

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**MILTON BORTOLETO**

**“Não viemos para fazer aliança”**

Faces do conflito entre adeptos das religiões pentecostais e afro-brasileiras

**São Paulo**

**2014**

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**MILTON BORTOLETO**

**“Não viemos para fazer aliança”**

Faces do conflito entre adeptos das religiões pentecostais e afro-brasileiras

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção de título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva

**São Paulo**

**2014**

## FOLHA DE APROVAÇÃO

BORTOLETO, Milton

"Não viemos para fazer aliança" - Faces do conflito entre adeptos das religiões pentecostais e afro-brasileiras

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção de título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva

Aprovado em: \_\_\_\_\_

### Banca Examinadora:

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição \_\_\_\_\_

Julgamento \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição \_\_\_\_\_

Julgamento \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição \_\_\_\_\_

Julgamento \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_



## **Agradecimentos**

Este trabalho não seria possível sem o auxílio de diversos atores sociais que possuem amplo poder de agência sobre mim, seja no âmbito familiar, nas aulas que frequentei na universidade, nos grupos de pesquisa, nas reuniões de orientação, jantares, bares e nas dezenas de cafés entre uma e outra dessas atividades.

A minha família dedico os maiores agradecimentos contidos aqui, já que eles são os responsáveis pela maior parte da minha trajetória. Meus pais, João Bortoleto e Ana Lúcia Bortoleto, e meu irmão mais novo, João Vitor Bortoleto, agradeço muito do que sou, assim como minha namorada Domenica Tezzei, a qual me incentivou nos momentos mais difíceis desta empreitada.

Desde meu ingresso no bacharelado em Ciências Sociais da Universidade de São Paulo venho colecionando amigos, os quais sinto profunda admiração intelectual e que tenho certeza que serão grandes pesquisadores. Romulo Lelis Lima, Carlos Gutierrez, Asher Brum, Leonardo Siqueira, Rebeca Campos Ferreira, Rosenilton Oliveira, Lígia Luchesi e tantos outros nomes compõem uma brilhante lista que desejo ter o prazer de conversar sobre as teorias nas ciências humanas e a conjuntura política que vivemos por muitos anos que estão por vir. Obrigado a todos por incidirem sobre mim os seus respectivos poderes de mudança.

Mas nem só de uma família carinhosa e bons amigos de bacharelado e pós-graduação se faz um ator social que visa ser pesquisador acadêmico. Porém, neste ponto tive fortuna ao ter Vagner Gonçalves da Silva e Paula Montero como dois grandes mestres que me acompanharam no decorrer de todo este mestrado. O primeiro, orientador e amigo, me ensinou a sutileza da investigação antropológica, mostrando como a pesquisa de campo e a boa escrita são essenciais num trabalho acadêmico. Enquanto a segunda, companheira de pesquisa no CEBRAP e leitora exigente, me ensinou a importância dos atores sociais e como teorias e universos empíricos devem compor algo novo que enriqueça os trabalhos acadêmicos já confeccionados. Aliar estes dois modos de fazer pesquisa foi o maior desafio que enfrentei e desejo continuar enfrentando, buscando compor uma forma própria de produzir academicamente. Aos dois mestres, agradeço o conhecimento que têm me transmitido e a atenção neste processo.

Por fim, não posso deixar de agradecer a todos que me auxiliaram "indiretamente" em todo este processo, desde minha assistente social Gina Pimentel aos funcionários do Departamento de Antropologia, equipe que agradeço em nome da sempre prestativa Ivanete Ramos, dentre outros atores que estiveram presentes neste período.

Esta pesquisa contou com o fomento de uma bolsa CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento do Ensino Superior) durante dois dos dois anos e meio de mestrado.

## RESUMO

BORTOLETO, M. "Não viemos para fazer aliança" - Faces do conflito entre adeptos das religiões pentecostais e afro-brasileiras. 2014. 119 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

A exacerbação da beligerância contra as religiões afro-brasileiras, seus adeptos e símbolos, é uma das faces do pentecostalismo que nas últimas duas décadas e meia tem ganho amplo destaque no debate público brasileiro. Blogueiros e jornalistas, militantes do movimento negro e de outros movimentos sociais, assim como delegados, advogados, juízes, sociólogos e antropólogos têm participado ativamente desse fenômeno que já possui agenda própria de investigação nas ciências sociais desde a década de 1990.

Observar como os cientistas sociais abordaram este tema até o final da década de 2000 e analisar um estudo de caso, também ocorrido no final desta década, são os principais empreendimentos que esta investigação visa realizar. Para tanto, construo no corpo deste trabalho duas partes inter-relacionadas que analisam algumas faces deste tema de pesquisa que ficou conhecido como "o conflito entre adeptos das religiões pentecostais e afro-brasileiras" na esfera pública brasileira.

Na primeira parte desta investigação, constituída na forma de um balanço teórico, procuro apresentar como os termos "guerra santa" e "intolerância religiosa" são centrais nos principais trabalhos que versaram sobre o tema ou o tangenciaram de tal forma que contribuíram para a constituição desse fenômeno com uma agenda própria.

Na segunda parte desta investigação tomo como objeto privilegiado de pesquisa um estudo de caso exemplar do conflito entre pentecostais e religiões afro-brasileiras, ocorrido em junho de 2008 na cidade do Rio de Janeiro, quando quatro jovens "invadem" um centro espírita no bairro do Catete, suscitando amplo debate sobre o tema, que tem na prática discursiva dos mais diversos atores sociais a presença constante dos termos "intolerância religiosa", "liberdade religiosa" e "liberdade de expressão religiosa".

**Palavras-chave:** Religiões Afro-brasileiras, Pentecostalismo, Guerra Santa, Intolerância Religiosa, Liberdade Religiosa.

## ABSTRACT

BORTOLETO, M. **"We did not come to an alliance" - Faces of the conflict between adherents of pentecostals and afro-brazilian religions**. 2014. 119 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

The exacerbation of belligerence against afro-brazilian religions, their churchgoers and symbols, is one of the faces of pentecostalism in the past two and half decades has ample prominence in brazilian public debate. Bloggers and journalists, militant black movement and other social movements, as well as delegates, lawyers, judges, sociologists and anthropologists have actively participated in this phenomenon that already gets its own research agenda in the social sciences since the 1990s.

Investigate how social scientists have addressed this phenomenon until the late 2000s and analyze a case study are the main projects that this research aims to accomplish. To do so, this work get two interdependent parties who seek to analyze some faces of this theme of research that became known as "the conflict between adherents of pentecostal and afro-brazilian religions" in the brazilian public sphere.

In the first part of this investigation, constituted as a state-of-the-art, I try to make it clear that the terms "guerra santa" and "religious intolerance" are central to the principal investigations of around the theme, which contributed to the establishment of this phenomenon with its own research agenda in the social sciences .

In the second part of this research, I take as a privileged object of research a case study example of the conflict between pentecostals and afro-brazilian religions occurred in June 2008 in the city of Rio de Janeiro, when four young "invade" a spiritualist center in Catete, generating widespread debate on the issue, which has in the discursive practice of many social actors the centrality of the terms "religious intolerance", "religious liberty" and "freedom of religious expression".

**Keywords:** Afro-brazilian Religions, Pentecostals, Guerra Santa, Religious Intolerance, Religious Liberty.

## SUMÁRIO

<b>Introdução.....</b>	<b>09</b>
<b>Parte I - A bibliografia sobre o conflito.....</b>	<b>19</b>
<b>1 - Os ensaios pioneiros.....</b>	<b>20</b>
1.1 - Seguindo o “ <i>feeling</i> jornalístico”.....	21
1.2 - Sinais de uma nova segmentação social brasileira?.....	26
<b>2 - A ênfase neopentecostal.....</b>	<b>30</b>
2.1 - Quem são as “novas igrejas pentecostais”?.....	31
2.2 - "A Igreja Universal e seus demônios".....	39
<b>3 - A ênfase nas religiões afro-brasileiras.....</b>	<b>46</b>
3.1 - Da "guerra santa" à "intolerância religiosa".....	48
3.2 - "Intolerância religiosa": Dez anos depois.....	55
3.3 - "Entre a Gira de Fé e Jesus de Nazaré".....	60
<b>Conclusão.....</b>	<b>68</b>
<b>Parte II - "Não viemos para fazer aliança": Um caso exemplar como <i>momento crítico</i>.....</b>	<b>71</b>
1 - Sobre atualizações de softwares e caminhadas.....	72
2 - Da "intolerância religiosa" à "liberdade religiosa".....	87
3 - "Bíblia Sim! Constituição Não!": Os limites da "liberdade religiosa".....	98
<b>Conclusão.....</b>	<b>104</b>
<b>Apontamentos Finais.....</b>	<b>106</b>
<b>Referências bibliográficas.....</b>	<b>108</b>



## Introdução

Desde o final da década de 1980 um conjunto extenso de casos de evidente beligerância tem colocado em lados opostos membros de igrejas pentecostais e das religiões afro-brasileiras. Este conjunto de casos é chamado por alguns de "guerra santa" e por outros de "intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras", dentre outros termos que compõem distintos léxicos de um conjunto de práticas discursivas expostas em matérias jornalísticas (seja de jornais impressos e/ou online), coberturas televisivas, posicionamentos postados em blogs e redes sociais, vídeos em plataformas *on demand*, discussões em fóruns, trabalhos acadêmicos confeccionados no âmbito das ciências sociais e áreas correlatas, passeatas e caminhadas de rua, reuniões com autoridades políticas, campanhas eleitorais, audiências públicas, laudos acerca de tombamentos de bens históricos (materiais e imateriais), investigações movidas pelo Ministério Público e por associações civis ou particulares (tanto via direito privado como direito público), assim como processos jurídicos que culminam em condenações, dentre centenas de outras práticas discursivas que constituem o que podemos chamar de "conflito entre adeptos das religiões pentecostais e afro-brasileiras".

Sem dúvida que o universo empírico fruto das relações conflituosas que opõem adeptos destas expressões religiosas, seus símbolos, rituais e liturgias constituem um vasto universo empírico que permitem a antropologia e a sociologia da religião inúmeros trabalhos científicos em prol da explicação e/ou interpretação deste fenômeno que ganhou nas últimas duas décadas ampla atenção no debate público brasileiro, constituindo uma sólida agenda de pesquisa no âmbito das ciências sociais. É inserindo-se neste conjunto de trabalhos das ciências sociais que abordam o conflito entre adeptos das religiões pentecostais e afro-brasileiras que a presente pesquisa toma corpo e visa produzir sua contribuição.

Para tanto, esta investigação faz dois movimentos a fim de produzir sua contribuição neste escopo de trabalhos, o que lhe rende duas partes inter-relacionadas: Numa primeira procuro produzir um balanço teórico acerca dos trabalhos empreendidos pelas ciências sociais acerca do tema e daí pensar a viabilidade de novas abordagens, processo que procuro "experimentar" (no sentido laboratorial do termo<sup>1</sup>) na segunda parte desta investigação, ao

---

<sup>1</sup> Seguindo uma das provocações de Bruno Latour, a segunda parte desta investigação deve ser entendida como um laboratório, pois "na nossa disciplina, o texto não é uma história, nem uma bela história, mas o equivalente do laboratório. É o local dos testes, experimentos e simulações. Dependendo do que se passa nele, há ou não há um ator, há ou não há uma rede sendo traçada. E isso depende inteiramente da maneira precisa como ele é escrito - e cada novo tópico exige uma nova maneira de ser tratado por um texto. A maior parte dos textos são

analisar um estudo de caso que julgo ser exemplar do conflito, permitindo-me problematizar, tendo como base um dado universo empírico, algumas faces do conflito entre adeptos das religiões pentecostais e afro-brasileiras na esfera pública brasileira.

O conflito entre pentecostais e membros das religiões afro-brasileiras é tema de investigação de diversos trabalhos sociológicos e antropológicos há cerca de 24 anos, totalizando mais de 80 publicações sobre o tema<sup>2</sup>. Entretanto, para além da descrição dos principais argumentos e hipóteses acadêmicas expostas nestes trabalhos confeccionados num período que abrange mais de duas décadas, procuro no balanço teórico empreendido na primeira parte desta pesquisa tomar tais investigações como sintomáticas das mutabilidades que o próprio conflito entre pentecostais e religiões afro-brasileiras passaram, permitindo-me observar algumas características de como o conflito desdobrou-se no debate público.

Apesar do conflito entre pentecostais e membros das religiões afro-brasileiras passar por profundas modificações desde o ano de 1990, data da publicação da primeira investigação no âmbito das ciências sociais que versa sobre o tema, há de salientar que a bibliografia acadêmica que o acompanhou pode ser dividida em três abordagens distintas do conflito, cada qual evidenciando um momento do próprio fenômeno na esfera pública brasileira: (1) Uma primeira abordagem é caracterizada pelo tom ensaístico que lançou as bases desta agenda de pesquisa nas ciências sociais, (2) enquanto uma segunda é caracterizada pelo aprofundamento analítico acerca destas "novas igrejas pentecostais" e, por fim, (3) uma terceira abordagem é caracterizada pela busca investigativa de como as religiões afro-brasileiras "respondem" ou "se relacionam" com seus antagonistas neste cenário conflitivo.

A primeira abordagem é um claro exemplo da sensibilidade acadêmica dos cientistas sociais em torno dos desdobramentos públicos que o conflito entre pentecostais e membros

---

fatalmente chapados. Nada acontece neles." (LATOURE, 2006, p. 345-346).

<sup>2</sup> Em ordem cronológica alguns dos principais trabalhos sociológicos e antropológicos publicados em forma de artigos, teses, dissertações, livros e capítulos de livros sobre o tema são: M. C. Soares (1990), Jungblut (1992, 1997, 2003, 2005), L. E. Soares (1993), Freston (1993, 1994), Barros (1995), Mariano (1995, 1996, 1999, 2001, 2003a, 2003b, 2003c, 2007), Mariz (1995, 1997, 1999, 2000), Oliva (1995), Wynarczyk (1995), Corten (1996), Gouveia (1996), Almeida (1996a, 1996b, 2003, 2007, 2009), Pierruci & Prandi (1996), Birman (1997, 2001), Herrera (1997), Oro (1997, 2003, 2005, 2006, 2007), Perreira Neto (1997), Ramos Ney (1997), Semán (1997), Oro & Semán (1999), Prandi (2000, 2001, 2003, 2005, 2007), Serra (2002), Giumbelli (2003, 2007), Oro & Frigerio (2005), Rabelo (2005), Rodrigues & Senra (2005), Silva (2005, 2007a, 2007b, 2007c, 2013), Vieira Filho (2006), Reinhardt (2006, 2007), Frigerio (2007), Oro & Bem (2008), Santos (2007), Tadvald (2007), Vital da Cunha (2008, 2009, 2012), Ávila (2009), Camurça (2009), Miranda & Goulart (2009), Gomes (2010a, 2010b), Miranda (2010, 2012), Pinto (2011), Barbosa e Silva (2012), Rodrigues Jr. (2012).

das religiões afro-brasileiras passou, pois ela é produzida a partir do debate público decorrente das contínuas manchetes jornalísticas do final da década de 1980, quando determinados setores da imprensa chamam atenção para o "crescimento desenfreado" de um novo conjunto de igrejas pentecostais que incentivam seus adeptos a praticarem "ataques públicos às religiões afro-brasileiras", processo que ficou conhecido como "guerra santa".

Com tom ensaístico, estas investigações pioneiras procuram analisar as características rituais e teológicas que levam diversos "evangélicos a demonizarem as religiões afro-brasileiras", movimento analítico que auxiliou a eleição da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e seu ritual de *Libertação do Mal* como um privilegiado objeto de pesquisa na explicação deste fenômeno.

Ainda no bojo desta abordagem pioneira, há a tentativa de traçar quadros comparativos entre o universo religioso afro-brasileiro e pentecostal, assim como explicá-lo a luz das macro mudanças políticas ocorridas no Brasil durante a década de 1980. Em suma, esta primeira abordagem propõe uma nova agenda de pesquisa para as ciências sociais, visto ter o fenômeno do conflito entre pentecostais e religiões afro-brasileiras aportado no debate público brasileiro, tornando-se um relevante tema de investigação<sup>3</sup>.

Em diálogo com esta abordagem pioneira de tom ensaístico, a segunda abordagem aprofunda as análises em torno do pentecostalismo, dando ênfase ao neopentecostalismo praticado por igrejas como a IURD. Os rituais de *Libertação do Mal* e a *Teologia da Batalha Espiritual* presentes nas igrejas neopentecostais são tomados nestas investigações como a materialização de um nova forma de pentecostalismo, sendo a exacerbação da beligerância contra as religiões afro-brasileiras (ao serem levadas para fora dos templos pelos seus membros) uma das faces mais impactantes na opinião pública e amplamente descrita nas investigações desta segunda abordagem.

Por sua vez, a terceira abordagem do conflito compreende os trabalhos que dão ênfase ao universo simbólico e ritual das religiões afro-brasileiras, focando nos elementos explicativos que embasam as "reações" (ou a falta delas) nestas relações conflitivas. É nas investigações que compõem esta terceira abordagem que surge o termo "intolerância religiosa" quando se referem aos "ataques neopentecostais", demonstrando haver profundas mudanças lexicais no debate público e nesta agenda de pesquisa na passagem da segunda para

<sup>3</sup> Dois autores destacam-se como pioneiros, são eles: M. C. Soares (1990) e L. E. Soares (1993).

a terceira abordagem, ocorrida no final da década de 1990.

Traçar as linhas gerais destas três abordagens, procurando por um lado observar os processos pelos quais o fenômeno passou (sendo as investigações acadêmicas um privilegiado ponto de observação deste processo) e por outro lado suas contribuições analíticas é o principal objetivo da primeira parte desta investigação, processo que procuro demonstrar a luz dos principais trabalhos que tornaram-se expoentes desta rubrica de investigação nas ciências sociais.

Por sua vez, a segunda parte desta dissertação repousa sobre análise de um estudo de caso que pode ser tomado como exemplar na agenda de pesquisa do "conflito entre adeptos das religiões pentecostais e afro-brasileiras", especialmente por descrever um episódio em que quatro jovens evangélicos "invadem" um centro espírita na cidade do Rio de Janeiro em junho de 2008 e ali quebram diversas "imagens de escultura". Procedimento que fomenta um intenso debate público acerca das práticas discursivas destes jovens, de qual figura jurídica eles devem ser enquadrados e de como a "intolerância religiosa" deve ser tratada na jurisprudência brasileira, assim como, quais são os limites da liberdade religiosa no Brasil.

Chegar até o caso dos quatro jovens que invadem o centro espírita como um caso exemplar não ocorreu de forma óbvia, visto que antes dele cataloguei dezenas de casos presentes na bibliografia sobre o tema e outros que me foram relatados por sacerdotes das religiões afro-brasileiras, primeiros interlocutores que tive acesso.

Ao passo que catalogava os casos, observei que um recorte temporal era necessário e investi na década 2000, visto o acesso aos dados secundários referentes a este período serem mais disponíveis. Assim produzi um primeiro levantamento de casos facilitado aos acervos digitalizados dos principais meios de comunicação impressos. Jornais como O Estado de S. Paulo (Estadão), Folha de S. Paulo, O Globo, Jornal do Brasil, Correio Braziliense dentre outros, e revistas semanais ou mensais como Veja, Carta Capital, IstoÉ, Caros Amigos e outras, disponibilizam todo o seu acervo online em seus respectivos sítios. Vale salientar que tais veículos de comunicação impressos possuem portais de notícias que são atualizados minuto a minuto, recebendo mais visitas (leitores) que suas versões impressas. Tal é a situação, por exemplo, da Folha de S. Paulo que mantém o portal Universo Online (*Uol.com.br*), O Globo (*GI.com*) e o Jornal do Brasil (*JB.com.br*), dentre outras "dobradinhas" existentes entre veículos de comunicação impressos e online.

Como saldo desta primeira abordagem junto aos meios de comunicação impressos (e seus respectivos portais online) cheguei a mapear mais de 100 casos de conflito religioso envolvendo membros das religiões afro-brasileiras e pentecostais, na maioria deles trazendo no corpo da notícia termos como “Intolerância Religiosa” e “Guerra Santa”.

Estes primeiros dados secundários oriundos de fontes jornalísticas foram sistematizados em forma de catálogo. Nele cada caso ganhou uma pasta, onde cada pasta foi nomeada por data, pequeno resumo e local da primeira notícia do ocorrido. Assim cheguei a mais de 100 pastas organizadas cronologicamente, cada qual possuindo em seu interior diversas notícias (muitas pastas possuindo dezenas de notícias sobre um mesmo caso), as quais indicam o desdobramento do caso no tempo. São diversas notícias relatando o transcorrer do caso por meses, algumas por anos, muitas vezes tendo o caso sido resolvido na justiça ou esquecidos pelos noticiários.

Seguindo na coleta de dados dos casos que apresentam o referido conflito religioso envolvendo adeptos das religiões pentecostais e das religiões afro-brasileiras, busquei peças e processos jurídicos que levaram à cabo os casos que observei a partir das matérias jornalísticas. Tais peças e processos jurídicos foram encontrados em grande medida nos sites das instâncias que o julgam, como nos sites da Justiça Federal<sup>4</sup> e nos diversos sites estaduais de Justiça<sup>5</sup>. Neste ponto do trabalho de levantamento de dados também pesquisei os Diários Oficiais<sup>6</sup> tendo como objetivo coletar mais informações sobre os casos que já haviam sido mapeados.

Afim de aumentar o número de informações sobre os casos já catalogados, assim como encontrar novos casos e novos dados secundários que alimentam as informações em torno de cada caso, visitei sites na internet que possuem amplo acervo de notícias televisivas e de vídeos. Dentre os diversos que visitei, o site *YouTube.com* mostrou-se ser o maior e mais

---

<sup>4</sup>Neste momento há milhares de peças jurídicas sendo julgadas pela Justiça Federal, a qual podem ser acessadas através do site <http://www.jf.jus.br/>.

<sup>5</sup>Como por exemplo no site do poder judiciário de São Paulo (<http://www.tjsp.jus.br/>), Rio de Janeiro (<http://www.tjrj.jus.br/>), dentre outros.

<sup>6</sup>Conforme cada caso, visitei os diários oficiais que potencialmente poderiam trazer decisões judiciais referentes a ele. Este trabalho, em grande medida, foi facilitado por todos os Diários Oficiais do Brasil estarem com seus conteúdos plenamente digitalizados e disponíveis na internet. São Paulo (<http://www.imprensaoficial.com.br/>), Bahia (<http://www.egba.ba.gov.br/>), Rio de Janeiro ([www.imprensaoficial.rj.gov.br/](http://www.imprensaoficial.rj.gov.br/)), Rio Grande do Sul (<http://www.corag.com.br/>), dentre outros.

popular meio de divulgação de vídeos *on demand*, sejam eles oriundos de programas televisivos, coberturas jornalísticas amadoras ou vídeos efetuadas pelos próprios atores sociais envolvidos nos casos. Tais vídeos foram baixados para o catálogo, nomeados conforme os demais arquivos de texto e imagem anteriormente colhidos e arquivados em suas respectivas pastas. Cerca de 70 vídeos que variam de 4 a 20 minutos foram encontrados no site *YouTube.com*, muitos trazendo conteúdo que não circulou na grande imprensa.

Este universo preliminar de pesquisa permitiu-me compor um cenário com os casos de maior visibilidade pública nos anos 2000 e, consecutivamente, observar qual caso poderia me render maior fôlego analítico e acesso aos atores sociais envolvidos, sendo que fiquei indeciso entre dois que poderiam render bons estudos de caso: Um primeiro caso ocorrido no Estado de São Paulo e o outro ocorrido na cidade do Rio de Janeiro, este último sendo o caso que optei por investigar.

O caso que não optei por investigar mais profundamente trata do Projeto de Lei 992 de 10 de outubro de 2011 (PL 992/11) apresentado na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo (ALESP) pelo então deputado estadual Feliciano Filho (PV-SP) e que visou proibir "*a utilização e/ou sacrifício de animais em práticas de rituais religiosos no Estado de São Paulo*", proposta que foi vista por diversos membros das religiões afro-brasileiras como uma forma de intolerância religiosa, já que no corpo do PL o deputado assim justificava o referido projeto:

A Constituição da República Federativa do Brasil estabelece que todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações (art. 225º, VI). Para assegurar a efetividade desse direito, incube ao Poder Público: Proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a crueldade. (§ 1º, VII).

**Somos favoráveis à preservação e ao incentivo às tradições e manifestações culturais, bem como ao exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana**, contudo, não podemos permitir que animais indefesos sofram esta crueldade.

Por todo o exposto, contamos com a colaboração desses Nobres Pares para aprovação do Projeto. (Imprensa Oficial de 15/10/2011, p. 13. Acessado em 15/07/2014.

Disponível em:  
[http://www.imprensaoficial.com.br/PortalIO/DO/BuscaDO2001Documento\\_11\\_4.aspx?link=/2011/legislativo/outubro/11/pag\\_0018\\_87UV4I3VUFEUPe57PISJG63](http://www.imprensaoficial.com.br/PortalIO/DO/BuscaDO2001Documento_11_4.aspx?link=/2011/legislativo/outubro/11/pag_0018_87UV4I3VUFEUPe57PISJG63)

LIJS.pdf&pagina=18&data=11/10/2011&caderno=Legislativo&paginaordenacao=100018)

Feliciano Filho, que se diz “cristão e vegetariano”, é membro desde a década de 1990 do movimento de proteção aos animais e nega qualquer tentativa intolerante contra as religiões afro-brasileiras em seu projeto, apesar de justificar o PL citando expressamente “as religiões de matriz africana”, conforme relatou ao jornal *GI.com*<sup>7</sup>.

Após a proposta do PL 992 diversas associações civis organizadas por sacerdotes das religiões afro-brasileiras se movimentaram contra o projeto, processo que produziu a *1ª Caminhada de Cultura de Paz contra a Intolerância Religiosa* no dia 15 de novembro de 2011. Evento que estive presente e reuniu cerca de 500 pessoas, em sua maioria sacerdotes das religiões afro-brasileiras no Vão Livre do MASP, local que ocorrem diversas reivindicações políticas de rua em São Paulo.

Após a pressão de diversos sacerdotes das religiões afro-brasileiras contra o PL 992/11 e o posicionamento público de membros do movimento de proteção aos animais contra a prática do sacrifício animal nos rituais religiosos, outro deputado retirou a expressão que aludia as "religiões de matriz africana" da justificativa do PL, o que fez o debate público diminuir e o Projeto de Lei "parar" desde 2012 na Comissão de Justiça da Assembleia Legislativa.

Sendo um frutífero estudo de caso, o PL 992/11 paulista saiu do horizonte desta investigação por ter "parado" em uma das comissões da ALESP e ainda ter um longo caminho quando sair de lá, assim como o debate público acerca deste caso ter diminuído. Por ser muito recente e ter perdido o folego, o caso do PL 992, que poderia render um interessante estudo de caso, foi deixado de lado face ao caso dos quatro jovens que invadiram o centro espírita na cidade do Rio de Janeiro e impactou decisivamente para o rearranjo do que podemos conceber por "intolerância religiosa", já que o caso de 2008 foi decisivo na constituição, de fato, da "intolerância religiosa como crime".

Optar pelo caso carioca também me permitiu experimentar a viabilidade de uma

---

<sup>7</sup>Conforme notícia do site Globo.com com o título “Projeto de lei proíbe sacrifício de animais em rituais religiosos em SP”. Publicado em 18/10/2011. Acessado em: 15/07/2014. Disponível em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2011/10/projeto-de-lei-proibe-sacrificio-de-animais-em-rituais-religiosos-em-sp.html>

abordagem que focalize os discursos dos mais variados atores sociais envolvidos neste debate, atentando para suas argumentações, quais termos as constituem e quais sentidos os atores envolvidos em tais contendas acionam, deslocando a análise dos aspectos que compõem as religiões que os atores declaram pertencimento para o conteúdo exposto nas práticas discursivas que tais atores produzem ao envolverem-se em tais contendas públicas.

Metologicamente pensando, a viabilidade deste experimento analítico poderia ser feito sob diversas formas, dialogando com as mais variadas tradições da filosofia da linguagem ou da análise do discurso. Entretanto, a antropologia e a sociologia que vêm estudando o conflito entre religiões pentecostais e afro-brasileiras podem receber profundas contribuições ao terem em seu seio trabalhos que se inspirem nas proposições teóricas de Luc Boltanski, Laurent Thévenot e Éve Chiapello<sup>8</sup> (CEFÄI, 2009; CELIKATES, 2012; LEMIEUX, 2007; VANDENBERGUE, 2006).

Antes de mais nada, cabe salientar que os estudos empreendidos pela sociologia de Luc Boltanski, o mais renomado nome deste grupo, já possui amplo uso em outras áreas de investigação das ciências sociais como aponta Daniel Cefäi (2009), assim como impactou decisivamente o antropólogo Bruno Latour na confecção das bases de sua principal proposição teórica, a Actor-Network-Theory (ANT)<sup>9</sup>. Robin Celikates, um dos principais comentadores desta temática, afirma que as proposições de Bruno Latour em seu *Reassembling the Social: An introduction to Actor-Network-Theory* de 2005 está em estreito diálogo com as investigações de Boltanski, Chiapello e Thévenot confeccionados no decorrer das décadas de 1980 e 1990, momento em que emerge em suas investigações

uma máxima metodológica que é a um só tempo simples e desafiadora: " **siga os próprios atores**". Os sociólogos [e antropólogos] têm de seguir os atores "ordinários" em suas ações, interpretações e avaliações porque são estes que possuem conhecimento relevante sobre o mundo social. Eles já não devem

<sup>8</sup> Os principais trabalhos destes autores e que utilizarei nesta investigação, seja citando-os expressamente ou somente tendo-os como inspiração são: BOLTANSKI, 1984, 1990; BOLSTANKI & CHIAPELLO, 1991; BOLTANSKI & THÉVENOT, 1987, 1991, 1999; CHIAPELLO, 2003; THÉVENOT, 1990, 1192a, 1992b, 1998.

<sup>9</sup> Em um dos seus principais trabalhos, o "ensaio/manifesto" *Jamais Fomnos Modernos: Ensaio de antropologia simétrica* publicado em 1991, Latour ressalta a centralidade das investigações da chamada *sociologia pragmática*. Diz o autor: "Luc Boltanski e Laurent Thévenot esvaziaram a denúncia moderna em um livro tão importante para este ensaio quanto o de Steve Shapin e Simon Schaffer. Fizeram, em relação ao trabalho de indignação crítica, o que François Furet já havia feito em relação à Revolução francesa. 'A denúncia acabou': este poderia ser o subtítulo de *Economies de la grandeur*" (LATOURE, 1991, p. 48).



ser considerados meros informantes produzindo dados adicionais, mas sim como sociólogos leigos produzindo interpretações e explicações do que estão fazendo que não são nem um pouco menos sofisticadas do que aquelas de seus colegas profissionais. (CELIKATES, 2009, p. 36-37 - grifo meu)

Para além de uma antropologia "latouriana", já recorrente na literatura antropológica e sociológica, esta pesquisa visa o uso de algumas proposições de Boltanski<sup>10</sup> por centrarem suas atenções nas práticas discursivas dos atores sociais, base empírica que pode evidenciar profícuas análises sociológicas expostas nas mais diversas "justificações" destes atores acerca das contendas sociais que estão envolvidos. Portanto, segundo Boltanski, há na própria argumentação dos envolvidos nas contendas sociais as noções acerca do que eles compreendem por religião, política e justiça, dentre outras "esferas", cabendo ao investigador compreender esta rede de argumentos e daí produzir suas análises sobre tais fenômenos sociais. Processo distinto ao proposto por Latour, que centra sua análise nos atores sociais mas vê com desconfiança o afastamento analítico *a posteriori* produzido pelo investigador<sup>11</sup>.

Como ponto de partida e de forma interessada para análise do presente estudo de caso, saliento os conceitos de *momentos críticos* e *situações sob requisito de justificação* disponíveis nas proposições teóricas de Boltanski e seus colaboradores. Estes dois conceitos são centrais para que a análise focalize os atores sociais e suas argumentações, pois as noções de *momentos críticos* (*moments critiques*) e *situações sob requisito de justificação* são propostas confeccionadas por Luc Boltanski e Laurent Thévenot a fim de dar conta dos momentos em que determinados atores sociais produzem "escândalos e controvérsias" (e que aqui chamarei de debates públicos), constituindo situações que coagem os mais diversos atores sociais a justificarem suas posições com o intuito de por um fim aos litígios e contendas sociais (BOLTANSKI & THEVÉNOT, 1991, 1999).

Portanto, analiso o referido estudo de caso como um *momento crítico* que obriga os

<sup>10</sup> Não somente por proporem o desvencilhamento investigativo de um edifício teórico fechado na explicação dos mais diversos fenômenos sociais, como também faz Latour através da ANT.

<sup>11</sup> "Você só deve entrar em pânico se seus atores não tiverem feito tudo isso da mesma forma, constantemente, ativamente, reflexivamente, obsessivamente: eles também comparam, eles também produzem tipologias, eles também elaboram padrões, eles também disseminam suas máquinas, bem como suas organizações, ideologias e estados mentais. por que você seria aquele que faz o trabalho inteligente enquanto eles agiriam como um bando de retardados? O que eles fazem para expandir, para relacionar, para comparar e para organizar é também o que você tem a descrever. **Não há outra camada a ser adicionada à 'mera descrição'.** Não tente trocar a **descrição pela explicação: simplesmente continue a descrição.** As suas próprias ideias sobre a companhia não interessam se comparadas a questão de como essa parte da empresa tem feito para se desenvolver." (LATOURE, 2006, p. 346 - grifo meu)

mais diversos atores sociais a se posicionarem publicamente, justificando suas posições através de argumentos que visam persuadir seus interlocutores com vistas a por um fim ao conflito ao fazerem prevalecer seus termos, impactando (como um de seus dividendos) a forma como a opinião pública conduz o debate. Observar como a opinião pública acerca do conflito entre religiões pentecostais e afro-brasileiras é atingida e muda sua trajetória configurando o que concebemos por esfera pública é o referido distanciamento analítico que procuro produzir à guisa de conclusão deste estudo de caso.

**Parte I - A bibliografia sobre o conflito**

## 1 - Os ensaios pioneiros

O Brasil experimentou a partir de meados dos anos 80 significativo incremento da hostilidade pentecostal contra os cultos afro-brasileiros. Com a eclosão de conflitos, ataques e agressões entre membros dessas religiões, o fenômeno embora de proporção e gravidade infinitamente menores comparados à guerra religiosa, política, econômica e territorial travada entre árabes e judeus, protestantes e católicos na Irlanda foi nomeado de “guerra santa” pela mídia brasileira. Apesar de não ser totalmente inesperado, o fenômeno causou estranheza. Afinal de contas, a agressão partia de um grupo religioso bastante cioso da liberdade de culto e religião, e, ainda por cima, no Brasil da “abertura” democrática. (MARIANO, 1999, p. 112)

Os trabalhos acadêmicos empreendidos por antropólogos e sociólogos que tomam o conflito religioso entre pentecostais e membros das religiões afro-brasileiras como tema de pesquisa parece ter sua origem no final da década de 1980, quando a noção de “guerra santa”<sup>12</sup> torna-se um termo corriqueiro nos discursos de determinados pastores pentecostais e, num momento seguinte, alvo de amplo debate na imprensa brasileira<sup>13</sup>.

Motivados pelas recorrentes matérias jornalísticas do período sobre o "desenfreado crescimento de algumas igrejas pentecostais" e do crescente número de casos de agressão contra as religiões afro-brasileiras, que os trabalhos pioneiros de Mariza de Carvalho Soares (1990) e Luiz Eduardo Soares (1993) são produzidos.

O trabalho de M. C. Soares (1990), para citar o primeiro deles, é fruto do convite realizado, entre os anos de 1988 e 1989, pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER) a fim da realização de “um levantamento sobre os conflitos religiosos que vêm ocorrendo entre algumas igrejas evangélicas e os cultos afro-brasileiros”, visto esta pesquisadora ter, já naquele momento, experiência de campo junto ao universo religioso afro-brasileiro, assim como do pentecostalismo e, especialmente, vontade de produzir um consistente trabalho etnográfico junto a estas “novas igrejas pentecostais”<sup>14</sup> que geravam determinado debate

<sup>12</sup> “Este termo, ao que parece é antigo. Já em 1982, o autor do prefácio de um dos livros do Pastor Macedo afirmava: 'Através do rádio, da televisão e das igrejas que tem estabelecido rincões de nossa pátria e do exterior, o Pr. Macedo tem desencadeado uma verdadeira **guerra santa** (destaque nosso) contra toda obra do diabo.’” (SOARES, 1990, p. 77)

<sup>13</sup> “A tragédia do desabamento de uma dessas igrejas em São Gonçalo, município do Estado do Rio de Janeiro, periferia de Niterói, levantou a questão do crescimento desordenado de um grande número de templos. Finalmente, a 'guerra santa' tem sido objeto de grande atenção por parte da imprensa, que terminou por criar um verdadeiro fórum de debate sobre o tema.” (SOARES, 1990, p. 80)

<sup>14</sup> “A diferença entre estas [novas] igrejas e as igrejas pentecostais, ao nível mais aparente do comportamento, parece estar numa maior agressividade, num uso diferenciado da Bíblia, assim como num discurso fortemente

público a partir de suas diferenciadas ações proselitistas (SOARES, 1990).

Por sua vez, o ensaio pioneiro do antropólogo e cientista político Luiz Eduardo Soares procura abordar o conflito entre pentecostais e religiões afro-brasileiras como fruto dos rearranjos políticos ocorridos no Brasil da década de 1980, evidenciando como a "guerra santa" é um sintoma relevante de investigação, pois indica a diminuição do protagonismo religioso da Igreja Católica na esfera pública e um crescimento substancial da gramática pentecostal junto as camadas mais pobres da sociedade brasileira (SOARES, 1993).

Se no trabalho de M. C. Soares ela é convidada para investigar este novo fenômeno por um respeitado instituto de pesquisas em religião e o faz com base na pesquisa de campo e nos pressupostos teóricos da antropologia, o ensaio de L. E. Soares trata de pautar uma agenda de pesquisa numa nova sub-área da antropologia com incisivas contribuições da ciência política, permitindo alçar voos sobre conjunturas políticas da sociedade brasileira, onde a "guerra santa" é tomada como dividendo de um possível novo rearranjo social brasileiro pós reabertura política e promulgação da Constituição Federal de 1988.

### **1.1 - Seguindo o “*feeling* jornalístico”**

Os primeiros resultados das investigações de M. C. Soares foram divulgados no ano de 1990, quando o ISER publicou a edição de número 23 do *Cadernos do ISER* com o título *Sinais dos tempos: Diversidade Religiosa no Brasil*. Nesta publicação o Instituto de Estudos da Religião convidou um conjunto de proeminentes pesquisadores para exporem as características das principais instituições religiosas no Brasil, de forma a compor o campo religioso brasileiro a partir da descrição dos aspectos centrais de suas diversas instituições. Neste volume observam-se, por exemplo, descrições da igreja Católica, da Umbanda, do Candomblé baiano, do Xangô pernambucano, da igreja Quadrangular, da igreja Assembleia de Deus, dentre outras instituições religiosas. Em suma, a edição buscou analisar o universo religioso a partir de visões antropológicas e sociológicas que tomam as instituições religiosas como objetos de pesquisa, sendo a descrição de seus rituais e de suas respectivas teologias o principal objetivo a ser alcançado nos textos.

Há de salientar que o trabalho de M. C. Soares ganha determinado destaque nesta marcado pela ideia de combate ao Mal. “ (SOARES, 1990, p. 82)

coletânea por ser o único que possui como tema um fenômeno social que existe para além de uma dada instituição religiosa, já que a “guerra santa” envolve, no mínimo, duas instituições religiosas e surge neste volume como fenômeno relevante a partir da notoriedade conferida pela imprensa<sup>15</sup>. Outro aspecto a salientar é o rearranjo metodológico empreendido pela autora em torno deste fenômeno que a imprensa intitulou como “guerra santa”:

Percebi que a “guerra santa” não podia ser tomada como objeto de pesquisa, pelo menos na forma como eu tinha previsto. A “guerra santa” é o fenômeno aparente, visível, objeto da atenção da imprensa, mas não o meu. Quero dizer com isso que ela não pode se explicar por si mesma. Para compreendê-la seria necessário, antes, entender o proselitismo evangélico e sua atual forma de atuação. Assim, o meu objetivo passou a entender não a “guerra”, mas o próprio pensamento evangélico e mais especialmente a categoria *libertação*, tão presente no discurso das igrejas mobilizadas para a “guerra santa”. Esta “guerra” parece ser a forma encontrada para pôr em prática a obra da *libertação*. Ela é consequência do proselitismo e da agudização de certa postura religiosa que, ao imbuir seus fiéis do espírito de combate ao *Mal*, transforma os cultos afro-brasileiros em alvo preferencial de suas ações e demonstrações. (SOARES, 1990, p. 75-76 – grifo no original)

Portanto, M. C. Soares opera um rearranjo e ao invés de mergulhar no conteúdo do termo "Guerra Santa" a autora elege a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) como um privilegiado objeto de investigação, visto a notoriedade pública e o estreito enlace com os casos de "guerra santa" que a mesma alcançou na imprensa<sup>16</sup>, realizando nesta instituição a observação participante de seus *cultos de libertação*, assim como tomou as publicações impressas do pastor Edir Macedo (notadamente seus livros) como fontes primárias a serem

<sup>15</sup> Cabe ressaltar que neste mesmo volume a descrição do ritual de “libertação” da igreja Deus é Amor, feita por Francisco Cartaxo Rolim, traz detalhes sobre como esta instituição confecciona em seus termos o que ficou conhecido como “guerra santa”. Entretanto, Rolim não empreende um análise ou elege a “guerra santa” como objeto de pesquisa, visto que seu principal objetivo analítico é analisar a igreja Deus é Amor como uma instituição que possui uma dada teologia que objetifica-se em seus rituais (ROLIM, 1990, p. 62).

<sup>16</sup> “Não vamos aqui fazer um histórico de todas as igrejas. Nosso objetivo é tratar da Igreja Universal do Reino de Deus que, através de seu fundador, o Pastor Macedo, vem liderando campanha contra os cultos afro-brasileiros. A Igreja Universal do Reino de Deus surgiu com o rompimento do Pr. Macedo com a Casa da Bênção, já na década de 1970. Segundo jornal do Brasil (01/08/88), essa igreja possui hoje templos por todo o país, sendo que metade deles concentrada no Estado do Rio de Janeiro. Outros afirmam que o número de templos já passa de 500. A Igreja Universal vem crescendo rapidamente. Além de seus templos, é proprietária da Rádio Copacabana e de uma gráfica, onde publica farto material. Além disso, dentro do espírito das novas igrejas eletrônicas, aluga diariamente um horário na TV Bandeirantes. **Concentramos nosso trabalho nesta Igreja confiando no *feeling* dos jornalistas que a apontam como principal responsável pela 'guerra santa'**” (SOARES, 1990, p. 77-78 - grifo meu).

analisadas. Dentre as publicações deste líder da IURD, sua pesquisa recaiu principalmente sobre o livro “*Orixás, Caboclos e Guias – Deuses ou Demônios*” (MACEDO, 1982), publicação que em 1988 já estava em sua terceira edição e com ampla divulgação nacional, inclusive possuindo comercial no horário nobre da rede Globo de Televisão<sup>17</sup>.

Desta forma, o trabalho de M. C. Soares consiste na busca da compreensão dos elementos teológicos e rituais motivadores dos casos que a grande imprensa rotulou como “guerra santa”. Seu objetivo, a partir desta orientação de pesquisa, procura analisar como as ordens simbólicas confeccionadas pela instituição Igreja Universal do Reino de Deus dão sentido a ideia de *Libertação do Mal*<sup>18</sup>.

Após breve exposição da estrutura do *culto de libertação* da IURD<sup>19</sup>, Soares propõe que a eficácia das teologias destas “novas igrejas pentecostais” reside no fato delas utilizarem um universo simbólico muito semelhante ao encontrado nas religiões afro-brasileiras:

Nossa opinião é que apenas os valores (positivo e negativo) se apresentam invertidos, sendo os elementos em jogo os mesmos. Essa aparente inversão, na realidade, provoca uma profunda mudança. Daí a eficácia da atuação dessas igrejas entre pessoas vindas da Umbanda e do Candomblé. Na verdade, nessas igrejas, no Candomblé e na Umbanda se fala a mesma

<sup>17</sup>“O que parece estar ocorrendo é uma grande defasagem entre aqueles que pensam a problemática religiosa evangélica no Brasil hoje – uma elite intelectual – e o que vem acontecendo nas igrejas dispersas pelas grandes cidades do país. De acordo com essa visão seletiva de temas 'eleitos' deixa-se de levar em conta que essa massa de fiéis também elege seus temas e tem um tipo de produção voltada especificamente para ela, em volume muito superior a primeira. (...) O livro *Orixás, caboclos e guias – deuses ou demônios?* de autoria do pastor Macedo, fundador da Igreja Universal, por exemplo, chegou a ser divulgado através de comercial pago em horário nobre pela TV Globo, no final de 1988. Sua primeira edição, entretanto é de 1982. Temos ainda conhecimento de várias outras obras do mesmo autor, entre elas uma de título bastante sugestivo: *A libertação da teologia*.” (SOARES, 1990, p. 79).

<sup>18</sup> “Nessas igrejas realizam-se semanalmente os chamados 'cultos de libertação', onde o principal objetivo é a expulsão dos demônios dos corpos das pessoas presentes. Esses cultos são mais frequentados e garantem maior número de participantes às sextas-feiras.” (SOARES, 1990, p. 82)

<sup>19</sup> Onde o pastor “invoca os demônios para que se apresentem sob a forma de caboclos, pretos-velhos, etc., os pastores 'acatam' todo o panteão afro-brasileiro: falam com eles, dão credibilidade a sua existência. (...) O que o pastor faz é mostrar que elas existem, mas que ele tem poder sobre elas. O poder de invocar a presença de guias e orixás é restrito. A expressão 'meu santo não baixa em qualquer terreiro' é comum e significa que é preciso a existência de certas condições para que essas entidades sejam invocadas e efetivamente incorporadas. (...) No momento em que o pastor invoca uma entidade e ela se manifesta, isso indica que ele tem poder sobre ela. Esse poder é reforçado quando o pastor se mostra capaz não só de invocá-la mas também de fazê-las falar, confessar sua origem demoníaca e, por fim, numa prova incontestável de sua força, expulsá-las. Ao incorporar um demônio, a pessoa demonstra ter o diabo dentro de si. No momento em que o demônio é expulso, essa pessoa está liberta e, portanto, pode se dedicar a deus. A partir da *libertação* pode vir a *conversão* e então o *Louvor*. “ (SOARES, 1990, p. 87)

linguagem. Perceber isso é fundamental para entender que os cultos afro-brasileiros têm sido incapazes de enfrentar o avanço destas igrejas<sup>20</sup>. (SOARES, 1990, p. 88)

É no bojo da hipótese de que a IURD e as demais “novas igrejas pentecostais” envolvidas nos casos que compõem a chamada “guerra santa” estão conferindo novos significados a antigos símbolos e rituais pertencentes às religiões afro-brasileiras que sua investigação ancora-se na ideia de conversão religiosa empreendida por estas novas denominações religiosas<sup>21</sup>.

É no intuito da conversão religiosa, afirma a autora, que tais igrejas empreendem a “guerra santa”, tornando as religiões afro-brasileiras “seus alvos preferenciais”:

Nesse sentido, a “guerra santa” aparece como uma situação-limite de confronto entre dois grandes grupos religiosos: de um lado, as novas igrejas evangélicas, e, de outro, a Umbanda e o Candomblé. A *libertação* e a *conversão* são elementos fundamentais na construção da identidade desses novos evangélicos.

(...)

O que vem sendo denominado de “guerra santa” não são propriamente os cultos de *libertação*, que já são uma prática bastante antiga, existindo rituais semelhante inclusive entre os pentecostais. A novidade implantada por estas igrejas é o hábito de sair pelas ruas abordando pessoas e tentando invadir terreiros para expulsar o demônio no seu próprio reduto. Finalmente, a chamada “fogueira santa” é o ritual, no qual, uma vez convertido, o antigo “macumbeiro” queima diante da comunidade – como prova de sua conversão – todos os objetos pessoais e religiosos ligados a sua antiga crença.” (SOARES, 1990, p. 93 – grifo no original)

Por fim, um último aspecto é abordado neste trabalho de M. C. Soares, trata-se das respostas conferidas pelos membros das religiões afro-brasileiras à ofensiva destas “novas igrejas pentecostais”. Respostas que não conseguem conter o avanço deste “exército de 'salvos' com um projeto bem definido de expansão” sob “comunidades que não entendem por

---

<sup>20</sup>“Portanto, a eficácia da proposta apresentada pela Igreja Universal, e que pode ser estendida a algumas outras, não está na criação de um novo modelo de relação com o sobrenatural, mas justamente na repetição de um modelo já existente.” (SOARES, 1990, p. 89)

<sup>21</sup> “De uns tempos para cá, a conversão se tornou, para teólogos e religiosos em geral, um tema de segunda ordem. No mundo cristão, incluindo evangélicos e católicos, a produção teológica fala em teologia da libertação, em evangelho social, em ecumenismo e outros tantos temas, mas não fala em conversão. Essa parece ser uma preocupação ultrapassada. (...) Essa atitude de afastamento da conversão como tema de análise, entretanto, é muito perigosa e, a nosso ver, falsa. Atualmente, as igrejas que vêm praticando a conversão em massa não podem ser mais ignoradas, já que têm sido, inclusive, objeto de interesse da grande imprensa.” (SOARES, 1990, p. 78).



que estão sendo atacadas nem tampouco têm como se defender” (SOARES, 1990, p. 95). Tal ofensiva, continua a autora, já ensaia algumas reações públicas, como uma associação civil organizada por sacerdotes das religiões afro-brasileiras e articulada com um deputado federal na busca da criação de mecanismos de defesa. Entretanto, são “poucas ou quase nenhuma” as “manifestações públicas que pudemos perceber até agora”, pois o “momento ainda é muito cedo para dizer como os cultos afro-brasileiros irão reagir frente a esse novo combate.”<sup>22</sup> (SOARES, 1990, p. 96-97).

A análise empreendida por M. C. Soares pode ser resumida em três momentos: No primeiro, sua observação procura observar quais instituições religiosas são as responsáveis pela elaboração de uma determinada lógica religiosa que rotula as religiões afro-brasileiras e seus símbolos como expressões demoníacas. É neste ponto da investigação que a autora segue o “*feeling* jornalístico” e elege a IURD (através de seu *culto de libertação*) como a principal instituição responsável pelos “ataques às religiões afro-brasileiras”. O segundo momento da estrutura de investigação de M. C. Soares consiste na dimensão comparativa entre religiões afro-brasileiras e pentecostais. Neste ponto sua principal hipótese de trabalho indica o estreito diálogo entre o universo das religiões afro-brasileiras e das “novas igrejas pentecostais”, proposta que permite a autora rearticular a discussão em torno das noções de transito religioso, mais especificamente, a retomada da noção de “conversão” entre os cientistas que tomam o universo religioso como objeto de pesquisa. Por fim, o terceiro momento de sua estrutura analítica consiste na observação das reações empreendidas pelos membros das religiões afro-brasileiras aos ataques confeccionados pelos membros destas “novas igrejas pentecostais”. Neste ponto suas conclusões são parciais, visto ser “um momento ainda cedo para apontar como as religiões afro-brasileiras irão se portar”, o que demonstra a importância de futuras pesquisas que observem as reações empreendidas pelos adeptos das religiões afro-brasileiras ao “avanço destas novas igrejas pentecostais”.

---

<sup>22</sup> Tal “falta de articulações” com grande visibilidade pública contra os “ataques pentecostais” parece persistir até o final da década de 1990, como relatado no ano de 2007 pelo antropólogo Emerson Giumbelli: “No final da década de 1980, quando começaram a se avolumar as reportagens na imprensa sobre os evangélicos, um dos temas eram exatamente os ataques às referências afro-brasileiras nos cultos pentecostais. Os registros continuam ao longo da década de 1990, o que fez com que eu procurasse reunir dados e pronunciamentos que partissem de lideranças religiosas afro-brasileiras durante meu doutorado, cujo tema central era a controvérsia em torno da Igreja Universal. Procurei pessoas no rio de Janeiro, entrevistei algumas em São Paulo, mas encontrei menos do que esperava: nenhuma grande articulação política e nenhum inventário preciso sobre os ataques sofridos. Por conta disso, deixei de considerar os discursos afro-brasileiros na análise da controvérsia sobre a Igreja Universal.” (GIUMBELLI, 2007, p. 152).

A investigação de M. C. Soares consta como pioneira nesta agenda de pesquisa por diversos motivos que vão além do fato de ser a primeira investigação acadêmica das ciências sociais que tematizou o conflito entre religiões pentecostais e afro-brasileiras. Sua investigação é pioneira porque a autora faz escolhas metodológicas que irão influenciar decisivamente outras investigações desta agenda de pesquisa. Sair dos casos de "guerra santa" para pensar analiticamente as instituições que os atores sociais envolvidos expressam pertencimento é uma de suas principais contribuições, assim como é uma grande contribuição a sua proposta comparativa empregada entre estas "novas igrejas pentecostais" e as religiões afro-brasileiras a fim de explicar os aspectos centrais deste conflito. Duas contribuições que lançam as bases de diversos trabalhos que compõem esta agenda de investigação até os dias de hoje.

## **1.2 - Sinais de uma nova segmentação social brasileira?**

De forma análoga a investigação de M. C. Soares (1990), o trabalho de Luiz Eduardo Soares intitulado *Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro*, publicado no ano de 1993 como capítulo do livro *Os Dois Corpos do Presidente* também figura como um dos pioneiros a tratar especificamente do fenômeno.

Se no trabalho de M. C. Soares (1990) a autora propõe uma investigação baseada em três momentos (primeiro a análise da elaboração e deflagração do ataque por uma instituição pentecostal, depois a comparação entre religiões afro-brasileiras e pentecostais e, por fim, analisar a consecutiva reação das religiões afro-brasileiras), na investigação de L. E. Soares (1993) toma-se a “guerra santa” e a teologia destas “novas igrejas pentecostais” como sintoma de profundas mudanças na sociedade brasileira ocorridas durante a década de 1980, especialmente aquelas decorrentes do processo de redemocratização brasileiro que culminaram na promulgação da Constituição Federal em 1988 e nas eleições diretas para presidente no ano seguinte.

O argumento central do trabalho de L. E. Soares repousa sobre a ideia de que na história brasileira anterior aos eventos políticos de 1964 a argamassa oriunda da cosmovisão da igreja católica ajudou a solidificar a noção de um Brasil, onde elite e subalternos eram

católicos e o Estado um grande aliado da Igreja Católica Romana, processo que o autor chamou de *projeto de integração com segmentação vertical* (SOARES, 1993, p. 205).

Entretanto, após os eventos políticos ocorridos na década de 1980, surge, já no começo da década de 1990, um Brasil menos católico e crescentemente pentecostal, sintoma de que a Igreja Católica já não consegue mais aliar elite e subalternos dentro de uma mesma cosmovisão neste “novo cenário democrático e de hiper-espoliação social”<sup>23</sup>.

É neste contexto que outras denominações religiosas surgem no âmbito das próprias classes subalternas, evidenciando uma nova característica dos grupos populares, que “voltam-se crescentemente para seus sócios de infortúnio, criando suas próprias redes de solidariedade e competição, aliança e disputa” (SOARES, 1993, p. 206-207).

Neste mundo em que a casa e rua já não podem contar com a mediação da Senzala, a guerra religiosa no interior das camadas populares é o maior sinal de que, no Brasil pós-ditadura, as classes subalternas se aproximam e se ligam entre si, organicamente, através, mais uma vez, da principal de suas linguagens, a religiosidade. (SOARES, 1993, p. 207)

O novo pentecostalismo proposto por estas igrejas estaria em estreito diálogo com o atual posicionamento da cultura popular brasileira, visto que ela “parece inclinar-se na direção de uma aliança entre dois polos: por um lado, os princípios referenciais – do ponto de vista simbólico – e normativos da igualdade, e por outro lado, a participação em corpos associativos ou comunais, redefinidores da esfera da individualidade.” (SOARES, 1993, p. 210).

No bojo deste processo este "novo pentecostalismo" propõe o *igualitarismo*<sup>24</sup> entre aqueles que compactuam com sua teologia, produzindo um salto modernizador ao conferir o

<sup>23</sup> Processo indicador de que “hoje, a relação social privilegiada no reordenamento do campo religioso é horizontal, o que torna dominante a experiência do encontro com os iguais, e isto só é possível – eis o ponto chave – porque parcela significativa dos passageiros está abandonando o grande barco da ordem brasileira tradicional, cuja tripulação até então fora bem-sucedida em seu projeto de integração com segmentação vertical (ou assimilação hierárquica como diria o professor Da Matta), muito eficaz para a preservação do poder das elites, para sua moderada renovação e tutela (ou por recrutamento de tipo paretiano) e para a limitação à mobilidade ascendente.” (SOARES, 1993, p. 206).

<sup>24</sup> “Portanto, endosso a percepção corrente de que, entre as classes populares brasileiras, não predomina o individualismo – entendido como eixo estruturante do mapa cognitivo, moral, expressivo e comunicativo. Todavia, discordo do diagnóstico que identifica o padrão cultural destes grupos sociais como hierárquico, apesar de reconhecer a presença de valores típicos da hierarquia, o que, a meu juízo, é natural que ocorra, numa situação de transição.” (SOARES, 1993, p. 211).

reconhecimento da cidadania à seus fiéis e a integração dos mesmos a uma determinada noção de mercado (SANTOS, 1993, p. 208).

Embora não seja novidade no Brasil a atitude de confronto aberto com outras religiões adotada pelos fiéis, deve-se reconhecer que é novo, como sublinha L. E. Soares (1993), que esse enfrentamento se faça a partir de classes populares. O autor interpreta esse antagonismo religioso entre classes populares como uma forma contraditória/dialética de aliança interna: um auto-reconhecimento e uma auto-valorização das camadas populares, na medida em que elas se veem a si mesmas como interlocutoras. (MARIZ, 1999, p. 39).

É nestas camadas mais baixas que o pentecostalismo de igrejas como Assembleia de Deus e Igreja Universal do Reino de Deus produzem novas disposições junto a seus fiéis. Nelas a noção de “duplo vínculo religioso” é negada e o pentecostalismo “exige a pureza doutrinária e rejeita práticas e crenças que as camadas populares cultivam sobretudo na Umbanda, na Quimbanda, no Candomblé”, instaurando a chamada “guerra santa” através de um *projeto de igualitarismo segmentar popular*.

A nova lógica de oposição entre pentecostais e religiões afro-brasileiras sinalizam os primeiros momentos do fim do modelo hegemônico até então observado e que colocou a Igreja Católica no centro do campo religioso brasileiro. É no atual cenário de “hostilidade litúrgica e simbólica” que ocorrem dois movimentos distintos e complementares na reconfiguração do que compreende-se por sociedade brasileira.

O primeiro configura-se pelo deslocamento das “referências simbólicas fundamentais à constituição de identidades coletivas e a definição de valores indutores de comportamentos e juízos” (SOARES, 1993, p. 211). No lugar da cosmovisão católica de origem ibérica, observamos a crescente substituição por uma cosmovisão ligada a reforma protestante e profundamente adaptada a linguagem cotidiana dos fiéis das classes subalternas<sup>25</sup>.

O extraordinário é que, representando a culminância da luta contra o “povo de santo”, ou, mais exatamente, contra sua fé “espúria” (“ilusão”; “ignorância”; “obras do demônio”), atualiza uma integração orgânica com o

<sup>25</sup> “No plano da religiosidade, os brasileiros pobres começam a prescindir da direção católica, da hegemonia tradicional que se exerce, fundamentalmente, no plano simbólico. (...) A população pobre começa a descobrir uma nova linguagem e uma outra forma de disciplina, outra maneira de conceber a ordem no mundo e de experimentar a subjetividade, valores distintos, perspectivas diferentes.” (SOARES. 1993, p. 213)

antagonista, orquestrando uma espécie de harmonia contrapontística. (SOARES, 1993, p. 204)

Se no contexto anterior as religiões afro-brasileiras absorveram “sincreticamente” as proposições da igreja católica como meio para manterem-se como uma proposta válida de expressão religiosa, no atual contexto as religiões afro-brasileiras não podem “reiterar a velha camuflagem sincrética. Requerem disposição para um enfrentamento horizontal, de igual para igual” (SOARES, 1993, p. 212).

Se o afro-brasileiro sobreviveu, absorvendo, em parte, a gramática cultural (religiosa) dominante, por mecanismo simbólico gerador de sincretismos, vê-se, na atual conjuntura, antes o desafio de resistir a interpelação crítica e a competição dura dos pentecostais, cuja condição de existência está na recusa a composições, ou melhor, na terminante indisposição para compor, incorporar crenças, valores e imagens do antagonista. O fervor fideísta do carisma pentecostal depende do ardor guerreiro com que se combate o grande outro, o inimigo, todavia parceiro de classe. As tradições afro-brasileiras estão enredadas pelo combate incessante encetado contra sua legitimidade assim como seus detratores alimentam-se desta guerra. A lógica da sobrevivência, para ambos, corresponde à estratégia da mútua referência. (SOARES, 1993, 212).

O segundo movimento apontado por L. E. Soares recaí sobre a potência do argumento pentecostal e sua hipermeabilidade à fusões conciliatórias, produzindo uma nova realidade que abala a igreja católica e as demais expressões religiosas. O novo pentecostalismo não só reconfigura o campo religioso, mas tende a tomar a direção do “centro de referências culturais no Brasil” a partir da rearticulação do universo das classes subalternas<sup>26</sup>.

O pioneirismo desta investigação centra-se na proposta de que o universo religioso destas novas igrejas pentecostais que deflagram a “guerra santa” contra as religiões afro-brasileiras possui potencialidades que indicam um novo momento da própria sociedade brasileira, onde as classes mais baixas estão configurando uma nova forma de segmentação social, demonstrando haver deslocamentos “geológicos” na cultura brasileira, com consequências políticas significativas.

<sup>26</sup> "Lutando contra seus próprios pares, do ponto de vista da estrutura de classes, vivem seus desígnios e identificações com ardor inusitado, tomando-se mutuamente como referência e invertendo a ordem brasileira multi-secular: o **igualitarismo segmentar popular** substitui o patrimonialismo e a verticalidade estamental. As implicações deste processo não devem ser subestimadas. Quando elites deixam de dirigir a cultura, correm o risco de ceder o comando político." (SOARES, 1993, p. 214 – grifo meu).

Portanto, segundo L. E. Soares, investigar profundamente os casos intitulados pela imprensa de "guerra santa" é uma forma privilegiada de observar os novos rumos que a segmentação social brasileira esta apontando, sendo os pentecostais um dos principais "termômetros" deste processo<sup>27</sup>.

## 2 - A ênfase neopentecostal

Até os primeiros anos da década de 1990 a literatura em torno das igrejas pentecostais não parece ter entrado num consenso sobre qual termo utilizar ao referir-se ao conjunto de igrejas pentecostais que compartilhavam a ideia de “conflito declarado às religiões afro-brasileiras e seus símbolos”. No trabalho de M. C. Soares (1990), por exemplo, não há um termo que delimite para os leitores quais igrejas estão envolvidas na chamada “guerra santa”. Nestes trabalhos ora observa-se o termo “novas igrejas pentecostais”, ora “novas igrejas evangélicas”, assim como “igrejas da teologia plena”<sup>28</sup>, “igrejas eletrônicas”<sup>29</sup>, dentre outros termos imprecisos ao conjunto de igrejas com características que nos dias de hoje a bibliografia chama por neopentecostais.

O termo neopentecostais tornou-se, segundo Mariano (1999, p.33), corriqueiro na literatura acadêmica no decorrer da década de 1990, quando um conjunto crescente de

<sup>27</sup> "Devemo-nos, a nós, próprios, etnografias de qualidade sobre as manifestações empiricamente tangíveis da problemática. Invistamos na matéria e estimulemos nossos alunos e orientandos a se dedicarem a esta pesquisa tão urgente e relevante, incorporando também hipóteses relativas às implicações sociais e políticas do avanço evangélico, do predomínio pentecostal, do conflito com o afro-brasileiro e do deslocamento, ainda que parcial, da hegemonia católica". (SOARES, 1993, p. 214).

<sup>28</sup> Afirma M. C. Soares (1990, p. 78): “Os pentecostais começaram a crescer por volta da década de 60 e agora estamos vendo o avanço das igrejas ligadas à 'teologia plena'.” baseando-se na seguinte frase de Edir Macedo: “já vivemos a pregação protestante com Lutero, a avivalista com João Wesley e agora temos que sair da mera pregação carismática para a pregação plena.” (MACEDO, 1988, p. 118)

<sup>29</sup> Segundo M. C. Soares “se os anos 60 foram marcados pelo crescimento das igrejas pentecostais, os anos 80 estão demarcando o surgimento de um novo tipo de movimento que vem sendo identificado como das 'igrejas eletrônicas' “. As igrejas eletrônicas, resumidamente falando, “são igrejas ou pastores, isolados ou não, com forte apelo de massa que se utilizam de todos os modernos meios de comunicação para transmissão da mensagem religiosa (programas de rádio e televisão, cultos com aparelhagem de som de alta potência). É comum nos casos dos programas de televisão a importação de programas estrangeiros, em sua maioria americanos” (SOARES, 1990, p. 79). Entretanto, Paul Freston irá criticar o uso do termo “igrejas eletrônicas” para este novo segmento pentecostal, pois não é “adequado estudar a IURD com o conceito norte-americano de *igrejas eletrônicas*. Há muita diferença entre os 'ministérios' independentes dos *televangelistas* americanos e as produções televisivas da Universal, menos personalistas e totalmente integradas numa estratégia eclesialística.” (FRESTON, 1994, p. 132 - grifo no original).

pesquisadores começaram a empregar

o termo neopentecostalismo para se referir às *novas igrejas pentecostais*, entre eles: Mendonça (1992; 1994), Oro (1992; 1996), Azevedo Júnior (1994), Jardimino (1993; 1994), Ruuth (1994), Mariano (1995), Mariz (1995), Domingues (1995), Barros (1995), Pierruci & Prandi (1996), Machado (1996), Campos (1996), Lehmann (1996), Birman (1997). Além disso, o neopentecostalismo foi tema de dossiê da revista *Novos Estudos Cebrap* (março de 1996, n.44) e já foi adotado por órgãos da grande imprensa. Destaque-se que a própria Igreja Universal se classifica como neopentecostal. Na *Folha Universal* [jornal impresso da IURD], de 11.6.95, Luis Cláudio de Almeida diz que o “neopentecostalismo é um ramo do pentecostalismo”, que suas igrejas são autônomas ou auto-sustentadas, fazem evangelização de massa nos meios de comunicação, atingem principalmente as classes menos favorecidas e pregam cura divina, prosperidade financeira, libertação dos demônios e poder sobrenatural da fé. (MARIANO, 1999, p. 33 – grifo meu).

O caminho para o termo "neopentecostais" ganhar popularidade entre os trabalhos acadêmicos não será escopo deste mapeamento bibliográfico, porém três pesquisadores merecem atenção por suas investigações acerca dos principais aspectos das instituições que ficaram conhecidas como neopentecostais, sendo eles, Paul Freston (1993, 1994), Ricardo Mariano (1995, 1999) e Ronaldo Almeida (1996, 2009). Três jovens pesquisadores na metade da década de 1990 que confeccionaram trabalhos que tornaram-se referencia para os estudos sobre os pentecostais no Brasil e contribuíram decisivamente para a agenda de pesquisa em torno do "conflito entre adeptos das religiões pentecostais e afro-brasileiras"<sup>30</sup>.

## 2.1 - Quem são as “novas igrejas pentecostais”?

Apesar de não utilizar o termo neopentecostais em seus dois principais trabalhos publicados sobre o tema, ambos da primeira metade da década de 1990<sup>31</sup>, a contribuição de

<sup>30</sup> As análises dos rituais de “libertação do Mal” e da “teologia da batalha espiritual”, dentre outras características centrais dos neopentecostais que embasam os “ataques contra as religiões afro-brasileiras” estão presentes nos seguintes principais trabalhos sobre o tema: M. C. Soares (1990), Jungblut (1992, 1997, 2003, 2005), L. E. Soares (1993), Freston (1993, 1994), Barros (1995), Mariano (1995, 1996, 1999, 2001, 2003a, 2003b, 2003c, 2007), Mariz (1995, 1997, 1999, 2000), Oliva (1995), Wynarczyk (1995), Almeida (1996a, 1996b, 2003, 2007, 2009), Corten (1996), Gouveia (1996), Birman (1997, 2001).

<sup>31</sup> Os dois principais trabalhos do autor neste período a que me refiro são sua tese de doutorado *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment* defendida na UNICAMP no ano de 1993 e seu artigo *Breve história do pentecostalismo brasileiro*, também escrito em 1993 mas publicado em 1994 na coletânea *Nem*

Paul Freston acerca das principais características que dividem o pentecostalismo deve ser ressaltada. Especialmente por suas investigações procurarem compreender como as igrejas pentecostais formaram-se e quais características as diferenciam. Tal processo pode ser observado, segundo o autor, através de suas dinâmicas sócio-históricas, onde "o pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de igrejas." (FRESTON, 1994, p. 70)<sup>32</sup>.

A primeira onda<sup>33</sup> pode ser exemplificada pela trajetória institucional da igreja Assembleia de Deus<sup>34</sup>, uma segunda onda pentecostal pode ser observada pela historicidade das igrejas Congregação Cristã, Quadrangular, Brasil para Cristo e Deus é Amor<sup>35</sup>, assim como a terceira onda exemplifica-se pela trajetória da Igreja Universal do Reino de Deus e da Igreja da Graça de Deus<sup>36</sup>.

A ênfase da primeira onda pentecostal foi o batismo com o Espírito Santo

---

*anjos, nem demônios: Interpretações sociológicas do pentecostalismo* (FRESTON, 1993; 1994).

<sup>32</sup> Freston cita em nota de rodapé: "Rolim (1985, p. 89) também propõe uma periodização tríplice: i) implantação (1910-35); ii) início da expansão, segmentação e primeiros passos na política (1935-64); iii) enclausuramento na esfera sacral e, depois, emergência de variadas práticas sociais (1964-hoje). Mas esses critérios são demasiadamente parecidos com a periodização clássica da história nacional e não nos ajudam a entender as igrejas como instituições." (FRESTON, 1994, p. 70)

<sup>33</sup> "Para tratar de suas diferenças Freston propõe, inspirando-se em formulações do sociólogo David Martin, a ideia de 'onda'. Com ela, submete o 'critério histórico institucional' a inflexão ditada por outro critério, a que se refere como 'fator cultural' ou 'modalidades de inserção institucional'." (GIUMBELLI, 2000, p. 302)

<sup>34</sup> "A primeira onda é a década de 1910, com a chegada quase simultânea da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911). Estas duas igrejas têm o campo para si durante 40 anos, pois as suas rivais (vindas do exterior, como a Igreja de Deus, ou de cismas da Assembleia, como a Igreja de Cristo) são inexpressivas. A congregação, após grande êxito inicial, permanece mais acanhada, mas a Assembleia se expande geograficamente nesse período como Igreja protestante nacional por excelência. Em alguns Estados do Norte, o protestantismo praticamente se reduz a ela. Para todos os efeitos a única grande igreja protestante a implantar-se e irradiar-se fora do eixo Rio-São Paulo, a Assembleia firmou, nas primeiras décadas, uma presença nos pontos de *saída* do fluxo migratório." (FRESTON, 1994, p. 70-71)

<sup>35</sup> "A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto dessa pulverização é *paulista*." (FRESTON, 1994, p. 71)

<sup>36</sup> "A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Sua representante máxima é a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), e um grupo expressivo é a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Novamente, essas igrejas trazem uma atualização inovadora da inserção social do leque de possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo. O contexto é fundamentalmente *carioca*. (FRESTON, 1994, p. 70-71).



certificado pelas *línguas*; a da segunda onda foi a *cura*; e a terceira é a *libertação*<sup>37</sup>, pelo *exorcismo*, da possessão maligna relacionada principalmente com os cultos mediúnicos (FRESTON, 1994, p. 139).

Em diálogo com a classificação proposta por Freston (1993, 1994), Mariano (1995, 1999) aprofunda as características das três ondas pentecostais, indicando em cada uma delas maiores detalhes, dando maior relevo para a terceira onda, já trabalhada pela literatura acadêmica como neopentecostal.

A vantagem dessa maneira de colocar ordem no campo pentecostal é que ressalta, de um lado, a versatilidade do pentecostalismo e sua evolução ao longo dos anos e, ao mesmo tempo, as marcas que cada igreja carrega da época em que nasceu (...) Grupos novos podem inovar com muito mais liberdade. Assim, a Assembleia de Deus dos anos 80 não é a mesma dos anos 10 [período de sua formação no Brasil], mas, quando comparada com a Igreja Universal, percebemos os constrangimentos da história. (FRESTON, 1994, p. 71 – grifo meu).

A primeira onda, segundo Mariano, constituída pelo *pentecostalismo clássico*, surgiu e legitimou-se no Brasil durante as décadas de 1910 e 1950 através das igrejas Congregação Cristã no Brasil e Assembleia de Deus, as quais possuíam neste primeiro período as características básicas de serem

compostas majoritariamente por pessoas pobres e de pouca escolaridade, discriminadas por protestantes históricos e perseguidas pela igreja Católica, ambas caracterizaram-se por um ferrenho anticatolicismo, por enfatizar o dom de línguas, a crença na volta iminente de Cristo e na salvação paradisíaca e pelo comportamento de radical sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo exterior” (MARIANO, 1999, p.29).

Quarenta anos após o início da primeira onda, surge no Brasil a segunda onda do pentecostalismo, a qual pode ser observada a partir dos anos 1950, quando missionários americanos desembarcam no Brasil e aqui fundam a igreja do Evangelho Quadrangular, apoiando seus valores no “evangelismo de massa centrado na mensagem de cura divina”, difundindo-os através dos mais variados meios de comunicação, como o rádio e a TV. Outra

---

<sup>37</sup> Cita o autor em nota de rodapé: “O uso do termo 'libertação' não é, como supõem Jardimino e Cardoso (1990, p. 9), uma apropriação de um termo religioso da moda, pois o uso no pentecostalismo, no sentido de libertação do poder demoníaco, é anterior ao surgimento da Teologia da Libertação.” (FRESTON, 1990, p. 139)

característica deste movimento seria seu “evangelismo itinerante em tendas de lona, de concentrações em praças públicas, ginásios de esporte, estádios de futebol, teatros e cinemas”. Nesta mesma onda há o surgimento de diversas outras igrejas, incluso a “Brasil Para Cristo, Deus é Amor, Casa da Bênção e várias outras de menor porte”, a este segundo movimento Mariano chamou de *deuteropentecostalismo*<sup>38</sup> (MARIANO, 1999, p.30).

Por fim, a terceira tipologia proposta por Mariano busca delimitar o que se entende por *neopentecostalismo*<sup>39</sup>. Segundo o autor, o movimento neopentecostal surge a partir da segunda metade dos anos 1970, crescendo e fortalecendo-se nos anos 1980 e 1990. Tal movimento engloba igrejas como a Igreja Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus, Cristo Vive, Sara Nossa Terra, Comunidade da Graça, Renascer em Cristo, Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo, dentre outras (MARIANO, 1999, p. 32).

Além da manutenção das características centrais do *pentecostalismo clássico* (o dom de línguas) e do *deuteropentecostalismo* (o dom da cura), as características do *neopentecostalismo* repousam em torno da “exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos”, assim como da pregação da teologia da Prosperidade, da liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade e por estruturarem-se empresarialmente (MARIANO, 1999, p. 36).

Dentre as ondas destacadas por Freston e Mariano, sem dúvidas a terceira onda é a

---

<sup>38</sup> “Os quarenta anos que separam o início destas duas ondas – primeira e segunda – justificam o corte histórico institucional proposto para distingui-las. Quanto à teologia, entretanto, as duas primeiras ondas pentecostais apresentam diferenças apenas nas ênfases que cada qual confere a um ou outro dom do Espírito Santo. A primeira enfatiza o dom de línguas, a segunda, o de cura. (...) A segunda onda constitui, portanto, um desdobramento institucional tardio, em solo brasileiro, do pentecostalismo clássico norte-americano. Mas, como desdobramento ocorrido no Brasil quatro décadas após a chegada das primeiras representantes do pentecostalismo clássico, apresenta distinções oriundas das inovações evangélicas (como uso do rádio, tendas, cinemas, teatros, estádios) e da ênfase na cura divina e, em menor medida, no exorcismo introduzidos pelos missionários da Cruzada. Justifica-se, assim, a divisão das duas primeiras ondas pentecostais pelo critério do corte histórico-institucional, mas não pela existência de diferenças teológicas significativas entre ambas. Tendo em conta que a segunda onda mantém o núcleo teológico do pentecostalismo clássico, mas se estabelece quarenta anos depois e com distinções evangelísticas e ênfases doutrinárias próprias, optamos por nomeá-la como **deuteropentecostalismo**. O radical *deutero* (presente no livro do pentateuco) significa *segundo* ou *segunda vez* sentido que o torna muito apropriado para nomear a segunda vertente pentecostal. Temos assim, o **pentecostalismo clássico**, seguido do **deuteropentecostalismo**.” (MARIANO, 1999, p. 31-32 – grifo no original).

<sup>39</sup> “O prefixo *neo* mostra-se apropriado para designá-la [a terceira onda pentecostal] tanto por remeter à sua formação recente como ao caráter inovador do neopentecostalismo. Embora recente entre nós, o termo neopentecostal foi cunhado há vários anos nos EUA. Lá, na década de 70, ele designou as dissidências pentecostais das igrejas protestantes, movimento que posteriormente foi nomeado como carismático.” (MARIANO, 1999, p.33 – grifo no original)

fase do pentecostalismo no Brasil que reúne maior número de instituições religiosas em estreito diálogo com o conflito entre pentecostais e membros das religiões afro-brasileiras. Característica que ganha relevo nos trabalhos acadêmicos a partir da década de 1980, quando a imprensa impulsionou a “guerra santa” como um fenômeno social relevante a ser debatido publicamente. Cabe lembrar que no ano de 1987 também ocorre o desabamento de um dos templos da Igreja Universal do Reino de Deus na região de São Gonçalo no estado no Rio de Janeiro, exponenciando as críticas, por parte da imprensa, à expansão desenfreada desta e de outras igrejas neopentecostais nos subúrbios das grandes cidades (SOARES, 1990).

Apesar de não compor a terceira fase do pentecostalismo no Brasil, a igreja Nova Vida<sup>40</sup> fundada no ano de 1968 por Robert McAlister, é responsável por lançar as bases do que conhecemos hoje por neopentecostalismo. “Sua maior contribuição foi ter sido um 'estágio' para futuros líderes”, tais como R. R. Soares e, principalmente, Edir Macedo, que saíram da Nova Vida em 1976, fundando em parceria no ano de 1977 a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a qual tinha começado seus trabalhos no ano anterior com o nome de Casa da Bênção (FRESTON, 1994; MARIANO, 1999).

Das diversas igrejas que concebemos hoje como neopentecostais, a instituição com maior enfoque nos trabalhos acadêmicos e nos debates promovidos pela imprensa é a Igreja Universal do Reino de Deus, a qual em seus primeiros anos demonstrou ser uma instituição em franco processo de expansão de fiéis e aumento de influência na imprensa televisiva e radiofônica<sup>41</sup>. São deste período a aquisição de diversas emissoras de rádio e da compra da rede RECORD de televisão por esta igreja<sup>42</sup>, assim como a transferência da sede da IURD

---

<sup>40</sup> “A Nova Vida foi pioneira de um carisma de classe média, um tanto a frente do seu tempo no Brasil. Por isso, e pelo estilo de liderança do fundador estrangeiro, não cresceu muito entre as classe média propriamente, mas atraiu pessoas de classe média baixa que aproveitaram o treinamento para elaborarem receitas inovadoras para o pentecostalismo de massas.” (FRESTON, 1994, p. 132).

<sup>41</sup> A IURD “passou de 269 mil adeptos em 1991 para 2.100 milhões em 2000, um crescimento anual de 25,7%”, estando presente em 80 países, possuindo milhares de pastores estrategicamente dispersos pelo território nacional e uma ampla rede midiática de difusão teológica (ORO, 2007, p. 31).

<sup>42</sup> “Com relação a Rede Record, Macedo percebeu que era mais fácil e rápido comprar uma emissora do que ganhar uma concessão, mesmo que pudesse haver problemas junto à Secretaria nacional de Telecomunicações. Nas negociações, mostrou desenvoltura. 'Convencido de que a família Machado de Carvalho e o empresário Sílvio Santos não teriam disposição para abrir negociações com uma igreja protestante nascida numa antiga agência funerária, contratou [um empresário] amigo de Sarney, para fazer as primeiras sondagens. E acionou outro empresário para parecer como cabeça de um fictício grupo de catorze homens de negócios'.” (FRESTON, 1994, p. 143).

para São Paulo e a consolidação de seu poder clerical nas mãos de Edir Macedo, único pastor que se mantém na igreja desde a sua fundação<sup>43</sup>.

É nesse período que a IURD explode no noticiário brasileiro. Parece haver, em 1987, um inflexão na penetração mais ousada de espaços sociais, o que resultou em maior atenção crítica da mídia. Alguns alegam, também, uma mudança nas práticas financeiras da igreja e nas prioridades do próprio Macedo (FRESTON, 1994, p. 134).

A hipótese de Freston acerca do conflito imputado pela IURD às religiões afro-brasileiras baseia-se na ideia de que ela sabe dialogar com o novo cenário religioso brasileiro, o qual é pluralista e funciona a partir da lógica do mercado religioso<sup>44</sup>, sendo a noção de *Teologia da Prosperidade*<sup>45</sup> o melhor exemplo a ser citado.

Uma outra razão, porém, pela maior ênfase no exorcismo é a percepção de que o catolicismo está em declínio e que a grande concorrente é a Umbanda. Com o fortalecimento desta, surge uma forma de protestantismo que a ataca mais diretamente. Há um contraste com a Assembleia de Deus aqui. Na IURD, contatos passageiros com a “macumba” são destacados na biografia pessoal. Em contraste, bem menos adeptos da Assembleia de Deus reivindicam ter passado por tais práticas. Isso pode refletir não só uma diferença real nos públicos, mas também uma diferença na forma de retrabalhar a autobiografia. (FRESTON, 1994, p. 140)

Estando bem localizada neste cenário pluralista e mercadológico da religião, a IURD reitera a prática do catolicismo medieval ao manter um conjunto de símbolos religiosos no dia

<sup>43</sup> “O co-fundador que ficou mais tempo foi Roberto Augusto Lopes, filho de ferroviário e ex jogador de futebol. Em 1981, Macedo e Lopes instituíram o episcopado na IURD, sagrando-se bispos mutuamente. Macedo sempre foi líder geral e Lopes iniciou a igreja em São Paulo. Em 1986, este elegeu-se deputado federal constituinte. A indicação teria partido de Macedo. Poucos meses depois, porém, Lopes desligou-se da IURD. É difícil saber se sua saída se deu contra a vontade de Macedo, ou se este a provocou quando percebeu a ameaça à sua liderança.” (FRESTON, 1994, 134).

<sup>44</sup> “A situação de mercado religioso em que opera a IURD significa não apenas a concorrência, mas o colapso de estruturas monolíticas de plausibilidade. Sem a plausibilidade da igreja medieval, a IURD não pode vender indulgências para comutar tantos anos de purgatório. Sua promessas precisam ser mais imediatas e intramundanas.” (FRESTON, 1994, p. 152).

<sup>45</sup> “A Teologia da Prosperidade ensina que a pobreza é resultado de falta de fé ou de ignorância. O princípio básico da prosperidade é a doação financeira, entendida não como um ato de gratidão ou devolução a Deus (como na teologia tradicional), mas como um investimento. Devemos dar a Deus para que ele nos devolva com lucro. Mas quem são os procuradores de Deus na Terra? A ênfase da Teologia da Prosperidade não está na doação caritativa, mas na doação eclesial; uma teologia funcional para convencer as pessoas a financiarem ministérios caros.” (FRESTON, 1994, p. 147).

a dia do fiel. Entretanto, quando o fiel busca realizar uma dupla pertença religiosa, como o catolicismo popular brasileiro soube realizar entre igreja católica e kardecismo, umbanda ou candomblé, por exemplo, a IURD rompe com a ideia de “duplo pertencimento religioso”, pois classifica o universo mediúnico, especialmente o religioso afro-brasileiro, como demoníaco (FRESTON, 1993, 1994).

O que os cultos mediúnicos tem a ver com isso? Do ponto de vista desses crentes, o Diabo e seus asseclas agem no “mundo material” por meio dessas religiões, de seus adeptos idólatras e de outras agências satânicas, para levar os seres humanos à perdição. Daí a premente necessidade de combatê-los. (MARIANO, 1999, p. 113)

Antes de avançar na exploração dos argumentos em torno das "novas igrejas pentecostais" e, consecutivamente, de uma análise mais detida da Igreja Universal do Reino de Deus, há de salientar, como afirma Emerson Giumbelli, que é o trabalho de Freston que contribui para valorizar a IURD como "a representante mais importante da espécie mais recente de pentecostalismo" (GIUMBELLI, 2000, p. 303), processo distinto do praticado por Mariano, que ao invés de eleger a IURD com principal representante produz uma análise que "contribui de maneira decisiva para o processo de singularização da IURD mediante sua identificação com um segmento específico e próprio do pentecostalismo brasileiro" (GIUMBELLI, 2000, p. 304). Portanto, enquanto Freston elege a IURD como a principal representante de uma terceira onda do pentecostalismo, Mariano aponta as singularidades desta igreja frente às demais pentecostais, sendo a IURD uma dentre outras neopentecostais.

O ineditismo da abordagem de Mariano repousa sobre a ênfase que concede aos elementos teológicos na caracterização do "neopentecostalismo", o que lhe permite inverter, em relação a outras abordagens, o sentido da argumentação, tornando-se central o que era considerado periférico ou epifenomênico. Três pontos resumem a ruptura teológica sugerida pelo "neopentecostalismo". Em primeiro lugar o papel axiomático, em termos de cosmogonia, das entidades demoníacas, decorrendo disso a importância do

exorcismo<sup>46</sup> e do combate às religiões afro-brasileiras<sup>47</sup>. Em seguida, a influência da "teologia da prosperidade", cuja caracterização Mariano devota atenção particular. Traça a genealogia dessa corrente teológica nos Estados Unidos e acompanha sua introdução no Brasil. A partir dela, a obtenção de curas e milagres, garantindo ao fiel "vida abundante", tornar-se-ia a meta da religião e sinônimo de salvação. As bênçãos, no entanto, estão nesse caso atreladas ao dízimo e às ofertas, contribuições materiais dos fiéis à igreja. Por fim, a liberalização dos "usos e costumes" - ao confortar todo um estilo de vida (expresso na aparência pessoal, nas restrições de lazer, no moralismo sexual) - serviam para distinguir os adeptos pentecostais tradicionais. (GIUMBELLI, 2000, p. 306)

Segundo Mariano (e salientado por Giumbelli como o primeiro ponto vital de sua investigação) as religiões afro-brasileiras são anunciadas pelos neopentecostais como as responsáveis por um conjunto de "males, infortúnios e sofrimentos" que assolam a família e o Estado brasileiro, processo que incita os membros de suas igrejas a lutarem contra as obras do Diabo e seus demônios com a arma mais eficaz que possuem, o Evangelho<sup>48</sup>. É este ardor da teologia e dos rituais que embasam a beligerância contra as religiões afro-brasileiras exacerbado pela IURD que se dissemina para outras igrejas, algumas fora do escopo neopentecostal. Tal é o caso de alguns membros da Igreja Assembleia de Deus que "agem mais agressivamente contra os cultos afro-brasileiros", surgindo até programas de rádio e TV onde membros desta igreja, tidos como "ex-macumbeiros", propõem o fechamento de diversos "centros de macumba" (MARIANO, 1999, p. 126).

Assim a "guerra santa" espalha-se por todo o escopo de igrejas que compõem o pentecostalismo brasileiro, porém são os neopentecostais que assumem a centralidade do

---

<sup>46</sup> "De tão enfatizada que é, a possessão demoníaca tornou-se indissociável da imagem e da identidade das Igrejas Universal e Internacional da Graça. De tanto invocar demônios para se manifestarem nos cultos, conseguiram transformar, ritual e doutrinariamente, o *transe de possessão* em sua marca. Daí que, em sua origem, "a Universal era considerada **casa de macumba**", conforme o pastor Silvério Prazeres Costa, líder da igreja em Portugal." (MARIANO, 1999, p. 130 - grifo no original)

<sup>47</sup> "O resultado de tamanha disposição e motivações bélicas foi parar na imprensa, em delegacias de polícia e na Justiça. Constam relatos de agressão física a adeptos dos cultos afro, tentativas de invasão de centros e terreiros, vilipêndio por meio de programas de rádio e TV (nos quais acusam a umbanda e candomblé de matarem crianças em rituais satânicos; queimam e destroem objetos, imagens e assentamentos afros), publicações que os acusam com ligação com o Diabo, passeatas e concentrações públicas de repúdio e protesto, imposições forçadas de Bíblia, práticas de cárcere privado e ruidosa ocupação de espaços tradicionalmente utilizados pelos adversários durante suas festas. São vários os incidentes registrados pela imprensa." (MARIANO, 1999, p. 122).

<sup>48</sup> "Movidos pelo ressentimento do povo eleito perseguido pelo Diabo, encorajados pela liderança e embalados pela ira santa, pastores e fiéis ultrapassam o espaço interno dos templos, provocaram conflitos e agrediram adeptos das religiões adversárias, desencadeado a malfadada 'guerra santa'." (MARIANO, 1999, p. 122).

combate ao Mal através de seus rituais de libertação e de sua diferenciada teologia, pois é no neopentecostalismo que o léxico desta guerra é lapidado, nada deixando a dever às guerras reais, sendo "de uma beligerância extrema. Em sua guerra contra o Diabo, há inimigos, soldados, batalhas, luta, munição, manobras, piedade, perigo, resistência, crimes, castigos, desafios, destruição, libertação, vitória e derrota" (MARIANO, 1999, p. 125).

## 2.2 - "A Igreja Universal e seus demônios"

O devido aprofundamento do quadro comparativo entre os neopentecostais (com destaque para a IURD) e as religiões afro-brasileiras, a luz do cenário conflitivo que é instaurado nesta relação, foi exemplarmente trabalhado pelo antropólogo Ronaldo de Almeida em sua dissertação de mestrado intitulada *A Universalização do Reino de Deus* (1996), a qual foi publicada em forma de livro no ano de 2009 com o título *A Igreja Universal e Seus Demônios: Um Estudo Etnográfico*.

Em sua dissertação o autor procura realizar quatro movimentos analíticos: (1) Primeiro analisa o processo de expansão pentecostal, dando ênfase ao neopentecostalismo e a Igreja Universal do Reino de Deus na Região Metropolitana de São Paulo (RMSP), (2) no momento seguinte analisa o ritual de *Libertação do Mal* da IURD como peça chave para entender esta instituição. (3) Após estes dois esforços analíticos iniciais o autor traça um quadro comparativo entre a IURD e as religiões afro-brasileiras, (4) permitindo concluir a investigação apontando outros aspectos do caráter beligerante da IURD contras as mais diversas denominações religiosas, dentre elas a Igreja Católica, "rivalidade" que deflagou o caso intitulado pela imprensa de "Chute na Santa".

O processo de expansão pentecostal e sua ênfase no neopentecostalismo não será foco deste balanço bibliográfico, pois Almeida não afirma que o avanço pentecostal na RMSP é fruto do conflito com as religiões afro-brasileiras (tema central desta investigação), mas sim que o conflito produzido pela IURD contra os mais diversos segmentos religiosos (católicos, afro-brasileiros, protestantes e também pentecostais) é uma de suas principais estratégias na constituição de seu universo simbólico, o qual é atraente para uma gama de novos adeptos não necessariamente oriundos do universo religioso afro-brasileiro.

O caráter beligerante da IURD, segundo Almeida, procura combater as religiões afro-

brasileiras a fim de ampliar seu espectro simbólico, porém a massa de convertidos da IURD não é oriunda das religiões mediúnicas, mas notadamente de uma população pobre, moradora de bairros periféricos na RMSP e de formação católica. Portanto, Almeida propõe outra relação entre as noções de conversão e conflito, contrariando a hipótese de M. C. Soares (1990), autora que associa a "guerra santa" a busca de novos convertidos nas religiões afro-brasileiras.

Se a disposição dos templos da Universal [na RMSP] revela uma estratégia espacial, o que ocorre em seu interior demonstra como ela se amplia simbolicamente. Trata-se basicamente do confronto explícito e acirrado com outros segmentos não-evangélicos (por vezes até com alguns evangélicos), na busca de novos fiéis. Acima de tudo, o confronto simbólico é mais acentuado com as religiões afro-brasileiras. A hipótese deste trabalho é de que, nesse processo de confronto, a Igreja Universal constituiu-se em relação ao universo simbólicos de seus adversários, ficando parecida com as religiões combatidas. (ALMEIDA, 2009, p. 57 - grifo meu)

Outro aspecto da investigação de Almeida que não será escopo deste mapeamento bibliográfico será o confronto que a IURD imputa à outras denominações não pertencentes ao universo religioso afro-brasileiro, tais como a Igreja Católica. Esta outra frente de beligerância da IURD permitiu a emergência do caso "Chute na Santa", ocorrido em doze de outubro de 1995, quando o bispo Sérgio Von Helder da IURD chuta em seu programa televisivo "Despertar da Fé" a imagem de Nossa Senhora Aparecida, causando grande repercussão pública (ALMEIDA, 2009).

Para se ter um ideia deste caso, vale retomar a descrição da antropóloga Eva Scheliga sobre o ocorrido e os comentários de alguns pesquisadores sobre o caso:

O bispo Sérgio von Helder, da IURD exasperou-se enquanto comentava o tema da idolatria e deu um pontapé [totalizando quatro pequenos chutes com a lateral do pé] em uma imagem de Nossa Senhora Aparecida. O ato aconteceu justamente no dia dedicado à santa, tornando o gesto ainda mais passível de repreensão segundo o entendimento de alguns católicos – outros teriam ponderado que, dado a imagem não ter sido consagrada por uma autoridade religiosa, não passava mesmo de uma estátua inerte. A cena, gravada pela Rede Globo e transmitida, no dia seguinte, sucessivas vezes no seu principal telejornal, o Jornal Nacional, teve ampla repercussão, ganhando destaque nos telejornais das demais emissoras de televisão e nas primeiras páginas dos jornais e revistas de grande circulação no país. (SCHELIGA, 2010, p. 30-31 - grifo meu)



Segundo Emerson Giumbelli (2003, p. 170-171) o termo "guerra santa" também foi associado a este caso de confronto entre IURD e Igreja Católica, tanto pela imprensa como na literatura acadêmica. Porém, apesar do confronto entre IURD e Igreja Católica indicar uma das faces beligerantes da Igreja Universal e como o universo simbólico desta instituição se configura, como propõe Almeida (2009), esta relação foge do escopo deste mapeamento, visto que procuro salientar neste capítulo as contribuições sociológicas e antropológicas acerca do "conflito entre pentecostais e religiões afro-brasileiras".

O centro da descrição etnográfica da investigação de Almeida repousa sobre a relação conflituosa imputada pela IURD às religiões afro-brasileiras. É analisando esta relação que o autor procura entender o processo de ampliação simbólica do universo religioso IURDiano face às outras denominações religiosas. Para tanto o autor toma os cultos dedicados ao exorcismo como o seu principal objeto de investigação<sup>49</sup>, notadamente os "realizados às sextas-feiras, dia da 'corrente de libertação' do diabo e sua ação sobre a vida dos fiéis" (ALMEIDA, 2009, p. 67).

Para além do próprio ritual da "corrente de libertação" a IURD promove um conjunto de atividades que associam as religiões afro-brasileiras aos demônios. Tal é o caso de programas radiofônicos que possuem pastores "ex-macumbeiros" explicando aos fiéis como são feitos os "feitiços" dos Candomblés e Umbandas visando aconselhar seus ouvintes a procurar os rituais na IURD<sup>50</sup>. Programas televisivos na rede RECORD também fazem a mesma associação, tal é o caso do programa "Palavra de Vida", transmitido nas madrugadas de sexta-feira para sábado<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> "A partir da observação dos cultos [de exorcismo] ali realizados [na sede do Brás], procuro reconstruir parte de suas principais atividades e, principalmente, compreender o sentido do conflito religioso neles estabelecido. Isso foi possível graças à forma praticamente homogênea de realização dos cultos em qualquer templo da Igreja Universal." (ALMEIDA, 2009, p. 63 - grifo meu)

<sup>50</sup> "Nesse sentido foi criado o programa Ponto de Fé, apresentado nas manhãs de sexta-feira, na Rádio São Paulo, pelo pastor Mauro. A estrutura do programa segue a lógica dos radialistas que leem as cartas dos ouvintes portadores de diversos problemas e necessitados de aconselhamento. No entanto, o conteúdo das cartas é bem particular: o programa visa à oração pelos ouvintes e à explicação de como são realizados os diversos feitiços do Candomblé, da macumba, da Umbanda, do vodu etc. de que eles confessam terem sido vítimas." (ALMEIDA, 2009, p. 68)

<sup>51</sup> "As cenas são intercaladas, progressivamente, fazendo o telespectador associar a entidade ao demônio, dando a entender que as possessões são da mesma natureza. As cenas se sucedem até que um pastor exorciza, no templo, o demônio que, segundo a abertura do programa, seria a mesma entidade incorporada no terreiro. Por fim, realizado o exorcismo, aparece o símbolo da igreja com a frase: "Pare de sofrer". Logo em seguida tem início o

Assim, as referências ao diabo e, principalmente, às religiões afro-brasileiras já se fazem presentes antes mesmo do início da reunião. Ainda no *hall* de entrada, pouco à frente da banca de discos e livros [na sede do Brás], outras obreiras passam um pouco de "óleo ungido" nos pés, nas mãos e na cabeça daqueles que irão participar do culto. A explicação desta prática fora dada pelo pastor Mauro<sup>52</sup> durante o seu programa *Ponto de Fé*: o óleo servirá para a proteção espiritual contra a ação do diabo. Segundo suas palavras, trata-se de um "fechamento de corpo". Esta expressão - "fechar o corpo" - tão corrente nos terreiros de Umbanda e Candomblé, e até mesmo no vocabulário popular, é constantemente citada nas várias reuniões e por diversos pastores, entre eles o pastor Mauro, que sabe muito bem seu significado e os procedimentos tomados para o "fechamento de corpo" tanto na Igreja Universal quanto nas religiões afro-brasileiras. (ALMEIDA, 2009, p. 70)

Apesar da Igreja Universal produzir um conjunto de modernizações em seu quadro teológico e simbólico, segundo Almeida e sua hipótese central de trabalho, é na ampliação de seu universo simbólico frente a outras denominações religiosas que a igreja se constitui, especialmente frente as religiões que possuem grande ênfase "no sobrenatural e nos malefícios resultantes da vivência equivocada em outros tipos de religiosidade, em particular nas religiões afro-brasileiras" (2009, p. 74).

Segundo o autor, o culto de "libertação" possui etapas muito bem delimitadas, como já sinalizou M. C. Soares (1990) e Mariano (1996, 1999), para citar dois investigadores já trabalhados anteriormente. Primeiro o fiel é preparado com óleos ungido, sal e orações antes de adentrar no salão que ocorrerá o culto, logo em seguida o culto começa com um conjunto de pastores solicitando que os presentes pensem em seus problemas, que orem pelo fim deles, com as mãos na cabeça, alguns choram. Após este momento inicial de concentração, o pastor que comanda o culto começa a orar mais alto, pedindo que as "obras de macumbaria, de feitiçaria, de magia, de inveja ou qualquer outra obra maligna" sejam desfeitas (ALMEIDA, 2009, p. 76). Assim o público começa a orar alto, acompanhando o tom de oração do pastor, o ambiente de silêncio passa para o de centenas de pessoas exteriorizando seus problemas e

---

culto de "libertação", com transmissão ao vivo de outros exorcismo." (ALMEIDA, 2009, p. 69)

<sup>52</sup> "O Pastor Mauro com certeza é uma pessoa bem habilitada para falar desse assunto. Ele, assim como parte dos fiéis da Igreja Universal, é egresso de uma dessas religiões. Em seu caso, a mudança ocorreu com maior radicalismo. Antes de se tornar pastor, ele era pai-de-santo no Candomblé, sendo Mauro de Ogum o seu antigo nome-de-fé." (ALMEIDA, 2009, p. 68)

termina, neste momento inicial, com alegria, pois o pastor sinaliza que o "sangue de Jesus" pode libertar os presentes dos problemas ali apresentados<sup>53</sup>.

Dito de outra maneira, a problematização do sofrimento, a busca da sua origem e a oferta de "libertação" desse sofrimento constituem o eixo central, a partir do qual o sentido do culto pode ser entendido e um conflito religioso explicitado. Conflito que, por sinal, trouxe profundas implicações para a religiosidade pentecostal e uma nova configuração no campo religioso brasileiro. (ALMEIDA, 2009, p. 77)

Após o público ter passado por este momento inicial, onde o fim dos problemas já possuem solução, a libertação, o pastor pede para todos que fiquem em silêncio e após um breve período ele ora em tom incisivo pedindo que "se existe algum espírito alojado em alguém... em algum corpo... em alguma vida... ele vai se manifestar [...] Você que se chama Exu Tranca-Rua, o Exu da Miséria. Você diz que é um espírito de luz. Você está acabando com essa pessoa. Manifesta! Sai desse corpo!" (ALMEIDA, 2009, 84). Assim diversas pessoas entram em transe e são levadas até o altar para o pastor entrevistar os demônios ali incorporados<sup>54</sup> e libertar o endemoninhado destes causadores de infortúnios.

Após serem enquadrados na polaridade cristã que opõe Deus ao diabo, os mais diferentes nomes das entidades se reduzem ao único nome de Satanás. "É hora da Guerra", conclama o pastor aos fiéis a fim de juntos expulsarem o diabo. No púlpito, cada obreiro, com as mãos em torno da cabeça de um endemoninhando, se responsabiliza por um exorcismo. De forma violenta, os possuídos resistem à "oração forte", jogando freneticamente seus corpos para frente e para trás. Paralelamente ao que acontece no púlpito, o público contribui para o exorcismo ao estender suas mãos para frente, e em coro todos gritam inúmeras vezes: "Queima! Queima! Queima!"<sup>55</sup>. (ALMEIDA,

<sup>53</sup> "Até aqui, contudo, nada de novo; afinal, não é privilegio da Igreja Universal atribuir ao diabo a origem dos males que atingem a humanidade. O importante é a ênfase dessa igreja na ação contínua do diabo sobre a vida dos não libertos, concretizada nos diversos problemas que uma determinada pessoa tem, assim como as diferentes formas religiosas que ele assume. Essa ação pode se efetivar como possessão de demônios; o que quase sempre ocorre." (ALMEIDA, 2009, p. 81).

<sup>54</sup> "Basicamente, a entrevista com os demônios aborda essas três perguntas-chave que revelam a origem, os males causados e a maneira pela qual o demônio entrou no corpo do endemoninhado. Convém ressaltar, que toda a conversa é realizada publicamente e com forte zombaria de outras religiões. (...) Posteriormente, ordena que ele 'bata a cabeça' no chão três vezes; pois, se o endemoninhado 'bate a cabeça' para uma entidade no espaço do terreiro, na Igreja Universal a entidade deverá 'bater a cabeça' para Jesus." (ALMEIDA, 2009, p. 96 - grifo meu)

<sup>55</sup> "Os endemoninhados, agora 'libertos', voltam para seus lugares cantando e batendo palmas. Todos afirmam sentir grande alívio, pois acreditam que os infortúnios da vida, junto com seus demônios correspondentes, foram extirpados. E, como se tratava de uma guerra, as musicas finais são alegres e triunfantes; algumas têm até mesmo

2009, p. 97)

Assim o ritual tem seu fim, o "liberto" agora está próximo a comunidade religiosa e pode batizar-se no espírito santo, ser membro da Igreja Universal do Reino de Deus. O exorcismo, portanto, dá sentido à saída do universo religioso afro-brasileiro (espalhada por todos os poros da sociedade brasileira<sup>56</sup>) e a consecutiva entrada na IURD, mesmo que o fiel não tenha passado pelas religiões mediúnicas. É no bojo desta constatação que Almeida irá concordar com a hipótese de M. C. Soares (1990, p. 88), no que tange a possível formulação de "um paralelismo ao contrário na estrutura ritual [de possessão nas religiões afro-brasileiras] quando o confrontamos com o da Igreja Universal<sup>57</sup>." (ALMEIDA, 2009, p. 104).

Nesta relação permeada pelo conflito e propiciadora de incisivas ampliações simbólicas do universo religioso neopentecostal, a IURD apresenta-se como produtora de contrafeitiços, seja através de seu ritual de "libertação" ou de óleos ungidos, sal e outros elementos materiais que os possíveis endemoninhados podem acessar. O sagrado, na IURD, ganha determinada imanência e pode ser transmitido sob diversas formas, constituindo um esquema onde o fiel pode ser contaminado pelo sagrado ao ter acesso a determinados bens ou participar de determinados rituais, sendo liberto constantemente, tendo seu "corpo fechado" às obras de Satanás<sup>58</sup>.

Esta imanência do sagrado assim como a constituição de contrafeitiços que permitem a defesa do fiel contra os infortúnios que podem acometê-lo são características centrais também

---

ritmos de marcha. 'Inimigo', 'marchar', 'Jesus é nosso general', 'poder' e, acima de tudo, a 'vitória' são as expressões belicosas encontradas nos cânticos finais, que confirmam a certeza do êxito na batalha espiritual." (ALMEIDA, 2009, p. 98)

<sup>56</sup> "Na realidade, tanto compactuar com a crença quanto participar ativamente do ritual [nas religiões afro-brasileiras], desde a incorporação até a simples ingestão de uma comida consagrada aos santos, capacita qualquer um a abrigar um demônio." (ALMEIDA, 2009, p. 103)

<sup>57</sup> "O culto de libertação, portanto, pode ser lido como uma inversão simbólica dos rituais encontrados nos terreiros. Logo, se por um lado a relação entre os universos religiosos está fundada sobre uma situação inicial de oposição e confronto, por outro a Igreja Universal não deixa de reconhecer a veracidade do que ocorre na umbanda e Candomblé. (...) A condenação não está no fato de serem uma espécie de charlatanismo, mas em sua incapacidade de dar soluções verdadeiras aos problemas da vida." (ALMEIDA, 2009, p. 104-105)

<sup>58</sup> "A imanência de uma força sagrada é reintroduzida pela Igreja Universal nos objetos visando não à idolatria mas à transformação desses objetos em veículos de determinada 'benção' ou maldição. A variedade de coisas depositadas no púlpito no início de cada culto está ali para ser 'consagrada' ou 'abençoada'." (ALMEIDA, 2009, P. 107)

na Umbanda, religiosidade em estreita relação com o neopentecostalismo da IURD, permitindo observar na amplitude simbólica da segunda na primeira. Neste processo comparativo, Almeida também salienta a ausência de responsabilidade do sujeito sobre sua ação como característica presente tanto no universo IURDiano como no Umbandista. Se é o demônio que faz a pessoa pecar aos olhos da IURD, na Umbanda o mesmo processo pode ser visto como impulsionado (e até mesmo praticado) por um espírito menos evoluído que acompanha o médium<sup>59</sup>.

A IURD, portanto, centra sua teologia não na busca da conversão de novos fiéis, mas na permanente produção de contrafeitiços que combatem o Mal, libertando aqueles que acreditam na vitória de Deus sobre o diabo.

Durante os cultos, foram raros os apelos - momento após a pregação no qual o pastor convida a todos a se arrependem se seus pecados e confessarem a fé em Cristo -, muito comuns nas igrejas evangélicas. Ao contrário, o convite mais frequente era o da necessidade de "libertação" - os próprios fiéis gostam de afirmar que a Igreja Universal "trabalha com libertação".

(...)

O que quero demonstrar, no entanto, é que a sutil diferença de enfoque revela, em certa medida, uma prática religiosa singular. Pois a "conversão" implica diretamente a ideia de pecado, de culpa pessoal, e a necessidade do arrependimento consciente, enquanto a "libertação" valoriza a figura do diabo e sua possessão inconsciente." (ALMEIDA, 2009, p. 111)

Para além do debate se o conflito entre pentecostais e religiões afro-brasileiras é fruto de uma busca por conversão (como propôs M. C. Soares em 1990) ou fruto da busca de libertação de endemoninhados (como propõe R. Almeida em 1996 e 2009), a base do quadro comparativo, proposto por Almeida, entre pentecostais e religiões afro-brasileiras é produzido entre IURD e religiões afro-brasileiras, mais precisamente através de sua lógica de expansão, a qual repousa sobre a ideia de "inversão/continuidade" e "negação/assimilação" (ALMEIDA, 2009, p. 125)

Se o pentecostalismo nasce de um avivamento que o protestantismo não aceita, o neopentecostalismo da IURD exacerba este avivamento<sup>60</sup> e produz um transe próprio que está

<sup>59</sup> "A Igreja Universal acabou estabelecendo, pelo diabo e pela adoção de alguns mecanismos mágicos de funcionamento da 'fé inimiga', uma continuidade entre o ritual de incorporação das entidades e o ritual de exorcismo. Inversão e continuidade que se caracterizam pela aceitação do sentido daquela prática religiosa, pela atribuição de um sentido correto e, por fim, pela eliminação da possessão." (ALMEIDA, 2009, p. 112).

<sup>60</sup> "São inúmeras as maneiras de desqualificar a fé inimiga, e a Igreja Universal se utiliza desse artifício para

em estreito diálogo com o universo religioso afro-brasileiro. Neste sentido o autor é enfático ao afirmar que a IURD possui seu próprio transe, sua própria possessão e sua respectiva teologia e rituais para neutralizar as manifestações de Satanás<sup>61</sup>, porém para ter este leque de opções como válidas é preciso conferir um inimigo produtor de artimanhas endemoninhantes, no caso, as religiões afro-brasileiras.

Diante desta contatação, poderíamos, então, concluir que o crescimento da Igreja Universal necessita, apesar de desejar sua diminuição, também do crescimento das religiões afro-brasileiras. (ALMEIDA, 2009, p. 124)

### **3 - A ênfase nas religiões afro-brasileiras**

Enquanto as investigações que compõem a abordagem que dá ênfase aos neopentecostais tiveram que confeccionar diversos trabalhos acerca do pentecostalismo e todo um conjunto de observações acerca das singularidades das igrejas neopentecostais, especialmente de seus rituais e teologias que alicerçam a chamada "batalha espiritual", as investigações antropológicas e sociológicas sobre os rituais e o conjunto de símbolos que compõem as religiões afro-brasileiras ocorrem desde pelo menos o começo do século XX (SILVA, 2002b). Acumulo acadêmico que permitiu a abordagem que dá ênfase as religiões afro-brasileiras acionar centenas de trabalhos ao embasarem suas investigações antes de adentrarem propriamente na relação conflituosa entre pentecostais e religiões afro-brasileiras<sup>62</sup>.

---

demarcar de forma belicosa seu espaço entre as religiões populares brasileiras. É com essa postura beligerante que ela conquista sua clientela e, simultaneamente, obtém vitória ritual sobre a concorrência. Poderíamos concluir, então, que de certa forma a Igreja Universal apenas acentuou de maneira mais aguerrida uma característica já própria da pregação proselitista dos evangélicos brasileiros." (ALMEIDA, 2009, p. 119)

<sup>61</sup> "Portanto, mais que o transitar das entidades, o que de fato transitou e adquiriu nova fórmula foi o próprio transe. Pois somente quando a Igreja Universal admitiu o transe, recriando-o de forma específica, cravando-o no centro de seu ritual mais elaborado, é que as entidades puderam irromper em seu universo religioso." (ALMEIDA, 2009, p. 122).

<sup>62</sup> As principais investigações que reorientaram a abordagem do conflito, tomando o universo das religiões afro-brasileiras como motivadoras de determinadas formas de "reação" são: Oro (1997, 2003, 2005, 2006, 2007), Perreira Neto (1997), Herrera (1997), Ramos Ney (1997), Semán (1997), Oro & Semán (1999), Prandi (2000, 2001, 2003, 2005, 2007), Serra (2002), Giumbelli (2003, 2007), Oro & Frigerio (2005), Rabelo (2005), Rodrigues & Senra (2005), Silva (2005, 2007a, 2007b, 2007c, 2013), Vieira Filho (2006), Reinhardt (2006, 2007), Frigerio (2007), Oro & Bem (2008), Tadvald (2007), Vital da Cunha (2008, 2009, 2012), Ávila (2009), Camurça (2009), Miranda & Goulart (2009), Gomes (2010a, 2010b), Miranda (2010, 2012), Pinto (2011), Barbosa e Silva (2012), Rodrigues Jr. (2012).

Em diálogo com os trabalhos confeccionados na década de 1990 que deram ênfase ao neopentecostalismo, já que este era um novo fenômeno na esfera pública, as primeiras investigações produzidas nesta terceira abordagem herdaram a utilização do termo "guerra santa" e a partir dele pensaram as "reações" (ou "respostas") das religiões afro-brasileiras face aos "ataques" neopentecostais, já que tais posicionamentos por parte dos adeptos das religiões afro-brasileiras começavam a ganhar relevo no debate publicobrasileiro. Portanto, se no começo da década de 1990, autores como M. C. Soares (1990) apontavam a "fragilidade" destas denominações religiosas e L. E. Soares (1993) incentivava mais investigações empíricas sobre o tema do "avanço pentecostal", no final da mesma década um conjunto consistente de pesquisadores podem se perguntar: "Quem vencerá esta guerra?" (ORO, 1997).

A abordagem que dá ênfase às religiões afro-brasileiras ganha força a partir de 1997, quando o periódico científico *Debates do NER*, ligado ao Núcleo de Estudos da Religião (NER) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), publica seu primeiro número tematizando o conflito entre pentecostais e religiões afro-brasileiras e traz como principal trabalho o artigo de Ari Pedro Oro intitulado *Neopentecostais ou Afro-Brasileiros: Quem vencerá esta guerra?* (ORO, 1997).

A maior originalidade deste texto é estudar a atitude dos membros da religião afro-brasileira em relação a esta guerra. Diferentemente dos demais autores, que até então estudaram o tema, Oro não restringe sua análise aos neopentecostais, aqueles que estão na ofensiva desta guerra. Vai mais além, e se pergunta: por que a reação dos membros das religiões afro-brasileiras aos ataques que vem sofrendo é relativamente débil? (MARIZ, 1997, p. 96)

Nos anos seguintes as investigações sobre o tema que dão ênfase as religiões afro-brasileiras multiplicaram-se e o termo "guerra santa" é gradativamente substituído por "intolerância religiosa". Notável publicação sobre o tema e que demonstra esta substituição é o livro *Intolerância Religiosa - Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro*, publicado no ano de 2007 sob organização do antropólogo Vagner Gonçalves da Silva, onde diversos antropólogos e sociólogos tratam do assunto e utilizam o termo "intolerância religiosa" para descrever o cenário conflitivo destas expressões religiosas.

Neste livro, já em sua introdução, Silva procura classificar as diversas formas de

---

"ataques neopentecostais contra as religiões afro-brasileiras", salientando o consistente conjunto de "respostas" por parte destas últimas (2007b). Entretanto, apesar desta rica sistematização de casos acerca do conflito entre pentecostais e religiões afro-brasileiras, darei ênfase ao trabalho *Entre a Gira de Fé e Jesus de Nazaré: Relações Socioestruturais entre Neopentecostalismo e Religiões Afro-brasileiras* confeccionado por Silva (2007c) e que aprofunda o quadro comparativo entre religiões afro-brasileiras e neopentecostais. Pois, como salienta o próprio autor, esta comparação "permite abordagens sócio-estruturais sobre o tema", tentativa já ensaiada por M. C. Soares em 1990, mas superficial por conta dos poucos dados disponíveis naquele momento.

Do ano de 2007 aos dias de hoje, diversos outros trabalhos dando ênfase às religiões afro-brasileiras e suas "respostas" neste cenário conflitivo foram confeccionados. Entretanto, terminarei este balanço bibliográfico nesta publicação de 2007, que ao meu ver é paradigmática ao demonstrar a centralidade que o termo "intolerância religiosa" possui no atual léxico dos trabalhos científicos empenhados em investigar os principais aspectos deste fenômeno social que ganha atenção acadêmica desde o fim da década de 1980.

### **3.1 - Da "guerra santa" à "intolerância religiosa"**

O artigo *Neopentecostais e Afro-brasileiros: Quem Vencerá esta Guerra?* de Ari Pedro Oro publicado em 1997 pode ser tomado como referência para o tema por ser a primeira investigação que aprofundou a análise do universo religioso afro-brasileiro, procurando possíveis interpretações para suas "fracas reações" frente aos "ataques neopentecostais" ao permitir a emergência de uma nova agenda de pesquisa em torno deste tema, realocando a questão central de investigação de "Por que os neopentecostais produzem a guerra santa?" para "Por que as religiões afro-brasileiras não respondem aos ataques neopentecostais?".

A fim de levar a cabo esta nova questão, Oro retoma rapidamente as características centrais dos neopentecostais, com especial enfoque para a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), apontando a vitalidade de seus ataques, para logo em seguida, e de forma mais profícua, apontar as características das religiões afro-brasileiras que permitem (ou não) a produção de "reações satisfatórias" nesta relação beligerante<sup>63</sup>.

<sup>63</sup> "Ou seja, de um lado discorro sobre o significado da demonização das religiões afro-brasileiras por parte do neopentecostalismo, sobretudo da IURD, e, de outro lado, procuro compreender a fraca reação por parte das



Apesar de ponderar, remetendo-se a R. Mariano (1995, p. 98), sobre a antiguidade da demonização praticada pelos pentecostais às religiões afro-brasileiras e compartilhada, nos dias de hoje, por outras igrejas que compõem o espectro religioso pentecostal, a postura analítica de Oro inclina-se para a análise da IURD como principal responsável pela produção de uma lógica narrativa que associa as divindades das religiões afro-brasileiras ao demônio e aos infortúnios que ocorrem na vidas de seus fiéis.

A fim de procurar possíveis explicações acerca de quais são os significados vinculados a estes "ataques", o autor elenca três observações: (1) A primeira repousa sobre a ideia de *mercado religioso* e da nova *segmentação horizontal* brasileira, assinalando que existe uma disputa mercadológica dos fiéis ocorrendo entre iguais, através "dos mesmos códigos simbólicos e cognitivos". (ORO, 1997, p. 17). (2) A segunda observação é decorrente da primeira e afirma que a disputa entre iguais ocorre no meio urbano, visto que Pierucci & Prandi (1996) já afirmaram que "42,2% dos pentecostais, 70,6% dos frequentadores das religiões afro-brasileiras e 52,6% dos kardecistas, estão implantados em capitais e regiões metropolitanas do país" (ORO, 1997, p.17). (3) Por fim, a terceira observação repousa sobre a ideia de que a concorrência religiosa dos pentecostais, sobretudo da IURD, não nega a existência, nem a eficácia dos rituais presentes nas religiões afro-brasileiras, como já salientaram M. C. Soares (1990), L. E. Soares (1993), Mariano (1995, 1999), Almeida (1996, 2009), dentre outros. (ORO, 1997, p.17)

Assim, imersa num campo concorrencial da religião, disputando o arcabouço simbólico das religiões afro-brasileiras no espaço urbano e produzindo novas significações para as entidades das religiões afro-brasileiras, os neopentecostais produzem seu processo de diferenciação frente às outras denominações religiosas através de dois níveis: No primeiro a instituição IURD "ênfata um novo modo de ser pentecostal, dando-se uma especificidade, uma nova missão":

A ênfase no exorcismo dos demônios - identificados com o panteão religioso afro-brasileiro - que perturbam as pessoas causando-lhes os males, constitui um importante código de diferenciação, um sinal diacrítico da identidade neopentecostal, especialmente da IURD. Para esta, o afro-brasileiro representa a alteridade radical, que contribui, por contraste, para a construção da sua própria identidade religiosa." (ORO, 1997, p. 19).

---

religiões vítimas das acusações." (ORO, 1997, p. 11-12).

Posto uma nova missão religiosa, a IURD propõe, por outro lado, um novo e diferenciado projeto que realiza profundas mudanças à nível individual no fiel. O neo-converso começa a retrabalhar sua experiência religiosa frente às religiões afro-brasileiras (seja ele oriundo delas ou não), permitindo sua constante libertação de um passado pecaminoso e mundano. "Nesta lógica, o passado não é esquecido, desmemorizado. Ele é constantemente atualizado para ser diariamente exorcizado, sempre renovado e representado no ritual de exorcismo/libertação." (ORO, 1997, p. 20)

Ao passo que Oro descreve as características da IURD, já ressaltadas neste balanço através das contribuições de P. Freston (1993, 1994), R. Mariano (1995, 1999) e R. Almeida (1996, 2009) e apontadas sob nova perspectiva neste artigo do autor, ele substitui os termos "guerra santa", "conflito religioso" e "guerra espiritual" por "intolerância religiosa", tal como utilizado em uma de suas conclusões sobre os "ataques":

A **intolerância religiosa** neopentecostal em relação às religiões afro-brasileiras se não configura uma prática de racismo se constitui, ao menos, uma situação de heterofobia, segundo a definição de Alberto Memmi, isto é, de uma fobia do outro que se transforma em sua recusa e que conduz à agressividade. (ORO, 1997, p. 30 - grifo meu)

Após esta breve contextualização e aprofundamento do comportamento neopentecostal promovido pela IURD, Oro questiona o "porque da não reação" por parte das religiões afro-brasileiras. O que impulsiona, questiona o autor, "o silêncio, ou respostas pálidas, quase ausência de reações por parte destas últimas?<sup>64</sup>". Para responder a esta indagação, o autor irá elencar um conjunto de seis possíveis explicações. São elas:

A primeira explicação deriva do pleno acordo de Oro com as propostas do sociólogo Reginaldo Prandi expostas no artigo *Perto da Magia, Longe da Política: derivações do encantamento no mundo desencantado* - publicado originalmente no ano de 1992 (PRANDI, 1992) e posteriormente transformado em capítulo do livro *A Realidade Social das Religiões no Brasil* (PIERUCCI & PRANDI, 1996) - e em seu livro *Os Candomblés de São Paulo*

---

<sup>64</sup> "É absolutamente desmesurada a constância e a insistência dos ataques desfechados diuturnamente pelas igrejas neopentecostais contra as religiões afro-brasileiras e o silêncio, ou respostas pálidas, quase ausência de reações por parte destas últimas. E é importante saber que seus líderes e participantes de um modo geral possuem consciência das agressões de que são vítimas. Então a pergunta se impõe: por que a não reação?". (ORO, 1997, p. 21)

(PRANDI, 1991). As investigações de Prandi até o fim da primeira metade da década de 1990 repousam sobretudo em torno das religiões afro-brasileiras na região da Grande São Paulo, contexto pluralista e que permite ao autor indicar nas religiões afro-brasileiras paulistas diversos aspectos que dificultam a sua plena participação no espaço público.

Os "ataques neopentecostais", segundo a leitura de Oro do trabalho de Prandi, são poucos sentidos a nível pessoal nos adeptos das religiões afro-brasileiras por serem tais religiões "fortemente centradas no indivíduo", permitindo a emergência de atores sociais privilegiados concentrarem o patrimônio cultural do grupo através de suas biografias carismáticas. Estes sacerdotes, que quase sempre são pais/mães-de-santo ou zeladores, ao centralizarem a liderança, unindo internamente o seu grupo, promovem externamente a fragmentação das religiões afro-brasileiras. Assim, cada terreiro ou casa de culto ganha uma lógica de operação específica e concorrencial com as demais, fazendo com que o ataque ao "concorrente" da "mesma religião" não seja visto como ataque ao seu grupo. Portanto, a hipótese de trabalho de Prandi (e aqui endossada por Oro a fim de explicar a "guerra santa"), repousa sobre a ideia de que a fraca atuação destas religiões na esfera pública, em especial dos candomblés, deve-se a fragmentação religiosa existente entre suas diversas lideranças, as quais estão em disputa, permitindo que cada casa de culto atue de forma independente, desorganizada e fraca quando comparada com a força das igrejas neopentecostais e seus milhares de membros organicamente organizados (PRANDI, 1991, 1992, 1996).

Decorrente da primeira resposta analítica para a "fraca reação", a segunda hipótese para o "silêncio" dos membros das religiões afro-brasileiras repousa sobre a ideia de que o Espírito Santo e a Santíssima Trindade são tidos como entidades divinas também entre as religiões mediúnicas (notadamente entre os kardecistas, umbandistas e candomblecistas), o que dificulta possíveis contra-ataques utilizando a "mesma moeda". Por fim, ainda no bojo desta segunda hipótese, há que salientar a dificuldade dos membros das religiões afro-brasileiras em acionar o sistema jurídico, o qual "dificilmente retorna frutos favoráveis" aos membros destas religiões<sup>65</sup>. (ORO, 1997, p. 22)

---

<sup>65</sup> "É claro que, como observa R. Mariano (1995, p. 107-108), em diversos Estados ocorreram 'manifestações de repúdio as práticas de cunho inquisitorial dos soldados de Cristo. Movimentos negros, federações de umbanda e candomblé, representantes políticos umbandistas, instituições religiosas e culturais defenderam-se como puderam. Protestaram, realizaram passeatas, escreveram nos e para os jornais, formaram comissões e comitês, fizeram dossiês das queixas, dos conflitos e dos atos de hostilidade e vilipêndio praticados pelos crentes contra suas religiões e seus adeptos, denunciaram-nos a polícia e altas esfera da Justiça, pediram a prisão de Edir Macedo, sua extradição dos EUA e até uma indenização de dois bilhões de cruzeiros'." (ORO, 1997, p. 12)

A terceira hipótese salientada por Oro lembra o contexto de perseguição que as religiões afro-brasileiras viveram até um passado recente, quando ganharam relativa liberdade de culto e ainda hoje vivem à sombra de acusações ancoradas nos argumentos deste momento que imputou às religiões afro-brasileiras formas específicas de praticarem seus rituais:

Como sabemos as religiões afro-brasileiras possuem um passado feito de estigmatizações, preconceitos, e até mesmo de repressões, religiosas e policiais. Ora, este passado não foi apagado da memória coletiva dos adeptos destas religiões; até certo ponto ele se mantém até hoje e, por certo, contribui para a formação do atual ethos dos seus membros<sup>66</sup>.

Este contexto de perseguição que ainda reside na memória coletiva dos adeptos das religiões afro-brasileiras é tomado por diversos sacerdotes que defendem o silêncio como melhor resposta aos ataques, visto que neste passado o mecanismo de "sincretismo entre os santos e os deuses africanos" foi tomado como uma ferramenta eficaz de resistência à perseguição da Igreja Católica e agora novas formas serão tomadas sem o combate direto.

A quarta hipótese de Oro retoma o argumento de R. Prandi ao afirmar que as religiões afro-brasileiras possuem reduzido poder político, quando comparado ao poder da Igreja Católica. Caso exemplar que demonstrou a desproporção deste poder foi a repercussão em torno do caso do "Chute na Santa" e que opôs IURD e Igreja Católica, produzindo "a quase 'comoção nacional' provocada pelo chute"<sup>67</sup>, enquanto diversos casos de "ataque" às religiões afro-brasileiras chegam à imprensa, às vezes ao judiciário, mas não conseguem produzir repercussões públicas como aquele produzido a partir do ataque à Igreja Católica<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Prosseguindo com sua análise o autor cita em nota de rodapé: "É possível mesmo que o estigma da perseguição seja um sinal diacrítico da identidade das religiões afro-brasileiras. Durante muito tempo tiveram a igreja católica como opositora declarada; agora são as igrejas neopentecostais, com a IURD à frente." (ORO, 1997, p. 22)

<sup>67</sup> "F. Pierucci (PIERUCCI & PRANDI, 1996, p. 281) assinala que não é todo conflito religioso que provoca uma controvérsia pública e envolve uma grande diversidade de atores sociais como o chamado 'chute na santa'. nele envolveram-se 'além de jornais e jornalistas, outros intelectuais da informação, escritores, produtores e divulgadores culturais, apresentadores de programa de rádio e televisão, músicos, bandas de pop music, rock, rap e carnaval, novos play leaders, humoristas, atores e outros profissionais das artes e espetáculos, juristas, juizes, corregedores, representantes do Ministério Público, sociólogos, antropólogos, comentaristas políticos, assistentes sociais, psicanalistas, médicos, terapeutas, líderes sindicais etc. A lista é pós-moderna'." (ORO, 1997, p.23).

<sup>68</sup> "Neste sentido, até parece que, por um lado, a IURD se dá conta de que em religiões que se caracterizam mais como "modelo cultural" e menos como "sistemas institucionais", segundo a proposição de P. Beyer, como as espíritas e as afro-brasileiras, pode bater, agredir, sem sofrer represálias, diferentemente da Igreja Católica, o caso conhecido como "chute na santa" sendo - como vimos - revelador neste sentido." (ORO, 1997, p. 25).

Cabe ressaltar que neste mesmo número inaugural do periódico *Debates do NER*, diversos pesquisadores tecerem comentários acerca do trabalho de Oro, merecendo destaque os comentários confeccionados por Cecilia Mariz, antropóloga que concorda com a maioria das observações do autor, entretanto finaliza seu comentário discordando de algumas hipóteses, especialmente aquelas que enfatizam a apatia das respostas das religiões afro-brasileiras no fraco poder político e social destas religiões, visto que para a autora "a aparente inércia do povo de santo em relação aos ataques dos neopentecostais se explica mais por sua cosmovisão do que por sua fragilidade política e social."<sup>69</sup> (MARIZ, 1997, 101).

As críticas de Mariz parecem surtir efeito, pois no ano de 2007, Oro irá retomar as linhas gerais deste trabalho no artigo *Intolerância Religiosa Iurdiana e Reações Afro no Rio Grande do Sul* e nele acrescentará uma sétima hipótese, onde salienta as distinções cosmológicas entre as noções de mal presentes na IURD e nas religiões afro-brasileiras como um dos motivos para o "relativo conformismo das religiões afro-brasileiras" (ORO, 2007, p. 52-53).

Como quinta hipótese, Oro retoma, mais uma vez, o pensamento de R. Prandi e salienta na estrutura das religiões afro-brasileiras as dificuldades na produção de respostas satisfatórias aos "ataques", visto que estas religiões são fragmentadas em diversas casas de culto, famílias de santo e nações, não possuindo "uma única hierarquia religiosa como a apresentada pela Igreja Católica" (PRANDI, 1991 *apud.* ORO, 1997, p. 24). Mesmo as federações e institutos que procuram produzir consensos acerca de temas em prol das religiões afro-brasileiras não logram eficácia, visto a produção de hierarquias entre os sacerdotes não ser bem aceita dentro deste universo religioso, como bem demonstra Mariz ao concordar com esta hipótese do autor:

Os conflitos [na visão dos membros das religiões afro-brasileiras] são vistos como fruto da natural oposição de interesses entre seres humanos na

---

<sup>69</sup> "A desunião do campo religioso afro-brasileiro, contudo, é bem distinta daquela das denominações evangélicas e do campo cristão em geral. Argumento aqui que esta distinção não se explica apenas pela falta de institucionalização das religiões afro-brasileiras. (...) Sendo o mal concebido de forma transcendental [nas denominações evangélicas], a luta ética contra ele é uma luta religiosa. As religiões afro-brasileiras não se preocupam em defender ou combater o mal porque, ao contrário do cristianismo, não concebem o demônio ou nenhuma fonte única de mal, transcendente e absoluta, responsável por todos os pecados e sofrimentos da humanidade." (MARIZ, 1997, p. 98 - grifo meu).

competição por bens escassos. Não há defesa da superioridade moral de um interesse sobre outro. Também não se pressupõe a vitória final de um grupo mais justo sobre um menos justo. Não é por ser justo ou virtuosos que um lado terá vitória na concepção das religiões afro-brasileiras, mas pela eficácia de seus rituais, de seus "trabalhos" e seu compromisso com orixás poderosos. Não há uma luta entre religiões verdadeiras, princípios morais últimos, mas sim uma luta entre práticas eficientes. A luta religiosa nesse campo é em geral uma competição entre líderes que tentam mostrar maior poder. (MARIZ, 1997, p. 99 - grifo meu)

Por último, a sexta hipótese de Oro vai ao encontro da proposição de R. Almeida ao salientar que a IURD não foca seu discurso na conversão, mas sim na "libertação" através de expressões familiares aos fiéis, processo que Almeida chamou de ampliação simbólica, mas que Oro chama de *frame alignment*<sup>70</sup>. Portanto, Oro compactua com a ideia de que a IURD (ao colocar em prática sua beligerância contra as religiões afro-brasileiras e o catolicismo) expande seu universo simbólico através da anexação de novos símbolos mantendo seus significados (*frame amplification*) e da anexação de novos símbolos oriundos das religiões afro-brasileiras invertendo seus significados (*frame transformation*<sup>71</sup>). Assim, a IURD fala aos seus fiéis através de expressões inteligíveis e quando necessário expressa novos sentidos a símbolos já compartilhados por seu público, permitindo os símbolos das religiões afro-brasileiras serem associados à Satanás e outros serem mantidos, como o transe, o uso do sal, óleos, dentre outros<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> "Ou seja, ele [o neopentecostalismo] efetua um alinhamento de marcos interpretativos ("*frame alignment*") da realidade, segundo a expressão de D. Snow, constantes no universo de representação simbólica de seus fiéis. Mais especificamente, põe em prática dois tipos de *frame alignment*: o "*frame amplification*" - na medida em que apropria ampliando e reforçando alguns aspectos do marco interpretativo da realidade de seus fiéis - e o "*frame transformation*", posto que ao mesmo tempo procede à uma transformação de aspectos do marco interpretativo anterior." (ORO, 1997, p. 27)

<sup>71</sup> "Observamos o *frame transformation* por parte do neopentecostalismo (IURD) quando, por exemplo, transforma as entidades espirituais das religiões afro-brasileiras em demônios; os rituais praticados nos terreiros como 'feitiçaria'; os babalorixás e as ialorixás em 'serviçais dos espíritos do mal'; a possessão, não mais como característica de uma pessoa que realiza a mediação entre as entidades e o grupo, como nas religiões afro-brasileiras, mas como expressão de seres malignos que dado seu poder de circulação podem atingir qualquer pessoa, mesmo os membros mais devotos da Igreja." (ORO, 1997, p. 28).

<sup>72</sup> "Portanto, por um lado, o neopentecostalismo se articula com a religiosidade afro-brasileira, se amolda a uma matriz cultural familiar aos fiéis, 'reencontra linhas do universo simbólico brasileiro tradicional...' (SANCHIS, 1994, p. 53), se apropria de um modelo já existente de relação com o sobrenatural (M. C. Soares, 1990) (*Frame amplification*), tudo isto como já observou R. Mariano (1995, p. 127) sendo intencional e estudado na IURD. Mas por outro lado, opõe-se as mesmas religiões de referência e realiza uma ressemantização de certas crenças presentes no imaginário popular (*Frame transformation*)." (ORO, 1997, p. 29).

Quis, neste último item, sugerir que a fraca reação afro-brasileira contra os ataques neopentecostais resulta, também, da eficácia com que aquele grupo religioso desenvolve "um conjunto de atividades rituais e simbólicas que opera como uma ponte entre os dois sistemas religiosos" (BIRMAN, 1996, p. 93). (ORO, 1997, p. 30).

À guisa de conclusão Oro propõe três pontos sobre a relação conflituosa entre neopentecostais e religiões afro-brasileiras: Primeiro propõe que as práticas neopentecostais são formas de "intolerância religiosa" e que, se não são também racistas, são "ao menos, uma situação de heterofobia"<sup>73</sup>. Em segundo lugar, o autor retoma L. E. Soares (1993) ao afirmar que a "estratégia de mútua referência" empreendida pela IURD compõe um cenário onde detratores e acusados alimentam-se desta "guerra", permitindo que as próprias religiões afro-brasileiras ganhem espaço no debate público. "Não estará aqui, talvez, um sentido escondido, e captado pelos afro-brasileiros, para não reagirem contra os ataques evangélicos?" (ORO, 1997, p. 31). E, por fim, o autor afirma que há uma umbandização da IURD, como já salientou R. Almeida (1996), entretanto, também há profundas mudanças em curso nas religiões afro-brasileiras, pois "a guerra santa está forçando, também até certo ponto, as religiões afro-brasileiras à se institucionalizarem", tornando-se mais parecidas com suas detratadoras<sup>74</sup>.

### 3.2 - "Intolerância religiosa": Dez anos depois

Do ano de 1997 ao ano de 2007 as investigações em torno das relações conflituosas entre pentecostais e religiões afro-brasileiras ganham corpo e solidificam-se na agenda de

<sup>73</sup> Em nota de rodapé o autor explicita que a "heterofobia designa 'essas constelações fóbicas e agressivas, dirigidas contra outrem que pretendem se legitimar por argumentos diversos, psicológicos, culturais, sociais ou metafísicos, e do qual o racismo, no sentido biológico, seria uma variante.'" (ORO, 1997, p. 30)

<sup>74</sup> Cita o autor em nota de rodapé: "Algumas pistas neste sentido podem ser percebidas aqui e acolá. Assim, fala-se com alguma regularidade em Salvador da Bahia como a 'Roma negra'; por ocasião do V Congresso Afro-Brasileiro realizado justamente em Salvador, a mãe-de-santo Sandra Medeiros Epega, de São Paulo, apresentou uma comunicação na qual preconiza o uso nos terreiros dos sacramentos, semelhantes aos católicos, bem como a mudança do nome dos líderes religiosos afro-brasileiros para sacerdotes e sacerdotisas; nesse congresso mas também em outros, e em entrevistas, líderes religiosos afro-brasileiros e dirigentes de federações se pronunciaram no sentido da formação de uma confederação religiosa afro-brasileira, de uma necessária reunião dos altos dirigentes na forma de um 'concílio', na urgência de fixação de uma teologia para as religiões afro-brasileiras que fosse seguida por todos, e assim por diante." (ORO, 1997, p. 32)

pesquisa antropológica e sociológica. São deste período a confecção dos primeiros balanços teóricos sobre o tema, como fizeram os trabalhos de C. Mariz (1999) e R. Prandi (2007), ambos publicados na Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais (Revista do BIB), periódico que é tomado como referência sobre os principais temas de investigação no campo das ciências sociais brasileira.

É também neste período que o termo "guerra santa" - que faz alusão ao posicionamento de determinados sacerdotes pentecostais e da crítica de parte da imprensa no final da década de 1980, como bem demonstrou M. C. Sores (1990), L. E. Soares (1993), R. Mariano (1996, 1999) e outros - é substituído gradativamente pelo termo "intolerância religiosa", visto, ser este último, corriqueiro no discurso de diversos sacerdotes das religiões afro-brasileiras, conforme demonstra R. Mariano (2007), A. P. Oro (2008) e V. G. da Silva (2007b, 2007c) e outros pesquisadores.

Ainda neste período, casos "exemplares" de "intolerância religiosa" ganharam notoriedade pública, permitindo os adeptos das religiões afro-brasileiras constituírem determinada agenda política em torno dos casos que envolvem relações conflituosas entre pentecostais e religiões afro-brasileiras. O caso mais notório que permitiu esta proeminência pública foi o caso de

mãe Gilda (Gildásia dos Santos e Santos), do Axé Abasé de Ogum, em Itapuã, Bahia, que em 1992 participou em Brasília de um protesto contra o governo Collor, tendo sido fotografada pela revista *Veja* ao lado de um despacho. Posteriormente, essa imagem foi usada numa edição de 1999 da Folha Universal (publicação da IURD) ao lado da manchete '*Macumbeiros Charlatões Lesam a Bolsa e a Vida dos Clientes – O Mercado da Enganação Cresce no Brasil, mas o PROCON Está de Olho*'<sup>75</sup>. Este fato e a invasão de seu terreiro por membros da Igreja Deus é Amor, que tentaram "exorcizá-la", levaram a mãe-de-santo a decidir pela ação judicial contra seus agressores e difamadores<sup>76</sup>. Mãe Gilda faleceu em seguida, aos 65 anos,

<sup>75</sup> "A publicação apresentava a de Mãe Gilda com uma tarja preta nos olhos, vestidas com roupas de sacerdotisa, tendo aos seus pés uma oferenda. (...) A publicação deu início a um processo judicial e a um movimento por reivindicação de direitos envolvendo grupos de religiosos de matriz africana na Bahia." (MIRANDA, 2012, p. 62).

<sup>76</sup> "O processo foi movido por sua filha biológica, Iyalorisà Jaciara Ribeiro dos Santos, contra a IURD, por danos morais e usos indevido da imagem. Após nove anos, em 16 de setembro de 2008, saiu a decisão da última instância, o Superior Tribunal de Justiça, que confirmou por unanimidade a condenação da Igreja Universal do Reino de Deus, obrigada a publicar retratação no jornal Folha Universal, e a pagar uma indenização, que foi reduzida de mais de 1 milhão (decisão da 1ª instância) para menos de R\$ 150.000,00." (MIRANDA, 2012, p. 62).



de um infarto fulminante, em consequência, segundo a família, desses acontecimentos, que a abalaram profundamente. Em 2004, a Justiça condenou a Igreja Universal e sua gráfica a indenizar a família da ialorixá em 1.372 milhões de reais pelo uso indevido de sua imagem (um Real por cada exemplar do jornal publicado com a matéria). O caráter emblemático levou nesse mesmo ano a Câmara de Vereadores de Salvador a transformar a data de falecimento da ialorixá, 21/01/2000, em 'Dia Municipal de Combate à Intolerância Religiosa' (SILVA, 2007b, p. 20-21).

O caso de Mãe Gilda ganhou ampla repercussão nacional por seu ineditismo jurídico e político. Como dividendo dele, no ano de 2007 o então presidente da república, Luís Inácio Lula da Silva, assinou o Decreto Lei n. 11.615 que instituiu o dia 21 de janeiro como o *Dia Nacional de Combate a Intolerância Religiosa*<sup>77</sup>. No bojo deste evento, assinalou também a criação do *Plano Nacional de Combate a Intolerância Religiosa* e novas medidas de proteção aos direitos humanos<sup>78</sup>.

Este e outros fatores com ampla visibilidade pública impactaram diretamente sobre os sacerdotes das religiões afro-brasileiras e a bibliografia sobre o tema (especialmente nas investigações que compõem a terceira abordagem, a qual dá ênfase às religiões afro-brasileiras), impulsionando o uso do termo "intolerância religiosa" em detrimento do termo "guerra santa" como termo central do léxico acadêmico que procura explicar os aspectos centrais dos fenômenos associados a esta rubrica de pesquisa.

O ano de 2007 mostra-se com especial relevância para o tema, pois além de ser o ano em que o dia 21 de Janeiro é homologado como *Dia Nacional de Combate a Intolerância Religiosa* também é o ano que a *Revista do BIB* lança o segundo trabalho de compilação bibliográfica sobre o tema em menos de 10 anos. 2007 também é o ano em que um dos principais livros sobre o tema é publicado, chegando às mãos dos leitores com o título *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro*, organizado pelo antropólogo Vagner Gonçalves da Silva e que trouxe em seu seio artigos dos principais investigadores desta agenda de pesquisa, nomes como A. P. Oro (2007), A. Frigerio

---

<sup>77</sup> "O reconhecimento oficial do movimento se deu pela instituição do dia 21 de janeiro de 2000, dia da morte de Mãe Gilda, pelo Município de Salvador como o dia de luta contra a intolerância religiosa, que depois foi confirmado pelo Governo Federal em âmbito Nacional." (MIRANDA, 2012, p. 62).

<sup>78</sup> Conforme notícia veiculada no Jornal EXTRA do dia 21 de Novembro de 2009 com o título "Lula anunciou plano nacional contra intolerância religiosa". Notícia disponível em: <http://extra.globo.com/noticias/brasil/lula-anuncia-plano-nacional-contra-intolerancia-religiosa-613500.html>. Acessada em: 26/03/2014.

(2007), R. Mariano (2007), E. Giumbelli (2007), R. Almeida (2007) e o próprio V. G. da Silva (2007b, 2007c) que, ao apresentar o livro, produz determinada sistematização dos casos associados a esta rubrica de pesquisa (2007b) e no decorrer da obra apresenta o artigo que melhor aprofunda as relações comparativas, que o autor chamou de "socio-estruturais", entre o universo religioso afro-brasileiro e neopentecostal que temos disponível na bibliografia sobre o tema<sup>79</sup>.

A apresentação do livro, intitulada *Prefácio ou Notícias de uma Guerra Nada Particular: Os ataques Neopentecostais às religiões Afro-brasileiras e aos símbolos da Herança Africana no Brasil* (SILVA, 2007b), procura apresentar ao leitor que, diferentemente do contexto apontado por M. C. Sores (1990) e L. E. Soares (1993) no começo da década de 1990, já na segunda metade da década de 2000 há como indicar que muitos casos de "intolerância religiosa" possuem "consistentes respostas" por parte das religiões afro-brasileiras. Tanto que, na tentativa de observá-los, Silva recolheu informações sobre dezenas de casos "publicados na imprensa e na literatura acadêmica" que o permitiu constituir um catálogo que foi dividido em seis critérios inter-relacionados:

- 1) Ataques feitos no âmbito dos cultos das igrejas neopentecostais em seus meios de divulgação e proselitismo; 2) agressões físicas *in loco* contra terreiros e seus membros; 3) ataques às cerimônias religiosas afro-brasileiras realizadas em locais públicos ou aos símbolos dessas religiões existentes em tais espaços; 4) ataques a outros símbolos da herança africana no Brasil que tenham alguma relação com as religiões afro-brasileiras; 5) ataques decorrentes das alianças entre igrejas e políticos evangélicos; 6) as reações públicas (políticas e judiciais) dos adeptos das religiões afro-brasileiras (SILVA, 2007b, p. 10).

Assim, ao analisar o material empírico em mãos, o autor explicita cinco formas distintas de "ataques" às religiões afro-brasileiras e suas heranças simbólicas, cada qual sendo apresentada com diversos exemplos no prefácio da publicação. Outro ponto a destacar é que

---

<sup>79</sup> Intitulado *Entre a Gira de Fé e Jesus de Nazaré: Relações Socioestruturais entre Neopentecostalismo e Religiões Afro-brasileiras* (2007c), como apresentarei com maiores detalhes adiante, o artigo de Silva é assim resumido pelo autor já no prefácio do livro: "Argumento, em minha contribuição [a esta coletânea de artigos], que as razões da batalha espiritual entre os neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras são consequências da relação estrutural existente entre estes dois campos religiosos. partindo do trânsito de certos 'termos' de um sistema para o outro, defendendo que sob a aparente ruptura formal dos seus modelos existem continuidades significativas (ao menos no nível estrutural) que simultaneamente aproximam e diferenciam essas práticas religiosas" (SILVA, 2007b, p. 26 - grifo meu)

este dossiê foi atualizado no ano de 2013, quando o autor defendeu sua tese de livre docência com o título *Exu Brasil: O Senhor de Muitos Nomes* (SILVA, 2013), demonstrando a atualidade e a recorrência destas tipologias nos inúmeros casos envolvendo pentecostais e religiões afro-brasileiras (SILVA, 2013, p. 148-171).

Já em 2007 o conjunto de casos associados a tipologia "6) as reações públicas (políticas e judiciais) dos adeptos das religiões afro-brasileiras", reiterado no trabalho de 2013, demonstram que a principal via utilizada pelos sacerdotes das religiões afro-brasileiras na busca "de responderem aos ataques que são vítimas" é a via jurídica ou o acionamento de instancias Estatais, onde tanto Ministério Público (MP), como promotores públicos, alianças com o movimento negro e sua assessoria jurídica, movimentos ecumênicos e associações civis organizadas por sacerdotes das religiões afro-brasileiras que buscam "lutar contra a intolerância religiosa" atuam de forma decisiva em suas respectivas resoluções, "logrando êxito na punição dos agressores"<sup>80</sup>, posicionamento distinto ao apontado por Oro (1997) quando observou o caminho jurídico pouco acionado pelos membros das religiões afro-brasileiras.

Cabe retomar que, diferente do contexto do final da década de 1990, o cenário do final da década de 2000 apresenta profundas modificações quanto aquele desenhado por M. C. Soares (1990), L. E. Soares (1993), R. Prandi (1991, 1992), A. P. Oro (1997) e C. Mariz (1997) acerca das "pálidas respostas" por parte dos adeptos das religiões afro-brasileiras aos "ataques neopentecostais". Pois, segundo a bibliografia sobre o tema e aqui exemplificada pelo trabalho de Silva (2007, 2013), o que se viu neste final da década de 2000 são associações civis organizadas impulsionando múltiplas "respostas", demonstrando haver novos caminhos a serem trilhados na "resolução destes conflitos", comportamento não estranho as trajetórias das religiões afro-brasileiras:

Enfim, o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras foi marcado pela necessidade de criar estratégias de sobrevivência e diálogo frente às condições adversas. Foram perseguidas pela Igreja Católica ao longo de quatro séculos, pelo Estado republicano, sobretudo na primeira metade do

---

<sup>80</sup> "Portanto, ainda que incipiente, a união de religiosos afro-brasileiros, movimento negro, ONGs, acadêmicos, pesquisadores, políticos, advogados, promotores públicos, entre outros, parece apostar mais uma vez na capacidade de resistência e reação destas religiões contra um assédio proporcionalmente muito mais eficaz e, a julgar por seu estado atual e crescimento numérico, duradouro". (SILVA, 2013, p. 170-171).

século XX, quando este se valeu de órgãos de repressão policial e de serviços de controle social e higiene mental, e, finalmente, pelas elites sociais num misto de desprezo e fascínio pelo exotismo que sempre este associado às manifestações culturais dos africanos e seus descendentes no Brasil. Entretanto, desde pelo menos a década de 1960, quando essas religiões conquistaram relativa legitimidade nos centros urbanos, resultado dos movimentos de renovação cultural e de conscientização política, da aliança com membros da classe média, acadêmicos e artistas, entre outros fatores, não se tinha notícia da formação de agentes antagônicos tão empenhados na tentativa de sua desqualificação. (SILVA, 2007b, p. 23-24).

### 3.3 - "Entre a Gira de Fé e Jesus de Nazaré"

A investigação que mais aprofundou as relações entre o universo religioso afro-brasileiro com as denominações pentecostais que as demonizam é o trabalho *Entre a Gira de Fé e Jesus de Nazaré: Relações Socioestruturais entre Neopentecostalismo e Religiões Afro-brasileiras* (SILVA, 2007c), publicado como capítulo do livro *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro* onde apresenta as relações entre estes dois universos religiosos a partir de uma inspiração "estruturalista", como salienta o autor, ao observar atentamente os termos usados num e noutro sistema religioso.

Analisarei nesse artigo as razões dessa batalha espiritual, seguindo a máxima levi-straussiana na qual a diferenciação social é consequência das semelhanças estruturais. Ou seja, é possível entender algumas dimensões da visão antagônica do pentecostalismo sobre denominações afro-brasileiras (que se expressa, muitas vezes, por meio da violência simbólica e mesmo física) partindo da análise do trânsito de certos "termos" entre os sistemas religiosos em conflito. Este trânsito atestaria, apesar da distância pretendida pelos agentes neopentecostais, continuidades significativas (ao menos no nível estrutural) entre as práticas dos dois campos religiosos. (SILVA, 2007, p. 194)

O pano de fundo que Silva irá retomar nesta investigação é a noção de "modelos religiosos afro-brasileiros" e "sistema religioso afro-brasileiro". Tal pano de fundo teórico foi desenvolvido pelo autor em trabalhos anteriores, como no livro *Orixás da Metrópole* (1995), onde Silva estudou cerca de 50 casas de umbanda, candomblé e outras denominações religiosas que compõem o escopo das religiões afro-brasileiras na Região Metropolitana de São Paulo (RMSP).

Neste trabalho de 1995 o autor salienta que as primeiras investigações sobre as religiões afro-brasileiras em São Paulo foram efetuados por Roger Bastide na década de 1940<sup>81</sup>, entretanto é acompanhando a migração da mão de obra nordestina para o sudeste, processo que se realizou substancialmente durante as décadas de 1960, 1970 e 1980, que as religiões afro-brasileiras (expressões baianas, pernambucanas, maranhenses, dentre outras) aportaram em São Paulo em grande número<sup>82</sup>, trazendo consigo seus ritos e reelaborando-os “num contexto cosmopolita, dinâmico e pouco afeito ao apego às tradições” onde cada modelo entrou em estreita relação com os demais (SILVA, 2002a, p. 11; 1995, p. 76).

Com o advento de pesquisas mais sistemáticas sobre as religiões afro-brasileiras no contexto paulista, certas especificidades na expansão e consolidação destas religiões foram notadas, permitindo que seus pesquisadores indiquem basicamente três momentos neste processo: (1) A ascensão do modelo da *Umbanda*, que conseguiu certa legitimidade e expansão junto à classe média paulista, atingindo seu apogeu na década de 1960 e 1970. (2) O consecutivo declínio do modelo umbandista no final da década de 1970 e começo da década de 1980, perdendo adeptos para outros modelos religiosos afro-brasileiros de origem nordestina, em especial para toda sorte de cultos genericamente intitulados de *candomblés* (termo que abarca o *Candomblé Nagô* e o *Candomblé Angola* da Bahia, o *Xangô* de Pernambuco, o *Jejê* e o *Tambor de Mina* do Maranhão, o *Candomblé Angola* do Rio de Janeiro, dentre outros modelos nordestinos e fluminenses). (3) O terceiro e último movimento toma força após o crescimento dos *candomblés* em São Paulo, sendo interno a eles próprios, e que consiste na emergência do *Candomblé Africanizado*, modelo baseado na retomada de laços com a África e de lá importando ritos e crenças, estruturas que segundo seus adeptos “foram esquecidas ou deturpadas no Brasil” e sua retomada busca atingir a “pureza ritual que

---

<sup>81</sup> Digno de nota é o artigo *Macumba Paulista*, publicado na coletânea *Estudos Afro-Brasileiros*, onde o autor irá salientar a hierarquização existente entre o *Candomblé Jejê-Nagô* baiano (modelo religioso afro-brasileiro que segundo o autor seria mais puro por conta de sua organização em regiões litorâneas nordestinas e em meio a uma organização social com valores tradicionais e pré-capitalistas) e a *macumba paulista* (termo que associa diversos modelos religiosos afro-brasileiros e apresenta formas mais impura por conta da individualização de seus membros, visto ser praticado num ambiente urbano e moderno como o paulista). (BASTIDE, 1946, p. 200-243).

<sup>82</sup> “Até o final dos anos 40, os registros [em cartórios da capital paulista] acusavam a presença de 1.097 centros kardecistas, 85 centros de umbanda e *nenhum* candomblé. Na década de 50 surgia nos registros apenas um terreiro de candomblé, mas a umbanda já ameaçava definitivamente a presença do kardecismo, disputando com ele passo a passo o surgimento de novas casas de culto. Ao final da década de 80, entretanto, pelas estimativas obtidas a partir dos dados do CER [Centro de Estudos da Religião Douglas Teixeira Monteiro], chegaremos a cerca de 17 mil terreiros de umbanda, 2.500 centros de espiritismo kardecista e o mesmo número de terreiros de candomblé. (...) O candomblé que nada tinha até os anos 60, alcançará a taxa de 14% dos registros” (CONCONE & NEGRÃO, 1987 - grifo meu).

só a África pode proporcionar”<sup>83</sup>.

Conforme Silva (1995), a passagem de um modelo religioso afro-brasileiro a outro no contexto paulista não aconteceu aleatoriamente, mas sim dentro de um espectro de opções interno a este sistema religioso. Nos três momentos do processo descrito acima, dois modelos religiosos são os pontos de extremidade neste escopo de possíveis relações: De um lado observa-se o modelo da *Umbanda*, assentado no "sincretismo religioso", e do outro o *Candomblé Africanizado* e sua busca pela "pureza ritual". Ambos dispostos em forma de um *continuum*<sup>84</sup> que abarca a gama dos diversos modelos religiosos afro-brasileiros. Permitindo um ponto de vista analítico que observa na identidade de cada modelo presente neste *continuum* seu caráter relacional e não fragmentário, dando maior coerência para o sistema das religiões afro-brasileiras. Tal coerência pode ser notada nos sinais diacríticos que compõem cada modelo em relação aos demais, pois permitem a aproximação (ou distanciamento) de determinados modelos religiosos<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> "O desenvolvimento do candomblé em São Paulo e Rio de Janeiro, ocorrido a partir dos anos 1960, deu-se em grande parte às custas da conversão de fiéis formados da umbanda. Um dos motivos dessa conversão foi a procura por uma religião cujo repertório mágico era tido como mais eficaz e radical para a solução de problemas em momentos de crise (SILVA, 1995). Além disso, nesse período, o candomblé passou a ser melhor aceito nos grandes centros urbanos do Sudeste, incentivado por artistas e intelectuais que nele identificavam tradições tidas como 'mais puras' ou 'fiéis' aos princípios africanos e inspiradoras de uma estética em voga. Nesse processo, o candomblé sempre procurou marcar sua distinção em relação à umbanda criticando-a como uma versão "fraca" e "deturpada" de suas tradições transformadas sob a influência exacerbada do catolicismo e do espiritismo kardecista." (SILVA, 2007, p. 234-235).

<sup>84</sup> Cita o autor em nota de rodapé: "Este continuum é um modelo de organização do panteão que visa estabelecer algumas recorrências para efeito de análise. Certamente, sua validade empírica depende dos diferentes contextos aos quais se aplica. Sobre o uso do conceito de continuum no estudo da umbanda e do kardecismo, veja Camargo 1961" (SILVA, 2007, p. 230). Para efeitos gerais, a noção de *continuum* foi exposta inicialmente por Cândido Procópio Ferreira de Camargo para dois modelos mediúnicos presentes no contexto paulista no final da década de 1950: o Kardecismo e a Umbanda. Segundo Camargo, observamos de duas maneiras "a existência do 'continuum' em São Paulo: na perspectiva subjetiva dos fiéis e na perspectiva objetiva das estruturas religiosas, cujos casos concretos formam um 'gradiente' entre dois extremos [tendo de um lado o Kardecismo e do outro a Umbanda] do 'continuum'." (CAMARGO, 1961, p.14).

<sup>85</sup> Características que permitem a coerência entre os modelos e o trânsito religioso de seus adeptos, conforme salienta Paula Montero: "Na verdade as denominações religiosas são modelos, construídos tanto pelos pais-de-santo quanto pelos antropólogos, que procuram legitimar (no primeiro caso) e dar sentido (no segundo), a certa ordenação de elementos religiosos disponíveis. O trabalho de Vagner mostra muito bem como a definição das fronteiras entre os cultos é resultado, sempre transitório, de um complicado diálogo entre tradições múltiplas. 'A umbanda e o candomblé', observa ele, 'não podem ser considerados totalidades expressivas em si mesmas, mas conjuntos de elementos culturais sobre os quais os grupos religiosos operam a construção das suas semelhanças e diferenças'. Assim, para muitos adeptos, a passagem da umbanda para o candomblé é compreendida apenas como uma reordenação da trajetória religiosa e não como mudança de religião. (...) O resultado final desse processo é duplo: por um lado, as diferentes tradições religiosas estão em permanente processo de reinvenção e rearticulação, que muitas vezes apagam a nitidez das fronteiras, como é o caso do umbandomblé; por outro, as pessoas transitam continuamente entre os cultos, articulando crenças e adesões num espectro de possibilidades

É no decorrer deste contexto de "africanização" das religiões afro-brasileiras no sudeste que os neopentecostais surgem como formas específicas de praticarem o pentecostalismo ao "abrandarem" determinados ascetismos, permitindo o deslocamento "para seu próprio sistema o *ethos* da manipulação mágica pessoal" tão comuns nas religiões afro-brasileiras. Assim, os ritos de manipulação do demônio na IURD é oriundo do panteão religioso afro-brasileiro e em seus símbolos, representando, do ponto de vista pentecostal, "o retorno ao ritual mágico como uma dimensão crucial da prática da fé e dos mecanismo de salvação ou obtenção da graça."<sup>86</sup> (SILVA, 2007, p. 206-207).

Para que tais espíritos entrem no corpo das pessoas como exus e saíam como demônios é preciso uma operação em que os dois sistemas de referência (neopentecostal de um lado e afro-brasileiro de outro) se sobreponham e forneçam previamente seus significados, um a serviço da eficácia simbólica do outro. Caso contrário, não somente é impossível responder se orixás, caboclos e guias são deuses ou demônios, como a própria pergunta não faz sentido. Antes que os termos sejam trocados de lugar de um sistema para outro, é preciso estabelecer equivalências entre eles a partir dos lugares que ocupam em seus próprios sistemas e nos sistemas que os recebem. (SILVA, 2007, p. 209)

A análise de Silva aponta como primeiro ponto de aproximação entre o sistema religioso afro-brasileiro e neopentecostal a forma como ambos produzem suas relações com o divino através da oferta<sup>87</sup>. Enquanto no neopentecostalismo a relação com Deus se dá por "sacrifícios" financeiros por parte do fiel, onde a oferta realizada por ele é uma forma de compelir Deus a ajudá-lo no plano terrestre<sup>88</sup>, nas religiões afro-brasileiras, sobretudo nos

---

que [ao ser pensado de forma alargada] inclui o catolicismo e o pentecostalismo." (MONTERO, 1994, p.85-86 – grifo meu).

<sup>86</sup> "Como o uso de um léxico só faz sentido no interior de uma comunidade que compartilhe seus significados, ou, nos termos levistraussianos, quando 'enfeitado', 'feiticeiro' e 'grupo' compartilham os significados dos símbolos usados, a introdução de certos ritos exige o conhecimento de seu léxico e gramática. O neopentecostalismo, ao disseminar essa gramática (na forma de livros, programas televisivos, 'entrevistas com o demônio', etc.), acaba por torná-la eficaz nos seus ritos de cura e libertação." (SILVA, 2007, p. 208).

<sup>87</sup> "Nas religiões afro-brasileiras, podemos identificar, com base na tradição oral e nas práticas rituais, a existência de vários pontos de proximidade com a teologia da prosperidade neopentecostal, os quais provavelmente têm permitido, aos olhos dos fiéis, estabelecer elos de continuidade entre os dois universos." (SILVA, 2007, p. 213).

<sup>88</sup> "Segundo a teologia da prosperidade, a realização de ofertas (geralmente em dinheiro) para a igreja é uma 'obrigação' do fiel, sobretudo quando se trata do pagamento do dízimo estabelecido na Bíblia, e não fazê-lo é 'roubar' para si a parte que pertence a Deus." (SILVA, 2007, p. 210).

candomblés, a mesma lógica de oferta aos Deuses se impõe. Assim, tanto adeptos das religiões afro-brasileiras quanto neopentecostais ofertam conforme suas necessidades imediatas, distanciando-se da lógica da oferta católica, a qual possui no ex-voto sua centralidade. Ou seja, enquanto nas religiões afro-brasileiras e neopentecostais os adeptos "pagam" antes do pedido ser atendido por Deus (obrigando Deus a retribuir, pois é Ele quem fica em débito), no catolicismo o "pagamento" ao pedido atendido é feito após o alcance da graça.

A continuidade entre a oferta no neopentecostalismo e nas religiões afro-brasileiras prossegue na análise do autor. Nas religiões afro-brasileiras, especialmente no candomblé, o caminho a ser percorrido entre o adepto e os deuses passa pela colaboração (com o respectivo pagamento) de um pai de santo e de Exu<sup>89</sup>, já no neopentecostalismo estas duas figuras intermediárias (pai de santo e Exu) são substituídas pela figura do pastor que está diretamente conectado com Deus.

Sendo o Exu o mensageiro por excelência do sistema afro-brasileiro, o pastor, ao fazer com que este se manifeste e confesse sua "verdadeira" identidade (a de ser demônio) e os malefícios que tem causado ao fiel, para depois expulsá-lo (mas não sem antes fazê-lo ajoelhar-se aos pés do pastor), demonstra não só que o seu poder é maior em relação ao pai de santo (aquele que tradicionalmente invoca esses intermediários), mas em relação ao próprio intermediário, que é destituído de seu lugar. (SILVA, 2007, p. 215).

Entretanto, apesar de compartilharem a tríade ofertante/intermediário/divindade, Silva salienta que há uma diferença central na qualidade como cada sistema religioso trata a oferta em fluxo nesta tríade. Se no neopentecostalismo quanto mais o fiel oferta à Deus, mais ele possuirá dádivas<sup>90</sup>, no candomblé a relação não se dá pela maior quantidade ou sacrifício, mas

<sup>89</sup> "Exu ocupa obrigatoriamente no panteão o lugar da intermediação. No sistema organizacional do terreiro é o pai de santo que funciona como agente dinâmico do sistema e se responsabiliza pelo movimento das trocas entre homens e deuses. Muitas vezes, em função disso, alguns terreiros preferem chamá-lo de 'zelador de santo', para ressaltar essa característica da supremacia do santo (orixá) em relação ao sacerdotes, que apenas 'zela' por sua manutenção. Assim, as oferendas do iniciado ou cliente são recebidas pelo pai de santo, que saúda em primeiro lugar Exu e pede a este que leve os pedidos aos deuses competentes, para que estes retribuam ao doador." (SILVA, 2007, p. 215).

<sup>90</sup> "E quando menos temos é quando mais devemos dar, pois a oferta significa sacrifício e Deus mede esse sacrifício em termos do que este representa na vida do ofertante. 'Deus observa o nosso coração', diz o pastor em seu livro significativamente intitulado *As bênçãos que enriquecem*." (MARIANO, 1996, p. 172 *apud*. SILVA, 2007, p. 210).



sim pela quantidade estipulada ritualmente, não adiantando o adepto dar mais que o solicitado, pois isso pode caracterizar uma "quebra de preceito", destituindo o ritual de sua eficácia simbólica. "Essas mercadorias [nas religiões afro-brasileiras] são utilizadas em função de seu 'valor de uso religioso', que estabelece relações simbólicas entre as divindades, seus apetrechos de culto e o adepto." (SILVA, 2007, p. 218), distinguindo-se do sistema religioso neopentecostal que entende a oferta como intimamente ligada a noção de sacrifício pessoal.

Compreende-se assim porque, além de uma guerra entre o Bem e o Mal, entre Deus e o Diabo, trava-se nas sessões de exorcismos neopentecostais uma batalha pelo lugar legítimo da intermediação e do poder de regular fluxos entre os dons e contra-dons, bens e bençãos, entre mundo visível e invisível, fortuna e miséria, saúde e doença, entre uma teologia da prosperidade e uma ideologia do axé. (SILVA, 2007, p. 219)

Outro ponto destacado por Silva nas aproximações entre estes dois sistemas religiosos é o poder da fala, visto como dom no caso pentecostal e como emanção de axé no caso afro-brasileiro. Se no pentecostalismo a fala é tomada como "fundante" do sistema, rememorada na passagem bíblica de pentecostes, descrita no livro de Atos dos Apóstolos 2 (ATOS, 2:1), nas religiões afro-brasileiras a fala é o êxtase de emanção de axé, seja na transferência de sabedoria de um pai de santo a seus iniciados, seja de um orixá dando um recado ao pé do ouvido para um adepto. O dom de línguas no neopentecostalismo (glossolalia) também é comumente chamado de "línguas de fogo" e atua na constituição de outros dons, como o dom da cura, sendo comum ao léxico deste sistema religioso termos que utilizam o verbo "queimar" a fim de afastar os infortúnios que acometem os fiéis. Por sua vez, nas religiões afro-brasileiras, a fala está associada à tradição oral, ao movimento e ao orixá Exu, senhor do fogo. Num e noutro sistema o fogo aproxima neopentecostais e religiões afro-brasileiras, tornando as relações entre Espírito Santo e Exu centrais nesta continuidade<sup>91</sup>.

No bojo destas aproximações, o transe num e noutro sistema ganha centralidade nas investigações de Silva. Concordando com a hipótese de investigação de R. Almeida (1996,

<sup>91</sup> "Se o 'falar em línguas' foi uma marca de distinção na origem do pentecostalismo, em sua vertente mais recente as performances orais associadas aos ritos (como o de libertação, cura, etc.) adquiriram tamanha importância que fizeram muitas igrejas neopentecostais ultrapassarem as fronteiras que separavam as religiões ade tradições escritas das de tradição oral. A força da fala, mais que um meio privilegiado de pregação da palavra escrita divina, tornou-se nessas igrejas emanção de um poder mágico auto-referente que aproximou em muitos aspectos o fogo da língua do Espírito Santo do poder de realização de Exu." (SILVA, 2007, p. 222)

2009), Silva propõe que a IURD constituiu um transe próprio, porém ao antropofagizar o transe das religiões afro-brasileiras, como o transe umbandista, os neopentecostais deram ênfase ao espírito santo e demonizaram qualquer outro espírito que possa arrebatá-los. Pois no neopentecostalismo o corpo é a morada de Deus, por isso passivo de receber o espírito santo. Mas este corpo também está a mercê das obras do diabo, por isso a luta constante por parte dos neopentecostais em defender este corpo do apoderamento de Satanás.

Enquanto os neopentecostais buscam purificar este corpo que nasce divino e está a mercê das obras do demônio, nas religiões afro-brasileiras o corpo humano está no âmbito da natureza e deve ser lapidado conforme o iniciado avança em sua vida sacerdotal. O corpo é moldado conforme se aproxima do sagrado, saindo de um estado bruto para o divino. Este corpo nas religiões afro-brasileiras é construído conforme ganha as mais distintas formas de transe:

Como se vê, nas religiões afro-brasileiras, o Eu se sacraliza à medida que o adepto vai compondo seu "enredo de santo", ao longo de seu processo iniciático. Segundo Márcio Goldman, no candomblé "a 'pessoa' é postulada então como fragmentada, e todo esforço do sistema parece voltado para fundi-la numa grande unidade". Esse processo que concebe a pessoa como "folheada" e múltipla estaria, entretanto fadado ao insucesso, pois a unidade nunca é totalmente atingida. (SILVA, 2007, p. 226)

No caso do transe num e noutra sistema religioso, Silva concorda com os apontamentos efetuados por M. C. Soares em 1990, quando notou que na IURD há diversas inversões das religiões afro-brasileiras. Enquanto numa o corpo já nasce divinizado, por isso deve ser receptáculo do espírito santo, noutra o corpo está distante do divino e esta união é fruto de longos rituais iniciáticos. Ou seja, no neopentecostalismo há o constante esforço em expulsar cotidianamente estas entidades do corpo de seus fiéis, purificando rotineiramente este receptáculo do espírito santo, mas também alvo da persuasão do demônio. O transe na IURD foca tanto nesta purificação que ela passa a maior parte de seu culto sob o transe de exus, pombagiras, caboclos, orixás, dentre outras divindades associadas as religiões afro-brasileiras.

Desta forma, a análise de Silva, propõe que não há uma divisão estanque entre estes dois sistemas religiosos, pois tanto no *Candomblé Angola* como na IURD, para citar dois modelos em sistemas distintos, há termos estruturais que ora se aproximam e ora se distanciam. É o caso do processo de transe na recepção dos exus no *Candomblé Angola* ao

processo de transe na “recepção” dos exus na IURD: No *Candomblé Angola* o transe dos exus simboliza a aproximação dos seres humanos aos deuses (rito sagrado) enquanto na IURD o aparente mesmo transe simboliza a aproximação dos homens aos demônios (rito profano).

O ponto alto da comparação confeccionada por Silva ocorre quando o autor aponta as aproximações e distanciamentos das cosmogonias envolvidas neste conflito. De tanto que a IURD procura expulsar as entidades oriundas das religiões afro-brasileiras, ela incorpora estas entidades, ocupando um lugar fundamental em sua cosmovisão, centralidade conferida à exu, enquanto o principal ludibriador, malandro e relativizador entre o bem e o mal, noções centrais para a o cristianismo lapidar sua forma de Mal.

Descartando-lhe a qualidade relativista (de origem africana) de ser ao mesmo tempo o bem e o mal, exu no contexto neopentecostal é a absolutização do mal cuja presença "concreta" na Terra é colocada ao alcance das mãos e dos olhos das pessoas. Mais ainda, o neopentecostalismo, ao condenar qualquer possibilidade de intermediação com essas "forças das trevas", enaltece um sistema igualmente absolutista de combate à elas, em nome do bem. (SILVA, 2007, p. 234)

Portanto, exu ganha centralidade na beligerância contra o Mal deflagrado por igrejas pentecostais como a IURD. Entender os aspectos que envolvem exu, seus símbolos, seus aspectos como o orixá do movimento, da sexualidade e do relativismo também é entender como o espírito santo é tematizado no sistema religioso neopentecostal, já que ele é o seu oposto ao desempenhar o transe consentido e o Bem absoluto.

Em sua livre docência, ao retomar este ponto de investigação, Silva demonstra como há um poder de agência por parte das cosmogonias religiosas afro-brasileiras ao influenciarem o catolicismo e os neopentecostais. Se uma consistente bibliografia apontou modificações substanciais na forma como exu começou a ser cultuado no Brasil, em grande medida pela influência do catolicismo, Silva demonstra como o demônio cristão também é influenciado pelo Exu africano, processo que o autor chamou de "exuzização" do demônio católico, pois "o processo de contato entre o cristianismo e as religiões de origem fon-ioruba deram origem a um processo de 'demonização' do Exu na África, mas também de 'exuzização' do demônio no Brasil" (SILVA, 2013, p. 133).

Talvez resida nas proposições teóricas de Silva os motes centrais desta terceira abordagem, a qual dá ênfase às religiões afro-brasileiras neste cenário de conflito entre

religiões pentecostais e afro-brasileiras, mas que sobretudo procuram observar quais são os poderes de agência desempenhados pelos membros das religiões afro-brasileiras frente aos "ataques" pentecostais.

### **Conclusão**

Antes de mais nada, cabe retomar que as três abordagens exercitadas pela bibliografia sobre o tema são momentos distintos do próprio fenômeno na esfera pública brasileira, por dão ênfases distintas e são permeadas por diversos quadros comparativos entre neopentecostais e religiões afro-brasileiras, daí suas respectivas contribuições para esta agenda de investigação.

M. C. Soares, por exemplo, procura produzir um quadro comparativo sobre o tema ao mapear os rituais da IURD para logo em seguida cruzar com a bibliografia que já investigou os rituais nas religiões afro-brasileiras. Ricardo Mariano e Ronaldo de Almeida, cada qual a sua maneira, traçam profundas comparações entre o universo religioso neopentecostal e das religiões afro-brasileiras após delimitarem o que compreendem por neopentecostais, dando ênfase à IURD. Assim como o faz Vagner Gonçalves da Silva, ao partir sua análise do universo religioso afro-brasileiro. Num e noutro caso, o ponto de partida é um determinado universo religioso que possui maior visibilidade pública no momento, seja ele uma expressão pentecostal ou das religiões afro-brasileiras, para somente depois haver a comparação entre ambos, momento que a investigação contribui incisivamente para esta agenda de investigação.

O esforço analítico aqui empreendido, procura demonstra que há várias formas de abordar o tema e dividi-las em três abordagens é uma forma didática que proponho com vistas a observar qual o ponto de partida que cada autor faz em sua investigação. Alguns foram fundantes desta agenda de pesquisa, enquanto outros partiram da análise das religiões pentecostais, dando ênfase ao neopentecostalismo da IURD, e outros deram ênfase as religiões afro-brasileiras. Cada investigação dando novas contribuições acerca deste fenômeno que ganha visibilidade pública no final da década de 1980 e torna-se objeto de investigação acadêmica no começo dos anos 1990.

É interessante notar como a IURD ganha relevância como um objeto privilegiado de investigação nesta agenda de pesquisa, assim como o termo neopentecostais torna-se algo

"auto-evidente" no discurso de diversos antropólogos, sociólogos e sacerdotes das religiões afro-brasileiras no decorrer das décadas de 1990 e 2000 como sinônimo de "conflito religioso contra as religiões afro-brasileiras". Tanto que presenciei em minha pesquisa de campo o termo "neopentecostal" ser utilizado como adjetivo para qualificar igrejas ou segmentos religiosos que conferem "ataques às religiões afro-brasileiras". Notável exemplo de tal utilização foi a fala do pai de santo, antropólogo e professor da Universidade Federal de Ouro Preto, Erisvaldo dos Santos, durante o *1º Seminário Nacional Multidisciplinar de Diálogo Inter-Religioso Contra a Intolerância Religiosa no Brasil* realizado em maio de 2013 na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), evento que o próprio Erisvaldo foi organizador:

Este seminário procura reunir trabalhos de acadêmicos e sacerdotes que estudam e vivenciam a **intolerância religiosa**. Estamos aqui procurando conhecer melhor este cenário para combatê-lo. A gente precisa se defender dos ataques. E tem neopentecostal em tudo quanto é lugar. Até dentro da Igreja Católica tem neopentecostal! (Erisvaldo Santos, 11/05/2013 – grifo meu)

Cabe retomar que os principais investigadores das religiões neopentecostais, como R. Mariano (1996, 1999) e R. Almeida (1996a, 2009), advertem que a exacerbação da beligerância contra as religiões afro-brasileiras é um aspecto compartilhado por todo o escopo de igrejas pentecostais, porém a eleição da IURD como objeto central desta agenda de pesquisa e o termo neopentecostais ser colocado como antagonista das religiões afro-brasileiras nestas investigações influenciaram decisivamente para o termo "neopentecostais" servir como adjetivo de postura conflitiva contra as religiões afro-brasileiras, o que configura aos olhos de Erisvaldo a noção de "intolerância religiosa".

A passagem da noção de "guerra santa" para "intolerância religiosa" indica um ponto de virada importante do fenômeno e que estas investigações estão em estreito diálogo. Se a noção de "guerra santa" surgiu no discurso de pastores da IURD e posteriormente tornou-se manchete de diversos jornais, ganhando espaço nos trabalhos acadêmicos no começo da década de 1990 e permanecendo em seu seio até o final da mesma década. É no final da década de 1990 que o termo "guerra santa" é substituído pela noção de "intolerância religiosa", a qual é utilizada pelos sacerdotes das religiões afro-brasileiras como categoria de

acusação e amplamente utilizada pelos investigadores da terceira abordagem que aqui chamei de "ênfase nas religiões afro-brasileiras".

O discurso de Erisvaldo dos Santos, citado acima, pode ser tomado como fruto deste longo processo que a agenda de pesquisa sobre o conflito entre pentecostais e religiões afro-brasileiras demonstra. Se no final da década de 1990 o termo "guerra santa" - "além de empregado pela mídia e usado pela Universal em sua literatura e em seus cultos" (MARIANO, 1999, p. 112) - era corriqueiramente utilizado na literatura acadêmica, já no final da década de 1990 e no decorrer dos anos 2000 este termo é progressivamente substituído pela categoria "intolerância religiosa".

Portanto, no final da década de 1990 a bibliografia sobre o conflito apresenta profundas modificações em sua agenda de pesquisa já que o próprio fenômeno modifica-se, saindo de uma maior ênfase de análise dos neopentecostais para as religiões afro-brasileiras, partindo do universo religioso que "motiva os ataques" para aqueles que produzem "reações", deixando de utilizar o termo "guerra santa", utilizados pelos pastores da IURD e pela imprensa, para "intolerância religiosa", utilizado pelos sacerdotes das religiões afro-brasileiras e acadêmicos engajados em sua defesa.

**Parte II - "Não viemos para fazer aliança": Um caso exemplar como *momento crítico***

## 1 - Sobre atualizações de softwares e caminhadas

Se quisermos levar a sério as reivindicações dos atores quando estes denunciam a injustiça social, criticam relações de poder ou desvelam as razões ocultas de seus adversários, devemos concebê-los como dotados de uma habilidade para diferenciar maneiras legítimas de apresentar críticas e justificações. É, mais precisamente, esta competência caracterizadora do sentido ordinário de justiça que as pessoas cumprem em suas disputas. (BOLTANSKI & THÉVENOT, 1999)

No final da tarde do dia primeiro de junho de 2008 quatro jovens desentendem-se com um conjunto de adeptos das religiões afro-brasileiras em uma das calçadas do bairro do Catete, zona sul da Cidade do Rio de Janeiro. Ali, após algumas trocas de ameaças, os quatro jovens adentram ao centro Espírita Cruz de Oxalá, que preparava-se para atender aqueles que esperavam na rua. Em meio a determinada discussão dentro do salão de culto, os jovens exasperam-se e expulsam os sacerdotes presentes, quebram as imagens de escultura do local e são presos em flagrante<sup>92</sup>. Levados à delegacia mais próxima, não tardou a chegada da imprensa que fez ampla cobertura do caso em seus meios de divulgação:

*Narrador da reportagem:* Presos, os jovens não explicaram o motivo da invasão. Disseram que faziam parte de uma igreja evangélica chamada “Geração Jesus Cristo”. Horas depois saíram sem dar nenhuma declaração.

*Repórter em frente à delegacia:* O pastor que comanda a Igreja evangélica há 8 anos se disse surpreso com o ataque, e afirmou que a ação dos jovens foi um ato isolado sem a aprovação da congregação religiosa. O responsável pela Geração Jesus Cristo [Pastor Tupirani da Hora Lores] reforçou, ainda, que a igreja ainda repudia manifestações de vandalismo e de invasão à propriedade.

*Narrador da reportagem:* Na página que a congregação mantém na internet, vídeos e textos apresentam diversas críticas à outras doutrinas e crenças religiosas, e com palavras agressivas. Um dos textos, intitulado 'alerta para a

<sup>92</sup>“ Segundo Edmar Castelo Branco, a responsável pelo centro, as provocações começaram na fila. 'Tinha uma fila com mais de 60 pessoas e aí eles começaram a provocar na fila. Aí empurraram a porta, abriram a porta e entraram já xingando e quebrando todos os santos.'. Segundo a 9ª DP (Catete), em depoimento, os suspeitos afirmaram ser evangélicos. Pelo menos cinco carros do 2º BPM (Botafogo) foram para o local na tentativa de conter o tumulto. A polícia ainda não divulgou os nomes dos invasores. Ninguém ficou ferido. (...) De acordo com o delegado Fábio Pereira, da 9ª DP (Catete), os quatro jovens foram detidos em flagrante e levados para a delegacia, onde prestaram depoimento. Eles não pareciam arrependidos e testemunhas contaram que o grupo gritava que aquilo era "coisa do diabo" enquanto quebrava as imagens do Centro, segundo Pereira. “O dano não tinha como objetivo causar prejuízo às vítimas, mas impedir a realização da prática religiosa”, explicou. Eles foram autuados por crime contra o sentimento religioso e liberados depois de se comprometerem a comparecer à audiência no 1º Juizado Especial Criminal de Botafogo na data a ser marcada pela Justiça.” (PORTAL G1.COM. Publicado em 03/06/2008, Acessado em: 03/08/2011. Disponível em: <http://g1.globo.com/Noticias/Rio/0,,MUL587620-5606,00-PASTOR+REPUDIA+ATO+VIOLENTO+DE+FIEIS+CONTRA+CENTRO+ESPIRITA.html>).



população', há um relato de que outros incidentes como da noite desta última segunda-feira já tinham acontecido. Os seguidores da igreja teriam trocado socos e tapas com integrantes de uma outra igreja evangélica em Duque de Caxias, na baixada fluminense, e também no interior do Estado, no município de Mendes (JORNAL BOM DIA BRASIL DA REDE GLOBO DE TELEVISÃO. Publicado em 02/06/2008. Acessado em: 03/08/2011. Disponível em: <http://g1.globo.com/bomdiabrasil/0,,16020-p-25062009,00.html> – grifo meu).



“Na sala onde são realizadas as sessões mais de 50 imagens foram destruídas. O Centro Espírita Cruz de Oxalá existe a 80 anos, há 15 funciona no Catete na zona sul do Rio. Peritos estiveram no local para registrar o vandalismo cometido por um grupo de jovens evangélicos” (JORNAL BAND NEWS, Publicado em: 01/06/2008. Acessado em: 13/04/2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Et54VSAvp54>)

Momentos após a invasão e ainda no encaminhamento dos jovens à delegacia, membros da Comissão de Combate a Intolerância Religiosa do Estado do Rio de Janeiro (CCIR-RJ<sup>93</sup>) estiveram no centro espírita prestando auxílio à Edmar Castelo Branco,

<sup>93</sup> Segundo os trabalhos do antropólogo Nilton Rodrigues Júnior (2012) e da antropóloga Ana Paula Mendes Miranda (2010, 2012; MIRANDA & GOULART, 2009) pode-se afirmar que a origem da CCIR-RJ remete-se a casos de expulsão de diversos sacerdotes das religiões afro-brasileiras da Ilha do Governador (RJ) por “traficantes evangélicos” entre os anos de 2007 e 2008 (MIRANDA, 2010, 2012). Após estes casos que geraram certo debate público acerca da relação conflituosa entre pentecostais e religiões afro-brasileiras no Rio de Janeiro, diversos sacerdotes umbandistas e candomblecistas organizaram-se e realizaram uma “manifestação pública em frente a Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ), processo que fomentou a articulação da CCIR-RJ em torno do combate a atitudes discriminatórias contra os cultos de matriz afro-brasileira, entendidas como formas de manifestação de 'intolerância religiosa', bem como pressionar às autoridades a tomar medidas em relação aos ataques. A primeira atividade da Comissão foi a realização de uma audiência pública na Assembleia Legislativa. No entanto, como os deputados e demais autoridades não compareceram, estando presente apenas um representante do Secretário de Segurança, os religiosos presentes decidiram realizar um protesto na escadaria da Assembleia, de onde saíram em caminhada pelas ruas do centro da cidade.” (MIRANDA & GOULART, 2009, p. 03).

responsável pelo terreiro. Neste primeiro momento de auxílio, o interlocutor da CCIR-RJ (o babalawô Ivanir do Santos<sup>94</sup>), ofereceu assessoria jurídica ao sacerdote que permitiu a Comissão somar este caso dos quatro jovens a dezenas de outros casos que a CCIR-RJ defende no estado do Rio de Janeiro sob a bandeira da "luta contra a intolerância religiosa".

Frente a tamanha publicidade em torno do caso, já no mês de agosto 2008 ocorreu no I Juizado Especial Criminal do Rio de Janeiro (I JECRIM-RJ) a primeira audiência que procurou julgar os quatro jovens. Porém, ela não chegou ao fim devido a diversos conflitos entre um dos jovens e a juíza, o que levou os quatro jovens e outros membros da Igreja Geração de Jesus Cristo presentes no fórum a retirarem-se da audiência, obrigando a juíza responsável pelo caso a remarcar a audiência para outro momento, que se concretizou no dia 15 de setembro daquele mesmo ano.

A 2ª audiência dos jovens ocorreu sob forte pressão dos sacerdotes das religiões afro-brasileiras ligados à CCIR-RJ, uma vez que a Comissão fez diversos convites junto "ao povo de santo" carioca, justificando da seguinte forma a pressão que deveria ser exercida:

Caros Irmãos Umbandistas e Candomblecistas,  
 Dar-se-á no dia 15/09/08, no I JECRIM, Botafogo, Rio de Janeiro/RJ, às 14:10h, a 2ª AUDIÊNCIA DO CENTRO ESPÍRITA CRUZ DE OXALÁ.  
 É relevante a presença dos membros da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa na audiência e do Povo do Santo (Umbanda e Candomblé).  
 Peço a todos que puderem que compareçam a audiência, pois necessitamos nos fazer presentes para que os culpados da invasão, discriminação e depredação ao Centro Espírita Cruz de Oxalá, **possam ser condenados dentro da Lei Caó**, no rigor da Lei.  
**Na 1ª audiência os acusados, simplesmente, deixaram o tribunal. O que foi uma grande afronta à lei, a justiça e ao nosso povo, como se eles estivessem acima de quaisquer penalidades.**  
 Agora devemos fazer presença, dentro da lei, da ordem e da justiça, para que essas pessoas possam ser punidas devidamente. Não na banalidade da lei, mas naquilo que realmente eles fizeram que foi um ato do maior preconceito religioso que foi o de invadir e depredar uma casa santa, agredindo a nossa fé, a nossa religiosidade. Temos que mostrar união, força, resistência e

---

<sup>94</sup> Conforme Rodrigues Júnior, que pesquisou em sua tese de doutorado a CCIR-RJ, Carlos Alberto Ivanir dos Santos é o Babalawô Ivanir dos Santos. Formado em pedagogia, sua biografia evidencia um ator em constante relação com os movimentos sociais e que teve profunda experiência junto ao Partido dos Trabalhadores (PT), o qual pediu desfiliação em 2010, após 20 anos de militância. Neste período, Ivanir foi agraciado com diversos prêmios em prol dos direitos humanos. Iniciou-se no candomblé em 1981 em Salvador no terreiro de Edinho de Oxóssi, onde cumpriu suas obrigações e tornou-se babalorixá. Em 2006, após estadia na Nigéria, sagrou-se Olowo Jokotoye Bankole, babalawô, sacerdote do culto a Ifá, deus dos oráculos (RODRIGUES JÚNIOR, 2012, p. 207-210).

cobrar das autoridades que a lei, dentro do seu rigor, seja cumprida e os culpados condenados. E isso também depende de nós, de nossa luta, de nossa determinação. (PERFIL DA CCIR-RJ NO ORKUT. Publicado em 13/09/2008. Acessado em: 03/08/2011. Disponível em: <http://www.orkut.com/Main#CommMsgs?tid=5245522706273149027> - grifo meu)

Cabe salientar no texto acima a argumentação utilizada pela CCIR-RJ a fim de mobilizar os sacerdotes das religiões afro-brasileiras à acompanharem a 2ª audiência, pois se por um lado o convite acusa os quatro jovens de não respeitarem à lei, atitude caracterizada pela "invasão" e pela "afronta" ao poder judiciário e o "povo de santo", por outro, os sacerdotes das religiões afro-brasileiras colocam-se como religiosos que "estão em conformidade com a lei" respeitando todo o seu processo jurídico, da denúncia à condenação. Propondo, inclusive, uma inédita tipificação para os crimes que eles consideram como "intolerância religiosa", fazendo com que os jovens sejam "condenados dentro da Lei Caó, no rigor da Lei", mesmo esta tipificação jurídica nunca ter sido utilizada para casos considerados "intolerância religiosa" ou "discriminação religiosa", mas sim como "discriminação racial" e "preconceito de cor/raça", como visou o legislador.

De proposição do deputado Carlos Alberto Caó<sup>95</sup> e aprovada no ano de 1989 sob o número de Lei 7.716/89, a chamada Lei Caó visou tornar a "discriminação racial" crime, mais especificamente procurou tornar o "preconceito de cor e raça" crimes inafiançáveis e imprescritíveis, dispositivo em sintonia com a Constituição Federal brasileira promulgada no ano de 1988.

Entretanto, alguns militantes do movimento negro associam a origem da Lei Caó à

---

<sup>95</sup> Carlos Alberto Oliveira, conhecido como Caó, é ex-deputado federal pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT) e compôs a assembleia constituinte onde foi o responsável pelo inciso XLII do artigo 5º da Constituição Federal do Brasil que “determina que a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível”. Apesar de longe dos pleitos eleitorais, Carlos Alberto Caó ainda é filiado ao PDT e ativo militante do movimento negro. (AGÊNCIA BRASIL. Publicado em 20/11/2008. Acessado em: 03/08/2011. Disponível em: <http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2010-01-21/rio-lanca-primeiro-nucleo-de-combate-intolerancia-religiosa-da-policia-civil>).

promulgação da Lei 7.437/85<sup>96</sup> de autoria do senador Nelson Carneiro<sup>97</sup>, que visou atualizar o texto da Lei Afonso Arinos (Lei 1.390) promulgada no ano de 1951. Para além do debate das origens da Lei Caó, cabe salientar que é a Lei 7.716/89 que torna a "discriminação racial" e outras formas de discriminação crime, já que suas antecessores falam em contravenção. Outro ponto a destacar em torno da Lei Caó é que no texto de 1989 são previstas a tipificação como crime as discriminações de "etnia, religião e procedência nacional".

Apesar do estreito diálogo com a Lei 7.437/85 a Lei Caó não manteve em seu texto a discriminação por "sexo e estado civil", ausência que manteve-se em sua última revisão no ano de 1997 quando diversos artigos foram reformulados, merecendo atenção seu artigo 20<sup>98</sup>, que trouxe novo detalhamento acerca dos procedimentos penais que a Lei prevê, abrindo um leque de novas abordagens em torno de seus termos<sup>99</sup>.

<sup>96</sup> "No dia 20 de dezembro de 1985, uma lei federal estabelecia como crime o tratamento discriminatório no mercado de trabalho, entre outros ambientes, por motivo de raça/cor. A chamada 'Lei Caó' (Lei nº 7437/85) classifica o racismo e o impedimento de acesso a serviços diversos por motivo de raça, cor, sexo, ou estado civil como crime inafiançável, punível com prisão de até cinco anos e multa." (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Publicado em: 20/12/2011. Acesso em: 31/03/2014, Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/2011/12/ha-26-anos-era-sancionada-a-lei-cao/>)

<sup>97</sup> Para maiores detalhes da proposição da Lei 7.437/85 visite [http://www.senado.gov.br/atividade/materia/detalhes.asp?p\\_cod\\_mate=24048](http://www.senado.gov.br/atividade/materia/detalhes.asp?p_cod_mate=24048) (SENADO.GOV.BR. Acessado em: 31/07/2014)

<sup>98</sup> Reza o artigo 20 da Lei Caó, já reformulado pela lei 9.459 de 1997: "Art. 20. Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. Pena: reclusão de um a três anos e multa. § 1º Fabricar, comercializar, distribuir ou veicular símbolos, emblemas, ornamentos, distintivos ou propaganda que utilizem a cruz suástica ou gamada, para fins de divulgação do nazismo. Pena: reclusão de dois a cinco anos e multa. § 2º Se qualquer dos crimes previstos no caput é cometido por intermédio dos meios de comunicação social ou publicação de qualquer natureza: Pena: reclusão de dois a cinco anos e multa. § 3º No caso do parágrafo anterior, o juiz poderá determinar, ouvido o Ministério Público ou a pedido deste, ainda antes do inquérito policial, sob pena de desobediência: I - o recolhimento imediato ou a busca e apreensão dos exemplares do material respectivo; II - a cessação das respectivas transmissões radiofônicas, televisivas, eletrônicas ou da publicação por qualquer meio; III - a interdição das respectivas mensagens ou páginas de informação na rede mundial de computadores. § 4º Na hipótese do § 2º, constitui efeito da condenação, após o trânsito em julgado da decisão, a destruição do material apreendido." (BRASIL, Lei nº 7.716, de 05 de janeiro de 1989).

<sup>99</sup> Sem dúvida que diversos debates produzidos por uma gama de atores das mais diversas procedências foram os responsáveis por estas três principais modificações que a Lei Caó passou nestes quase 30 anos desde sua primeira aprovação. Modificações que, cada uma delas, permitem um conjunto de investigações, como por exemplo, a sua utilização em casos de "discriminação racial" ou até mesmo a reformulação de 1989 que suprimiu a discriminação por "sexo" e "estado civil" de seu escopo, dentre outras modificações menores que o texto da Lei sofreu. Longe de abarcar a multiplicidade de debates entre os mais diversos atores que a Lei Caó sinaliza existir em sua história, o foco central desta investigação é o de observar um estudo de caso específico, ocorrido na cidade do Rio de Janeiro no ano de 2008, que sinaliza um multifacetado debate público acerca da utilização inédita da Lei Caó na tipificação do crime de "discriminação religiosa". Debate que ilumina diversos atores nas mais variadas posições sociais reconstituindo justificativas acerca do que entendem por "intolerância religiosa" e "liberdade religiosa", assim como suas garantias legais.

Apesar deste breve percurso em torno da Lei Caó e o convite da CCIR-RJ aludir a este dispositivo legal, visando tipificar a ação dos jovens como "discriminação religiosa", a prática dos quatro jovens não foi tipificada na delegacia e nem pela promotoria como "intolerância religiosa" ou "discriminação racial" como o texto do convite acima procurou demonstrar, mas sim como *Injúria e Vilipêndio*, crimes tipificados pelos artigos 140<sup>100</sup> e 208<sup>101</sup> do Código Penal brasileiro. Portanto, quando a juíza na segunda audiência foi julgar o caso, ela o fez com base nos artigos do Código Penal, condenando os jovens ao pagamento de cestas básicas, já que todos eram réus primários.

"A pena deles (jovens que invadiram o templo) foi pagar uma cesta básica", disse [Jorge] Mattoso, secretário da CCIR.

"Entendemos que essas ações são atitudes independentes de determinados grupos. Normalmente partem de pequenas igrejas, em comunidades onde há uma interpretação fanática do evangelho", afirma. (REVISTA ÉPOCA. Publicado em: 25/06/2009. Acessado em: 03/08/2011. Disponível em: Revista Época de 25/06/2009 . Acessado em: 03/08/2011. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,ERT79088-15228-79088-3934,00.html> - grifo meu)

A declaração de Jorge Mattoso é de lamento pela pena aplicada aos jovens na segunda audiência no I JECRIM, porém salienta que atitudes como estas não são corriqueiras, pois "*normalmente partem de pequenas igrejas onde há uma interpretação fanática do evangelho*". Argumentação que faz Mattoso minimizar o caso ao demonstrar que ele está em vias de resolução, já que o judiciário é o lugar apropriado na solução de conflitos que colocam em xeque a "liberdade religiosa" como uma *grandeza* legítima e que deve ser respeitada<sup>102</sup>.

<sup>100</sup> Reza o artigo 140 do Código Penal brasileiro: "Art. 140 - Injuriar alguém, ofendendo-lhe a dignidade ou o decoro: Pena - detenção, de um a seis meses, ou multa. § 1º - O juiz pode deixar de aplicar a pena: I - quando o ofendido, de forma reprovável, provocou diretamente a injúria; II - no caso de retorsão imediata, que consista em outra injúria. § 2º - Se a injúria consiste em violência ou vias de fato, que, por sua natureza ou pelo meio empregado, se considerem aviltantes: Pena - detenção, de três meses a um ano, e multa, além da pena correspondente à violência. § 3º Se a injúria consiste na utilização de elementos referentes a raça, cor, etnia, religião ou origem: § 3o Se a injúria consiste na utilização de elementos referentes a raça, cor, etnia, religião, origem ou a condição de pessoa idosa ou portadora de deficiência: Pena - reclusão de um a três anos e multa." (BRASIL, CÓDIGO PENAL BRASILEIRO, de Código Penal brasileiro, 2013).

<sup>101</sup> Reza o artigo 208 do Código Penal brasileiro: "Art. 208 - Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso: Pena - detenção, de um mês a um ano, ou multa. Parágrafo único - Se há emprego de violência, a pena é aumentada de um terço, sem prejuízo da correspondente à violência." (ART. 208 DO CÓDIGO PENAL BRASILEIRO. DECRETO-LEI Nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940).

<sup>102</sup> "É possível associar casos bem diferentes se se aceita a ideia de que as disputas sobre o justo sempre dizem

Segundo Boltanski e Thévenot "o *momento crítico* é precisamente o momento em que uma discordância acerca do *estado de grandeza* das pessoas se manifesta" (BOLTANSKI & THÉVENOT, 1999, p. 365), ou seja, é o momento em que os valores que transcendem os atores sociais são postos em xeque, como é o caso da "invasão" dos quatro jovens ao centro espírita, que colocou em dúvida a noção de "liberdade religiosa" como uma *ordem de grandeza* que deve ser respeitada. Sendo assim, os envolvidos nesta contenda se veem sob o imperativo da justificação, sendo obrigados a tecerem justificações "a fim de darem suporte às suas críticas, assim como os atores sociais alvejados precisam justificar suas ações para defenderem suas causas"<sup>103</sup>.

Segundo meu acompanhamento, a presença da CCIR-RJ na assessoria de casos de "intolerância religiosa" no estado do Rio de Janeiro é recorrente. Na maioria dos casos, quem ganha projeção no debate público oriundo da assessoria prestada a essas ocorrências são seus coordenadores, notadamente o seu interlocutor babalawô Ivanir do Santos e a mãe de santo Fátima Damas<sup>104</sup>. Entretanto, neste caso dos quatro jovens a figura do delegado Henrique Pessoa (membro da CCIR-RJ como representante da Polícia Civil) ganha determinada projeção, pois é Pessoa o responsável por denunciar os quatro jovens e o pastor da Igreja Geração de Jesus Cristo ao Ministério Público, assim como um dos principais responsáveis no monitoramento das atividades da Igreja destes denunciados e nas articulações em torno da criminalização de seus atos para além dos artigos dispostos no Código Penal.

Baiano de Salvador, Henrique Pessoa integrou a Comissão logo após a invasão dos quatro jovens ao Centro Espírita no Catete, sendo designado pelo então Chefe Geral da

---

respeito a um desacordo cujo objeto é a importância ou a grandeza (*la grandeur*) relativa dos diferentes seres presentes na situação." (BOLTANSKI & THÉVENOT, 1999, p. 363).

<sup>103</sup> "Assim, um quadro de análise da atividade de disputa deve, com as mesmas ferramentas, ser hábil em ocupar-se das críticas, a qualquer ordem, social ou situacional, assim como da sua justificação. Além disso, essas situações [*sob requisito de justificação*] são necessariamente provisórias porque quebram o curso corriqueiro da ação. Ninguém pode viver constantemente em um estado de crise. Logo, um dos modos de sair de uma crise é retomar a um acordo. O quadro de análise deve, portanto, ser capaz de manejar o acordo e o desacordo com as mesmas ferramentas." (BOLTANSKI & THÉVENOT, 1999, p. 361 - grifo meu).

<sup>104</sup> Conforme a antropóloga Ana Paula Mendes Miranda, que estuda a CCIR-RJ desde o ano de 2008, "Fátima Damas [é] presidente da Congregação Espírita Umbandista do Brasil (CEUB) e foi uma das principais responsáveis pela criação da Comissão, que se reúne até hoje na sede da CEUB, no bairro do Estácio, na região do Centro do Rio de Janeiro" (MIRANDA & GOULART, 2009, p. 03). Formada em administração de empresas e umbandista desde 1970, dirige o Templo Umbandista Vovó Maria Conga que funciona no mesmo espaço físico do CEUB (MIRANDA & GOULART, 2009; RODRIGUES JÚNIOR, 2012, p. 221-225).

Polícia Civil Gilberto Cruz (RODRIGUES JÚNIOR, 2012). Segundo A. P. M. Miranda, a figura do delegado Henrique Pessoa possui grande projeção dentro da Comissão, pois “atualmente, toda vez que uma pessoa não consegue registrar um caso de 'intolerância religiosa', procura a Comissão que repassa o caso para o delegado Henrique Pessoa, ele procura a autoridade policial, pessoalmente, para 'conversar' sobre discriminação religiosa” (MIRANDA, 2010, 2012). Desta forma, Pessoa tornou-se um dos principais articuladores dos casos de conflito religioso junto às delegacias e na transformação deles em processos jurídicos.

Segundo as pesquisas em torno da CCIR-RJ, ao compor a Comissão, o delegado procurou modificar a imagem da Polícia Civil juntos a seus membros e foi um dos incentivadores da utilização da Lei 7.716/89 nas delegacias, visto que “mesmo sendo federal, há várias polícias estaduais que se recusam a utilizá-la, alegando o artigo 208 do Código Penal não se encontrar revogado em face da Lei Caó (PESSOA, 2009 *apud*. MIRANDA & GOULART, 2009, p. 16).

Apesar de Henrique Pessoa não concordar com a ideia da criação de uma “delegacia especializada em intolerância religiosa” como ocorre no estado de São Paulo, o que a seu ver “enfraqueceria as delegacias de bairro” (MIRANDA, 2012, p. 63), no ano de 2010 a Polícia Civil do Rio de Janeiro inaugurou o Núcleo de Combate à Intolerância Religiosa na região da Gamboa, Zona portuária da cidade. O núcleo, sob coordenação do delegado, teve como objetivo sistematizar os diversos casos de "intolerância religiosa" que chegam nas demais delegacias, assim como orientar os policiais que confeccionam os boletins de ocorrência nas delegacias de bairro à utilizarem a Lei 7.716/89 em seu artigo 20 ao invés dos artigos 140 e 208 do Código Penal (RODRIGUES JÚNIOR, 2012, p. 227-232)

Em um levantamento preliminar das ocorrências de “intolerância religiosa” havia praticamente incidência zero. A partir disso, o Delegado Henrique Pessoa fez uma pesquisa com os registros de ocorrência e identificou que, geralmente, apesar de haver motivação religiosa, a discriminação religiosa normalmente era tipificada como ameaça, dano ou injúria [tipificada pelo artigo 140 e 208 do Código Penal brasileiro]. Quando um Centro Espírita era invadido e as imagens quebradas, por exemplo, era considerado apenas o dano material e não se levava em conta o aspecto religioso do crime, como ocorreu no caso do Centro Espírita Cruz de Oxalá.

Ao aprofundar seu levantamento descobriu que no Sistema Delegacia Legal [sistema da polícia civil que sistematiza os caso fichados] onde basta

selecionar o crime numa lista de títulos para o registro de ocorrência, não havia referência nenhuma à discriminação religiosa. Isso porque o texto da Lei Caó era o original de 1985 [Lei 7.437/85], sem as alterações sofridas posteriormente, referentes à questão religiosa, acrescentadas em 1989 [tornando-se Lei 7.716/89, a qual recebeu nova redação em seu artigo 20 no ano de 1997]. Como a Lei atualizada não havia sido colocada no sistema da Polícia, não era possível registrar um crime de discriminação religiosa com base na Lei Caó. (MIRANDA & GOULART, 2009, p. 17 – grifo meu)

Outro ponto a destacar nos posicionamentos públicos empreendidos por Ivanir dos Santos e Henrique Pessoa em nome da CCIR-RJ, é que ambos consideram o crime de "discriminação racial" e "intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras" duas faces do mesmo personagem preconceituoso. Em diversas declarações, o interlocutor da CCIR-RJ deixou claro que estas duas formas intolerantes devem ser punidas conjuntamente, posicionamento que indica o porque da utilização da Lei Caó na tipificação dos casos que a Comissão considera "intolerância religiosa", visto a Lei ser originalmente utilizada na denúncia e condenação de "práticas racistas" desde o começo da década de 1990<sup>105</sup>.

A utilização do termo "intolerância" não parece ser utilizado de forma aleatória por Ivanir, já que o artigo 20 da Lei Caó traz em seu texto o termo "discriminação religiosa". Neste sentido, Ivanir justifica que o termo "intolerância" possui maior generalização que o termo "discriminação", o que permite maior apoio da opinião pública às demandas da Comissão:

Intolerância une. Quando fala discriminação atinge apenas determinados segmentos... Intolerância une negros, religiosos, homossexuais. Hoje, ninguém quer ser taxado de intolerante." discursou Ivanir dos Santos no auditório da 5ª DP durante o aniversário de 203 anos da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro. (MIRANDA, 2012, p. 61).

Pode ser que em outros contextos o termo "discriminação", especialmente a "discriminação racial", seja eficaz em produzir *generalizações*<sup>106</sup> entre os mais distintos atores

<sup>105</sup> "Se considerarmos que o preconceito não é um fenômeno novo no Brasil, faz-se necessário compreender qual é o significado dado à intolerância religiosa como uma bandeira de luta, já que ela tem sido considerada a 'outra face do racismo' por integrantes do chamado movimento negro", sendo Ivanir um destes militantes. (MIRANDA, 2012, p. 61).

<sup>106</sup> "Pode-se dar a conhecer o requisito de legitimidade através da afirmação bem prática: uma crítica ou justificação pode ser tida como legítima em uma situação concreta quando o seu formulador puder mantê-la quaisquer que sejam as características sociais que os seus interlocutores recém-chegados puderem apresentar. O efeito do requisito de legitimidade é, portanto, pôr em movimento um processo de generalização." (BOLTANSKI



sociais, unindo-os em prol de uma determinada pauta, porém no referido contexto em que Ivanir dos Santos está envolvido, o termo "intolerância religiosa" é o melhor termo *generalizador* que faz os mais diversos atores sociais a compactuarem com as propostas da CCIR-RJ.

Portanto, traçar *generalizações* é uma das principais atividades dos atores sociais que querem fazer valer seus argumentos em determinado debate público. Dizer que o termo discriminação "atinge apenas determinados segmentos" e o termo "intolerância une negros, religiosos, homossexuais", pois "hoje, ninguém quer ser taxado de intolerante", mostra como Ivanir está ciente de sua reflexividade neste jogo argumentativo<sup>107</sup> (BOLTANSKI, 1987, BOLSTANKI & THÉVENOT, 1983, THÉVENOT, 1984).

No bojo desta reflexividade na *generalização* de termos apresentada por Ivanir, há de salientar que as articulações empreendidas pelo delegado Henrique Pessoa também demonstram o mesmo efeito reflexivo, já que no mês de janeiro de 2009 surge um expressivo crescimento de casos de "intolerância religiosa" sendo registrado nas delegacias do estado do Rio de Janeiro devido a seu trabalho junto às delegacias, que passou necessariamente pela atualização do software que gestiona os boletins de ocorrência<sup>108</sup>.

Outro ponto a destacar é a projeção pública que a CCIR-RJ vai alcançar a partir deste segundo semestre de 2008, quando a Comissão começou a ficar conhecida como núcleo onde "luta-se por liberdade religiosa e propõe o diálogo inter-religioso":

---

& THÉVENOT, 1999, p. 364)

<sup>107</sup> "Nos conflitos da vida cotidiana, atores 'ordinários' fornecem ampla evidência de sua capacidade para assumir diferentes pontos de vista, distanciar-se da situação e envolver-se em complexos discursos de crítica e justificação. A fragilidade da ordem social e a pluralidade de regimes de justificação tanto possibilitam quanto exigem dos atores que ajam de um modo reflexivo e crítico." (CELIKATES, 2012, p. 35)

<sup>108</sup> "As denúncias de ofensa à religião vêm crescendo no estado do Rio de Janeiro, onde até novembro de 2008, a Lei Caó, que considera crime de intolerância religiosa, não estava incluída no sistema das delegacias legais. Com a mudança recente, ainda não há números ou estatísticas para mesurar esse movimento, mas, segundo o delegado Henrique Pessoa, coordenador do setor de inteligência da Polícia Civil, hoje há praticamente um registro por dia nas delegacias do estado. Nessa 'guerra da fé', os seguidores de religiões afro-brasileiras são vítimas mais frequentes. 'Nos anos anteriores, tínhamos limitações do sistema, que não estava atualizado. Não tínhamos como fazer o registro como intolerância religiosa, de acordo com a Lei Caó', explicou o delegado, acrescentando que o sistema foi corrigido em novembro de 2008. 'Com a demonstração por parte da polícia de que vai apurar os casos, os registros são estimulados e estão aumentando expressivamente. É praticamente um por dia.'" (Portal G1.com, publicado em 26/01/2009. Acessado em 14/10/2012. Disponível em: <http://g1.globo.com/Noticias/Rio/0,,MUL972701-5606,00-AUMENTAM+DENUNCIAS+CONTRA+INTOLERANCIA+RELIGIOSA+NO+RIO.html>)

Ressalta-se que a agenda estabelecida pelo grupo "lutar contra a intolerância religiosa" e "defender a liberdade" religiosa são ações correspondentes, e não há uma distinção clara entre elas. Porém, durante o desenvolvimento da pesquisa foi possível observar que o "combate à intolerância" corresponde à realização de atos públicos que demonstrem que "todas as religiões são uma só", que devem conviver harmonicamente, e a divulgação da necessidade de realização de registros de ocorrências em delegacias para a proposição de ações judiciais. (MIRANDA, 2012, p. 63).

É visando maior projeção pública destes termos que seus integrantes reconhecem como eficazes na argumentação que a CCIR-RJ organizou a *1ª Caminhada pela Liberdade Religiosa* no dia 21 de setembro de 2008. Sendo a data escolhida após o babalawô Ivanir dos Santos consultar Ifá através do jogo oracular, que respondeu ser o terceiro domingo de setembro o melhor dia para o evento. Caminhada que se concretizou na orla de Copacabana contando com o apoio de diversos parceiros, incluso a Rede Globo de Televisão, emissora que veiculou diversos vinhetas durante a sua programação convidando a população do Rio de Janeiro à comparecer ao evento. Manifestação pública que reuniu em sua primeira edição

Cerca de 10 mil pessoas (...) para pedir o fim da discriminação religiosa. Sob chuva, a manifestação reuniu artistas, intelectuais e representantes de várias crenças, com predomínio das religiões afro-brasileiras, que denunciaram o preconceito e a perseguição por parte de outros grupos.

De acordo com um dos organizadores da manifestação, o babalawô Ivanir dos Santos, são inúmeros os casos de preconceito no Rio, principalmente, contra as religiões de matriz africana como umbanda e candomblé. Segundo ele, os ataques são "sistemáticos", inclusive pelos veículos de comunicação. "Há 20 anos sabemos de casos de invasão a casas, ofensas, violência. Algumas pessoas põem a Bíblia na nossa cabeça. Na escola, as crianças são chamadas de macumbeiras, dizem que seguem o diabo. São várias coisas", disse. (FOLHA DE S. PAULO. Publicado em: 21/09/2008. Acessado em: 16/09/2013. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2008/09/447346-mais-de-10-mil-pedem-fim-da-intolerancia-religiosa-no-rio.shtml>)

A caminhada na orla de Copacabana, por exemplo, manteve-se de 2008 até os dias atuais e neste período foi ganhando maior projeção, tanto que no ano de 2011 o evento, em sua 4ª edição, reuniu cerca de 200 mil pessoas na orla de Copacabana, sendo coberto por diversas agências de notícias nacionais e internacionais<sup>109</sup>, reunindo não somente membros

<sup>109</sup> "Cerca de 200 mil manifestantes eram esperados na praia de Copacabana, onde líderes religiosos afro-

das religiões afro-brasileiras como também católicos, segmentos protestantes, bahai's, ciganos, segmentos pentecostais, budistas e outros, os quais possuem espaço na coordenação da Comissão e nela realizam determinadas atividades sob a organização e coordenação de Ivanir dos Santos. Também nota-se a presença de diversos artistas no evento desde então, como atores da rede Globo de televisão e músicos populares.



Convite para a 4ª *Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa* organizada pelo CCIR-RJ e que teve como apoiadores diversas entidades religiosas e midiáticas, em especial o apoio da Rede Globo de televisão que veiculou, em seu horário comercial, uma série de chamadas com atores globais pedindo “Liberdade Religiosa” e convidando a população do Rio de Janeiro à caminhada. (CARTAZ DE DIVULGAÇÃO. Publicado em: 01/08/2011. Acessado em: 01/04/2013. Disponível em: <http://3.bp.blogspot.com/-0OI1wmzdUVs/Tm3-kqftoVI/AAAAAAAAAMM/athxHGpZxT8/s1600/eutenhofeorg.jpg>).

A realização de caminhadas que reivindicam a "liberdade religiosa" e o fim da "intolerância religiosa" é uma atividade pública corriqueira organizada por sacerdotes das religiões afro-brasileiras desde o começo dos anos 2000 em diversos pontos do Brasil<sup>110</sup>,

---

brasileiros, católicos, muçulmanos, judeus, espíritas, protestantes, budistas e baha'i se juntaram, envergando trajes tradicionais das respectivas confissões. 'Desde há 25 anos que acenam com a Bíblia sobre as nossas cabeças. Nas escolas, as nossas crianças são tratadas como adeptos do diabo', disse Ivanir Santos, um dos organizadores da Marcha pela Liberdade Religiosa, citado pela agência France Press." (Portal JN.pt. Publicado em 18/09/2013. Acessado em: 01/04/2014. Disponível em: [http://www.jn.pt/PaginaInicial/Brasil/Interior.aspx?content\\_id=2003412&page=-1](http://www.jn.pt/PaginaInicial/Brasil/Interior.aspx?content_id=2003412&page=-1)).

<sup>110</sup> Segundo meu acompanhamento, as caminhadas frutos da reivindicação pública dos sacerdotes das religiões

processo que permite a emergência de sacerdotes destas religiões apresentarem-se publicamente como "representantes" de suas denominações religiosas, como foi o caso do babalawô Ivanir dos Santos que "representou as religiões afro-brasileiras" na visita do Papa Francisco ao Brasil em julho de 2013 durante a Jornada Mundial da Juventude (JMJ) que ocorreu na cidade do Rio de Janeiro.

Representante do Candomblé e da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa, o babalawô Ivanir dos Santos foi convidado pela Arquidiocese do Rio a participar da festa. 'Isso mostra uma postura muito diferente do papa e do Vaticano', disse [Ivanir dos Santos], ao sair do municipal.

(...)

Santos pediu ao papa que a igreja se engaje na luta contra a intolerância religiosa, o genocídio da juventude negra e a perseguição religiosa às crianças da umbanda e do candomblé nas escolas. "O papa foi receptivo e falou da importância do estado laico", relatou. (ESTADO DE S. PAULO. Publicado em: 27/07/2013. Acessado em: 01/08/2013. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/noticias/geral,autoridades-deixam-o-theatro-apos-encontro-com-o-papa,1057913,0.htm>)

Após ser apresentado como representante do Candomblé pela imprensa na JMJ em julho de 2013 e atuar como tal ao comparecer no programa *Na Moral* da rede Globo de Televisão que foi ao ar dia 01 de Agosto de 2013<sup>111</sup>, dentre outros fatores, a popularidade de

---

afro-brasileiras por resoluções de diversas questões oriundas da relação com os pentecostais tornaram-se um instrumento de reivindicação corriqueiro nos últimos anos. Tal é o caso da *Caminhada pela Vida e Liberdade Religiosa* de Salvador, iniciada em 2004, e a *Caminhada do Recôncavo*, iniciada em 2010 no município de Cachoeira, ambas na Bahia. Em Pernambuco há a *Caminhada dos Terreiros de Matriz Africana* em Recife, iniciada em 2006, e a *Caminhada Caruaruense pela Igualdade Racial e Tolerância Religiosa* que ocorre no município de Caruaru desde 2011. Na Paraíba há a *Caminhada pela Liberdade Religiosa e Resistência, Jurema, Umbanda e Candomblé* em João Pessoa. No Ceará ocorre a *Caminhada pela Liberdade Religiosa* em Juazeiro do Norte desde 2009. No Pará há a *Caminhada Estadual pela Liberdade Religiosa* em Belém iniciada em 2010. No Maranhão há a *Caminhada Maranhense pela Liberdade Religiosa* que ocorre anualmente na cidade de São Luís desde 2011. No Rio Grande do Norte há a *Caminhada Contra a Intolerância Religiosa* que teve seu início em 2011 na cidade de Natal. No Centro-Oeste observa-se a *Caminhada de Enfrentamento da Intolerância Religiosa* em Brasília desde o ano de 2009, assim como a *Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa* desde 2011 no município de Corumbá no Mato Grosso do Sul. No Sul observa-se a *Marcha Estadual pela Vida e Liberdade Religiosa* iniciada em 2011 no município de Porto Alegre no Rio Grande do Sul e a *Caminhada pela Liberdade Religiosa e pela Liberdade de Culto* em Curitiba, Paraná, desde 2008. No sudeste observam-se a *Caminhada Cultural pela Liberdade Religiosa* com início em 2009 em Belo Horizonte, assim como a *Caminhada de Cultura de Paz contra a Intolerância Religiosa em São Paulo* iniciada em 2011 em São Paulo, a *Marcha pelo Respeito e a Ancestralidade Africana no Brasil* que ocorre na cidade de Ribeirão Preto desde 2011, assim como a maior caminhada que reivindica liberdade religiosa no Brasil, a *Caminhada pela Liberdade Religiosa* que ocorre na cidade do Rio de Janeiro desde 2008.

<sup>111</sup> O programa *Na Moral*, comandado pelo apresentador Pedro Bial, discutiu no dia 01 de agosto de 2013 o tema "Estado Laico" e para tanto chamou "representantes" de diversos posicionamentos sobre o tema, dentre eles um padre negro ligado à CNBB representando a Igreja Católica, o Pastor Silas Malafaia representando os

Ivanir dos Santos e, consecutivamente, da CCIR-RJ foi questionada por diversos sacerdotes das religiões afro-brasileiras que conversei durante a 6ª *Caminhada pela Liberdade Religiosa* ocorrida na Orla de Copacabana no dia 08 de setembro de 2013. Inclusive, o número de presentes nesta 6ª caminhada não chegou a 4 mil, esvaziamento que foi justificado por diversos sacerdotes que entrevistei como:

"A tentativa de Ivanir se colocar como representante das religiões afro-brasileiras. O que é um absurdo!" (L. V.).

"Ao apagamento da única representante da umbanda na Comissão [a mãe de santo Fatima Damas], que está na comissão desde sua fundação, permitindo que seu centro seja a sede da CCIR-RJ, mas nunca foi escolhida como a principal representante." (A. D.).

As duas justificações que destaco acima reconstituem ideias que ancoram-se no desconforto que os sacerdotes das religiões afro-brasileiras possuem quanto a uma possível segmentação social hierárquica entre as casas de culto nas religiões afro-brasileiras. Desconforto já amplamente estudado por trabalhos sociológicos e antropológicos, pois, segundo esta bibliografia, a segmentação dos diversos terreiros de umbanda e candomblé não possuem uma hierarquização piramidal que perdura por muito tempo, como é o caso da Igreja Católica centralizada em Roma na figura do Papa ou de instituições como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) centralizada na figura de Edir Macedo e seus bispos<sup>112</sup>.

"evangélicos", o ateu Daniel Souto Maior, "representante da maior associação de ateus do Brasil" e Ivanir dos Santos, "representante das religiões afro-brasileiras" no programa e que pouco falou durante o debate. (REDE GLOBO DE TELEVISÃO, PROGRAMA NA MORAL. Exibido em 01/08/2013. Acessado em: 15/09/2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rMgtncZk0JE>).

<sup>112</sup> Vagner Gonçalves da Silva, para citar um dos pesquisadores contemporâneos que tematizam o conflito entre pentecostais e religiões afro-brasileiras, aponta esta característica histórica na segmentação das religiões afro-brasileiras, apontando nelas o caráter de disputa existente entre as umbandas e os candomblés. Segundo o autor, o "candomblé [a partir da década de 1960 nas grandes cidades do sudeste] sempre procurou marcar sua distinção em relação à umbanda criticando-a como uma versão 'fraca' e 'deturpada' de suas tradições transformadas sob a influência exacerbada do catolicismo e do espiritismo kardecista." (SILVA, 2007, p. 234-235). Entre tantas adversidades, "o povo de santo tem procurado se articular e superar as divergências entre as várias denominações religiosas (candomblé e umbanda, por exemplo) e entre os diferentes modelos de culto existentes no interior destas (candomblé queto e angola, por exemplo). Historicamente essas religiões têm se desenvolvido muito mais por dissidências ou contraposições do que por aglutinação em torno de entidades de representação coletiva. O modelo de organização federativa dos centros espíritas, por exemplo, foi adotado com relativo sucesso pelos terreiros de umbanda, mas pouca influência teve entre os de candomblé. Mesmo assim, algumas entidades federativas [em forma de associações civis] têm procurado encaminhar posições e estabelecer interlocução com outros agentes do poder público, movimento negro, organizações não governamentais, etc." (SILVA, 2007b, p. 22 - grifo meu).

Entretanto, apesar da bibliografia acerca das religiões afro-brasileiras apontarem para sua fragmentação como um "calcanhar de Áquiles" em suas respostas públicas aos "ataques" neopentecostais, como o fazem Oro e Prandi ao se perguntarem acerca das "fracas reações das religiões afro-brasileiras" (ORO, 1997; PRANDI, 1997), há de salientar que neste estudo de caso dos quatro jovens que invadem o centro espírita o desconforto gerado pela fragmentação religiosa afro-brasileira não consegue impedir que um ator como Ivanir dos Santos se coloque como interlocutor de uma Comissão de Combate a Intolerância Religiosa, seja reconhecido como tal pela Igreja Católica e tenha a liberdade de conversar pessoalmente com o sumo pontífice do catolicismo romano, não sem antes, lograr êxito na tipificação da "intolerância religiosa" como crime. Visto que, a partir da atuação de Henrique Pessoa e Ivanir dos Santos, a confecção de um boletim de ocorrência com base no artigo 20 da Lei Caó em qualquer delegacia de bairro tornou-se um procedimento com respaldo da opinião pública, especialmente por ser esta uma das principais bandeiras das caminhadas organizadas pela CCIR-RJ, entidade que conseguiu "levar 200 mil pessoas" à Orla de Copacabana no ano de 2011 ao pedir "liberdade religiosa" e o fim da "intolerância religiosa"<sup>113</sup>.

## **2 - Da "intolerância religiosa" à "liberdade religiosa"**

Meses depois da *1ª Caminhada pela Liberdade Religiosa* em 2008 e de manchetes jornalísticas apresentarem um crescimento exponencial no número de casos de "intolerância religiosa" sendo registrados nas delegacias com base no artigo 20 da Lei 7.716/89, já no mês de março de 2009, um dos jovens "invasores" do Centro Espírita Cruz de Oxalá gravou um vídeo com duração de 7'45" e o postou no site *YouTube.com* com o nome "vídeo-resposta às autoridades"<sup>114</sup>. Nesta gravação, que transcrevo na íntegra a seguir, o jovem procura dar uma resposta a imprensa, aos espíritas e as autoridades sobre o ocorrido:

---

<sup>113</sup> Vide notícia jornalística citada na nota 109.

<sup>114</sup> "Afonso Henrique publicou um vídeo no Youtube em que declara desprezo pelas instituições policiais e judiciárias, além de afirmar que todos os pais de santo são homossexuais e que todo centro espírita cultua o demônio. No vídeo, Afonso confessa, com requinte de detalhes, a invasão do Centro Espírita Cruz de Oxalá, e diz que naquela noite dormiu tranquilo" (PORTAL TERRA. Publicado em: 19/06/2009. Acessado em: 03/09/2011. Disponível em: <http://noticias.terra.com.br/brasil/policia/pastor-e-fiel-sao-presos-acusados-de-atacar-centro-espirita,417c6ce675e4b310VgnCLD200000bbcecb0aRCRD.html>)

Meu nome é Afonso Henrique, sou do Império Geração De Jesus Cristo. Para quem não me conhece, eu sou um dos quatro jovens que entraram naquele Centro Espírita e destruíram as imagens de escultura que lá estavam. Este episódio ocorreu em junho de 2008 e repercutiu em todo o Brasil, na sociedade de uma maneira muito rápida, mas de uma forma distorcida. A imprensa divulgou de uma maneira completamente equivocada e não procurou saber a verdade dos fatos.

Eu como discípulo de Jesus Cristo, como discípulo da verdade, eu to aqui agora para esclarecer. Não para estar me justificar ou dar satisfação para ninguém! Mas para falar a verdade! (CONTINUA)

O vídeo de Afonso Henrique traz diversos elementos para análise, especialmente porque o jovem começa seu testemunho declarando que não quer se "justificar ou dar satisfação", apesar de todo o seu discurso permear a construção de uma justificação baseada em determinada interpretação bíblica que ele chama de "verdade", noção compartilhada com outros membros da Igreja Geração de Jesus Cristo, como demonstrarei adiante ao aprofundar o posicionamento do Pastor Tupirani, líder desta igreja. Outro ponto é que o vídeo de Afonso Henrique chama-se "vídeo resposta às autoridades", demonstrando que o jovem está sob uma situação que necessita de uma resposta pública a fim de justificar o porque de suas atitudes naquele dia.

O que ocorreu naquele dia foi que eu e mais três irmãos, estávamos no largo do Machado, na zona sul do Rio de Janeiro, fazendo um trabalho de estar alertando o povo da Igreja Universal, porque lá não é uma igreja e nosso ministério combate arduamente as obras do diabo que se encontrar dentro da Universal.

E nós, com sede e fome de justiça, fomos à rua alertar o povo da Universal e aquelas pessoas também que desejam conhecer a verdade.

Então, estávamos lá, por volta das 19hrs, quando paramos e fomos dar uma volta para descansar. Passamos pelo Catete e vimos uma fila e fomos perguntar o que era aquela fila. E lá eles nos responderam que era um centro espírita e que a reunião começaria as 19h30 e eles estavam esperando a porta abrir para eles subirem e se consultarem.

Como todo mundo sabe, centro espírito é lugar de invocação ao diabo, lugar onde as pessoas vão adorar o satanás, vão levar sua oferenda. Cigarro, cachaça, farofa, essas coisas podres, essas palhaçadas, que esses servos do diabo insistem em fazer! (CONTINUA)

Chama atenção o motivo que faz os jovens irem ao centro da cidade, pois eles não foram para aquela região com o intuito de "invadir" o Centro Espírita Cruz de Oxalá ou converter os membros das religiões afro-brasileiras, mas sim para "alertar os membros da Igreja Universal do Reino de Deus sobre como as obras do Demônio têm operado naquela

Igreja". Cabe retomar que a Igreja Geração de Jesus Cristo já apresentava, como o Jornal Bom Dia Brasil da Rede Globo de Televisão anunciou na manhã seguinte ao ocorrido, uma disputa com outras denominações "evangélicas" na baixada fluminense e não o conflito aberto contra as religiões afro-brasileiras como o caso se constituiu. Assim como Afonso Henrique não reconhece a IURD como uma igreja, já que a "Universal" permite que "obras do diabo" sejam realizadas em seu espaço, cabendo ao ministério da Igreja Geração de Jesus Cristo "alertar" as pessoas que congregam nela a respeito deste aspecto.

Talvez a oposição sugerida por Afonso Henrique entre Igreja Geração de Jesus Cristo e Igreja Universal do Reino de Deus possa indicar profundas características de sua congregação. Seguindo a proposta de investigação de Almeida, a IURD constituiu seu escopo simbólico ao produzir diversos casos beligerantes com ampla repercussão pública contra as religiões afro-brasileiras e a Igreja Católica, processo que fomentou a expansão de seu universo simbólico a cada novo caso de conflito, permitindo a consagração de um lugar privilegiado da IURD junto a opinião pública, onde ela é reconhecida pela sua eficiência na produção de contrafeitiços (1996a, 1996b, 2009, p. 106-107). Assim, a Igreja Geração de Jesus Cristo mantêm a característica altamente beligerante exercitada pela IURD, porém nega qualquer atividade ligada a "feitiçarias", já que "feitiço" ou "contrafeitiço" são formas distintas das "obras do demônio", práticas comuns "que esses servos do diabo gostam de fazer!". Nota-se, portanto, que Afonso Henrique observa tanto a IURD como o centro espírita locais onde a "obra do diabo" acontece, o primeiro como local onde o diabo ludibria as pessoas e o segundo como local onde as pessoas invocam o demônio.

Então começamos a expor a verdade e de falar do evangelho de Jesus Cristo. Nós provamos pela Bíblia que eles estavam ali para invocar o diabo e isso é um caminho de morte que leva a pessoa ao inferno, a condenação eterna. E nós, como discípulos de Jesus Cristo, nós não podemos deixar de falar a verdade a ninguém. Então nós começamos a expor a verdade sem agredir ou ofender ninguém, porque esse não é o propósito do evangelho. Cristo Jesus veio salvar a humanidade e condenar quem não cresse nele, mas não para ofender ninguém. Mas as pessoas se sentiram ofendidas com a verdade, acusadas com o pecado que estavam praticando! E elas sabem disso, tinham consciência disso! Por isso eles nos ameaçaram de morte. Pra gente ter cuidado com os carros, pois o nosso nome seria levado pros demônios dele. Que a gente poderia sofrer algum acidente por estar ali perturbando eles. Nós não ficamos ofendidos com isso, porque isso é normal, já que o Diabo veio para matar, roubar e destruir! Mas ele sabe que ele não pode nada contra nós, contra a igreja do Deus vivo. Então ficou naquela ameaça e nós



aceitamos aquele desafio, porque falar em nos matar é um desafio! Então aceitamos o desafio!

Então eu toquei a campainha do centro espírita, eles abriram a porta pra mim e eu subi. Subindo o que eu vi: Um monte de imagem de escultura, um pai de santo, um homossexual, é claro!, porque todos pais de santo são homossexuais! Vi pessoas oprimidas se preparando para aquele culto ao Diabo. E nisso eu perguntei para eles: Cadê o Diabo? Cadê o tranca-rua? Cadê Maria-molambo? Cadê os demônios que vocês estão oferecendo essas imundices? Aonde estão eles para que eu possa pisar na cabeça deles, para provar que Jesus Cristo é maior? É soberano?

E nisso eles ficaram desesperados, porque nunca viram tal ousadia, e começaram a gritar, pois eles acharam que nós estávamos querendo agredí-los, coisa que não aconteceu!, isso é mentira, não houve tentativa nem ameaça. Nosso desafio foi somente com palavras! E nisso eles já ligaram para a polícia... (CONTINUA)

Se para a IURD o tratamento previsto era "alertar" as pessoas das "obras do diabo que ali são realizadas", o tratamento para as pessoas que esperavam na fila do Centro Espírita Cruz de Oxalá foi inesperado, pois as partes envolvidas desentendem-se e um "desafio" é lançado aos jovens "membros da Igreja do Deus Vivo". "Desafio" que é respondido com a "entrada" no Centro Espírita. Para Afonso Henrique houve a "entrada" no Centro Espírita, já que ele tocou a campainha e abriram a porta para ele "entrar", enquanto para os membros da CCIR-RJ e o judiciário que condenou os jovens, houve a "invasão". O "desafio" lançado aos jovens ("que eles sofreriam infortúnios, podendo ser atropelados pelos carros na rua") é respondido com um "desafio" aos "demônios" que os médiuns estavam prestes a receber: "Aonde estão eles para que eu possa pisar na cabeça deles, para provar que Jesus Cristo é maior?" questiona. O "desafio" é respondido na chave da subjugação dos "demônios" face a "superioridade divina de Jesus Cristo" materializada nas palavras de Afonso Henrique, o que não configura, aos olhos do fiel, agressão às pessoas, mas sim aos "demônios".

Nós já chegando lá dentro, e como o Diabo já havia corrido, então eu peguei todas aquelas imagens de escultura e comecei a quebrar. A Bíblia diz que "a imagem de escultura é uma abominação, adoração a imagem de escultura é abominação". Então eu repudio aquelas imagens também e comecei a tacar tudo para o alto, a quebrar!

Nisso a polícia chegou naquele local, eu já tinha quebrado tudo! Os policiais falaram que teríamos que comparecer a delegacia. Chegando na Delegacia, é aquela palhaçada de sempre, aqueles policiais militares ignorantes, não sabem nem as leis que eles dizem servir, aqueles policiais civis, completamente ignorantes também.

Pensam que são autoridade, mas não são autoridade! Pensam que são autoridade! Mas não são autoridade! Para a igreja não são autoridade! E já

nos colocaram como réu. Começaram a dizer que nós estávamos errados, que nós iríamos prestar depoimentos, que nós iríamos a juízo e que poderíamos ser presos. Aquela baboseira de sempre! Então nós, apenas, falamos o que realmente aconteceu. Eles registraram e não tivemos direito nenhum à defesa lá dentro. Então eles falaram que nós deveríamos comparecer no Juizado em tal data. (CONTINUA)

Há uma clara hierarquização para Afonso Henrique entre distintas *ordens de grandeza*, pois as Leis de Deus estão acima das Leis dos Homens. Os Homens por sua vez "não possuem certeza de quais leis servem", enquanto o jovem justifica que sabe quais são as Leis de Deus, inclusive quando ele proíbe o culto à imagens de escultura. Neste trecho o jovem remete-se ao livro de Êxodo da Bíblia, em seu capítulo 20, versículo 4, quando Deus elenca diversas leis que devem ser seguidas pelo povo escolhido, dentre elas diz: "Não farás para ti imagens de escultura, nem alguma semelhança do que há em cima nos céus, nem em baixo da terra, nem nas águas debaixo da terra." (ÊXODO, 20:04).

E nisso os policiais militares, corruptos, como sempre, caras de pau, eles já chamaram a imprensa, que eles são "macumonados". Tanto a imprensa como a polícia militar servem ao mesmo Deus, que é o Diabo. Nisso a imprensa já chegou fazendo aquele alvoroço dentro da delegacia. E quando terminou toda aquela palhaçada dentro da delegacia a imprensa veio querendo colocar palavras em nossas bocas, mas não demos satisfação e fomos para as nossas casas.

Eu particularmente dormi muito bem aquela noite, com minha consciência tranquila!

E no dia seguinte o que nós vimos: A Rede Globo fazendo uma grande confusão em cima daquilo, distorcendo completamente. Dizendo que nós agredimos pessoas. Publicando na capa do EXTRA, do Jornal O GLOBO, diversos repórteres deles dizendo que cometemos um crime, colocando isso como uma coisa horrenda.

Na verdade o que aconteceu é que a Globo, como também é uma emissora completamente dominada pelo Diabo, onde há uma série de espíritas, dezenas de macumbeiros lá dentro! Todo mundo conhece a Globo, mas ninguém tem coragem de falar, mas hoje estamos falando aqui! Por isso a Globo sentiu-se ofendida. Por isso distorceu tudo isso e nos colocou como criminosos. Mas nós não somos criminosos, pelo menos para nosso Deus não! Então eu to aqui hoje para estar esclarecendo todos estes fatos! Então, para os macumbeiros, espíritas ou satanistas, como queiram, o desafio tá lançado. Vamos ver, vamos colocar a prova: Quem realmente tem Deus?!

E quanto a rede Globo: vocês sabem que vocês servem ao Diabo, vocês são mentirosos distorcendo os fatos! Então eu tô aqui usando esta mídia, que é a internet, para mostrar a verdade.

E quanto as autoridades, que pensam que são autoridade, policiais militares, policiais civis, juízes e advogados, estou aqui para dizer: Julgai entre vós

mesmos se antes é lícito nós obedecermos a vocês ou a Deus, porque eu não posso deixar de falar do que eu tenho visto e ouvido!  
Então, tá dado meu recado! (VÍDEO RESPOSTA ÀS AUTORIDADES, Publicado em: 22/06/2009. Acessado em: 01/04/2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IDibSEjt-Zo>)

Assim, a prática discursiva de Afonso Henrique argumenta no sentido de operar uma clara inversão de quais procedimentos e Leis guiaram os acontecimentos ocorridos naquele primeiro de agosto de 2008, reacendendo o *momento crítico* ao colocar em xeque a hierarquização entre distintas *ordens de grandeza*, de um lado a "liberdade religiosa" assegurada pelas "Leis dos Homens" e expressa na Constituição Federal brasileira, do outro a "liberdade religiosa" assegurada pela "Lei de Deus", expressa na Bíblia Sagrada e tendo na evangelização sua execução diária, como já salientado por R. Mariano em outro contexto (1996, p. 122).

Se os membros da CCIR-RJ procuram produzir a descrição dos fatos a partir de uma *grandeza* que é constituída por um léxico que possui termos como "Lei", "artigo", "injúria", "vilipêndio", "invasão", "discriminação", "intolerância religiosa" e "liberdade religiosa", já o léxico empregado por Afonso Henrique aciona em sua justificação termos como "verdade", "obras do diabo", "desafio", "entrada", "fome de justiça", "ousadia", "pisar na cabeça", "autoridade" e o uso de expressões como se elas fossem passagens Bíblicas: "*Julgai entre vós mesmos se antes é lícito nós obedecermos a vocês ou a Deus*". Estes léxicos demonstram como são distintas *grandezas* que estão em jogo nas justificações dos atores sociais envolvidos na "invasão"/"entrada" no centro espírita.

Após a divulgação do vídeo de Afonso Henrique no site *YouTube.com* e em diversos meios de comunicação, Henrique Pessoa e membros do Ministério Público do RJ (MP-RJ) começaram a monitorar as atividades do pastor Tupirani e do fiel Afonso Henrique. Atividade que três meses após a divulgação do vídeo, em Junho de 2009, após um dos cultos da Igreja Geração de Jesus Cristo, Pastor e fiel foram detidos pela polícia na saída da Igreja, o crime de "intolerância religiosa", segundo Henrique Pessoa, parecia ter se comprovado a partir do monitoramento dos discursos do Pastor Tupirani em seus cultos e em seus vídeos disponíveis na internet, ambos disponíveis no site *Seminário1.com*.

Presos, os acusados foram enquadrados no artigo 20 da Lei 7.716/89, "sendo os primeiros presos por intolerância religiosa do Brasil", como a revista *Época* na edição da

semana seguinte descreveu:

O pastor Tupirani, líder da igreja Geração Jesus Cristo, foi indiciado e teve a prisão decretada porque o MP e a Justiça entenderam que ele é o mentor intelectual da invasão ao templo. A época da depredação, Tupirani se disse surpreso com a atitude do grupo de fiéis da sua igreja. Em um vídeo no site YouTube, o pastor nega que sua obra seja intolerante com outras religiões, já que diz não reconhecer o que é praticado em algumas igrejas como religião. "Eu não respeito satanismo; se alguns vão chamar isso de religião, é problema deles", diz ele.

[Afonso Henrique] Lobato é investigado pelos crimes de intolerância religiosa, injúria qualificada e incitação ao crime desde março deste ano, quando postou um vídeo no YouTube confessando participação na invasão do templo e fazendo afirmações difamatórias a outras religiões

(...)

Pela primeira vez, o crime de intolerância religiosa levou acusados à prisão no país. O pastor Tupirani da Hora, líder da igreja Geração Jesus Cristo, e o fiel Afonso Henrique Lobato estão detidos no Rio desde sexta-feira (19). Eles são acusados de serem responsáveis por invadir e depredar um templo espírita em junho do ano passado. A Justiça decretou a prisão temporária dos dois baseada no artigo 20 da lei Caó (7.716/89), de autoria do ex-deputado negro Carlos Alberto Caó (PDT/RJ), que define crimes de preconceitos de raça, religião, etnia, entre outros.

"Antigamente, um caso como esse era enquadrado como injúria ou dano ao patrimônio. É um marco histórico", afirma Jorge Mattoso, secretário da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR). A organização surgiu no ano passado para defender a liberdade de práticas religiosas, e foi responsável por denunciar o episódio da depredação do templo ao Ministério Público (MP). O pastor Tupirani e [Afonso Henrique] Lobato podem pegar até cinco anos de prisão. Eles foram detidos após um culto da igreja Geração Jesus Cristo, que fica no Morro do Pinto, região portuária do Rio de Janeiro. Além de serem acusados de envolvimento na invasão ao templo espírita há um ano, a polícia investiga os dois por vídeos na internet em que fazem ofensas a outras religiões. (REVISTA ÉPOCA. Publicado em: 25/06/2009. Acessado em: 03/08/2011. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,ERT79088-15228-79088-3934,00.html>).

No âmbito jurídico o caso da prisão do pastor Tupirani e de Afonso Henrique também foi alvo de intenso debate. Após a prisão dos acusados, diversos operadores da lei, dentre eles advogados e juízes, começaram a discutir o alcance da Lei Caó quando utilizado para o crime de "intolerância religiosa" ou "discriminação religiosa", como os membros da CCIR-RJ através das atividades do delegado Henrique Pessoa<sup>115</sup> procuraram imputar. Um dos principais

<sup>115</sup> "O Delegado Henrique Pessoa, representante da Polícia Civil na CCIR-RJ, diz que as imagens obtidas na internet foram importantes para o inquérito. 'Eles produziram provas contra si mesmos. Sem isso, seria muito

críticos a utilização da Lei Caó é o escritor Eduardo Banks<sup>116</sup> que, após conseguir libertar pastor e fiel<sup>117</sup>, afirmou sua posição para o jornal EXTRA:

Por e-mail, o escritor Eduardo Banks, autor do pedido de habeas corpus que soltou Tupirani e Afonso, disse que “considera a Lei Caó um monstro jurídico”. E mais: diz que, agora que foi revogada a única prisão feita no Brasil com base nela, a acentuação deve caminhar para o grave e mudar o nome da Lei Anti-Racismo de Lei Caó para “Lei Caô<sup>118</sup>”. (Jornal EXTRA, 20/06/2009)

---

mais difícil provar a incitação ao crime', diz. Foi uma vitória, porque em geral o incitador fica isento de qualquer punição.'" (JORNAL EXTRA. Publicado em: 22/06/2009. Acessado em: 03/08/2011. Disponível em: <http://extra.globo.com/blogs/feonline/posts/2009/06/22/mp-denuncia-pastor-fiel-por-intolerancia-198095.asp>)

<sup>116</sup> Eduardo Banks é católico praticante, escritor, jornalista e presidente da Associação Eduardo Banks. Tal Associação é responsável por protocolar junto ao Supremo Tribunal Federal (STF) diversos recursos, dentre eles é digno de nota o recurso contra a lei que permite a união entre pessoas do mesmo sexo, a revogação da Lei Áurea assinada pela Princesa Isabel em 1888 e o fim do feriado de Yom Kippur na cidade do Rio de Janeiro. Em 2008 Eduardo Banks candidatou-se como deputado estadual pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), angariando 220 votos “sem fazer campanha”, diz Banks em um de seus vídeos na internet. Em 2011 o professor de Direito Penal da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) Nilo Bastista produziu uma carta de repúdio à Eduardo Banks, chamando-o na carta de homofóbico, fato que fez Eduardo Banks processar o professor buscando que o mesmo pague 150 mil reais em indenização. A ação corre na justiça. (Processo nº. 0006692-65.2008.4.02.5101 que corre no STF)

<sup>117</sup> “Não durou nem um mês a prisão de Tupirani da Hora Lores, de 43 anos, pastor da Igreja Geração Jesus Cristo, e do fiel Afonso Henrique Alves Lobato, de 26. Acusados dos crimes de intolerância religiosa, injúria qualificada e incitação ao crime, eles tiveram a prisão preventiva decretada em 19 de junho, pela juíza Maria Elisa Lubanco, da 20ª Vara Criminal. Entretanto, os dois foram soltos semana passada, após conseguirem um habeas corpus concedido pelo desembargador Luiz Felipe Haddad, da 6ª Câmara Criminal. O pedido de habeas corpus foi feito pelo escritor Eduardo Banks. Afonso divulgou na internet, em março, um vídeo no qual faz ofensas às religiões afro-brasileiras, às polícias Civil e Militar e à imprensa. O vídeo foi publicado com o consentimento do pastor Tupirani. Nas imagens, Afonso afirma, entre outras coisas, que "todo pai de santo é homossexual" e que "centro espírita é lugar de invocação do diabo". Eles foram os primeiros presos em todo o país com base no crime de intolerância religiosa, previsto na Lei 7.437, de 1985 - mais conhecida como Lei Caó”. (JORNAL EXTRA. Publicado em: 14/07/2009. Acessado em: 03/08/2011. Disponível em: <http://extra.globo.com/noticias/rio/pastor-fiel-que-atacaram-religioes-afro-ja-estao-soltos-395617.html>)

<sup>118</sup> O termo *caô* no jargão popular carioca significa que aquilo que está se dizendo é uma mentira, uma enganação, uma brincadeira despropositada ou até mesmo uma forma de contar vantagem sobre algo sem realmente a vantagem existir.



Notícia recortada e escaneada por fiel da igreja Geração de Jesus Cristo e postada no perfil da igreja em facebook.com. Ao centro observa-se uma pequena descrição feita pelo fiel: “\*O PRIMEIRO PASTOR A SER PRESO PELA 'DEMOCRACIA'.” (PERFIL DA IGREJA GERAÇÃO DE JESUS CRISTO. Publicado em: 19/12/2012. Acessado em: 05/01/2013. Disponível em: <https://www.facebook.com/tupirani.hora>)

As proposições de Eduardo Banks repercutiram entre os membros da CCIR-RJ e membros do movimento negro do Rio de Janeiro. Após diversas notícias sobre o caso e entrevistas com membros de entidades que apoiam a utilização da Lei Caó para casos que podem ser denunciados como “intolerância religiosa”, o jornal EXTRA entrevistou o proponente da lei em debate, o ex-deputado federal Carlos Alberto Caó que rebateu as declarações de Eduardo Banks ao afirmar que o escritor estaria contrariando a própria Constituição Federal, pois a criminalização do "preconceito por religião" está previsto na Carta Magna:

A reação dele [Eduardo Banks] é despropositada, primitiva e inconstitucional, porque a Constituição resguarda a inviolabilidade da crença religiosa. É a Constituição que estabelece que a prática de racismo é crime inafiançável — disse Caó. (JORNAL EXTRA. Publicado em: 19/07/2009. Acessado em: 03/08/2011. Disponível em: <http://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/>).

Frente a este debate público acerca do posicionamento do pastor Tupirani e do jovem Afonso Henrique, o blogueiro Julio Severo também se posicionou ao tecer uma longa

postagem sobre a "primeira prisão por intolerância religiosa no Brasil". Antes de apresentar suas argumentações, saliento o impacto de sua página em torno dos mais variados temas que o blogueiro envolve-se. O alcance de suas postagens no blog *juliosevero.blogspot.com* pode ser medido pelo número de comentários que o espaço virtual recebe, algumas ultrapassando o número de 50 comentários e dezenas de compartilhamentos nas redes sociais. O formato de suas postagens também merece atenção, pois enquanto o autor desenvolve seu argumento textualmente, faz diversas citações de passagens bíblicas, cita pesquisas acadêmicas e fontes jornalísticas, disponibilizando ao fim do texto o hiperlink para o acesso às fontes.

Abaixo transcrevo o excerto do texto de Julio Severo publicado no dia 01 de Julho de 2009 que evidencia sua posição frente à prisão de Tupirani e Afonso Henrique:

Eu e a maioria dos cristãos que creem em libertação espiritual não seguimos o estilo do Pr. Tupirani e do jovem negro Afonso Henrique, mas todos nós seguimos e obedecemos aos mandamentos claros de Deus, que condenam explicitamente práticas de bruxaria. De que forma então o combate a intolerância religiosa fomentado pelo estado poderá implicar em prejuízos para nós evangélicos e católicos?

(...)

Numa época em que o estado procura se distanciar tanto dos valores cristãos, é de estranhar sua aproximação aos valores ocultistas. Onde está a tão proclamada separação de Estado e religião?

O preço do combate estatal à intolerância religiosa é a satanização das leis, onde o Estado sob possessão socialista sacralizará o que não é sagrado, trazendo como consequência direta a demonização do Cristianismo e seus valores, e a censura e perseguição aos cristãos." (BLOG DO JULIO SEVERO, Publicado em: 01/07/2009, Acessado em: 20/04/2012, Disponível em: <http://juliosevero.blogspot.com/2009/07/lei-contra-intolerancia-religiosa-faz.html>)

Para Julio Severo a diferença que distingue o pastor Tupirani dos demais "cristãos que creem em libertação espiritual" é uma questão de "estilo". Segundo o blogueiro, enquanto a maioria dos "cristãos que creem em libertação" não deflagram invasões e negam esta prática, Tupirani propõe um estilo próprio na forma de combater "as práticas de bruxaria", o que demonstra que a diferença de "estilo" neste segmento cristão repousa sobre o nível de beligerância que será imputado contra "as obras do demônio condenadas pelos mandamentos de Deus".

Esta noção de uma segmentação religiosa cristã é justificada pelo blogueiro ao constituir um inimigo comum a todos aqueles que crêem em libertação, pois se as Leis do

Estado comecem a ferir as Leis de Deus expressas na Bíblia haverá uma "demonização do cristianismo", o qual começará a ser perseguido, pondo um fim à liberdade religiosa no Brasil, destituindo o Estado Democrático de direito brasileiro de um dos seus principais pilares, a saber "a separação de Estado e religião". Neste sentido, classificar o "estilo" do Pastor Tupirani no escopo do crime de "intolerância religiosa" ou "discriminação religiosa" é, para Julio Severo, combater uma forma específica, mesmo que pequena, do cristianismo.

Em linhas gerais, a *generalização* empreendida na argumentação de Julio Severo destacada acima repousa sobre a ideia de que punir determinadas práticas religiosas como "intolerância religiosa" fere a própria noção de "liberdade religiosa" e põe em perigo o próprio cristianismo, já que "o preço do combate estatal à intolerância religiosa é (...) a demonização do Cristianismo e seus valores, e a censura e perseguição aos cristãos".

Se o movimento proposto por Henrique Pessoa e Ivanir dos Santos procura tipificar a "intolerância religiosa" como crime, produzindo um escopo de práticas discursivas passíveis de serem punidas através do artigo 20 da Lei 7.716/89, Júlio Severo justifica sua argumentação ao indicar que criar um escopo de práticas religiosas como "intolerância religiosa" é atentar contra a própria "liberdade religiosa", tornado ainda mais complexa a legitimidade da "intolerância religiosa" como uma *ordem de grandeza* válida. Modificando profundamente o debate público acerca de "quais práticas compõem o escopo do que pode ser concebido juridicamente por intolerância religiosa" para "o questionamento em torno do que a opinião pública compreende por liberdade religiosa".

Neste novo patamar, as *ordens de grandeza* que giram em torno do que é compreendido por "liberdade religiosa" são colocadas novamente em xeque e este debate público parece estar longe de um término, pois cada vez mais, conforme *generalizações* são produzidas, determinadas *grandezas* são postas no centro do debate e atores sociais das mais distintas origens são atraídos para este *momento crítico*. Se o debate público neste estudo de caso começou girando em torno da noção de "intolerância religiosa" como forma de assegurar a "liberdade religiosa" agora a "intolerância religiosa" é acusada de aleijar a própria "liberdade religiosa".

Outro ponto a ser tematizado é que o blogueiro Júlio Severo propõe uma "coalizão" entre todos os "cristãos que creem em libertação", pois o preço a ser pago pelo distanciamento do Estado dos valores cristãos e do apoio na criação de um escopo de práticas religiosas como



intolerância religiosa é a "demonização do Cristianismo e seus valores, e a censura e perseguição aos cristãos.". Porém, apesar de propor uma segmentação dentro do cristianismo brasileiro ("cristão que creem em libertação", mas que diferem em seus "estilos"), o blogueiro não consegue lograr êxito com esta tentativa de produção de *generalizações* entre os mais distintos "estilos" cristãos, já que o próprio jovem Afonso Henrique respondeu a postagem de Julio Severo em seu blog:

Por acaso algo que procede do Estado poderá ser benéfico à sociedade ou até mesmo à Igreja de Cristo? Você acha que o Sacerdócio de Cristo é submisso a alguma autoridade constituída por ímpios na Terra?? Se a Igreja desde a sua queda não tivesse pensado igual a você, por que se levantaria nos tempos de hoje um Ministério de Restauração? E se a Bíblia diz que nesse tempo haveria uma apostasia geral na Igreja, por que Jesus não te usou para combatê-la, ao invés de ter te desprezado pela sua falta de conhecimento bíblico e coragem? Você acha que realmente o Pr. Tupirani e eu somos passivos a julgamentos de homens, aos quais você define como "justiça"?? (COMENTÁRIO NO BLOG DO JULIO SEVERO, Publicado em: 02/09/2009, Acessado em: 20/04/2012, Disponível em: <http://juliosevero.blogspot.com/2009/07/lei-contra-intolerancia-religiosa-faz.html>)

Portanto, Afonso Henrique reifica seu "estilo" particular na prática da beligerância de sua igreja e relembra que pouco ou nada tem em comum com os demais "cristãos que creem em libertação", já que a Igreja Geração de Jesus Cristo é um "Ministério de Restauração" e não pode, nem deve, ser "submissa a alguma autoridade constituída por ímpios na Terra". Assim, ressurgem na argumentação de Afonso Henrique a ideia de que a noção de justiça está ligada as Leis de Deus e a elas o Pr. Tupirani e os membros de sua congregação devem obedecer, pois Tupirani é a própria figura de Elias, profeta bíblico perseguido pelo rei Acabe de Israel (I REIS 17:1-22) e que combateu o culto à deuses estrangeiros, destruindo-os após desafiar os "quatrocentos e cinquenta profetas de Ba'al", mostrando que o culto de Javé deveria ser o único do reino, fazendo com que o Rei Acabe aceitasse seu lugar de único profeta, matando a espada os sacerdotes de cultos estrangeiros (I REIS 18:1-46).

Portanto, Tupirani e Afonso Henrique propõem um "Ministério de Restauração", ancorado na destruição de falsos deuses, na destruição de "imagens de escultura", no seguimento das Leis de Deus em detrimento das Leis dos Homens e na crítica à alianças ao egerem o profeta Elias como figura central de inspiração para seu ministério, tanto que o

avatar do Pr. Tupirani na rede social *Facebook.com* chama-se "Elias - O retorno"<sup>119</sup>.

### 3 - "Bíblia Sim! Constituição Não!": Os limites da "liberdade religiosa"

Face a publicidade alcançada através do debate público em torno do alcance da Lei Caó o Pastor Tupirani e seus fiéis alicerçam a campanha "*Bíblia Sim! Constituição Não!*". Tal campanha propõe um conjunto de práticas discursivas que baseiam-se na interpretação de uma determinada passagem bíblica disposta em Atos dos Apóstolos, capítulo 5, versículo 29, em que o apóstolo Pedro é preso pelo sumo sacerdote do povo saduceu. Onde a acusação recaía sobre suas atitudes de cura dos enfermos, reunião de uma multidão em Israel e a pregação do nome de Jesus junto a este povo. Ao serem interrogados pelo conselho sacerdotal dos saduceus, "Pedro e os apóstolos, disseram: Mais importa obedecer a Deus do que aos homens" (ATOS, 05:29). E mesmo condenados ao açoite público e a proibição de falar em nome de Jesus, os apóstolos "Retiraram-se, pois, da presença do conselho, regozijando-se de terem sido julgados dignos de padecer afronta pelo nome de Jesus. E todos os dias, no templo e nas casas, não cessavam de ensinar, e de anunciar a Jesus Cristo" (ATOS, 05:41-42).

A interpretação do Pr. Tupirani acerca do excerto bíblico disposto em Atos dos Apóstolos, assim como a inspiração no personagem bíblico Elias, o profeta do livro de Reis, é corriqueira em seus discursos, especialmente nos divulgadas no site *Seminario1.com*, local que divulga seus vídeos, livros e o link para ouvir em tempo real os cultos de sua igreja, os quais ocorrem todas quartas e sábados às 19hrs e 21hrs.

No bojo da condenação de Tupirani e da campanha *Bíblia Sim! Constituição Não!* o ministério sob liderança do pastor decidiu modificar a fachada da igreja e rebatizar a congregação para "Igreja Geração de Mártires" e em diversos discursos do pastor e de seus fiéis, os mesmos referem-se a igreja como "A Igreja do Primeiro Pastor Perseguido pela Ditadura Democrática do Brasil".

---

<sup>119</sup> Conforme site *Facebook.com* (Acessado em: 01/06/2014, Disponível em: <https://www.facebook.com/tupirani.hora>)



A foto a esquerda estampou a notícia do Jornal Extra do dia 19/07/2009, quando o pastor Tupirani da Hora Lores e o fiel Afonso Henrique Alves Lobato são soltos após a concessão de *Habeas Corpus* pela justiça. (JORNAL EXTRA. Publicado em: 14/07/2009. Acessado em: 01/04/2014. Disponível em: <http://extra.globo.com/noticias/rio/pastor-fiel-que-atacam-religioes-afro-ja-estao-soltos-395617.html>).

A foto a direita mostra a nova fachada do templo da Geração de Jesus Cristo. Imagem registrada por fiéis da Igreja Geração de Jesus Cristo e disponibilizada no perfil da igreja no site *Facebook.com*. ((PERFIL DA IGREJA GERAÇÃO DE JESUS CRISTO. Publicado em: 19/12/2012. Acessado em: 05/01/2013. Disponível em: <https://www.facebook.com/tupirani.hora>)

Ainda no bojo da resposta a prisão do Pr. Tupirani e a projeção do caso, os membros da Igreja Geração de Jesus Cristo elegeram o dia 19 de Junho, dia da prisão de Tupirani, o *Dia do Pastor Perseguido*. Já no dia 19 de Junho de 2011 ocorreu a *1ª Passeata do Dia do Pastor Perseguido*, a qual foi gravada em vídeo na íntegra por um dos fiéis e disponibilizada no site *YouTube.com*. Segundo o vídeo disponível na internet, a primeira passeata começou no Morro do Pinto em frente ao Templo, onde os membros da igreja desceram o morro em marcha assoprando diversos apitos, todos vestidos com camisetas pretas com os dizeres “Bíblia Sim! Constituição Não!” e “Jesus voltará no século XXI”. Embarcaram no metrô cantando hinos evangélicos e desembarcaram na região central da cidade do Rio de Janeiro, onde seguiram até o fórum criminal. Em frente ao fórum, Tupirani fez discursos explicando aos presentes o sentido do *Dia do Pastor Perseguido* e o lema da *Campanha Bíblia Sim! Constituição Não!*:

*Tupirani fala apontando para uma das faixas: Todos nós sabemos o motivo de estarmos aqui: Jesus, nossa Lei. Bíblia Sim! Constituição Não! Soberano é DEUS!*

O significado desta faixa demonstra nosso conhecimento das coisas

espirituais e da soberania de Deus. A única lei que rege a conduta e o caráter do ser humano é o evangelho de Jesus Cristo. Portanto, que façam leis no congresso a vontade, que aprovelem o que quiserem aprovar. Nós só nos curvamos à lei da Bíblia! Esse é um recado que vai rodar o mundo nesta primeira faixa!

Mas temos outras faixas!

*Tupirani aponta para outra faixa e diz:* O complô do MP: Átila Nunes (que é deputado) Henrique Pessoa (que é delegado), Helen Sandenberg (delegada), Daniel (que é outro delegado). Mas estes dois, Henrique e Daniel, são delegados, espíritas e macumbeiros. E aqui, Maria Elisa, a juíza que arbitrariamente, que é autoridade autônoma no judiciário, nos mandou prender infringindo todos o nosso direitos, de endereço fixo, de trabalho, 45 anos morando no mesmo endereço. Tá aqui! O Complô do MP!

Esta faixa é pra denunciar que democracia e liberdade de expressão no Brasil ainda é uma farsa. Tem muita gente manipulando o poder público conforme seus próprios interesses nepotistas. (1ª PASSEATA DO DIA DO PASTOR PERSEGUIDO. Gravado em 19/06/2011. Acessado em: 03/08/2011. [https://www.youtube.com/watch?uBJq4XaEecE&feature=player\\_detailpage](https://www.youtube.com/watch?uBJq4XaEecE&feature=player_detailpage))

[https://www.youtube.com/watch?uBJq4XaEecE&feature=player\\_detailpage](https://www.youtube.com/watch?uBJq4XaEecE&feature=player_detailpage)

A passeata efetuada pelos membros da Igreja Geração de Mártires sob coordenação de Tupirani apresenta um caráter didático, especialmente pelo pastor argumentar o porque da manifestação pública e o significado daquele dia no calendário de sua Igreja. A hierarquização entre as leis que orientam o judiciário entre as leis expostas na Bíblia são reiteradas continuamente, especialmente porque a manifestação teve como objetivo último protestar em frente ao Fórum que Tupirani e o jovem Afonso Henrique foram julgados após terem se tornado "os primeiros presos por intolerância religiosa no Brasil".

O principal ponto da argumentação repousa sobre a ideia de que há "um complô" no Ministério Público, encabeçado por legisladores e delegados, membros do funcionalismo público e que estariam utilizando o MP a seu favor. A proposta de Tupirani procura, utilizando os termos de Boltanski, instaurar um novo *momento crítico* ao *denunciar* como um órgão que deveria fiscalizar irregularidades na sociedade civil e os demais poderes do Estado (notadamente o legislativo, o executivo e o judiciário) esta corrompido, pois "*Tem muita gente manipulando o poder público conforme seus próprios interesses nepotistas*". Assim, a *denúncia* de Tupirani culmina na ideia de que "*democracia e liberdade de expressão no Brasil ainda é uma farsa*". Argumentação que agrega ao debate mais uma *grandeza*, agora a liberdade de expressão associada a liberdade religiosa.

As ideias expostas na *1ª Passeata* foram levadas adiante pelo ministério que no ano

seguinte promoveu a *2ª Passeata do Dia do Pastor Perseguido* no mês de junho de 2012. Entretanto, neste segundo ano, os membros da congregação mudaram o trajeto da passeata e, ao invés de se dirigirem para a frente do Fórum Criminal como no ano anterior, seguiram de metrô em direção à praia de Copacabana, onde levantaram suas bandeiras com os lemas da campanha *Bíblia Sim! Constituição Não!*.



Imagens da *2ª Passeata do Dia do Pastor Perseguido*. Imagens realizadas por fiéis da igreja Geração de Jesus Cristo e disponibilizadas no perfil da igreja no site *Facebook.com* (PERFIL DA IGREJA GERAÇÃO DE MARTIRES, Publicado em: 01/09/2012. Acessado em: 01/09/2012. Disponível em: [facebook.com/jesusvoltaranosecxi](https://www.facebook.com/jesusvoltaranosecxi))

Após percorrerem a orla, saíram do calçadão e foram para a faixa de areia, onde Tupirani fez novos discursos explicando aos presentes os fatos que culminaram na criação deste dia de protesto. Dentre as argumentações afirmou:

Nós estamos divulgando na internet a declaração de um promotor. O que este promotor diz: Ele contraria tudo aquilo que foi dito a nosso respeito. Incitação ao ódio, violência... Essa palhaçada toda! Tudo aquilo que aquela delegada desocupada escreveu! Depois um outro promotor veio e confirmou

realmente o que ela havia escrito. Dizendo que era realmente delito, era incitação ao ódio, que incentivava a violência, que tudo que aconteceu por ai de ruim no mundo era culpa minha. Faltou pouco para ele dizer que eu inspirei Hitler, que inspirei Mussolini, que eu inspirei todo mundo que foi assassino por ai. Que inspirei Fernandinho Beira Mar, só faltou ele dizer isso!

Mas outro promotor, isso nós estamos divulgando na internet. Outro promotor veio e falou completamente o contrário. Disse que não havia incitação ao ódio, disse que nossas pregações são característica de todo os pregadores do mundo. Em todo o mundo há a tendência de achar que a sua religião é a certa. Por isso que a pessoa se torna religiosa em determinado segmento religioso, porque acha aquela religião a certa. Um promotor, inclusive, com uma mente brilhante, ele faz estas declarações. (CONTINUA)

Seguindo o tom didático já presente na *1ª Passeata*, Tupirani apresenta as diversas bandeiras que compõem a caminhada, justificando seu posicionamento e a campanha *Bíblia Sim! Constituição Não!*. Neste trecho inicial o pastor chama a atenção para como entre os próprios operadores do direito há diversas posições acerca dos discursos proferidos por Tupirani disponibilizados na internet. Enquanto um promotor baseia-se na proposição de que o pastor comete o crime de "intolerância religiosa", passivo de pena através do artigo 20 da Lei Caó, outro promotor julga o comportamento do pastor como um procedimento "normal" no que compete as expressões religiosas.

Neste trecho do discurso de Tupirani fica evidente como o centro do debate deste estudo de caso é a tentativa por determinados atores sociais a fazerem valer suas respectivas noções de justiça que estão expressas em determinadas configurações acerca da hierarquização entre *grandezas* expressas através de termos como "liberdade religiosa" e "liberdade de expressão".

Se para Tupirani a "liberdade de expressão" e "liberdade religiosa" caminham juntas, configurando o que pode ser compreendido por "liberdade de expressão religiosa", garantindo aos membros de seu ministério o direito de seguir a Lei de Deus quando ela entra em contradição com a Lei dos Homens, para Júlio Severo a noção de "liberdade religiosa" não pode possuir um escopo de práticas religiosas passivas de punição por "intolerância religiosa", enquanto para Ivanir dos Santos e Henrique Pessoa a noção de "liberdade religiosa" necessita de leis infraconstitucionais para o seu pleno gozo, definindo um escopo de práticas que violam a "liberdade religiosa" e constituem o que estes atores chamaram por "intolerância

religiosa", apesar do artigo 20 da Lei Caó utilizar o termo "discriminação religiosa".

**Em resumo desta história, com todos estes argumentos.** Fica claro, esta tal de lei Caó, que a gente chama de Caô, porque não passa de uma palhaçada, é 7.716 de 89... Essa lei não pode mais prender ninguém, porque nós, Geração de Jesus Cristo, desativamos esta Lei! Esta lei não pode mais prender ninguém, porque nós fomos acusados por aquela lei e ela não conseguiu fazer efeito sobre nós. Vocês estão entendendo o que nós fizemos? Nós garantimos não só a liberdade de pregação do evangelho, nós garantimos a liberdade de pregação do católico, do espírita, do budista, do muçulmano. Porque essa lei não pode prender ninguém. Porque ficou caracterizado que todos tem o direito de pregar a sua religião.

(...)

Mas o importante, é que hoje o espírita pode achar que tudo é satanismo, só ele é certo. Essa lei foi desativada por nós. Não pode mais prender o espírita que achar isso. Nós abrimos a porta para todos os cristãos, verdadeiros!, que queiram pregar o evangelho de ousadia de Jesus Cristo. A Lei não pode prender mais ninguém. Eu já sabia que essas coisas iriam acontecer, por isso um tempo atrás nós gravamos um dvd intitulado chamado “Acima da Lei Caó”, porque já sabíamos que iríamos ficar acima.

(...)

Dizem que temos que pagar uma indenização, mas não há indenização nenhuma! E tem mais, não vamos pagar porque se trata de 6 mil reais, nem que fosse 10 centavos ao mês. Não iríamos pagar! Não viemos para fazer aliança nem acordo! Nós viemos para brigar! Para mostrar que Geração Jesus Cristo não se curva à lei de Homens! A sentença deles para nós não tem valor, estou cuspiendo e rasgando. Como já rasguei vários documentos e vários símbolos de documentos, rasgando a lei mesmo. E por pouco estou rasgando até a Constituição. Porque eu tenho direito de seguir a lei que eu quero. E a lei do meu Deus é a mais nobre de todas! (2ª PASSEATA DO DIA DO PASTOR PERSEGUIDO. Gravado em 19/06/2012. Acessado em: 03/08/2011. Disponível em: [www.youtube.com/watch?v=aw2Jd6E0lqc](http://www.youtube.com/watch?v=aw2Jd6E0lqc) - grifo meu)

O posicionamento de Tupirani pode parecer a não aceitação da Lei dos Homens e a campanha *Bíblia Sim! Constituição Não!* o embasamento deste posicionamento. Porém, ao se colocar na posição de argumentador ("Em resumo desta história, com todos estes argumentos. Fica claro"), Tupirani procura debater a validade da noção de "intolerância religiosa", já que ela é uma forma de dizer o que é válido e não válido dentro da noção de "liberdade religiosa".

Nesta segunda passeata nota-se como a Caminhada pela Liberdade Religiosa organizada pela CCIR-RJ influenciou o roteiro da manifestação pública feita pelo ministério do Pastor Tupirani. E estando no mesmo lugar da caminhada, Tupirani procura justificar como a Lei Caó não surtiu efeito sobre ele e o jovem acusado de "intolerância religiosa" ("Essa lei

não pode mais prender ninguém, porque nós, Geração de Jesus Cristo, desativamos esta Lei!"). Assim, a Igreja Geração de Jesus Cristo coloca-se como "guardiã da liberdade religiosa cristã", de um Ministério de Restauração e garantidora, também, de uma noção de "liberdade religiosa" ampla e em estreito diálogo com a noção de "liberdade de expressão", inclusive garantindo a "liberdade de expressão religiosa" para aquelas religiões que ele acusa de abrigarem as "obras do diabo" ("Nós garantimos não só a liberdade de pregação do evangelho, nós garantimos a liberdade de pregação do católico, do espírita, do budista, do muçulmano").

### **Conclusão**

Sem dúvidas que a projeção pública de Ivanir dos Santos, Henrique Pessoas, Fatima Damas e outros membros ligados a CCIR-RJ começa antes da "invasão"/"entrada" dos quatro jovens ao Centro Espírita Cruz de Oxalá e não acaba na 6ª *Caminhada* na Orla de Copacabana que presenciei com menos de 4 mil pessoas no ano de 2013, assim como o ministério sob liderança do Pastor Tupirani não possui a mesma projeção pública que a alcançada pela CCIR-RJ quando conseguiu organizar a caminhada na Orla de Copacabana com mais de 200 mil pessoas, pois são atores sociais com distintos pesos junto à opinião pública. Entretanto, o debate público pode seguir as mais inusitadas trajetórias quando os mais distintos atores sociais são atraídos para as contendas sociais, evidenciando argumentos que realocam os termos centrais do debate, fazendo a opinião pública se modificar.

O estudo de caso aqui compreendido demonstra como são tortuosos os passos pelos quais determinadas concepções corriqueiras na sociedade civil passam, não permitindo ao investigador utilizar determinados termos "êmicos" sem as devidas desconfianças analíticas já que eles são contextuais. Tipificar algo como "intolerância religiosa" seja do ponto de vista jurídico ou não é um intenso processo de debate público que aciona os mais diversos atores sociais a argumentarem em prol de fazerem valer suas intenções acerca do que constitui este termo. Ao buscarem fazer valer suas noções acerca do que compreendem por "intolerância religiosa" trazem a tona debates acerca de termos mais amplos, como as noções de "liberdade religiosa" e "liberdade de expressão".

Tupirani, para retomar o exemplo deste estudo de caso, não se coloca contra as Leis



que os Homens fizeram, mas revela que em caso de conflito entre elas e a "Lei de Deus", não há dúvida que ele seguirá a segunda, "a lei mais nobre de todas". O jovem Afonso Henrique, o pastor Tupirani e o blogueiro Julio Severo podem ser tomados como pontos fora do eixo da trajetória do debate acerca da "liberdade religiosa" no Brasil e serão coagidos quando não aceitos publicamente, porém o presente estudo de caso demonstra como eles são centrais por fazerem a trajetória acerca deste debate público se modificar.

### **Apontamentos Finais**

A constituição dos termos que compõem o léxico ordinário das contendas sociais em torno do "conflito entre adeptos pentecostais e das religiões afro-brasileiras" passa por longos debates públicos que envolvem os mais diversos atores sociais, sendo os trabalhos acadêmicos um dos pontos privilegiados que podemos observar estes meandros.

A bibliografia das ciências sociais que tematizou este conflito nas décadas de 1990 e 2000 é um bom exemplo de como o termo "intolerância religiosa" nem sempre foi usado para descrever tais casos, seja na própria literatura acadêmica, seja pelos atores sociais que a empreenderam cotidianamente ou faziam valer sua projeção pública, como a imprensa fez intitulado os casos de "guerra santa".

Associada as diversos contribuições teóricas de cada investigação efetuada em seus referidos contextos, a principal contribuição analítica de um sobrevôo pelos principais trabalhos acerca deste fenômeno consiste na observação do longo processo de substituição do termo "guerra santa" pelo termo "intolerância religiosa". Pois, sem dúvidas, que o termo "guerra santa" deve ter passado no Brasil por diversos processos de significação nos mais distintos contextos, onde diversos *momentos críticos* devem ter imputados aos mais distintos atores sociais o imperativo da justificação, assim como o termo "intolerância religiosa" vêm recebendo incisivas modificações em seu sentido, sendo associado às mais diversas *ordens de grandeza*.

O estudo de caso que tomo nesta investigação, descrevendo como ponto inicial o momento em que quatro jovens "invadem"/"entram" no Centro Espírita Cruz de Oxalá, é um universo empírico específico que procura exemplificar como atores sociais que podem ser tomados como "erros estatísticos" influenciam diretamente ao mudarem o sentido da trajetória de termos tão amplamente discutidos na esfera pública brasileira, já que o imperativo do debate público de um *momento crítico* é sua justificação.

Atores sociais, sendo eles os mais fanáticos possíveis, mesmo que afirmem "não viemos para fazer aliança" estão sob este imperativo que coloca os adeptos das mais diversas expressões religiosas dentro do debate público, caracterizado pela argumentação e a constante mobilidade no sentido dos termos.

A trajetória do debate público em torno do "conflito entre adeptos pentecostais e das religiões afro-brasileiras" tem sua origem associada ao termo "guerra santa", mas se

desvincula deste termo quando diversos atores das religiões afro-brasileiras começam a incidir diretamente sobre esta agenda de pesquisa, modificando seu léxico ao inserirem termos como "intolerância religiosa" e "liberdade religiosa" em seu conteúdo, processo que gera reflexivamente a associação do termo "liberdade de expressão" a contenda, complexificando o debate público que agora em diante precisa dialogar com a relação "liberdade de expressão religiosa" e "intolerância religiosa". Saber qual conteúdo consistirá o escopo de práticas discursivas que podem ser classificadas como "intolerância religiosa" é um debate em aberto.

**Referências bibliográficas**

ALMEIDA, R. (1996a) **A Universalização do Reino de Deus**. Dissertação de Mestrado. IFCH-UNICAMP. Campinas.

\_\_\_\_\_ (1996b) “A Universalização do Reino de Deus”. **Novos Estudos - CEBRAP**, São Paulo, Cebrap, 44, pp. 12-23.

\_\_\_\_\_ (2003) "A Guerra das Possessões" In. ORO, A. P., CORTEN, A. & DOZON, J. P. (Org.) **Igreja Universal do Reino de Deus - Os novos conquistadores da fé**. São Paulo, Paulinas.

\_\_\_\_\_ (2007) “Dez ano de 'chute na santa': a intolerância com a diferença”. In: SILVA, V. G. da. (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp, 2007, p. 171-190

\_\_\_\_\_ (2009) **A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico**. São Paulo: Editora Terceiro Nome

ÁVILA, C. A. de (2009) **Na interface entre religião e política: origem e práticas da congregação em defesa das religiões afro-brasileiras (CEDRAB/RS)**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Porto Alegre, UFRGS.

BARBOSA E SILVA, M. (2012) **“Orixás, Guardiões da Ecologia”**: Um estudo sobre conflito e legitimação das práticas religiosas afro-brasileiras em Porto Alegre. Dissertação de mestrado. FFLCH-USP. São Paulo.

BARROS, M. N. (1995) **A batalha do Armagedom: Uma análise do repertório mágico-religioso proposto pela Igreja Universal do Reino de Deus**. Dissertação de mestrado. Belo Horizonte, Ciências Sociais, UFMG.

BASTIDE, R. (1946) **Estudos Afro-Brasileiros**. Coleção Estudos. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

BIRMAN, P. (1996) "Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens". In: **Religião e Sociedade**, 17/1-2, 1996. pp. 90-109

\_\_\_\_\_ (1997) "Males e Malefícios no discurso pentecostal". In: BIRMAN, P., NOAVES, R. & CRESPO, S. (Orgs.) **O Mal à Brasileira**. Rio de Janeiro. Ed. UERJ.

\_\_\_\_\_ (2001) "Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a Partir de alguns contrapontos". In: SANCHIS, Pierre (Org.) **Fiéis & Cidadãos. Percursos de Sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro, UERJ, pp. 59-86

BOLTANSKI, L. (1984) "Lá dénonciation". **Actes de la Reserche en Sciences sociales**, 51, p. 3-40, 1984.

\_\_\_\_\_ (1990) **L'amour et la justice comme compétences: trois essais de sociologie de l'action**. Paris: Métailié, 1990.

BOLTANSKI, L. & CHIAPELLO, É. (1991) **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

BOLTANSKI, L. & THÉVENOT, L. (1987) "Les economies de la grandeur". In: **Cahiers du Centre d'Études de l'Emploi**. PUF: Paris, 1987.

\_\_\_\_\_ (1991) **De la justification: Les économies de la grandeus**. Paris, Gallimard.

\_\_\_\_\_ (1999) "The sociology of critical capacity". In: **European Journal of Social Theory** 2(3). pp. 359-377. Sage Publications: London, Thousand Oaks, CA and New Delhi.

CAMURÇA, M. A. (2009) "Entre sincretismo e Guerras Santas: dinâmicas e linhas de força do campo religioso afro-brasileiro". **Revista da USP**. n. 81

CEFĂÎ, D. (2009) Como nos mobilizamos? A contribuição de uma abordagem pragmatista para a sociologia da ação coletiva. **Revista Dilemas**. 2009

CELIKATES, R. (2009) "O não reconhecimento sistemático e a prática da crítica: Bourdieu, Boltanski e o papel da teoria crítica". **Novos Estudos - CEBRAP**, São Paulo , n. 93, July 2012 .

CHIAPELLO, É. (2003) "Reconciling the two principal meanings of the notion of ideology". **European Journal of Social Theory**, vol. 6, nº 2, 2003.

CONCONE, M. H. V. B. & NEGRÃO, L. N. (1987) “Umbanda: da repressão a cooptação”. In: Umbanda & Política. **Cadernos do ISER**, 18. Rio de Janeiro, ISER e Marco Zero, 1987.

CORTEN, A. (1996) **Os pobres e o Espírito Santo. O pentecostalismo no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1996.

FERNANDES, R. C. (1996) **Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política** (mimeo). Rio de Janeiro, ISER.

FRESTON, P. (1993) **Protestantismo e política no Brasil: da constituinte ao Impeachment**. Tese de doutorado. Campinas, Unicamp.

\_\_\_\_\_ (1994) "Breve história do pentecostalismo brasileiro". In: ANTONIAZZI, A., MARIZ, C. L., SARTI, I., BITTENCOURT FILHO, J., SANCHIS, P., FRESTON, P., VALLE, R., FERNANDES, R. C., GOMES, W. (Orgs.), **Nem anjos, nem demônios**. Petrópolis: Vozes. pp. 67-159.

FRIGERIO, A. (2007) “Exportando guerras religiosas: As repostas umbandistas à Igreja Universal do Reino de Deus na Argentina e no Uruguai”. In: SILVA, V. G. da. (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp, 2007, p. 71-118

GIUMBELLI, E. (2003) O 'chute na santa': blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil. In: BIRMAN, P. (Org.). **Religião e Espaço Público**. São Paulo: Attar/PRONEX, 2003, v. , p. 169-199.

\_\_\_\_\_ (2007) “Um projeto de cristianismo hegemônico”. In: SILVA, V. G. da. (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp, 2007, p. 149-170

GOMES, E. C. (2010) **Dinâmica Religiosa e Trajetória das Políticas de Patrimonialização: reflexões sobre ações e reações das religiões afro-brasileiras. Interseções** (UERJ), v. 12, p. 131-158, 2010.

GOMES, E. C. & DIDIER, H. & SILVA, Y. (2010) Etnografando a Caminhada contra a Intolerância Religiosa. **Revista Ponto Urbe** (USP), v. 7, p. 1-1, 2010.

GOUVEIA, G. (1996) "Xô Satanás! Mas afinal, quem é satanás?" In. **Revista de Cultura Vozes**, 1996. n.2

HERRERA, S. R. (1997) "Guerra santa e globalização" In. **Debates NER**, Porto Alegre, v. 1, nº 1

JUNGLUT, A. O. (1992). "Deus e nós o diabo e os outros: a construção da identidade da Igreja Universal do Reino de Deus". In: **Cadernos de Antropologia**. N. 9, Porto Alegre, PPGAS, 1992.

\_\_\_\_\_ (1997) "A guerra santa de evangélicos contra o neopentecostalismo" In. **Debates NER**, Porto Alegre, v. 1, nº 1

\_\_\_\_\_ (2003) "Os domínios do maligno e seu combate: notas sobre algumas percepções evangélicas atuais acerca do mal". In: B. Lewgoy (org.), **Debates do NER**, IFCH/UFRGS, 4:35-42.

\_\_\_\_\_ (2005) "O mal e os malvados: as crenças polidemonistas na Igreja Universal do Reino de Deus". In: **Debates do NER**, ano 6, n.7, jan-jun. 2005, ° 125-133

LATOUR, B. (1991) **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34.

\_\_\_\_\_ (2005) **Reassembling the Social: An introduction to Actor-Network-Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2005

\_\_\_\_\_ (2006) "Como terminar uma tese de Sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático)". **Revista Cadernos de Campo: Revista de Pós-graduação em Antropologia Social do Alunos da USP**. São Paulo, vol. 14. n. 14/15, 2006, p. 83-98.

LEMIEUX, C. (2007) À Quoi Sert l'Analyse des Controverses? Mil neuf cent. **Revue d'histoire intellectuelle**. 2007, Vol I, n. 25.

MARIANO, R. (1995) **Neopentecostalismo: Os pentecostais estão mudando**. Dissertação de mestrado. São Paulo, FFLCH-USP.

\_\_\_\_\_ (1996) “Guerra religiosa en Brasil”. **Newsletter Asociación de Cientistas Sociales de La Religión Em El Cone Sur**, Buenos Aires, n.2, p. 1-5, 1996.

\_\_\_\_\_ (1999) **Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola.

\_\_\_\_\_ (2001) **Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil**. Tese de doutorado. FFLCH-USP. São Paulo.

\_\_\_\_\_ (2003a) “Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais”. **Debates do NER (UFRGS)**, Porto Alegre, v. ano 4, n. 4, p. 21-34, 2003.

\_\_\_\_\_ (2003b) “A Igreja Universal no Brasil”. In: ORO, A. P. & CORTEN, A. & DOZON, J. P. (Orgs.). **Igreja Universal do Reino de Deus: Os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003, v. , p. 53-67.

\_\_\_\_\_ (2003c) “O reino de prosperidade da Igreja Universal”. In: ORO, A. P. & CORTEN, A. & DOZON, J. P. (Orgs.). **Igreja Universal do Reino de Deus: Os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003, v. , p. 237-258.

\_\_\_\_\_ (2007) “Pentecostais em ação: A demonização dos cultos afro-brasileiros”. In: SILVA, V. G. da. (Org.) **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp, 2007, p. 119-148

MARIZ, C. (1995) “Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo”. In: **Revista de Cultura Teológica**, n. 13, 1995, p. 37-52

\_\_\_\_\_ (1999) "A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia". **BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, 47(1):33-48.

\_\_\_\_\_ (2000) “O demônio e os Pentecostais no Brasil”. In: CIPRIANI, R., ELETA, P., NESTI, A. (Orgs.). **Identidade e Mudança na Religiosidade Latino-Americana**. Petrópolis: Vozes, 2000, v. , p. 251-264.



MIRANDA, A. P. M. (2010) “Entre o privado e o público: considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro”. **Anuário Antropológico**, v. 2009-2, p. 125-152, 2010.

\_\_\_\_\_ (2012) “A força de uma expressão: intolerância religiosa, conflitos e demandas por reconhecimento de direitos no Rio de Janeiro”. **Comunicações do ISER**, v. 66, p. 60-73, 2012.

MIRANDA, A. P. M. & GOULART, J. B. (2009) “Combate à intolerância ou defesa da liberdade religiosa: paradigmas em conflito na construção de uma política pública de enfrentamento ao crime de discriminação étnico-racial-religiosa”. **Anais do 33º Encontro Anual da ANPOCS**, 2009, Caxambu.

MONTERO, P. (1994) Magia, racionalidade e sujeitos políticos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, ano 9, n.26, out. 1994.

\_\_\_\_\_ (2009) Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade. **Revista Novos Estudos – CEBRAP**. São Paulo: Cebrap, n.84

OLIVA, M. M. C. (1995) **Ação diabólica e Exorcismo: A igreja Universal do Reino de Deus**. Dissertação de mestrado. PUC-SP, São Paulo

ORO, A. P. (1997) “Neopentecostais e Afro-Brasileiros: quem vencerá esta guerra?”. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 1, nº 1

\_\_\_\_\_ (2003) "Igreja Universal: um poder político" In. ORO, A. P. & CORTEN, A. & DOZON, J. P. (Org.) **Igreja Universal do Reino de Deus - Os novos conquistadores da fé**. São Paulo, Paulinas, pp. 237-258

\_\_\_\_\_ (2005) “O Sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul”. **Religião & Sociedade**, Brasil, v. 25, p. 11-31, 2005.

\_\_\_\_\_ (2006) “O neopentecostalismo macumbeiro”. **Revista USP**, São Paulo, v. 68, p. 319-332, 2006.

\_\_\_\_\_ (2007) “Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul”.

In: SILVA, V. G. da. (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp, 2007, p. 29-70.

ORO, A. P. & FRIGERIO, Alejandro (2005) "Guerre Sainte dans le Cone Sud latino-américain: pentecôtismes versus umbandistes". **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, v. 2, p. 185-218, 2005.

ORO, A. P. & BEM, D. F. (2008) "A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje". **Ciências e Letras** (Porto Alegre), v. 44, p. 301-318, 2008.

ORO, A. P. & SEMÁN, P. (1999) "Neopentecostalismo e Conflitos Éticos". **Religião & Sociedade**. Rio de Janeiro, v.20, n. 1.

PINTO, V. C. (2011) **Picuinha de vizinho ou problema cultural? Uma análise dos sentidos de justiça referentes aos casos de intolerância religiosa no Rio de Janeiro**. Monografia de Conclusão de Curso em Ciências Sociais, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

PERREIRA NETO, F. (1997) "O lugar afro-brasileiro na guerra: sincretismo e religiosidade". **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 1, nº 1

PRANDI, R. A. (1991) **Os candomblés de São Paulo: A velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec e Edusp, 1991.

\_\_\_\_\_ (1992) Perto da magia, longe da política: derivações do encantamento no mundo desencantado. In: **Novos Estudos - CEBRAP**. N. 34, nov. 1992: 81-91

\_\_\_\_\_ (1996) "Perto da magia, longe da Política" In: PIERUCCI, A. F. & PRANDI, R. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Ed. Hucitec.

\_\_\_\_\_ (2001) "Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu". **Revista USP**, São Paulo, n.50, p. 46-65, 2001.

\_\_\_\_\_ (2003) "As religiões afro-brasileiras e seus seguidores". **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, 3(I), pp. 15-33

\_\_\_\_\_ (2005) **Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Cia das Letras.

\_\_\_\_\_ (2007) “As religiões afro-brasileiras nas Ciências Sociais: uma conferência, uma bibliografia”. **BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, v. 63, p. 7-30, 2007.

RABELO, M. M. (2005) “Rodando com o santo e queimando com o espírito: possessão e a dinâmica de lugar no Candomblé e Pentecostalismo”. **Ciencias sociales y religión**, Porto Alegre, v. 7, nº 7

RAMOS NEY, M. C. (1997) “Demonização: A intolerância reavivada no campo religioso”. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 1, nº 1

REINHARDT, B. (2006) **Espelho ante espelho: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador**. Dissertação de mestrado. UNB, Brasília.

\_\_\_\_\_ (2007) **Espelho ante espelho: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador**. São Paulo: Attar, 2007

RODRIGUES, D. S. & SENRA, Á. O. (2005) “O crescimento da identificação religiosa no cenário político do Rio de Janeiro: uma guerra santa nas páginas dos jornais”. **Teoria & Sociedade**, UFMG, n.º 13.2, julho a dezembro, 2005, p.112-131,.

RODRIGUES JR., N. (2012) **Liberdade religiosa ou uma questão de política de identidade?**. Tese de doutorado. IFCS-UFRJ. Rio de Janeiro.

SANCHIS, P. (1994) O repto pentecostal à cultura católica-brasileira. In: **Nem anjos, nem Demônios**. Petrópolis, Vozes, 1994. pp. 34-66

SANTOS, L. A. M. dos (2007) **O Reino dos Orixás versus O Reino de Deus: candomblecistas diante da intolerância religiosa em Salvador-BA**. Dissertação de mestrado. UFBA. Bahia

SANTOS, J. T. (2007) “Os candomblés da Bahia no século XXI”. In. **Projeto “Mapeamento**

**dos terreiros de Salvador**". Disponível em: <http://www.terreiros.ceao.ufb20/11/2013a.br/analise>. Acessado em: 12 de Novembro de 2013.

SEMAN, P. (1997) "Identidades religiosas e concorrência no campo religioso". **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 1, nº 1

SERRA, O. (2002) "Candomblé e Intolerância Religiosa". **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro: Koinonia.

SILVA, V. G. da (1995) **Orixás da metrópole**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_ (2002a). **Caminhos da Alma. Memória afro-brasileira**. São Paulo: Summus, 2002.

\_\_\_\_\_ (2002b) . Religiões afro-brasileiras. Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960). **Revista USP**, São Paulo, v. 55, p. 82-111, 2002

\_\_\_\_\_ (2005) "Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica". **Revista USP**, São Paulo, USP-CCS, 67. pp.150-175.

\_\_\_\_\_ (2007a) "Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo". **Revista Mana**. Vol. 13 n. 1

\_\_\_\_\_ (2007b) "Prefácio ou Noticias de uma guerra nada particular: Os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil". In: SILVA, V. G. da. (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp, 2007, p. 09-28

\_\_\_\_\_ (2007c) "Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: Relações socioestruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras". In: SILVA, V. G. da. (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp, 2007, p. 29-70.

\_\_\_\_\_ (2012) "Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica". In: PEREIRA, J. B. B. (Org.). **Religiosidade no Brasil**. 1ed. São Paulo:

EDUSP, 2012, v. , p. 219-256.

\_\_\_\_\_ (2013) **Exu Brasil: O Senhor de Muitos Nomes**. Tese de Livre Docência. FFLCH-USP. São Paulo.

SCHELIGA, E. L. (2010) **Educando sentidos, orientando uma práxis – etnografia das práticas assistenciais de evangélicos brasileiros**. Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). São Paulo. 2010.

SOARES, L. E. (1993) "Dimensões Democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro." In: SOARES, L. E. **Os dois corpos do presidente e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Relume Dumará / ISER. pp. 203-216

SOARES, M. C. (1990) "Guerra Santa no País do Sincretismo" In: LANDIM, L (Org.) **Sinais dos tempos: Diversidade Religiosa no Brasil. Cadernos do ISER** n. 23. Rio de Janeiro. pp. 75-104

TADVALD, M. (2007) "Direito litúrgico, direito legal : A polêmica em torno do sacrificio ritual de animais nas religiões afro-gaúchas". **Caminhos** (UCG), v. 5, p. 129-147, 2007.

THÉVENOT, L. (1990) "L'action qui convient". In: PHARO, L. & QUERE, L. (sous la dir. de). **Les formes de l'action: Semantique et Sociologia**. Paris: E.H.E.S.S., 1990. p. 39-69.

\_\_\_\_\_ (1992a) "Jugements ordinaires et jugements de droit". **Annales ESC**, 6, p. 1279-1299, 1992

\_\_\_\_\_ (1992b) "Un pluralisme sans relativism? Théories et pratiques du sens de la justice". In: AFFICHARD, J. & FOUCAULD, J. de (sous la dir. de) **Justice sociale et inégalités**, pp. 221-253. Paris: Éd. Esprit.

\_\_\_\_\_ (1998) "Pragmetiques de la connaissance". In: BORZEIX, A. & BOUVIER, A. & PHARO, P. (sous la dir. de) **Sociologie et connaissance: nouvelles approches cognitives**. Paris: CNRS Éditions, 1998.

VANDENBERGUE, F. (2006) "Construção e crítica na nova sociologia francesa". **Sociologia & Estado**, Brasília , v. 21, n. 2, Aug. 2006 .

VIEIRA FILHO, A. G. (2006) "**Domingo na Igreja, sexta-feira no terreiro**": **As disputas simbólicas entre Igreja Universal do Reino de Deus e Umbanda**. Dissertação de Mestrado. FFLCH-USP: São Paulo. 2006.

VITAL DA CUNHA, C. (2008) " 'Traficantes Evangélicos': novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas". **Revista Plural**. v. 15, p. 23-46, São Paulo.

\_\_\_\_\_ (2009) **Evangélicos em ação nas favelas cariocas: um estudo sócio-antropológico sobre redes de proteção, tráfico de drogas e religião no complexo de Acari**. Tese de Doutorado. UERJ, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_ (2012) "Conflitos religiosos e a construção do respeito à diversidade: breve histórico e iniciativas recentes". In: LIBONATTI, A. & KITTA EITLER, D. G. (Orgs.). **Comunicação e Transformação Social 2 - Canal Futura 15 anos na estrada**. Rio de Janeiro: Editora Unisinos, 2012, v. 1, p. 95-122.

WYNARCZYK, H. (1995). "La Guerra Espiritual en el Campo Evangélico". **Sociedad y Religión**. Buenos Aires, n. 13, março de 1995, pp. 111-126.

