

**MAIS “REINO”, MENOS “RELIGIOSIDADE”:  
UM NOVO PARADIGMA PARA AS JUVENTUDES  
EVANGÉLICAS NO ESPAÇO PÚBLICO?**

**MÁS “REINO”, MENOS “RELIGIOSIDAD”:  
¿UN NUEVO PARADIGMA PARA LA JUVENTUD  
EVANGÉLICA EN EL ESPACIO PÚBLICO?**

**MORE “KINGDOM”, LESS “RELIGIOSITY”:  
A NEW PARADIGM FOR EVANGELICAL  
YOUTH IN PUBLIC SPACE?**

*Taylor de AGUIAR\**

**RESUMO:** Este texto discute a presença, entre juventudes evangélicas de Porto Alegre-RS, de um ideário eclesiológico conhecido como “cultura do Reino”, que se contrapõe ao que jovens participantes de diferentes denominações consideram um modelo negativo de “religiosidade”. Enfatiza-se como a noção de “Reino” constitui o ponto de partida de uma mudança de paradigma nas relações evangélicas juvenis com a cultura e o secular. Demonstra-se que o “Reino” impõe novos desafios teóricos às investigações sobre a presença evangélica no espaço público, demandando uma análise que leve em consideração as múltiplas escalas do que se entende nativamente por “Reino”, e que ambicione, simultaneamente, compreender o acionamento da categoria “religiosidade” a partir de um empreendimento descritivo das articulações

---

\* Universidade Federal do Rio Grande do Sul – (UFRGS), Porto Alegre – RS – Brasil. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) e Núcleo de Estudos da Religião (NER). Doutorado em andamento em Antropologia Social (UFRGS). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2734-4888>. E-mail: [taylor.aguiar@ufrgs.br](mailto:taylor.aguiar@ufrgs.br).

do conceito. Adicionalmente, ainda se encontram no escopo deste artigo reflexões sobre o caráter geracional do movimento da “cultura do Reino”, buscando entendê-lo como uma manifestação associada a jovens evangélicos que vivem o “espírito do tempo” presente.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cultura do Reino. Religiosidade. Juventudes evangélicas. Religião e espaço público. Sagrado e secular.

**RESUMEN:** Este texto discute la presencia, entre los jóvenes evangélicos de Porto Alegre/RS, de una ideología eclesiológica conocida como “cultura del Reino”, que se opone a lo que los jóvenes participantes de diferentes denominaciones consideran un modelo negativo de “religiosidad”. Se destaca cómo la noción de “Reino” constituye el punto de partida de un cambio de paradigma en las relaciones de los jóvenes evangélicos con la “cultura” y lo secular. Se muestra que el “Reino” impone nuevos desafíos teóricos a las investigaciones sobre la presencia evangélica en el espacio público, exigiendo un análisis que tenga en cuenta las múltiples escalas de lo que se entiende nativamente como “Reino”, y que simultáneamente se proponga comprender la activación de la categoría “religiosidad” a partir de un emprendimiento descriptivo de las articulaciones del concepto. Además, también está en el ámbito de este artículo la reflexión sobre el carácter generacional del movimiento de la “cultura del Reino”, buscando entenderlo como una manifestación asociada a los jóvenes evangélicos que viven el “espíritu de los tiempos” actuales.

**PALABRAS CLAVE:** Cultura del Reino. Religiosidad. Juventud Evangélica. Religión y espacio público. Sagrado y secular.

**ABSTRACT:** This text discusses the presence, among evangelical youth in Porto Alegre/RS, Brazil, of an ecclesiological ideology known as “Kingdom culture”, which is opposed to what young participants from different denominations consider a negative model of “religiosity”. It emphasizes how the notion of “Kingdom” is the starting point for a paradigm shift in youth evangelical relations with “culture” and the secular. It is demonstrated that the “Kingdom” imposes new theoretical challenges to the investigations on the evangelical presence in the public space, demanding an analysis which takes into account the multiple aspects of what is natively understood by “Kingdom”, and which seeks simultaneously, to understand the activation of the “religiosity” category from a descriptive undertaking of the articulations of concepts. Moreover, reflections on the generational character of the “Kingdom culture” movement are still within the scope of this article, seeking

*to understand it as a manifestation associated with young evangelicals who live the present “spirit of the time”.*

**KEYWORDS:** *Kingdom culture. Religiosity. Evangelical youth. Religion and public space. Sacred and secular.*

## Introdução

Na esteira das transformações socioculturais que têm imprimido na sociedade brasileira marcas peculiares nestas primeiras décadas do século XXI, temos presenciado a ascensão dos evangélicos na cena pública ainda com uma certa estupefação. Se o crescimento numérico absoluto desse segmento religioso tem sido vertiginoso desde ao menos a década de 1980 (SANCHIS, 1997), não deixa de ser estranho que, no limiar do terceiro decênio do século corrente, continuemos a discorrer sobre temas relacionados aos evangélicos assumindo um tom francamente problemático e envolto por uma aura de novidade, exotismo e perplexidade. De onde, afinal, viria a força evangélica que se mostra diante de nós? Tudo se passa como se nos deparássemos, por volta deste início dos anos 2020, com um fenômeno-surpresa. Perguntamo-nos, sempre com muita curiosidade, sobre quem são os evangélicos, quais são as suas posições, quais são os seus sentimentos e quais são as razões que tornaram este grupo religioso um componente dos mais importantes no tecido social brasileiro contemporâneo.

Não é raro presenciarmos a reivindicação, frequentemente enunciada em nossos ambientes de discussão acadêmica e na mídia, da necessidade de se enfatizar a heterogeneidade evangélica no Brasil<sup>1</sup>. Mas por qual razão tal afirmação é imperativa? Haveria, por pressuposto, uma homogeneidade entre os grupos, instituições e correntes evangélicas que em nosso país se instalaram e se desenvolveram, logrando êxito em se diversificar e em se expandir? Logicamente, não. Tanto na história passada mais longínqua quanto no cenário recente e atual, o panorama evangélico brasileiro nos obriga a colocar a questão em outros termos. Primeiramente, haveremos de nos perguntar o que significa dizer que alguém é evangélico e, em seguida, seremos levados a inverter a pergunta e nos indagar sobre o que significa alguém dizer que é evangélico, o que é uma segunda conjectura de natureza totalmente

---

<sup>1</sup> Ver, por exemplo, o artigo de Livia Reis (UFRJ) publicado no site Nexo Jornal sob o seguinte título: “Do voto evangélico ao cristão: o que as eleições de 2020 têm a nos dizer?” O texto insiste em sublinhar a diversidade interna existente no campo evangélico brasileiro, a propósito de posicionamentos políticos e eleitorais múltiplos. Reis também chama a atenção para a proliferação de candidaturas que reivindicam uma identidade cristã genérica, dissociada de nomenclaturas propriamente “evangélicas”. O cristianismo genérico também importa para meu argumento, mas em outra direção que não a análise das relações entre religião e política.

distinta da primeira. Ainda no século XVI, o reformador Martinho Lutero entendia o movimento protestante como “evangélico”. Mas ele tomava essa noção como um retorno ao Evangelho enquanto base da fé cristã (DREHER, 1999). Neste sentido, evangélico não seria mais que um termo equivalente a cristão. O certo é que a concepção de evangélico como todo cristão não católico está enraizada em um exercício de diferenciação que remete diretamente ao nosso contexto histórico atual, não deixando de ser uma generalização preocupante (MENDONÇA, 2011). Por certo, não há nada de ingênuo nas reiteradas afirmações da heterogeneidade evangélica no Brasil. Se ainda estamos às voltas tentando explicar o que exatamente pensamos quando falamos sobre evangélicos, é porque constatamos que esta categoria é problemática. Podemos considerar que protestantes históricos e pentecostais fazem parte do mesmo grupo? E os chamados neopentecostais? O que dizer das igrejas inclusivas ou de segmentos com marcações teológico-doutrinárias um tanto díspares, como os Testemunhas de Jeová?

Não precisamos buscar uma “pureza” terminológica ou classificatória para tratar de assuntos que envolvam o protestantismo ou os evangélicos brasileiros (GIUMBELLI, 2001). Até porque, se o fizéssemos, correríamos o risco de girar em círculos infinitos, resgatando e combinando tradições, práticas e teologias, para chegar aos dias de hoje e entender que transformações em níveis diversos seguem ocorrendo, desafiando nossas ortodoxias analíticas. Mas também não podemos jogar fora o bebê juntamente com a água do banho. Os jogos de categorias que se fazem presentes nas dinâmicas religiosas querem nos dizer algo a mais do que sugerem as “purezas”, identificações e delimitações que traduzimos com base em nosso próprio léxico. Diante de recenseamentos, questionamentos e pesquisas de qualquer gênero, como interpretar as respostas de quem se diz evangélico, ou cristão, ou desta ou daquela igreja? Existem desafios conhecidos quanto a lidar com classificações. Há quem se diga mesmo “sem religião” e não deixe de participar de alguma prática religiosa (NOVAES, 2011; RODRIGUES, 2012; CAMURÇA, 2017). Se bem que a digressão já vá longe, todo este fervilhar de reflexões inconclusas expostas nestes primeiros parágrafos tem o intuito de levantar a seguinte questão: a afirmação de categorias como evangélico, cristão, protestante, sem religião e outras várias mais não esconderia, para além daquelas “purezas” que já estamos alertados a não adotar, sentidos que se relacionam com formas específicas de viver a religião ou se posicionar diante dela? Ao rechaçar o caráter autorreferido de categorias que podem ser o motor de interpretações essencialistas, não estaríamos nos esquivando de dar atenção à relevância de seus sentidos?

Esta minha preocupação com a operação de categorias classificatórias é originária de reflexões acerca de dados de campo com os quais trabalhei em pesquisa de mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Tenho pesquisado há cerca de três anos a adoção, por grupos de jovens

evangélicos em Porto Alegre-RS, de uma tendência de culto e música cujas raízes estão situadas em *megachurches* dos Estados Unidos e da Austrália – modelo que, no Brasil, tem se tornado conhecido pelo termo anglicista *worship*, que significa “adoração”. A pesquisa abordou o universo específico dos cultos da Brasa Church, nome atribuído ao grupo de jovens da Igreja Brasa, uma igreja batista renovada e independente situada entre a zona sul e a região central da capital gaúcha. Mais além de uma análise das mediações que acontecem nos cultos dessa juventude<sup>2</sup>, mobilizando materialidades e o que chamei de uma “estética da adoração” *worship* (AGUIAR, 2020a, p. 23), frisei a recorrência, em âmbitos e momentos variados nos quais acontece a vida daquela comunidade, de uma formação discursiva que é sintetizada na expressão “cultura do Reino”. Tanto nos sermões como nas músicas, quanto ainda nas conversas informais e nos materiais produzidos e distribuídos pela igreja, vê-se e ouve-se com muita frequência a ideia de que é preciso construir uma “cultura do Reino” a partir da experiência de vida cristã. Mas o que isso quer dizer? O que é mobilizado por essa expressão?

Em primeiro lugar, sublinhe-se que a “cultura do Reino” não se encerra como um simples discurso. Ela está associada à forma como os jovens da Brasa Church veem a si mesmos como cristãos. A ideia de “Reino” revela uma forte identificação com o que é apregoadado, naquela comunidade religiosa, como uma postura ativa de transformação da cultura e como um paradigma alternativo à “religiosidade”. A noção adquire protagonismo no vocabulário religioso da juventude, indicando um caminho pelo qual se deve trilhar para ser um “verdadeiro cristão” e não apenas um “religioso”. Dessa forma, o cristianismo assume feições características com a “cultura do Reino”. Por um lado, percebe-se a afinidade entre o discurso da “cultura do Reino” e uma posição transformacionista em relação à cultura, categoria nativa que abarca um conjunto indefinido – e por isso mesmo suficientemente amplo para alcançar qualquer situação – de valores que norteiam a sociedade. Considerada como o espelho de um mundo essencialmente secular, não comprometido com os “valores do Reino de Deus”, a cultura seria um lugar orientado pelos valores do mundo. Enquanto na “cultura do mundo” seriam imperantes concepções profanas e potencialmente diabólicas, na “cultura do Reino” os valores espirituais cristãos é que seriam cultivados. Como prática de testemunho e evangelismo, os cristãos teriam a tarefa de conquistar a cultura para o Reino, transformando espiritualmente suas bases seculares e ganhando não somente almas, como também a cultura para Cristo.

---

<sup>2</sup> Tomo juventude no sentido bastante delimitado de um grupo de jovens atrelado a uma determinada igreja. Geralmente estes grupos são chamados de “ministérios” ou “departamentos” de jovens, sendo constituídos por pessoas em idades que variam de uma denominação a outra, mas que sempre abrangem desde a adolescência ou o final da adolescência até uma fase mais madura, de por volta de 30 anos; o que geralmente coincide com a formação, por esses jovens, de novos núcleos familiares. Os grupos de juventude costumam ter atividades, espaços e cultos próprios em suas igrejas. Mais adiante qualificaremos as diferenças entre alguns tipos de grupos.

Por outro lado, a promoção de uma “cultura do Reino” também acarretaria uma transformação qualitativa da própria igreja, entendida não como uma instituição religiosa específica, mas como o “corpo de Cristo”, ou o conjunto de pessoas que seguem a Cristo. Esse coletivo seria impactado por uma espécie de mudança de paradigma que implicaria em uma postura prática, em atividades religiosas e seculares, mais autêntica que a “religiosidade” cultivada pelo cristianismo há séculos. Tal modelo de “religiosidade” seria marcado por um excesso de padrões normativos e ritualísticos, por uma ênfase exagerada nos costumes, por uma valorização equivocada da tradição religiosa em detrimento da “liberdade” espiritual, por um apego às estruturas eclesiais e às doutrinas e/ou dogmas e por uma forma institucionalizada de praticar o cristianismo. Ao promover uma “cultura do Reino”, os cristãos estariam reinterpretando o cristianismo e vivendo uma experiência de fé tomada como mais genuína a partir justamente da superação dessa “religiosidade”. Um valor menor seria atribuído às pertencas institucionais e às obrigações com regras ou orientações baseadas em costumes e tradições, ao passo que se enfatizaria a possibilidade de se vivenciar um cristianismo “livre”, incorporado na experiência e na trajetória de fé subjetiva de cada cristão e diluído em dinâmicas e espaços não somente religiosos. De acordo com esta concepção, o “Reino” não estaria restrito unicamente ao universo da igreja, mas poderia estar presente em todos os lugares, devendo, para isso, se manifestar na vida de todo cristão. Assim é que se fala em “viver o Reino” na igreja, mas também em casa, no trabalho, na universidade, no clube, no trânsito, etc.

A passagem qualitativa de um modelo negativo de “religiosidade” para o paradigma da “cultura do Reino” poderia ser feita, de acordo com os dados que colhi, de maneiras diversas. Ao menos duas estratégias colaborariam para isso. Elas não são, no entanto, simétricas uma à outra em seus objetivos pré-definidos. Sugiro que, embora a categoria “Reino” seja fundamental para ambas as estratégias de superação da “religiosidade”, o termo tenha como referente escalas que não podem ser confundidas entre si. É com base nessa diferenciação de escalas que procurarei estabelecer uma reflexão sobre como o conceito de “Reino” pode nos ajudar a revisitar (e revisar) noções como cristianismo, cristão, evangélico e religiosidade. Os comentários que aqui teço a propósito do “Reino” têm como objetivo levantar um volume maior de reflexões possíveis, ao invés de meramente fechar questões. Sublinho, ainda, que não trato o “Reino” como uma categoria vazia, candidata a substituir a “religiosidade”, e sim como uma noção importante para entender dinâmicas entre juventudes evangélicas no Brasil atual.

## O “Reino” fora da “Igreja”: uma “colonização da cultura”?

Prossigirei enfatizando o cenário da Brasa *Church* para ilustrar uma primeira estratégia de promoção da “cultura do Reino” pelos jovens cristãos. Abordei com

mais detalhes esta forma de conceber o “Reino” no artigo “Promovendo a “cultura do Reino”: notas sobre música, religião e cultura a partir de uma juventude evangélica no Sul do Brasil” (AGUIAR, 2020b). O que lá eu procurava destacar era a conexão bastante evidente entre os discursos envolvendo a “cultura do Reino” e ações práticas que estavam vinculadas explicitamente a uma plataforma teológica conhecida como Teologia do Reino, ou Teologia do Domínio<sup>3</sup>. Segundo esta concepção, dentro da chave da narrativa bíblica, Deus teria criado o ser humano e lhe concedido o domínio sobre a natureza e tudo o que a compõe; característica que teria sido perdida após a entrada do pecado no mundo. Depois do sacrifício vicário de Jesus Cristo, este domínio deveria ser recuperado, pois, com a derrota de Satanás, o controle do mundo teria passado definitivamente para o Reino de Deus. Como cidadãos desse Reino, os cristãos deveriam reivindicar a liderança e o domínio da Terra para promover a expansão dos princípios que seriam inerentes ao Reino de Deus. Ou seja: seria desejo divino que os cristãos contemporâneos resgatassem o protagonismo e a liderança no seio dos diversos âmbitos da vida social, o que inclui a cultura, em situação atual de degeneração pelos valores do mundo.

A Teologia do Reino estabelece sete domínios ou esferas que seriam concernentes à cultura e que deveriam ser alvo de transformação pelos ideais do “Reino” desde a presença e a ação de cristãos nelas inseridos: família, religião, educação, governo, mídia, artes e economia<sup>4</sup>. Basta um exemplo relacionado à esfera do governo para demonstrar como essa transformação é operacionalizada, mobilizando um sentimento de que um “avivamento” espiritual está acontecendo quando os “valores do Reino” encontram eco na cultura. Em novembro de 2018, um proeminente pregador de uma organização paraeclesial denominada *Dunamis*, com atuação junto a jovens universitários, participou de um culto na *Brasa Church* e comemorou o “grande avivamento” que Deus estaria realizando no Brasil através da política. Ele entendia que os “valores do Reino” estariam adentrando o governo através de uma ação espiritual. Sua referência mais direta foi feita ao “Palácio do Planalto, em Brasília”, indicando que essa mudança em direção à afirmação do “Reino” estaria acontecendo até mesmo no comando do Executivo da República<sup>5</sup>. O pregador relaciona esse acontecimento ao fato de que, com o crescimento evangélico no Brasil, “o povo de Deus não é mais minoria”, e é justamente composto, em grande medida, por jovens que fazem parte de uma geração protagonista neste

<sup>3</sup> O trabalho de Rosas (2015) demonstra de forma competente e acurada como essa elaboração teológica está articulada com outras ações e atores na cena evangélica brasileira, a exemplo da banda de louvor Diante do Trono.

<sup>4</sup> Para um conhecimento mais aprofundado da Teologia do Reino e de sua argumentação propriamente teológica, sugiro que se vá diretamente à fonte de seu principal propositos: Peter Wagner (2008).

<sup>5</sup> Quando a afirmação foi realizada pelo pregador, ainda não fazia um mês que o candidato Jair Bolsonaro havia vencido as eleições presidenciais de 2018, após ser apoiado por uma ampla aliança de setores evangélicos.

“avivamento” que “tem transformado a nação”. Os exemplos se repetem em outros âmbitos, como nas mídias, nas artes e na economia. Em todas as situações que os envolvem, a presença pontual de pessoas comprometidas com os “valores do Reino” é celebrada. A despeito de quais sejam estes valores, algo que imaginamos ser da ordem de um fundamentalismo religioso – posição que contestarei a partir da análise da segunda estratégia da “cultura do Reino”, apresentada mais adiante com a evocação de outros dados –, poderíamos falar em “avivamento” para o “Reino” ou em “cultura do Reino” como algo que possui consequências não somente espirituais, mas que também refletem uma espécie de “colonização da cultura” pelo “Reino”?

A provocação serve como um reforço dos fios de reflexão que têm nos trazido até aqui. Entretanto, nesta altura do texto eu gostaria de colocar em jogo a própria ideia do que sejam os valores do “Reino” a partir de vozes heterogêneas que encontramos presentes na Brasa *Church*. Uma delas é a de Kályton, importante liderança que atua na comunidade e é considerado um de seus jovens mais ativos. Em março de 2019, tive a oportunidade de conversar com Kályton sobre as suas concepções teológicas, e logo percebi que havia uma certa incongruência – que não pode ser confundida, ressalto aqui, com uma incompatibilidade – entre o seu entendimento e o de outros membros e lideranças da mesma juventude. Segundo suas palavras:

Graças a Deus, a nossa igreja não tem uma fundamentação teológica única. É uma igreja de Jesus Cristo. A gente se esforça muito pra isso. Então tem gente que é pentecostal, tem gente que não é pentecostal; tem gente que fala em línguas, tem gente que não fala em línguas; tem gente que é teólogo, tem gente que não é teólogo. E é essa diversidade, essa múltipla face que agrada a Cristo. Me orgulho 100% disso, de não termos uma fundamentação teológica única.<sup>6</sup>

Como se percebe, o jovem Kályton afirma com muita veemência não haver uma fundamentação teológica única na Brasa *Church*. A diversidade teológica interna é abrangente a ponto de haver “gente que é pentecostal e gente que não é pentecostal”. Da mesma maneira, nem todos os jovens concordam com os pressupostos da Teologia do Reino, que inicialmente havia me parecido um fundamento evidente das ações e discursos da Brasa *Church*. Kályton pontua que, pelo contrário, muitos chegam a demonstrar aversão a essa plataforma teológica, porque entendem que ela reflete uma concepção bastante conservadora e pouco crítica em seu apelo proselitista. Mas isso não significa que a “cultura do Reino” seja menos importante para os críticos da Teologia do Reino do que para seus defensores. O *modus operandi* da transformação da cultura pelos seguidores do “Reino” parece ser o mesmo na sua origem em ambas as situações, mas os objetivos são bem distintos. Enquanto para

<sup>6</sup> Entrevista com Kályton, jovem participante da Brasa Church, em 23 mar. 2019.

uns se trata de conquistar a cultura e retomar um protagonismo social e espiritual outrora perdido, para outros significa cumprir com o “chamado para fora” da igreja a fim de combater desigualdades e injustiças na sociedade. Em outro momento, Kályton explica sucintamente a sua posição teológica particular:

Você sabe que igreja significa *ekklesia*, né? E *ekklesia* significa ‘chamados para fora’. A gente vem aqui pra igreja e se reúne. Mas a gente é mandado pra fora, pras nossas casas, pro Uber, pro padeiro, pra universidade, pro nosso trabalho. Por isso que a nossa igreja não tá na rua entregando panfletinho. A gente tá no nosso trabalho, tá no hospital, tá nos nossos lugares de influência. E a gente tem que trazer o Céu pra Terra. Se no Céu não tem desigualdade social, a gente quer trazer o Céu pra Terra lutando contra a desigualdade social. Se no Céu não tem racismo, a gente quer trazer o Céu pra Terra. Se no Céu não tem homofobia, a gente quer trazer o Céu pra Terra. Se no Céu não tem fome, então a gente vai ter que lutar contra ela [a fome]<sup>7</sup>.

O trecho acima acrescenta vários pontos de interrogação às nossas reflexões sobre o que a “cultura do Reino” quer dizer. Afinal, levar o “Reino” para todos os lugares em que um cristão pode estar inserido significa mesmo (ou somente) colonizar a cultura? Em que sentido, em quais situações e sob quais condições? Um país como o Brasil não seria suficientemente “cristão” em termos de representação numérica e tradição social para que jovens cristãos do século XXI estivessem empenhados em promover o “Reino”? Por que levar o “Reino” para fora da igreja é tão importante para uma juventude que quer construir uma “cultura do Reino”? Kályton também deixa claro que existem pessoas na Brasa Church que, discordantes dos pressupostos da Teologia do Reino, não deixam de ver no “chamado para fora” uma atividade missionária indispensável. Não obstante, assim como entre jovens que demonstram afinidade com tal discurso teológico, há uma recusa dos (ultrapassados?) “panfletinhos” em prol de uma nova estratégia evangelística: imergir no mundo com os valores do “Reino”. Valores heterogêneos? Estratégias heterogêneas? E juventudes, pois, heterogêneas em seu cristianismo?

## Para além da “colonização da cultura”: o “Reino” em escalas

Talvez tivéssemos que separar as concepções e ações em torno do “Reino” em escalas, porque, afinal de contas, não podemos tratar o “Reino” ou a “cultura do Reino” como elaborações que possuem um significado único e universalmente

<sup>7</sup> Entrevista com Kályton, jovem participante da Brasa Church, em 23 mar. 2019.

compartilhado. Insistir no lugar-comum da afirmação da heterogeneidade faz novamente todo o sentido, uma vez que o “Reino” não é uma categoria autoevidente. Na tradição bíblica, pode-se detectar muitas variantes: Reino de Deus como lugar majestoso e eterno, Reino dos Céus como paraíso esperado dos redimidos, Reino de Israel como lugar sociopolítico, Reino de Cristo como a sistematização dos ensinamentos de Jesus. Escalas históricas, sociais, teológicas e geracionais muito provavelmente nos permitiriam aferir com maior precisão o que alguém entende quando ouve, fala e pensa no “Reino”. Vamos ao dimensionamento de algumas escalas possíveis.

A primeira delas é a que coloca lado a lado avivamento espiritual e efeitos socialmente concretos do que se poderia chamar, num termo mais forte já aqui sugerido, de “colonização da cultura”. É o caso da interpretação a respeito do “Reino” advinda da Teologia do Reino, que justapõe o trabalho missionário a objetivos explicitamente conversionistas. A forma de ação com que se procura alcançar esses objetivos nem sempre é orientada à conversão de indivíduos específicos, mas ao posicionamento de cristãos já convertidos aos valores do “Reino” em lugares e funções que lhes investem de um capital social (BOURDIEU, 1998 [1966]) estratégico para a conversão de parte da cultura. É participando das sete esferas da sociedade, ou seja, inserindo-se nelas no atendimento pessoalizado a uma missão dotada de atributos espirituais, que um cristão pode fazer a sua parte na promoção do Reino de Deus nesta Terra. Nesta escala, ou sob este entendimento acerca do “Reino”, o avivamento espiritual se coaduna com o crescimento evangélico, por exemplo. Não é à toa que um pregador do movimento Dunamis frisou, em ocasião já referida, que um dos maiores sinais de que Deus estaria “transformando a nação” seria o fato de que, no Brasil, “o povo de Deus não é mais minoria”.

Mas não são só as declarações de Kályton que dão testemunho contrário à “colonização da cultura”. Vê-se que, para ele e outros jovens, viver o “Reino” não tem a ver necessariamente com uma postura ativa de proselitismo, seja em favor do crescimento de uma instituição religiosa ou de um projeto paraeclesiástico de conquista e transformação da cultura. Nas explorações de campo iniciais de uma outra pesquisa, concernente ao meu doutoramento em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRGS, tenho conversado com jovens de outras denominações e vertentes evangélicas para verificar os sentidos assumidos entre eles pelo ideal de “cultura do Reino”, pondo atenção sobre autoidentificações e classificações que têm a ver diretamente com as escalas do “Reino”. Para essas juventudes, viver o “Reino” também é uma forma de superar a “religiosidade”. Mas tal superação se assenta em outras bases que não a da “colonização da cultura”. De imediato, o que pude constatar ao conversar com jovens do luteranismo e do adventismo foram escalas diferenciadas em relação tanto à Teologia do Reino quanto ao engajamento no combate às desigualdades e injustiças pelo qual Kályton preza. Houve similaridades marcantes, mas

também diferenças que dizem respeito a universos eclesiais distintos. Sem abordar extensamente o teor das conversas, irei resumir as percepções e iniciativas que duas juventudes têm operacionalizado ao incorporar a noção de “Reino” na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e na Igreja Adventista do Sétimo Dia.

Em um espaço de cinco dias em outubro de 2020, conversei por videoconferência com quatro pessoas engajadas em grupos de jovens dessas duas denominações. O contato presencial ficou impossibilitado temporariamente por conta da pandemia de Covid-19. Entrevistei uma pastora responsável pelo grupo de jovens de uma comunidade e uma líder jovem desse grupo, pela Igreja Luterana; e um amigo de longa data e uma jovem por ele indicada, ambos ativos em suas comunidades na Igreja Adventista. Busquei empreender um diálogo aberto a partir da exposição de meus objetivos de pesquisa e de uma enunciação constante de minha curiosidade acerca do funcionamento dos grupos que abrigam as atividades desses/as jovens. A todo momento, procurei entender a composição dos grupos e suas dinâmicas de “sair para fora da igreja”, seja para atividades planejadas de evangelismo, seja para comensalidade ou recreação. Notei haver um certo padrão entre as duas juventudes: sem deixar de lado as suas obrigações com a vida comunitária, marcada pelo ritmo dos cultos e dos ensaios de coral/banda, os jovens se dispõem firmemente a “sair para fora”, ocupando espaços públicos e privados fora da igreja.

Isto não quer dizer, entretanto, que as atividades realizadas no ambiente propriamente eclesial tenham sua importância diminuída. O que ocorre é uma busca intencional de fuga das amarras da “religiosidade”, com vistas a praticar um cristianismo que esteja diluído em outras dinâmicas e espaços da vida cotidiana. As estratégias de fuga da “religiosidade” – diferenciadas, por sinal – têm a ver com uma reinterpretação do cristianismo a partir de uma concepção de “Reino” que se assemelha nos casos luterano e adventista. A diferenciação se dá em termos de composição de faixa etária e identificação e visibilidade denominacional. O grupo de jovens da comunidade luterana é composto basicamente por adolescentes entre 14 e 18 anos. Faz-se presente entre eles um aspecto de favorecimento da integração familiar. Há uma continuidade entre a adesão ao grupo e as obrigações juvenis junto à família e à instituição religiosa. No luteranismo, a fase da puberdade é marcada pela passagem do Ensino Confirmatório, período de dois anos em que se aprende sobre a confessionalidade luterana e se confirma publicamente a fé no ato da Confirmação, em rito parecido com o que acontece na Crisma católica. Logo após a Confirmação, entra-se na juventude da igreja com um acompanhamento próximo da família – estamos a falar de uma faixa etária bastante precoce. Desta maneira, o grupo é investido de uma face predominantemente adolescente. Seus membros costumam se reunir na residência de um dos jovens depois dos cultos, em esquema de rotatividade, para conversar, comer e fazer amizades, fortalecendo uma integração que é alimentada pela proximidade entre as diversas famílias que compõem a igreja.

Ações no espaço público são por vezes organizadas a partir dessa integração: um exemplo é o recolhimento de lixo nas ruas que circundam a comunidade, com o objetivo de contribuir para a conscientização sobre a preservação do meio ambiente.

Não obstante os laços comunitários sejam fortalecidos nessa passagem, eles se desfazem com facilidade quando os jovens chegam perto de seus 18 anos. Para a pastora da comunidade, isso se deve em grande parte à saída da escola e à entrada na universidade e no mundo do trabalho, quando o conjunto de amizades e referências de um jovem se amplia, excedendo o grupo religioso e familiar. Tem-se aí um processo que evidencia, no seu caráter mutante, uma instabilidade própria das juventudes de nosso contexto contemporâneo, onde o repertório das trajetórias religiosas possíveis é ampliado (NOVAES, 2018). Diante dos desafios de uma nova fase da vida, as atividades de integração junto às famílias e à comunidade já não são mais suficientes para os jovens luteranos. Procura-se uma sociabilidade diferente daquela que se produziu na adolescência. E isto fica bastante evidente quando a líder do grupo de jovens em questão revela a sua própria participação – como também de outros jovens de sua comunidade – em igrejas que, não sendo luteranas, apresentam um culto mais atrativo e “livre”, sob o formato *worship* que se apresenta na Brasa Church. Segundo ela, esse tipo de culto permite uma “experiência mais intensa de espiritualidade”, enquanto o culto luterano, resistente em sua forma litúrgica mais tradicional, não se adequa a uma linguagem conectada com os jovens.

Mas o mais interessante de se observar é que a participação da líder e de outros jovens em cultos *worship* em igrejas não-luteranas não está associada à vinculação institucional com aquelas denominações. Pelo contrário, existe com frequência um sentimento de que só a comunidade de origem possui uma integração social forte o suficiente para garantir a pertença a uma instituição. De sorte que, se perguntados sobre sua autoidentificação religiosa, muitos jovens que costumam frequentar cultos *worship* em outras igrejas ainda se diriam luteranos, não obstante sua participação atual na comunidade luterana seja pequena ou inexistente e sua frequência em outras denominações seja maior. O resultado disso é o esvaziamento do grupo de jovens em uma faixa etária posterior aos 18 anos. Ainda que esses jovens continuem tendo como norte uma autoidentificação luterana, eles preferem viver sua “espiritualidade” através de padrões que não consideram rígidos ou “religiosos” demais. E eles conseguem transitar entre padrões de “espiritualidade” sem sentir nenhum constrangimento ou coerção oriunda de estruturas eclesiais. O cristianismo do “Reino” os recebe nos cultos *worship* em uma proposta que não exige vinculação institucional, senão um combate à “religiosidade” que deve ser operado na vida cotidiana, extrapolando preferências e vínculos denominacionais.

A aversão à “religiosidade” também ganha força entre juventudes no adventismo, onde a composição dos grupos segue um padrão distinto. A começar pela faixa etária contemplada: há nas igrejas dessa denominação uma divisão oficial entre

grupos de adolescentes e de jovens, o último destes sendo composto por pessoas de 17 a 30 anos, aproximadamente. As atividades são variadas, tanto no âmbito da igreja quanto fora dela. Pode-se constatar a ocorrência de uma intensificação do processo de sociabilidade juvenil durante os sábados, dia que é guardado como sagrado. Há espaços de participação que se multiplicam desde a Escola Sabatina, momento coletivo de estudo da Bíblia que antecede o culto principal, no turno da manhã, até os chamados “cultos JA” (abreviação de Jovens Adventistas), realizados geralmente à noite. Durante o dia de sábado e na noite anterior – considera-se, entre os adventistas, que o sábado se inicia com o pôr-do-sol de sexta-feira –, os jovens passam um tempo considerável juntos, realizando atividades que nem sempre se restringem ao espaço do templo. Não raro, é possível verificar a sua presença em espaços públicos como parques, praças e ruas, ou, ainda, em instituições beneficentes e de saúde, como asilos e hospitais, durante a execução de ações de solidariedade e evangelização. Uma marca diacrítica se mostra importante nessa presença. Quando os jovens adventistas “saem para fora da igreja”, eles também costumam levar consigo sinais de identificação: trajes sociais que somente são usados no dia de sábado, Bíblia, materiais de divulgação da Rede Novo Tempo de Comunicação (emissora pertencente à igreja) e oferta de estudos bíblicos a quem quiser conhecer melhor as doutrinas defendidas pela denominação.

Em que pese a centralidade do trabalho missionário na sociabilidade, na visibilidade pública e na experiência de fé desses jovens, a percepção sobre o “Reino” não parece estar vinculada no adventismo a uma postura de imersão e conquista da cultura, no sentido mesmo da “colonização” que vínhamos expondo anteriormente. Opera-se uma outra escala que não tem como referente estabelecer uma sociedade e uma cultura mais cristãs, mas indivíduos dotados de uma experiência subjetiva de fé considerada como genuinamente cristã e não apenas “religiosa”. O que é defendido pelos adventistas – inclusive por lideranças internacionais da igreja, segundo o que ouvi – é uma mudança de paradigma em relação ao lugar que os jovens ocupam na denominação, o que requer uma atualização da visão da igreja em aspectos formais como o litúrgico, e o acolhimento de iniciativas como a implementação de cultos de jovens no estilo *worship*, com vistas a fazer da igreja um lugar de manifestação dos verdadeiros valores do “Reino”. A noção de “Reino”, portanto, é sempre acionada como a chave de um projeto de longo alcance que tem por base uma mudança de paradigma. Para superar os entraves de uma “religiosidade” vazia, os jovens seriam valorizados na sua proposição de alternativas menos “religiosas” (e mais “espirituais” ou mais “cristãs”, no vocabulário de quem as defende) no interior de sua denominação, assim como seriam chamados a levar o “Reino” a todos os lugares. Método semelhante, mas objetivos divergentes. A meu juízo, esse “chamado” para a promoção do “Reino” revela mais uma mensagem salvacionista de ordem individual e subjetiva do que um apelo para uma transformação cultural cristã da sociedade.

Em paralelo com o luteranismo, aqui o “Reino” se mostra mais uma vez como uma mudança de paradigma espiritual. Mas a escala é diferenciada, pois as estruturas eclesiais delegam ao “Reino” um papel de reforço da identidade denominacional adventista. Haveria um “Reino” diferente do “Reino”?

## Conclusões

Por fim, cabe-nos reunir as reflexões até aqui elaboradas para situar algumas perguntas e respostas (sempre provisórias) que nos servem a título de conclusões. Vimos que a noção de “Reino” não é acionada do mesmo modo em todos os lugares, porque diferentes juventudes do campo evangélico podem ter concepções bastante diferenciadas sobre o que significa promover o “Reino”. Sugeri a ideia de tratar o “Reino” em escalas variadas, para sistematizar os padrões de percepção e de posicionamento quanto aos resultados que se espera alcançar quando se está propondo uma mudança de paradigma que vai da “religiosidade” à “cultura do Reino”. O “Reino” tem sido tomado entre as juventudes pesquisadas como um termo de tradução para o que é considerado como a verdadeira ou a mais genuína experiência de fé cristã. Esta destoa da simples “religiosidade”, presa a normativas, costumes, tradições e formas religiosas estanques. O método de promoção da “cultura do Reino” se assemelha em todos os casos: levar o “Reino” para fora da igreja pressupõe uma visibilidade e uma presença juvenil ativa em espaços públicos, e não somente nas atividades restritas aos templos. Porém, os objetivos são bem distintos. Enquanto uns entendem o estabelecimento do “Reino” como um processo de transformação cultural e social mais amplo, outros o veem apenas como um suporte para uma mudança de paradigma eclesial, sem se preocupar com o fato de a cultura ser profana ou não. Isto não quer dizer, destaquemos, que a adoção de uma postura transformacionista da cultura não altere paradigmas eclesiais em uma determinada denominação religiosa ou juventude. Mas, com a reivindicação de escalas diferenciadas no tratamento do “Reino”, queremos demonstrar que os múltiplos sentidos assumidos pelo termo não podem ser confundidos aprioristicamente.

A concepção de “cultura do Reino” envolve aspectos que precisam ser tomados em conjunto com o paradigma que lhe é antagônico e substituível, dentro das formulações articuladas pelas próprias juventudes evangélicas com as quais trabalhamos. Isto quer dizer que uma análise socioantropológica das escalas do “Reino” – ou seja, das maneiras muito particulares pelas quais este ideal é acionado em contextos diversos e por diferentes atores e grupos juvenis evangélicos – deve ser operada simultaneamente com uma atenção etnográfica posta sobre o que está em jogo quando se fala de “religiosidade” no campo de pesquisa. Em um texto publicado no início deste século, Pierre Sanchis (2001, p.12) advoga que o termo

“religiosidade” pode ser mais bem utilizado como uma categoria descritiva do que analítica, porque sua potencialidade mais vantajosa está em apontar para “lugares num mapa epistemológico” do que se entende por “religiosidade”. Dito de outra forma, e assumindo ainda os contornos da definição de Sanchis (2001), ganharíamos mais em desenvolver um empreendimento intelectual que nos legasse uma “direção para pensar” os limites de conceitos que consagramos no estudo da religião (e do religioso) – e não uma categoria definitiva a que chegar, acrescento.

Tal modo de proceder em uma investigação sobre a “cultura do Reino” e a “religiosidade” traria à tona a suspeição de um modelo interpretativo que funciona pela atribuição de um contorno analítico autoevidente a categorias como, por exemplo, religiosidade, evangélico e cristão. Ao invés de procurarmos definir que tipo de religiosidade certas juventudes evangélicas estão praticando sob a tendência *worship*, ou classificar evangélicos e cristãos em sistematizações que não fogem a esquemas de arbitrariedade, o foco estaria colocado sobre os sentidos que, na experiência vivida, são postos em movimento por autotaxiações e categorias êmicas. Dessa mesma maneira, poderíamos melhor compreender as modalidades da presença evangélica no espaço público sem recorrer a limites que artificialmente impomos às dinâmicas que pesquisamos. O exemplo que este texto procura expor é emblemático: a reconfiguração das fronteiras entre sagrado e secular que encontramos na disposição do “Reino” em ir para fora da igreja e adentrar à cultura não precisa ser vista como uma “colonização da cultura” ou uma “sacralização do secular”. Se assumimos, de um modo antecipado, que a cultura necessariamente exclui a possibilidade da influência do “Reino”, ou que o secular pode ser sacralizado diante de um “Reino” que lhe invade, estamos afirmando que os seus limites não se estabelecem nas relações vividas, mas em uma espécie de contrato moderno anteriormente firmado, com o consentimento do analista, que deixa o religioso à margem da cultura e do secular. Esta é uma primeira conclusão, a de que necessitamos reformular aquelas nossas convicções teóricas que insistem em reforçar fronteiras criadas por nossa maneira de pensar analiticamente, para que compreendamos o “Reino”.

Uma segunda conclusão é relativa à experiência geracional das juventudes evangélicas. De fato, tudo indica que a promoção do “Reino” não se limita à posição assumida por aqueles que pretendem levar a cabo uma “colonização da cultura” através dos valores que eles vinculam às suas significações próprias sobre o que seja o “Reino”. Mas, do que pude depreender até o momento, o “Reino” sempre alude a uma determinada qualificação do entendimento e da prática do cristianismo pelas juventudes que aderem a essa elaboração. Uma passagem é efetivada, deslocando a experiência de “espiritualidade” desejada pelos jovens para um polo que não é contemplado pelas propostas comumente oferecidas e apoiadas pelas instituições religiosas. O não-oferecimento de alternativas para o “Reino” resulta em casos de

esvaziamento, como o experimentado pela juventude luterana que abordei. Diante de eventuais obstáculos à vivência da experimentação do “Reino” pelos jovens, as identificações então se recompõem, organizando trânsitos e trajetórias de fé e participação em espaços de sociabilidade que não estão atrelados a pertencas institucionais fixas. Para brincar com uma expressão que ouvi em diversos momentos de minha inserção entre juventudes evangélicas, nos tempos atuais já não basta mais alguém se identificar como evangélico ou como cristão; é preciso que este alguém seja acima de tudo um “cidadão do Reino”. Mas onde está o “Reino” para estas juventudes? E qual é a relevância do “Reino” para o entendimento das dinâmicas de relação da religião (neste caso, de certas igrejas) com o espaço público através de suas juventudes?

Mais uma vez, deparamo-nos com uma tarefa que nos desafia a olhar para as múltiplas escalas do “Reino” e para a variabilidade da condição juvenil evangélica no Brasil. Empírica e etnograficamente, é preciso avançar para um cenário mais amplo de manifestações do “Reino” para nos darmos conta de suas modalidades, e para que as agrupemos e as qualifiquemos segundo suas características comuns e diferenças. Quanto ao aspecto teórico, ao dar atenção ao “Reino”, certamente não estamos tentando traduzir algo como um paradigma de pós-cristianismo, pós-protestantismo, pós-evangelismo ou mesmo pós-religião. O anseio das juventudes por desenvolver uma “cultura do Reino” e superar a “religiosidade” pode demonstrar apenas uma série de tendências dentro de uma determinada época e de um contexto social específico – o que já não é pouco –, mas não temos a necessidade de nominar este movimento como um novo tipo de cristianismo. O ponto não é estabelecer o “Reino” como um conceito analítico, e sim explorar descritivamente os seus sentidos e o que eles querem nos dizer sobre a anunciada heterogeneidade evangélica no Brasil, especialmente entre as juventudes, além das relações bastante específicas que certos grupos juvenis podem estabelecer com o espaço público. Enquanto categoria que remete a uma autoidentificação religiosa, também não devemos tratar o “Reino” sob uma perspectiva que contemple as suas modulações socio-históricas, como o fazemos com a categoria religião (ASAD, 2010)? Que transformações estarão acontecendo entre as juventudes evangélicas no Brasil, a ponto de que mais importe ser um “cidadão do Reino” que um “religioso”? Na análise dessas dinâmicas devemos nos remeter à continuidade, mas sobretudo à transformação das concepções religiosas, o que não implica em adotarmos automaticamente explicações disruptivas do tipo “disso para aquilo”, “dali para acolá”, ou alternativas binárias que reforcem a “economia do ou isto/ou aquilo” (VELHO, 2010, p. 31).

Uma das indagações mais pertinentes a serem feitas a respeito do “Reino” e sua faceta geracional, de que deriva o seu germe, tem a ver com a potencial relação entre as experiências evangélicas juvenis contemporâneas e o “espírito do tempo”. A esse respeito, podemos contar com uma vantajosa literatura do campo socioan-

tropológico a alimentar as nossas reflexões. Será o “Reino”, entre as escalas que encobre, a roupagem de um cristianismo que se adapta às condições socioculturais desses novos tempos que se avizinham (ou que já chegaram e não conseguimos acompanhar, por nossa falta de visão panorâmica)? Se vivemos em uma era de subjetivação e individualização das experiências religiosas (BECK, 2016), cuja constituição é efeito direto, a depender do vocabulário teórico, da radicalização da modernidade, ou da modernidade tardia, ou da modernidade reflexiva (GIDDENS, 1991), como pretendemos falar de evangélicos, cristianismo, religiosidade e “Reino” sem ter em mente que categorias descritivas são como tecnologias que se transformam diacronicamente, passando de uma situação de uso histórico a outro, sem que percam sua vitalidade na transformação? Aprender a viver não mais com meros evangélicos, mas com “cidadãos do Reino”, pode ser difícil para muitas lideranças e instituições evangélicas. Mas esse também é um desafio para o pesquisador.

## REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Taylor Pedroso de. **A “cultura” para o Reino: materialidades e sentidos da adoração em uma juventude evangélica em Porto Alegre.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2020a. 161p.
- AGUIAR, Taylor Pedroso de. Promovendo a “cultura do Reino”: notas sobre música, religião e cultura a partir de uma juventude evangélica no Sul do Brasil. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 20, n. 37, p.141-167, 2020b.
- ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 19, p. 263-284, 2010.
- BECK, Ulrich. **O Deus de cada um: a capacidade das religiões de promover a paz e o seu potencial de violência.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2016.
- BOURDIEU, Pierre. O capital social – notas provisórias. In: BOURDIEU, Pierre. **Escritos de educação.** Petrópolis: Vozes, 1998 [1966], p. 65-69.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. Os “sem religião” no Brasil: juventude, periferia, indiferentismo religioso e trânsito entre religiões institucionalizadas. **Estudos de Religião**, v. 31, n. 3, p.55-70, set./dez. 2017.
- DREHER, Martin Norberto. **A Igreja latino-americana no contexto mundial.** São Leopoldo: Sinodal [Coleção História da Igreja, vol. 4], 1999.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade.** São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GIUMBELLI, Emerson. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p.87-119, 2001.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Evangélicos e pentecostais: um campo religioso em ebulição. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p.89-110.

NOVAES, Regina. Juventude e religião, sinais do tempo experimentado. **Interseções**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p.351-368, 2018.

NOVAES, Regina. Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p.135-160.

REIS, Livia. Do voto evangélico ao cristão: o que as eleições de 2020 têm a nos dizer? **Nexo**. Publicado em 04 de novembro de 2020. Disponível em: <https://www.nexojournal.com.br/ensaio/debate/2020/Do-voto-evang%C3%A9lico-ao-crist%C3%A3o-o-que-as-elei%C3%A7%C3%B5es-de-2020-t%C3%AAm-a-nos-dizer>. Acesso em: 08 nov. 2020.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise de pertencimento institucional. **Horizonte**, v. 10, p.1130-1152, 2012.

ROSAS, Nina. “Dominação” evangélica no Brasil: o caso do grupo musical Diante do Trono. **Contemporânea**, v. 5, n. 1, p.235-258, 2015.

SANCHIS, Pierre. No mapa das religiões, há lugar para a “religiosidade”? **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, EDUFSC, n. 30, p.11-26, out. 2001.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997, p.103-116.

VELHO, Otávio. A religião é um modo de conhecimento? **PLURA – Revista de Estudos de Religião**, v. 1, n. 1, p.3-37, 2010.

WAGNER, Peter. **Dominion: How Kingdom Action can Change the World**. Grand Rapids, MI: Chosen Books, Baker Publishing Group, 2008.

**Submetido em:** 16/03/2021

**Aprovado em:** 22/06/2021

**Publicado em:** 10/09/2021