas não deixou o documento. Documento é coisa do homem”. Esta declaração de Douglas demonstra como um

fiel evangélico e sem teto harmoniza sua fé com o seu ativismo. Para ele, o problema da falta de acesso à moradia não é a vontade de Deus. Para ele, a terra é uma promessa divina e Jesus está ao lado dos sem teto. Ou seja, a culpa é “coisa do homem” que cria mecanismos para que esse acesso não seja universalizado. O pecado é do estado mancomunado com os interesses das construtoras que tornaram um direito humano em um objeto de consumo que os pobres não podem ter acesso. Nesse sentido, assim como Neide, aqui se desvela também a constituição de uma identidade híbrida que faz uma síntese em a pertença religiosa e o envolvimento com o movimento social de luta por moradia.

A medida que o encontro entre a fé pentecostal e um movimento social se atravessam, há a produção de sujeitos híbridos. Salienta-se que quando esses dois campos aparentemente díspares se tocam, se influenciam mutuamente. Porém, tanto Douglas quanto os pastores da Igreja Missionária dos Últimos Dias afirmaram que nem todos os evangélicos que moram dentro da ocupação se envolvem nos atos que a ocupação Rosa Leão promove para defender seus interesses.

Além de falar sobre o não envolvimento de alguns evangélicos, Douglas aponta que as “igrejas de fora” reproduzem a discriminação que os bairros em volta da ocupação costumam ter sobre os sem teto. A fala de Douglas desvela como a segregação socioespacial e a produção de “muros imaginários” erguidos pelo estigma social na urbe é refletido também no campo religioso. Essas igrejas, localizadas também na periferia, não costumam ver com bons olhos a ocupação desincentivando alguns evangélicos que residem na Rosa Leão a serem ativos no movimento. Vale mencionar que ouvimos relatos em outras ocupações em Belo Horizonte de que igrejas periféricas costumam tratar evangélicos ligados ao movimento sem teto como “irmãos em pecado” por “invadir terra alheia”. Isso demonstra como de alguma forma, aqueles que estão na periferia, incluso as igrejas, muitas vezes desprezam aqueles que estão na “periferia da periferia”. Porém, Douglas arremata a questão:

Ah, aqui tem isso. Daí às vezes no meio de um milhão vai ter ali duzentas mil que não apoia no início e alguns evangélicos que não envolvem não [...] Mas assim, as igrejas de fora que antes não aprovava a ocupação e achava que devia tirar nós daqui. Hoje alguns dos comerciantes evangélicos que eram contra dão graças a Deus por ter essa ocupação, porque boa parte da renda deles é por causa de nós (Gomes, entrevista, 2019).

A afirmação de que existem evangélicos que moram na comunidade e não se envolvem com as ações contenciosas promovidas pelos movimentos sem teto não é apenas de Douglas Gomes. Outros entrevistados falaram que existia uma parte dos evangélicos que são receosos

em se envolver com a luta política. Contudo, salientaram que há moradores que não são evangélicos que também não participam efetivamente dos atos contenciosos da ocupação Rosa Leão. Em suma, o problema de falta de maior engajamento de alguns não seria tão somente entre os pentecostais que residem no território. Conforme Charlene Egídio, liderança da ocupação, isso gera preocupação por parte da Coordenação da Rosa Leão:

Existe uma dificuldade muito grande quanto ao entendimento da luta espiritual e a luta política. É muito difícil quando a gente vai dialogar com pastores dentro do território que acredita que só a oração e só a igreja liberta. Eu acho que a nossa relação da coordenação com os líderes evangélicos no território muita das vezes tem como dialogar. **Mas existe 1% de líderes evangélicos no território que de fato desmobilizam o processo da luta** dizendo para o “povo de Deus”, que eles julgam ser povo de Deus, né? Porque eu acho que nem é todo mundo que o povo de Deus na visão do povo evangélico... eles (os pastores) dizem que só orar que Deus já está dando a Terra pra gente, né... Assim desmobiliza a luta política pelo território como um todo (Egídio, entrevista, 2019). grifo meu.

Embora Charlene Egídio indique que o problema seja apenas de “1% de líderes evangélicos no território que de fato desmobilizam o processo da luta”, é notório que há um receio por parte da coordenação da ocupação de que esses influenciem os evangélicos a não se envolverem com o repertório de contendas empreendida pelo movimento sem teto. Esse temor se explica: a influência das igrejas é um componente importante na periferia e consequentemente nas ocupações. Efreim Filho (2019, p. 133) assevera que a “...presença do pentecostalismo no seio de comunidades, ocupações, assentamentos e, portanto, dos movimentos sociais amplamente considerados produz efeitos políticos”.

Apesar disso, em conversa com alguns coordenadores, eles relataram que quando um pequeno grupo que tentou desestabilizar a liderança da ocupação Rosa Leão, fracassou em mobilizar uma igreja contra a organização do movimento sem teto. Segundo o relato de Hermínio, morador da ocupação, os pastores da igreja consideraram que a rebelião estava “fora da vontade do Senhor”. Desse modo, pareceu manifesto que existe um certo apoio e política de boa vizinhança por parte dos líderes das igrejas com a coordenação do movimento de moradia na ocupação Rosa Leão.

O que se percebe é que há dois pontos desvelam como os evangélicos sem teto lidam ante ao contato com os movimentos sociais. O primeiro ponto que assinalamos é a capacidade de alguns evangélicos de remodelar seu discurso em favor dessa múltipla identidade de evangélico militante no movimento sem teto. Se é “promessa do Senhor”, então seria legítimo envolver-se com a luta pelo direito à moradia.

Contudo, o segundo ponto é que para uma parcela desses evangélicos que crê na “promessa do Senhor”, pode se acomodar e não se envolver nas lutas do movimento de moradia. Uma pequena parcela de evangélicos residentes na ocupação conclui que se “Deus é Fiel”, ele receberá a vitória sem precise participar das assembleias e atos contenciosos do movimento sem teto.

Nesses pontos elencados, o que se sublinha é a plasticidade do discurso religioso e que seu sentido pode ser lido e relido por diferentes perspectivas, interesses e demandas pessoais e coletivas. Embora a Teologia da Prosperidade usualmente pareça promover o individualismo e a prosperidade pessoal, o que testemunhamos na Ocupação Rosa Leão é que os pentecostais autônomos a reinterpretaram em favor da luta coletiva. Uma questão fundamental para os movimentos sociais seria o de discernir as chances e possibilidades de reconhecer os pontos nodais entre ambos, favorecendo o maior envolvimento de um grupo com um marcador social relevante na periferia.

Igualmente, salientamos que no pentecostalismo autônomo a distância entre os produtores de bens simbólicos e os consumidores é menor do que nas igrejas históricas protestantes. Se o debate bourdiesiano sobre a disputa no campo religioso é bem delineado entre o clero tradicional versus teólogos libertacionistas e entre evangélicos conservadores versus evangélicos progressistas, parece não caber muito bem para analisar o pentecostalismo periférico. E isso se dá por uma questão fulcral: Bourdieu (1992) assinala que as disputas no campo religioso se baseiam na concentração dos bens de salvação nas mãos de uma elite de especialistas do grupo religioso. Contudo, se isso é evidente nas querelas no protestantismo histórico ou na ICAR, isso é relativizado do pentecostalismo, como é o caso de Neide, que pode ser depositária de uma revelação divina que a orienta no cotidiano da vida. Sendo assim, se os limites entre especialistas ainda existem, no pentecostalismo autônomo essas se tornam mais tênues, posto que os fiéis também têm uma margem considerável para produzir bens de salvação. Aliás, é formidável que em certa medida, os pentecostais da Ocupação Rosa Leão não precisaram ser tutelados por um corpo de teólogos progressistas para operar pontos nodais entre sua fé com a militância no movimento de moradia. Isso não significa que organizações evangélicas ou católicas de esquerda (caso da CEBs, fartamente mencionados nesse trabalho), não devam ou não precisam fazer algum tipo de trabalho de base, mas que de algum modo esses já compatibilizam com certa clareza a sua demanda social com a fé que professa.

A visão encantada e mágica do mundo desses pentecostais não necessariamente os distancia da política ou os tornam irremediavelmente alienados da realidade enfrentada pelo

movimento de moradia. Contudo, se as organizações religiosas inspiradas pela TDL e a TMI politizam a religião e procuram conduzir os leigos para a militância em movimentos sociais, percebe-se que os evangélicos sem tetos oriundos de comunidades pentecostais autônomas pincelam com tons mágicos o seu ativismo político.

Os evangélicos sem teto atribuem a uma dimensão cosmológica as razões de terem uma casa na ocupação. Embora não deixem de fazer parte dos atos contenciosos do movimento, esses atribuem a Deus a “vitória” dos moradores do Rosa Leão. Isso talvez não seja um problema, mas até onde pode relativizar o reconhecimento de que tal demanda foi satisfeita pela luta política empreendida pelo movimento social?

O que nos parece correto afirmar é que a ideia de Batalha Espiritual onde o bem e o mal estão em constante enfrentamento, é também retificada no contexto da luta do movimento sem teto pelos pentecostais. Para esses, a vitória de Deus é a derrota de Satanás, que opera pelas mãos dos inimigos do movimento de moradia. Aliás, Burdick (1998, p. 174) sublinha que pentecostais envolvidos com movimentos sociais “desenvolveram uma surpreendente visão social de confronto”. Na Ocupação Rosa Leão, o Diabo está personificado nas construtoras e autoridades que teimam em não reconhecer o direito à moradia daquela comunidade. Numa mentalidade encharcada pelo mágico e o numinoso, essas figuras se plasam em uma só. Por fim, o fato de estarem no mesmo território, não significa que o movimento social e os evangélicos operem sob a mesma gramática. Destarte, não seria difícil imaginar que no decorrer da pesquisa reconhecêssemos alguns ruídos entre esses.

Isso é perceptível nos relatos que afiançam que existem evangélicos que não se envolvem com os atos contenciosos do movimento social, bem como o fato de pastores que tendem a desmobilizar os crentes em suas pregações. Embora o religioso possa reorientar e adaptar seu discurso de fé em benefício do seu envolvimento nas causas do movimento sem teto, ele sempre terá como eixo buscar aquilo que entende como a “vontade do Senhor”. Na pesquisa sobre socialização política e politização entre famílias do Movimento de Trabalhadores Sem Teto, Tomikazi, Carvalho-Silva e Silva (2016) perceberam a impacto da religião evangélica na percepção do fiel pentecostal sobre o mundo e de sua trajetória pessoal. Esses autores asseveram que no contexto das ocupações sem teto, essas também passam por processos de adaptação e acomodação.

Os entrevistados frequentam um amplo leque de igrejas evangélicas, das mais conservadoras às mais progressistas. E, nesse sentido, vale a pena destacar que Ana, por exemplo, iniciou sua luta por moradia antes de conhecer o MTST, exatamente em um movimento evangélico, denominado “Povo em ação”, que

atuava na região do Capão Redondo, periferia da Zona Sul de São Paulo, e tinha como princípio a ideia de que “Deus age através da união do povo”, portanto, radicalmente oposto às ideias professadas pela teologia da prosperidade (TOMIKAZI; CARVALHO-SILVA; SILVA, 2016, p. 949).

Se no trabalho de Tomikazi, Carvalho-Silva e Silva (2016) deixa transparecer que esses religiosos tenham rompido com a Teologia da Prosperidade, o que se demonstra na Ocupação Rosa Leão é que esses pentecostais reconfiguram a narrativa desse discurso religioso, compatibilizando-o com a luta do movimento de moradia. Assim sendo, também se deve considerar algo fundamental: Se a mudança de filiação religiosa afeta os movimentos sociais urbanos, também é possível dizer que a aproximação dos movimentos sociais pode também impactar a vida do religioso. A presença pentecostal traz possibilidades novas de se envolver com as ações coletivas, algumas delas construídas de forma inusitada. Desse modo, o debate de Laclau sobre campo da discursividade, hegemonia e pontos nodais parece se confirmar no contexto do movimento específico do movimento sem teto de Belo Horizonte.

Ademais, a visão das esquerdas sobre o pentecostalismo vê este como um grupo inexoravelmente conservador e refratário às bandeiras coletivistas defendidas pelo campo progressista. Isto denota que a própria esquerda tende a essencializar esse segmento religioso como um inimigo perigoso que precisa ser debelado. Contudo, esse tipo de análise não reconhece que esses sujeitos se constituem de diferentes lugares e demandas sociais. Ou seja, no caso desses religiosos, eles são pentecostais inseridos em um determinado território e movimento social marcado pela pobreza, desigualdade e acesso à moradia.

Reconhecer essas hibridações é igualmente considerar a porosidade presente nas relações sociais que se constituem na cidade. Essa porosidade abre brechas para construir aproximação com o fenômeno do pentecostalismo na periferia. Desse modo, ao pintá-los como adversários, a esquerda abre mão de uma generosa fração da sociedade e de grande parte da própria periferia que proclama defender da vil exclusão social presente em nossas cidades. Manter essa análise essencialista sobre o pentecostalismo na periferia taxando-os como “fundamentalistas”, “inimigos” ou “ignorantes” apenas e tão somente consolidará a hegemonia conservadora atualmente presente na sociedade brasileira.

Apesar disso, a presença pentecostal nas lutas coletivas também desafia os movimentos sociais nesse novo cenário de mudança societal do perfil religioso no Brasil. Caso as organizações e movimentos sociais ligados à esquerda queiram considerar a potência que a religião tem na vida da periferia, não poderão desprezar o crescimento evangélico, especialmente do pentecostalismo autônomo. Com bem assinala Nascimento (2017),

A democracia abre o espaço para a liberdade de criação, embora não garanta que a direção tomada será sempre progressista. É preciso que a esquerda tome a direção dos projetos e é somente pelo reconhecimento do caráter aberto do social - quando o essencialismo da totalidade e dos elementos é rejeitado - que o potencial da hegemonia como ferramenta de análise política torna-se claro (NASCIMENTO, 2017, p.7).

O medo que nutre certos setores da esquerda brasileira em relação ao crescimento do pentecostalismo na periferia fruto de sua visão essencialista interdita as possibilidades de aproximação com essa nova gramática presente nas periferias. Caso queira construir uma nova hegemonia política, em vez de demonizar esse segmento religioso com um grupo inexoravelmente “fascista”, conservador e reacionário, talvez a esquerda precise aprender com a própria direita como mobilizar certos significantes dessa importante manifestação de religiosidade popular. O que é certo é que caso o conjunto das esquerdas continue esquecendo que abaixo da linha do Equador todos (inclusive ateus) dizem “graças a Deus” e continuar escanteando os signos de fé popular na arena de disputa na sociedade brasileira, cometerá suicídio político.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Indicamos nas considerações finais que esse trabalho teve um duplo esforço. O primeiro foi o de desvelar a atuação de uma organização evangélica progressista com o movimento sem teto. Para fazer essa análise, sentimos a necessidade de fazer um levantamento da participação de organizações católicas inspiradas pela TDL. Isso foi necessário para compreender quais as possíveis alterações devido a mudança de perfil religioso no âmbito dos movimentos sociais urbanos.

Em segundo lugar, compreender como os evangélicos no contexto belorizontino se encaixam no cotidiano de uma ocupação sem teto foi imperioso para este trabalho. Essa iniciativa nos levou a considerar tanto a dimensão macrossocial dos conflitos fundiários estabelecidos na cidade, como ainda na dimensão microssocial da constituição dos sujeitos híbridos forjados em marcadores sociais aparentemente diversos. Assim, não há como tratar do objeto de nossa pesquisa sem pincelar que esses religiosos interagem dentro de um cenário complexo da presente segregação econômica, social e espacial nas cidades brasileiras.

Como vimos no decorrer do trabalho, a base de organizações evangélicas progressistas como a Rede Fale é alicerçada em torno dos paradigmas de teologias contra hegemônicas. Essas partem da crítica à concepção moderna de privatização da religião e resignificam conceitos como salvação e redenção, por exemplo. Seu fazer teológico tem como eixo a promoção de bandeiras igualitaristas e o engajamento em pautas relacionadas com os Direitos Humanos.

Para os evangélicos progressistas da Rede Fale, Bíblia e oração são potentes instrumentos de ativismo social. Para esses, temas como conversão partem de um outro paradigma: a fé genuína é aquela que se manifesta como exercício de alteridade em favor de grupos socialmente marginalizados. Assim, esses religiosos assumem uma nova percepção sobre qual deveria ser o papel do evangélico na sociedade, despontando em uma nova força nas lutas sociais presentes na sociedade.

No entanto, grupos evangélicos progressistas fazem uma espécie de dupla jornada: enquanto se envolvem em causas sociais, estão também a promover a disputa no campo evangélico. Assim sendo, eles fazem um duplo enfrentamento: enquanto um se localiza no interior de suas igrejas, outro se dá no envolvimento com pautas de fundo social e político.

Uma necessidade que os movimentos sociais têm é o de forjar identidades coletivas como amálgama para cimentar a unidade de seus ativistas, informando sobre quem eles são e que tipo de sociedade eles esperam criar. Grupos sem identidades compartilhadas coerentes

provavelmente serão cultural e politicamente ineficazes e nunca constituam movimentos com capacidade de fazer incidência política concreta.

Enquanto uma identidade coletiva preexistente, a religião pode trazer um aporte valioso para a tarefa de construção e manutenção da identidade coletiva de um movimento social. Nesse sentido, num contexto em que há um crescimento dos evangélicos no Brasil, é significativo que organizações progressistas dessa matriz religiosa se aproximem do cenário do ativismo social no contexto brasileiro.

Os movimentos sociais exigem mais do que motivações convincentes, símbolos, autodisciplina e flexibilidade para gerar rupturas políticas. Os movimentos também precisam de uma variedade de recursos organizacionais para mobilizar e através dos quais canalizar sua energia.

Um grupo religioso pode originar ações como coleta de assinaturas, fazer boicotes, recrutar novos apoiadores, promover atos de pressão pública e tomar partido em protestos com outras organizações não religiosas. Dessa forma, a associação de uma causa com um grupo religioso, como é o objeto pesquisado, pode expandir as fileiras de ativistas em favor de um movimento social, gerando oportunidades para o recrutamento novos ativistas para ações coletivas.

Como afirmamos antes, a TDL foi uma espécie de parceira de movimentos sociais com forte capacidade de mobilização social. Assim sendo, outras expressões do campo religioso identificadas com as demandas dos movimentos sociais, como é o caso do movimento do direito à moradia nas Ocupações da Izidora, podem cumprir um papel semelhante.

A presença de coletivos evangélicos progressistas interagindo com movimentos sociais possibilitam novas oportunidades políticas. Esses podem fornecer recursos essenciais para os movimentos sociais. Entretanto, para que um dia cheguem ao mesmo nível de influência que as organizações católicas lograram no passado, os evangélicos progressistas terão uma longa jornada até alcançar o mesmo patamar de influir e inspirar que os libertacionistas obtiveram nos movimentos sociais.

Ao analisar uma organização como a Rede Fale, é possível reconhecer como as linhas divisórias entre a religião e movimentos sociais são porosas. A atuação de organizações como a Rede Fale demonstra que as identidades estão em disputa todo tempo, inclusive a própria identidade evangélica.

No decorrer de nossa análise, identificamos como a perspectiva blumeriana sobre movimentos sociais atravessa essa organização na condução de suas campanhas e na forma que

mobilizam os seus militantes. Também é notório como a produção simbólica do movimento sinaliza que esta está enredada com a disputa no seu campo religioso. Contudo, se as campanhas desta organização costumam ter uma inserção maior nas “igrejas do asfalto”, ela carece ainda de mecanismos que envolva melhor os pentecostais que estão no movimento de moradia.

Como afirmamos antes, é claro que há uma hegemonia conservadora do campo evangélico. Apesar disso, há um devir minoritário entre os evangélicos que carece de ser melhor explorado em outras pesquisas. Nesse sentido, o campo progressista deveria não apenas generalizar esse grupo religioso tratando-os como inexoravelmente reacionário ou conservador, mas discernir as possibilidades de aproximação com os evangélicos de esquerda.

Consideramos que a presença de evangélicos sem teto também desvela como as interpenetrações decorrentes das múltiplas possibilidades da interação no tecido social são capazes de produzir novas identidades. É válido lembrar que ninguém é apenas “pentecostal” ou somente “sem teto”. Todos somos clivados de múltiplas identidades, sejam isso fruto da pertença étnica, de religião, de gênero, do território ou mesmo de classe social.

Os atores e atrizes sociais se deslocam na cidade a partir de diversos interesses e demandas individuais e coletivas. Contudo, é patente como a religião em muito estrutura a forma com os sujeitos compreendem seu lugar no mundo. Assim, os movimentos sociais não podem desprezar a identidade religiosa de seus militantes, sob o risco de nunca ganhar a simpatia de uma periferia cada vez mais pentecostal.

Foi possível reconhecer também que esses mesmos evangélicos foram capazes de constituir pontos nodais com as bandeiras do movimento social. É notável como rearticularam um discurso que fortalece o confronto contra os opositores do movimento sem teto. Isso demonstra que há caminhos possíveis para os movimentos sociais constituir uma nova gramática que inclui significantes da mística pentecostal.

Ainda é importante reafirmar como o discurso religioso tem uma plasticidade formidável. Isso ficou patente na forma como os evangélicos de igrejas pentecostais autônomas são capazes de refazer sua teologia em favor de seu engajamento no movimento sem teto. Destarte, é revelador que esses conciliam algo que parece irreconciliável: reconfigurar a Teologia da Prosperidade e da Batalha espiritual como matrizes discursivas em prol da luta política de um movimento social.

Contudo, é preciso considerar que isso não acontece sem mediações. Um evangélico sem teto, embora não esteja com os “pés assentados nas nuvens”, carece de razões religiosas para se envolver com fervor no ativismo social. Nesse sentido, a religião continua sendo um

signo potente que é capaz de gerar ativismo social e participação em atos contenciosos. Se o religioso é movido a ocupar um terreno porque reconhece que ali é a “terra prometida pelo Senhor”, então ele terá razões não apenas econômicas, mas também de ordem religiosa para militar junto com as Brigadas Populares ou no Movimento de Luta nos Bairros, Vilas e Favelas, por exemplo.

É preciso considerar que a mudança societal do perfil religioso no Brasil interroga não apenas os pesquisadores da sociologia da religião. O crescimento evangélico desafia as organizações e movimentos sociais a lidarem com indivíduos que possuem uma nova gramática e um novo jeito de estar no mundo.

Se a religião católica foi esteio para o ardor movimentalista no passado recente, o crescimento dos evangélicos é visto como uma ameaça por uma parte do segmento progressista. Tal percepção não compreendeu as razões das mudanças sociais na base da pirâmide social brasileira.

Os pentecostais cresceram porque essa expressão de fé encontra brechas frente as demandas ocasionadas pela ausência de políticas públicas, dentre essas, o direito à moradia. Essas comunidades de fé são espaços de sociabilidade atraentes para periferia pobre que tem no centro de sua religiosidade a luta pela sobrevivência. A catarse presente em seus cultos são uma espécie de “terapia coletiva” que renova as forças frente as vicissitudes próprias de quem está em condição de marginalidade social.

Entretanto, o que se verificou é que a maioria desses evangélicos pentecostais não se mostraram resistentes em participar das lutas na Ocupação Rosa Leão. Porém, cabe aos movimentos discernir quais são as formas mais efetivas de engajar os religiosos, posto que esses operam sob signos diferentes daqueles que comumente mobilizam os movimentos sociais urbanos. Nesse sentido, no campo da discursividade, foram os próprios pentecostais que estão no movimento de moradia na Rosa Leão que remodelaram seus discursos, combinando seus signos de fé com a luta do movimento social. Assim sendo, é revelador como esses não precisam romper com as suas crenças no seio das ações coletivas do movimento sem teto. Contudo, mesmo assim, ainda são vistos com um certo receio por parte da militância que não compartilha da mesma fé.

A cartografia do campo evangélico é cada vez mais intrincada e envolve uma série de dinâmicas múltiplas no interior desse segmento religioso. O crescimento do pentecostalismo autônomo complexifica as análises, pois esse não apenas reforma o encantamento do mundo

em suas práticas culturais e matrizes teológicas, mas recoloca na mão de evangélicos pobres a possibilidade de serem também produtores de bens de salvação.

Em suma, parece que cada vez mais os manuais de teologia produzidos pelos “especialistas em divindade” do campo evangélico são relativizados por essa crescente expressão de religiosidade pentecostal, popular e periférica. Essa “anarquia teológica” capaz de equalizar “revelações” e “profecias” com ativismo no interior de um movimento social urbano, pode também uma porta de entrada para que a esquerda consiga se conectar com essa periferia cada vez mais evangélica. Em última análise, a forma como os pentecostais operam seus signos de fé parecer ser de forma muito mais livre. Ou seja, há uma formidável plasticidade do discurso religioso e que não pode ser desprezado por grupos políticos que intentam ganhar a hegemonia no debate político na sociedade.

Uma questão final que o tempo desvelará: Haverá ou não espaço para uma nova matriz discursiva nos movimentos sociais que acolha elementos próprios do pentecostalismo autônomo? Frente a atual supremacia conservadora entre os evangélicos, os chamados movimentos evangélicos progressistas, maiormente nascidos em experiências das igrejas evangélicas históricas, serão capazes de considerar elementos próprios da mística pentecostal para obter hegemonia política no interior de seu campo religioso? Junto com o conjunto das esquerdas, os coletivos evangélicos progressistas ainda podem jogar um papel estratégico importante ante a essa nova configuração religiosa na mobilização da periferia.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABI-EÇAB, Alice. Religião e violência na periferia de São Paulo. **Anagrama**, v. 5, n. 1, p. 1-15, 2011.
- ABREU, Antonia Maris Fadini Galvão. **Um olhar sobre o diálogo inter-religioso num assentamento rural do MST no município de Santa Teresa-ES**. UNITAS-Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões, v. 2, p. 116-125, 2015.
- ABU/REDE FALE. “Juventude, política e religião”: projeto grava entrevistas com líderes protestantes das décadas de 1950 e 1960. **Respondendo o Chamado**. 2010. Disponível em <http://formacaoredefale.pbworks.com/w/file/attach/99928005/Respondendo_Ao_Chamado_06.2010.pdf> Acesso em 20 de novembro de 2019.
- ABUMANSUR, Edin Sued. Fé e crime na “quebrada”: pentecostais e PCC na construção da sociabilidade nas periferias de São Paulo. **HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, p. 99-120, 2014.
- ANDERSON, Kevin. **Marx nas margens: nacionalismo, etnias e sociedades não ocidentais**. Boitempo Editorial, 2019.
- ALENCAR, Gustavo de. Grupos protestantes e engajamento social: uma análise dos discursos e ações de coletivos evangélicos progressistas. **Religião & Sociedade**, v. 39, n. 3, p. 173-196, 2019b.
- ALENCAR, Gustavo de. **Transformação do mundo e engajamento: ativismo político protestante na sociedade brasileira**. Tese de Doutorado (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG, Brasil, 2019.
- ALMEIDA, Ronaldo R. M. Religião na Metrópole Paulista. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Vol. 19, Nº 56, 2004.
- ANDRADE, Péricles; MENEZES, Jonatas. 7. Censo 2010: antigas questões e novos desafios interpretativos à Sociologia da Religião. **Cadernos do Tempo Presente**, n. 11, 2014
- ARAÚJO, João Dias de. **“A revolução do reino de Deus”**. In: Confederação Evangélica do Brasil. Cristo e o processo revolucionário brasileiro: Conferência do Nordeste. IV Reunião de Estudos. Rio de Janeiro: Editora: Loqui Ltda., 1963, p. 5-6 e 10.
- ASSIS, Glauber Loures de. **Encanto e desencanto: Um estudo sociológico sobre a inserção do Santo daime no cenário religioso contemporâneo**. Dissertação (Mestrado em Sociologia)

- Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013. Disponível em: <
http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUOS-
9AYHDD/sociologia_glauber_loures_assis_dissertacao.pdf?sequence=1> Acesso em: 27 mai.
2019.

ASSIS, Glauber Loures de. **A Religião of the Floresta**: Apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora. Belo Horizonte: Tese de Doutorado em Sociologia, UFMG, (2017).

AURORA, Cristiane Coimbra. **A Conferência do Nordeste. Um Desdobramento Teológico em Recife, 1962**. [105 f.]. Dissertação (PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, [Seropédica-RJ], 2016.

BARRETO JR, Raimundo C. O Movimento Ecumênico e o surgimento da responsabilidade social no protestantismo brasileiro. *Numen*, v. 1, n. 1 e 2, 2010.

MORAES, Camila Barros. **Ressuscita São Gonçalo: a luta por moradia na ocupação Zumbi dos Palmares do movimento dos trabalhadores sem teto**. Dissertação de Mestrado em Serviço Social e Desenvolvimento Regional pela Universidade Federal Fluminense – UFF. Disponível em << <https://app.uff.br/riuff/handle/1/10958>>>. 2016.

BASTOS, Rodrigo Dantas. **Economia Política do Imobiliário: o Programa Minha Casa Minha Vida e o preço da terra urbana no Brasil**. Dissertação de mestrado. Universidade Estadual de Campinas: Campinas/SP, 2012.

BASSUL, José Roberto. Reforma urbana e Estatuto da Cidade. *EURE (Santiago)*, v. 28, n. 84, p. 133-144, 2002.

BECKFORD, James A. **Social movements as free-floating religious phenomena**. The Blackwell Companion to the Sociology of Religion. Oxford: Blackwell, p. 229-248, 2001.

BECKFORD, James A. **Social theory and religion**. Cambridge University Press, 2003.

BEHAR, Ruth. **The vulnerable observer**: Anthropology that breaks your heart. Beacon Press, 2014.

BENFORD, R. D. **Solidarity and Movements**. The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements. Edited by David A. Snow, Donatella della Porta, Bert Klandermans, and Doug McAdam. Blackwell Publishing Ltd. Published, 2013.

BENÍTEZ, María Andrea “Movimientos sociales y Expansión Urbana: Las Ocupaciones de Tierra en Resistencia”. **Cuaderno Urbano** N. 3, FAU UNNE. 2002

BERGER, Peter Ludwig. **Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. Paulinas, 2004.

BETTO, Frei. **O que é Comunidade Eclesial de Base**. Abril Cultural/Brasiliense. São Paulo, 1981.

BEYERLEIN, Kraig; SOULE, Sarah A.; MARTIN, Nancy. Prayers, protest, and police: How religion influences police presence at collective action events in the United States, 1960 to 1995. **American Sociological Review**, v. 80, n. 6, p. 1250-1271, 2015.

BITTENCOURT, R. (2016). **Cidadania autoconstruída: o ciclo de lutas sociais das ocupações urbanas na RMBH (2006-15)**. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais.

BLOCH, Janaina Aliano. **O direito à moradia: um estudo dos movimentos de luta pela moradia no centro de São Paulo**. 2008. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

BLUMER, Herbert. Social movements. In: **Social movements**. Palgrave Macmillan, London, p. 60-83. 1995.

BLUMER, Herbert. Sociedade como Interação Simbólica. **RBSE** v. 16 n. 46 Abril de 2017 ISSN 1676-8965, p. 13, 2013.

BOBBIO, Norberto. **Direita e Esquerda razões e significados de uma distinção política**. Unesp, 2001.

BOECHAT, João. Vocação Pastoral e Sociedade Secular: O viver da Religião e para Religião na carreira de um pastor pentecostal. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 19, n. 27, p. 72-96, 2017.

BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder**. Petrópolis: Vozes, 1982.

BOGO, Ademar. A formação de quadros: desafios e necessidades. **ESCOLA NACIONAL FLORESTAN FERNANDES. A política de formação de quadros**. Guararema, SP: ENFF, 2007.

BOGO, Ademar. **Valores cultivados pelos jardineiros planetários: valores que deve cultivar um lutador do povo**. In: BOGO, Ademar; BOFF, Leonardo (par.) Valores de uma prática militante. São Paulo: Consulta Popular, 2000.

- BONINO, José Míguez. **Rostos do protestantismo latino-americano**. Editora Sinodal, 1995.
- Boulos, Guilherme. **De que lado você está? Reflexões sobre a conjuntura política e urbana no Brasil**. São Paulo: Boitempo Editora, 2015.
- BOULOS, Guilherme. **Por que ocupamos. Uma introdução à luta dos sem teto**. São Paulo: Scortecci, 2014.
- BOURDIEU, P. **Comprender**. In BOURDIEU, P. Coord. *A Miséria do Mundo*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 693-732.
- BOURDIEU, Pierre; MICELI, Sergio. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Difel, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Papirus Editora, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. Editora Brasiliense, 1990.
- BLOCH, Ernst. **Thomas Müntzer, teólogo da revolução**. Rio de Janeiro: Biblioteca. Tempo Universitário, 1973.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular**. Livraria Brasiliense Editora, 1980.
- BRAUNSTEIN, Ruth; FUIST, Todd Nicholas; WILLIAMS, Rhys H. (Ed.). **Religion and progressive activism: new stories about faith and politics**. NYU Press, 2017.
- BRITO, Cleide. **“Na casa do meu Pai há muitas moradas”**: A presença evangélica no movimento sem teto de Belo Horizonte. Entrevista concedida para pesquisa da dissertação de Mestrado. Entrevistador: Caio César Sousa Marçal. Inédita, 2019.
- BRITO, Eduardo. **“Na casa do meu Pai há muitas moradas”**: A presença evangélica no movimento sem teto de Belo Horizonte. Entrevista concedida para pesquisa da dissertação de Mestrado. Entrevistador: Caio César Sousa Marçal. Inédita, 2019.
- BRUM, Mario Sergio Ignácio. Opção pelos pobres: a Pastoral de Favelas e a reorganização do Movimento de Favelas no Rio de Janeiro na redemocratização. **Estudos Históricos (Rio de Janeiro)**, v. 31, n. 65, p. 413-432, 2018.
- BURDICK, John. **Procurando Deus no Brasil**. Mauad Editora Ltda, 1998.

BURITY, J. Cultura e identidade nas políticas sociais. **Ciência & Trópico**, v. 32, n. 1, 18 jul. 2011.

BURITY, Joanildo A. Identidade e múltiplo pertencimento nas práticas associativas locais. **Cadernos de Estudos Sociais**, v. 17, n. 2, 2001.

BURITY, Joanildo A. **Mudança cultural, mudança religiosa e mudança política: para onde caminhamos?** In: BURITY, Joanildo (Org). *Cultura e Identidade: perspectivas interdisciplinares*. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2002.

BURITY, Joanildo A. Redes sociais e o lugar da religião no enfrentamento de situações de pobreza: um acercamento preliminar. **Cadernos de Estudos Sociais**, v. 16, n. 1, 2000.

BURITY, Joanildo A. **Fé na revolução: protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro, 1961-1964**. Editora Novos Diálogos, 2011.

CACCIA BAVA, Sílvio. **As Ocupações de Terra e a Igreja em São Paulo: 1981-1985**. Cadernos CEDEC, nº 13, São Paulo, 1985.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **Cidades de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo**. São Paulo: 34/ Edusp, 2000.

CARVALHO, Maria do Carmo A. A. (1997) **Eppur Si Muove: os Movimentos Sociais e a Construção da Democracia no Brasil**. Campinas, 177p. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) Departamento de Ciência Política do IFCH/Unicamp.

CASANOVA, José. **Public religions in the modern world**. University of Chicago Press, 2011.

CASTELLS, Manuel. **Cidade, democracia e socialismo: a experiência das associações de vizinhos de Madri**. Paz e terra, 1989.

CAVALCANTI, Robinson. **Cristianismo e política: teoria bíblica e prática histórica**. Viçosa, MG: Ultimato, 2002

CÉSAR, Waldo A. "Introdução". In: **Confederação Evangélica do Brasil. Cristo e o processo revolucionário brasileiro: Conferência do Nordeste**. IV Reunião de Estudos. Rio de Janeiro: Editora: Loqui Ltda., 1963, p. xi e xii.

CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. **Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs: Promessas e Desafios**. Editora Vozes, 1999.

COSTA, Frederico Alves; PRADO, Marco Aurélio Máximo. Artimanhas da hegemonia: obstáculos à radicalização da democracia no Brasil. **Psicologia & Sociedade**, v. 29, 2017.

CLAWSON, Michael. Misión integral and progressive evangelicalism: The Latin American influence on the North American emerging church. **Religions**, v. 3, n. 3, p. 790-807, 2012.

COELHO, Fabiano. **A alma do MST? A prática da mística e a luta pela terra**. Dourados-MS: Ed. UFGD, 2014.

COPPE, Moisés A. Os encontros e desencontros do Protestantismo Brasileiro: Lacunas que favoreceram o desenvolvimento da UCEB. **REFLEXUS-Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões**, v. 6, n. 7, p. 117-130, 2014.

CORTEN, A.; VOEKS, A. M. **Latin American Pentecostalism as a New Form of Popular Religion**. *The Cambridge History of Religions in Latin America*, 414–429, 2016. doi:10.1017/cho9781139032698.027

CORTEN, André. **Pobres e o espírito santo: o pentecostalismo no Brasil**. Vozes, 1996.

COUTINHO, Matheus. **Cidade de terra: lutas de ocupações urbanas por moradia em Belo Horizonte**. 151 f. Trabalho de Conclusão de Curso. Jornalismo, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

CPT (Comissão Pastoral da Terra). **A trágica e planejada morte do Pe. Josimo**. Apostila Popular. Salvador, Bahia. 1988.

CUNHA, Magali. Política, mídia e religião: o ativismo progressista entre evangélicos brasileiros por meio do Facebook e do Twitter. **Comunicação & Sociedade**, v. 39, n. 3, 2017.

DEMINICIS, Rafael Borges. **“Ocupar, resistir, garantir”: os movimentos sociais de ocupações do Rio de Janeiro na construção de uma política autogestionária**. Dissertação (Mestrado em Políticas Sociais) – Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Centro de Ciências Humanas - Campos dos Goytacazes, RJ, 2009.

DOIMO, A. M. **A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, ANPOCS, 1995.

DOIMO, Ana Maria. **Pluralidade religiosa à brasileira, associativismo e movimentos sociais em São Paulo**. In: AVRITZER, Leonardo (org.). *A participação em São Paulo*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989.

DUTERVIL, Camila. **Mística sem terra: o co-mover da formação em movimento**. Monografia de Graduação do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, UnB, 2005.

EGÍDIO, Charlene. “**Na casa do meu Pai há muitas moradas**”: A presença evangélica no movimento sem teto de Belo Horizonte. Entrevista concedida para pesquisa da dissertação de Mestrado. Entrevistador: Caio César Sousa Marçal. Inédita, 2019.

ENGELS, Friedrich. **A guerra dos camponeses alemães**. Editora Grijalbo, 1973.

EZPELETA, J. ROCKWELL, E. **Pesquisa Participante**, São Paulo: Cortez, 1989.

FARIA, Eduardo. **Richard Shaul (1919-2002)**. In: BOCK, Carlos; SINNER, Rudolf; WOLFF, Elias (orgs.). **Vidas Ecumênicas: Testemunhas do Ecumenismo no Brasil**. Editora Sinodal. São Leopoldo, 2006.

FERRAZ, Sônia Maria Taddei; POSSIDÔNIO, Edson Dos Reis. Violência, Medo e Mercado: uma análise da publicidade imobiliária. **Revista Impulso**, Piracicaba, p 79-88, 2004.

FAJARDO, Maxwell Pinheiro. Pentecostalismo, urbanização e periferia: perspectivas teóricas. **PARALELLUS Revista de Estudos de Religião-UNICAP**, v. 2, n. 4, p. 181-192, 2011.

FELTRAN, G. S. **Fronteiras de tensão: um estudo sobre política e violência nas periferias de São Paulo** [tese]. Campinas: Universidade Estadual de Campinas; 2008.

FERNANDES, Rubem César et al. **Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na Igreja e na política**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

FERREIRA, Fábio. **Pentecostais e a luta pela terra no Brasil: deslocamentos e equivalências entre identidades religiosas e agentes sociais em assentamentos de reforma agrária**. Recife: Tese de Doutorado em Sociologia, UFPE, 2013.

FERREIRA, Fábio e ALMEIDA, Milene. (2016), “A mulher pentecostal na luta por terra: uma análise do assentamento Luiza Ferreira”. **ACENO-Revista de Antropologia do CentroOeste**, v. 3, nº 5: 125-40.

FLICK, Uwe. **Desenho da pesquisa qualitativa: Coleção Pesquisa qualitativa**. Bookman Editora, 2009.

FRANK, André Gunder; FUENTES, Marta. Dez teses acerca dos movimentos sociais. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 17, p. 19-48, 1989.

FREITAS, Luiz Fernando Vasconcelos. **Do profavela à izidora: a luta pelo direito à cidade em Belo horizonte**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação da Faculdade de Direito. Belo Horizonte, 2015.

FRESTON, Paul Charles. **Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment**. Tese (Doutorado em Sociologia), Unicamp, Campinas, 1993.

GABATZ, Celso. Manifestações religiosas contemporâneas: os desafios e as implicações da teologia da prosperidade no Brasil. **Revista Semina V**, v. 12, n. 1, 2013.

GATTI, Bernardete Angelina. Grupo focal na pesquisa em ciências sociais e humanas. In: **Série Pesquisa em Educação**. Líber Livro, 2005.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2007.

GILL, Anthony. Religion and comparative politics. **Annual Review of Political Science**, v. 4, n. 1, p. 117-138, 2001.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro. J. Zahar. 1978.

GOHN, Maria da Glória et al. **Movimentos sociais na contemporaneidade**. Revista Brasileira de Educação, 2011.

GOHN, Maria da Glória Marcondes. **Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. Edições Loyola, 1997.

GOHN, Maria da Glória. Abordagens teóricas no estudo dos movimentos sociais na América Latina. **Caderno CRH**, v. 21, n. 54, p. 439-455, 2008.

GOHN, Maria da Glória. Associativismo em São Paulo: novas formas e sua na participação no planejamento urbano da cidade. Anais: **Encontros Nacionais da ANPUR**, v. 10, 2013.

GOHN, Maria da Glória. **Movimentos sociais e lutas pela moradia**. Edições Loyola, 1991.

GOMES, Douglas. “**Na casa do meu Pai há muitas moradas**”: A presença evangélica no movimento sem teto de Belo Horizonte. Entrevista concedida para pesquisa da dissertação de Mestrado. Entrevistador: Caio César Sousa Marçal. Inédita, 2019.

GOMES, Viviane. “**Na casa do meu Pai há muitas moradas**”: A presença evangélica no movimento sem teto de Belo Horizonte. Entrevista concedida para pesquisa da dissertação de Mestrado (grupo focal). Entrevistador: Caio César Sousa Marçal. Inédita, 2019.

GONÇALVES, Alonso S. Teologia latino-americana da libertação e teologia da missão integral: convergências e distanciamentos. **UNITAS-Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões**, v. 7, n. 2, p. 207-217, 2019.

GRACINO JUNIOR, Paulo; SOUZA, Carlos Henrique Pereira. Evangélicos e conservadorismo—afinidades eletivas: as novas configurações da democracia no Brasil. **HORIZONTE: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 18, n. 57, 2020.

GUIMARÃES, Berenice Martins. **Favelas em Belo Horizonte – tendências e desafios**. In.: XVI Encontro Anual da ANPOCS. Caxambú, 1992. Grupo de Trabalho Estudos Urbanos, Representações e Políticas Públicas.

GUTIÉRREZ, Gustavo; LEJOS, Mirar. **Teología de la liberación: perspectivas**. Lima: Cep, 1971.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Centauro, 2004

HAMMOND, John L. Mística, meaning and popular education in the Brazilian Landless Workers Movement. **Interface: a journal for and about social movements**, v. 6, n. 1, p. 372-391, 2014.

HARVEY, David. 2012. "O direito à cidade". Lutas sociais, São Paulo, n. 29, pp.73-89.

HOWARD, Veena R. **Gandhi's Ascetic Activism: Renunciation and Social Action**. Suny Press, 2013.

HOYLER, Telma. Qual o lugar das cidades no mercado imobiliário financeirizado? Revisitando conceitos críticos a partir do caso brasileiro. **Oculum Ensaios**, v. 12, n. 2, p. 335-344, 2015.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Teologia e revolução: a radicalização teológico-política de Richard Shaull. **Estudos de religião**, v. 26, n. 43, p. 56-76, 2012.

HUNT, Scott A.; BENFORD, Robert D. **Collective identity, solidarity, and commitment**. The Blackwell companion to social movements, p. 433-457, 2004.

HUTCHISON, Elizabeth D. Spirituality, religion, and progressive social movements: Resources and motivation for social change. **Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought**, v. 31, n. 1-2, p. 105-127, 2012.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico – Características Gerais da População e Instrução 2010 (resultados da amostra)**. Rio de Janeiro: Fundação IBGE, 2010.

ISAIAS, Thais Lopes Santana. **Mulheres em luta: feminismos e Direito nas ocupações da Izidora**. Dissertação (mestrado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, 2017.

KERTZER, David I. Participation of Italian communists in Catholic rituals: a case study. **Journal for the Scientific Study of Religion**, p. 1-11, 1975.

KERTZER, David. Rituais políticos e a transformação do Partido Comunista Italiano. **Horizontes Antropológicos**, v. 7, n. 15, p. 15-36, 2001.

KIRKPATRICK, David C. C. René Padilla and the origins of integral mission in post-war Latin America. **The Journal of Ecclesiastical History**, v. 67, n. 2, p. 351-371, 2016.

LACLAU, Ernesto. Emancipação e diferença. **Rio de Janeiro: EdUERJ**, v. 222, 2011.

LACLAU, Ernesto. Inclusão, exclusão e a construção de identidades. AMARAL, Aécio; BURITY, Joaílido A. *Inclusão social, identidade e diferença: perspectivas pós-estruturalistas de análise social*. São Paulo: Annablume, 2006, p. 21-38.

LACLAU, Ernesto. **La imposibilidad de la sociedad**. Nueva Visión, Buenos Aires, 2ª ed, 2000.

LACLAU, Ernesto. **Novas reflexões sobre a revolução do nosso tempo**. In: DEACON, R.; PARKER, B. *Sujeito da Educação; estudos foucaultianos*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

LACLAU, Ernesto. Os novos movimentos sociais e a pluralidade do social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 2, vol. 1, out., 1986.

LACLAU, Ernesto. **Razão Populista**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. *Pensamento Plural*, n. 14, p. 127-130.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical. **São Paulo: Intermeios**, p. 197-198, 2015.

LAKATOS, E. M. & MARCONI, M. A. **Metodologia científica**. 4ª ed. São Paulo: Atlas., 2006.

LANA, Helena Fátima Alves Martins Miranda. **Uma experiência de produção de espaço coletivo na Ocupação Dandara: a comunidade real como horizonte teórico de uma**

assessoria. 2016, p. 243. Dissertação (Mestrado em Arquitetura). Escola de Arquitetura, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2016.

LAVALLE, Adrián Gurza, CASTELLO, Graziela e BICHIR, Renata Mirandola. **Os Bastidores da Sociedade Civil - Protagonismos, Redes e Afinidades no Seio das Organizações Civis**. São Paulo: Cebrap, 2006.

LEITÃO, L. (2005). Quando um muro separa e nenhuma ponte une. **Cadernos Metrópole**. São Paulo, n. 13.

LEITE, Jáder Ferreira; DIMENSTEIN, Magda. **Militância política e produ o de subjetividade: o MST em perspectiva**. EDUFRN, Editora da UFRN, 2011.

LEITE, Jáder; DIMENSTEIN, Magda. Processos de subjetiva o da militância política do MST. **Revista Polis e Psique**, v. 1, n. 2, p. 12. 2011.

LERBACH, Brena Costa. Movimentos Sociais: Percursos Práticos e Conceituais. **Anais do Seminário Nacional da Pós-Gradua o em Ciências Sociais-UFES**, v. 1, n. 1, 2011.

LEVY, Dan Rodrigues. Os condomínios residenciais fechados e a reconceitualiza o do exercício da cidadania nos espaços urbanos. **Ponto-e-Vírgula: Revista de Ciências Sociais**, n. 7, 2010.

LIMA RODRIGUES, G. DE A. B. **O caso Izidora: as ocupa es urbanas e a reprodu o do espaço em Belo Horizonte**. Disserta o de Mestrado/Arquitetura da UFMG. Belo Horizonte, 2016.

LOURENÇO, Tiago Castelo Branco. Buscando entender os moradores das Ocupa es Urbanas da RMBH. In: XVI Enanpur - Desenvolvimento Planejamento & Insurgências: Alternativas Contemporâneas no Espaço Urbano e Regional, 2015, Belo Horizonte. **Anais do XVI ENANPUR**. Belo Horizonte, 2015.

L WY, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

L WY, Michael. Marxismo e cristianismo na América Latina. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 19, p. 05-22, 1989.

L WY, Michael. **O que   Cristianismo da Liberta o?** Religião e Política Na América Latina. Funda o Perseu Abramo, São Paulo, 2018.

LUXEMBURGO, Rosa. O socialismo e as igrejas. **Rio de Janeiro: Achiam **, 1980.

MACEDO, Maria Olívia Soares “Movimento dos trabalhadores sem-teto no Rio de Janeiro”. In: **Anais do III Simpósio Lutas Sociais na América Latina, do Grupo de Estudos de Política da América Latina (GEPAL)**. Londrina: UEL, 2008.

MACHADO, Mônica Sampaio. A territorialidade pentecostal: uma contribuição à dimensão territorial da religião. **Espaço e cultura**, n. 4, p. 36-49, 1997.

MARÇAL, C. C. S.; BOOSTEL, Morgana Lickteneld. **Participação política, direitos humanos e juventude evangélica: a Rede Fale In: Juventudes e sociedades no Brasil: estudos transdisciplinares.1 ed..Frutal: Editora Prospectiva, 2016, v.2, p. 184-224.**

MARCONI, M. de A.; LAKATOS, Eva Maria. **Metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2004.

MARIANO, Ricardo. Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos. **Revista de Estudos da religião**, v. 4, p. 68-95, 2008.

MARIANO, Ricardo. Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores. Secularização e pluralismo em debate. **Civitas-Revista de Ciências Sociais**, v. 16, n. 4, 2016.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira. Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas-Revista de Ciências Sociais**, v. 11, n. 2, 2011.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. Edições Loyola, 1999.

MARICATO, E. **Política Habitacional no Regime Militar**. Petrópolis: Vozes, 1987.

MARICATO, Ermínia. **O Estatuto da Cidade Periférica**. In: CARVALHO, Celso Santos; ROSSABANCH, Ana Claudia (Org.). **O Estatuto da Cidade: comentado**. São Paulo: Ministério das Cidades: Aliança das Cidades, 2010.

MARICATO, Ermínia. **O impasse da política urbana no Brasil**. Editora Vozes Limitada, 2017.

MARIZ, Cecília Loreto. **Coping with Poverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil**. Philadelphia: Temple University Press. 1994.

MARIZ, Cecília Loreto. Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo. **Revista de Cultura Teológica**, n. 13, p. 37-52, 1995.

MARIZ, Cecília. **Pentecostalismo: mudança do significado de ter religião** (entrevista). In **Revista do Instituto Humanitas Unisinos – IHU online**. Disponível em

http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4591&secao=400, 2010.

MARIZ, Cecília. "A teologia da batalha espiritual: uma revisão da literatura". **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – BIB**, n. 47: 33-48, 1999.

MARTINS, Erik Fernando Miletta. **Frames neoliberais na retórica neopentecostal: aspectos referenciais e sociocognitivos**. 2015. 233 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, 2015.

MAYER, Joviano Gabriel Maia. **O comum no horizonte da metrópole biopolítica**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Arquitetura, 2015. ITATIAIA.

MAYER, Joviano Gabriel Maia; ASSIS, Mariana Prandini Fraga. Por uma teoria e uma prática radical de reforma urbana. **IIIº Simpósio Lutas Sociais na América Latina**, 2008.

McCARTHY, John D.; McADAM, Doug; ZALD, Mayer. **Movimientos sociales: perspectivas comparadas**. Madri: Istmo, 1991.

MCDANIEL, Eric L. The Prophetic and the Prosperous: Religious Ideologies and the Maintenance of Group Consciousness. *Political Research Quarterly*, p. 1065912918796337, 2018.

MELUCCI, Alberto. **A invenção do presente. Movimentos sociais nas sociedades complexas**. Tradução de Maria do Carmo Alves do Bonfim. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

MELUCCI, Alberto. Um objetivo para os movimentos sociais?. **Lua Nova: revista de Cultura e política**, n. 17, p. 49-66, 1989.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. **Revista Usp**, n. 67, p. 48-67, 2005.

MENDONÇA, Jupira Gomes; ANDRADE, Luciana. Explorando as consequências da segregação metropolitana em dois contextos socioespaciais. **Cadernos MetrÓpole**, v. 12, n. 23, p. 169-188, 2010.

MENDONÇA, Daniel. A teoria da hegemonia de Ernesto Laclau e a análise política brasileira. **Ciências Sociais Unisinos**, v. 43, n. 3, pág. 249-258, 2007.

MENEZES NETO, Antônio Júlio. As relações da igreja católica com os movimentos sociais do campo: a ética da teologia da libertação e o espírito do socialismo no MST. **Cadernos do CEAS: Revista crítica de humanidades**, n. 232, p. 27-36, 2008.

MESQUITA, Vânia. Os pentecostais e a vida em favela no Rio de Janeiro: a batalha espiritual na ordem violenta na periferia de Campos dos Goytacazes. **Estudos de religião**, v. 23, n. 37, p. 89-103, 2009.

MORADO NASCIMENTO, Denise. As políticas habitacionais e as ocupações urbanas: dissenso na cidade. **Cadernos Metropole**. [online]. 2016, vol.18, n.35, pp.145-164. ISSN 2236-9996. <https://doi.org/10.1590/2236-9996.2016-3507>.

MORAES, Anderson. “**Na casa do meu Pai há muitas moradas**”: A presença evangélica no movimento sem teto de Belo Horizonte. Entrevista concedida para pesquisa da dissertação de Mestrado (grupo focal). Entrevistador: Caio César Sousa Marçal. Inédita, 2019.

MORRIS, Aldon. The Black Church in the Civil Rights Movement. **Disruptive religion: The force of faith in social-movement activism**, p. 29-46, 1996.

MOSCAL, Janaina dos Santos et al. **Sentimentos da luta**: música e mística no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2017.

MOSS, Dana M.; SNOW, David A. **Theorizing social movements**. In: Handbook of contemporary sociological theory. Springer, Cham, 2016. p. 547-569.

MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra). **Boletim da Educação Nº 02 – Como trabalhar a mística do MST com as crianças**. Boletim da Educação nº 8. São Paulo, 1993.

MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra). **Caderno da Educação. Nº 10 – Ocupando a Bíblia**. São Paulo, 2000.

MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra). Caderno de Formação Nº 08 - O papel da igreja no movimento popular. São Paulo, 1985.

MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra). **Caderno de Formação Nº 27 - Mística: uma necessidade no trabalho popular e organizativo**. São Paulo, 1998.

NEUHOLD, Roberta dos Reis. **Os movimentos de moradia e sem-teto e as ocupações de imóveis ociosos: a luta por políticas públicas habitacionais na área central da cidade de São Paulo**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2009.

NASCIMENTO, Kamila Lima do. Hegemonia e estratégia socialista. **Sociedade e Estado**, v. 32, n. 2, p. 535-540, 2017.

NASCIMENTO, Marco César Ribeiro et al. Práticas de segregação e resistência nas organizações: uma análise discursiva sobre os “rolezinhos” na cidade de Belo Horizonte (MG). **Revista de Administração Mackenzie (Mackenzie Management Review)**, v. 17, n. 1, 2016.

NOVAES, Regina. Crenças religiosas e convicções políticas: fronteiras e passagens In: FRIDMAN, Luiz (org.). **Política e cultura: século XXI**. Rio de Janeiro. Relume Dumará: ALERJ, pp.: 63-97, 2002.

NOVAES, Regina. Juventude e religião, sinais do tempo experimentado. **Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares**, v. 20, n. 2, 2018.

NOVAES, Regina. Juventude, religião e espaço público: exemplos " bons para pensar" tempos e sinais. **Religião & Sociedade**, v. 32, n. 1, p. 184-208, 2012.

NOVAES, Regina. **Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1985.

OLIVEIRA FILHO, J. P. **Fazendo Antropologia com os Caboclos do Quirino**: Curt Nimuendaju e a História Ticuna. Ensaio de Antropologia Histórica. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1999, pp. 60-99.

ORO, Ari Pedro. Religião, coesão social e sistema político na América Latina. **São Paulo, iFHC**, 2007.

OSÓRIO, Letícia Marques. **O direito à moradia como direito humano**. In: FERNANDES, Edésio; ALFONSIN, Betânia. (Coords.). **Direito à Moradia Adequada - o que é, como defender e efetivar**. Belo Horizonte: Fórum, 2014.

PACHECO, Neide. **“Na casa do meu Pai há muitas moradas”**: A presença evangélica no movimento sem teto de Belo Horizonte. Entrevista concedida para pesquisa da dissertação de Mestrado. Entrevistador: Caio César Sousa Marçal. Inédita, 2019

PADILHA, Anivaldo. **Quando a ditadura bate a porta**. In: BITTENCOURT FILHO, José. **Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro**. Mauad Editora Ltda, 2013.

PADILLA, Carlos René. **Entrevista concedida à revista Cristianismo Hoje - Igreja Metodista de Vila Isabel**. Disponível em: <http://www.metodistavilaisabel.org.br/noticias/nossa_gente.asp?Numero=767> Rio de Janeiro. 15 de set. de 2008. Acesso em: 26/11/2017.

PAOLINELLI, Marina Sanders; CANETTIERI, Thiago. Dez anos de ocupações organizadas em Belo Horizonte: radicalizando a luta pela moradia e articulando ativismos contra o urbanismo neoliberal. **Cadernos Metrópole**, v. 21, n. 46, p. 831-854, 2019.

PASSOS, João D cio. Teogonias urbanas: os pentecostais na passagem do rural ao urbano. **São Paulo em perspectiva**, v. 14, n. 4, p. 120-128, 2000.

PERANI, Cláudio. Pastoral popular e movimentos sociais. **Cadernos do CEAS: Revista crítica de humanidades**, n. 233, p. 107-116, 2016.

PISE A GRAMA. **Se morar   um direito, ocupar   um dever**. Disponível em <<https://piseagrama.org/se-morar-e-um-direito-ocupar-e-um-dever/>>, 2018. Acesso em 30 de novembro de 2019, 2018.

Por 18 votos a 1, desembargadores do Tribunal de Justiça de Minas Gerais (TJMG) rejeitaram na tarde desta quarta-feira o pedido de mandado de segurança interposto pelas ocupações da região da Izidora. 2016. Disponível em <<http://www.itatiaia.com.br/noticia/justica-autoriza-reintegracao-de-posse-de-terras-da-regiao-da-izidora-em-belo-horizonte>>. Acesso em 12/12/2019.

PRADO, Marco Aurélio Máximo; LARA, N. J. A mística e a constru o da identidade política entre os participantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra no Brasil: um enfoque psicossociol gico. **Revista Virtual de Psicologia Política**, n. 4, 2003.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William. Mudança religiosa na sociedade secularizada: o Brasil 50 anos após o Concílio Vaticano II. **Revista Semestral do Departamento e do Programa de Pós-Gradua o em Sociologia da UFSCar**, v. 5, n. 2, p. 351, 2015.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William; BONATO, Massimo. Igrejas evangélicas como máquinas eleitorais no Brasil. **Revista USP**, n. 120, p. 43-60, 2019.

RAMOS, Tatiana Tramontani. Heterotopias urbanas: Espaços de poder e estratégias sócio-espaciais dos Sem-Teto no Rio de Janeiro. **POLIS, Revista Latinoamericana**, v. 9, n. 27, 2010.

REDE FALE. Avalia o Rede Fale. São Paulo. 2015

RICOEUR, Paul. **The Critique of Religion**. in *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work*, ed. Charles Regan and David Stewart. Boston, MA: Beacon Press, 1973.

RIDENTI, Marcelo. **Ação Popular: cristianismo e marxismo**. História do marxismo no Brasil, v. 5, p. 213, 1991.

RODRIGUES, F. L.. Comunidade Caverna de Adulão: uma análise socioantropológica urbana da construção das práticas religiosas entre os jovens adeptos da música rock das tribos urbanas headbangers. In: **XIII Simpósio Internacional Filosófico-Teológico - Em Busca do Bem Comum: política e economia nas sociedades contemporâneas**, 2017, Belo Horizonte. Em Busca do Bem Comum: política e economia nas sociedades contemporâneas. Belo Horizonte: FAJE, 2017. p. 01-14.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa**. Publicações CID/Sociologia religiosa, 1985.

ROSA, Wanderley Pereira. **A Igreja evangélica brasileira dos últimos 50 anos (1962-2012)**. In: BITTENCOURT FILHO, José. Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro. Mauad Editora Ltda, 2013.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-1980)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

SALES, Lilian; MARIANO, Ricardo. Ativismo político de grupos religiosos e luta por direitos. **Religião & Sociedade**, v. 39, n. 2, p. 9-27, 2019.

SANCHES, Regina de Cássia Fernandes. E a América Latina fez ouvir sua voz: uma breve análise histórica dos movimentos de missão e sua repercussão para a teologia latino-americana. **Davar Polissêmica**, v. 1, n. 1, 2016.

SANCHES, Sidney. A teologia da missão integral como teologia evangélica contextual latino-americano. **Caminhando**, v. 15, n. 1, p. 65-85, 2010.

SANCHIS, Pierre. Cultura brasileira e religião: passado e atualidade. **Cadernos Ceru (USP)**, São Paulo, v. 19, p. 71-92, 2008

SANTOS, Caroline Soares. **Cristianismos paralelos: Religião e política entre o grupo evangélico do Movimento Sonho Real**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Ciência Política, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

SANTOS, Milton. **Espaço do Cidadão: O Vol. 8**. Edusp, 2007.

SCHERER-WARREN, Ilse. **Redes de movimentos sociais**. Edições Loyola, 1993.

SHAULL, Richard. **O Cristianismo e a Revolução Social**. São Paulo: União Cristã de Estudantes do Brasil, 1953.

SHAULL, Richard. **Surpreendido pela Graça**. Tradução de Waldo César. Rio de Janeiro, Record, 2003.

SILVA, Cleiton Ferreira da et al. **O Movimento de Luta nos Bairros, Vilas e Favelas (MLB) e a política de autogestão: análise de uma experiência no bairro da Iputinga**, Recife-PE. 2012. Tese de Doutorado. Dissertação de mestrado). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

SILVA, Cleiton Ferreira da. Os Mobilizadores Precários: base social e luta pela moradia popular nas cidades de Recife e Jaboatão dos Guararapes, PE. urbe. **Revista Brasileira de Gestão Urbana**, v. 10, n. 2, p. 289-303, 2018.

SILVA, T. T., (2000). **A produção social da identidade e da diferença**. In: SILVA, T. T. da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes. p. 73-102.

SMITH, Christian. **Disruptive religion: The force of faith in social movement activism**. Routledge, 2014.

SOUZA, Rafael. (2012). **A mística no MST: Mediação na práxis formadora de sujeitos históricos**. Tese (Doutorado) Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Estadual Paulista (UNESP). Araraquara: UNESP.

SOUZA, Silas Luiz. Pensamento sobre ação social no protestantismo brasileiro. **Revista Ciências da Religião-História e Sociedade**, v. 9, n. 1, 2011.

TADVALD, Marcelo Tadvald. A reinvenção do conservadorismo: os evangélicos e as eleições federais de 2014. **Debates do NER**, v. 1, n. 27, p. 259-288, 2015.

TATAGIBA, Luciana; PATERNIANI, Stella Zagatto; TRINDADE, Thiago Aparecido. Ocupar, reivindicar, participar: sobre o repertório de ação do movimento de moradia de São Paulo. **Opinião Pública**, v. 18, n. 2, p. 399-426, 2012.

TEIXEIRA, Ana Cláudia Chaves; TATAGIBA, Luciana. **Movimentos Sociais e sistema político: os desafios da participação**. São Paulo: Instituto Pólis / PUC-SP, 2005. (Observatório dos Direitos do Cidadão: acompanhamento e análise das políticas públicas da cidade de São Paulo, 25).

TEIXEIRA, Faustino. Histórias de fé e vida nas CEBs. **Comilium, Vozes**, n. 296, p. 3, 2002.

TOMIZAKI, Kimi; CARVALHO-SILVA, Hamilton Harley; SILVA, Maria Gilvania. Socialização política e politização entre famílias do Movimento dos Trabalhadores Sem Teto. **Educação & Sociedade**, v. 37, n. 137, 2016.

TARROW, Sidney. **O poder em movimento: movimentos sociais e confronto político**. Vozes, 2009.

TREVISAN, Janine. A Frente Parlamentar Evangélica: força política no estado laico brasileiro. **Numen**, v. 16, n. 1, 2013.

TRIVIÑOS, A., N.S. **Introdução à pesquisa em Ciências Sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1992.

TUNES, Suzel Magalhães. O cristianismo não religioso em Bonhoeffer e Vattimo. **HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 6, n. 12, p. 157-168, 2008.

TURNER, Ralph H. **Collective behavior without guile: Chicago in the late 1940s**. Sociological Perspectives, v. 31, n. 3, p. 315-324, 1988.

VELHO, G. (Org.) **O Desafio da Cidade: novas perspectivas da antropologia brasileira**. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

VÉRAS, Maura Pardini Bicudo. **Desigualdades Urbanas, Segregação, Alteridade e Tensões em Cidades Brasileiras**. Paco Editorial, 2018.

VIANA, Igor. Assembleia Popular Horizontal de Belo Horizonte: a experiência de uma construção utópica da política. In: **Revista de Ciências do Estado (REVICE)**. v.2, no.1. Dossiê Utopias. 2017. Publicado em 28/07/2017.

PACHECO, Éser Técio; SILVA, Samuel Ribeiro da; RIBEIRO, Renata Gomes. Eu era do mundo: transformações do autoconceito na conversão pentecostal. **Psicologia: teoria e pesquisa**, v. 23, n. 1, p. 53-61, 2007.

VIEIRA, Luiz Carlos. A mística no MST: um ritual político. **Anais do XIII encontro da Anpuh**. Rio de Janeiro, 2008.

VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite; LUI, Janayna. **Religião e política: Medos sociais, extremismo religioso e eleições 2014**. Rio de Janeiro: Gráfica Stamp, 2017.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WREGGE, Rachel Silveira. **As igrejas neopentecostais: educação e doutrinação**. Tese de doutoramento. Campinas: UNICAMP, 2001.

ZALUAR, A. **Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas**. In: CARDOSO, R. (Org.) *A aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 107-123, 1986.

7. ANEXOS

ANEXO I

Para as entrevistas com os membros da Rede FALE participantes do movimento de moradia na ocupação Rosa Leão, utilizou-se um roteiro semiestruturado de perguntas, um esboço do qual se vê a seguir:

- o De qual igreja/congregação participa?
- o É filiado a algum partido político? Há quanto tempo?
- o Desde quando é evangélico?
- o Você já foi de alguma outra religião antes?
- o Por que resolveu tornar-se evangélico?
- o Como você conheceu a Rede FALE?
- o Há quanto tempo você faz parte da Rede FALE?

O que levou a participar da Rede FALE?

- o Com o que está envolvido atualmente na Rede FALE?
- o Ao longo dos últimos 6 anos, a Rede FALE está participando da Rede de apoio para as ocupações na Izidora. Como você avalia a importância do envolvimento da Rede FALE na luta das ocupações?
- o Você já participou de alguma celebração religiosa promovida pela Rede FALE dentro da Ocupação?
- o Você já teve algum conflito entre as atividades promovidas pela Rede FALE em favor das ocupações?
- o Como você avalia a percepção dos evangélicos em relação aos movimentos sociais em relação ao movimento sem teto?
- o Você pessoalmente já sofreu discriminação na igreja por ser apoiador do movimento sem teto?
- o Você pessoalmente já sofreu discriminação no movimento social por ser evangélico?

ANEXO II

Anexo com guia para questionário/entrevista dirigida

Esse é um guia para as entrevistas com os indivíduos evangélicos participantes do movimento de moradia na ocupação Rosa Leão. Para tanto, utilizou-se de um roteiro semiestruturado de perguntas, um esboço do qual se vê a seguir:

- o Desde quando você milita no Movimento de Moradia?
- o É ligado a alguma organização do movimento?
- o É filiado a algum partido político? Há quanto tempo?
- o Você já era evangélico quando começou a participar?
- o Desde quando é evangélico?
- o Você já foi de alguma outra religião antes?
- o Por que resolveu tornar-se evangélico?
- o Frequenta também atividades de outra religião?
- o De qual igreja/congregação participa?
- o Qual a frequência da sua participação na igreja?
- o Possui alguma função/cargo na igreja/congregação?
- o Sabe de outras pessoas da sua igreja/congregação que militam no movimento?
- o Existem espaços ou oportunidades para conversar sobre as lutas do movimento dentro da igreja?
- o Qual é a postura/atitude do(a) pastor(a) com relação ao movimento?
- o Qual é a postura/atitude dos outros membros da comunidade com relação ao movimento?
- o Em algum momento foi divulgada alguma atividade do movimento na sua igreja?
- o Conhece outros evangélicos que participam no movimento?
- o Sabe de alguma liderança do movimento que seja evangélico(a)?
- o A que você atribui o fato de ter conseguido um lugar para morar aqui na Ocupação?
- o O que você acha do movimento como um todo? Concorda com a forma como se organiza, com as suas lutas, bandeiras e ações?
- o Como você relaciona a sua fé com a sua militância? Existe algum conflito? O que você pensa das ocupações? Das festas?

- o Em algum momento você sente que enfrentou alguma dificuldade no movimento em função da sua religião/de ser evangélico?
- o Em sua opinião, qual o papel da igreja diante dos problemas sociais, como o da moradia, por exemplo?
- o Em sua opinião, qual a posição da Bíblia sobre a luta política por direitos?
- o Onde aprendeu/desenvolveu essa visão? Outros membros e/ou o pastor da igreja compartilham desse entendimento? Como veem isso os outros/as evangélicos no movimento?
- o Você conhece outras pessoas evangélicas que participam do movimento? Vocês conversam sobre assuntos relacionados à participação do movimento?
- o Você conhece outros evangélicos que disseram claramente não quererem participar do movimento? Como eles justificaram essa posição?
- o O(A) pastor(a) da sua igreja sabe do seu envolvimento com o movimento? O que ele pensa a respeito? Ele já falou algo sobre o movimento de moradia em particular para você ou em público, no púlpito? Você já teve a oportunidade de conversar/debater com ele sobre as atividades e bandeiras do movimento?
- o Você pessoalmente já sofreu discriminação na igreja por ser apoiador do movimento sem teto?

ANEXO III

ROTEIRO DE ENTREVISTA ABERTA

Esse roteiro é o guia para a entrevista de indivíduos evangélicos que participam do movimento de moradia na ocupação Rosa Leão. Para tanto, utilizou-se um roteiro semiestruturado de perguntas, um esboço do qual se vê a seguir:

1. Identificação geral.

(Idade, gênero, estado civil, filhos, escolaridade, naturalidade, origens, religião, raça)

2. Desde quando você milita no Movimento de Moradia?

(Há quanto tempo você está na luta por moradia junto com a ocupação?)

3. Como você avalia a presença da Rede FALE na luta da ocupação Rosa Leão

(Como você vê as ações da Rede FALE?)

4. Como é a relação entre os líderes e coordenadores com os evangélicos da ocupação sem teto?

(O movimento tem boa relação com os evangélicos que moram na Ocupação?)

5. E como é a relação com as igrejas e seus pastores?

Há alguma tensão entre o movimento e as igrejas na ocupação?)

6. Você tem mais alguma coisa que gostaria de acrescentar?

ANEXO IV

fale por uma vida sem agrotóxico

O Brasil é o maior consumidor de agrotóxicos no mundo. Cada brasileiro consome, em média, 5,2 kg de agrotóxicos por ano. (ABRASCO)

O Brasil permite o uso de agrotóxicos proibidos em outros países, apesar de estudos indicarem danos causados pelo uso de fertilizante químico na saúde das pessoas, dos animais e no meio ambiente.

Em uma pesquisa realizada em Lucas do Rio Verde, 100% das mães nutrízes apresentaram resíduos de pesticidas em seu leite materno. (PALMA, 2013).

Segundo dados do último Censo Agropecuário do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 70% das grandes propriedades declaram o uso de agrotóxicos. Em comparação, somente 30% das pequenas propriedades utilizam o adubo químico.



"Eu trouxe vocês a uma terra fértil, para que comessem dos seus frutos e dos seus bons produtos. Entretanto, vocês contaminaram a minha terra; tornaram a minha herança repugnante". (Isaias 24,4).

LEVANTE SUA VOZ CONTRA A INJUSTIÇA

"Fale a favor daqueles que não podem se defender. Proteja os direitos de todos os desamparados. Fale por eles e seja um juiz justo. Proteja os direitos dos pobres e dos necessitados".

O que é o fale?

É uma rede que une estudantes, jovens, homens e mulheres com o propósito de levantar a voz contra a injustiça, combinando campanhas e oração - pois cremos que ambas, juntas, são uma poderosa arma para trazer as transformações sociais.

O FALE convida qualquer um que tenha paixão por justiça para participar de sua rede. De várias cidades do Brasil, estamos unindo pessoas para trocar informações, orar e agir.

Como posso me envolver?

Você pode se envolver conscientizando pessoas e promovendo mobilizações locais em prol da justiça, ou também separando 10 minutos a cada dois meses para promover um momento de oração e conversa sobre o tema do cartão "Ore e envie", em um grupo de sua igreja, família, escola, universidade, empresa ou vizinhança. Entre em contato e participe dessa rede.

Nunca duvide que um pequeno grupo de cidadãos conscientes e comprometidos pode mudar o mundo; na verdade, é a única coisa que pode.

(Margaret Mead, antropóloga)

Envie para: **fale** Praça Olavo Bilac, 63
Campos Elíseos
CEP: 01201-050
São Paulo - SP, Brasil
fale@fale.org.br

Nome: _____
Endereço: _____
Cidade/UF: _____ CEP: _____
Telefone: _____
E-mail: _____
Igreja/Organização: _____
Quantidade de cartões que deseja receber: () 3 () 10 () 30 () 50 () _____

Comitê de Referência
Arnaldo Padilha (Kakoma); Ativaldo Ramos (Vilão Mundial); Daniela Fozzi (ABUB); Darli Alves (CLA); Gedson Alencar (CEC); Henrique Tereno (Complex); Isabella Ludovico (CPPC); John Medcraft (ACEV); Onivaldo Pimentel Jr (FTL); Ricardo Barbosa (CCE); Váldi Steuermagel (WVI); Zael Mochocho (CEE).

fale FALE por uma vida sem agrotóxico

**Exma. Senhora Dilma Rousseff,
Presidenta da Republica
Federativa do Brasil**

Praça dos Três Poderes
Palácio do Planalto
70150-900
Brasília - DF
Brasil

SELO

REALIZADORES










À Excelentíssima Senhora Dilma Rousseff, Presidenta da República Federativa do Brasil

Estou preocupado (a) com o uso abusivo de agrotóxicos no Brasil. Somos uma importante referência na área da Segurança Alimentar e Nutricional no mundo e acredito que a alimentação saudável é aquela que também possa estar livre de quaisquer contaminação química, física e biológica. Por isso, clamamos para que o Brasil enfrente as barreiras técnicas e políticas para eliminar os danos e sofrimentos causados pelo uso abusivo de agrotóxicos. Eu me uno aos membros da Rede FALE e ao coletivo das Igrejas Ecológicas que apoiam a Campanha Permanente Contra os Agrotóxicos e Pela Vida.

Presidente Dilma, esperamos que o governo brasileiro enfrente de maneira enérgica a questão da alimentação saudável livre de resíduos de agrotóxicos, pois sabemos que para alimentar bem um povo é necessário cumprir o Direito Humano a Alimentação Adequada (DHAA). O Brasil permite o uso de agrotóxicos proibidos em outros países, apesar de haverem provas científicas sobre os danos causados por estes agrotóxicos na saúde das pessoas, dos animais e no meio ambiente.

Sei que o governo tradicionalmente apoia o uso de agrotóxicos através das isenções de impostos. Por quê? Concorro com a retirada imediata da isenção dos impostos sobre a produção e comercialização de agrotóxicos, e determinação de taxa máxima, assim como ocorre com cigarros e bebidas alcoólicas, e que os recursos provenientes desses impostos sejam destinados ao financiamento do Sistema Único de Saúde e a políticas públicas de fortalecimento da agroecologia.

Como consumidor destes produtos envenenados, e como um cidadão preocupado com a saúde das pessoas, da sua, Presidenta Dilma, e com o meio ambiente, solicito, imediatamente o banimento de uso dos 14 agrotóxicos proibidos pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA) em 2008 bem como do uso de pulverização aérea no Brasil. Solicito também o cancelamento da isenção de impostos na produção, distribuição e venda de agrotóxicos, a retirada da exigência do uso de produtos como agrotóxicos do Programa Nacional de Agricultura Familiar (Pronaf), o fortalecimento da ANVISA e o monitoramento constante do PARA e sua imediata liberação dos dados para sociedade brasileira, pois um é direito à informação e o apoio à transição agroecológica para a garantia da alimentação saudável e que beneficia os pequenos agricultores, o ambiente em que eles trabalham, e a toda a sociedade.

Respeitosamente,

Assinatura: _____

Nome: _____

Endereço: _____


FALE é uma rede de pessoas queoram e se manifestam contra a injustiça.
End: Praça Olavo Bilac, 63 - Campos Eliseos - São Paulo - SP CEP: 01201-050

Ação e Oração

ORANDO

- Ore para a proteção dos pequenos agricultores, indígenas e quilombolas, que vivem sob a ameaça de agrotóxicos e violência no campo;
- Ore pela justiça de Deus para que a bancada ruralista, defensora do agronegócio e da monocultura, seja enfraquecida;
- E para que mude os corações dos políticos a fim de que defendam a saúde dos brasileiros, agricultores familiares, pessoas indígenas, etc;
- Ore pela proteção física e pela vida das pessoas que estão envolvidas na luta pela justiça no campo da alimentação sem agrotóxicos;
- Ore para que o governo Brasileiro fortaleça as políticas públicas para agroecologia;
- Ore para que a Igreja evangélica se envolva no consumo ético de alimentos.

* Informe-se sobre o Boleém de Oração dessa campanha no site do FALE, em www.fale.org.br



AGINDO

- Envie este cartão à Presidenta Dilma;
- Divulgue a campanha e distribua este cartão em sua igreja, grupo de oração, escola, universidade ou trabalho;
- Compre os seus alimentos direto dos pequenos agricultores. Se você não tem acesso ao agricultor, entre em contato conosco para aprender como criar uma feira solidária ou uma comunidade de apoio para agricultores;
- Plante uma horta em casa, na janela do apartamento ou no quintal, com árvores frutíferas;
- Torne o seu lixo orgânico em adubo com uma minhoca.

* Fotografe todas as suas ações, escreva relatos e envie para fale@fale.org.br

Informação


"Com seu revestimento vivo quase que completamente arrasado e substituído por um outro inteiramente diferente: região de floresta tropical, transformada pelo homem em região de campos abertos, teve o Nordeste a vida do seu solo, de suas águas, de suas plantas e do seu próprio clima, tudo mudado pela ação desequilibrante e intempestiva do colonizador, quase cego às consequências de seu atos, pelo póbio desvirado que dele se apoderou, de plantar sempre mais cana e de produzir sempre mais açúcar."

Josué de Castro (Geografia da Fome)

Os Agrotóxicos são uma ameaça contra a soberania alimentar das nações. Além do risco comprovado à saúde dos agricultores e consumidores, esses adubos artificiais criam um relacionamento de dependência entre o agricultor e a natureza. O veneno enfraquece a proteção natural das plantas, e cria um espaço em que os inimigos se fortalecem. Como consequência, quanto mais agrotóxicos o agricultor usar, tanto mais ele demandará deste recurso novo à sua lavoura. Chega um ponto que a terra, o solo e tudo que nele vive está envenenado e morre.

Como você pode imaginar, um veneno que consegue matar o solo é muito perigoso para a saúde dos outros seres vivos. Quase um em cada três agricultores no Brasil sofrerão com um caso de intoxicação aguda por agrotóxicos durante a sua vida. E como se não bastassem eles ainda podem ter esterilidade, cataratas, doenças mentais e o mais grave dos males, o câncer. Entre os tipos de câncer, têm sido associados diretamente com a exposição a esses pesticidas, o linfoma de Hodgkin e a leucemia mieloide aguda.

Não são apenas os agricultores e suas famílias que sofrem, a sociedade brasileira é afetada pelo consumo de alimentos contaminados, conforme revelou os dados do Programa de Análise de Resíduos de Agrotóxicos em Alimentos (PARA), de 2010 e 2011/2012. Em uma pesquisa realizada em Lucas do Rio Verde (2013), 100% das mãos suíças apresentaram resíduos de pesticidas em seu lado direito.



ANEXO V

BOLETIM DE ORAÇÃO

Intercessão e Liturgia * Ano I * N° 7 * Jan/ Fev de 2009 * www.fale.org.br

fale**ORAÇÃO**

Que Deus te abençoe com um desconforto inquietante sobre as respostas fáceis, as meias verdades e as relações superficiais, para que possas buscar a verdade corajosa e viver profundamente em teu coração.

Que Deus te abençoe com sagrada raiva à injustiça, à opressão e à exploração de pessoas para que possas trabalhar incansavelmente pela justiça, liberdade e paz entre todas as pessoas.

Que Deus te abençoe com o Dom de lágrimas para derramá-las com aqueles que sofrem de dor, rejeição, fome ou a perda de tudo aquilo que eles amam, para que possas estender a mão para lhes dar conforto e transformar a sua dor em alegria.

Que Deus te abençoe com a tolice suficiente para que creias que realmente podes fazer diferença neste mundo, para que possas com a graça de Deus, fazer aquilo que os demais insistem ser impossível.

E que a benção de Deus, Suprema Majestade e nosso Criador, Jesus Cristo, a Palavra encarnada que é o nosso irmão e Redentor; e o Espírito Santo, o nosso Advogado e Guia, seja contigo e permaneça contigo e com todos, hoje e para sempre.

Amém.
Benção Franciscana

**ORAÇÃO
E AÇÃO**

"Para ti eu levanto os meus olhos, para ti que habitas no céu. (...) Compaixão, Javé! Tem compaixão de nós, porque estamos fartos de desprezo! Nossa vida está farta por demais do sarcasmo dos satisfeitos e do desprezo dos soberbos" Salmo 123.1,3-4

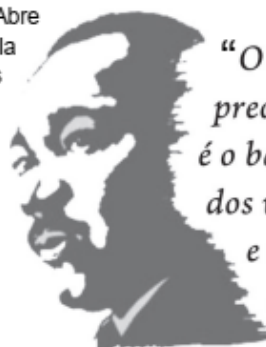
a Deus seu estado de fraqueza, que o leva a depender e admitir que por suas próprias forças não terá condições de vencer os problemas que tem diante de si. Na sua terra a injustiça impera, os corruptos se dão bem, quem não possui dinheiro e bons relacionamentos não consegue progredir, por mais que insista. Neste contexto a oração se apresenta como um oásis num deserto escaldante, porque renova a esperança, que é o combustível daquele que sonha. Ela ajuda a transcender o momento atual de opressão e enxergar o sonho realizado.

"Estou farto! Não suporto mais! Tem compaixão Senhor!" Este grito ecoa no coração dos outros que sofrem. Ao saber que não estão sós, eles são encorajados a romper com o silêncio e dirigir a Deus as suas súplicas, porque em seus corações já habita a certeza de que Deus não abandona os seus filhos.

A oração estimula a sensibilidade espiritual e faz perceber que o pobre, o necessitado e o injustiçado são mais que simples adjetivos, eles são seres humanos que precisam de cuidado, que deve ser a premissa básica para orientar toda a ação daquele que pretende responder ao clamor desesperado de quem não agüenta mais sofrer.

O cuidado torna minha a necessidade do outro. O incômodo que ele gera, me obriga a reunir a forças e tomar atitudes com o objetivo de enfrentar o mal que oprime o meu semelhante. Quando a ação acontece respaldada pela oração, o risco do ativismo é menor. A oração humaniza, abre os ouvidos para escutar a doce voz de Deus, enche a boca com palavras e capacita para falar por aqueles que não têm voz, cumprindo o ministério profético ordenado por Deus: "Abre tua boca a favor do mundo, pela causa de todos os abandonados; abre tua boca para pronunciar sentenças justas, faz justiça ao aflito e ao indigente." Pv 31.8-9.

Marcos Vichi - Teólogo, pastor e integrante da Rede Fale



"O que me preocupa não é o barulho dos violentos, e sim o silêncio dos justos"

Martin Luther King

MOTIVOS DE ORAÇÃO

Oremos pela Rede Fale

- ▲ Pela Coordenação Nacional do FALE, que tenha sabedoria ao tomar as decisões neste novo ano
- ▲ Pela participação das entidades evangélicas no Fórum Social Mundial
- ▲ Pelo grupo do FALE e grupo base da ABU (Aliança Bíblica Universitária), em Marabá, que está organizando o "Amplificando 2009"
- ▲ Pela implementação do Plano de Ação da Rede FALE em 2009, para que alcance êxito e faça diferença na vida de muitas pessoas
- ▲ Pela pauta, discussões e decisões que ocorrerão no Fórum Nacional do FALE
- ▲ Pelo planejamento e atividades de 2009
- ▲ Pela Campanha em Marabá, que inicia em janeiro e prossegue durante este ano
- ▲ Pelo Instituto de Preparação de Líderes (IPL), realizado pela ABUB, em janeiro. Que Deus abençoe palestrantes, organizadores e participantes



Oi, "Falantes"!

Sou Patrick e juntamente com o grupo de ABU (Aliança Bíblica Universitária e ABP (Aliança Bíblica de profissionais) da Paraíba estamos pensando em elaborar um grupo base para articular e realizar ações ligadas a defesa de direitos e justiça social. O meu pedido de oração é para que Deus nos dê sabedoria para esta articulação entre os grupos de ABU, ABP e Rede FALE, e que possa ser o princípio da implementação e consolidação do FALE em João Pessoa e no estado da Paraíba. Fraternalmente, em Cristo,

Patrick César da Silva - Paraíba

Nossa oração para este ano que iniciou é que saíamos cada dia mais da nossa zona de conforto, vislumbremos os necessitados, sintamos sua dor , influenciemos mais pessoas e injetemos amor em muitas vidas . Este é o nosso desejo expresso abaixo nas palavras de um poeta.

Abigail Aquino - Rede Fale

Novo?

Correndo passa ano, entra ano
É sempre a mesma mirada vida
Mesma luta renhida, mesma lida
Só sobe outro repetido pano
É sempre o mesmo velho retrato
Que se mostra no repetido palco
Haverá quem possa tentar salto?
Temos de caminhar, comer do prato?
Talvez, a nossa requeitada peça
Tenha perpetuamente de ser essa
Mas seja possível mudar o ator
Talvez, nessa modorrenta mesmice
Que já vige desde a meninice
A gente possa injetar amor

Ariovaldo Ramos é filósofo e teólogo



"Em tudo se deve dar graças, porque em tudo há uma oportunidade de agir ou de reagir como Cristo". Ariovaldo Ramos



Sejamos gratos em todo tempo

Sejamos gratos a Deus por todas as organizações parceiras e pessoas que nos apoiaram e acompanharam o nosso trabalho em 2008. Nosso agradecimento à ABU, Tearfund, CLAI, Speak, Visão Mundial, Agência Soma, EYCE, Movimento Encontrão - dentre outros diversos parceiros e também às "igrejas apoiadoras".

Agradecemos também pela pluralidade encontrada na Rede Fale. São diversas pessoas de várias igrejas e organizações orando de olhos abertos.

Agradecemos a Deus pela colaboração de igrejas que nos cederam espaço durante o ano de 2008.

Agradecemos o apoio de líderes ao Fale e por termos tido retorno de pessoas interessadas em agir em favor da justiça.

Agradecemos também pelos contatos que temos dentro de outras organizações, que contribuem com ações, idéias e trocas para o crescimento e consolidação da Rede.

Agradecemos por todos aqueles que trabalharam em eventos do FALE, que divulgaram a Rede através da distribuição de cartões e pela participação representativa nos mais variados lugares e das mais variadas formas.

A todos vocês, o nosso muito obrigado e desejamos que continuemos em uma só voz lutando por justiça. Feliz 2009.

fale

Envie motivos e respostas de orações para Abigail da Coordenação de Oração e Liturgia da Rede Fale no e-mail : oracao.fale@gmail.com

Seja Participante ativo do nosso Boletim de oração! Interceda, peça e comente suas ações.