

## **CULTURA PÚBLICA: EVANGÉLICOS Y SU PRESENCIA EN LA SOCIEDAD BRASILEÑA<sup>1</sup>**

*Public Culture: Evangelicals and their presence  
in Brazilian society*

**EMERSON GIUMBELLI**

---

Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Departamento de Antropologia  
Av. Bento Gonçalves, 9500 – Prédio A3 – Bloco III – Sala 106 – Campus  
do Vale, CEP 91509-900 – Porto Alegre, RS, Brasil |  
[emerson.giumbelli@yahoo.com.br](mailto:emerson.giumbelli@yahoo.com.br)

Fecha de recepción: 11/10/2012

Fecha de aceptación: 6/08/2013

---

<sup>1</sup> Una primera versión de este texto fue preparada para el evento “States of Devotion: Religion, Neoliberalism and the Politics of the Body in the Americas”, promovido por The Hemispheric Institute of Performance and Politics (New York University, 2010). Agradezco al profesor Marcial Godoy-Anatívia por la invitación y las orientaciones. El texto intenta sintetizar una serie de reflexiones y exploraciones, mías y de otros investigadores, acreditadas por medio de las referencias bibliográficas. En la segunda sección (“Evangélicos y su cultura pública”), expongo brevemente determinadas situaciones; varias de ellas pueden discutir con los alumnos que me acompañaron en la asignatura “Antropología de la Religión”, ofrecida en 2009 por el Departamento de Antropología Cultural de la Universidad Federal de Rio de Janeiro.

Este artículo ofrece algunas reflexiones y exploraciones sobre la expansión de los evangélicos en Brasil en las últimas décadas, con especial atención en algunas modalidades de su presencia pública. Esa presencia es ejemplificada y problematizada con la ayuda de una serie de situaciones: los programas de televisión, eventos deportivos, conciertos *gospel*, el trabajo en los barrios pobres y en las cárceles, las actividades de evangelización en vagones de tren y parques públicos. Se busca pensar - a través de la noción de "cultura pública" - las configuraciones que marcan esta presencia evangélica, en contraste con el mundo del catolicismo y las religiones afro-brasileñas. El marco más general de la relación entre el Estado, la religión y la sociedad en los últimos años en Brasil se considera también en el intento de reflexionar sobre los impactos de la expansión evangélica.

Evangélicos; Cultura; Brasil; Espacio publico

*Public Culture: Evangelicals and their presence in Brazilian society.* This article offers some reflections and explorations on the expansion of evangelicals [evangélicos] in Brazil in recent decades, with particular attention to some modes of their public presence. That presence is exemplified and problematized with the help of several situations: television programs, sporting events, gospel concerts, actions in the slums and prisons, evangelization activities in rail cars and public parks. The article searches to think about - through the notion of "public culture" - the configurations that mark this evangelical presence, in contrast to the fields of Catholicism and Afro-Brazilian religions. The broader context of the relationship between the state, religion and society in recent years in Brazil is also considered in the attempt to reflect on the impact of evangelical expansion.

Evangelicals; Culture; Brazil; Public space

## **1. LOS EVANGÉLICOS Y SU EMERGENCIA EN BRASIL**

Durante mucho tiempo en la historia brasileña el segmento derivado de las iglesias que se constituyeron a partir de la Reforma Protestante ocupó un lugar claramente minoritario. Las iglesias que existen en la actualidad remontan, en el caso de las denominaciones más antiguas, al inicio del siglo XIX, cuando se

establecen en Brasil grupos que acompañan a los inmigrantes europeos. Ya en la segunda mitad del siglo empiezan a llegar o a crearse iglesias denominadas “de misión”, que realizan un trabajo que confronta el catolicismo dominante en búsqueda de sus propios fieles. Luego es el turno de los pentecostales, cuyas iglesias pioneras se implantan en los años 1910 y 1911, es decir, hace poco más de cien años. A lo largo de este período, el pentecostalismo se convertirá en la vertiente hegemónica en el segmento protestante brasileño, con impactos sobre las iglesias derivadas del tronco “clásico” (sobre todo las “de misión”), aunque también sufrieron influencias provenientes de dicho tronco. En los años 1960 ocurren algunos cismas en iglesias clásicas en función de tendencias pentecostales. Desde los años 1990 y hasta hoy, el estilo devocional del pentecostalismo se alastró por el campo religioso brasileño, generando confluencias – pero no concordancias – con el carisma católico y la espiritualidad new age (Birman & Leite, 2000; Sanchis, 2003; Mafra, 2001; Wyncarczyk & Oro, 2012).

En realidad, este estilo también pasó por transformaciones. Para captarlas, se consagró en la literatura una clasificación que destaca tres momentos (Freston, 1998). Las primeras iglesias pentecostales desarrollan la idea de la actualidad de la acción del Espíritu Santo básicamente por medio de la manifestación de la glosolalia. Las iglesias que surgen en los años 1950 y 1960 aplican la misma idea al subrayar la promesa de curas religiosas. Finalmente, en la década siguiente, sin perder la continuidad con el estilo del momento anterior y con deudas teológicas con los pioneros, el exorcismo llega a un primer plano. Como las entidades a exorcizar remiten al universo del espiritismo, y sobre todo de la *umbanda* y el *candomblé*, la práctica viene acompañada de un discurso de combate a estas religiones. Por otra parte, hay una tendencia a la centralización administrativa, en una ruptura

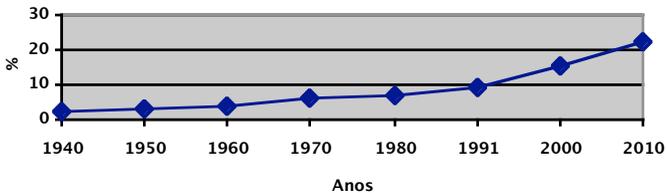
relativa con el modelo congregacional que predominaba en el pentecostalismo. Esta tendencia facilitó la implicación de varias iglesias en la política electoral, sea por medio de la declaración de apoyo a determinados proyectos, como por medio de la indicación de candidatos propios a cargos legislativos. Otra característica de iglesias más recientes es la utilización de los medios de comunicación de masa – incluso de la televisión – para la evangelización (Freston, 1996; Birman & Lehmann, 1999; Oro, 2004; Mariano, 2008; Campos, 2008b).

Se puede afirmar que la propia consolidación del término “evangélico” está relacionada con el protagonismo de las iglesias pentecostales de última generación. Tradicionalmente, el término era utilizado por las iglesias no pentecostales para designar movimientos de coalición entre protestantes vinculados a las llamadas iglesias clásicas. Estas iglesias tenían una cierta presencia pública, resistiendo políticamente a la dominación católica o dedicándose al sector educacional. Por su lado, los pentecostales se destacaron por una marca más popular, con poco impacto en los espacios públicos formales. Sus adeptos eran conocidos como “crentes” (creyentes) y se podían identificar fácilmente debido al tipo de peinado y vestimenta, además del porte de la Biblia. En los últimos treinta años, viene predominando entre los pentecostales una atenuación de las señales de apariencia, de tal modo que prácticamente se anulan las distinciones con los no pentecostales (Novaes, 1998). Por otro lado, liderazgos pentecostales que se proyectaron en el escenario público se apropiaron del término “evangélico”, que adquirió mayor extensión, al punto de que un reciente reportaje lo definió como todo “cristianismo no católico” (Revista Época 06/08/2010 - Edição nº 638). Ya no hay duda de que evangélico es una categoría que logra abarcar a clásicos y a pentecostales, sin que

tenga que depender de ningún mecanismo representativo para su sustentación (Giumbelli, 2002).

Se empezó entonces a hablar de la expansión de los evangélicos en Brasil. El indicador más obvio de dicha expansión son las estadísticas acerca de la adhesión religiosa. Veamos los porcentajes que se obtuvieron en los censos poblacionales oficiales (Jacob et al, 2003; Campos, 2008a; Wyncarczyk & Oro, 2012): 1940 – 2,6%; 1950 – 3,4%; 1960 – 4%; 1970 – 5,8%; 1980 – 6,6%; 1991 – 9%; 2000 – 15,4%; 2010 – 22,2% (véase Figura 1).

**FIGURA 1. ESTADÍSTICAS DE LOS CENSOS IBGE BRASIL – RELIGIÓN: EVANGÉLICOS**



Es digno de mención asimismo que este porcentaje aumenta en regiones metropolitanas en el centro del país y en estados de inmigración reciente. Los evangélicos adquieren otras expresiones que ponen de manifiesto su presencia en la vida pública brasileña. Tal vez la principal de ellas sea la política. Ella ganó cuerpo en la Asamblea Constituyente que se eligió en 1986, cuando se oyó por primera vez noticias acerca de la existencia de una “bancada evangélica”. Desde entonces, un número significativo de parlamentarios evangélicos viene ocupando puestos en ámbitos municipales, estatales y federales – aunque haya oscilaciones en dichos números y muchos episodios de conflictos con las iglesias de origen. También hay casos de alcaldes y gobernadores

evangélicos, además de manifestaciones que anhelan por un presidente correligionario. Sin embargo, hay que subrayar que los candidatos a cargos legislativos y ejecutivos no se concentran en determinados partidos políticos y no se puede afirmar que exista una agenda política que separe los evangélicos de las demás fuerzas que componen el juego electoral y la práctica legislativa o administrativa (Oro, 2010).

De este modo, aunque numéricamente los evangélicos siguen siendo una minoría, su presencia y su actuación, considerando el estilo de algunas de las principales iglesias evangélicas actuales y la actitud de algunos liderazgos religiosos, ponen de manifiesto un significado mayor. En efecto, hay áreas de la vida social brasileña en la que los evangélicos se muestran más evidentes que los católicos. La política es una de ellas. En el otro extremo se puede mencionar la presencia evangélica como fuerza que se contrapone y se conjuga al narcotráfico que domina comunidades pobres en muchas metrópolis. En el medio de ello, digamos, tenemos la industria cultural, en cuyo interior las producciones evangélicas – conocidas en Brasil como *gospel* – vienen ganando espacio, sobre todo en la música popular. Sin embargo, esta presencia se impone, en el caso de la producción cultural, más allá del universo religioso. Cito dos ejemplos. El primero de ellos proviene de la película de Walter Salles, uno de los principales directores y realizadores brasileños de cine en la actualidad, con renombre internacional. En *Central do Brasil* (Estación Central, 1998), durante el viaje de un niño con su protectora, mientras se dirigen del centro al norte del país, encuentran en su trayecto a un camionero evangélico. Su rectitud encanta a la mujer protagonista, que piensa en establecer una relación con él, sin encontrar correspondencia. De todos modos, un evangélico forma parte de un relato no religioso de los caminos brasileños. El segundo ejemplo es musical y es parte del acervo de canciones de

una popular banda de rock. En ella, el evangelio es enumerado – conjuntamente con el carnaval, el fútbol, la playa y señales de otras religiosidades, e incluso al lado de cosas prosaicas, como la televisión y el dentista – entre los elementos que componen lo “brasileño”:

[...] Hable portugués / Cambie de canal / Pida de rodillas / Baile en el carnaval / Brasileño / Brasileño / Sea iniciado / Venda al hierro viejo / Confíe en nadie más / Lea el evangelio / Cuide de sus dientes / Juegue al fútbol / Queme su piel / Bajo el sol / Brasileño / Brasileño

“Brasileiro”, álbum *Domingo*, Titãs (1995)

## 2. EVANGÉLICOS Y SU CULTURA PÚBLICA

La presencia de referencias evangélicas en la vida pública brasileña obliga a realizar un esfuerzo en el sentido de precisar las formas de esta presencia. ¿En qué difiere de la presencia de otras religiosidades? Elaboraré a continuación un contrapunto con el catolicismo y las llamadas religiones afrobrasileñas, que también representan elementos cruciales en la constitución y composición del universo religioso en Brasil. El catolicismo tiene a su favor los números de las estadísticas de adhesiones religiosas, que permite que la Iglesia Católica se afirme como fuerza mayoritaria. Su estructura, articulando centralización jerárquica y capilaridad popular, permite al mismo tiempo interlocución con las altas esferas del poder político y penetración en el cotidiano. Ya las religiones afrobrasileñas jamás conquistaron muchos adeptos declarados, siendo francamente minoritarias en los índices oficiales de adhesión religiosa. Sin embargo, ello convive con una presencia que se disemina en referencias públicas, sobre todo en la producción cultural, que le otorga a esta religiosidad un lugar complementario al catolicismo cuando se trata de evocar dimensiones tradicionales y formadoras de la nacionalidad brasileña (Menezes & Teixeira, 2006).

Exploremos esta complementariedad. Ella es sugerida por el fenómeno comúnmente designado como sincretismo, que consiste en la aproximación entre santos católicos y entidades afrobrasileñas, aproximación que a menudo se presenta por medio del par exhibición /ocultación. En Brasil, las imágenes religiosas muchas veces poseen dos caras, la que se observa en los templos católicos y la que se observa en los *terreiros* (sitios en los que se realizan las actividades religiosas) afrobrasileños. Los santos católicos sufren una apropiación que los acerca a entidades afrobrasileñas, que siguen una lógica distinta, capaz de encubrir o subvertir los sentidos consolidados por la religión de origen. Por otro lado, las imágenes afrobrasileñas no penetran en los templos católicos, lo que pone de manifiesto una configuración jerárquica. En el caso de las imágenes, vale mencionar asimismo otra situación común en Brasil: la presencia de crucifijos en recintos de instituciones estatales, como tribunales y parlamentos. Frente a demandas que exigían que fueran retiradas, ocurren defensas consistentes de su permanencia que apelan a la “tradición” como fundamento principal. Tradición, en este caso, designa tanto un homenaje a lo que fue habitualmente consolidado, como una mención al lugar crucial que el catolicismo ocupa en la narrativa de formación nacional.

Históricamente, el catolicismo fue asimilado a la “religión natural” de los brasileños. Ello le permitió tanto ser reverenciado públicamente como permanecer oculto por la naturalidad de su presencia. De cualquier forma, el catolicismo adquirió la curiosa capacidad de traducir la totalidad de la nación, expresando su historia y representando a su pueblo (Sanchis, 1995). Por ello podemos caracterizar su presencia con la idea de “cultura nacional”. Por otra parte, las religiones afrobrasileñas sufrieron persecuciones – incluso oficiales - a lo largo de su existencia, y tuvieron que lidiar con el estigma de un déficit de civilización.

Magia y hechicería fueron formas comunes de considerarlas. Al contrario del catolicismo, las prácticas afrobrasileñas tuvieron que conquistar el estatuto de religión. Para ello, la vía principal fue su asociación con un legado africano. Es decir, la legitimación, todavía frágil, de esas religiones, dependió menos de su adecuación a un modelo genérico de religión (basado en el catolicismo) y más de una concepción etnicizante de lo religioso. El *candomblé* es considerado como una parcela del África en Brasil, beneficiándose recientemente de una celebración de los orígenes multiculturales de la nación. En este sentido, su presencia se puede caracterizar por la idea de “cultura étnica”. De este modo se mantiene la relación de complementariedad (con más o menos tensiones) con el catolicismo, ya que mientras éste encarna la totalidad, las religiones afrobrasileñas expresan el legado de una de las partes que componen el todo de la nación (Giumbelli, 2008a).

En el caso de los evangélicos, su presencia en la sociedad brasileña no asume la forma de una “cultura nacional” y tampoco la de una “cultura étnica”. Es muy evidente que los modos de presencia de los evangélicos rechazan el lugar de una parcela de la nación y no se confunden con ninguno de los vectores comúnmente considerados como constituyentes del pueblo brasileño. En general, los evangélicos no se muestran interesados en utilizar la historia o la tradición para fundamentar su presencia. Su visión está más orientada al futuro. En lo que concierne al presente, lo que se tiene es una búsqueda de visibilidad. En principio, ninguna esfera de la sociedad está excluida de su manifestación, a pesar de que la religión permanezca como la referencia básica. No se desea llegar a la sociedad en su totalidad, sino llegar a muchas de sus diversas partes, a través de acciones que buscan tanto la ocupación de posiciones, como la proliferación de referencias. Propongo que llamemos esta forma

de presencia de “cultura pública”. Es importante señalar el hecho de que, en este caso, “cultura” remite menos a algo establecido (punto común entre el catolicismo y las religiones afrobrasileñas) y más a algo a constituir.

A continuación, intentaré ofrecer algunas ilustraciones de esta “cultura pública”. El conjunto de ejemplos tiene algo de aleatorio y está lejos de ser exhaustivo, aunque abarque situaciones importantes. Ellas son una derivación o un complemento de lo que se presentó anteriormente, cuando se trató de las manifestaciones evangélicas en el campo de la política y de la producción cultural. Un factor que interfirió en la elección de las situaciones es la dimensión performática que asumen o que – en función de la lectura que de ellas se realiza – las caracteriza. Es fácil darse cuenta que siempre se trata de *exhibiciones*, que cumplen con el doble papel de ocupar posiciones y hacer proliferar referencias. Por lo tanto, consisten en afirmaciones performáticas de la presencia evangélica en la sociedad brasileña. En algunas de ellas, el cuerpo juega el papel de protagonista. En este sentido, hay un esfuerzo para comprender mejor el lugar que el cuerpo ocupa en esta sensibilidad religiosa.

## 2.1. Exorcismos por televisión

Ya se mencionó la presencia evangélica en los medios como parte de la reciente expansión de esta religiosidad. En los años 80, había algunos programas evangélicos en canales televisivos, en general importados de Estados Unidos. En los años 90, este perfil cambió en función del predominio de programas locales, que pasaron a ocupar más tiempo en la programación. Sin embargo, la ocurrencia más significativa fue la adquisición, en 1990, por líderes de la Iglesia Universal del Reino de Dios, de una red de televisión. En Brasil hay una red que es ampliamente dominante

en términos de alcance y audiencia. A su lado hay algunas otras, con cobertura nacional con señal abierta. La red adquirida por la iglesia pentecostal mencionada es una de ellas. El hecho generó muchas discusiones y pronósticos acerca de la presencia evangélica en los medios de comunicación de masa. Contrariando muchas expectativas, la red bajo el mando evangélico no optó por una programación diferenciada. Al contrario, intentó competir con las demás redes siguiendo un perfil similar en la administración y la producción. Los programas propiamente religiosos siguieron ocupando horarios marginales. La adopción de esta configuración – similar a lo que ocurre en la política – es sintomática de la forma de presencia evangélica, que privilegia la extensión en lugar de la concentración. Controlar una red de televisión que sea competitiva de acuerdo con la lógica de los medios de comunicación se convierte en algo más importante que llenar la programación con contenido religioso.

En lo que se refiere a la programación propiamente religiosa, ella viene adoptando formatos variados (Fonseca, 2000). Es muy común la transmisión de cultos religiosos, que presentan al telespectador lo que puede encontrar en los templos. También se presentan testimonios, muchas veces dramatizados, en los que las personas relatan cómo se convirtieron y los cambios que vivieron. En los dos casos – que no agotan la variedad de programas – es posible encontrar el tema del exorcismo. Éste surge en las narrativas de los convertidos y también en los cultos transmitidos por televisión. Algunos programas son especialmente dedicados al tema y le otorgan una alta dramaticidad. Vemos a personas aparentemente en transe, pero bajo el mando de un pastor. Éste se dedica a invocar y a identificar entidades que son responsabilizadas por problemas y disturbios sufridos por los frequentadores de los templos. Alrededor de ello se desarrolla una suerte de entrevista en la que el cuerpo, retorcido y perturbado,

expresa más que las palabras. En seguida el pastor, “en nombre del Señor Jesucristo”, se encarga de expulsar tales entidades, emprendimiento en el que invariablemente obtiene éxito, y que se consuma con la “liberación” del fiel, que readquiere la normalidad corporal (Almeida, 2003). Se trata sobre todo de una demostración de poder (en lo que concierne al procedimiento eficaz y a la superioridad frente a los demonios), amplificada por las pantallas de televisión, que busca nuevos testimonios de la fuerza evangélica.

## **2.2. Goleadores de cristo**

En los años 90 ganó visibilidad la actuación de los Atletas de Cristo, una expresión evangélica en el ámbito deportivo. No tanto por su dimensión de grupo o de acción organizada (cuya escala nunca fue clara), sino por la manifestación de sus exponentes, sobre todo en el caso de atletas que se destacaban en sus modalidades de competencia. De este modo, el deporte era encarado como terreno de evangelización. Más recientemente, me parece que es posible detectar una variación en esta modalidad de presencia evangélica. En primer lugar, la acción de un movimiento cede lugar a algo más difuso y nada institucional, para el cual la denominación genérica de “evangélica” parece suficiente. En segundo, la manifestación religiosa es, al mismo tiempo, más sutil y más evidente. Más sutil porque no se lleva a cabo en una oportunidad distinta de aquella que caracteriza al propio deporte. Más evidente por realizarse de una forma que es notoria para el público en general. Es posible constatar dos tipos de manifestación. Las oraciones colectivas, que se efectúan al inicio y/o final de las competencias, a veces lejos del público y con alguna indicación de discreción. Y los mensajes en forma de palabras inscritas en el cuerpo del jugador. La forma típica de esta segunda modalidad es el uso de una camiseta por los futbolistas,

en la cual está escrito un mensaje de loor o agradecimiento religioso, que permanece oculto bajo el uniforme hasta ser revelado en el momento de la conmemoración de un gol. Gestos corporales pueden cumplir con la misma función. Así los espectadores se convierten en testigos de una profesión de fe.

El tema es objeto de polémicas recurrentes, ya que hay quienes critican lo que consideran como manifestaciones espurias e inapropiadas de religiosidad. Un episodio reciente contrapuso un conocido comentarista deportivo a uno de los principales jugadores del seleccionado brasileño de fútbol. El futbolista se quejó de que las críticas a su actuación dentro de la cancha serían motivadas por prejuicio religioso. La queja se convirtió en parte de la divulgación de un video, en el que el jugador expone su religiosidad evangélica y la relaciona con su vida deportiva. Veamos una noticia sobre el video:

Kaká promoverá este domingo, en la ciudad de Johannesburgo, en Sudáfrica, el estreno mundial de un video religioso estrellado y producido por él mismo, denominado “Kaká – Éste es el ritmo de mi juego”, en el que el camisa 10 de la Selección Brasileña declara su fe y afirma que “todos necesitan de un liderazgo, de conducción, de saber hacia dónde ir”.

Una sinopsis del video fue distribuida este viernes. “Creo que Dios tiene un propósito para la vida de cada uno de nosotros. Y creo que el mío es a través del deporte, por el fútbol, a fin de llevar el nombre de Jesucristo”, dice el futbolista en la portada del DVD.

El atleta del Real Madrid suele conmemorar sus goles apuntando hacia arriba, agradeciendo a Dios. En el 2007 donó el premio recibido de la Fifa por haber sido considerado el mejor futbolista del mundo a la Iglesia Renascer, donde se había casado

dos años antes. Además, tiene mensajes religiosos en sus zapatillas personalizadas.<sup>2</sup>

Más que la película, lo interesante en esta situación es su inserción en el conjunto de las manifestaciones de religiosidad que ocurren en el interior de la performance deportiva. Estas manifestaciones, cualquiera las puede ver si asiste a un partido de fútbol, en las que el cuerpo es al mismo tiempo instrumento y agente de la religión.

### 2.3. En las calles con Jesús

Un evento importante en lo que concierne a la presencia pública de los evangélicos es la Marcha para Jesús. Este evento se empezó a realizar en Brasil en 1993, en la ciudad de São Paulo. En aquel entonces se trataba de una iniciativa de la Iglesia Renascer em Cristo, que es una de las denominaciones más recientes en el pentecostalismo brasileño. Actualmente, el evento se lleva a cabo en diversas ciudades del país, en fechas variadas, con una presentación que enfatiza su carácter interdenominacional. Con ello, pasa a ser considerado más como una expresión de la fuerza evangélica, traducida en este caso por la evocación genérica de los “cristianos”. Veamos el texto que se puede encontrar en el sitio oficial del evento:

La Marcha para Jesús es un evento internacional e interdenominacional que ocurre anualmente en miles de ciudades del mundo. [...] La Iglesia tiene la oportunidad de mostrar que no se restringe a los templos, sino que está viva y abierta a toda la sociedad, además de unir las iglesias cristianas en un acto de

---

<sup>2</sup> Fuente: <http://www.portalnovavida.org.br/informe-se/noticias/4/7827--filme-evangelico-estrelado-por-kaka-tem-estreia-mundial-neste-domingo.html>, acceso em 20.03.2013

expresión pública de fe, amor, agradecimiento y exaltación del nombre de Jesucristo.

Lo que se ve en una Marcha - en cualquier parte del mundo - son miles de cristianos que marchan por las calles, de todas las edades, razas, nacionalidades y culturas étnicas. Ropas de colores, banderas, pancartas, gallardetes y otros detalles solamente complementan lo que es principal: ¡la radiante cara de los participantes con la alegría de saber que Dios los ama y está vivo dentro de ellos!

La Marcha para Jesús forma parte del calendario oficial de diversas ciudades y cuenta con la participación de carros alegóricos musicales de diversas comunidades e iglesias cristianas, abarcando a todas las denominaciones y capturando de forma arrebatadora las mentes y corazones de sus participantes.<sup>3</sup>

En general, los eventos asociados a la Marcha para Jesús se traducen en manifestaciones que reúnen a muchedumbres y culminan con una concentración en lugar abierto, donde hay un escenario. En este sitio se alternan predicadores y bandas de música. De este modo el evento sirve como espacio de divulgación y de disfrute de la música *gospel*. Al contrario de Estados Unidos, donde *gospel* designa tradicionalmente un género musical con connotaciones étnicas, en Brasil *gospel* se convirtió en sinónimo de música religiosa moderna, que comprende varios géneros y logra extrapolar el universo evangélico. Hay católicos entre los productores y apreciadores de música *gospel*, y su disseminación no se restringe al público religioso. Se hizo común en los últimos años contar con la presencia de artistas *gospel* en programas y eventos no religiosos. El Grammy latino pasó recientemente a elegir el “Mejor Álbum Cristiano en Música Portuguesa”. Hay muchos indicadores para sustentar que la música *gospel* mueve un

---

<sup>3</sup> Fuente: <http://marchaparajesus.com.br/2012/marcha.php>, acceso em 29.03.2013.

impresionante circuito de producción cultural que comprende a grabadoras, distribuidoras, eventos y puntos de venta, con artistas de varias grandezas, incluso con índices enormes de ventas y exposición.

Por lo tanto, no se trata solamente de la ocupación de calles y plazas públicas por personas que anuncian públicamente su adhesión religiosa. La Marcha para Jesús también se consolida como una oportunidad para hacer visible este inmenso circuito de producción y consumo cultural sintetizado en el *gospel* brasileño. Hay que agregar a ello la búsqueda de reconocimiento oficial, que ya obtuvo éxito en el caso de la Marcha para Jesús. Una ley federal de 2009 (que lleva por número 12.025) instituye “el Día Nacional de la Marcha para Jesús, que se conmemorará anualmente en el primer sábado posterior a los 60 (sesenta) días después del Domingo de Pascua.” La iniciativa de dicha ley provino de un senador vinculado a la Iglesia Universal del Reino de Dios. En el 2007 otro parlamentario evangélico propuso un proyecto de ley con miras a “reconocer la música *gospel* y los eventos a ella relacionados como manifestación cultural”. Los efectos de dicho reconocimiento se traducen en incentivos fiscales que beneficiarían la promoción de tales eventos. El texto de la justificación del proyecto destaca “la vibración y la participación de miles de jóvenes que buscan la alegría de vivir con seguridad, la diversión sana y la religiosidad integrada a lo cotidiano”, refiriéndose a la valorización de la “cultura *gospel*”, elevada “al nivel de las demás manifestaciones culturales”. (Proyecto de Ley de la Cámara de Diputados (PLC) nº 27, del 2009).

#### 2.4. En las favelas y cárceles

Las favelas, más que un lugar, en Brasil representan un símbolo de procesos que articulan condiciones precarias de vida y formas

distintas de sociabilidad. En el escenario reciente, esta sociabilidad es representada de modo emblemático, sobre todo en la ciudad de Rio de Janeiro, por las organizaciones que controlan el tráfico de drogas ilícitas y por la diseminación de un género musical, el *funk*. Sin embargo, este cuadro no puede dejar de mencionar a los evangélicos, sea en lo que se refiere a los templos, sea bajo la forma de prácticas de evangelización. Uno de los resultados de ello fue el cambio del paisaje, con una menor proporción de íconos católicos y afrobrasileños y una fuerte presencia de señales evangélicas. Se hizo ampliamente conocida la idea de que la conversión evangélica consiste en la alternativa más segura para aquellos que intentan escapar de las redes de las organizaciones del narcotráfico. Por otro lado, ya es posible encontrar indicios de convivencia entre la religión evangélica y la involucración con el narcotráfico. Los narcotraficantes incorporaron expresiones y prácticas evangélicas sin tener que rendirse a la conversión religiosa; y los evangelizadores actúan como mediadores junto a los narcotraficantes, intentando amenizar la violencia y abrir un camino que conduzca a la conversión. De cualquier modo, es innegable la presencia evangélica en las favelas, ya que esta presencia ha sido introyectada en su cultura (Vital da Cunha, 2008).

Es posible encontrar en la internet registros de la actuación de un pastor, Marcos Pereira dos Santos. Hay filmaciones que muestran a este pastor evangélico, con sus auxiliares, interfiriendo en los eventos conocidos como “bailes funk”. Es común que se realicen en favelas, a menudo en espacios abiertos. DJs, grupos de cantores y bailarines se suceden para animar el público. El pastor posee autorización para interrumpir los eventos e improvisar un culto religioso. Entre el público, algunas personas que bailaban al sonido de músicas que instigaban al sexo o de reverencia a los narcotraficantes pasan a bailar al sonido de loores – e incluso caen

en trance para posibilitar un exorcismo similar a los que vemos por televisión. El cuerpo vuelve a ser protagonista en otro tipo de actuación del pastor Marcos. En este caso se trata de las cárceles, donde también promueve cultos con arrebatamientos y exorcismos. El mismo pastor ya fue llamado por administraciones de penitenciarías para interferir en rebeliones de detenidos. Las imágenes que vemos en la internet pretenden demostrar la fuerza evangélica, capaz de imponerse incluso en la peor de las situaciones en que puede encontrarse un ser humano. Las cárceles son otro ambiente en el que la presencia de los evangélicos supera, en número e impacto, la de otras religiones en Brasil (Steil & Bicca, 2005).

## **2.5. En las alturas y en los rieles**

El movimiento rumbo a la ocupación de espacios públicos se expresa también de otras maneras, como la práctica de oraciones y otros rituales religiosos evangélicos en terrenos elevados (Figueiredo Filho, 2006). Ello viene ocurriendo en la región metropolitana de Rio de Janeiro. Los evangélicos que se dedican a tal práctica se inspiraron en trechos bíblicos que relatan la jornada o la reunión de fieles en cerros y la ocurrencia de revelaciones divinas en las montañas. Los sitios para ello son de lo más diversos. Algunos de ellos son parques públicos, lo que empezó a generar conflictos en lo que se refiere a medidas relacionadas con la protección medioambiental. La relación con las iglesias es variada. En algunos sitios se trata de iglesias que promueven la práctica y se ocupan del mantenimiento de los lugares. Sin embargo, hay casos en los que liderazgos eclesiásticos se oponen claramente a este tipo de devoción. Ello se puede contrastar con otra modalidad de práctica religiosa, también con registros en Rio de Janeiro, que cuenta con una mayor simpatía entre los

evangélicos y agrega a la devoción una otra dimensión, es decir, la iniciativa de evangelización.

Me refiero a lo que se conoce como “vagones del culto”, que identifica la realización de prácticas evangélicas en el ámbito de los trenes que circulan en las vías férreas existentes en la región metropolitana de Rio de Janeiro (Martins & Soares, 2009). Es difícil precisar cuándo tales prácticas tuvieron inicio, pero parecen haberse intensificado recientemente, generando – o tal vez respondiendo a – resistencias que, a su vez, les dieron más visibilidad. Sobre todo en el periodo de la mañana, cuando los trabajadores se dirigen al centro de la ciudad, grupos organizados de fieles ocupan uno o más vagones. Aunque no hay un lugar ni tampoco horarios precisos, muchos frecuentadores del transporte ferroviario conocen la existencia de los “vagones del culto”, y algunos van a su encuentro mientras otros los evitan. Las prácticas realizadas reúnen predicaciones y canciones, a veces acompañadas por instrumentos musicales. Es común la ocurrencia de testimonios seguidos de llamados a la conversión, lo que caracteriza claramente tales oportunidades como esfuerzos de evangelización.

Veamos una descripción de esas prácticas, elaborada por un evangélico:

“Las predicaciones en los trenes de Rio de Janeiro se llevan a cabo hace décadas. Durante los cultos que se realizan en vagones específicos, se cantan himnos y se hacen oraciones por los pasajeros, por sus empleos y por las autoridades. Se hace circular un cuaderno de oración por el tren para que los pasajeros escriban sus nombres y los motivos de las oraciones. Muchos usuarios prefieren viajar en el ‘vagón de los creyentes’, ya que en este no hay palabrotas, peleas, robos y hechos similares. También ocurren otros eventos en los trenes, como la ejecución de músicas como *sambas*, *pagodes*, *funks*, juegos de barajas; incluso ya se verificó el consumo de cervezas, en verdaderas ‘rondas de cerveza sobre rieles’. Todo ello de forma armoniosa, aunque no a todos les guste ni todos participen. Normalmente los usuarios de los trenes viajan durante muchas horas y siempre en los mismos horarios.

De este modo se crean muchas amistades y las personas de hábitos comunes se juntan para confraternizar. Esto ya se convirtió en un hábito cultural.”<sup>4</sup>

Este relato, que contribuye para caracterizar las predicaciones dirigidas a los “pasajeros”, fue divulgado en el marco de las reacciones a una iniciativa del Ministerio Público local, que actuó en el sentido de cohibir prácticas religiosas en el ámbito de la red de ferrocarriles. La decisión favorable a la acción de cohibición, del 2009, se basa en el argumento de que hay coerción sobre aquellos que no son evangélicos y se destina a la empresa que administra la red ferroviaria, punida con multas en el caso de que no tome medidas que impidan las prácticas religiosas. En nota divulgada en su sitio, la empresa declara que no se opone a las prácticas en sí mismas y que buscará dialogar con los “líderes religiosos” para que se eviten “excesos”.<sup>5</sup> Se puede encontrar en la Internet registros de acciones de parlamentarios evangélicos en el sentido de buscar un acuerdo con las autoridades judiciales a fin de permitir la realización de prácticas religiosas en los trenes. Como nos podemos dar cuenta por el relato arriba, se acciona el argumento de que la prohibición es discriminatoria, una vez que otras prácticas son permitidas o toleradas, “aunque no les guste a todos ni tampoco participen”. Además, como lo afirma el mismo relato, “muchos usuarios prefieren viajar en el ‘vagón de los creyentes’, ya que en este no hay palabrotas, peleas, robos y hechos similares”. Es interesante cómo se utilizan factores no religiosos para defender las predicaciones, lo que tiene continuidad en la idea de que se trata de “un hábito cultural”.

---

<sup>4</sup> Fuente: <http://holofote.net/2009/12/03/as-novidades-sobre-os-pregadores-do-trem>, acceso em 22.06.2010.

<sup>5</sup> Fuente: <http://www.supervia.com.br/blog/index.php/2010/03/11/manifestacoes-religiosas/>, acceso em 22.06.2010.

Tomemos el uso de este vocabulario como fundamentación para la presencia de los evangélicos más en este ambiente público.

## **2.6. Monumentos públicos**

La imagen del Cristo Redentor, situada en la cumbre del Corcovado, en la ciudad de Rio de Janeiro, es mundialmente conocida. Aunque actualmente posea connotaciones muy amplias y variadas, lo que le permite ser un símbolo nacional y una de las “nuevas maravillas del mundo”, el monumento fue concebido y realizado como un proyecto religioso, específicamente católico. En todo el país hay otros ejemplos de imágenes católicas (no pocas veces se trata de réplicas de la imagen del Cristo Redentor) transformadas en monumentos públicos (Giumbelli, 2010). Sin embargo, más recientemente esta cultura visual pasó a convivir con referencias evangélicas. Es verdad que los ejemplares evangélicos tienden a ser de menor escala y no cuentan con el acervo de los santos, que caracteriza al catolicismo. Aun así, su ocurrencia es significativa, asumiendo la forma de libros bíblicos o de frases extraídas de ellos. También la presencia de ejemplares de la Biblia en establecimientos públicos, sobre todo parlamentos, sirve de expresión para este movimiento que cuenta con la iniciativa de evangélicos. En el mismo sentido se puede interpretar declaraciones oficiales que asocian una unidad política a una determinación bíblica y, más simplemente, la institución del “Día del Evangélico” en muchas legislaciones de ámbito municipal y estadual en Brasil (Mafra, 2006a).

Se puede observar otro aspecto de la monumentalización evangélica en la reciente construcción de templos de enormes proporciones en las principales capitales brasileñas. Sobresale en este punto la Iglesia Universal del Reino de Dios, en su esfuerzo de construir “catedrales” que reúnen amplitud espacial y cierta

pretensión arquitectónica. El resultado de ello son edificios que adquieren preeminencia en el paisaje urbano, tornándose parte ineludible de la misma, como lo son los monumentos (Mafra, 2006b). Por varias razones, merece mención la “catedral” de Rio de Janeiro, inaugurada en el 1999. Se trata de la región en la que la iglesia fue criada, situándose la “catedral” en una dirección próxima a la del templo original. Además del templo con capacidad para 12 mil personas, la construcción abriga tiendas, restaurantes de comidas rápidas y estudios de radio y televisión. La “Catedral de la Fe” posee en su concepción arquitectónica una serie de referencias bíblicas. Y por fin, adjunta a ella se localiza una miniatura de la ciudad de Jerusalén tal como era en el tiempo en que Jesús pasó por ella. Se trata, según la presentación del espacio, de un “centro cultural” abierto al público en general, que puede “conocer y aprender sobre la Historia de la cuna de la cultura judaico-cristiana y verdadero patrimonio de la humanidad”.<sup>6</sup> Además de encontrarse disponible para visitas, el centro ofrece cursos y una tienda de *souvenirs*. Es importante darse cuenta de que la dependencia del centro en relación al templo es equilibrada por medio del recurso a la noción de cultura.

Una vez más, la noción de cultura permite que una expresión religiosa –o derivada de ella– asuma otra dimensión, presentándose de este modo en el espacio público. En este caso, el reconocimiento estatal vino a través de una ley que instituye el Centro Cultural Jerusalén “como punto turístico oficial del estado de Rio de Janeiro”, autorizando el Poder Ejecutivo a “celebrar convenios e incentivar en las escuelas de la red estadual de enseñanza, a través de las Secretarías de Educación y Cultura,

---

<sup>6</sup> Fuente: <http://www.centroculturaljerusalem.com.br/institucional.php>, acceso en 29.03.2013.

actividades conmemorativas relacionadas con Israel - Jerusalén, además de estimular también la visitación permanente al Centro Cultural Jerusalén”. La sanción de dicha ley (Ley Estadual nº 5.375, 15 de enero de 2009) fue celebrada en un evento que contó con la presencia de autoridades de la más alta jerarquía del gobierno estadual, incluyendo al gobernador y a las secretarías de turismo y cultura.<sup>7</sup> Tal reconocimiento oficial puede ser visto como una revancha simbólica, si consideramos que la calle en la que se localizan el templo y el centro cultural de la IURD fue rebautizada en 1999 por la alcaldía con el nombre de un obispo católico. Tenemos así la siguiente configuración: en la Avenida Dom Helder Camara se sitúa la Catedral de la Fe de la IURD, y adjunto a ella se encuentra el Centro Cultural Jerusalén, “punto turístico oficial del estado de Rio de Janeiro”.

### **3. RELIGIONES EN LA COYUNTURA POLÍTICA BRASILEÑA RECIENTE**

Otra forma de evaluar los impactos de la presencia de los evangélicos en la sociedad brasileña sería reflexionar acerca del cuadro político reciente en el país. El hecho más importante a considerar es el proceso de redemocratización que interrumpió el período de gobiernos militares (1964-1985), marcado por la elaboración de una nueva Constitución Federal, vigente desde 1988. Este proceso implicó movilizaciones sociales significativas y legó condiciones singulares para el fortalecimiento de la sociedad civil y el debate de temas que contribuyen para consolidar y pluralizar la democracia. ¿Cuáles fueron los efectos de este cambio de situación en el campo religioso?

---

<sup>7</sup> Fuente: <http://www.abi.org.br/primeirapagina.asp?id=3003>, acceso en 29.03.2013.

En el período de los gobiernos militares hubo pocos hechos significativos en el dominio de la relación del Estado con segmentos no católicos del campo religioso. Es decir, las ocurrencias se centraron en la relación con el catolicismo y la Iglesia Católica. El punto más significativo es la tensión que se desarrolla a partir del compromiso de muchos religiosos, incluyendo figuras de la alta jerarquía eclesiástica, en protestas contra los excesos de los gobiernos militares y en iniciativas de apoyo a movimientos populares. Fue en tal contexto que se diseminó la Teología de la Liberación. Por esta razón, se atribuye a la Iglesia Católica un papel importante en el trayecto rumbo a la redemocratización del país (Mainwaring, 1986). Por otro lado, no se puede desconsiderar que la Iglesia Católica permaneció como el principal interlocutor político del Estado en el campo religioso (Serbin, 2000). Sus instituciones de educación y de asistencia social siguieron siendo las principales beneficiarias de los recursos públicos. En el plano simbólico, el Estado no redujo su vínculo con el catolicismo, que fue agraciado con un feriado oficial en 1980, dedicado a Nuestra Señora Aparecida, “patrona nacional”.

La Constitución de 1988 no trajo novedades en el tema de las relaciones entre Estado y religión, regido básicamente por un ideario liberal. Ella sigue consagrando las libertades de conciencia y de asociación, que sirven de fundamento a la libertad religiosa. El principio de la laicidad es reiterado bajo la forma de la separación entre Estado e iglesias, mitigada por la posibilidad de “colaboración de interés público”. Asimismo, son reconocidos en el texto de la Constitución: los efectos civiles del casamiento religioso, la asistencia religiosa en instituciones en régimen de internado, la oferta en escuelas públicas de la asignatura de enseñanza religiosa (Oro & Ureta, 2007). De estos temas, el único que viene ocasionando polémica es el de la enseñanza religiosa en escuelas públicas. Previsto en todas las Constituciones

desde 1934, fue tradicionalmente un dominio católico. Sin embargo, en la última década el tema viene sufriendo presiones en el sentido de su pluralización. Ello se constata por lo menos de dos formas. En primer lugar, por medio de reivindicaciones por una perspectiva laica, que exige que lo religioso sea tratado como objeto de conocimiento. Por otra parte, esta perspectiva laica apunta hacia otras señales de secularización en la sociedad, así como hacia el aumento del número de personas que no se identifica con ninguna religión en el sentido institucional. La segunda constatación, en el dominio de la enseñanza religiosa, aparece bajo la forma de demandas por la implicación de otras religiones en los contenidos curriculares (Giumbelli, 2009).

Ello nos lleva de vuelta al campo religioso y a sus transformaciones. Intenté demostrar, con una serie de ilustraciones, las formas por las cuales se va imponiendo la presencia de los evangélicos en la sociedad brasileña. Esta presencia cuenta, en su fundamentación, con una conjunción de discursos que vale la pena destacar. El primer discurso acciona temas de la tradición liberal, como el de la libertad religiosa, que sirvió y todavía sirve como plataforma para la actuación de parlamentarios evangélicos o para manifestaciones públicas de masa. El argumento básico es el de la existencia de prejuicios y limitaciones en función de privilegios al catolicismo o de intrusiones laicistas. Sin embargo, debido a la amplitud con que es accionado, este discurso acaba fundamentando la presencia pública de lo religioso y, por esa razón, va al encuentro de un segundo discurso. En este, la tradición liberal está ausente y cede lugar a los temas que asocian la religión a las bases más sólidas de una sociedad: la religión como sustentación del pacto social, la religión como destino nacional (Burity, 1997). De este modo, los evangélicos articulan los dos lenguajes, sintonizándose con el armazón liberal del régimen histórico entre Estado y religiones

vigente en Brasil y, a la vez, dialogando con referencias opuestas que circulan ampliamente. Se puede afirmar que lo que caracteriza el liberalismo en Brasil es la convivencia y la articulación con discursos y dispositivos que sustentan o producen otras configuraciones (Velho, 2007).

Caractericé los modos de presencia de los evangélicos por medio de la expresión “cultura pública”. Hay que prestar atención a su sentido, ya que de lo contrario muy pronto tendríamos que juzgarla inadecuada. Cualificarla como “pública” no significa negar que otros modos de presencia religiosa no sean públicos. Lo que pasa es que, en el caso de los evangélicos, su presencia se hace sin las mediaciones que caracterizan otros modos. Tampoco se puede dejar de percibir que la cultura pasa por una resignificación. Un contraste con otros dos segmentos del campo religioso puede ayudar a aclarar mi argumento. Los afrobrasileños vienen reaccionando a la expansión evangélica, presionados por embestidas que comprometen su imagen o disminuyen sus espacios. En este plano, también accionan el discurso de la libertad religiosa. Al mismo tiempo, se benefician de un recurso que permanece fuera del alcance de los evangélicos. Se trata exactamente del recurso ofrecido por el ámbito del “patrimonio cultural”. Éste ha sido uno de los canales más movilizadores en las últimas dos décadas para promover el reconocimiento de la presencia afrobrasileña, a partir de iniciativas que cuentan con el estímulo y la participación de aparatos estatales. Ello confirma y refuerza la asociación entre religiones afrobrasileñas y negritud, en la línea de lo que denominé de “cultura étnica” (Giumbelli, 2008a).

Manifestaciones católicas también se vienen beneficiando de las políticas de patrimonialización. Muchas veces por inercia, ya que en los primeros momentos de estas políticas (mediados del siglo XX), muchos templos católicos fueron abarcados por esas

políticas, en función de su asociación con tradiciones artísticas y arquitectónicas consagradas en visiones históricas. Más recientemente, por nuevos mecanismos que indirectamente tienen como su blanco al catolicismo. Éste es el caso de fiestas que pasan a ser protegidas o reconocidas a título de “patrimonio inmaterial”. La razón por la cual esto ocurre tiene que ver con su carácter “popular”, pero no es poco común que haya en ellas la participación del catolicismo, o que éste haya sido el suelo en el que se formaron. En las dos formas se confirma la idea de la “cultura nacional” como forma de caracterizar la presencia pública de una religión. Aunque esta forma entre más fácilmente en sintonía con un discurso totalizador, de poco aprecio por los temas liberales, la Iglesia Católica no renuncia al argumento de la libertad religiosa. También el catolicismo se valió de este argumento y lo articuló a modos de presencia pública, pero diferentemente de los evangélicos, a una manera en la que la idea de nación siempre ocupó un lugar fundamental (Giumbelli, 2008b).

En su reacción a los evangélicos, los católicos han experimentado recientemente formas de expresión religiosa que compiten directamente con las de sus rivales. Éste es el caso de eventos de masa, que también movilizan una industria cultural referida a la producción musical. Podemos todavía citar las inversiones en el campo de los medios y la política. Canales de radio y televisión católicos que han adoptado estilos modernos ganaron visibilidad y audiencia. Pasaron a surgir candidatos para cargos legislativos que accionan la identidad católica. Estas manifestaciones generalmente están sustentadas en grupos y comunidades específicas. En lo que concierne a la alta jerarquía, el punto más relevante en el escenario reciente es la promoción del “Acuerdo sobre el Estatuto Jurídico de la Iglesia Católica en Brasil”. El texto del Acuerdo reúne muchos temas, algunos de

ellos volcados hacia la protección de las instituciones, bienes y actividades de la Iglesia Católica, otros dedicados a reconocer su presencia en la sociedad. El Acuerdo fue propuesto por la Santa Sede y acatado por el gobierno brasileño bajo el argumento de su compatibilidad con el principio de la laicidad. El texto tramitó, casi siempre confidencialmente, bajo la forma de un tratado internacional, y la Iglesia Católica se benefició de la condición estatal reconocida al Vaticano (Giumbelli, 2011).

El Acuerdo fue firmado hacia fines del 2008 y ratificado a fines del 2009. Actualmente están en discusión sus implicaciones para el régimen de relaciones Estado-iglesias y para la presencia del catolicismo en la sociedad brasileña. En la Cámara Federal de Diputados, donde el acuerdo fue discutido, se levantó una reacción liderada por parlamentarios evangélicos, que propusieron un proyecto de ley que extienda las provisiones del texto católico a las demás religiones existentes en Brasil. Este proyecto fue aprobado en la Cámara de Diputados y ahora tramita en el Senado Federal. Su proposición permitió que el Acuerdo fuese más fácilmente ratificado en la Cámara. Esto es una demostración de la fuerza política de los evangélicos, aunque en este caso ella se manifieste en términos que fueron establecidos por la Iglesia Católica. Ello nos hace vislumbrar los planos y pautas en que pueden ocurrir convergencias entre tales segmentos religiosos. Preferí en este texto explorar otras dimensiones de la presencia de los evangélicos en la escena pública brasileña reciente. Todas ellas expresan, de alguna forma, la efervescencia que anima este universo religioso y que viene imprimiendo sus marcas en el cotidiano, en las calles, en los cuerpos, pero también en las instituciones y en las leyes.

**BIBLIOGRAFIA**

1. Almeida, R. (2003). La guerre des possessions. En Corten, O. & Dozon. (Eds.). *Les nouveaux conquérants de la foi. Une église brésilienne à prétention universelle* (257-271). Paris: Karthala.
2. Birman, P. & Lehmann, D. (1999). Religion and the Media in a Battle for Ideological Hegemony: The Universal Church of the Kingdom of God and TV Globo in Brazil. *Bulletin Of Latin American Research*, 18 (2), 145-164.
3. Birman, P. & Leite, M. (2000). Whatever Happened to What Used to be the Largest Catholic Country in the World? *Daedalus*, 129 (2), 271-290.
4. Burity, J. A. (1997). *Identidade e política no campo religioso: estudos sobre cultura, pluralismo e o novo ativismo eclesial*. Recife: IPESPE/EDITORA UFPE.
5. Campos, L. S. (2008a). Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira: Católicos e evangélicos entre 1940 e 2007. *REVER*, 4, 1-20.
6. \_\_\_\_\_ (2008b). El campo religioso brasileño: Pluralismo y cambios sociales. Protestantismo y pentecostalismo entre los años 1970 e 2000. *Sociedad y Religion*, 30/31, 31-59.
7. Figueiredo filho, V. (2006). *Liturgia da espiritualidade popular evangélica brasileira*. Rio de Janeiro: Publit.
8. Fonseca, A. B. (2000). Imagens da fé: formatos e características dos programas evangélicos de televisão. *Cadernos de Antropologia e Imagem*, 10, 185-204.
9. Freston, P. (1996). The Protestant Eruption into Modern Brazilian Politics. *Journal of Contemporary Religion*, 11 (2), 147-168.
10. \_\_\_\_\_ (1998). Pentecostalism in Latin America: Characteristics and Controversies. *Social Compass*, 45 (3), 335-358.
11. Giumbelli, E. (2002). *O Fim da Religião. Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar/PRONEX.
12. \_\_\_\_\_ (2008a). A Presença do Religioso no Espaço Público: Modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, 28(2), 80-101.
13. \_\_\_\_\_ (2008b). A modernidade do Cristo Redentor. *Dados* (Rio de Janeiro), 51, 75-100.

14. \_\_\_\_\_ (2009). Ensino Religioso em Escolas Públicas no Brasil: notas de pesquisa. *Debates do NER*, 14, 50-68.
15. \_\_\_\_\_ (2010). Paris, Praça Tiradentes: laicidade e símbolos religiosos no Brasil. En Assis & Pereira. (Eds.). *Religiões e Religiosidades: entre a tradição e a modernidade* (159-177). São Paulo: Paulinas.
16. \_\_\_\_\_ (2011). O Acordo Brasil-Santa Sé e as relações entre Estado, sociedade e religião. *Ciencias Sociales y Religión*, 14, 119-143.
17. Jacob, C. R. (2003). *Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil*. São Paulo: Loyola.
18. Mafra, C. (2001). *Os Evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
19. \_\_\_\_\_ (2006a). Jesus Cristo Senhor e Salvador da Cidade - Imaginário Crente e Utopia Política. *Dados*, 49, 583-614.
20. \_\_\_\_\_ (2006b). A catedral do subúrbio. *Cadernos de Antropologia e Imagem*, 22, 113-130.
21. Mainwaring, S. (1986). **The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916–1985**. Stanford: Stanford University Press.
22. Mariano, R. (2008). Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. *REVER*, 4, 68-95.
23. Martins, M. & Soares, P. (2009). Adoração em espaços públicos: os vagões do culto no Rio de Janeiro. Trabalho apresentado no VIII Graduação em Campo - Seminários de Antropologia Urbana, São Paulo.
24. Menezes, R. C. & Teixeira, F. (Eds.) (2006). *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes.
25. Novaes, R. (1998). Los pentecostales: cultura y religiosidad popular. *Medellín*, 24 (95), 489-509.
26. Oro, A. P. (2010). Ascension et déclin du pentecôtisme politique au Brésil. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 149, 151-168.
27. \_\_\_\_\_ (org.) (2006). *Religião e Política no Cone Sul*. São Paulo: Attar.
28. Oro, A. P. & Ureta, M. (2007). Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. *Horizontes Antropológicos*, 27, 281-310.
29. Sanchis, P. (1995). As tramas sincréticas da história. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28, 123-138.

30. \_\_\_\_\_ (2003). A religião dos brasileiros. *Teoria e Sociedade*, número especial, 16-51.
31. Serbin, K. (2000). *Secret Dialogues: Church-State Relations, Torture, and Social Justice in Authoritarian Brazil*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
32. Steil, C. A. & Bicca, A. (Eds.) (2005). *Debates do NER, 8 (Religião e Prisão)*. Porto Alegre: Ed. UFRGS.
33. Velho, O. (2007). *Mais Realistas do que o Rei: Ocidentalismo, Religião e Modernidades Alternativas*. Rio de Janeiro: Topbooks.
34. Vital da Cunha, C. (2008). 'Traficantes Evangélicos': novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. *Plural Newsletter*, 15, 23-46.
35. Wyncarczyk, H. & Oro, A. P. (2012). El pentecostalismo en América Latina. *Religioni e Società. Rivista di scienze sociali della religione*, 73, 24-31.

## FUENTES

1. *Película Central do Brasil [Estación Central]*. Guión: Walter Salles, 1998, 113 min.
2. <http://www.portalnovavida.org.br/informe-se/noticias/4/7827--filme-evangelico-estrelado-por-kaka-tem-estreia-mundial-neste-domingo.html>
3. <http://marchaparajesus.com.br/2012/marcha.php>
4. <http://holofote.net/2009/12/03/as-novidades-sobre-os-pregadores-do-trem>
5. <http://www.supervia.com.br/blog/index.php/2010/03/11/manifestacoes-religiosas/>
6. <http://www.centroculturaljerusalem.com.br/institucional.php>
7. <http://www.abi.org.br/primeirapagina.asp?id=3003>