



**Universidade Federal da Bahia**  
**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas**  
**Programa de Pós-graduação em Antropologia**

**LIDIA RIBEIRO BRADYMIR DOS SANTOS**

**DA GUERRA SANTA AO RACISMO RELIGIOSO**  
**Desdobramentos teóricos do conflito religioso em Salvador**

Salvador

2022

**LIDIA RIBEIRO BRADY MIR DOS SANTOS**

**DA GUERRA SANTA AO RACISMO RELIGIOSO**

**Desdobramentos teóricos do conflito religioso em Salvador**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Profa. Fátima Tavares

Salvador

2022

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

S237 Santos, Lídia Ribeiro Bradymir dos  
Da guerra ao racismo religioso: desdobramentos teóricos do conflito religioso em Salvador / Lídia Ribeiro Bradymir dos Santos. – 2022.  
99 f.: il.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Fátima Tavares  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2022.

1. Liberdade religiosa. 2. Pentecostalismo. 3. Religião - Racismo. 4. Cultos afro-brasileiros. I. Tavares, Fátima. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 261

---



*Universidade Federal da Bahia*

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA (PPGA)**

**ATA Nº 3**

Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA (PPGA), realizada em 14/03/2022 para procedimento de defesa da Dissertação de MESTRADO EM ANTROPOLOGIA no. 3, área de concentração Antropologia, do(a) candidato(a) LIDIA RIBEIRO BRADYR DOS SANTOS, de matrícula 2020110980, intitulada Da Guerra Santa ao Racismo Religioso: Desdobramentos teóricos do conflito religioso em Salvador. Às 15:00 do citado dia, por videoconferência, foi aberta a sessão pelo(a) presidente da banca examinadora Prof<sup>a</sup>. Dra. FATIMA REGINA GOMES TAVARES que apresentou os outros membros da banca: Prof<sup>a</sup>. Dra. DILAINE SOARES SAMPAIO e Prof. Dr. MARCELO AYRES CAMURÇA LIMA. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo(a) presidente que passou a palavra ao(à) examinado(a) para apresentação do trabalho de Mestrado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo(a) candidato(a), tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo(a) presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.

**Dra. DILAINE SOARES SAMPAIO, UFPB**

Examinadora Externa à Instituição

**Dr. MARCELO AYRES CAMURÇA LIMA, UFJF**

Examinador Externo à Instituição

**Dra. FATIMA REGINA GOMES TAVARES, UFBA**

Presidente

**LIDIA RIBEIRO BRADYR DOS SANTOS**

Mestrando(a)

Aos meus avós, Angelina Ribeiro e  
Florisvaldo Gomes (in memoriam)

## **AGRADECIMENTOS**

Durante minha trajetória acadêmica, encontrei com muitos pesquisadores que se tornaram grandes referenciais para mim. Durante a graduação e o mestrado, os caminhos da academia me trouxeram para a orientação da professora Fátima Tavares. Início a ala de agradecimentos reverenciando essa grande pesquisadora e ser humano, que foi de fundamental importância para minha continuidade no curso de mestrado. Além disso, destaco a riqueza de suas contribuições teóricas e da sua percepção analítica aguçada que contribuíram para os direcionamentos desse trabalho. Seguir nessa trajetória com você é um privilégio, agradeço imensamente por toda ajuda, compreensão e paciência.

Além de referências profissionais, construí nesta universidade uma rede de apoio que contribuiu, com conselhos, conversas, indicações de leitura e acolhimento emocional em diversos momentos durante essa formação. Dessa rede, gostaria de agradecer as professoras Núbia Rodrigues e Roselene Alencar, pelos sábios conselhos, pelas ideias ricas que trocamos, acolhimento e boas risadas. Por sorte, ou destino, são pessoas que encontrei desde os primeiros anos da graduação e que desde então não saíram da minha vida, e estão a cada momento ainda mais próximas. Sou grata pela existência de vocês e pela amizade que construímos.

Também faz parte dessa rede meu amigo João Victor Gomes Varjão, que me deu suporte durante o processo de pesquisa e escrita deste trabalho e de muitos outros. Obrigada pelas madrugadas de muitos sermões, que sei que são sua mais profunda demonstração de afeto. Sem eles, nem ao menos teria tentado a seleção de mestrado. Mesmo que estejamos fisicamente afastados, estamos juntos.

Outra pessoa, com quem compartilhei muitos momentos desde a graduação, é Gisele Souza, amiga que me ajudou a rir nos meus piores momentos de pesquisa e me ajudou a não hiper dimensionar os problemas que surgiam nesse caminho. O alívio cômico dos seus comentários foram fundamentais para não sair completamente do eixo.

Agradeço também a Tayná Lima, amizade que ganhei durante esses dois anos de aulas virtuais. Mesmo sem nos conhecermos fisicamente, nossas trocas foram profundas e muito importantes para minha permanência no curso de mestrado. Em tempos de isolamento, nossas trocas virtuais me serviram de suporte, onde eu não me senti sozinha em meio a essa grande crise que vivemos.

Para finalizar os agradecimentos acadêmicos, agradeço à colega Renata Cardoso, que em seu pouco tempo livre, dedicou-se a me tranquilizar e aconselhar na minha trajetória acadêmica em muitos momentos. Apesar dos curtos momentos de troca, é uma pessoa a qual me enxergo, identificação essa que torna esses conselhos quase como uma voz da consciência.

Nesses tempos de isolamento social, considero que minhas relações familiares foram muito fortalecidas pela nossa necessidade em se unir diante de grandes crises que enfrentamos juntos. Em primeiro lugar, gostaria de agradecer aos meus pais, Adriana Ribeiro e Cosme Bradymir, que acreditaram nos meus estudos e investiram em mim. Agradeço à minha irmã, Thays Bradymir, pois sem o alívio cômico e artístico de suas atuações e danças eu seria muito mais triste.

Ao meu companheiro Cláudio Yuri Brandão, que acompanha de perto toda minha trajetória acadêmica. Muito obrigada por estar ao meu lado, sempre disposto a me ajudar e acolher. Sua forma sóbria e tranquila em lidar com os problemas foram importantes para que eu me mantivesse no eixo. Acredito, ao contrário de você, que quis o universo que eu me encontrasse com alguém que fosse meu oposto. Do contrário, provavelmente eu não estaria onde estou. Sigo perto, a cada dia tentando trazer pra mim um pouco dessa paz, e te levando um pouco da minha agitação.

À minha irmã Marcela Ribeiro, primeira a obter o título de mestre em nossa família, e que enquanto escrevo esses agradecimentos trabalha na revisão da ortográfica desta dissertação. A sua amizade é um presente pra mim, sou muito grata por termos cultivado essa união, sempre estarei aqui pra te apoiar, assim como confio que estará por mim. Muito obrigada por ser uma inspiração, por me defender e estar ao meu lado nesse momento me impedindo de desistir.

Essa pesquisa foi realizada com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), por meio do Programa Demanda Social.

“Até que nem tanto esotérico  
assim

Se eu sou algo incompreensível,  
meu Deus é mais

Mistério sempre há de pintar por  
aí”

(Gilberto Gil)

## RESUMO

O avanço das igrejas pentecostais e das chamadas “guerras santas” iniciadas nos anos de 1980, colocaram para os cientistas sociais uma demanda por pesquisas que abarcassem o fenômeno da “incorporação” e ataques às religiões afro-brasileiras em cultos evangélicos. As mudanças no campo religioso brasileiro, detectadas pelos Censos de 1991, 2000 e 2010, apontam para novas categorias religiosas e o fenômeno do crescimento do número de neopentecostais no Brasil, fator que se repete no estado da Bahia e em sua capital. Salvador é uma capital majoritariamente negra, com grande atuação das religiões no espaço público, e, além disso, os símbolos das religiões afro-brasileiras foram atribuídos enquanto marcadores daquilo que chamam de uma “identidade baiana”. Considerando esses aspectos, o objetivo deste trabalho é discutir, através de revisão bibliográfica, as categorias teóricas formuladas sobre conflito religioso em nível nacional na relação com trabalhos que tratam desses conflitos em Salvador. A partir da análise da bibliografia levantada, em âmbito nacional percebe-se uma mudança teórica, onde o conflito deixa de ser lido como uma “guerra santa” e passa a ser compreendido como uma “intolerância” e, mais recentemente, como “racismo religioso”. Os conflitos entre neopentecostais e afro-brasileiros em Salvador, na bibliografia selecionada, estão configurados na disputa pela hegemonia e pelo espaço público, envolvendo as festas de largo, monumentos e territórios religiosos. Nesta dissertação apresento o movimento teórico realizado em cada dimensão do conflito religioso na cidade.

**Palavras-chave:** intolerância religiosa; racismo religioso; neopentecostalismo; religiões afro-brasileiras

## ABSTRACT

The growth of the pentecostal churches and the so-called “holy wars”, that were initiated in the 1980s, have placed for the social scientists a demand for research that approached the “incorporation” phenomena, as well as attacks on the afro-Brazilian religions in evangelical worship church services. The changes within the Brazilian religious field, identified by the 1991, 2000 and 2010 censuses, point to new religious categories and the phenomenon of growth in the number of neo pentecostals in Brazil, a factor that is being repeated in the state of Bahia and in its capital. Salvador is the blackest capital, with great operation of religions in the public space and, moreover, the afro-Brazilian religions symbols were attributed as markers of what is called a “Bahian identity”. Considering these aspects, the objective of this work is to discuss, through bibliographic review, the theoretical categories formulated about religious conflicts at the national level in relation to works that deal with these conflicts in Salvador. From the analysis of the bibliography, we can see a theoretical change at the national level, where the conflict is no longer read as a "holy war" but as "intolerance" and, more recently, as "religious racism". The conflicts between Neo Pentecostals and Afro-Brazilians in Salvador, in the selected bibliography, are characterized in the dispute for hegemony and public space, involving the block parties, monuments and religious territories. In this master's thesis I present the theoretical movement carried out in each dimension of the religious conflict in the city.

**Keywords:** religious intolerance; religious racism; neo pentecostalism; afro-Brazilian religion

## LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Igrejas Citadas.....	15
Gráfico 2 - Trabalhos por região .....	16
Gráfico 3 - Tipos de trabalho encontrados .....	54
Gráfico 4 - Trabalhos em Salvador por eixo temático.....	55

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	12
2	PENTECOSTAIS, NEOPENTECOSTAIS E CONFLITO RELIGIOSO NO BRASIL..	21
2.1	Pentecostalismos e tipologias .....	23
2.2	Guerra, batalhas, intolerância, racismo; assimilações e porosidades .....	30
2.2.1	Guerra santa e batalhas espirituais: primeiros desdobramentos teóricos .....	32
2.2.2	Intolerância e racismo religioso .....	38
2.2.3	Passagens, porosidades, ecumenismos.....	47
3	SOBRE O CONFLITO RELIGIOSO EM SALVADOR, BA.....	53
3.1	O campo religioso de Salvador.....	56
3.2	Monumentos, festas e símbolos .....	61
3.3	Conflitos territoriais e fundiários .....	68
3.4	Porosidades e reelaborações religiosas.....	73
3.5	Intolerância, racismo, reações e iniciativas ecumênicas .....	76
4	CONCLUSÃO .....	85
	Referências.....	90

## 1 INTRODUÇÃO

Logo após meu ingresso na pós-graduação, no ano de 2020, o mundo foi surpreendido com a pandemia causada pela transmissão desenfreada do vírus da *covid-19*. Nesse ínterim, as pesquisas antropológicas foram completamente afetadas, com a interrupção da grande maioria dos trabalhos de campo empírico e esforços de adaptação das pesquisas para o campo virtual, como destacado por Daniel Miller (2020), ao publicar o vídeo de título *Como Conduzir uma Etnografia Durante o Isolamento Social*<sup>1</sup>, fornecendo diretrizes para construção de novas pesquisas no formato da netnografia. A pesquisa que apresento nesta dissertação é resultado de uma modificação radical da estrutura do projeto inicial, que inicialmente pretendia ser uma etnografia em igrejas neopentecostais do bairro da Liberdade, em Salvador.

No capítulo intitulado *Negociando Riscos*, publicado na coletânea *Etnografando na Pandemia*, faço um delineamento da trajetória, de constante diálogo com minha orientadora e meus colegas de curso, da qual resulta esta pesquisa. Apesar da possibilidade de realizar um campo presencial, visto que muitas dessas igrejas não deixaram de funcionar, o que configura uma rica pesquisa sobre as percepções e negociações do risco nessas igrejas, decidi inicialmente realizar uma revisão da bibliografia sobre o tema. Essa opção se deu por dois fatores: o primeiro, a realização de pesquisa seguindo as orientações de isolamento da Organização Mundial de Saúde (OMS) da época; o segundo se deu pelo fato de que havia menos risco de impactos repentinos no trabalho diante de novas determinações de segurança. Portanto, precisei decidir entre fazer uma antropologia *da* pandemia e uma antropologia *na* pandemia, como conceituadas por Maluf (2020)<sup>2</sup>. Fonseca (2018) dirá que o risco é uma categoria de acusação negociada em um campo de força, e na antropologia a maioria dos empreendimentos implicam em risco. Cabia, portanto, a mim enquanto pesquisadora avaliar e negociar o nível de risco e os desafios da pesquisa.

Outras alterações foram necessárias devido ao curto prazo para defesa da dissertação, e todas as dificuldades que enfrentei em família em decorrência da pandemia, o que fazia o tempo parecer ainda menor. Inicialmente, como apontado acima, pretendia também realizar um levantamento acerca do debate público em Salvador sobre o conflito religioso entre evangélicos

---

<sup>1</sup> MILLER, Daniel. How to conduct na ethnography during social isolation. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=NSiTrYB-0so&ab\\_channel=DanielMiller](https://www.youtube.com/watch?v=NSiTrYB-0so&ab_channel=DanielMiller)>

<sup>2</sup> Aula inaugural do Programa de Pós-graduação e Antropologia Social da UFAL ministrada pela professora Sônia Maluf disponível em: <<https://brasilplural.paginas.ufsc.br/antropologia-na-pandemia/antropologia-em-tempo-real-urgencias-etnograficas-na-pandemia/>>

e afrorreligiosos. Tal empreitada não foi possível de ser realizada, devido à grande demanda de tempo que exigiria tal acompanhamento de notícias. Decidi, então, me concentrar no mapeamento das pesquisas acadêmicas - ao chegar ao número de 237 trabalhos listados na planilha de levantamento bibliográfica sobre aqueles conflitos religiosos, e perceber também que os argumentos e eixos temáticos se repetiam, encerrei as buscas nos arquivos virtuais. Fiz isto porque: a) em algum momento essa pesquisa precisaria ser encerrada; b) a organização desses trabalhos em planilha e analisar seus dados demanda tempo, e já havia bastante material.

Enveredar pela revisão bibliográfica, contudo, também não foi uma tarefa fácil. Por alguns meses, ecoou em minha mente o questionamento de uma colega se um trabalho como este, dedicado aos documentos e fontes escritas, seria antropológico. Em outro momento, nos seminários de pesquisa que o PPGA/UFBA organizou antes do retorno das aulas de forma remota, o professor do Programa, Guilherme Sanabria, lançou uma provocação: estaríamos nós, depois de tantas críticas, obrigados a fazer uma antropologia de gabinete? Em busca de sanar essas dúvidas, recorri há alguns escritos acerca do trabalho antropológico com arquivos. Apesar de, infelizmente, não ter a possibilidade de estar em campo em um arquivo presencial, nesta pesquisa consultei um vasto arquivo virtual de pesquisas produzidas nas ciências sociais e das religiões.

Como pontua Olívia Cunha (2004), a relação dos arquivos com as práticas antropológicas de trabalho em campo e a produção das etnografias passou por um momento de tensão. Por um lado, o risco de estar caindo em uma “antropologia de gabinete”, onde o campo é interpretado a partir das observações contidas em documentos, por outro o risco de estar fazendo um outro tipo de ciência como a história e a museologia (CUNHA, 2004, p. 293). Contudo, nesta pesquisa, não pretendo compreender o campo religioso de Salvador e seus conflitos a partir dos autores. O movimento realizado nesse esforço teórico é de compreender quais as dimensões do conflito religioso são privilegiadas pelos pesquisadores. A quais movimentos do campo religioso as suas pesquisas respondem. Como aponta Cunha no mesmo trabalho, a possibilidade de tomar os arquivos enquanto um campo antropológico reside no fato de que, a partir deles, os antropólogos buscam compreender os contextos das produções que estudam. Apesar da diferença metodológica, Cunha afirma que desse modo pode-se compreender os arquivos enquanto um campo etnográfico. No capítulo em que reflete sobre sua pesquisa com processos judiciais, Adriana Vianna (2014) atenta para o fato de que aquilo que está escrito nos documentos representam “pedaços que interessam”. Portanto, em concordância com Vianna e Cunha, nesta pesquisa me ocupo de perceber quais são esses pedaços e a partir de quais fatores os pesquisadores construíram seus objetos de pesquisa.

Essa dissertação, portanto, é resultado de um trabalho que se iniciou a partir de um levantamento bibliográfico. Tratando-se de um trabalho de revisão de literatura, considerando o contexto da pandemia, que causou fechamento de bibliotecas e arquivos públicos, o primeiro passo para o levantamento das fontes foi a pesquisa por meio virtual das referências disponíveis. Para isso, realizei buscas em repositórios universitários, catálogo de teses e dissertações da Capes, Portal de Periódicos da Capes, Google Acadêmico. As palavras-chave utilizadas foram: intolerância religiosa, racismo religioso, pentecostalismo e conflito, pentecostalismo e afro-brasileiros. Atrelada às palavras-chave, adicionei marcadores locais, nome de estados e cidades. Ao realizar as buscas, percebi que os algoritmos de sites de busca, quando solicitada as palavras-chave sem acompanhamento da região de interesse, tendiam a mostrar como “mais relevantes” pesquisas realizadas no eixo sul-sudeste. Por isso, faz-se necessário adicionar às buscas o nome do estado após a palavra-chave buscada.

O fechamento de bibliotecas e arquivos implicou, em alguns momentos, na falta de acesso a livros, artigos, teses e dissertações que estão disponíveis apenas para consulta no local. Portanto, esse seria um desafio da pesquisa, uma vez que há dificuldade de acesso a trabalhos publicados na década de 1990, que não estão digitalizados e disponíveis *on-line*. Apesar das muitas formas encontradas para contornar esse problema – como as diversas consultas à biblioteca pessoal da minha orientadora, pesquisa em sebos virtuais e grupos de pesquisadores de redes sociais e consultas diretamente com os pesquisadores e/ou seus orientadores -, muitas dissertações, teses e livros importantes não foram acessados para este levantamento. Como, por exemplo, a dissertação de Cláudio Luiz Pereira, defendida em 1997, o trabalho mais antigo encontrado sobre experiência pentecostal em Salvador.

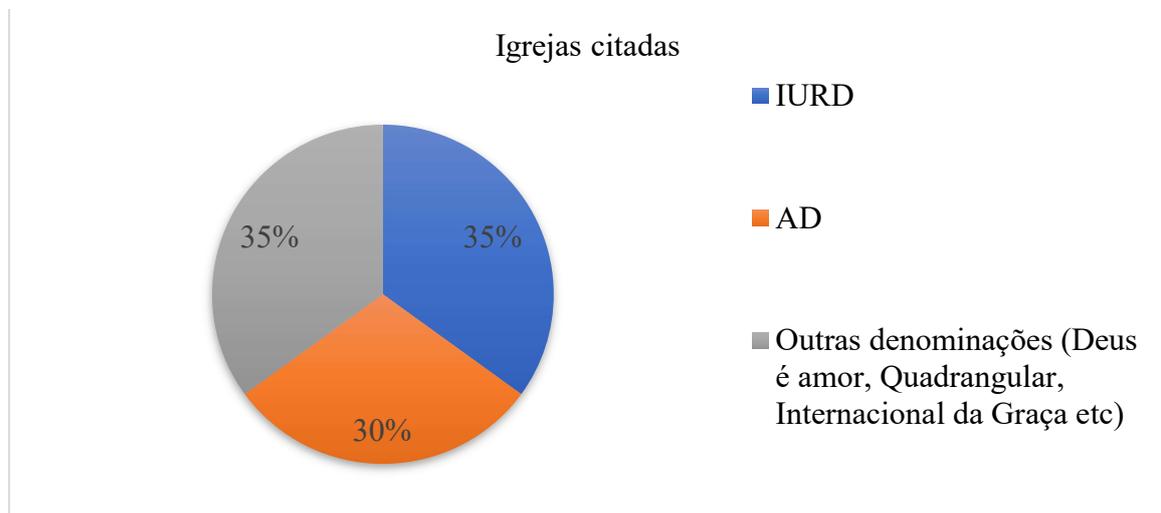
Outra importante fonte de pesquisa foram as revistas de publicação digital, ou que disponibilizaram posteriormente seus volumes para consulta *on-line*. Entre as revistas consultadas, as principais são: Comunicações do ISER, Cadernos do ISER, Revista Religião e Sociedade e Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – BIB e Revista Brasileira de Ciências Sociais. Destaco a grande contribuição teórica destas no debate sobre religião no Brasil, juntas essas revistas somam 60 trabalhos, em um levantamento de 237 trabalhos. Dessa forma, compõem o corpus de pesquisa 60 trabalhos de conclusão de curso, teses e dissertações; 135 artigos; 10 publicações em anais de eventos; 12 livros e 20 capítulos de livro.

Os trabalhos encontrados a partir das pesquisas foram organizados em planilha do software Excel, separados por região do país, conforme me pareceu mais apropriado durante a construção do corpus (BAUER; AARTS, 2002) e foram selecionadas as seguintes informações

sobre eles: Autor, Área de Conhecimento, Tipo de trabalho, Ano de publicação, Instituição/editora, Referência, Cidade, Estado, Denominação da Igreja. Essas informações me permitiram acompanhar as tendências teóricas por período, além de visualizar a frequência que determinadas denominações aparecem. Além da planilha, os trabalhos foram separados em diferentes pastas, divididos em revista/plataforma de busca. A partir desse levantamento, construí um catálogo de resumos, que serviu para selecionar os textos a serem utilizados na discussão, a fim de evitar que os trabalhos se repetissem excessivamente, servindo de limite para a constituição do corpus da pesquisa. Também fiz uso do caderno de campo, fundamental para tomada de notas durante o processo de levantamento da bibliografia bem como para tomar eventuais notas sobre as leituras do dia. O registro das atividades diárias foi importante para manter uma rotina de trabalho, além de ser uma maneira de auxiliar na escrita da dissertação por conter mais detalhes sobre o processo de levantamento da bibliografia. Além dessas metodologias de seleção textual, lancei mão das fichas de leitura como forma de concatenar as principais ideias dos autores e categorizar teoricamente os textos. Dessa forma, no momento da escrita, foi necessário apenas retomar as fichas e organizá-las por capítulo.

A partir dessa organização foi possível observar que a Igreja Evangélica Assembleia de Deus (AD) e a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) representam maioria absoluta dos trabalhos, somando juntas cerca de 65% das publicações, como demonstra o gráfico 1, e aparecendo em partes menores de outros tantos. Sobre as áreas de concentração, apesar de haver uma produção relevante do direito, educação e arquitetura, as ciências sociais dominam as produções, representando cerca de 75% dos trabalhos encontrados, sendo a antropologia a área de maior predominância e a ciência política a menos frequente.

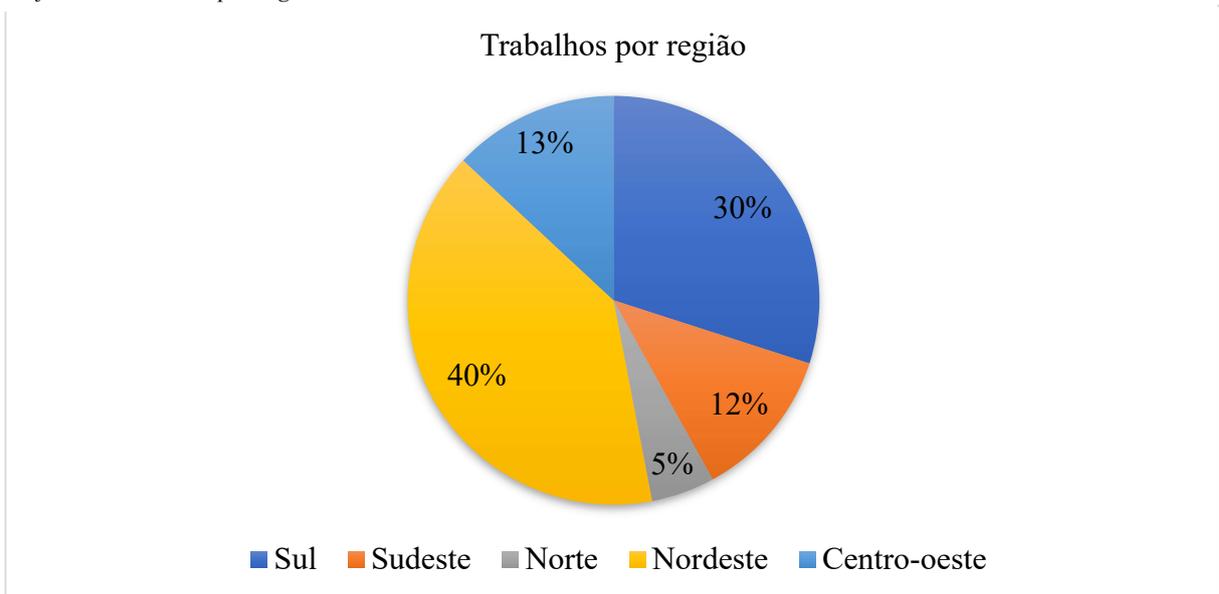
Gráfico 1 - Igrejas Citadas



Fonte 1: Elaborado pela autora (2022)

Dividindo os dados por regiões, como visto no gráfico 2, a planilha é liderada pelo Sul e Sudeste, representando cerca de 42% do levantamento, seguidos do Nordeste, que representa 40%, enquanto o Centro-oeste e o Norte juntos somam 18% dos trabalhos. Entre os estados mais citados estão: Rio de Janeiro, São Paulo, Rio Grande do Sul, Bahia e Pará. O que há em comum a todos eles, é que a partir da década de 2010 há uma maior frequência dos trabalhos sobre intolerância religiosa, além de uma tendência atual em estudar igrejas pentecostais “menores”, localizadas em bairros periféricos ou nos interiores dos estados. Na Bahia e no Pará, muitos trabalhos da década de 1990 não puderam ser acessados. Além disso, em relação ao sul e sudeste, cujos primeiros trabalhos datam 1990, o Norte e o Nordeste iniciam as suas produções a partir de 1995 e o volume de trabalhos aumenta ao longo dos anos 2000.

Gráfico 2 - Trabalhos por região



Fonte 2: Elaborado pela autora

Nos capítulos de desenvolvimento do texto, apresento, antes dos desdobramentos teóricos do conflito religioso, uma caracterização do campo religioso brasileiro e de Salvador. A noção de campo religioso brasileiro, presente nesta dissertação, bem como em muitos autores aqui citados, está relacionada com o conceito de campo postulado por Pierre Bourdieu, enquanto mundos que emergem de forma independente ligados a diferentes esferas de necessidade. O campo religioso seria, portanto, um campo onde circulam os bens simbólicos religiosos e acontece a formação do *habitus*, ou seja, a incorporação do sistema simbólico. Contudo, de forma similar aos demais campos sociais, o campo religioso também é um espaço onde há a disputa pela hegemonia. Nesse sentido, Pierre Sanchis (1998) aponta duas tendências nas dinâmicas do campo religioso brasileiro que, a princípio, parecem se contradizer: uma

tendência de heterogeneização e uma de homogeneização. A primeira fala sobre as forças de diversificação e pluralização, processo intensificado pela chegada de protestantes no século XIX, que movimentam os grupos religiosos já presentes no país. A segunda tendência de homogeneização de Sanchis, diz sobre traços comuns, que estão além dos aspectos institucionais dessas religiões, e constituem o universo mental e as práticas do campo religioso brasileiro.

Ao aspecto da homogeneização, Sanchis atribui o marcador a um “clima espiritualista” do campo religioso brasileiro. Esse “clima espiritualista” fala sobre um universo habitado por espíritos, essas experiências com o sobrenatural, que ultrapassam as barreiras identitárias religiosas, possibilita uma comunicação entre sistemas simbólicos. A partir dessa experiência comum, em um campo com grande diversidade e circulação de bens-simbólicos, ocorreria, segundo Sanchis, um processo de questionamento da religião tradicionalmente pertencente e de novas formas de experienciar a religiosidade. Arnaldo Huff Júnior (2008, p. 6) aponta que a homogeneização leva a “pertencimentos institucionais relativamente frouxos”, sendo comum o trânsito religioso, as múltiplas pertencimentos, porosidades e hibridismos.

A partir das dificuldades de delineamento das identidades terapêuticas da sua pesquisa, Fátima Tavares (1998) problematiza a “operacionalidade da noção de campo” (p.149). Na percepção da pesquisadora, aquilo que se observava em suas investigações não poderia ser caracterizado a partir da perspectiva de um campo autônomo, pois apresentava múltiplas influências de atores externos e, além disso, não poderia ser caracterizado como um campo estruturado com posições definidas. Num mesmo sentido, Emerson Giumbelli (2008), ambos autores ressaltam que as fronteiras do “campo religioso” são transpassadas por vários interesses sociais, que não são necessariamente religiosos. Em outra publicação, o autor afirma que no caso do campo religioso brasileiro, apesar de haver fronteiras entre forças e segmentos do campo religioso, há entre eles relações e cruzamentos.

Em uma crítica ao conceito de campo religioso de Bourdieu, Paula Montero (2016), aponta uma dupla deficiência para o entendimento das “religiões públicas”. A autora pontua que, na prática, a análise a partir desse conceito “se resume às relações entre as lógicas institucionais de consagração e inculcação que constituem os agentes e as lutas concorrenciais entre especialistas” (p.17). Desse modo, a posição do público, ou dos fiéis, está reduzida a um coletivo estável, que reúne os adeptos em um “mercado”. Com essa redução do espectador a consumidor, não distinguindo as várias formas de ação dos agentes e dos públicos para os quais falam, Paula Montero afirma que o campo religioso não compreende as “dinâmicas

contemporâneas de produção de publicidade”, que, ao seu ver, são fundamentais para “consagração” das estruturas do mundo pluralista.

A partir desse conceito, nos dois capítulos que se seguem apresento brevemente as transformações do campo religioso brasileiro, apontadas pelos censos de 1991, 2000 e 2010. Posteriormente, a questão é afunilada para o reflexo dessas transformações no campo religioso de Salvador, a fim de traçar a forma pela qual o crescimento neopentecostal afeta o campo religioso soteropolitano, bem como delinear o campo sob o qual versam os trabalhos encontrados. Esse trabalho está dividido em três momentos em que, partindo de um debate mais geral sobre o conflito religioso, demonstro como os conceitos foram mobilizados para compreender o caso de Salvador, capital baiana.

No primeiro capítulo, apresento uma revisão bibliográfica do conflito religioso envolvendo neopentecostais e religiões afro-brasileiras no país. Neste capítulo, discuto aquilo que os autores conceituam como pentecostais e neopentecostais e quem são os atores do conflito que, inicialmente, vem a ser conceituado enquanto uma “guerra santa”. Posteriormente, nesse mesmo capítulo, demonstro a partir das pesquisas levantadas que a forma de conceituar o conflito religioso muda conforme as novas configurações do conflito e do posicionamento dos seus agentes.

Se no primeiro momento, a partir da expansão midiática e dos ataques às religiões afro-brasileiras nessas instâncias os trabalhos versam sobre a “guerra santa” e a construção das “batalhas espirituais” nas igrejas neopentecostais; no segundo momento, quando as religiões afro-brasileiras passam a ter reações enérgicas e mais eficazes contra esses ataques, os pesquisadores voltam-se para os terreiros e o conceito de “intolerância religiosa” emerge nas ciências sociais a partir da interlocução com esses atores. O conflito religioso entre neopentecostais vêm se transformando, bem como as reações afro-brasileiras, a partir do final da década de 2000 e início de 2010 ocorre nas ciências sociais e das religiões o debate acerca da categoria “racismo religioso”. O “racismo religioso” é um conceito que emerge junto com a discussão sobre o racismo estrutural, a crítica que militantes fazem ao debate da “intolerância religiosa” versa sobre a invisibilidade do debate racial que envolve todo o histórico persecutório em torno das religiões afro-brasileiras. Desse modo, o “racismo religioso”, enquanto categoria analítica, é um termo importado dos movimentos sociais e que, por esforços conceituais dos antropólogos e seus interlocutores, passa a fazer parte do aporte teórico das ciências sociais e das religiões.

Além disso, demonstro como a produção teórica desde o final da década de 1990, apontava para porosidades entre os grupos religiosos em confronto. Esse aspecto viria a produzir fenômenos que aparecem em Ari Pedro Oro (2006) como um “pentecostalismo macumbeiro” e em Donizete Rodrigues e Manoel Moraes Júnior (2018) como um “pentecostalismo caboclo”. Outro ponto observado por mim é que desde o final dos anos 90, havia propostas de observar o fenômeno do pentecostalismo para além da ótica das rupturas. Cecília Mariz (1999) chega a problematizar, ainda, a forma pela qual os pesquisadores e a mídia caem em armadilhas preconceituosas no momento de tratar dos neopentecostais.

No capítulo seguinte, apresento maiores detalhes sobre o *corpus* de pesquisa construído sobre Salvador. Em seguida, delinco as transformações que ocorreram no campo religioso da cidade considerando os censos dos anos 1991, 2000 e 2010, a partir das produções teóricas de Liliam Santos (2007) e Fátima Tavares e Francesca Bassi (2018). A partir desses dados e autoras, demonstro também que nesses trabalhos a especificidade de Salvador, e da Bahia como um todo, é a visibilidade pública das religiões afro-brasileiras. Além disso, considerando a adoção dos símbolos religiosos afro-brasileiros enquanto características de uma identidade baiana (SANTOS, 2007) e da luta pela hegemonia travada pelas igrejas neopentecostais, a dimensão do conflito em Salvador se dá na disputa pelos símbolos culturais. Contudo, as pesquisas também mostram que o conflito religioso em Salvador se dá pela expansão de ambas as religiões em territórios vizinhos.

Esses conflitos territoriais se apresentam nos conflitos de vizinhança, mas também no âmbito dos símbolos culturais urbanos e nas intervenções neopentecostais em festas religiosas de largo. As dimensões desses conflitos são agravadas, principalmente, pela forte movimentação política que os neopentecostais conquistaram em todo o país. Contudo, em meio aos conflitos, há pesquisadores que apontam para a existência de influências mútuas entre as religiões, bem como na reação forte das religiões afro-brasileiras e outras religiões que compõem iniciativas ecumênicas na cidade no combate à intolerância e racismo religioso.

Na conclusão apresento um novo caso de conflito religioso que ocorreu em Salvador, no Parque do Abaeté, em fevereiro deste mesmo ano, enquanto estava no processo de escrita deste trabalho. Esse caso demonstra a velocidade em que os embates se transformam na cidade, bem como a complexidade que crescentemente eles tomam. No confronto do Abaeté podemos observar uma confluência entre disputas territoriais e simbólicas, de forma que este reorganiza toda a categorização de conflitos realizada neste trabalho. Desse modo, essa revisão bibliográfica serve para visibilizar as novas tensões e confluências que emergem no campo

religioso de Salvador, e das exigências de novos arranjos conceituais que abarquem suas especificidades.

## 2 PENTECOSTAIS, NEOPENTECOSTAIS E CONFLITO RELIGIOSO NO BRASIL

No Brasil das últimas décadas, os censos do IBGE (1991, 2000, 2010) apontam uma redução do número de pessoas que se declaram católicas e o surgimento de um mercado religioso competitivo, com um avanço expressivo das igrejas evangélicas, sobretudo das denominações pentecostais e neopentecostais. Outros fenômenos religiosos que chamam a atenção nos registros censitários, segundo Marcelo Camurça (2003), são os “sem religião” e os movimentos “Nova Era”. Segundo o autor, a emergência dessas tendências no campo religioso brasileiro consolida as discussões acerca dos novos movimentos religiosos que desde meados do século passado vão na contramão do diagnóstico weberiano sobre a modernidade e o “desencantamento do mundo”, sistematizado no paradigma da secularização. Os dados quantitativos e qualitativos das ciências sociais apontam um “reencantamento do mundo” como afirma Camurça (2003). Se no Censo de 1980 havia uma maioria de adeptos do protestantismo histórico em detrimento do pentecostalismo, em 1991 esse último já estava presente enquanto maioria dos evangélicos no Brasil, representando cerca de 65% dos adeptos. Diferente das igrejas protestantes históricas, as igrejas pentecostais se difundiram rapidamente, sobretudo entre a população de pretos e pardos do país, como aponta Ricardo Mariano (1999).

Nomeada como “a religião mais negra do Brasil” pelo teólogo e mestre em ciências da religião Marco Davi de Oliveira (2015), os pentecostais contavam com cerca de 14 milhões de adeptos negros, em contraste com 305.728 adeptos das religiões afro-brasileiras, apesar de pentecostais e afro-brasileiros apresentarem no Censo 2010 a mesma proporção de adeptos pretos e pardos - cerca de 60%. Essa presença religiosa do pentecostalismo entre pretos e pardos já tinha sido apontada por Pierucci (2006, p. 24), ao indicar a direção “de afro-brasileiros a *black-evangelicals*”. Além disso, como demonstra Mariano (1999), o crescimento pentecostal ocorria de forma desigual entre as classes sociais. Essa grande adesão de negros e pessoas de classes sociais mais baixas, em si, não justifica sua rápida expansão. Segundo os autores aqui tratados, esta se dá por diversos fatores: pela teologia da prosperidade, pelos rituais de cura e libertação e também pela reelaboração de práticas tradicionais de religiões afro-brasileiras.

No Brasil há uma vasta produção acadêmica sobre as igrejas pentecostais, que surgem na década de 1910 com as igrejas consideradas “clássicas” e se diversificam ao longo das sucessivas ondas (FREESTON, 1994). Ao longo do tempo, diversos aspectos dessas igrejas foram alvos de pesquisa, movimentando um extenso debate teórico em torno das classificações desse amplo e diversificado segmento. Os pesquisadores identificam as igrejas pentecostais,

sobretudo as neopentecostais, como os agentes desencadeadores dos conflitos religiosos pesquisados, estando o agravamento desses embates ligado à sua expansão.

Por outro lado, as religiões afro-brasileiras aparecem enquanto entidades reativas às investidas neopentecostais. Desde o artigo de Ari Pedro Oro (1997) na primeira edição do Debates do Ner, até sua edição mais recente, com artigo de Ana Paula Miranda (2021), realizada em atualização à de 1997, os autores apresentam foco sobre as reações afro-brasileiras. Como demonstra Marina Morais (2021), em um momento inicial, nos anos de 80 e 90, as religiões afro-brasileiras são caracterizadas como um agente de pouca reação. Tal característica aparece, principalmente, no artigo de Oro (1997). As primeiras reações dos afroreligiosos à investida dos neopentecostais mapeados pelos pesquisadores referiu-se à controvérsia sobre o sacrifício de animais em rituais religiosos no Rio Grande do Sul, no início dos anos 2000 (POSSEBON, 2007) e posteriormente em 2015 (ORO, 2005; ORO et al., 2017), e que ganhou visibilidade nacional no âmbito do STF (LEISTNER, DE AGUIAR, 2020; ORO, 2021). Em anos mais recentes, pesquisadores têm identificado reações mais enérgicas e articuladas, apontando, inclusive para seus próprios modos de fazer política que mobilizam um crescente número de pessoas e instituições (MIRANDA, 2021).

Considerando a importância das igrejas pentecostais enquanto agentes do conflito, este capítulo estrutura-se em duas partes. No primeiro momento, a partir da produção das ciências sociais, traço uma narrativa da formação dessas igrejas no Brasil com o objetivo de apresentar as principais igrejas agentes desse conflito e as bases sob as quais este emerge. Essa narrativa está considerando a dinâmica da presença pentecostal no país, bem como as diferentes conceituações atribuídas aos pentecostanismos brasileiros, identificando aquilo que será chamado pelos autores, nos tópicos seguintes, de pentecostal e neopentecostal. O segundo momento deste capítulo consiste na exploração dos principais conceitos mobilizados pelos pesquisadores para abordar o conflito religioso pentecostal no Brasil: guerra santa, batalha espiritual, intolerância religiosa e racismo religioso. Nessa parte farei o esforço de contextualização do momento em que surge e quais aspectos do conflito cada um abarca.

## 2.1 Pentecostalismos e tipologias

Desde o avanço do segmento pentecostal no Brasil, autores das ciências sociais têm buscado reconhecer seus recortes histórico-institucionais e teológicos, a fim de compreender os pentecostalismos que se desdobram no país. Nas produções mais recentes, no entanto, não mais encontramos um esforço teórico em distinguir essas diferentes igrejas. Nesta seção apresento uma interpretação dessa distinção a partir do conceito das três “ondas” do pentecostalismo no Brasil, a fim de situar a repartição entre pentecostalismo e neopentecostalismo neste trabalho.

Em trabalho dos anos noventa Paul Freston (1994) apresenta um argumento que viria a ser uma obra seminal sobre o pentecostalismo na sociologia brasileira. Naquele momento, o autor identifica a ausência de uma história acadêmica do pentecostalismo brasileiro, em contraste com o protestantismo, que já era objeto de análises detalhadas (como, por exemplo, em MENDONÇA, 2008). Para o autor, o protestantismo no país estava dividido em protestantismo histórico e pentecostal, ou seja, o segmento pentecostal não possuía história. Como consequência, as análises sociológicas sobre o fenômeno estavam prejudicadas, pois ele estava “aprisionado numa jaula atemporal” (FRESTON, 1994, p. 67). O autor chama atenção para o caráter dinâmico e adaptável dessas igrejas, que gera uma variedade de formas de pentecostalismo. Para reconstituir essa história, que contava, muitas vezes, com dados fragmentários, o autor recorre ao conhecimento sobre outros grupos semelhantes e aos tipos ideais da sociologia da religião, sendo o primeiro autor a dividir a expansão pentecostal no Brasil em três momentos.

Freston (1994) afirma que o estudo do pentecostalismo em nosso país foi histórica e sociologicamente prejudicado, e aponta tal negligência como enraizada em “um desprezo inconsciente” (p. 67). Fato é que, constata o autor, apenas 17 páginas da “História Documental do Protestantismo Brasileiro” (REILY, 1984) são dedicadas ao pentecostalismo, porém nenhuma linha se debruça à Assembleia de Deus, “a maior igreja protestante”, nas palavras de Freston (1994). Assim, ele aponta que “a jaula ficou pequena para o tigre”, visto que a expansão pentecostal não foi acompanhada de perto (1994, p. 67-68). No entanto, Freston também ressalta que essa falta de historicização pode estar ligada a um alto grau de dificuldade para o rastreamento e documentação histórica sobre essas igrejas, visto a falta de fontes escritas. Indo contra essa maré de dificuldades, ele classifica a Assembleia de Deus como de “considerável facilidade” de acesso a fontes escritas e disponibilidade para entrevistas. Citando Nelson (1988), Freston aponta o “padrão clientelista” daquela igreja como ponto de favorecimento, por

expor biografias dos seus líderes, mas aponta também a necessidade de olhar e posicionamento críticos para tais fontes escritas.

Até aquele momento das pesquisas havia um consenso sobre o conceito de pentecostalismo clássico, que compreendia as primeiras igrejas pentecostais estabelecidas no país<sup>3</sup>, ou seja, o termo clássico está atribuído à ideia de pioneirismo histórico e antiguidades dessas denominações. Contudo, havia dissenso sobre a classificação das igrejas que surgem a partir da década de 1950. Esse período inicia uma diversificação institucional do pentecostalismo, que se dá a partir do estabelecimento da Igreja do Evangelho Quadrangular. A partir disso a classificação das igrejas torna-se mais complicada, não só pelas nomenclaturas, mas nas características abrangidas pelos conceitos.

Para tratar das conceituações anteriores ao trabalho de Freston, apresento as principais tipologias propostas pelos teóricos até 1991, mesmo recorte apresentado por Freston (1993) e Ricardo Mariano (1999). A primeira conceituação que encontrei foi elaborada por Brandão (1980) quando o autor distingue as igrejas pentecostais entre “igrejas de mediação” e “pequenas seitas” – sendo que as primeiras estariam flutuantes entre o polo dominante do protestantismo histórico e as religiões “populares” (pequenas seitas e movimentos de cura). A dificuldade dessa formulação teórica é enquadrar diversas igrejas em um desses dois campos. Sobre essa inviabilidade Mariano (1999) diz que:

A Deus é Amor, por exemplo, como ressalta Freston (1993), não pode ser classificada como pequena seita em razão do seu tamanho e raio de ação [...] nem como movimento de cura divina [...] pelo fato de estar bem estruturada em termos financeiros, possuir base estável de fiéis e rígido código doutrinário [...] (MARIANO, 1999, p. 27)

Na percepção de Mendonça (1989), há duas formatações de igreja pentecostal: “Pentecostalismo clássico” e “Cura divina”. O pentecostalismo clássico aparece aqui na sua concepção mais difundida, como as igrejas oriundas da formação norte-americana. A cura divina refere-se a instituições de população flutuante e descompromissada - seu limite é que a única agência nomeada dessa forma é a Deus é Amor. Em seu capítulo sobre tipologias pentecostais, Mariano (1999) cita a publicação de Bittencourt (1991) para o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), em que o autor delineou duas categorias: “Pentecostalismo clássico” e “Pentecostalismo autônomo”, sendo o pentecostalismo clássico

---

<sup>3</sup> São comumente denominadas como clássicas a Congregação Cristã no Brasil, fundada em 1910, e a Assembleia de Deus, fundada em 1911.

caracterizado pelas igrejas originadas do movimento norte-americano (Assembleia de Deus, Congregação Cristã, Igreja de Deus etc.); e o pentecostalismo autônomo, as dissidências das clássicas (Casa da Bênção, Deus é Amor, Evangelho Quadrangular etc.).

A fim de estabelecer uma conceituação que ressaltasse a diferenciação e evolução do pentecostalismo ao longo dos anos, Freston (1994) definiu três ondas do pentecostalismo com base no período de surgimento das principais igrejas, mas também pelas transformações institucionais. Na classificação do autor as denominações pentecostais são organizadas a partir do período e local de maior expansão. A primeira onda, na década de 1910, é marcada pela chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911). Essas duas igrejas dominaram o campo protestante durante 40 anos, destacando-se entre elas a Assembleia de Deus, que protagonizou o protestantismo do Norte do país - entre as grandes igrejas é ela que se implanta e expande com maior eficiência fora do eixo Rio-São Paulo (FRESTON, 1994, p. 70). A segunda onda tem início na década de 1950, fase de fragmentação do campo pentecostal. Freston divide as igrejas em três grandes grupos nessa fase: “a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962)” (1994, p. 71). Segundo ele, é uma fase centralizada em São Paulo. A terceira onda inicia no final dos anos 70 e se expande durante os anos 80. A maior representante dessa onda é a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980).

Como aponta Emerson Giumbelli (2011), a principal contribuição de Freston em relação às formulações anteriores está em considerar um recorte histórico-institucional das igrejas. Dessa forma, Freston caracteriza essas ondas a partir do “momento e espaço” (GIUMBELLI, 2011, p.104) em que ela emerge. Dessa forma, enquanto nas tipologias dicotômicas o critério histórico era secundário, prevalecendo para classificação os aspectos institucionais, na tipificação de Freston a historicidade é central. Esse formato consegue solucionar as lacunas das tipificações anteriores, que não conseguiam abarcar com complexidade institucional do pentecostalismo, ao mesmo passo que, como defende Giumbelli, permite que outras conjugações sejam realizadas, à medida que considera as diferenças como resultado de diferentes formas de adaptação (p.105).

Na mesma perspectiva de três diferentes fases do pentecostalismo, o sociólogo Ricardo Mariano publica, em 1999, “Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil” (baseado em sua dissertação de 1995, apresentada na USP). Nessa publicação, que viria a se tornar uma das mais importantes sobre os neopentecostais no Brasil, o autor apresenta a tipologia das formações pentecostais que ele define como: pentecostalismo clássico, deuteropentecostalismo e neopentecostalismo. Para justificar essa tripartição, Mariano alega a

falta de homogeneidade do pentecostalismo brasileiro. No entanto, soma-se a esse fato as constantes e surpreendentes mudanças sucedidas nessa religião na década vigente, tornando o trabalho de classificação muito mais imbricado.

Sobre as três ondas, Mariano (1999) tece alguns apontamentos, entre concordâncias e discordâncias com outros pesquisadores. Para a “primeira onda”, do pentecostalismo clássico, o autor destaca seu caráter histórico e de antiguidade, citando diretamente a fundação da Assembleia de Deus e da Congregação Cristã no Brasil; já sobre a “segunda onda”, o deuteropentecostalismo, ele destaca os 40 anos que a separam da anterior e que a diferença entre elas seria a ênfase em diferentes dons do Espírito Santo, pois, enquanto na primeira é enfatizado o dom de línguas, a segunda possui ênfase no dom de cura. O autor ainda aponta ser a “segunda onda” um desdobramento tardio da primeira, em solo brasileiro. Sobre a “terceira onda”, o neopentecostalismo, Mariano destaca o prefixo *neo* como indicador de algo com formação recente e que possui caráter inovador. Situada nas décadas de 80 e 90, tem como origem a Igreja de Nova Vida, em 1960, no Rio de Janeiro, que fundou os pilares para o surgimento das igrejas Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus e Cristo Vive, todas em território carioca; outras igrejas como Sara Nossa Terra, Comunidade da Graça e Renascer em Cristo também surgem nesse período e também são destacadas por Mariano.

Três aspectos fundamentais são apontados por Mariano acerca dessa nova fase do neopentecostalismo: “1) exacerbação da guerra espiritual contra o diabo e seu séquito de anjos decaídos; 2) pregação enfática da Teologia da Prosperidade; 3) liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade.” (1999, p. 36). Neste trabalho Mariano ainda cita um quarto aspecto importante, a partir das formulações de Ari Pedro Oro (1992): algumas dessas igrejas se organizam em redor de uma estrutura empresarial. Neste ponto a abordagem de Mariano apresenta uma nova perspectiva do neopentecostalismo, como também aponta Giumbelli (2011), atribuindo ênfase aos elementos teológicos que o compõem.

Contudo, para além das diferenças de interpretação sobre o pentecostalismo entre pesquisadores das ciências sociais, o movimento pentecostal e neopentecostal no Brasil ocasionou desdobramentos teológicos importantes em igrejas protestantes históricas. Paulo Siepierski, (2003), aponta para uma “onda” de dissidências em igrejas protestantes históricas, que passaram a adotar os dons do Espírito Santo e a própria Teologia da Prosperidade: no contexto da “pentecostalização” essas igrejas passaram a se autodenominar como “Renovadas”, no sentido de não serem mais consideradas enquanto protestantismo histórico.

Apesar das interpretações da história pentecostal serem marcadas por ondas e sucessivas rupturas, devemos considerar também aquilo que há de continuidades na formação do

neopentecostalismo a respeito das religiões populares no Brasil. Esta percepção, minoritária entre os pesquisadores, é defendida por João Décio Passos (2005), ao perceber que há na própria formação neopentecostal diversos aspectos que são constituídos a partir de uma influência do catolicismo popular, principalmente pelo uso da oralidade enquanto principal ferramenta de evangelização, em detrimento do uso da Bíblia. O neopentecostalismo apresenta em sua comunicação, como também demonstra Mariano, atavismos do catolicismo popular. Além dessa característica, em ambos, neopentecostais e católicos, há certa flexibilidade religiosa, que possibilita o trânsito entre diversas religiões, tornando a conversão uma consequência dos milagres alcançados e não um pré-requisito para que estes aconteçam.

Essa reflexão encontra base nas reflexões de Pierre Sanchis (1994), ao traçar a relação entre o pentecostalismo e a “cultura católico-brasileira”. O argumento de Sanchis aponta para, antes de um embate, certa identificação entre catolicismo carismático, afro-brasileiros e pentecostais. Segundo Sanchis, o pentecostalismo reencontra a multiplicidade e alternância de identidades, manifestas pela possessão e transe, que compõem a “cultura católico-brasileira”. Ou seja, nessas três religiosidades há a “experiência fundamental” de “ser o Outro” (p.158) e estar “fora de si”. Essa identificação com aspectos culturais que já existiam torna eficaz a ofensiva pentecostal, uma vez que ela também se inscreve “no mundo tradicional da possessão” (p.158).

Sob essa mesma ótica, Leonildo Campos (2011) afirma que o pentecostalismo no Brasil “é um movimento dinâmico” e menos rígido. Segundo o autor esse movimento é caracterizado por:

[...] uma visão de mundo e de um conjunto de práticas encontradas em movimentos católicos (Renovação Carismática), em grupos sincretistas (Igreja Católica Apostólica Brasileira, Igreja Católica Ortodoxa Brasileira, Igreja Católica das Santas Missões, etc.), e em grupos autônomos que imitam muitas das características do pentecostalismo (CAMPOS, 2011, p. 515).

Complementar aos apontamentos de Passos, Campos (2011) considera que o pentecostalismo identificou elementos do imaginário social brasileiro não percebidos pelo protestantismo histórico. A partir dessa identificação, toma-se uma nova postura, onde são valorizadas as continuidades em detrimento das rupturas. Assim, constituíram-se diversos pentecostalismos no cenário religioso brasileiro, pautados em múltiplas influências religiosas.

No âmbito das críticas sobre o foco nas cisões e barreiras religiosas, Cecília Mariz (1995), pontua sua reflexão às avaliações feitas pelos pesquisadores ao suposto exclusivismo neopentecostal. Para a autora, muitos juízos dirigidos às igrejas neopentecostais têm como foco

os seguintes aspectos: ausência de teologia, emocionalismo, apelo à magia e charlatanismo (MARIZ, p. 43). Assim, esses pareceres seriam essencialmente reflexo de um preconceito racionalista, pois a crítica ao emocionalismo está baseada no pressuposto de que as emoções não levam à experiência da verdade religiosa, que apenas é alcançada a partir da sua racionalização. Dessa forma, experiências emocionais, sentimentais e corporais são completamente invalidadas. Essa é, para Mariz, a principal tática da racionalidade cristã para deslegitimar outras formas de religiosidade. A religiosidade emocional, característica dessas críticas ao neopentecostalismo, tem sido colocada como alienação; dessa forma os autores atribuem à racionalidade - ou a falta dela - um juízo de valor, acirrando uma guerra santa entre a religião mais ou menos racional. Decorre daí que apesar de atribuírem valorações negativas às entidades do panteão afro-religioso, as igrejas neopentecostais não os infantilizam, nem os tratam como cognitivamente incompetentes, como vem sendo caracterizados os fiéis pentecostais.

Sobre essa comparação dos estudos sobre candomblé e neopentecostais, Giumbelli aponta que nos estudos sobre o primeiro há uma valorização do objeto de estudo, por ser considerado uma forma “mais tradicional” de herança africana. Do mesmo modo, os trabalhos sobre protestantes produzem divisões internas, “baseadas em critérios hierarquizadores” (p. 111) onde os neopentecostais são avaliados a partir de uma “autenticidade protestante” resultante de um processo de adaptação. Contudo, se nos estudos sobre candomblé e umbanda a proximidade com as tradições africanas são valorizadas, no núcleo do protestantismo as igrejas mais distanciadas da tradição protestante são as que tomam maior atenção.

A segunda crítica feita aos neopentecostais, rebatida por Mariz, trata da massificação dos fiéis. Essa crítica faz referência a duas características marcantes do funcionamento pentecostal: a primeira é a forma de comunicar dos seus pastores, que pregam em um formato parecido com programas de auditório, o que acarretaria, para alguns autores, a noção daqueles fiéis enquanto uma massa flutuante que compra bens mágicos. Contudo, autores como Freston, ressaltam que há na IURD de um corpo de obreiros e pastores com grande senso de pertencimento. Portanto, não se pode dizer que há uma ausência de pertencimento, mas que esta não é uma preocupação primeira, como na Assembleia de Deus. Há pouca participação dos fiéis nas tomadas de decisão, e não há controle sobre a frequência em outros templos, características essas semelhantes ao catolicismo.

Como aponta Freston (1993), os evangélicos da terceira onda estavam se constituindo enquanto um grupo de pressão política, a visão mágica do mundo não os distanciava da política, pelo contrário, essa igreja promoveu a junção entre religião e política. A principal crítica a eles

estava ligada à adoção de uma política clientelista. Contudo, destaca Mariz, essa forma de fazer política não surge e nem é exclusiva dos neopentecostais. Essa é uma característica da visão política das camadas mais populares, principal grupo que constitui o neopentecostalismo, e formadora da cultura política dominante no país.

Identificada por Mariz (1995) como a crítica mais frequente feita aos neopentecostais, principalmente à IURD, é a ideia da exploração de pessoas pobres e o enriquecimento dos pastores ao pedir ofertas excessivas. Por mais chocante que sejam essas ofertas, diz a autora, justificar que elas se fazem pela ignorância dos fiéis é insuficiente. Para explicitar a deficiência desse argumento, a autora retoma Oro (1992) que afirma que, a partir das doações, o fiel constrói um compromisso com o divino. Ademais, a religiosidade popular no Brasil se caracteriza por doações, seja nos rituais afro-brasileiros, por meio do pagamento a mães e pais de santo ou através das promessas católicas. Sob essa ótica, não importa a utilização do dinheiro, mas o sacrifício material empreendido pelo fiel ao santo ou a Deus (MARIZ, 1995, p.46). Além disso, aponta Mariz, no pagamento do dízimo o pobre se descobre capaz de dar, e quem dá tem poder, dessa forma essas pessoas estariam subjetivamente deixando de serem pobres.

Outra crítica, realizada tanto por nativos pentecostais clássicos, quanto por pesquisadores, é a falta de ênfase dessas igrejas na moralidade e na ética. Essa crítica ancora-se na ideia de que nas igrejas neopentecostais não se enfatizam regras de moralidade rígidas, em contraste às pentecostais clássicas. Essa percepção, aponta Mariz, parte do erro de tornar as atribuições da IURD gerais a todas às igrejas neopentecostais. A Igreja Deus é Amor, neopentecostal, defende uma moralidade rígida. Por fim, outro ponto levantado por Mariz, é que as libertações advindas das “batalhas espirituais” muitas vezes estão ligadas a transformações de comportamento, como no caso de dependentes químicos.

Em sua revisão às tipologias do protestantismo brasileiro, Giumbelli reafirma as críticas aos pesquisadores do neopentecostalismo postuladas por Mariz, que aponta para uma “antipatia” dos pesquisadores com os neopentecostais, que por sua vez é retribuída por esse grupo nos inúmeros obstáculos postos nesse campo. Giumbelli pontua que em outros momentos do estudo do protestantismo no Brasil essa “antipatia” foi notada, mas estava relacionada ao pertencimento religioso dos pesquisadores. Dessa vez, parece que a tensão dessa reside no fato que, tanto interlocutores quanto pesquisadores disferem críticas aos posicionamentos um do outro.

Delineado esse vasto debate acerca daquilo que podemos nomear como pentecostalismo ou neopentecostalismo, finalizo ressaltando a dificuldade de estabelecer tipologias às igrejas

que possuem tantas formas diferentes de ser e fazer. Contudo, atento para o fato de que a maioria dos trabalhos aqui citados mencionam as igrejas neopentecostais, sobretudo a IURD, enquanto precursoras do conflito religioso brasileiro.

## **2.2 Guerra, batalhas, intolerância, racismo; assimilações e porosidades**

Frente às grandes modificações do cenário religioso de expansão das igrejas pentecostais e neopentecostais que constatamos na contemporaneidade, acompanhado da crescente atuação de figuras religiosas na esfera política, como abordado por Maria das Dores Machado (2006, 2012, 2014, 2015), a compreensão dos desafios do pluralismo religioso no âmbito da esfera pública, se tornou fundamental para mapear, compreender e traçar estratégias para lidar com os conflitos que surgem a partir desse novo cenário.

No levantamento da literatura nacional publicada sobre conflitos religiosos envolvendo evangélicos, percebe-se que grande parte dos trabalhos trata da relação tensa entre neopentecostais e religiões afro-brasileiras (candomblé e umbanda especialmente). A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) protagoniza a maioria dos trabalhos, tanto na década de 1990 (SOARES, 1990; SOARES, 1993; ALMEIDA, 1996; ORO 1997), quanto a partir dos anos 2000 (ORO, 2007; GIUMBELLI, 2007; PÉCHINE 2011; MAFRA, 2011). Isso se dá, como os próprios autores explicam, pelo grande alcance da IURD através das mídias e sua expansão mundial que a tornou uma referência do segmento neopentecostal. Além disso, a IURD sofreu ataques a religiões afro-brasileiras através das suas mídias (jornal, rádio, canal de TV etc.).

A maioria desses estudos trata dos neopentecostais a partir da abordagem do “conflito”. Em um levantamento recente dos trabalhos de ciências sociais sobre neopentecostais, Milton Bortoleto (2014) demonstra como a mídia demandou desses autores respostas para as batalhas espirituais e guerras santas, tão citadas por pastores pentecostais em seus cultos e programas de rádio. Dessa forma, percebe-se que desde os primeiros trabalhos o interesse nessas igrejas, recai, majoritariamente, na abordagem do conflito e da relação com o outro. Bortoleto (2014) traça três momentos dos trabalhos que tratam dos neopentecostais: o primeiro, compreende trabalhos publicados no fim da década de 1980 e início da década de 1990, em forma de ensaios com objetivo de fornecer respostas às manchetes e constantes citações midiáticas, marcado pelos conceitos de guerra santa e batalha espiritual; o segundo, em meados da década de 1990, caracterizado pelo maior aprofundamento analítico sobre essas

“novas igrejas” em pesquisas etnográficas; o terceiro, que trata das reações das religiões afro-brasileiras aos ataques recebidos, tendo início no final da década de 1990, estendendo-se aos anos 2000, quando é acionado o conceito de intolerância religiosa. Os trabalhos mais antigos sobre conflito religioso envolvendo neopentecostais são: i) um levantamento sobre conflito religioso realizado por Mariza Carvalho Soares (1990) publicado no ISER; ii) o ensaio escrito por Luiz Eduardo Soares (1993) abordando o conflito religioso entre pentecostais e religiões afro-brasileiras como resultado dos rearranjos políticos da década de 80.

Parto da abordagem de Bortoleto (2014) para seguir adiante no mapeamento da produção das ciências sociais sobre os desdobramentos subsequentes do conflito religiosos envolvendo pentecostais no Brasil. Em seu levantamento, Bortoleto (2014) toma como campo as produções acadêmicas desde 1980 até o final da década de 2000. A partir desse recorte temporal, o autor pode perceber a mudança conceitual ocorrida entre “guerra santa” e “intolerância religiosa”. Contudo, escapa a esse recorte os debates que ocorrem a partir dos anos 2010 acerca do “racismo religioso”. A contribuição desta pesquisa àquela realizada Bortoleto está em atualizar os posicionamentos dos autores, bem como o cenário do conflito religioso apresentado por essas pesquisas. Acrescento à sua classificação temporal um quarto momento dos trabalhos: as críticas ao conceito de intolerância religiosa e a construção do racismo religioso enquanto uma categoria analítica, que resulta das pesquisas realizadas com interlocutores de religiões afro-brasileiras. Além disso, apresento uma análise dos autores que trataram das porosidades e de movimentos ecumênicos envolvendo os atores do conflito religioso no Brasil, chamando atenção também para críticas que foram pontuadas com Cecília Mariz (1999) às abordagens dos pesquisadores e da mídia sobre os neopentecostais.

Ao longo da década de 1990, em que grande parte dos trabalhos encontrados abordam estados do Sul e Sudeste, os autores tratam das “batalhas espirituais” ou “guerras santas”. Os conflitos tratados nesse período são, majoritariamente, midiáticos ou ocorrem nos cultos de cura e libertação da IURD. No final da década de 1990, e até meados da década de 2010 a maioria dos autores trata da “intolerância religiosa”. Para além de uma nova interpretação sobre o conflito, observam-se nesses trabalhos novas dimensões a seu respeito, sendo a principal a dimensão territorial, política e da presença dos neopentecostais no espaço público. A partir dessas novas formulações, explorando novas dimensões desse conflito, os teóricos começam a incorporar em seus trabalhos pautas e discussões teóricas advindas dos movimentos de militância negra que se fortaleceram no país. Dessa forma, o conceito de racismo religioso ganha espaço nas produções das ciências sociais a partir da década de 2010, juntamente com as discussões em torno do racismo estrutural e institucional no Brasil. Diante do exposto, nos

tópicos que se seguem abordo os desdobramentos teóricos acerca do conflito religioso pentecostal e neopentecostal, desde a percepção das guerras santas, até as mais recentes formulações acerca do racismo religioso. Ao fim, discuto a partir da bibliografia sobre a perspectiva da relação inter-religiosa que supõe uma influência mútua entre os agentes do conflito no país, construindo diferentes modos de ser pentecostal.

### **2.2.1 Guerra santa e batalhas espirituais: primeiros desdobramentos teóricos**

Em 1990, o Instituto de Estudos da Religião (ISER) publicou a edição número 23 do *Cadernos do ISER*, de título “Sinais dos tempos: Diversidade Religiosa no Brasil”. Nesta publicação, pesquisadores apresentam as características das principais religiões do Brasil, buscando analisar o campo religioso brasileiro a partir da descrição de seus rituais e teologias. Dessa forma, delineou-se um perfil das instituições religiosas do país, compondo e caracterizando os aspectos centrais das instituições.

O ensaio da Mariza Soares (1990), como observa Bortoleto (2014), tratou de um fenômeno social que ocorre para além do ambiente das igrejas: a “guerra santa”, diz Bortoleto, surge neste trabalho como relevante a partir da grande notoriedade midiática, onde a própria autora diz seguir o *feeling* jornalístico. Mesmo tratando-se de um fenômeno público, Soares considera que essa “guerra” não se explica em si mesma. Portanto, seu objetivo foi entender o proselitismo evangélico e sua forma de atuação (SOARES, 1990, p. 75). A “guerra” aparece em seu trabalho como uma das formas de praticar a obra de libertação espiritual. Apesar de estar intimamente relacionada aos cultos de libertação, a “guerra santa” refere-se ao combate ao mal na dimensão externa. Ou seja, ela define os conflitos no espaço público, pregações nas ruas e invasões a terreiros.

Tendo a IURD enquanto campo de sua pesquisa, Soares atribui a eficácia da atuação dessas “novas igrejas pentecostais” à mobilização de um universo simbólico semelhante àquele das religiões afro-brasileiras. Ela aponta que há uma inversão dos valores, e os orixás e elementos afro-brasileiros estão presentes nesses cultos, mesmo que negativamente. Para a autora, nessas religiões se fala a mesma linguagem, e isto é fundamental para compreender a razão pela qual o candomblé e a umbanda não conseguem enfrentar o avanço destas igrejas (SOARES, 1990, p. 88).

Na última parte do trabalho, Soares aborda as respostas dos membros de religiões afro-brasileiras aos ataques pentecostais. Neste primeiro momento da “guerra santa”, segundo a autora, o discurso dos afro-brasileiros sobre o ataque buscava motivações internas à sua religião

para o ocorrido, justificando de certa forma, as ofensivas pentecostais. Soares traz algumas situações-exemplo para ilustrar como a construção desse discurso impede as religiões afro-brasileiras de elaborar respostas externas a estes ataques:

Um outro caso registrado por nós exemplifica bem essa questão. Tomamos conhecimento de que um *yaô* vestido de branco e com *kelê* no pescoço havia sido agredido. Os crentes, ao identificarem o rapaz, lhe deram uma surra no meio da rua, "para expulsar o demônio que tinha tomado conta dele". Contamos esse episódio a algumas pessoas para ver a reação. Surpreendentemente, não houve nenhuma revolta. Todos riram da história, fazendo observações jocosas sobre a vergonha de ser pego na rua de *kelê*. Uma das pessoas comentou que "*yaô* de quaresma só podia dar nisso". O fato tinha ocorrido pouco depois da quaresma, que é o período em que nos terreiros não se faz nenhuma obrigação para os orixás que, nessa época, "estão na África". Assim, uma iniciação nesse período é totalmente desviante das práticas normais, o que explicava o fato de o rapaz ter passado por aquela situação. (SOARES, 1990, p. 13)

Àquela época, os neopentecostais, igrejas que protagonizam os conflitos religiosos no país, passavam por muitas críticas tanto da parte da mídia, quanto dos autores das ciências sociais que os estudavam. A respeito dessas críticas, Cecília Mariz (1995), em uma revisão bibliográfica publicada na Revista de Cultura Teológica, argumenta que apesar de serem os principais deflagradores de guerras religiosas, os neopentecostais também seriam vítimas de outro tipo de guerra: contra às críticas midiáticas e dos cientistas sociais. Assim, a autora aponta que a falta de diálogo daquele momento era marca não apenas do anticumenismo neopentecostal, mas da atitude negativa e preconceituosa contra o neopentecostalismo. Esse preconceito estaria atribuído àquele dirigido às classes menos privilegiadas educacional e materialmente (MARIZ, 1995, p.40). A autora localiza as críticas mais frequentes nos seguintes eixos temáticos: identifica críticas com fundo de preconceito racionalista, crítica à massificação dos fiéis, ao aventureirismo político, pedido constante de ofertas, à suposta ausência de ética, aspectos tratados no tópico anterior.

O conceito de "guerra santa", portanto, se forma a partir de uma narrativa antropológica, de etnografias de igrejas pentecostais. Apesar de estar ligada às batalhas espirituais dos cultos, a noção de guerra santa abarca os conflitos externos ao templo que alcançavam a mídia. Portanto, batalhas espirituais e guerra santa, apesar de aparentarem nomear o mesmo fenômeno, tratam de dimensões diferentes de um mesmo problema de pesquisa. Pode-se dizer, dessa forma, que tal qual uma guerra civil, a guerra santa é constituída de diversas batalhas espirituais. Dito isso, antes de passarmos para a transição conceitual de "guerra santa"

para “intolerância religiosa”, trato do conceito de batalha espiritual pois este continua a constituir os demais conflitos que se seguem.

A guerra santa é comumente tratada como um componente que se torna marcante apenas no neopentecostalismo — embora esteja presente de forma embrionária durante a primeira e segunda onda do pentecostalismo (FREESTON, 1994; MARIANO, 1999; SIEPIERSKI, 2003). Em contraponto a isso, Ramos (2011) identifica a batalha espiritual como um elemento “necessário e inescapável” das mensagens pentecostais e neopentecostais, formando a identidade pentecostal desde sua origem. Deste modo, a batalha espiritual enquanto terminologias compartilhadas, experiências comuns de conflito que demonizam a alteridade e uma “meta a cumprir” já fazia parte do arcabouço identitário pentecostal desde a constituição da Assembleia de Deus. Assim, a crença e a participação na batalha espiritual seriam imprescindíveis para construção das noções de temporalidade (centralidade na volta de Jesus) e espacialidade (diferenciação entre territórios santos e profanos) aos pentecostais e neopentecostais.

A espacialidade da batalha espiritual é um tema abordado por Mesquita (2009), em artigo em que apresenta uma discussão a respeito das condições do pentecostalismo para emergir como uma variável relevante na mudança na sociabilidade dos moradores de favelas de Campos dos Goytacazes/RJ. Por tratar-se de um território comandado por narcotraficantes, os pentecostais interpelam as ações violentas daqueles e agem como um “recurso de contrapoder” (SILVA; LEITE, 2007) para atenuá-las. Nesse contexto, a espacialidade da batalha espiritual fica clara na medida em que parte da moderação pentecostal das violências se expressa a partir da subversão do uso do território comandado por narcotraficantes, seja na evangelização em territórios de venda e consumo de substâncias psicoativas, seja na realização de enterros em cemitérios proibidos pelos narcotraficantes.

Explorando outra dimensão da espacialidade das batalhas espirituais, Raquel Sant’Ana (2014) apresenta a criação de territórios santificados graças às paisagens musicais. O som é usado como ferramenta de santificação do território na batalha espiritual por ser capaz de passar por fronteiras físicas, alcançando mais pessoas não evangélicas por conta da escuta involuntária. Além de criar fronteiras que impedem que sons não evangélicos adentrem locais em que há evangélicos em comunhão espiritual, também serve como advertência a quem não é evangélico de que há ali um grupo diferenciado.

Considerando que a batalha espiritual acontece nos mais diversos aspectos da vida humana, Daniela Borja Bessa (2006) traz para o debate a batalha espiritual na dimensão do erotismo feminino. No artigo, a autora define como pressupostos da batalha espiritual: “a) o

temor ou o pavor ao demoníaco; b) a necessidade de precaver-se de sua atuação através da adoção de práticas específicas; e c) a confissão positiva” (BESSA, 2006, p. 40). Além desses aspectos, a batalha espiritual opera nos conceitos de material e imaterial, no qual o imaterial ou “mundo espiritual” governa a materialidade ou a vida humana. A compreensão neopentecostal sobre o livre arbítrio, ou de uma salvação que é conquistada, incentiva, segundo Bessa, uma autovigilância sobre os comportamentos e palavras, para evitar que, a qualquer postura afastada daquilo que é de Deus, o diabo tenha autorização para agir sobre a vida daquele fiel. Dessa forma, a primeira dimensão da batalha espiritual estaria na vigilância de si e na luta cotidiana contra as investidas e tentações inimigas que autorizam a sua ação na vida do indivíduo, causando enfermidades físicas, mentais, problemas financeiros e de relacionamento.

Numa revisão bibliográfica da “teologia da batalha espiritual”, Cecília Mariz (1999) defende que a evangelização se faz através da luta contra o demônio, presente em todo mal que se faz ou sofre e nas religiões não cristãs (MARIZ, 1999, p. 34)<sup>4</sup>. O primeiro tipo de abordagem que Mariz trata são as que reconhecem essa teologia que enfatiza a luta contra o demônio como um fenômeno global, não exclusivo do Brasil. Ela traça comparativos temporais entre a teologia da batalha espiritual e as perseguições da Idade Média, afirmando que as duas diferem, pois na Idade Média a demonização era utilizada pelas classes dominantes socialmente a fim de justificar seu poder sobre os mais fracos. Já no caso dos pentecostais, há uma reação das classes oprimidas (por ser formada majoritariamente por pessoas pobres) à Modernidade, ou seja, a demonização seria uma reação às exclusões sociais sofridas por essa classe.<sup>5</sup>

Por outro lado, Mariz afirma que há pesquisadores que apontam a perspectiva de que o confronto, apesar de no primeiro momento parecer uma ruptura, causa mais proximidade que distância entre os atores envolvidos no conflito.

Com efeito, como já foi afirmado anteriormente, há um consenso na literatura sócio-antropológica brasileira quanto ao fato de que a batalha contra o demônio é uma ruptura apenas parcial com a cultura e/ou religiosidade brasileira. Na verdade, a guerra espiritual refletiria mais uma proximidade do que uma distância entre o neopentecostalismo e as religiões afro-brasileiras. (MARIZ, 1999, p. 38).

<sup>4</sup> Tal qual a autora, Mesquita (2009) argumenta que a batalha espiritual acontece a todo tempo e é entre o “bem” e o “mal”, entre Deus e o Diabo: as pessoas que viabilizam as ações do “mal” são vítimas do demônio e, por isso, deve-se evangelizá-las ao passo em que se batalha contra suas ações malignas.

<sup>5</sup> Corroborando com essa abordagem, Pereira (2020) apresenta o relato de uma moradora de uma favela de Campos dos Goytacazes/RJ que vivenciou, em 2020, a pandemia de Coronavírus como “fruto da vontade de Deus” para corrigir o povo. Assim, a batalha espiritual é expressa a partir do uso de instrumentos de fortalecimento da fé como forma principal de combate a pandemia, muito embora a aplicação das medidas sanitárias não seja excluída.

É importante observar que naquele momento essa posição era considerada em seu rendimento teórico de exposição da outra face do conflito, especialmente o trabalho de Luiz Eduardo Soares (1993), sobre a “dimensão democrática” nas relações entre pentecostais e afro-brasileiros. No entanto, em trabalho recente (2019, p. 98), o autor revê sua posição acerca das “consequências benéficas da ‘guerra santa’”, corroborando a problematização dessa abordagem quanto aos seus efeitos num contexto de agravamento dos conflitos religiosos.

Retomando o conceito de guerra santa, em 1997, o Núcleo de Estudos da Religião (NER) da UFRGS lançou um periódico semestral - Debates do NER. Na apresentação, Ari Pedro Oro e Carlos Alberto Steil afirmam que o periódico é uma forma de: “colocar em debate alguns temas relevantes do campo religioso que possam interessar não apenas aos participantes de nossas reuniões, mas a todos que no seu cotidiano se deparam com as questões religiosas como parte da conjuntura político-social.” (ORO; STEIL, 1997, p. 1).

Com essa proposta, e considerando, como pontua Bortoleto (2014), que os autores das ciências sociais buscavam seguir o “*feeling* jornalístico” e responder as questões midiáticas protagonizadas pela IURD, o periódico lançou a sua primeira edição com o tema Guerra Santa. O formato da publicação apresenta um artigo do Ari Pedro Oro, seguido de comentários de diversos autores da área.

No artigo publicado nesta edição de Debates do NER, Ari Pedro Oro (1997) se debruça sobre o universo religioso afro-brasileiro, com objetivo de compreender as “fracas reações” diante dos “ataques neopentecostais”. Ele desloca a questão de pesquisa dos motivos para a “guerra santa”, para compreensão do porquê as religiões afro-brasileiras não respondem a ela. Oro apresenta as dimensões do conflito, situando a ideia de um “mercado” religioso brasileiro concorrido, no qual há uma disputa de fiéis através de códigos simbólicos e cognitivos. A concorrência religiosa da IURD - instituição que ele toma como responsável por produzir esses ataques - não nega a existência e eficácia dos rituais das religiões afro-brasileiras, como apontado por Mariza Soares (1990) e outros autores. Steil (1997) destaca que Oro conduz sua abordagem da “guerra espiritual” a partir do aspecto da concorrência “que leva religiões competirem entre si por fiéis e, assim, poderem se impor dentro da sociedade brasileira.” (STEIL, 1997, p. 43). Essa percepção denota uma concorrência entre iguais, compartilhadores de “mesmo nível social, mesmos códigos simbólicos e cognitivos” (p. 43).

Apesar das investidas neopentecostais, àquela época Oro aponta não haver reação das religiões afro-brasileiras. Sobre isso, Mariz (1997) pontua que as religiões afro-brasileiras não se preocupam em defender ou combater o mal, porque não concebem o demônio ou nenhuma fonte única de mal. Outro fator apontado por Oro seria a falta de poder político e pouco prestígio

social por parte dessas religiões, e neste ponto Mariz discorda do autor pois o próprio cristianismo, até a própria IURD, em frente à perseguições buscaram estratégias de defesa e não ficaram inertes. A autora atribui esse fator à forma pela qual essas religiões organizam sua cosmovisão.

Além do deslocamento da questão, um movimento importante realizado por Oro neste trabalho foi substituir o termo “guerra santa” e “conflito religioso” por “intolerância religiosa”. Para o autor, a intolerância religiosa neopentecostal em relação às religiões afro-brasileiras não configura uma prática de racismo, mas uma situação de “heterofobia” (ORO, 1997, p. 21). O conceito de “heterofobia”, adotado por Oro, refere-se à definição de Alberto Memmi, que a define como uma fobia (medo, aversão) do outro que se transforma em sua recusa e leva à agressividade (ORO 1997, p. 21). Nessa definição, o racismo seria uma forma de “heterofobia”. Como diz o autor, tanto a heterofobia quanto o racismo utilizam-se da valorização de diferenças em proveito próprio, em detrimento do outro. Portanto, essa valorização do poder do deus cristão sobre os orixás não teria, a princípio, um caráter racial. No caso da IURD contra os afro-brasileiros há, para o autor, um ímpeto de coragem e ousadia de enfrentar esses outros deuses (ORO, 1997, p. 22). A partir desse trabalho, nota-se que na agenda dos estudos sobre conflito e neopentecostais, o termo “guerra santa” passa a ser gradativamente substituído por “intolerância religiosa”, sendo este último mais presente no discurso de lideranças das religiões afro-brasileiras.

## 2.2.2 Intolerância e racismo religioso

É possível identificar na literatura acadêmica uma mudança nas formas como esse conflito é nomeado, nos primeiros trabalhos da década de 1990, que focam no conflito a partir do discurso das igrejas, em que os autores utilizam o conceito “guerra santa”. Como Bortoleto (2014) aponta, a teologia da batalha espiritual ou guerra santa são categorias utilizadas pelos primeiros trabalhos sobre neopentecostais no Brasil e estão relacionadas ao discurso pentecostal de que há uma batalha constante entre o “bem” e o “mal” em um plano espiritual, onde seus inimigos não são de carne e sangue, são espirituais (SOARES, 1990; SOARES, 1993; MARIZ 1997,1999; SILVA 2005; MAFRA 2011). Já os conceitos de intolerância e racismo religioso são mais recentes e tratam do conflito religioso a partir da perspectiva das religiões afro-brasileiras: a intolerância religiosa fala sobre a incapacidade ou aversão dos pentecostais e neopentecostais em relação a outras religiões (PÉCHINE 2011; REINHARDT 2006), enquanto o racismo religioso aponta o caráter racial presente na perseguição ao candomblé e a umbanda (TAVARES 2018; NASCIMENTO, 2017; LEANDRO, SANFILIPPO 2018; MIRANDA, 2021).

A distinção entre os termos “intolerância religiosa” e “racismo religioso” se dá como resultado de um debate político e teórico, diferente das formulações anteriores que constituíam das categorias “guerra santa” e “batalha espiritual”, através do campo nas igrejas em seus cultos de libertação e cura. Essas novas elaborações teóricas se dão em um ambiente de agravamento dos ataques a terreiros, onde é questionada a melhor forma de abordar as ameaças, destruição, intimidações a lideranças e comunidades de matriz africanas no âmbito jurídico, político e religioso. A seguir, apresento as definições de intolerância religiosa e racismo religioso, contextualizando a constituição de cada conceito e discutindo-os em oposição.

Uma referência central da mudança teórica em direção à centralidade atual do conceito de intolerância é a coletânea “Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro”, organizada por Vagner Gonçalves da Silva e publicada em 2007. Resultado das discussões realizadas na Comissão de Relações Étnicas e Raciais (Crer) da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), temos os principais pesquisadores dessa agenda – Ari Oro, Alejandro Frigerio, Ricardo Mariano, Emerson Giumbelli, Ronaldo Almeida e o próprio Vagner Gonçalves da Silva (2007) - que oferecem uma compreensão da intolerância religiosa a partir de diversos aspectos. No prefácio, Silva (2007a) aborda as intenções da IURD em usar o sistema simbólico bíblico para legitimar sua guerra. Os ataques neopentecostais são fundamentados por argumentos teológicos e abrangem, além do discurso dos cultos e dos meios

de divulgação, a agressão física e oposição aos rituais, símbolos e práticas que se relacionem às religiões afro-brasileiras, bem como ações políticas e jurídicas. Além disso, diferente de como apontou Soares (1990) e Oro (1997), na segunda metade da década de 2000 já aparecem respostas consistentes das religiões afro-brasileiras aos casos de “intolerância religiosa”.

Os casos de intolerância, antes apenas episódios e sem grandes repercussões, hoje se avolumaram e saíram da esfera das relações cotidianas menos visíveis para ganhar visibilidade pública, conforme atestam as frequentes notícias de jornais que os registram em inúmeros pontos do Brasil. Igualmente, a reação a esses casos, antes apenas um esboço isolado e tímido de algumas vítimas, agora se faz em termos de processos criminais levados adiante por pessoas físicas ou instituições públicas como ONGs e até mesmo a Promotoria Pública (SILVA, 2007a, p. 10).

Oro (2007) retoma a questão das reações afro-brasileiras às ofensivas neopentecostais, apresentando a capacidade da IURD de realizar “bricolagens religiosas”, incorporando elementos de variadas crenças religiosas, ampliando-os e extrapolando o uso dos símbolos e impondo-se como uma igreja da “exacerbação”, aproximando-se das religiões afro-brasileiras, não para negar, mas para ressignificar suas práticas, constituindo o que ele chama de “igreja macumbeira”. Das respostas à “guerra santa”, tomando o exemplo do Rio Grande do Sul, ele demonstra como essas reações se dão pelo viés político e jurídico (mais que por outros). Em seu capítulo, Oro traça considerações sobre a limitação do conceito de “guerra santa”. Segundo o autor, a diferença base entre os neopentecostais e as religiões afro-brasileiras está em um assumir como “papel ético da religião” (p.53) o combate ao mal, e no outro não haver sequer a ideia de demônio, ou de um “mal transcendental”.

Complementar as considerações de Oro, pensando sobre a constituição do discurso neopentecostal, Mariano (2007) trata das justificativas teológicas que dão legitimidade aos ataques às religiões afro-brasileiras, discutindo os conceitos de tolerância, intolerância e discriminação, atentando para a centralidade do papel que o demônio exerce na teologia pentecostal, sendo a principal estratégia dessa religião o seu combate - essa forma de religiosidade reforça a intolerância pois se alimenta da “raiva” ao que se opõe. Partindo dessas considerações, Oro (2007), argumenta contra a ideia de uma “guerra santa”, considerando que uma guerra pressupõe um conflito entre ambos os lados, e nesse conflito apenas os neopentecostais deflagram uma guerra que não se concretiza, pois, as religiões atacadas não reagiram violentamente as suas investidas.

Em publicação sobre o conflito religioso e respeito à diversidade, Christina Vital da Cunha (2012) aponta alguns dos principais argumentos que grupos de militância contra

intolerância religiosa mobilizaram sobre esse conceito. O primeiro, seria que a intolerância religiosa teria uma origem racial, sendo resultante das atitudes de discriminação racial contra a população negra e seus símbolos. A intolerância religiosa passa a ser compreendida como um atentado aos direitos humanos, num esforço de reunir várias religiões no pleito à liberdade de crença. Além disso, a militância elege o neopentecostalismo enquanto inimigo comum entre as variadas religiões, pelo seu caráter antiecumênico. Neste cenário mudanças importantes começam a ser observadas, como a adesão da Igreja Católica ao movimento e apoio às pautas dos afro-religiosos, mudando sua postura de perseguição a essas religiões.

O reconhecimento do caráter racial desses ataques, apesar de importante para a futura constituição do conceito “racismo religioso”, segundo Vital da Cunha, foi alvo de contestações nas teses de Flávio Pierucci e Ricardo Mariano. O argumento de Pierucci (1985), é de que essa percepção tem como fundo a afirmação que há uma religião negra, no sentido de original ou ideologicamente de negros. Segundo ele, a principal fragilidade está no fato do cristianismo evangélico brasileiro ser predominantemente negro, sobretudo às igrejas pentecostais. A argumentação de Mariano (2001), por sua vez, foca o conteúdo que se diz estar combatendo na batalha espiritual. Ele argumenta que essas batalhas estão centradas no nível do espiritual, não numa batalha étnica/racial. Veremos adiante que a questão racial vai ser recolocada na discussão antropológica com a crescente proeminência do conceito de racismo religioso.

Um diferencial que marca os trabalhos do final da década de 2000 e início de 2010 é a presença de movimentos de reação aos ataques neopentecostais. Se antes havia uma preocupação com as reações fracas, é nesse período que elas começam a se articular com maior intensidade. Dentre as iniciativas de repercussão nacional, Vital da Cunha (2012) destaca: a) a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR), fundada em 2008, é formada por organizações religiosas, instituições do estado e vítimas de intolerância, a partir das ocorrências de violência religiosa no Rio de Janeiro, a CCIR se destaca por ter elaborado às bases do Plano Nacional de Combate à Intolerância Religiosa; b) a Associação Brasileira de Liberdade Religiosa e Cidadania (ABLIRC), constituída em 2004, nasceu da necessidade de organizar a sociedade civil em defesa do direito de Liberdade Religiosa, a ABLIRC desenvolve eventos com participação de autoridades religiosas, acadêmicas, militares e civis; c) o Comitê da Liberdade Religiosa, instalado na Secretaria de Direitos Humanos do Governo Federal em 2011, pela então Ministra Maria do Rosário, composto por 30 membros de diferentes denominações religiosas do país, ateus e pesquisadores.

No debate conceitual sobre o conflito religioso no decorrer da década de 2010, pesquisadores das ciências sociais, sobretudo aqueles que estudam religiões afro-brasileiras,

começam a se perguntar sobre a substituição do termo “intolerância religiosa” por “racismo religioso”, conceito nativo, crescentemente utilizado por lideranças afro-religiosas.<sup>6</sup> Ao longo da década de 2010, Ana Paula Miranda (2010; 2012; 2014; 2017; 2021) produziu diversas contribuições nas quais trata da atuação política das religiões de matriz afro, sobretudo da constituição da categoria “racismo religioso” nesse âmbito e sua incorporação na antropologia. Já em 2010, a autora apontava que o conceito de intolerância religiosa se afastava das acusações de “discriminação” geralmente associados a denúncias de racismo. Essa lacuna conceitual viria a ser alvo de críticas por diversos autores, a partir da interlocução com as religiões afro-brasileiras em suas pesquisas. Nessa mesma perspectiva, Mariana Morais (2014;2017) apontava como nova estratégia dos movimentos afro-religiosos ao usar o termo “comunidades tradicionais de matriz africana” para atribuir um caráter étnico à sua religiosidade e, ao mesmo passo, atribuir os ataques sobre ela ao racismo.

Em uma análise do uso dos conceitos de intolerância e racismo religioso nos trabalhos acadêmicos, Marcelo Camurça e Ozaias Rodrigues (2022) pontuam que esses termos aparecem, muitas vezes, sem uma distinção no seu emprego. Contudo, ressaltam os autores, há nesse movimento estudiosos que compreendem esses conceitos como complementares e aqueles que fazem opção teórica por um ou outro, considerando “a capacidade heurística e de precisão do que foi escolhido para a análise e interpretação da realidade” (p. 6).

Como apontam diversos autores desse levantamento (CAMURÇA, RODRIGUES, 2022; HARTIKAINEN, 2021; MIRANDA, 2010, 2012, 2014, 2020, 2021; MIRANDA, CORREA, ALMEIDA, 2017; MONTERO, 2021; SANTOS, 2020, 2021), a “intolerância religiosa” esteve presente na nomeação de diversas iniciativas de defesa das religiões afro-brasileiras nas últimas duas décadas. Nesses autores, são enumeradas diversas iniciativas de

---

<sup>6</sup> É importante situar nessa discussão as contribuições do debate sobre o “racismo estrutural”, especificamente a contribuição de Silvio Almeida (2020) na coleção *Feminismos Plurais*. Nessa publicação, Silvio Almeida apresenta três dimensões do racismo: individual, institucional e estrutural. Na individual temos o fator patologizante do indivíduo ou coletivo menor, ou seja, localiza o racismo em alguns agentes pontuais, portanto, é uma percepção frágil. O racismo institucional diz respeito aos efeitos causados pelos modos de funcionamento das instituições, concedendo privilégios a determinados grupos de acordo com a raça. Desse modo, as instituições estabelecem e regulamentam as normas e os padrões que devem conduzir as práticas dos sujeitos, conformando seus comportamentos, seus modos de pensar, suas concepções e preferências. Essas relações de poder intrínsecas das instituições contribuem para a hegemonia de determinados grupos, mantendo interesses sociais, políticos e econômicos, definindo regras e condutas que são naturalizadas. O domínio que esses grupos exercem é produzido através de princípios discriminatórios pautados na raça, estabelecendo as normas culturais e sociais que são transformadas numa única perspectiva civilizatória de sociedade. E, dessa forma, chegamos ao conceito do racismo estrutural que está intrinsecamente ligado ao institucional. Nessa concepção, o racismo é uma estrutura social, que normatiza e concebe como verdade padrões e regras baseadas em princípios discriminatórios de raça. Ou seja, ela não é uma patologia, uma anormalidade. Antes disso, ela é parte do processo social, histórico e político que elabora os mecanismos para que pessoas ou grupos sejam discriminados de forma sistemática. Aqui, o racismo é concebido como a regra vigente, e não como a exceção.

combate à intolerância em todo o país. O que artigos como o de Camurça e Rodrigues (2022), Miranda, Corrêa e Almeida (2017) e Ivanir dos Santos (2020, 2021) pontuam, é que, na visão dos ativistas, a categoria “intolerância religiosa” aponta para uma identificação religiosa, conseguindo gerar identificação com um número maior de pessoas e grupos religiosos. Santos (2019) afirma que o combate à intolerância religiosa constrói uma interlocução entre diferentes extratos sociais. Miranda e colaboradores (2017) entendem que o combate à intolerância desloca a legitimidade das religiões afro-brasileira da noção de “legado cultural” para uma reivindicação por “direitos civis”.

Contudo, Camurça e Rodrigues chamam atenção para a incorporação do racismo religioso enquanto “palavra de ordem” para o ativismo que, segundo Wanderson Flor do Nascimento (2017), também citado pelos autores, inicia no final dos anos 2000. Os autores pontuam, a partir de Luís Sangenis e Graziane Costa (2021), que esse termo é impulsionado não só pelos militantes de movimento negro, como também a partir de lideranças afro-brasileiras que passam a se posicionar, pontuando o caráter racista dos ataques a terreiros. Nesse mesmo sentido, Hartikainen (2021), ressalta que os discursos das lideranças de religiões afro-brasileiras deixam de ser um apelo à “tolerância”, passando a exigir respeito. A autora embasa sua afirmação em uma fala de Mãe Beata de Iemanjá, que afirmava não querer mais tolerância e sim respeito, compreendendo que a “intolerância religiosa”, diante do agravamento dos ataques a terreiros, tornava-se insuficiente ou “suave” (p. 7).

No âmbito desse debate, Mota (2017) considera que o par tolerância/intolerância qualificaria atitudes que ocorrem em um cenário religioso não racializado. Portanto, seus agenciamentos seriam insuficientes para compreender e tratar das violências sofridas por adeptos de religiões afro-brasileiras. A autora argumenta que qualificar esses ataques como “racismo religioso” significa chamar atenção para questões profundas, específicas das relações raciais construídas historicamente no Brasil. Dessa forma, o racismo religioso é considerado quando reconhecemos a existência do racismo estrutural, como conceituado por Almeida (2019), pois este serve de base para o outro. Essa percepção se afasta da “heterofobia” apontada por Oro (1997), primeiro por desconsiderar a dicotomia tolerância / intolerância, e segundo por considerar que o centro da aversão ao outro é o racismo estrutural. Por tanto, seria o racismo estrutural que fornece as bases para outras formas de opressão e não a “heterofobia” descaracterizada do elemento racial.

Desse modo, o racismo religioso apresenta um contraponto político-teórico à intolerância religiosa, porque este causaria uma invisibilidade ou uma camuflagem do racismo brasileiro, que há muito é compreendido como um racismo “velado”. A própria invisibilidade

do racismo nos ataques aos terreiros pode ser compreendida como uma tática do racismo estrutural (ALMEIDA, 2019), já que neste conceito nega-se a existência das discriminações de raça, ou estas são colocadas como um comportamento específico. Outro fator interessante a ser observado, é que se nas primeiras postulações sobre intolerância religiosa havia uma preocupação com as fracas reações afro-religiosas, no pleito do uso da categoria racismo religioso, desde o início, há posição central das manifestações e reivindicações dessas religiões. Apesar da categoria intolerância religiosa ter sido, inicialmente, bem aceita e difundida, presente em muitas manifestações públicas, aquela passou a ser questionada pelos movimentos sociais, não só pelos aspectos teóricos já pontuados, mas pela insuficiência do termo em criminalizar os atos assim classificados.

Mariana Morais e Juliana Jayme (2017) afirmam que os afro-religiosos têm associado suas práticas à noção de “cultura”, fato evidenciado na adoção da categoria “povos e comunidades tradicionais de matriz africana” que substitui as categorias “religiões de matriz africana” e “comunidades de terreiro”, que referenciam uma identidade religiosa. Segundo as autoras, essa nova categoria associa a questão étnica, englobando diferentes áreas de reivindicação e consolidando a ligação entre o preconceito racial e religioso no âmbito das políticas públicas. Posteriormente, Morais (2021) demonstra que a categoria “racismo religioso” se constitui em paralelo à “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”, a autora destaca que enquanto a segunda categoria disfarça seu caráter religioso, a primeira o reafirma. Dessa forma, segundo a autora, o racismo religioso fornece sustentação para tipificação criminal dos ataques realizados por grupos evangélicos.

A pesquisadora Paula Montero (2021) chama atenção para essa última consideração. Em uma breve genealogia dos conceitos de intolerância e racismo, a autora retoma que o conceito de “tolerância” é resultado das guerras civis europeias, ocorridas nos séculos 16 e 17, que tem como centralidade a separação entre os interesses do Estado e das igrejas. Sob essa ótica, a autora aponta que surge a noção de pertencimento religioso como uma escolha autônoma, sem regulação do Estado, fazendo da “liberdade religiosa” o parâmetro regulador das relações entre esses dois. No momento, portanto, da emergência da noção de “intolerância religiosa”, ela era compreendida como um “ato discricionário do Estado em defesa de uma ortodoxia” (p. 2). Portanto, antes a ideia de “tolerância” servia para questionar a ação do Estado na regulação das religiões, atualmente ela é utilizada para exigir que o Estado regule as relações inter-religiosas, percepção também explicitada na publicação de Miranda (2021), a qual Paula Montero comenta.

Miranda e Montero demonstram que o principal motor para a mudança no discurso dos ativistas está na dificuldade em tipificar criminalmente atos de intolerância religiosa. Montero (2021), ressalta que enquanto a “intolerância religiosa” nunca foi codificada no Código Penal, o “racismo” é considerado crime desde a Lei Afonso Arinos de 1951, passando de um delito leve naquele momento, a ser considerado crime inafiançável na Constituição de 1988. No detalhamento da Lei 7716 de 1989, seu artigo 20 tipifica o crime como prática, indução ou incitação à “discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional”. Dessa forma, como também demonstra Montero, o Código Penal brasileiro associa injúria ao preconceito de raça e religião. Isto favorece a conexão dos atos de ataque às religiões afro-brasileiras ao crime de racismo, segundo Montero: “promoveu o abandono progressivo da expressão “intolerância religiosa” em favor de uma nova fórmula: a de “racismo religioso”.” (p. 4)

Em conjunto com o conceito de “racismo religioso”, Morais destaca a adoção da expressão “genocídio dos povos e comunidades tradicionais”. Esse conceito, diz a autora, se forma a partir da intensificação dos conflitos entre evangélicos e religiões afro-brasileiras, passando até mesmo a serem considerados como “atentados” devido ao grau de violência física sofrida pelos adeptos das religiões afro-brasileiras e seus templos.

A categoria “genocídio dos povos e comunidades tradicionais” remete, a um só tempo, à noção de “genocídio do povo negro”, cunhada por Abdias do Nascimento, como destacado no artigo de Miranda, e à categoria “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”. “Genocídio dos povos e comunidades tradicionais” é uma categoria nova, que apresenta variações, como “genocídio religioso do povo negro”. A inclusão do termo “religioso” nessa variante indica uma aproximação com a ideia de “racismo religioso”, no que tange ao acionamento dos dispositivos jurídicos, e, ao mesmo tempo, exacerba o agravamento da violência para com os afro-religiosos (MORAIS, 2021, p. 15)

Consolidando o debate do racismo religioso na antropologia, a publicação número 40 da “Debates do NER”, nessa edição que, segundo apresentação de Stefania Capone e Rodrigo Toniol, marca um novo momento da dinâmica editorial, a escolha do tema racismo religioso se dá em referência à primeira publicação dessa revista que se referia a guerra santa. O texto que norteia o debate é um artigo da antropóloga Ana Paula Miranda (2021), “A “política dos terreiros” contra o racismo religioso e as práticas “crisofascistas”. Neste artigo, Miranda muda o foco da questão, destacando as estratégias de mobilização das religiões afro-brasileiras, que neste momento encontram-se fortalecidas pelo movimento negro. Se no fim dos anos 1990, como pontuado pelo artigo de Ari Pedro Oro, havia uma dificuldade de expressão dessas

religiões, no artigo de Miranda elas oferecem respostas bem articuladas e consistentes aos ataques neopentecostais.

Segundo Miranda (2021), a transformação classificatória e o estabelecimento da oposição intolerância/racismo, revela processos de aprendizado de gramática cívica de base, nos quais a principal distinção está em incluir a dimensão religiosa como uma variável importante, contrapondo as postulações marxistas que deslegitimam temas como religião e gênero como parte do debate público político. A autora ressalta ainda que a atuação dos afro-religiosos na construção de políticas públicas rompe com uma abordagem polarizada do conceito de laicidade, pois assume que o espaço público no Brasil sempre foi religioso, mas dominado pela tradição cristã. Contudo, desde 2017, como pontua Mariana Ramos de Moraes (2021) em comentário ao artigo de Miranda, os níveis do conflito religioso vêm crescendo, protagonizando casos alarmantes de violência física e atentado contra a vida de praticantes afro-religiosos. Esses ataques, diz Miranda, são resultantes de uma combinação da militância evangélica e ideologias raciais enraizadas no pensamento brasileiro que, em determinados momentos da história, tornou crime a prática religiosa e cultural da população negra. Miranda aponta que as respostas aos ataques estão sendo articuladas por meio de uma “política dos terreiros”, ressignificando e chamando atenção do público e do Estado para a racialização dos ataques. Dessa forma, há o deslocamento da percepção dos ataques para um fato de cunho racial e político, e não religioso e moral. A partir desse deslocamento, pode-se exigir maior atenção e seriedade do estado para tratar desses casos.

Essa “política dos terreiros” apresentada por Miranda refere-se a uma forma própria dos afro-religiosos fazerem política, que surge a partir da necessidade de enfrentar a negação do direito de crença. A autora afirma que os afro-religiosos protagonizam às ações em defesa de seus direitos diante do agravamento dos ataques, e essas mobilizações, além de serem públicas, visam uma organização institucional atuando nos âmbitos executivo, legislativo e judiciário. Segundo Miranda, esses religiosos formaram alianças orientadas tanto pelas relações de linhagem iniciática, quanto pela busca de parceria com organizações públicas e movimentos sociais. Dessa forma, esse movimento religioso não demanda uma inserção da sua crença e valores nas políticas públicas, mas sim reivindicam seu direito de exercer liberdade de crença e denunciam os ataques sofridos, que estariam motivados pelo preconceito racial. Esse preconceito racial, no entanto, não estaria marcado pela raça do praticante ou líder religioso, mas sim pelo marcador da origem dessas religiões, principalmente o candomblé.

A autora está se opondo à percepção de que os religiosos afro-brasileiros não se organizam politicamente ou não se unem. Contudo, essa percepção teórica está localizada em

outro momento político e social desse conflito. Morais afirma, no entanto, que em seus dados etnográficos há marcadores de discordâncias entre comunidades, o que é considerado normal visto que nem mesmo às igrejas, que possuem um código religioso escrito e instituições consolidadas, estão em plena harmonia em suas organizações. Todavia, discordâncias não impedem que essas comunidades estejam unidas em determinados momentos, especialmente para pleitear seus direitos e defender-se dos ataques evangélicos.

Na seção dos comentários ao texto de Miranda, temos algumas contribuições para a discussão do binômio intolerância/racismo religioso. Para Morais (p.13), a construção da categoria racismo religioso ocorre concomitante à de “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”, resultado da reunião entre afro-religiosos de todo o Brasil para discutir políticas públicas de diferentes áreas. Contudo, apesar de empreendimentos bem-sucedidos, no sentido de estar amparados legalmente no Estatuto da Igualdade Racial enquanto uma “religião”, garantindo, portanto, seu direito de crença e prática ritual, efetivamente o caminho para o combate jurídico é longo, o que leva muitas vezes à desistência nas denúncias (MORAIS, 2021).

Também em comentários a Miranda, Ivanir dos Santos (2021) pontua que a intolerância e o racismo religiosos não são categorias que se anulam. Para ele, são categorias de ações criminosas distintas, por mais que se relacionem, elas precisam ser compreendidas sobre o que uma ou outra fundamentam. Parece que os caminhos teóricos dessas categorias seguirão no sentido de diferenciá-las para aplicar em campo com maior precisão, tendo consciência dos usos e limitações de ambas. Camurça e Rodrigues (2022) propõem que a relação entre esses dois termos se dê a partir da complementaridade. Os autores consideram que ambos os conceitos podem ser articulados em níveis diferentes, sem que isso implique imprecisão ou limitação. Nas suas conclusões, os autores consideram que a compreensão de ambos e seu uso conjunto faz-se necessário para caracterizar e tomar posição contrária às investidas contra religiões afro-brasileiras.

### 2.2.3 Passagens, porosidades, ecumenismos

Apesar do conflito ocupar um lugar central nos primeiros trabalhos sobre as relações entre evangélicos e afro-brasileiros, um artigo de Patrícia Birman (1996) em *Religião e Sociedade* propõe o conceito de *passagens*. Neste trabalho a autora chama atenção para o fato de a conversão não significar, necessariamente, uma ruptura com a religião anterior. Birman prioriza os percursos individuais, pensando como os movimentos individuais de passagens entre cultos inclui um espaço de interlocução constante, nos quais as mediações sociais e simbólicas favorecem a conversão. Esse espaço de interlocução é necessariamente fluido e sincrético, pois está sempre sujeito a reinterpretações. Portanto, as passagens, para ela, ganham o sentido de redefinir fronteiras, de realizar trocas simbólicas que levam a elaborações sincréticas que modificam os cultos envolvidos. Um ponto interessante demonstrado pela autora é a falsa percepção de que as igrejas pentecostais exigem uma adesão integral, com pouco ou nenhum espaço para múltipla pertença. Contudo, Birman descreve um caso em que o sujeito mescla conhecimentos pentecostais e afro-brasileiros a fim de manter sua proteção espiritual. A IURD, como ela pontua, admite uma população flutuante, incorporando pessoas de diferentes denominações. Atingindo essa população, a IURD retira símbolos para somar a outros provenientes de religiões afro-brasileiras (BIRMAN, 1996, p. 104).

Como já citado anteriormente, na introdução deste trabalho, Sanchis (1997) atribui ao campo religioso brasileiro um “clima espiritualista”, onde parece haver uma mentalidade na qual o universo está povoado por forças sobrenaturais:

Parece haver sempre um diálogo entre esses outros e a própria pessoa, que se constrói precisamente no processamento dessa relação... Orixás, para alguns, mortos, santos ou entidades para outros, Nossas Senhoras que aparecem e vêm conviver com homens, anos, espíritos, forças cósmicas, demônios – ou tudo isso ao mesmo tempo –, Espírito Santo, enfim para pentecostais e carismáticos (SANCHIS, 1997, p. 33).

Essa característica, diz o autor, produz uma intercomunicação entre sistemas simbólicos, permitindo reinterpretações, mas também estabelece um clima cultural. Essa postulação reitera seu posicionamento, também apresentado anteriormente na primeira parte deste capítulo, de que há um *background* comum às religiões brasileiras (SANCHIS, 1994, p. 148). Contudo, a diferença estaria no caráter único que as incorporações têm no culto pentecostal, em relação às religiões afro-brasileiras que têm orixás, e o catolicismo, no qual o fiel se relaciona com os santos. Porém, no neopentecostalismo, ressalta Sanchis, reencontra-se

o universo encantado tradicional, no qual são feitas várias mediações espirituais para alcançar o milagre.

Apesar das mudanças no cenário religioso brasileiro protagonizadas, principalmente, pela emergência e avanço das igrejas pentecostais, há discordâncias sobre o caráter disruptivo e abrupto que a conversão a essas igrejas ocasionaria. João Décio Passos (2005) questiona as interpretações que enfatizam a popularização pentecostal a partir das rupturas. Em sua percepção, a afinidade do pentecostalismo à nova organização mundial, no contexto do forte processo de urbanização, esconde a percepção de que, a partir dessas transformações, crenças tradicionais seriam substituídas por outras que se adequam melhor aos novos padrões sociais impostos pela modernidade. Neste tipo de análise está, de forma implícita, uma percepção sincrônica, que estabelece um recorte temporal linear onde o passado do cenário religioso seria o catolicismo, e o seu presente o pentecostalismo. Esse ponto de vista, diz Passos (2005, p.56), torna-se insuficiente para compreender os paradoxos e contradições socioculturais desse fenômeno religioso.

Como análise alternativa, Passos constitui uma nova linhagem de descendência do pentecostalismo, ligando-a a história religiosa que constitui o “catolicismo popular”, e, portanto, as igrejas pentecostais só podem ser compreendidas a partir dessa perspectiva, podendo ser considerada uma nova forma do “catolicismo popular”, adaptado à metrópole. Com isso, o autor relaciona o pentecostalismo ao ethos religioso brasileiro. Passos afirma que o pentecostalismo constituiu uma afinidade com o catolicismo popular, culturalmente hegemônico no país, fundamentada em aspectos emotivos e carismáticos dos quais compartilham. Essa aproximação teria sido facilitada pela estrutura do protestantismo, anterior ao pentecostalismo e que serviu de base para este. O protestantismo brasileiro, por valorizar a autonomia de suas comunidades, afastou-se dos movimentos norte-americanos que originaram as igrejas pentecostais. Seu formato, portanto, teria favorecido as dissidências pentecostais ao longo dos anos.

A proximidade com o catolicismo popular se dá a partir daquilo que o constitui: leituras e releituras das ofertas religiosas, tendo como critério para o alcance dos anseios de seus fiéis a eficácia simbólica e prática de seus rituais nas negociações na relação do indivíduo com a divindade, em detrimento da relação entre as bênçãos e a coerência dogmática. Passos caracteriza o catolicismo popular como um sistema simbólico e ritual aberto ao que ofereça uma relação melhor e mais eficiente com o divino. Esse aspecto teria sido preservado pelo pentecostalismo, segundo Cláudio Santana Pimentel (2010), em suas reflexões sobre a tese de Passos, destaca as seguintes características do catolicismo popular que estão na base do

pentecostalismo: a) a relação afetiva com a divindade, favorecida, no pentecostalismo, pela noção de salvação mediante a fé, que estaria presente no catolicismo popular a partir da presença de um clero distante, é somada ao batismo do Espírito Santo; b) há uma ressignificação do elemento mediador, que passa da figura do santo para a Bíblia e a figura de Jesus; c) preservação da oralidade enquanto meio de divulgação da mensagem religiosa, preservando uma mesma linguagem entre os pregadores e seu público alvo; d) contratos estabelecidos entre os fiéis e a divindade. Tais características teriam sido preservadas no pentecostalismo, que apresenta uma possibilidade de continuar com seus símbolos e práticas inseridos em uma nova configuração social, atribuída pelo autor à metrópole.

Essa identificação, portanto, seria originadora daquilo que Birman (op. cit.) identifica enquanto ‘passagens’. Uma vez que se admite a presença do catolicismo popular em suas bases, compreendemos a facilidade de trocas entre uma e outra religião, principalmente considerando que o catolicismo popular, tal qual o neopentecostalismo, não exige exclusividade dos seus adeptos. Facilitando a existência de porosidades e influências mútuas entre neopentecostais e outras religiosidades, sobretudo com as afro-brasileiras.

A compreensão dessa base católica popular, seria a razão para a constituição daquilo que Ari Pedro Oro (2006), em uma publicação para a Revista USP, conceitua como um neopentecostalismo macumbeiro. Na percepção do autor, a IURD se configura como uma igreja reliofágica, literalmente, ele diz, uma “comedora de religião”. Com isso, o autor quer dizer que esta é uma denominação que constitui seu repertório “simbólico, crenças e ritualísticas, incorporando e ressemantizando pedaços de crenças de outras religiões” (ORO, 2006, p. 321), inclusive daquelas a qual se opõe. Tal percepção também é compartilhada por Ronaldo Almeida (2003), que afirma que no processo de constituição da IURD, através das guerras santas, elaborou-se uma antropofagia da fé inimiga. Essas formulações se referem ao fato de a IURD utilizar-se de rituais e símbolos pertencentes a outras crenças, tais como: o catolicismo, o espiritismo, umbanda e o candomblé. Essa característica pode ser exemplificada através da unção de objetos como: garrafas de água abençoada para ingestão, amuletos que devem ser colocados em bolsas, portas das casas ou em automóveis, uso de sal grosso em rituais de descarrego, uso de objetos pessoais e/ou fotografias das pessoas para rituais de cura e libertação.

Para além da dimensão do culto, Oro (2006) afirma que as noções de milagre, inferno, pecado e demônio da IURD estão ligadas ao catolicismo. Além disso, seu formato organizacional episcopal, semelhante ao da igreja anglicana, consagrou Edir Macedo como bispo. Outro aspecto destacado pelo autor que marca a presença católica nessa igreja é o reconhecimento de feriados nacionais católicos, e, além do reconhecimento, há organização de

festividades em feriados como Sexta-Feira Santa e Nossa Senhora Aparecida, assim como as pregações em cemitérios promovidas no Dia de Finados. Mariano (1995) e Silva (2007b) demonstram o reconhecimento do dia de São Cosme e Damião, quando a igreja oferece “balas unguidas” para as crianças nos cultos, remetendo a prática de oferecer doces a erês na umbanda e das festas de largo para os santos.

Complementar a essa leitura, Almeida (2009) identifica como principal responsável pela expansão da IURD à sua identidade que trava diálogos com a cultura religiosa popular brasileira; de forma similar, compreende essa igreja enquanto uma “antropofagia religiosa”, na qual diversas crenças podem ser “negadas em seu conteúdo original e, ao mesmo tempo, parcialmente assimiladas em suas formas de apresentação e funcionamento” (ALMEIDA, 2009, p. 123).

Em seu capítulo na coletânea, já citada neste capítulo, Vagner Silva (2007b), a partir de uma análise das simbologias do neopentecostalismo, demonstra como há, nessa religiosidade, muito mais de proximidade com as religiões afro-brasileiras que afastamentos. Além das apropriações rituais, o autor mostra que o calendário religioso da IURD está intrinsecamente relacionado aos das religiões afro-brasileiras. A própria organização temporal, os horários de culto, suas funcionalidades, símbolos e rituais, estão em relação àquilo que é praticado nos terreiros. A título de exemplo, cito a comparação feita pelo autor com as festas de São João, comemorada em 24 de junho, quando as religiões afro-brasileiras realizam a Fogueira de Xangô, a Iurd promove a Fogueira Santa de Israel, na qual são realizadas purificações espirituais a partir do fogo. Também no mês de agosto, quando a igreja católica comemora festejos de São Roque, e nas religiões afro-brasileiras são feitos rituais para Obaluaiê, orixá ligado à saúde, doenças e morte; para a Iurd o mês de agosto é compreendido como um mês dos “espíritos”, sendo promovidas “Sessões espirituais de descarrego” (p. 243).

A relativização da ruptura do pentecostalismo com a cultura religiosa brasileira também foi pontuada em trabalhos sobre populações indígenas e tradicionais. Em artigo sobre a presença do pentecostalismo na comunidade quilombola do Ribeirão Grande (SP), Edin Sued Abumanssur (2011) problematiza a crítica, por parte dos pesquisadores, à presença do pentecostalismo nas comunidades de “povos tradicionais”, sob o argumento de que estas igrejas seriam responsáveis pelo desaparecimento de práticas religiosas “tradicionais”. Segundo o autor, essa crítica tem como base um modelo ideal de cultura popular associada a tradições antigas. Contudo, para o autor, é impossível que processos de transformações sociais gerem apenas perdas e que estas estejam ligadas exclusivamente às conversões.

Na mesma perspectiva de um pentecostalismo que apresenta afinidades e não apenas rupturas, Donizete Rodrigues e Manoel Moraes Júnior (2018) pontuam que a centralidade das conversões de comunidades indígenas no Pará, empreendimento liderado pela Assembleia de Deus, está no esforço de diálogo que essa denominação empreende com as comunidades tradicionais. Sendo considerado o principal responsável por estes esforços em traduzir a Bíblia para línguas nativas, marcadamente orais. Além disso, após as conversões, as populações indígenas não rompem com suas práticas e crenças do antigo repertório cultural-religioso, mas as ressignificam e reelaboram em suas narrativas míticas, transformando, dessa forma, a tradição escrita da Bíblia também numa oralidade.

Essas características, para os autores, serviram de subsídio para formar aquilo que conceituam como um “pentecostalismo caboclo”. Um pentecostalismo que não provoca rupturas bruscas com as tradições indígenas, mas transformações e ressignificações em ambas as cosmologias. O pentecostalismo caboclo teria como característica principal a presença das práticas de pajelança cabocla e uma intimidade com suas práticas de xamanismo. Os autores consideram que ambas as religiões envolvem a mediação de um líder entre o sagrado e a terra, facilitando assim a identificação e proximidade com o xamanismo. Percepções como essa são abordadas por diversos autores ao tratar das conversões de afro-brasileiros para igrejas pentecostais, há uma tendência das pesquisas em traçar similaridades e assimilações rituais entre a religião anterior e atual dos interlocutores.

Atualmente, como ressalta Gustavo de Alencar (2019), alguns grupos evangélicos têm realizado esforços em torno de iniciativas ecumênicas. Em seu artigo, o qual trata de sua pesquisa com a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito (FEED) e no trabalho do pastor Henrique Vieira, Alencar pontua, a partir de uma das falas do pastor, que há um esforço dos evangélicos do segmento progressista em elaborar novas leituras da Bíblia, a partir de uma ótica progressista e, sobretudo, negra. Ao atribuir uma negritude aos ensinamentos bíblicos, os evangélicos botam em pauta a contradição de se praticar uma religião “negra” e apoiar politicamente candidatos que são contra as pautas do movimento negro antirracista, bem como a coerência dos ataques às religiões afro-brasileiras. Os chamados “evangélicos progressistas” também se posicionam acerca da temática LGBTQIA+, nos debates sobre feminismo e desigualdade social. Além disso, o discurso do pastor Henrique Vieira, principalmente, aproxima a figura de Jesus Cristo às minorias sociais. Em uma das falas do pastor, destacada por Alencar ele diz:

Veja bem, Jesus foi pobre, da periferia, andou com os miseráveis e excluídos da sua época [...] Jesus foi vítima da raiva dos fundamentalistas, do próprio

Estado e daqueles religiosos que se sentiam donos, defensores e procuradores de Deus. Portanto, afirmar a memória e a vida de Jesus é desmontar esse castelo fundamentalista e resgatar esse sentido mais generoso e acolhedor do evangelho (VIEIRA, 2017)<sup>7</sup>.

Desse modo, os evangélicos progressistas relacionam, diretamente, os ataques às minorias sociais, incluindo as religiosas, ao sofrimento de Jesus. Outros grupos ligados ao pastor, apontados por Alencar, são o Entre.nós e o Esperançar, ambos possuem uma forte atuação por meio das mídias sociais e, como afirma Alencar, disputam o significado social atribuído ao termo “evangélico”. Dessa forma, são colocadas em pauta novas formas de ser e fazer nas igrejas evangélicas, argumentando a partir da linguagem religiosa e secular como a Bíblia serve de aporte para pautas sociais progressistas.

---

<sup>7</sup> Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=Nn7ZPUKn3mI>>.

### 3 SOBRE O CONFLITO RELIGIOSO EM SALVADOR, BA

Salvador constitui um caso particular no debate das ciências sociais sobre religião em nosso país. Essa afirmação é possibilitada a partir da observação de dois aspectos que compõem o cenário religioso da cidade: primeiro, pelo processo de patrimonialização das religiões afro-brasileiras visibilizadas na configuração do espaço público da cidade; segundo pela configuração do campo religioso local nas últimas décadas, conforme o Censo de 2010. Como aponta César Romero Jacob e colaboradores (2003, p. 34), Salvador é uma metrópole com expressiva diversidade religiosa - no decorrer da década de 1990 se estabelecia uma mudança no cenário religioso da cidade: redução dos declarantes católicos, avanço das igrejas evangélicas de missão e pentecostais e crescimento da categoria sem religião. Nesse mesmo período, segundo o *Mapeamento de Terreiros de Salvador* (2006)<sup>8</sup>, acontecia um avanço do candomblé e da umbanda, manifestado a partir do maior número de terreiros fundados a partir dessa década.

Neste capítulo, apresento a produção acadêmica que trata dos conflitos religiosos que envolvem evangélicos e afro-brasileiros em Salvador, onde o candomblé foi visibilizado tanto com instituições do Estado, quanto na relação “tradicional” com o cristianismo. Em reuniões de orientação para esta dissertação, percepções iniciais sobre diferentes dimensões em que o conflito se apresentava foram confirmadas após o levantamento dos trabalhos que tinham como campo empírico a cidade de Salvador.

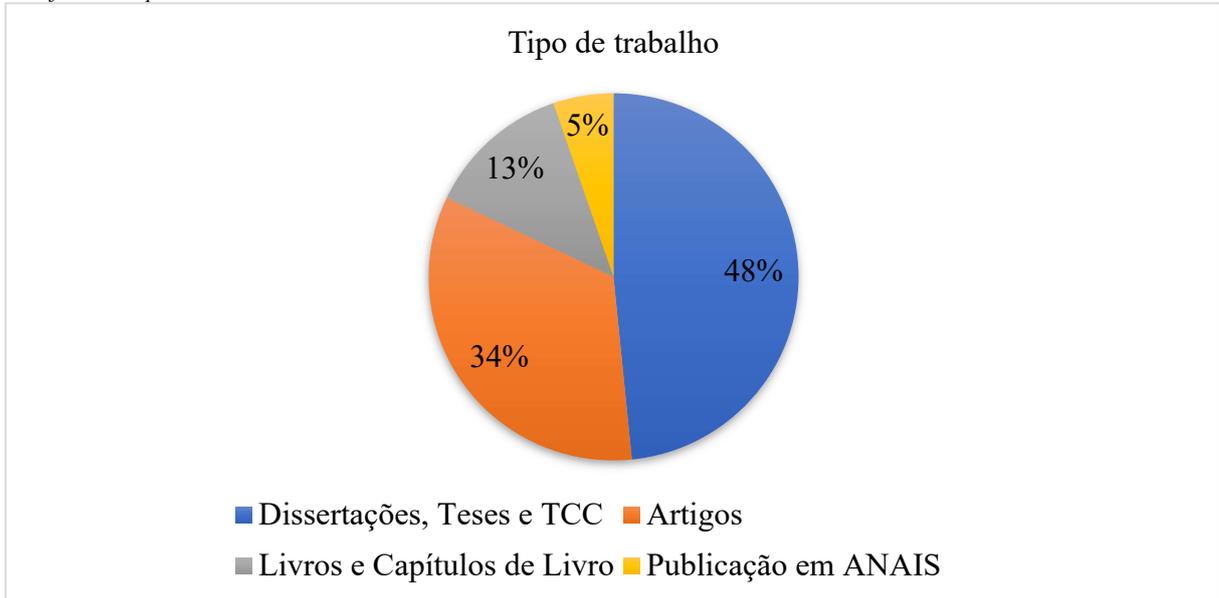
Os trabalhos levantados sobre o conflito religioso em Salvador formam um corpus de 79 trabalhos acadêmicos, sendo compostos majoritariamente de Dissertações, teses e monografias (48%) e artigos (34%), contando também com livros e capítulos (13%), publicações em anais de evento (5%). As áreas de conhecimento mais atuantes são as Ciências Sociais com 27 pesquisas, sendo destas 15 na área da Antropologia. Em seguida, a área com mais destaque é o Direito, com 11 trabalhos publicados, onde versam sobre aspectos jurídicos das acusações de racismo religioso. Os trabalhos começam a ser publicados no início da década de 1990, intensificando sua frequência a partir da segunda metade dos anos 2000, que apresentou 21 trabalhos, número que sobe mais que o dobro na década de 2010, chegando a 45 pesquisas. A partir do final da década de 2000 e durante a década de 2010, há uma maior frequência dos trabalhos que tratam da diversidade religiosa e dos conflitos religiosos de Salvador. Sendo na segunda metade da década de 2010 iniciado o uso do conceito de “racismo

---

<sup>8</sup> Acesso disponível em: <<http://www.terreiros.ceao.ufba.br/>>.

religioso”, sendo intensificado a partir da década de 2020 o debate de usos e desusos das categorias intolerância e racismo religiosos.

Gráfico 3 - Tipos de trabalho encontrados



Fonte 3: Elaborado pela autora (2022)

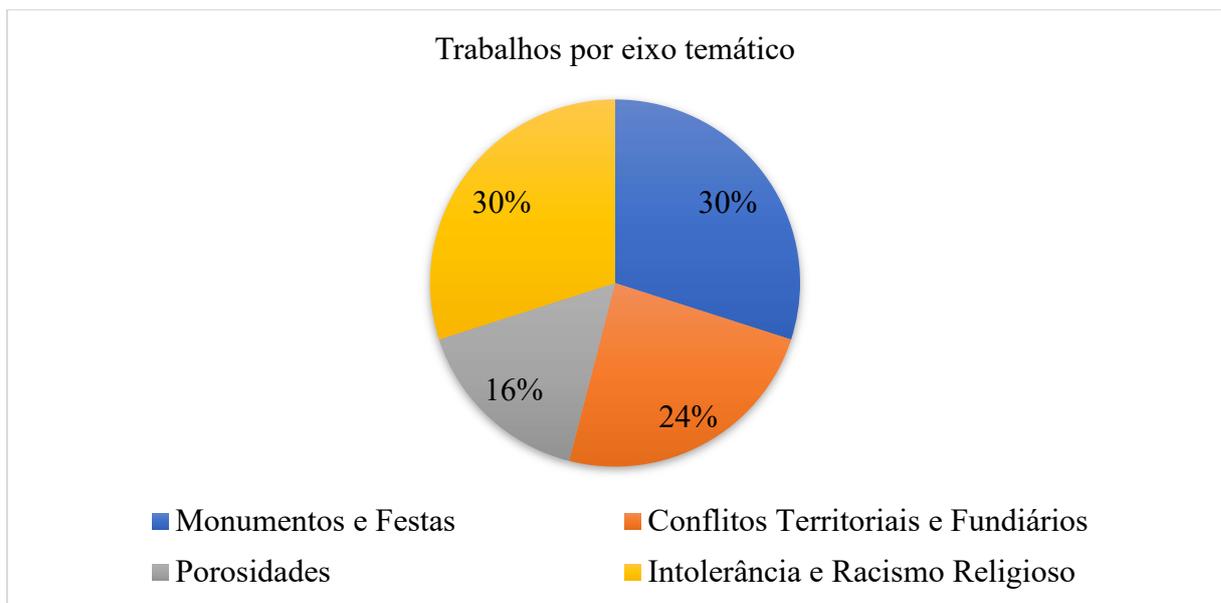
A maioria dos trabalhos discutia, ou ao menos citava, a dimensão patrimonial do candomblé em Salvador, destacando as reações neopentecostais a esse cenário. No âmbito do conflito religioso em Salvador, seguido das questões patrimoniais, os trabalhos discutiam a sua dimensão territorial. Apontando para as relações que se constituem através da vizinhança entre terreiros e igrejas e pela presença no espaço público na capital. Outra preocupação frequente nas produções diz respeito às reações afro-brasileiras aos ataques pentecostais. Refletindo sobre outras formas da relação inter-religiosa, aparecem nas pesquisas discussões acerca de distanciamento e porosidades entre essas duas religiões.

Das religiosidades citadas, no levantamento aparece uma predominância das pesquisas sobre religiões afro-brasileiras, principalmente o candomblé, na década de 1990 e anos 2000. A partir da segunda metade da década de 2000, iniciam-se pesquisas que privilegiam comparações entre afro-brasileiros e pentecostais, ou que ao menos citam alguma relação do pentecostalismo e neopentecostalismo em seu campo, autores como Liliam Santos (2007), Miriam Rabelo (2008, 2011, 2014), Bruno Reinhardt (2006, 2007), Caê Carvalho (2016) e Olívia Nascimento (2019) apresentam resultados de pesquisa que citam ambas às religiões, colocando-as em paralelos teóricos ou comparações, característica que já apareciam no levantamento de Tavares e colaboradores (2011) que classificaram enquanto “transversalidades”. O apanhado dos trabalhos também revela que as produções acadêmicas

estão em consonância com o debate público da cidade. Essa característica se torna evidente a partir dos relatos, nas pesquisas, de casos emblemáticos que foram divulgados por meios midiáticos.

Considerando essas informações, bem como os eixos temáticos identificados no gráfico 4, esse capítulo se subdivide em cinco partes. Na primeira, apresento aspectos da diversidade religiosa de Salvador, contextualizando os grupos em conflito na cidade e o cenário sob o qual os autores constituem suas pesquisas. Em seguida, tratarei da produção acadêmica sobre o conflito envolvendo as religiões, destacando as seguintes perspectivas em que a produção pode ser analisada: a) na cultura urbana das festas e da patrimonialização dos símbolos religiosos; b) nos conflitos territoriais e fundiários; c) nos agenciamentos pessoais, que apontam proximidades e passagens entre as religiões; d) na face mais recente que vem se desenhando o conflito – intolerância e racismo – e nas reações afro-brasileiras e "contra reações", como algumas iniciativas ecumênicas.

Gráfico 4 - Trabalhos em Salvador por eixo temático



Fonte 4: Elaborado pela autora (2022)

### 3.1 O campo religioso de Salvador

Seguindo as tendências mais gerais, também na Bahia houve mudanças significativas apontadas pelos últimos censos, principalmente nos anos 2000 e 2010. A fim de delinear a diversidade e os conflitos sobre os quais os pesquisadores se debruçaram, neste tópico são pontuados aspectos religiosos da cidade de Salvador.

Apresentando reflexões sobre a intolerância religiosa na capital baiana, Liliam Santos (2007) aponta alguns dados a partir da comparação entre o Censo de 1991 e 2000, com o avanço dos evangélicos, que saem de 5% em 1991 para 11% em 2000. Outras duas categorias que merecem atenção são os sem religião, que somavam 5,8%, e os sem definição, que abarcava apenas 1,7% da população. No Censo de 2000 ambos aparecem com cerca de 10% da população baiana. Acompanhando esse avanço dos evangélicos, sem religião e sem definição, está o declínio dos católicos, de 85% da população em 1991, para 75% no Censo de 2000 e das religiões afro-brasileiras, de 0,11% para 0,9% de uma década para outra.

Aprofundando os dados censitários de Salvador dos anos de 2000 e 2010, Tavares e colaboradores (2011) apontam para as tendências religiosas em diferentes bairros da cidade: a prevalência de católicos na cidade, sobretudo em bairros como Barra e Pituba e suas adjacências, característica que aparece também em Jacob e colaboradores (2003, 2006); os sem religião e os pentecostais, situados majoritariamente na região norte, sendo o extremo norte predominantemente pentecostal. Entre os grupos mais numerosos estão a IURD e a AD, sendo a IURD a mais presente na cidade e a AD a mais atuante nas periferias (TAVARES, et al, 2011, p. 486). As religiões afro-brasileiras não apresentaram contingente expressivo nos últimos Censos, o que pode ser resultado, segundo os autores (JACOB et al, 2003), do sincretismo afrocatólico. No Censo de 2021, as religiões afro-brasileiras aparecem como predominantes nos bairros da Liberdade e Engenho Velho.

No âmbito da localização religiosa da cidade, o *Mapeamento dos Terreiros em Salvador* fornece dados sobre quantidade e localização dos terreiros na capital. Segundo relatório de Jocélio Teles dos Santos, denominado *Os Candomblés da Bahia no século XXI* (2007), foram encontrados 1.408 terreiros, tendo sido cadastrados em sua pesquisa 1.165. Desses, a grande maioria está localizado em bairros da periferia de Salvador, com 20% dos terreiros encontrados na região que corresponde aos bairros de Plataforma, Paripe e Alto de Coutos (bairros do subúrbio). A pesquisa também mostra que bairros da periferia como Cajazeiras, Cosme de Farias, Liberdade e São Caetano apresentavam mais de 20 terreiros em seu território. Além disso, vale ressaltar, segundo Santos houve um crescimento do número de terreiros a partir dos

anos de 1990 - entre 1980 e 2000 foram fundados cerca de 677 terreiros em Salvador. Além de ser um período em que as religiões afro-brasileiras começam a ter liberdade religiosa, esse crescimento também pode ser atribuído à maior visibilidade dessas religiões a partir dos anos de 1980. Outros aspectos pontuados pelo autor são:

1) o desenvolvimento de uma política governamental voltada para fins turísticos, em que a cultura afro-baiana, notadamente a sua religiosidade, passou a ser a “imagem-força” do estado da Bahia; 2) a imagética do candomblé presente nos blocos afros e afoxés durante o carnaval; 3) as reinterpretações dos movimentos negros sobre a religiosidade afro-baiana (SANTOS, 2007, p. 9).

Apresentando dados comparativos entre 2000 e 2010, Fátima Tavares e Francesca Bassi (2018) apontam para uma continuidade das tendências apontadas no Censo de 2000. No Censo de 2010, os evangélicos configuram cerca de 17% da população baiana. A categoria “sem religião” também cresce na Bahia, passando dos 10% para 12,05%, contudo entra em decréscimo em Salvador: de 18% da população para 17,6%. Os católicos permanecem enquanto maioria religiosa no estado, porém ainda em decréscimo, somando, em 2010, 65,3% da população na Bahia. Em Salvador, os católicos representavam 60,5% da população em 2000, número que reduziu para 51,5% em 2010.

Um aspecto que destoa o cenário religioso baiano das tendências nacionais é o número de adeptos das religiões afro-brasileiras. Enquanto no cenário brasileiro o Censo de 2010 não registra alteração estatística em relação ao de 2000, permanecendo em 0,31% dos religiosos no país, na Bahia esses crescem de 0,16% para 0,34%. Tavares e Bassi (2018) ressaltam que, embora apresentem percentuais pequenos, observa-se um crescimento das religiões afro-brasileiras quase em todos os municípios da região da Baía de Todos os Santos. Em Salvador, essas religiões, que no censo de 2000 representavam 0,49%, avançam para 1,05% da população. Esse crescimento está atribuído, possivelmente, ao aumento do número de terreiros na cidade, como pontuou Santos (s.d.), e a iniciativas de enfrentamento à intolerância religiosa que incentivam a reafirmação identitária de candomblecistas e umbandistas, criticando o sincretismo religioso (SANTOS, s.d.; TAVARES, BASSI, 2018).

Um fenômeno que ocorre em Salvador, que está em consonância com o cenário nacional religioso, destacado no capítulo anterior por Oliveira (2015), é a preponderância de pessoas negras nas religiões cristãs (catolicismo e evangélicos). Ainda que as religiões afro-brasileiras permaneçam majoritariamente compostas por negros (79,23%), o número de negros que se autodeclararam adeptos dessas religiões é inferior àqueles que se autodeclararam pentecostais.

Enquanto umbanda e candomblé somam cerca de 25 mil adeptos negros na capital baiana, os evangélicos pentecostais negros são cerca de 204.400 dos religiosos de Salvador. Sendo assim, dentre os pentecostais, os negros formam cerca de 86% dos seus adeptos, contingente superior ao das religiões afro-brasileiras.

Tavares e Bassi ressaltam que apesar de não serem numericamente expressivos, as religiões afro-brasileiras são visibilizadas no espaço público, considerando isso uma característica da religiosidade local. Além disso, como pontua Santos (2007), houve a adoção dos símbolos afro-religiosos enquanto pertencentes a uma identidade baiana. Portanto, o que torna Salvador um caso específico de conflito religioso é a construção ideológica da identidade baiana e soteropolitana, que relaciona o ser baiano às religiões afro-brasileiras.

Considerando que as igrejas neopentecostais, principalmente a IURD, buscam se tornar hegemônicas (SANTOS, 2007), a dimensão do conflito ancorado na cosmologia religiosa se destaca nas abordagens de Reinhardt (2006) e Pechiné (2011) (pesquisas de mestrado e doutorado, respectivamente). Enquanto Reinhardt (2006) explora a cosmologia neopentecostal, a fim de compreender as camadas que compõem a “guerra santa” no espaço público da cidade, Pechiné (2011) atenta para o caráter externo que os símbolos religiosos das religiões afro-brasileiras tomam na cidade, acentuando o conflito religioso nessa arena.

Buscando aprofundar-se nos “grupos em conflito” no campo religioso de Salvador, Bruno Reinhardt (2006) realiza uma etnografia na cidade, reconstruindo os efeitos identitários que essa “relação tensa” produz em cada um dos seus atores. Neste trabalho, o autor aborda o conceito de “guerra santa”, atentando para o caráter interpretativo do termo. Reinhardt (2006) toma a IURD como centro da sua pesquisa, considerando que os eventos decorrentes da sua presença em Salvador são marcantes, mas não “destruidores”. O autor compreende as “guerras santas” da IURD como “desestruturadores”, como um evento que causa reformas e revisões tanto no campo evangélico quanto nas religiões afro-brasileiras. Seu trabalho reconstitui o olhar e as ações dos neopentecostais sobre as religiões afro-brasileiras, ao passo em que reconstrói a forma que as religiões afro-brasileiras reagem aos ataques. O autor propõe um jogo de espelhos, onde os atores desse conflito, ao mesmo tempo que estão em combate, identificam-se com o outro. Trazendo o conflito para o foco, Reinhardt dedica-se a descrever de que forma se constitui a “ofensiva neopentecostal” através de duas “frentes” de batalha: a “frente de libertação” e a “frente de ocupação”.

As “frentes de libertação” neopentecostal, referem-se às batalhas espirituais que ocorrem dentro das igrejas através dos cultos de libertação da IURD. Esse conceito aborda, especificamente, a libertação ritual. Para caracterizá-la, o autor realiza uma extensa descrição e

análise de uma “Sessão de Descarrego”, ritual realizado nas IURD em dias de sexta-feira, com objetivo de “expulsar demônios” a fim de curar enfermidades e trazer resolução à vida financeira dos adeptos. O autor considera que os eventos comunicativos da Sessão do Descarrego são constituídos de três procedimentos:

[...] ações (o que inclui a manipulação de objetos e os “atos de fala”), associações metafóricas (analogias) e associações metonímicas (transferências). Mecanismos que tendem a caminhar juntos e a se sobrepor de forma bastante variada ao longo do rito, a depender da posição e função de suas etapas (REINHARDT, 2006, p. 53).

Complementar a essa caracterização, o autor identifica a “frente de ocupação” neopentecostal, que trata da ocupação do espaço público em Salvador. Essa se apresenta em três aspectos: i) a fileira midiática, onde o personagem do feiticeiro e dos rumores de feitiçaria são divulgados; ii) a fileira responsável pelos atos individuais de invasão de terreiros e exorcismo no território inimigo; iii) a fileira responsável pela retirada do mal do espaço público através de uma disputa político-religiosa. Essas três fileiras são interdependentes - o medo gerado pela primeira refletiria, para ele, as outras duas. Portanto, pensar o conflito como um conceito mobilizador dessa forma de religiosidade é que Reinhardt apresenta essa dimensão como central no discurso neopentecostal, tanto interna (“frente de libertação”) quanto e externamente (“frente de ocupação”).

Essas “frentes” funcionariam como complementares - a “frente de libertação”, a partir da manifestação e tortura de demônios, fornece uma base para a “frente de ocupação”, que torna o conflito público nos três aspectos apresentados. No primeiro, o conflito está apresentado no mundo espiritual através das “batalhas espirituais”, que ganham materialidade na circulação midiática dos rumores de feitiçaria a quem deve-se combater. A partir disso são incentivados atos individuais de combate à feitiçaria, como as orações e destruição de *ebós*, ataques a terreiros e monumentos de orixás - isso representa o conflito inter-religioso.

Para ilustrar as três “frentes” de ocupação neopentecostal em ação em Salvador, tomo como exemplo casos emblemáticos da cidade. O caso de Mãe Gilda de Ogum, Ialorixá que teve sua imagem veiculada no Jornal Folha Universal, produzido pela IURD, acusando-a de charlatanismo entre outras ações “demoníacas”. A partir desses ataques, Mãe Gilda sofreu agravamento de problemas de saúde, causando seu falecimento no ano 2000. Esse ataque se caracteriza como pertencente à fileira midiática, e culminou em diversos ataques evangélicos contra a figura de Mãe Gilda e seu terreiro, Ilê Abassá de Ogum.

A fileira responsável pelos atos individuais pode ser evidenciada em casos de invasão a terreiros, causado principalmente pela proximidade entre eles e as igrejas pentecostais em bairros periféricos. Além do caso de Mãe Gilda, onde a fileira midiática resulta em ações da fileira de atos individuais, muitos outros ocorrem na cidade. Citando um caso mais recente, o antropólogo e Babalorixá do Ilê Obá L'Okê, Vilson Caetano de Sousa Jr (2021), relata que sua casa de candomblé passou por anos de perseguição em sua vizinhança na cidade de Lauro de Freitas, região metropolitana de Salvador.

O caso do Dique do Tororó pode ser considerado um marco na disputa pela representação religiosa no espaço público. Nos trabalhos de ciências sociais ele aparece como o caso de maior proporção, porque envolveu disputas políticas e sucessivas tentativas de retiradas e evidencia a fileira de retirada do “mal” do espaço público, como explicitado por Reinhardt (2006). Sendo estas as principais formas pelas quais se desdobram os conflitos em Salvador, considero que a preocupação teórica dos autores com a constituição e desdobramentos desses conflitos, que surge no final da década de 2000 e passa a ser central na maioria das publicações sobre conflito religioso a partir de 2010, está caminhando em consonância com o debate público e os conflitos religiosos que chegam à mídia em Salvador.

Em decorrência dessa presença pública de símbolos das religiões afro-brasileiras, as disputas com evangélicos também se dão nessa esfera. Segundo Péchine (2011), o mundo social, para os dois grupos envolvidos no conflito, é o produto e o desafio de lutas simbólicas pelo conhecimento e reconhecimento, sendo a intolerância religiosa um “cavalo de batalha do racismo” (PÉCHINE 2011, p. 171). A intolerância religiosa em Salvador, segundo o autor, torna-se também um problema de saúde pública. Ele aponta duas faces da intolerância contra o povo-de-santo, quais seriam:

[...] infligir-lhes vexames (agressões e calúnias) que geralmente ficam impunes; por outro lado, produz um cerceamento de seus direitos, quando levam profissionais a marginaliza-los e mesmo a excluí-los da prestação de serviços públicos a que fazem jus (PÉCHINE 2011, p. 176).

Nesse sentido, a abordagem do conflito presente nas pesquisas mapeia a relação entre pentecostais e afro-religiosos em Salvador, mas os conflitos religiosos também atravessam outras arenas, como a disputa pelos símbolos culturais, porém não apenas isso. O agravamento do conflito se dá, muitas vezes, pela proximidade entre as igrejas pentecostais e os templos afro-religiosos que, conforme veremos adiante, entram em expansão na mesma região da cidade.

### 3.2 Monumentos, festas e símbolos

Refletindo sobre a presença pública das religiões afro-brasileiras em Salvador, Jocélio dos Santos (2005) pontua que nas décadas de 1950 e 1960 houve uma mudança na relação entre autoridades do Estado e os candomblés na Bahia. Segundo o antropólogo, as matérias publicadas na época revelam um período de ambiguidade: por um lado, reclamações de vizinhos pelo funcionamento de terreiros, por outro destacam-se as relações promissoras do candomblé com o turismo. Essa mudança de perspectiva ocorreu em um ambiente sociopolítico e cultural (SANTOS, 2005, p. 66) que promovia a construção da imagem da “Bahia mística”. A partir da década de 1970, elementos da herança afro-brasileira, inclusive o candomblé, eram compreendidos como uma “imagem de força” da Bahia. A partir dessa construção da “identidade baiana”, inicia-se o processo de patrimonialização dos imóveis históricos e a promoção do “patrimônio cultural da Bahia”. É nesse ritmo que, a partir de 1990, inicia-se a revitalização do Dique do Tororó com a instalação dos orixás (GOES, 2018, p. 75), e, posteriormente, houve outras instalações artísticas de temática afro-brasileira na cidade<sup>9</sup>.

A partir da argumentação de Van de Port (2012), que associa o candomblé a um banco de símbolos da cultura pública da cidade, Fátima Tavares, Carlos Caroso e Francesca Bassi (2018) apontam que os agenciamentos religiosos, políticos, artísticos e da gestão pública vem transformando o candomblé enquanto cultura urbana patrimonializada em Salvador. Esse movimento de visibilização também se desdobra em patrimônio cultural, a partir dos tombamentos de terreiros e patrimonialização das festas e aspectos materiais e imateriais da cultura (TAVARES et al, 2018, p. 533).

A diversidade dos símbolos religiosos do candomblé de Salvador não se restringe ao espaço dos terreiros, mas “escorre” pela cidade, publicizando-se na plenitude do evento festivo ou em seus inúmeros “vazamentos” simbólicos, como a culinária, as danças, a estética das imagens (TAVARES et al, 2018, p. 535).

Tais movimentos refletem as políticas de valorização da cultura negra, intensificadas a partir da década de 1960, como pontua Jocélio Teles dos Santos (2005). Em trabalho sobre o processo de patrimonialização da cultura negra, Santos (2005) afirma que a ideia dos

---

<sup>9</sup> “Além do Dique, os Correios da Av. Paulo VI, o Parque de Pituacú, o Largo de Santana, o Parque das Esculturas, o Centro da Ancestralidade na Av. Oceânica no trecho do Rio Vermelho, a casa de Yemanjá no Rio Vermelho, a Sereia de Itapuã e a Praça de Mãe Runhó no Engenho Velho da Federação foram igualmente contemplados com a temática afro-brasileira.” (GOES, 2018, p. 75)

estabelecimentos dessas políticas tinha como objetivo principal, além da construção da identidade nacional do Brasil, a valorização turística de cidades como Salvador, que foi considerada uma cidade histórica. O turismo era concebido como uma forma de conservar o patrimônio cultural e natural da cidade<sup>10</sup>. Assim, o processo que inicia com políticas de preservação do Pelourinho, começa a se expandir. Como ressalta Santos (idem), a política de construção da identidade nacional toma como marca dos aspectos culturais baianos a religião. Segundo o autor, havia por parte da Bahiatursa, órgão de turismo ligado ao Estado da Bahia, um foco especial para o candomblé. Tal aspecto era visibilizado pela veiculação do calendário litúrgico dos terreiros, bem como em cartazes de filhas de santo incorporadas por orixás. Além da religião, outros signos foram adotados como definidores da baianidade, como a malandragem, a capoeira, a culinária e a música. Dessa forma, aquilo que é tido como “o singular “viver baiano” (2005, p. 88) está relacionado com as distinções entre uma cultura com grande influência de origem africana e a cultura ocidental.

As características do patrimônio cultural local soteropolitano, atualmente se manifestam em diversos acontecimentos. Entre eles na patrimonialização do ofício das baianas de acarajé. Registrado como patrimônio imaterial brasileiro, essa “cultura de rua” (TAVARES et al, 2018, p. 535) implica a obrigatoriedade do uso da indumentária religiosa do candomblé, fato que gera atualmente muitos conflitos com baianas de acarajé que se converteram às igrejas pentecostais. Ainda nesse trabalho, Tavares e colaboradores também observam que o candomblé disseminado como cultura afro-católica também se apresenta nas “festas de largo”:

[...] especialmente durante a Festa do Bonfim (IPHAN, 2014), com a presença marcante de católicos e afro-brasileiros no cortejo da Lavagem (e também de evangélicos situados nas margens do cortejo), na festa de Santa Bárbara (IPAC, 2008), que conta com procissão e caruru e na festa de Iemanjá (em processo de registro pela lei municipal), para citarmos apenas as mais conhecidas, já que também ocorrem festas menos divulgadas pela mídia voltada para a promoção do turismo, como as festas de São Lázaro (janeiro) e de São Roque (agosto), que mobilizam mais intensamente as referências afro-religiosas (TAVARES et al, 2018, p. 535-536).

Com o avanço das igrejas pentecostais e neopentecostais na cidade, essas festas passaram a ser alvo de fortes críticas e movimentar o cenário político e debate público. As igrejas pentecostais, que já realizavam ações durante os festejos do carnaval, maior festa de rua

---

<sup>10</sup> Santos destaca um editorial do jornal *A Tarde*, publicado em março de 1965, o qual chama a atenção para o caráter histórico do Pelourinho, qualificando-o como um patrimônio da história brasileira. Para além da relevância arquitetônica, que justifica a defesa do Pelourinho como monumento, ele também era ressaltado como um “incremento ao turismo” (2005, p. 85).

da cidade, expandem suas ações às festas religiosas de largo. É possível ver evangélicos distribuindo folhetos e pregações durante festejos como Festa do Bonfim e Festa de Iemanjá, principalmente, prática que segundo Marcelo Nascimento Bernardo da Cunha, então diretor do Museu Afro-Brasil da UFBA, é relatada desde o século 19<sup>11</sup>. Como demonstrado no texto de Tavares (2021), a Festa de Iemanjá é a única festa religiosa do calendário baiano a ter em seu nome a referência a uma entidade afro-brasileira. Ressaltar essa característica é importante para compreender o embate público ocorrido em 2019 após a divulgação, pela prefeitura de Salvador, do material de divulgação da festa que a nomeava apenas como “2 de Fevereiro: Festas Populares 2019”. Como ressalta a autora, essa é uma festa consolidada enquanto uma manifestação religiosa afro-brasileira, apesar da participação da Igreja Católica.

Diante das manifestações da população soteropolitana, sobretudo daqueles que frequentam candomblé e umbanda, o Ministério Público Estadual (MP-BA) recomendou que a prefeitura excluísse ou alterasse a propaganda, adicionando o nome do orixá. No entendimento do MP-BA essa mudança de nome ofendeu a integralidade dos legados cultural e identitário dos povos de terreiro e religiões afro-brasileira. A recomendação, assinada por Livia Vaz, gerou forte debate público. Na ocasião, o vereador Claudio Tinoco, responsável pela pasta da Secretaria de Cultura e Turismo de Salvador, se manifestou em suas redes sociais afirmando que a referência apenas à data já estava integrada ao imaginário popular, portanto, não haveria razão para atribuir àquela peça promocional a qualificação de “racismo institucional religioso”.

A discussão da patrimonialização do candomblé, tônica do debate da construção da identidade baiana, tem um momento de grande visibilidade pública, conforme destacam vários autores (SANSI, 2005; TAVARES et al., 2018; GOES, 2019). É o caso da Fonte Luminosa dos Orixás, monumento instalado no Dique do Tororó, em Salvador, na época da sua revitalização. Roger Sansi (2005) e Alexandre San Goes (2019) destacam como fundamental para construção das esculturas o valor de estímulo à identidade cultural baiana. O projeto de expansão do mercado do turismo no Brasil ocorreu na década de 1970, resultado das iniciativas apontadas por Santos (2005), influenciando mais diretamente a Bahia a partir da década de 1990. Nessa década iniciaram-se projetos de revitalização da cidade, sendo o Governo do Estado da Bahia, a partir da Companhia de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia, responsável pelas

---

<sup>11</sup> Cunha, Marcelo. Entrevista disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/religi%C3%B5es-afro-brasileiras-sofrem-com-a-viol%C3%A2ncia-e-intoler%C3%A2ncia/a-47311302>

revitalizações de pontos turísticos da cidade como Dique de Tororó, Centro Histórico e Parque do Abaeté, enquanto outros tantos foram revitalizados pela Prefeitura Municipal de Salvador<sup>12</sup>.

Sobre os fatores que possibilitaram a reforma no Dique, Goes (2019), aponta dois aspectos que viabilizam a revitalização do Dique do Tororó: o primeiro estaria ligado à noção de cidadania e o conjunto de ações de higienização de águas poluídas, destacando a eliminação do esgoto doméstico que era despejado no Dique, o foco principal inicialmente era a limpeza das águas e, posterior, foram instalados equipamentos de lazer e atividade física para beneficiar a população dos bairros do entorno; o segundo aspecto está diretamente associado à noção de identidade étnico-cultural, através do fomento a instalações artísticas e manifestações culturais. O autor aponta que diversos pontos da cidade foram contemplados com a temática afro-brasileira, como a casa de Yemanjá no Rio Vermelho e a Sereia de Itapuã. O que fornece destaque para o caso do monumento dos orixás do Dique é que o poder público precisou justificar a instalação das imagens, e o fez a partir do fomento à identidade étnico-cultural. Essa justificativa legitima o componente afro-brasileiro enquanto base fundamental para a identidade dos baianos. Contudo, pontua Sansi (2005), é importante ressaltar que essas esculturas foram instaladas com objetivo turístico, constituindo um novo cartão postal para a cidade.

Como demonstram ambos os autores, o projeto das esculturas mobilizou uma série de críticas, principalmente do IBAMA, que questionava os impactos ambientais das peças, outros adeptos de candomblé que, inicialmente, posicionaram-se contrários a instalação e de núcleos neopentecostais, liderados pela Igreja Universal. As críticas de candomblecistas, como Makota Valdina, em concordância às afirmações do pesquisador Fábio Velame (2009), apontam para o caráter da “exploração turística e mercantilização do candomblé” (GOES, 2009, p. 101). Segundo Goes (op., cit.), essa crítica foi abafada a partir da necessidade de rebater as críticas do grupo evangélico. Os embates evangélicos ocorrem, principalmente, na Câmara Municipal de Salvador, com a argumentação crítica baseada tanto no caráter diabólico das esculturas, quanto na presença religiosa no espaço público (GOES, 2019, p. 123). Uma dessas críticas pode ser vista na dissertação de Reinhardt (2006), quando uma liderança evangélica atribui que a

---

<sup>12</sup> “A Prefeitura Municipal de Salvador, via Secretaria de Planejamento (SEPLAN), “revitalizou” as praças da Piedade, da Sé, Marechal Deodoro, Nossa Senhora da Luz, do Reggae, ACM (Arte, cultura e Memória), Bahia Sol, Aflitos, Lapinha, Mirante do Bonfim, Campo Grande. Mesmo a iniciativa privada foi incorporada – através do Programa Municipal de Adoção de Praças, Áreas Verdes, Monumentos e Espaços Livres – resultando na “revitalização” das praças da Inglaterra (Banco Excel), Marconi (Lebram), Aquários (Grupo Fator), Newton “Rique (Iguatemi), IBIT (Fundação José Silveira), Mariquita (Bingo do Rio Vermelho), Amaluz (Loteamento Cidade Luz), Tarumã e São Vicente (Associação de Moradores do Caminho das Árvores), Campo da Pólvora (Tribunal de Justiça da Bahia), Av. ACM e Parque da Cidade (Petrobrás).” (GOES, 2019, p. 75)

instalação das estátuas tinha um cunho religioso, sendo assim tratava-se de destinação de dinheiro público para culto, o que ofenderia a constituição brasileira.

Conforme apontado por Tavares e colaboradores (2018), o conceito de “assimetrias da cultura patrimonializada” do candomblé em Salvador produziu vários episódios subsequentes de conflito simbólico. A partir da instalação do monumento do Dique do Tororó, outros foram instalados na cidade e, assim como os orixás do Dique, são alvo de muitos debates e ataques neopentecostais. Além dos já citados, temos a Praça de Mãe Runhó, localizada no Engenho Velho da Federação, onde está o busto de Mãe Runhó. O patrimônio passou por processo de recuperação em 2021, um trabalho conjunto da Fundação Gregório de Matos (FGM) e da Companhia de Desenvolvimento Urbano de Salvador (Desal). A restauração se deu em razão de diversos ataques que danificaram o busto e a estrutura do seu entorno. Em matéria realizada pela TV Bahia, moradores afirmaram que os atos são motivados por intolerância religiosa, apesar de não haver confirmação da autoria. Outra restauração já havia sido feita em 2017, quando o busto foi retirado do local para recuperação.

A Pedra de Xangô, no bairro de Cajazeiras, é um monumento natural que é alvo constante de ataques. Como aponta Tavares (2021), o mais emblemático aconteceu em dezembro de 2018, quando foram jogados cerca de 100kg de sal na pedra. Esse foi o segundo ataque, pois em novembro de 2014 foram depositados cerca de 200kg de sal. O elemento do sal para neopentecostais, e também para religiões afro-brasileiras, tem o poder de limpeza energética e espiritual. Contudo, para neopentecostais, tem também o poder de “queimar” ou “anular” rituais de matriz africana. Com isso, entende-se que nesse ataque houve uma tentativa de “purificação” da pedra. Desde o tombamento da pedra, lideranças religiosas vêm reivindicando mais segurança no local, para assegurar que tais atos não se repitam. O monumento, tombado desde 2017 pela FGM, passa atualmente pela construção, em seu entorno, do Parque Pedra de Xangô, obra em finalização pela Prefeitura de Salvador, alvo constante das represálias pentecostais.

Tavares (2021) aponta, ainda, que uma personalidade da cidade conhecida por combater a presença pública de monumentos que referenciam as religiões afro-brasileiras é o pastor Elionai Muralha. Em 2014 – 17 anos após sua instalação – o pastor Elionai Muralha, então candidato a deputado federal, apresentava uma proposta de remoção dos orixás do Dique do Tororó<sup>13</sup>. Atualmente, não apenas ele, mas outros líderes neopentecostais continuam realizando manifestações on-line pela retirada desse e outros monumentos. Entre outros monumentos que

---

<sup>13</sup> Ver notícia do jornal Extra < <https://extra.globo.com/noticias/brasil/candidato-cria-polemica-na-bahia-por-querer-retirar-estatuas-de-orixas-de-locais-publicos-13951986.html>>.

tornam-se alvo de ataques, como o monumento em homenagem a Mãe Stella de Oxóssi, localizada no bairro de Stella Mares, e a tentativa de barrar a construção da reserva do Parque Pedra de Xangô<sup>14</sup>. Como forma de amenizar as investidas pentecostais, o então prefeito de Salvador, Antônio Carlos Magalhães Neto (ACM Neto), inaugurou a Praça da Bíblia em 2016, localizada curiosamente no Vale do Ogunjá<sup>15</sup>, nome que faz referência a uma das formas do orixá Ogum. Esses aspectos culturais da cidade tornam a convivência inter-religiosa ainda mais intensa, mas demonstra que a disputa pelo protagonismo no espaço público abre espaço para negociações e novas elaborações religiosas.

Tavares e Chagas (2021) mencionam que outro símbolo alvo de ataques é o busto de Mãe Gilda, instalado no Parque do Abaeté em Itapuã. O monumento já foi alvo de ataques pelo menos duas vezes. O primeiro ataque ocorreu em maio de 2016, resultou na necessidade de uma restauração que durou 6 meses. O busto foi reinstalado em novembro, como parte do calendário de ações do Novembro Negro. O segundo ataque aconteceu em julho de 2020, e foi noticiado por Mãe Jaciara, filha biológica de Mãe Gilda e atual Ialorixá do Ilê Abassá de Ogum, em suas redes sociais. De acordo com Mãe Jaciara, um homem, alegando estar à mando de Deus, apareceu no local e apedrejou o busto.

Sobre essas apropriações e assimilação na cultura e no espaço público, Lígia Évora traça uma narrativa do papel histórico das baianas de acarajés, mulheres negras, muitas de candomblé ou umbanda, que trabalham na venda dos bolinhos dedicados tradicionalmente a Iansã<sup>16</sup>. Apesar de carregar uma tradição afro-religiosa, a comida que se oferece ao orixá segue preceitos que não são aplicados ao acarajé enquanto comida de rua. A partir do fenômeno das conversões e do avanço das igrejas pentecostais e neopentecostais, muitas baianas de acarajé passaram a fazer parte da comunidade evangélica. Essa transformação do cenário religioso produz diversas afetações no espaço público da cidade, uma vez que, como pontua a autora, essa categoria se constitui a partir da venda de rua.

Évora apresenta ao menos dois cenários que surgem a partir dessas conversões: o primeiro da existência de mulheres que abandonaram o ofício, compreendendo que o próprio

<sup>14</sup> Vídeo do pastor Elionai Muralha em frente ao monumento em homenagem a Mãe Stella, onde incita discurso contra o Parque Pedra de Xangô publicado em 17/10/2020 < <https://www.youtube.com/watch?v=SHCVgRXsVHw>>

<sup>15</sup> Ver notícia do Varela Notícias < <https://varelanoticias.com.br/acm-neto-inaugura-praca-da-biblia-em-avenida-que-leva-o-nome-de-orixa/>>

<sup>16</sup> O acarajé é uma comida típica do estado da Bahia, sendo antes disso uma comida sagrada oferecida a Iansã, orixá feminina ligada aos ventos, tempestades. A palavra acarajé tem origem da língua iorubá: akará = bola de fogo e jé = comer, sendo assim, seu significado etimológico seria “comer bola de fogo”.

acarajé, como comida ritual, não deve ser consumido; o segundo cenário são mulheres evangélicas que permaneceram vendendo o bolinho, sob o argumento de que o seu acarajé não passa pela ritualística e, portanto, não é considerado pecado. Essas baianas que, depois de convertidas, se mantêm no ofício buscaram formas de aliar a nova religiosidade ao ofício. Esse processo se revela tanto na presença de bíblia e frases cristãs nos tabuleiros, quanto na “ressemantização da iguaria” (p.41) que passa a ser vendida como “bolinho de Jesus” ou ainda “acarajé de Jesus”.

A venda do acarajé por mulheres evangélicas suscitou uma série de debates na cidade. Isto porque o Decreto Lei Municipal nº 12.175, de 25 de novembro de 1998, que dispõe sobre a prática de comércio das baianas de acarajé, regulamenta os aspectos de higiene, localização e da apresentação dessas baianas nos tabuleiros, determinando a necessidade do uso da vestimenta típica. O mesmo decreto também estabelece punição para quem desobedecer a suas determinações. Contudo, como demonstra Évora, muitas baianas permanecem na ilegalidade e recusando-se a usar a vestimenta. Na reportagem do documentário *Acarajé é Fogo*, produzida pelo canal Futura, a declaração da baiana Dadai, dirigente do círculo de oração da Assembleia de Deus de Madureira, reflete com clareza esta postura: “A gente nega Jesus pelos nossos atos, se eu botar um torço, botar uma conta, eu não sou serva, porque a serva não pode andar fantasiada das vestes de Satanás.” (ÉVORA, 2015, p. 42).

Para além do não seguimento do decreto municipal, as baianas evangélicas são confrontadas pelas baianas que permanecem seguindo suas vestes tradicionais. Évora realizou entrevistas com baianas, sendo ressaltado o discurso de que a roupa tradicional é o “fardamento de trabalho” e, portanto, deve ser seguido como tal independente da religião. Outras, mais incisivas, afirmam que se a religião não permite que siga os preceitos da venda de acarajé, então as evangélicas não devem fazê-lo. O que a autora evidencia nesse processo é, portanto, a possibilidade de negociação entre a religião evangélica e práticas alimentares e comerciais tradicionais das religiões de matriz africana, bem como a forma pela qual se constrói e reconstrói socialmente um patrimônio imaterial “através das experiências sensíveis, individuais e coletivas” (BITAR, 2010, p. 145).

### 3.3 Conflitos territoriais e fundiários

Considerando a dimensão pública das religiões e os conflitos protagonizados por essas em Salvador, faz-se necessário também mencionar os conflitos territoriais e fundiários, presente, principalmente, na história dos candomblés. Ordep Serra (2005), ao debruçar-se sobre os monumentos negros, aponta para três fases da relação entre os candomblés e o Estado brasileiro. No primeiro momento, os candomblés eram essencialmente “caso de polícia” (p. 169), há uma transição, onde cessam as investidas policiais contra os templos e ocorre uma tentativa de abrandar o modelo repressivo. Uma nova fase inicia quando o poder público decide investir na possibilidade de usar o candomblé enquanto item folclórico, durante a onda de valorização de elementos da cultura popular promovida pelo nacionalismo, com objetivo de usar essa religiosidade como atrativo turístico. Essa nova fase, segundo o autor, dura entre 1930 e 1950, quando órgãos governamentais ligados ao turismo passaram a se ocupar dos terreiros. A próxima fase dessa relação teria início em 1980, quando se dá algum reconhecimento histórico a esses templos enquanto depósitos da memória da população brasileira. É nesse contexto que os terreiros se tornam objetos de políticas de preservação.

O autor concentra-se no processo longo e difícil de tombamento do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, e a desapropriação do território que ocupa, que ocorreu no início da década de 1980. Naquele período, como aponta Gilberto Velho (2006), o estatuto do tombamento vinha sendo aplicado a edificações religiosas, militares e civis da tradição luso-brasileira (VELHO, p. 237). O autor pontua, ainda, que muitos integrantes do Conselho do SPHAN consideram desproporcional o tombamento “de um pedaço de terra” (2006, p. 237). Contudo, a perspectiva da defesa era mais a sacralidade daquele terreno, e não sua apresentação arquitetônica. Apresentava-se então o desafio de pleitear junto às instituições que esse tombamento fosse recomendado em vias de garantir a continuidade das práticas daquela casa, sem com isso implicar na imutabilidade de sua estrutura.

Em contribuição teórica à uma publicação do IPHAN, Nicolau Parés (2011) argumenta sobre a divergência de interesse entre os terreiros e o IPHAN durante os processos de tombamento. O IPHAN, diz o autor, privilegia questões de monumentalidade, enquanto os terreiros estavam preocupados com a segurança do seu território, reconstrução de infraestruturas precárias etc. Parés pontua que, apesar da preocupação dos terreiros em preservar a materialidade dos seus assentamentos, aqueles não recusam os avanços tecnológicos, salvo quando comprometem a lógica religiosa que é flexível. Portanto, a lógica

de conservação institucional vai contra a dinâmica interna dos terreiros. Dessa forma, o feito do tombamento do Terreiro da Casa Branca abre margem para novas formas de se construir o processo de tombamento.

O tombamento do Terreiro da Casa Branca, em 1984, torna-se um marco para a transformação da concepção de patrimônio imaterial, iniciando uma nova fase das relações entre poder público e instituição religiosa, que produz consequências no processo de legitimação do candomblé em Salvador e no Brasil (SERRA 2005; TAVARES et al. 2018). A ideia das religiões afro-brasileiras enquanto patrimônio é elaborada a partir de um empreendimento mobilizado por diversos agentes (CAPONE, MORAIS, 2020, p. 20), os quais Parés divide em três grupos: o Estado, os movimentos sociais negros e as comunidades religiosas. Salvador, e o estado da Bahia, tornam-se destaque em número de terreiros tombados, apesar de um número ainda incipiente – 13 terreiros. Tavares et al. (2018) apontam que, perante outros estados e capitais, esse é um expressivo número de tombamentos. Os símbolos religiosos do candomblé em Salvador (TAVARES et al., 2018) "escorrem" pela cidade, tornando-se público pelas festas, mas também pelos símbolos – culinária, música, dança, estética e nos monumentos. Como pontua Parés, a intervenção do estado confere aos terreiros um novo poder e um valor acrescentado. Através dela, o terreiro ganha um reconhecimento social.

Em sua dissertação acerca do conflito fundiário envolvendo terreiros em Salvador, Gilda Silva (2020) observa que apesar de ser um tipo de violência que atinge famílias em vulnerabilidade social, a violência urbana dos conflitos fundiários nas cidades grandes, como Salvador, atinge também os grupos afro-religiosos. A autora identifica como motores desses embates a especulação imobiliária, a ausência de título definindo a posse da propriedade, disputa por herança patrimonial e disputa por sucessão. Em seu levantamento, ao analisar as entrevistas cedidas à equipe do IPAC, a autora mostra que há entre as lideranças dos terreiros constante preocupação com a invasão do território pela vizinhança, principalmente a partir da construção de imóveis nas proximidades dos terreiros. Isto justifica-se pelo fato das constantes denúncias de vizinhos das atividades dos terreiros, pelo incomodo com barulhos. Dessa forma, a reivindicação pela patrimonialização dos terreiros, diz a autora, está ligada a formas de proteger e valorizar o território.

A patrimonialização está sendo entendido nesta Dissertação enquanto “[...] uma ação que tem como finalidade fomentar o desenvolvimento através da valorização, revitalização de uma determinada cultura e do seu patrimônio cultural.” (SILVA, 2011, p. 109). Sendo estes, de sorte, os objetivos que instam os povos de terreiros a recorrer a patrimonialização a fim de assegurar o desenvolvimento de seus patrimônios culturais. (SILVA, 2020, p. 88)

Como demonstra Serra (2014), o discurso dos pregadores de que “a Bahia está tomada pelo diabo” (SERRA, 2014, p. 75) também reflete nas invasões aos terreiros e agressões a filhos de santo nas ruas da cidade. A primeira década do século XXI foi marcada por um número expoente de ataques a centros e cultos afro-brasileiros. Serra (2014) apresenta alguns dos conflitos de maior destaque midiático: invasão do Terreiro do Beiru, sucessivas invasões na casa Axé Abassá de Ogum, apedrejamento do terreiro de umbanda Boiadeiro Rei de Águas Claras e também do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho. Segundo o autor, o parecer da justiça favorável aos terreiros tornou esses ataques mais dissimulados, mas não inibiu totalmente sua prática.

Além dos problemas gerados devido à dimensão pública que religiões afro-brasileiras tomam em Salvador, há ainda o fenômeno de expansão das igrejas neopentecostais em bairros populares, o que torna igrejas e terreiros próximos fisicamente. Tais questões estão expressas também no capítulo de Serra (2014), que relata injúrias e insultos públicos ao sacerdote José Augusto Cruz dos Santos, do Ilê Onicofá Bominjá, praticados por duas vizinhas evangélicas. Serra (2014) também aponta para uma forma de violência ainda mais grave, que são os casos de traficantes neopentecostais que têm expulsado sacerdotes e destruído terreiros em bairros periféricos.

Põe-se então aos habitantes do Salvador a coexistência muitas vezes difícil com as igrejas evangélicas e “os crentes” que têm o deplorável hábito de querer se implantar mais perto dos terreiros como se constata em vários bairros de Salvador. Precisa de muita autoestima para responder às várias formas de desrespeito as quais devem se defrontar os candomblecistas frente à ousadia dos neopentecostais (PÉCHINÉ 2011, p. 177).

Olívia Beltrão (2021) afirma que o território sagrado do candomblé não compreende somente as dependências do templo religioso. A partir de Sodré (2002), Beltrão afirma que o território do terreiro compreende o espaço visível e o invisível. Considerando que a existência do axé se dá a partir da relação dos sujeitos e objetos, as árvores, casas, animais, encruzilhadas etc., compõem também um território sagrado. Segundo a autora, as religiões de matriz africana (RMA) "reinstalaram" a África nas casas de culto por meio do ritual, convertendo o território cotidiano em espaço mítico (p. 103). A partir de Segato (2007), a autora defende que a noção de territorialidade nas RMA, também em Salvador, remete à ausência de lugar fixo e da distinção de espaço sagrado e profano. Dessa forma, ao tomar como forma de manifestação as caminhadas e ebós coletivos, as RMA ocupam e reivindicam um território sagrado. E assim o

fazem porque, como demonstra sua pesquisa no bairro do Engenho Velho da Federação, é esse espaço público que as igrejas pentecostais e neopentecostais também reivindicam como sagrado.

Maria Cristina Pechine (2019) relata dois casos nos quais o conflito religioso envolveu diretamente as questões de territorialidade. O primeiro, que ocorreu na cidade de Camaçari, região metropolitana de Salvador (RMS), aconteceu no terreiro Oyá Denã, que sofreu diversos ataques protagonizados por uma igreja pentecostal aberta em frente ao terreiro. No relato trazido por Pechine, os evangélicos gritavam palavras de ordem aos frequentadores do terreiro, além de xingar o candomblé e fazer vigílias nas quais gritavam por toda a madrugada, de forma ofensiva à casa e aos santos. Mãe Dede, Ialorixá da casa, idosa em idade avançada com 90 anos, em decorrência do estresse sofreu agravamentos de saúde, que causaram o seu falecimento em 2015 por infarto. O segundo relato versa sobre o conflito do Terreiro do Vodun Zo, templo religioso de culto aos *voduns* e segue o rito jeje savalu. Esse terreiro pertence a uma linhagem tradicional de terreiros jeje do Recôncavo Baiano, o Templo Savalu. Esse terreiro está localizado na Liberdade, bairro de Salvador, na Rua do Curuzu. A autora destaca que o terreiro se diferencia dos demais do bairro dada as suas dimensões, que mesmo após ser reduzido, o terreno é a maior área verde da região. No relato apresentado pela autora, a Prefeitura Municipal de Salvador suprimiu cerca de 1.200m<sup>2</sup> e erradicou quatro árvores, sob a justificativa de conter uma encosta na Rua da Alegria. Na tentativa de conter os processos de redução do território do terreiro, membros da sociedade civil do terreiro solicitaram o tombamento do Vodun Zo, que resultou em seu tombamento em janeiro de 2016. No ano seguinte a casa foi vítima de uma invasão policial agressiva, na qual foram feitos danos ao patrimônio do templo.

Essa narrativa demonstra que, como postulado por Álvaro Campelo (2015), a disputa “territorial” pelo número de fiéis torna-se uma disputa por uma territorialidade que se define a partir da ocupação do espaço urbano. O tipo de proselitismo da IURD caracteriza-se por uma nova disputa pela visibilidade no espaço urbano e, conseqüentemente, a “afirmação de um novo tipo de poder religioso” (CAMPELO, 2015, p. 32). O autor delinea o cenário territorial religioso da cidade, afirmando que há uma centralidade de templos cristãos, característico do poder colonial e uma marginalidade dos terreiros de candomblé. Diante disso, a IURD lança mão de duas estratégias:

[...] conquistar a visibilidade, aproveitando o discurso urbano das novas mobilidades; conquistar o território onde se organiza o cotidiano, seja distribuindo panfletos e templos no ‘lugar do outro’, seja afrontando as debilidades dos cultos tradicionais [...] (CAMPELO, 2015, p. 32).

Para o autor, os conflitos religiosos em Salvador deixam suas marcas na organização urbana (CAMPELO, 2015). Na impossibilidade de competir com conjuntos arquitetônicos que marcam o patrimônio cultural da cidade, bem como de disputar as práticas culturais oriundas das religiões de matriz africana, que expressam a maior parte do patrimônio imaterial de Salvador, a IURD se reafirma a partir da construção de um grande templo na encruzilhada das avenidas mais movimentadas da cidade (CAMPELO, 2015). Dessa forma, a IURD se impõe no discurso urbano, afirmando que há um novo poder ali que demanda novas estratégias de negociação. Do mesmo modo, em bairros periféricos, a IURD busca se instalar em vias centrais, em espaços grandes, tornando-se, muitas vezes, ponto de referência na localização do bairro. Isto ao mesmo tempo que propaga discurso agressivo contra as afro-brasileiras através dos meios de comunicação em massa, numa tentativa de impor-se no terreno da identidade cultural.

Na pesquisa de Campelo (2015) são pontuados conflitos de ordem cotidiana gerados na vizinhança entre evangélicos e terreiros e/ou igrejas e terreiros, tal qual na pesquisa de Péchine (2011). Segundo o autor, em suas entrevistas, evangélicos demonstraram a vontade de se diferenciarem dos candomblecistas. Isto porque, segundo eles, precisavam manter-se livres das impurezas e “encostos” que causam males em diversas áreas de suas vidas. Similar a essa fala, aparece na acusação de intolerância religiosa, registrada por três candomblecistas a ataques destinados ao terreiro do Babalorixá Luciano Gomes, localizado no bairro do Rio Vermelho, em novembro de 2020. Nesse caso, um casal de vizinhos começou a filmar do alto da sua residência o ritual que estava acontecendo no terreiro. Na ocasião, o casal começou a falar alto, chamando atenção da vizinhança contra a atuação do terreiro no local. Entre as falas preconceituosas, os vizinhos alegaram que não se aproximariam do terreiro por medo de serem mortos e que aquela religião era uma farsa, além de chamar os praticantes de favelados. Em reportagem à TV Bahia<sup>17</sup>, a vizinha alega que aquele não era o lugar para realização de tais rituais pois, ao contrário dos cânticos católicos, qualificados enquanto “pacíficos”, os de candomblé eram “assombrosos”.

---

<sup>17</sup> Reportagem disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2020/11/09/babalorixa-denuncia-vizinhos-por-intolerancia-religiosa-em-salvador-chamou-candomble-de-farsa.ghtml>

### 3.4 Porosidades e reelaborações religiosas

A partir dos trabalhos levantados, percebo que, além das dimensões do conflito apresentadas acima, também é possível encontrar porosidades e reelaborações religiosas nos trabalhos que estudam o candomblé e o pentecostalismo, especialmente na abordagem dos agenciamentos da cura. Miriam Rabelo (1993) narra algumas trajetórias que apontam nessa direção. O caso de adoecimento da jovem Adelize, que levou a sua mãe Benedita a buscar ajuda religiosa, tendo passado por oito casas de candomblé, uma igreja pentecostal e um centro espírita. Isto sem abrir mão dos tratamentos médicos. A narrativa de Benedita demonstra que, ainda que haja por parte dela um receio ao candomblé e que os cuidados de lá não apresentaram resultados, a narrativa do processo de adoecimento concebida nessa religião é adotada pela mãe: o adoecimento de Adelize se dá a partir da aproximação de um espírito, seu tio, que faleceu e era muito afeiçoado a garota. Em dado momento, a mãe recebe a visita de missionários pentecostais, que a levam para a Igreja Universal do bairro, onde a narrativa do adoecimento passa para a dimensão do demônio que precisa ser expulso, e posteriormente na vigilância das práticas corporais do indivíduo que permitiu aquela possessão. Aparece, no relato de Benedita, afinidades entre a IURD e o candomblé - segundo ela em ambas os orixás são o foco principal das atenções. Depois de encontrar acolhimento no espiritismo, a mãe de Adelize deixa de buscar meios religiosos. A autora ressalta que depois desse itinerário religioso, Adelize tornou-se frequentadora da IURD. Desse trabalho de campo, conclui a autora, pode-se perceber que a visão de mundo e da cura de cada religião não só mudam a forma do indivíduo percebê-las, como também são reelaboradas ao serem apropriadas ou descartadas pelo sujeito, possibilitando formas diversas de perceber e proceder com a doença e a cura.

Na arena das disputas cotidianas e especialmente nos itinerários das conversões e passagens de lado a lado, Rabelo (2005), ao comparar eventos de possessão no candomblé e no pentecostalismo em Salvador, aponta para as diferenças e similaridades entre uma religião e outra. Em ambas existe uma experiência que envolve um jogo de ser tomado de fora por uma força que brota de dentro para fora. Contudo, há diferenças na forma pela qual seus adeptos descrevem essas possessões. No candomblé, fala-se de um poder externo que pega e assume o controle, modificando a percepção do espaço e forma corporal (RABELO, 2005). Conforme atinge-se senioridade no terreiro, a possessão torna-se menos frequente - isto se deve ao fato da construção e fortalecimento da relação com a divindade, estabelecendo um nível maior de consciência e controle sobre a possessão. No pentecostalismo “domina a imagem de um poder

que dissolve fronteiras” (RABELO 2005, p. 30), descrito como uma emoção forte ou um fogo que queima desde o centro do corpo.

Nos cultos, a renovação é esperada, independente do tempo de batismo, a ausência de possessão não tem relação com maturidade espiritual, mas capacidade de concentração e dedicação ao culto “[...] de retidão na vida cotidiana, ou em alguns casos, falta de saúde e força física para agüentar no corpo o poder do Espírito Santo.” (RABELO 2005, p. 30). A autora afirma que deslocar sua análise dos discursos oficiais, buscando uma compreensão das práticas corporais, permitiu identificar aberturas e ambiguidades nos universos religiosos, percebendo os espaços em que o diálogo e interpenetração com outros cultos e crenças ocorrem. Rabelo (2005) dialoga com Birman (1996), considerando que os modos de “engajamento sensível” com o sagrado estabelecem pontos em que se articulam passagens de um universo religioso a outro. Apesar da rejeição ao passado mundano, a experiência pentecostal “funda-se na reaquisição” (RABELO 2005, p. 32):

O poder englobante do Espírito Santo parece ser derivado da recuperação e reenquadramento de experiências encarnadas, sensíveis, vividas nos âmbitos da família, relações amorosas e de camaradagem, e para muitos, também das trocas com orixás e caboclos (RABELO 2005, p. 32-33).

Em um artigo que trata do trânsito religioso, Rabelo (2008) propõe um estudo dos trajetos espaço-temporais pelos quais os indivíduos desenvolvem relações com a religião, o que implica em incluir as entidades enquanto participantes das dinâmicas do terreiro e da família. Essa perspectiva seria favorecida, diz a autora, pela diversidade religiosa do campo, onde até mesmo os pentecostais “se nutrem de uma religiosidade difusa” (2008, p. 178), acentuando a interferência de entidades na vida dos indivíduos. Abordando as histórias de diversos indivíduos, Rabelo mostra que o caminho religioso percorrido pelos interlocutores não é linear, mas perpassa por itinerário que envolve o espiritismo, catolicismo, pentecostalismo, umbanda e candomblé.

Tendo em perspectiva essa religiosidade difusa, e às influências mútuas entre as duas religiões, Reinhardt (2006), atenta-se para a apropriação de elementos, técnicas rituais (descarrego, banhos de ervas, “rosas ungidas”), estruturas de culto oriundos das religiões afro-brasileiras pela IURD em Salvador. No jogo de espelhos proposto pelo autor, os atores envolvidos nesse conflito ao mesmo passo que travam um combate ao outro, identificam-se uns nos outros, ainda que negativamente. Dessa forma, o fiel neopentecostal vê, através do espelhamento em um candomblé que ele constrói. Desse modo se constitui uma relação

simbiótica entre esses dois grupos, na qual, sem a existência do oponente, a “batalha espiritual” deixa de fazer sentido. Mesmo que os orixás sejam tomados como maléficos para o neopentecostal, eles jamais negam sua existência e poder, testemunhados através dos trabalhos bem-sucedidos para fazer o mal.

Em sua tese acerca de igrejas neopentecostais independentes<sup>18</sup> nos bairros de Pau da Lima e Castelo Branco, Cláudio Almeida (2011) atribui a grande aceitação do público dos bairros populares a essas igrejas à combinação da visão encantada de mundo destas denominações com um ambiente cultural marcado pela magia, incentivada e sustentada pela modalidade religiosa das religiões de matriz africana. O autor aponta para um hibridismo dos rituais de libertação e avivamento da IURD e da AD, por um lado aceitando as mediações entre o sagrado e os homens através dos símbolos, como na primeira, e por outro admitindo a presença física de Deus a partir dos sentidos corporais, como na segunda.

Refletindo o aspecto de incorporação de práticas rituais, às reelaborações e identificações que os autores identificam em Salvador aproxima-se daquilo que Oro chama de “igreja macumbeira”, e também algo aproximado ao “pentecostalismo caboclo” nomeado por Rodrigues e Moraes Jr. (2018). A partir das formulações teóricas de Rabelo (1993, 2005, 2008), Reinhardt (2006) Évora (2015), Beltrão (2021) e Péchine (2019), podemos observar que, apesar das fronteiras, demarcações de diferença e conflitos mobilizados pelos pentecostais e neopentecostais, esses atores apresentam influências mútuas. Sejam pelas apropriações rituais, pela percepção do espaço público enquanto território sagrado – e, no caso dos neopentecostais, de combate ao mal -, ou ainda na tendência de unificação das pautas afro-brasileiras a partir dos ataques neopentecostais. Nesses trabalhos, portanto, é notável que em Salvador, possivelmente, há a constituição de mais uma das diversas formas de “pentecostalismo à brasileira” conceituado por Cláudio Santana Pimentel (2010).

Nessa conceituação, Pimentel refere-se a um pentecostalismo que se afasta de sua matriz norte-americana e se consolida no campo religioso brasileiro a partir da incorporação daquilo que constitui sua matriz religiosa. A noção de matriz religiosa apresentada por Pimentel é conceituada por Bittencourt (2003), que considera que existem valores retidos em camadas profundas da sociedade que continuam a se expressar ao longo do tempo. Nesses valores retidos da religiosidade brasileira, estaria a relação com o catolicismo, religiões indígenas e afro-brasileiras. Bittencourt (2003) ressalta como marcador do neopentecostalismo, ou

---

<sup>18</sup> Cláudio Almeida (2011) define como “igrejas independentes”, igrejas neopentecostais fundadas em bairros periféricos de Salvador, a partir de dissidências com denominações maiores, que ocupam espaços de pontos comerciais ou garagens e possuem um público menor e mais localizado (p. 32)

“pentecostalismo autônomo”, como nomeia, o não afastamento da matriz religiosa brasileira, mas a incorporação dessa matriz em sua estrutura religiosa. O que Pimentel (2010) nomeia como um “pentecostalismo à brasileira”, no singular, a partir dos trabalhos levantados percebo que se configura como plural, uma vez que o formato neopentecostal de diversas regiões se aproxima pelo caráter “religiofágico”, apontado por Oro, e se diferenciam nas diferentes apropriações que realiza conforme o contexto do campo religioso regional.

### 3.5 Intolerância, racismo, reações e iniciativas ecumênicas

Maria Cristina Pechine (2019) caracteriza a intolerância religiosa em Salvador a partir da publicação de Serge Pechine (2013). A autora traz as quatro formas de intolerância religiosa presentes na “Cartilha sobre direitos das religiões afro-brasileiras: um povo, várias crenças”, veiculada pela Defensoria Pública do Estado da Bahia, a partir do Grupo de Trabalho das Religiões Afro-brasileiras em 2016. Nesta cartilha, a intolerância religiosa pode ser visualizada nas seguintes formas:

Física: agressões físicas que importem em dano pessoal ou patrimonial ao indivíduo. [...] Moral: agressões não físicas que importem sentimento de inferioridade, humilhação ou qualquer outro dano moral. [...] Institucional: discriminações realizadas pelas instituições públicas ou particulares criando tratamentos desiguais pautados na crença do indivíduo [...] Simbólica: depreciação ou descaracterização de objetos ou símbolos sagrados. [...] (Defensoria Pública do Estado da Bahia, 2016, p.20.).

Contudo, como pontua Maria Cristina Pechine (2019), a intolerância religiosa, enquanto conceito, passa a ser considerada insuficiente para qualificar os ataques a terreiros em Salvador. A autora explica que o fato de a religião ser considerada como o “mal” e, conseqüentemente, suas lideranças, majoritariamente negras, serem assim classificadas, relaciona essas ações diretamente ao racismo. O racismo está marcado nas pessoas que são afetadas por esses ataques, e evidenciado na continuidade de invasões a terreiros na região pela Polícia Militar. Ainda que haja intolerância nesses atos, a autora pontua que esse termo invisibiliza o racismo contido nestas ações. A autora afirma: “Portanto, isso que visualizamos sob a forma da intolerância religiosa nada mais é que uma faceta do pensamento e prática racistas que podemos chamar de racismo religioso” (PECHINE, 2019, p. 737). A partir das postulações de Pechine, podemos observar, a partir dos movimentos que tratarei a seguir, que ao longo do tempo o termo racismo religioso passa a ser mais frequente nos atos e organizações de militância.

A preocupação com as inconsistentes respostas afro-brasileiras aos ataques neopentecostais aparece de forma geral nos trabalhos sobre conflito, não sendo, portanto, uma característica exclusiva dos centros, casas e terreiros de Salvador. Nos trabalhos sobre a cidade, essa preocupação aparece em diversas publicações de Ordep Serra (2005, 2010, 2014). Contudo, muitos aspectos dessas reações têm evoluído na cidade. A título de exemplo, cito o caso pontuado por Tavares (2022) do ebó coletivo, realizado no Terminal da França, no bairro do Comércio em Salvador no ano 2019, em frente ao navio Logos Hope. Na ocasião, fiéis das religiões afro-brasileiras demonstravam repúdio à declaração feita em rede social pela organização da livraria flutuante, que teria pedido orações pois atracariam em uma cidade “conhecida pela crença em espíritos e demônios” (G1, 2019). Considerando que avanços importantes têm sido alcançados, é preciso mencionar as iniciativas de combate à intolerância e racismo religioso da cidade.

No âmbito das reações das religiões afro-brasileiras às ofensivas neopentecostais em Salvador, Pires (2008) aponta para o fato de que essas reações se dão para além das instituições jurídicas, apresentando desdobramentos na regulação fundiária. O autor considera que ao passo que os neopentecostais se apropriam dos símbolos, signos e categorias das religiões afro-brasileiras para difundir uma concepção negativa sobre elas, acaba por reforçar a importância desses elementos da cultura negra na formação da cultura brasileira. Pires (2008) emprega o termo “rodar a baiana” como um ato reativo diante das violências sofridas pelo povo-de-santo. Diante dos acontecimentos contra essas religiões em Salvador, os sacerdotes e sacerdotisas das religiões afro-brasileiras promovem ações como a 3ª Caminhada pela Vida e Liberdade Religiosa e o Dia Municipal contra a Intolerância Religiosa (21 de janeiro, mesma data do Dia Nacional contra a intolerância religiosa, instituído em 2007, no governo Lula) (PIRES 2008, p. 11). Estas são ações de resistência contra o posicionamento das religiões neopentecostais que, para Pires (2008), fere o direito de liberdade de culto e dos locais de culto.

Em sua dissertação sobre a Caminhada do Engenho Velho da Federação, Olívia Beltrão (2020), a partir de seu levantamento, considera que a Bahia é, provavelmente, o Estado com maior número de reações das religiões afro-brasileiras contra os ataques de pentecostais e neopentecostais. Segundo a autora, a partir da morte de Mãe Gilda, se organizou o Movimento Contra a Intolerância Religiosa (MCIR), iniciativa de intelectuais e religiosos que integravam o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da UFBA. A autora destaca, a partir das contribuições de Santos (2007), que o MCIR deu visibilidade à atuação do candomblé, e também representava um novo momento, onde os terreiros se organizam enquanto unidade na luta na esfera pública, a fim de combater os ataques da Iurd (BELTRÃO, 2020, p. 54). A autora

ressalta, assim como Pires (2008), que a ofensiva neopentecostal em Salvador desencadeou mudanças nas relações dos afro-brasileiros com a sociedade e com os terreiros, que, como afirma, se caracterizam muito mais pelas discordâncias internas que por um senso de unidade.

No ano de 2003 a iniciativa Koinonia Presença Ecumênica promovia uma publicação, organizada por Rafael Soares de Oliveira, que se apresentava como “um protesto vivo contra a intolerância religiosa”. A edição de “Candomblé: diálogos fraternos para superar a intolerância religiosa”, é escrita em consenso com várias casas de candomblé, que esclarecem alguns aspectos da sua religiosidade, além de uma reflexão anexa do antropólogo Ordep Serra, um testemunho do Pr. Djalma Torres intitulado “A convivência religiosa é possível”, e um relato da experiência do Programa Egbé Territórios Negros de Koinonia. Para além de um manifesto, esse conjunto de publicações tem um caráter exemplar à convivência pacífica entre diferentes religiões.

Koinonia Presença Ecumênica e Serviço foi fundada em 1994 pelos ex-participantes do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi) no Rio de Janeiro. Essa instituição ecumênica presta serviços a grupos histórica e culturalmente vulneráveis (OLIVEIRA, 2010). Entre 1998 e 2000 há a consolidação da instituição como uma das mais importantes do Brasil. Atualmente está presente em diversos estados do país (Bahia, Rio de Janeiro, Alagoas etc.). Entre as linhas de ação estratégicas estão:

[...] a produção de conhecimento na área da ciência da religião; a articulação política no âmbito do Fórum ecumênico do Brasil, Religiões por Direitos e da presença ecumênica nos Fóruns Sociais Mundiais; Realização de campanhas nacionais de defesa de direitos; e reconstrução da memória do movimento ecumênico na luta pela democracia durante a ditadura civil-militar no Brasil (KOINONIA, retirado do site da instituição)<sup>19</sup>

Fortalecendo as iniciativas de ecumenismo e combate à intolerância religiosa, Salvador e o estado da Bahia, como ressaltam Tavares e Chagas (2021), são referências em iniciativas institucionais de denúncia e apoio às vítimas dessas violências. As autoras pontuam que o Centro de Referência de Combate ao Racismo e à Intolerância Religiosa Nelson Mandela é vinculado à Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (SEPROMI) do estado da Bahia, que atua oferecendo equipamento psicológico, jurídico e social a vítimas de racismo e intolerância religiosa. Entre os seus serviços e atividades estão receber, encaminhar e acompanhar as denúncias, verificar e atuar em casos noticiados ou que tomem conhecimento por outros meios. Além disso, o centro promove debates e outros espaços de discussão e produz materiais

<sup>19</sup> KOINONIA < <https://kn.org.br/quem-somos/historia> >.

informativos para sensibilizar a sociedade para a importância do combate ao racismo e intolerância religiosa. Esse centro atua em conjunto com as entidades Rede de Combate ao Racismo e à Intolerância Religiosa no Estado da Bahia. Essa rede é composta por instituições do poder público, universidades federais e estaduais, órgãos componentes do Sistema de Acesso à Justiça e com organizações da sociedade civil de Salvador e do interior da Bahia.

No âmbito municipal, o Observatório da Discriminação Racial e LBGT é um programa coordenado pela Secretaria Municipal de Reparação (SEMUR) com apoio da Superintendência de Políticas para as Mulheres (SPM). Seu objetivo é mapear e registrar as ocorrências de discriminação racial, violência contra mulheres e LBGT. Inicialmente sua atuação ocorria durante o carnaval, sendo consolidada posteriormente como um observatório permanente estando em parceria com órgãos como: Ministério Público da Bahia, Conselho Municipal das Comunidades Negras, a Polícia Militar através do Núcleo de Religiões de Matriz Africana (NAFRO/PM), Ordem dos Advogados da Bahia (OAB/Ba) através da Comissão Especial de Promoção da Igualdade Racial, Secretaria da Igualdade Racial, Rede de Combate ao Racismo Religioso e à Intolerância Religiosa/Ba e a Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

Em publicações como Tavares e Chagas (2021), Tavares (2021), Chagas (2022) e Serra (2014), ressaltam que essas iniciativas têm sido muito importantes para inibir e denunciar ataques na cidade, mas, ainda assim, segundo Chagas (2022), há um grande número de subnotificações de casos de intolerância na cidade. Além disso, a falta de um sistema que integre essas denúncias gera uma discrepância entre os números de casos em cada instituição. Tais fragilidades foram apontadas por Livia Vaz, promotora de justiça de combate ao racismo, ao tratar da redução no número de casos de intolerância religiosa registrados na SEPROMI em 2020 para o Jornal da Manhã da TV Bahia exibido em 21 de janeiro deste ano<sup>20</sup>. Apesar de parecer uma boa notícia, a promotora atribui a essa redução a dificuldade de acesso aos poderes públicos no período da pandemia do covid-19. Tal hipótese se confirma, pois, como resalta Camila Chagas e colaboradores (2022), a partir da flexibilização da pandemia, com o advento das vacinas, entre 2020 e 2021 observa-se um aumento nas denúncias em Salvador e RMS. (CHAGAS, et al, 2022).

Além dessas iniciativas, grupos evangélicos progressistas, principalmente de negros evangélicos, têm organizado coletivos e promovido eventos e debates em torno da temática do racismo estrutural. Esses coletivos têm construído espaços virtuais de debate, em redes sociais

---

<sup>20</sup> Ver reportagem em < <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2021/01/21/no-de-casos-de-intolerancia-religiosa-cai-em-2020-na-ba-mas-promotora-relata-subnotificacao-nao-podemos-festejar.ghtml> >.

como *Instagram* e *Facebook*, convidando a comunidade cristã a refletir sobre a intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras. Entre as diversas iniciativas da cidade, destaco o CUXI Coletivo Negro Evangélico, idealizado por Gicélia Cruz, o coletivo tem protagonizado o debate contra o governo federal. Além disso, o coletivo assina a carta da organização da Coalizão Negra por Direitos, que entre suas diretrizes visa combater o racismo e o ódio religioso.

Destaco que já existem pesquisas que vêm mapeando as adesões de evangélicos em atividades contra a intolerância e racismo religiosos. Em edição da Revista *Intolerância Religiosa*, publicada pelo Koinonia, Fátima Tavares e Camila Chagas (2021) apresentam um mapeamento das iniciativas de combate à intolerância e racismo religioso em Salvador realizadas em 2021. Dentre as atividades citadas, três apresentam o racismo religioso em seu título:

O CUXI – Coletivo Negro Evangélico, com a que aborda a temática racial e de gênero na igreja e fora dela, promoveu a roda de diálogo “O pecado do racismo religioso”, mediada por Gicélia Cruz, com a participação de Allen Callahan (Pastor Batista, teólogo, historiador afro-estadunidense), Camila Chagas (Católica, advogada), Janesmare Reis (Batista, pedagoga), Ras André Guimarães (Pastor Metodista) e Jorge Nery (Pastor Batista). No dia 22 de janeiro o Programa “A voz do axé”, uma rede independente de ativistas baianos, apresentado por Alan Oliveira (Candomblecista), convidou Maíra Vida (Adventista), Advogada, Presidente da Comissão Especial de Combate à Intolerância Religiosa e Conselheira Estadual da OAB/BA para falar sobre o “Racismo Religioso e Pandemia”. Lideranças do candomblé participaram, no dia 23 de janeiro, do programa “Mojobá”, da rádio baiana Metrópole/Metro, apresentado pela jornalista Cristiele França, que abordou o tema: “Conversando com evangélicos sobre racismo e intolerância religiosa”, com a participação de Gicélia Cruz, do CUXI, e Babá Rychelmy Imbiriba, do Ilê Axé Ojisé Olodumare (também conhecida como Casa do Mensageiro), no município de Camaçari (TAVARES, CHAGAS, 2021, p. 3)

Além dos eventos listados, Fátima Tavares (2021), em comentário ao artigo de Ana Paula Miranda, destaca a centralidade do conceito do racismo religioso no evento 6ª REA, realizada em Salvador em 2019, durante o Painel “Racismo religioso no Brasil”, atividade organizada pela Comissão Laicidade e Democracia da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Na composição do painel estavam os pesquisadores Marcelo Camurça e Ordep Serra, e as lideranças religiosas Ialorixá Nívia, Babalaô Pai Cláudio de Oxalá e o Ogã Cleifson Pereira. Em seu comentário a autora cita diversos casos de conflitos religiosos que geraram reações no espaço público da cidade. Segundo ela, a mudança está na reivindicação dos direitos de religião e não apenas da “cultura”, categoria sob a qual o candomblé foi atribuída. Portanto, seria a partir

dos ebós coletivos – forma de manifestação exclusiva de Salvador -, política das caminhadas e defesa da patrimonialização de espaços sagrados que a “política de terreiros”, postulada por Miranda (2021), se faz em Salvador.

Retomando a bibliografia já citada, podemos perceber que o debate acerca dos conceitos de intolerância religiosa e racismo religioso em Salvador configuram faces mais recentes e politizadas do conflito religioso. Na dissertação de Reinhardt (2006), o autor define enquanto “intolerância religiosa” os conflitos deflagrados entre neopentecostais e religiões afro-brasileiras. Contudo, nos relatos de interlocutores e nas descrições de movimentos de reação das religiões afro-brasileiras, já apareciam cartazes e falas que conectam a intolerância contra essas religiões ao racismo.

Outra importante manifestação política que demonstra o sucesso progressivo dessas estratégias “cidadãs” de mobilização dentre o candomblé baiano, acontece em maio de 2005, organizada por Jaciara tendo a finalidade de cobrar rapidez do Tribunal de Justiça no julgamento do recurso da IURD [...] Denominado “Comissão do Axé”, o grupo, apoiado por mais de uma centena de manifestantes, levava uma série de faixas e cartazes acusando o Estado de racismo e discriminação (REINHARDT, 2006, p. 159).

Em uma perspectiva parecida, Ordep Serra, Maria Cristina Péchine e Serge Péchine (2010), pontuam que, em 2007, o *I Seminário de Religiões Africanas e Saúde*, promovido pelas Secretarias de Saúde de Salvador e Lauro de Freitas, com participação de comunidades religiosas do candomblé, equipes técnicas de ambos os municípios, do governo do Estado e da SEPRMI, proclama a necessidade de refletir sobre o impacto do racismo e intolerância religiosa na saúde da população negra. Dessa forma, os atores em diálogo compreenderam, mais uma vez, que havia uma ligação intrínseca entre a intolerância religiosa, presente no desconhecimento e desvalorização dos agenciamentos de saúde do candomblé, e o racismo. Os autores destacam que o racismo e a intolerância foram o grande foco do debate, mobilizando um grupo de trabalho a fim de propor resoluções a estes problemas.

Ainda do âmbito das associações entre racismo e intolerância religiosa, Serge Péchine (2011) relata em seu artigo uma ação realizada por policiais militares, na qual uma sacerdotisa de religião afro-brasileira, incorporada do orixá Oxóssi, sofreu violência física, sendo algemada e posta em cima de um formigueiro e em seguida jogada na viatura aos gritos de “fora satanáis!”. Tal ato foi qualificado pelo autor enquanto “uma clara demonstração de racismo e de intolerância religiosa” (p. 169). Segundo o autor, a base da intolerância religiosa em Salvador é a disputa de poder, assumindo formas sutis de violência simbólica e manifestações extremas

de ódio (p. 171). Em sua formulação, a intolerância é uma das formas de opressão que possui como pano de fundo o racismo.

A partir dessas publicações, que considero mais centrais, atento para o fato de que os trabalhos publicados em meados da década de 2000 e início da década de 2010 sobre conflito religioso passavam pelo processo de configurar os ataques sofridos pelas religiões afro-brasileiras enquanto intolerância religiosa. Contudo, os trabalhos demonstram que, tanto os interlocutores quanto os pesquisadores, atentam para o caráter racial atrelado aos ataques proferidos às religiões afro-brasileiras<sup>21</sup>. Essa qualificação se dá, em todos os trabalhos, pelo histórico persecutório que sofrem essas religiões, bem como pela caracterização desses ataques, que visavam demonizar e desqualificar as religiões afro-brasileiras. Péchine (2011) pontua que a “guerra santa” não existe pela falta de reação agressiva por parte das vítimas dos ataques neopentecostais, portanto a terminologia intolerância religiosa se faz mais adequada. Essa mesma perspectiva foi pontuada anteriormente, no capítulo de Oro (2007), em sua sugestão da substituição do termo “guerra santa” por “intolerância religiosa”.

Nos trabalhos mais recentes, datados de meados da década de 2010 e início de 2020, os autores se preocupam em traçar distinções e manifestar predileções teóricas acerca dos termos de intolerância e racismo religioso<sup>22</sup>. Destaco, portanto, que os autores não fazem anulações a um ou outro conceito, mas pensam formas diferentes de tipificar os conflitos a partir deles. Na discussão de sua dissertação, Beltrão (2020, p. 61) aponta que em 2018, na XIV Caminhada do Engenho Velho da Federação, os organizadores do evento leram um pequeno texto no microfone pelo qual reconheciam a limitação do termo “intolerância religiosa”.

Não queremos tolerância, queremos respeito”, “não somos nós que batemos na casa das pessoas no domingo para impor a nossa religião”, “nós temos o direito à nossa religião, a cultivar os nossos ancestrais e vamos continuar a cultivar (BELTRÃO, 2020, p. 61).

Naquele momento, as lideranças religiosas presentes e organizadores chamam atenção, ainda que em entrelinhas, para o caráter racial dos ataques dirigidos às religiões afro-brasileiras. No ano seguinte, a caminhada passou a chamar-se Caminhada pelo Fim da Violência e do Ódio Religioso pela Paz. Essa mudança de nome, segundo Beltrão, comunicaria a insuficiência do conceito de “intolerância religiosa”, considerada pelos organizadores como incapaz de

---

<sup>21</sup> REINHARDT, 2006, 2007; CORRÊA, 2008; PIRES, 2008; SERRA, 2005, 2014; SERRA et al, 2010; PÉCHINE 2011, 2013; SILVA et al, 2016; MOREIRA, 2019; ANOUMOU, 2019; SANTOS, 2002; SANTOS 2015 etc.

<sup>22</sup> ALMEIDA, 2011; BRITO, 2010; SELKA, 2021 ; COLLINS ; 2021 ; M. C. PÉCHINE, 2019; SILVA, 2021; BELTRÃO, 2020; FIOROTTI, 2019; MENESES et al, 2019 etc.

expressar plenamente a natureza dos conflitos religiosos (2020, p. 63). Segundo a autora, os termos ódio e racismo religioso aparecem nos discursos dos movimentos sociais conjugados.

Em sua tese, Adriana Carvalho Silva (2021) conceitua como racismo religioso os episódios de ataque a terreiros no Recôncavo Baiano, pois, tanto ela quanto seus interlocutores, compreendiam que a violência religiosa sofrida pelas religiões afro-brasileiras é originada pelo racismo estrutural (p. 18). Portanto, para ela, os conflitos observados em campo não configuram apenas uma disputa entre religiões pelo público, mas que eles são originados por “aspectos econômicos, políticos, culturais, de gênero e raça” (p. 18-19). Contudo, a autora caracteriza como racismo religioso “ações intolerantes praticadas por familiares, vizinhos etc.”. Portanto, percebemos que, ainda que adote o conceito de racismo religioso, este é qualificado como atos de intolerância à motivação racial. Aqui, reaparece o que pontua Beltrão (2020), da apropriação dos interlocutores do termo “racismo religioso”, como máxima para suas reações.

Nas contribuições de Cleidiana Ramos (2021) e Chagas e Tavares (2021) para a Revista Intolerância Religiosa, publicada pelo Koinonia, em ambos os artigos nota-se nas chamadas das atividades do Mês de Combate à Intolerância Religiosa, que “racismo” está presente na chamada de apenas duas atividades, pontuadas por Chagas e Tavares, e segundo Ramos, o “racismo religioso” fazia parte do conteúdo das mensagens das atividades realizadas via redes sociais. Percebe-se, portanto, a partir destes trabalhos, que não há a anulação de uma ou outra categoria pelos movimentos sociais pontuados, mas uma relação de complementaridade.

Contudo, em um movimento recente, Stephen Selka (2021), a partir da sua percepção de pesquisa em Salvador, posicionou-se em consonância com as percepções de Ivanir Santos (2021), cujo campo de pesquisa é o Rio de Janeiro. Ambos os autores pontuam considerações ao conceito de racismo religioso para abarcar o conflito presente nas capitais. Na perspectiva de Selka (2021), a classificação da hostilidade evangélica como racismo religioso levanta a questão, também colocada por Santos (2021), de que o candomblé não é uma religião exclusivamente negra, considerando que muitos adeptos se identificam como brancos. Além disso, a maioria dos evangélicos baianos e soteropolitanos, como demonstrado na primeira parte desse capítulo, são negros. Outro ponto suscitado pelo autor, é que a atribuição da cultura afro-brasileira enquanto patrimônio cultural da Bahia reafirma que “as raízes africanas do estado pertencem a todos os baianos, não importando sua ligação genealógica à África” (p. 17). Os autores, no entanto, não invalidam o uso da categoria racismo religioso, mas apontam que é uma forma de racismo que também atinge pessoas brancas, por estarem dentro de uma religiosidade afro-brasileira.

Problematizando os atores do conflito religioso em Salvador, John Collins (2021) pontua, a partir de seu campo de pesquisa, o fato dos Rastafáris - praticantes de outra religião afro-brasileira com forte influência do protestantismo - desferirem ataques contra o candomblé e a umbanda, a partir dos mesmos discursos neopentecostais e também criticando sua proximidade com o Estado. Durante seu artigo, Collins ressalta, em diversos momentos, falas dos seus interlocutores que tanto compreendem as religiões afro-brasileiras enquanto “demônio”, quanto criticam as igrejas pentecostais pela falta de reflexão bíblica e valorização do dinheiro. A contribuição de Collins versa, principalmente, sobre o delineamento do conflito religioso das pesquisas em Salvador, que localiza este fenômeno no eixo das religiões afro-brasileiras contra neopentecostais, não ressaltando a atuação de outros segmentos nesse campo. O campo etnográfico de Collins, portanto, apresenta uma dimensão diferente dos conflitos religiosos na capital baiana, para as quais serão necessárias novas investigações e elaborações teóricas para sua compreensão.

## 4 CONCLUSÃO

Neste trabalho demonstrei a partir das pesquisas acadêmicas sobre as relações entre evangélicos e afro-religiosos no Brasil e em Salvador, especificamente, as categorias analíticas e suas transformações para tratar das perspectivas que vem tomando esses cultos religiosos no Brasil. Pude identificar, em consonância com os argumentos de Bortoleto (2014), que essa transformação se dá, não apenas pela interlocução com um ou outro grupo religioso, mas também pela forma que o conflito se apresenta em momentos distintos. Em Salvador, as categorias da intolerância e racismo religioso predominam nos trabalhos publicados. Como demonstra Reinhardt (2006), a guerra santa em Salvador reconfigura a articulação política do povo de santo da cidade, conformando um amplo debate público acerca da “intolerância religiosa”. Em sua dissertação, seus interlocutores do candomblé pontuam que a “intolerância religiosa” seria apenas mais uma forma de nomear o “racismo” existente na cidade. Ou seja, desde aquele momento havia discursos e esforços do povo de santo para deslocar o debate apenas do âmbito da religiosidade ou da batalha espiritual para trazê-lo ao debate racial, ainda que não tenha sido mencionada a categoria “racismo religioso”.

No segundo tópico da dissertação, demonstrei que o movimento de mudança teórica dos trabalhos sobre conflito religioso responde aos movimentos do campo religioso e interlocutores da pesquisa. Os trabalhos que versavam em 1990 sobre a “guerra santa” e as “batalhas espirituais”, respondiam a uma demanda midiática à cerca dos ataques disferidos pelos neopentecostais contra as religiões afro-brasileiras. Diante disso, considerando que essas igrejas configuravam um novo campo de pesquisa, os autores dedicaram-se a compreender o neopentecostalismo. No momento em que as religiões afro-brasileiras se movimentam a partir desses ataques, os autores voltam ao campo para elas e o conceito de intolerância religiosa emerge, principalmente a partir da afirmação de Ari Pedro Oro de que uma guerra é composta por dois lados em disputa, enquanto no caso brasileiro apenas um grupo religioso ataca. Já a noção de racismo religioso surge a partir do debate do racismo estrutural, mas também das reivindicações dos movimentos sociais da insuficiência do conceito de intolerância religiosa, pela invisibilidade ao histórico persecutório que sofrem as religiões afro-brasileiras. Além disso, o racismo religioso colabora para tipificar criminalmente os ataques a terreiros, ao povo de santo e seus símbolos.

Com relação às pesquisas em Salvador, apresentei uma categorização das pesquisas, mapeando aos temas mais sensíveis dessas relações que giram em torno dos símbolos patrimonializados; do território (com desdobramentos na questão fundiária); das porosidades

no âmbito das experiências religiosas; e dos desdobramentos políticos em torno da questão da intolerância e racismo religiosos. A partir desses eixos temáticos, fica visibilizado que as religiões afro-brasileiras estão em uma relação de proximidade e confronto com o Estado. A proximidade se dá no âmbito da patrimonialização de monumentos afro-religioso e na constituição do candomblé enquanto um banco de símbolos da identidade baiana. O confronto ocorre no âmbito dos conflitos fundiários e nas invasões policiais. No conflito mobilizado pelos neopentecostais, a bibliografia visibiliza, principalmente, os ataques aos símbolos afro-religiosos públicos, e a disputa territorial através da expansão neopentecostal nas proximidades dos terreiros. Contudo, considerando o movimento de porosidades que os neopentecostais mantêm com as religiões afro-brasileiras em Salvador, essas igrejas também tendem a disputar sua presença no espaço público da cidade. Essas disputas tem tomado novos formatos, que tem demandado dos pesquisadores, a cada dia, novas formas de compreensão dos conflitos devido às novas configurações e articulações deles.

É o que parece acontecer no momento da finalização deste trabalho: ocorre em Salvador forte movimentação na qual os evangélicos disputam com o povo de santo o território do Parque Metropolitano Lagoas e Dunas do Abaeté. A região da Lagoa do Abaeté representa, além de um patrimônio natural da cidade, um território que pode ser considerado, como diz Orlando Oliveira (2009), “um antigo sítio sagrado das religiões afro-brasileiras”, marcado ainda pela presença indígena Tupinambá, tanto no seu nome, quanto pelo seu “mito originário” como pontua Paulo Silva (1993)<sup>23</sup>. Contudo, como pontua Ana Almeida (2008), a localidade também se tornou ponto para cultos e rituais evangélicos - em sua pesquisa a autora aponta para a existência de cultos evangélicos com participação de até 3 mil pessoas. Sob a justificativa do grande fluxo de evangélicos nessa localidade, o vereador Isnard Araújo apresentou dois projetos: um requerimento do ano de 2020 de requalificação da região no entorno das Dunas, solicitando a urbanização das dunas, e outro que pede a mudança de nome do local para Monte Santo Deus Proverá. O requerimento de requalificação foi acatado pelo executivo, sendo assinada pelo prefeito Bruno Reis a ordem de serviço para urbanização das dunas no dia 10/02/2022, com a instalação de escadas, banheiros, auditório, iluminação e outros recursos para facilitar a circulação das pessoas que frequentam o local, além de evitar, segundo o

---

<sup>23</sup> “Uma incursão breve neste imaginário social é a própria narração das origens do Abaeté, índio belo e forte, noivo de uma jovem mulher. Quando se banhava na lagoa, despertava a paixão na mãe d'água, que, ao saber do seu casamento, arrastou-o para o fundo das águas durante uma destas ocasiões. O corpo nunca foi encontrado. A noiva, após o desaparecimento, principalmente em noites de luar, sentava-se à beira da lagoa para chorar sua perda. Segundo uma das versões para esta lenda, teria sido a própria mãe d'água que transformou o vestido e a grinalda da noiva nas dunas que contornam a lagoa (Edelweiss, 1969).” (SILVA, 1993, p. 126-127)

prefeito, que lixos e dejetos humanos poluem as dunas. A notícia se espalhou via *whatsapp* a partir de um vídeo circulado por Apóstolo Roque Soares<sup>24</sup>, presidente da iniciativa Restaura Verde, iniciativa que promove ações de limpeza da praia e dunas do “Monte Santo”, onde ao fundo aparece a placa instalada no local nomeando-o como “Monte Santo”.

Na ocasião da apresentação do projeto de urbanização e assinatura da ordem de serviço (10/02), um movimento de religiosos afro-brasileiros, convocado por Mãe Jaciara do Ilê Abassá de Ogum<sup>25</sup>, com chamada pelas redes sociais, tomou a região da lagoa do Abaeté. Além das lideranças afro-brasileiras e do povo de santo, ambientalistas e representantes do movimento indígena também marcaram presença. Nesse protesto, lideranças religiosas reivindicavam ser ouvidas pelo prefeito, alegando que o projeto foi aprovado sem qualquer diálogo com as comunidades de terreiro. Além disso, havia o sentimento de revolta pela possibilidade de mudança do nome de um local onde terreiros da região realizam seus rituais. Em resposta aos protestos, um grupo de evangélicos teriam se reunido para confrontar as lideranças afro-brasileiras, agredindo as pessoas que estavam no local, conforme dito em entrevista por manifestantes<sup>26</sup>. Além disso, os seguranças do prefeito Bruno Reis também agrediram os manifestantes<sup>27</sup>. A ação foi transmitida ao vivo no *Instagram* do Programa A Voz do Axé. Segundo relato na *live* da página, os evangélicos alegavam que aquele território já havia sido cedido a eles por Deus<sup>28</sup>.

Em resposta ao repúdio dos ambientalistas e das religiões afro-brasileiras, o vereador Isnard Araújo esclareceu que o projeto se referia à renomeação de uma região específica do Parque, e que apenas àquela região era solicitado o nome Monte Santo Deus Proverá. Ainda assim, a Frente Nacional Makota Valdina e Mãe Jaciara<sup>29</sup> convocaram para o dia 15/02/2022 um ebó coletivo ocorrido em frente à Câmara Municipal de Salvador. Por enquanto, o desfecho desse conflito foi a vitória do ebó coletivo que resultou na revogação da PL. 411/2021 sobre a mudança do nome das dunas, permanecendo em vigor o projeto de urbanização do local.

<sup>24</sup> Acesso ao vídeo circulado via *whatsapp*: <<https://drive.google.com/file/d/1QcUfH0cz7MeLZkZFvywQLUB3D3KWqEon/view?usp=sharing>>.

<sup>25</sup> Vídeos de convocação para o ato de 10/02 publicados no *instagram* do Ilê Abassá de Ogum. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CZw2AUegj4M/>> e <<https://www.instagram.com/p/CZw6FJZANpi/>>.

<sup>26</sup> Manifestantes relatam agressões físicas por parte de evangélicos. Disponível em: <[https://www.instagram.com/p/CZzU3Y\\_gZPi/](https://www.instagram.com/p/CZzU3Y_gZPi/)>.

<sup>27</sup> Vídeo onde mostra seguranças do prefeito Bruno Reis em confronto com manifestantes. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CZzzdqOpM3F/>>.

<sup>28</sup> Entrevista onde manifestantes relatam agressão e discurso dos evangélicos. Disponível em: <[https://www.instagram.com/p/CZzU3Y\\_gZPi/](https://www.instagram.com/p/CZzU3Y_gZPi/)>.

<sup>29</sup> Postagens de convocação para o Ebó Coletivo feitas por Mãe Jaciara <[https://www.instagram.com/p/CZ\\_vl2\\_Dvxp/](https://www.instagram.com/p/CZ_vl2_Dvxp/)> e Frente Nacional Makota Valdina <<https://www.instagram.com/p/CZ4p-E3Fw9Y/>>.

Esse conflito do Parque do Abaeté demonstra que no campo religioso da cidade emergem novas formas de articulação das categorias apresentadas na terceira parte deste trabalho. O conflito das dunas do Abaeté, que mobiliza disputas em torno de áreas patrimonialização da cidade, como já ocorreu em ocasiões anteriores, distingue-se dos conflitos do Dique do Tororó e a Pedra de Xangô, conforme apontados por Fátima Tavares e colaboradores (TAVARES et al, 2018). No caso do Dique do Tororó, o território onde foram instaladas as imagens de orixá não era patrimonializado como um território religioso. Apesar de haver rituais afroreligiosos naquela lagoa, o Dique do Tororó não era marcado por ser um território sagrado. As imagens foram instaladas não por um reconhecimento das religiões que frequentavam o local, mas pela perspectiva de constituir o candomblé enquanto um símbolo cultural da Bahia. A reação dos evangélicos diante das esculturas girava em torno do discurso da laicidade, reivindicando que o estado não poderia ceder um local para fins religiosos. A Pedra de Xangô, por outro lado, já era um monumento natural tradicionalmente associado aos rituais das religiões afro-brasileiras, principalmente dos terreiros do bairro de Cajazeiras, visualizado no espaço público de Salvador a partir da construção de uma importante via de acesso ao bairro. A partir disso, evangélicos cometeram sucessivos ataques à Pedra, resultando na decisão, por parte da prefeitura, de construção do Parque Pedra de Xangô, a fim de protegê-la enquanto patrimônio natural e cultural.

No caso das Dunas do Abaeté, estamos tratando de um território que é ocupado tanto pelas religiões afro-brasileiras, quanto pelos evangélicos, fazendo parte do calendário, cotidiano e ritualística de ambos os universos religiosos. A ação dos evangélicos é completamente diferente das situações anteriores: se antes reivindicavam que o espaço público da cidade deveria ser laico, agora reivindicam que seja reconhecida a ocupação e presença do sagrado evangélico naquele local. Além disso, é um conflito que transborda para a dimensão cotidiana das experiências religiosas, sendo relatado por adeptos do candomblé em redes sociais que são constrangidos ao realizar suas obrigações religiosas no local. Apenas nesse conflito é possível visibilizar diversas dimensões: a disputa pelos símbolos culturais patrimonializados; o conflito territorial; a convivência cotidiana; e, por fim, os desdobramentos políticos no espaço público em forma de “ebó coletivo”.

Além dessa confluência entre diferentes formas de conflito, é interessante observar as categorias invocadas pelos manifestantes. O que aparece nos discursos dos manifestantes, principalmente através das redes sociais, são as categorias racismo religioso e genocídio do povo negro. Miranda (2021) pontua em seu artigo que a expressão “genocídio religioso do povo negro” visibiliza a letalidade das discriminações raciais. Essas duas categorias, diz a autora,

“emergem nas controvérsias públicas” (p.21), e servem como estratégia para cobrar posicionamento do Estado diante dos ataques sofridos. Ao afirmar que as formas de reação em Salvador se assemelham às políticas dos “terreiros” de Miranda, Tavares (2021) refere-se não apenas à forma que se constitui o movimento de resistência, mas também às categorias mobilizadas e a forma que são invocadas nas manifestações públicas.

Outro aspecto a ser observado é que, ao reivindicar pela revogação do projeto, os afro-brasileiros reafirmam que o candomblé é um importante aspecto cultural da cidade. O que visibiliza que os processos de tombamento e a constituição dos símbolos do candomblé enquanto patrimônio cultural, ainda que fosse questionada anteriormente (como no caso das esculturas do Dique), serve hoje para reforçar sua relevante contribuição e presença nos costumes locais. As religiões afro-brasileiras reivindicam, desse modo, o respeito à sua territorialidade a partir das contribuições dessa religiosidade para o banco de símbolos locais.

O conflito do Parque do Abaeté articula as diversas dimensões do conflito religioso em Salvador, discriminadas no terceiro tópico. Naquele está visibilizado as dimensões das batalhas espirituais, as quais Reinhardt destrinchou em sua etnografia, os conflitos territoriais, agora em um formato inédito de dupla ocupação de um espaço, e a disputa pelos símbolos culturais. A complexidade desse conflito, porém, mostra a velocidade com que as mudanças no campo religioso da cidade ocorrem, exigindo dos pesquisadores novas formas de olhar, compreender e traduzi-los teoricamente. A forma que toma o pentecostalismo em Salvador, considerando seu movimento constante de confronto e porosidade com as religiões afro-brasileiras, tende a ocasionar conflitos cada vez mais complexos e específicos. O conflito do Abaeté reformula as categorias analíticas que apresentei ao longo do texto, pautando a necessidade de estarmos atentos às novas formas de compreensão do conflito entre evangélicos e afro-religiosos em Salvador.

## Referências

ABUMANSUR, Edin Sued. A conversão ao pentecostalismo em comunidades tradicionais. **Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, p. 396-415, 2011.

ALENCAR, Gustavo de. Grupos protestantes e engajamento social: uma análise dos discursos e ações de coletivos evangélicos progressistas. **Religião & Sociedade**, v. 39, n. 3, p. 173-196, 2019.

ALMEIDA, Ana. Percepção ambiental e mudanças no espaço público no parque metropolitano do Abaeté em Salvador/BA. **Pós. Revista do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da FAUUSP**, n. 23, p. 52-69, 2008.

ALMEIDA, Cláudio Roberto dos Santos de. **O caminho do Senhor: conversão pentecostal e transformação da experiência na periferia de Salvador**. Orientador: Miriam Rabelo. 2015. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/19648>. Acesso em: 3 jan. 2022.

ALMEIDA, Ronaldo. A guerra das possessões. **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, p. 321-342, 2003.

\_\_\_\_\_. **A Universalização do Reino de Deus**. 1996. 127f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281592>>. Acesso em: 21 jul. 2018.

\_\_\_\_\_. Comentários ao Artigo "A 'Política dos Terreiros' Contra o Racismo Religioso e as Políticas 'Cristofascistas'", de Ana Paula Mendes de Miranda. **Debates do NER**, 2021.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

BAUER, M.; AARTS, B., A construção do corpus: um princípio para a coleta de dados qualitativos. In BAUER, M.; GASKELL, G. **Pesquisa qualitativa com texto imagem e som: um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 39-63.

BELTRÃO, Olívia Nolasco. **“O direito nós já temos, queremos respeito”**: a caminhada afrorreligiosa do Engenho Velho da Federação – Salvador - Ba. Orientador: Cintia Beatriz Müller. 2021. 177 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/34632>. Acesso em: 3 jan. 2022.

BESSA, Daniela Borja. A batalha espiritual e o erotismo. **Revista de Estudos da Religião**, v. 6, p. 39-49, 2006.

BITTAR, Nina Pinheiro. **Agora, que somos patrimônio**: um estudo antropológico sobre as baianas de acarajé. Orientador: JOSÉ REGINALDO SANTOS GONÇALVES. 2010. 194 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <http://www.rio.rj.gov.br/dlstatic/10112/1806097/DLFE-237568.pdf/1.0#:~:text=%E2%80%9CAgora%2C%20que%20somos%20patrim%C3%B4ni>

o.,%2FIFCS%2FPPGSA%2C%202010.&text=A%20atividade%20de%20pesquisa%20revelou,a%20busca%20por%20novos%20caminhos. Acesso em: 14 dez. 2021.

BITTENCOURT FILHO, José. Pentecostalismo Autonomo; Remédio Amargo. In: **Alternativa dos Desesperados: Como se pode ler o pentecostalismo autônomo**. Rio de Janeiro, CEDI. 1991.

BORTOLETO, Milton. **Não viemos para fazer aliança: Faces do conflito entre adeptos de religiões pentecostais e afro-brasileiras**. 2014. 119 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014. Disponível em: < <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-31032015-101339/pt-br.php> >. Acesso em: 16/12/2020

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo: Um estudo sobre religião popular**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1980. 306 p. Disponível em: [https://books.google.com.br/books/about/Os\\_deuses\\_do\\_povo.html?id=qhsvAAAAYAAJ&hl=pt-BR](https://books.google.com.br/books/about/Os_deuses_do_povo.html?id=qhsvAAAAYAAJ&hl=pt-BR). Acesso em: 14 dez. 2021.

BRASIL, IBGE. Censo Demográfico, 2010. Disponível em: < [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br) >. Acesso em: 10/05/2020.

\_\_\_\_\_. Censo Demográfico, 2000. Disponível em: < [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br) >. Acesso em: 10/08/2021

\_\_\_\_\_. Censo Demográfico, 1991. Disponível em: < [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br) >. Acesso em: 10/08/2021

CAMPELO, Álvaro. A Cidade e o Espaço Religioso em Salvador, Brasil. Construir o poder na paisagem urbana. **Geografia Ensino & Pesquisa**, v. 19, p. 25-36, 2015.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Pentecostalismo e protestantismo "histórico" no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. **Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 9, n. 22, p. 504-533, 2011.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Secularização e reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos. In: **BIB**, São Paulo, n 56, 2003. p 55-69

\_\_\_\_\_. Espaços de hibridização, dessubstancialização da identidade religiosa e idéias fora do lugar. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 5, n. 5, p. 37-65, 2003.

\_\_\_\_\_; SILVA, Ozaiais. O debate acerca das noções de “intolerância religiosa” e “racismo religioso” para a compreensão da violência contra as religiões afrobrasileiras. **Revista OQ: Dossiê Racismo Religioso, Cuidado e Comunidades Negras Tradicionais**. ano 5, n. 6, p. 6-30. 2022

CAPONE, S.; MORAIS, M. R. De. Afro-patrimônio no Plural: A mistura no candomblé como valor excepcional. **Vivência: Revista de Antropologia**, v. 1, n. 55, 11 dez. 2020

COLLINS, John. Interpretação equivocada (diferente) no Brasil: conexões escusas e críticas mal posicionadas no Rastafári e candomblé. **Debates do NER**, 2021.

CUNHA, Christina Vital da. Conflitos religiosos e a construção do respeito à diversidade: breve histórico e iniciativas recentes. **Comunicação e Transformação Social, São Leopoldo: Editora Unisinos**, p. 95-122, 2012.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. **Mana**, v. 10, n. 2, p. 287-322, 2004.

ÉVORA, Lígia. "Do acarajé ao bolinho de Jesus.". In; Tavares, F. e Giumbelli, E. (org.) **Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos**. Salvador: Edufba; ABA, 2015

FONSECA, Claudia. Pesquisa 'rico zero': é desejável? é possível? In: GROSSI, Miriam et al. (orgs.). **Trabalho de Campo, Ética e Subjetividade**. Florianópolis, Tribo da Ilha, 2018

FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et. al. (orgs.). **Nem Anjos nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67-162.

\_\_\_\_\_. **Protestantismo e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment**. 1993.

GIUMBELLI, Emerson. (2008). A Presença do Religioso no Espaço Público: Modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, v. 28(2), p. 80-101

\_\_\_\_\_. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e sociedade**, 2008, vol 28, n 2, p 80-101. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872008000200005](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872008000200005). Acesso em: 10/05/2020

\_\_\_\_\_. A vontade de saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, nº 1, p. 87-119, 2000.

\_\_\_\_\_. Um Projeto de Cristianismo Hegemônico. In: SILVA, Vagner (org.). **Intolerância religiosa. Impactos do Neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. p 149-169

GOES, Alexandre San. **“Orixás do Dique”**: Estudo sobre a religião e espaço público em Salvador-Bahia. 2019. 245 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019. Disponível em: <[https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/30802/1/ORIX%C3%81S%20DO%20DIQUE\\_DISERTA%C3%87%C3%83O\\_%20ALEXANDRE%20SAN%20GOES.pdf](https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/30802/1/ORIX%C3%81S%20DO%20DIQUE_DISERTA%C3%87%C3%83O_%20ALEXANDRE%20SAN%20GOES.pdf)>. Acesso em: 10/05/2019

HARTIKAINEN, Elina. Racismo religioso, discriminação e preconceito religioso, liberdade religiosa: controvérsias sobre as relações entre estado e religião no Brasil atual. **Debates do NER**, 2021.

JACOB, Cesar et al. **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_ et al. **Religião e sociedade em capitais brasileiras**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasília: CNBB, 2006.

LEANDRO, Marcos Eduardo; SANFILIPPO, Lúcio Bernard. Deus e o diabo na prateleira do mercado: reflexões e narrativas de um racismo religioso vigente. **Periferia**, v. 10, n. 1, p. 89-99, 2018

LEISTNER, Rodrigo Marques; DE AGUIAR, Alexsandro Teixeira. A Polêmica da Sacralização de Animais nos Terreiros Afro-brasileiros e os Percursos da Laicidade no Brasil. **Revista Relegens Thréskeia**, v. 9, n. 2, p. 113-138, 2020.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião e Política no Brasil Contemporâneo: uma análise dos pentecostais e carismáticos católicos. **Religião & Sociedade**, v. 35, p. 45-72, 2015.

\_\_\_\_\_. Religião, cultura e política. **Religião & Sociedade**, v. 32, n. 2, p. 29-56, 2012. Disponível em: < <https://www.scielo.br/pdf/rs/v32n2/03> >. Acesso em: 10/02/2022

\_\_\_\_\_. **Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições**. FGV Editora, 2006.

\_\_\_\_\_; BURITY, Joanildo. A Ascensão Política dos Pentecostais no Brasil na Avaliação de Líderes Religiosos. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 57, n. 3, p. 601-631, 2014. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0011-52582014000300601&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582014000300601&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 10/03/2021.

\_\_\_\_\_; BURITY, Joanildo. A ascensão política dos pentecostais no Brasil na avaliação de líderes religiosos. **Dados**, v. 57, p. 601-631, 2014.

MARIANO, Ricardo. **Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil**. 2001. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001. Disponível em: <https://caph.fflch.usp.br/node/3823#:~:text=O%20texto%20analisa%20o%20crescimento,%2C%20a%20anomia%2C%20a%20pobreza>. Acesso em: 27 dez. 2021.

\_\_\_\_\_. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. **Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando**. 1995. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

MARIZ, Cecília Loreto. A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, v. 47, n. 1, p. 33-48, 1999.

\_\_\_\_\_. Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo. **Revista de Cultura Teológica**, n. 13, p. 37-52, 1995.

\_\_\_\_\_. Reflexões sobre a reação afro-brasileira à guerra santa. In: Guerra Santa. **Debates do NER**, v.1, n. 1, 1997.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Um panorama do protestantismo brasileiro atual. **Sinais dos tempos: tradições religiosas no Brasil**. **Cadernos do ISER**, n. 22, p. 37-86, 1989.

\_\_\_\_\_. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. Edusp, 2008.

MESQUITA, Vânia. Os pentecostais e a vida em favela no Rio de Janeiro: a batalha espiritual na ordem violenta na periferia de Campos dos Goytacazes. **Estudos de religião**, v. 23, n. 37, p. 89-103, 2009.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. A “política dos terreiros” contra o racismo religioso e as políticas “cristofascistas”. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 21, n. 40, 2021

\_\_\_\_\_. A Multidimensionalidade dos Conflitos e seus Efeitos na Produção de Políticas (De "Terreiros"/"Cristofascistas"): Algumas respostas, outras questões. **Debates do NER**, 2021.

\_\_\_\_\_. Entre o público e o privado, considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro”. **Anuário Antropológico**, Brasília, n. 2, p. 125-152, 2010.

MONTERO, Paula. “Religiões Públicas” ou religiões na Esfera Pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. **Religião & Sociedade**, v. 36, p. 128-150, 2016.

\_\_\_\_\_. Secularismo Brasileiro à Luz das Categorias de "Injúria" e "Intolerância Religiosa". **Debates do NER**, 2021.

MORAIS, Mariana Ramos de. **De religião a cultura, de cultura a religião: travessias afro-religiosas no espaço público**. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2018

\_\_\_\_\_. Intolerância, Racismo e Genocídio Religioso do Povo Negro: Pensando sobre as categorias afro-religiosas da “política dos terreiros”. **Debates do NER**, 2021.

\_\_\_\_\_. Políticas públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um estado laico. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 14, n. 16, p. 39-59, 2012.

\_\_\_\_\_; JAYME, Juliana Gonzaga. Povos e comunidades tradicionais de matriz africana: uma análise sobre o processo de construção de uma categoria discursiva. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, v. 17, p. 268-283, 2017.

MOTA, Emília G. Apontamentos sobre racismo religioso contra Religiões de Matrizes Africanas. **Anais da 41º Encontro Anual ANPOCS**, 2017.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. **Revista Eixo**, v. 6, n. 2, p. 51-56, 2017

OLIVEIRA, Andréa Carvalho. Direito à memória das comunidades tradicionais: organização de acervo nos terreiros de candomblé de Salvador, Bahia. **Ciência da Informação**, v. 39, p. 84-91, 2010.

OLIVEIRA, Marco Davi. **A religião mais negra do Brasil: por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo?** Ultimato, 2015.

OLIVEIRA, Orlando José Ribeiro de. **Turismo, cultura e meio ambiente: estudo de caso da Lagoa do Abaeté em Salvador - Bahia**. 2009. 136 f., il. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável), Universidade de Brasília, Brasília, 2009. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/4199>. Acesso em: 15 de jan. de 2022.

OLIVEIRA, Rafael Soares de. **Candomblé: diálogos fraternos contra a intolerância religiosa**. DP & A Editora, 2003.

ORO, Ari Pedro. Algumas interpelações do Pentecostalismo no Brasil. **Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 9, n. 22, p. 383-395, 2011.

\_\_\_\_\_. Intolerância Religiosa IURDIANA e Reações Afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Vagner (org.). **Intolerância religiosa. Impactos do Neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp, p 29-70, 2007.

\_\_\_\_\_. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? **Debates do NER**, v. 1, n. 1, 1997.

\_\_\_\_\_. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, p. 11-31, 2005.

\_\_\_\_\_. O" neopentecostalismo macumbeiro". *Revista USP*, n. 68, p. 319-332, 2006.

\_\_\_\_\_. Políticas "cristofascistas" e "políticas dos terreiros" no Rio Grande do Sul: a polêmica do sacrifício de animais nas religiões de matriz africana. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 40, p. 1-16, 2021.

\_\_\_\_\_; CARVALHO, Erico; SCURO, Juan. Religiões afro-brasileiras: uma polêmica recorrente no Rio Grande do Sul. *Religião e Sociedade*, v. 37, n. 2, p. 229-253, 2017.

PARÉS, Luis Nicolau. Os impasses entre a esfera pública e o terreiro. *Debates do NER*, n. 22, p. 211-218, 2012.

PASSOS, João Décio. **Pentecostais: origens e começo**. São Paulo, Paulinas, 2005.

PECHINE, Maria Cristina. A Face Oculta da Intolerância: O Racismo Religioso. In: **Reunião Equatorial de Antropologia**, 6, 2019, Salvador. Anais, Salvador: Edufba, 2020.

PÉCHINÉ, Serge. Intolerância Religiosa em Salvador da Bahia: o vis-à-vis entre as igrejas neopentecostais e as religiões de matriz africana. *Revista Magistro*, 2011

PIERUCCI, Antonio Flavio de Oliveira. **Democracia, igreja e voto: o envolvimento dos padres de paróquia de São Paulo nas eleições de (1982) (1984) (1985)**. Orientador: Reginaldo Prandi. 1985. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1985. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/000717443>. Acesso em: 27 dez. 2021.

\_\_\_\_\_. Ciências sociais como religião: a religião como ruptura. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petropolis: Vozes, 2006.

PIMENTEL, Cláudio Santana. **Pentecostalismo à Brasileira: Ruptura e Continuidade**. Último Andar, n. 18, p. 43-50, 2010.

PIRES, Álvaro Roberto. A hora de rodar a baiana! Preservação das matrizes de origem africana na religiosidade brasileira contra a intolerância. *Revista África e Africanidades*, v. 1, n. 2, 2008

POSSEBON, Roberta Mottin et al. A reação das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul: conflitos com neopentecostais e defensores dos animais. 2007.

RABELO, Miriam Cristina. Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 9, n. 3, p. 316-325, 1993.

\_\_\_\_\_. Entre a casa e a roça: trajetórias de socialização no candomblé de habitantes de bairros populares de Salvador. *Religião & Sociedade*, v. 28, n. 1, p. 176-205, 2008.

\_\_\_\_\_. Rodando com o santo e queimando no Espírito: possessão e a dinâmica de lugar no candomblé e pentecostalismo. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, v. 7, n. 7, p. 11-37, 2005

\_\_\_\_\_. Rodando com o santo e queimando no espírito: possessão e a dinâmica de lugar no candomblé e pentecostalismo. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, v. 7, n. 7, p. 11-37, 2005.

RAMOS, Cleidiana. Ativismos digitais contra a intolerância religiosa em Salvador. *Revista Intolerância Religiosa*, n. 3, 2021. Disponível em: <<https://revistaintoleranciareligiosa.com/atual/>>.

\_\_\_\_; TAVARES, Fátima. Agenciamentos afrocatólicos: modulações, tensões, transformações nas festas religiosas em Salvador. **Religião & Sociedade**, v. 40, n. 3, p. 217-240, 2020

REINHARDT, Bruno. **Espelho ante Espelho: A troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador**. 2006. 245 f. Dissertação (Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Brasília, Brasília, 2006. Disponível em: <[https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/3588/1/2006\\_Bruno%20Mafr%20Ney%20Reinhardt.pdf](https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/3588/1/2006_Bruno%20Mafr%20Ney%20Reinhardt.pdf)>. Acesso em: 06/03/2021

RODRIGUES, Donizete; RIBEIRO DE MORAES JÚNIOR, Manoel. A pentecostalização de povos tradicionais na Amazônia. **Horizonte**, v. 16, n. 50, p. 900-918, 2018.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. **Revista Horizonte**, v. 1, n. 2, p. 28-43, 1998. mimeo, p. 1-24.

\_\_\_\_. O repto pentecostal à “cultura católico-brasileira”. **Revista de Antropologia**, p. 145-181, 1994

SANSI, Roger. De imagens religiosas a ícones culturais: reflexões sobre as transformações históricas de algumas festas públicas na Bahia. In: BIRMAN, Patrícia (Org.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar Editorial, 2003, p. 149-68

\_\_\_\_. Fetiches e monumentos: arte pública, iconoclastia e agência no caso dos “orixás” do dique de Iitororó. **Religião & Sociedade**. v. 25, n. 2, 2005, p. 62-81

SANT'ANA, Raquel. O som da Marcha: evangélicos e espaço público na Marcha para Jesus. **Religião & Sociedade**, v. 34, p. 210-231, 2014.

SANTOS, Ivanir. Desafios Contemporâneos em Prol da Liberdade Religiosa. **Debates do NER**, 2021.

\_\_\_\_. **Marchar não é caminhar**: interfaces políticas e sociais das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro. Pallas Editora, 2020.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **Os candomblés da Bahia no século XXI**. 2007. Disponível em: [http://www.terreiros.ceao.ufba.br/pdf/Os\\_candombles\\_no\\_seculo\\_XXI.pdf](http://www.terreiros.ceao.ufba.br/pdf/Os_candombles_no_seculo_XXI.pdf). Acesso em: 20 de dez de 2021.

SANTOS, Liliam. **O reino dos Orixás versus o reino de deus**: candomblecistas diante da intolerância religiosa em Salvador-Ba. Orientador: Jocélio Teles. 2007. 173 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007. Disponível em: <https://docs.google.com/document/d/1BBY-3sY9IbF1zo5lO5L1bsHB4IhD3RnH/edit?usp=sharing&ouid=112700127260022466544&rt=pof=true&sd=true>. Acesso em: 28 dez. 2021.

SEGATO, Rita Laura A faccionalização da República e da paisagem religiosa como índice de uma nova territorialidade. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 13, n. 27, p.

99-143, jan./jun. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ha/v13n27/v13n27a06.pdf>. Acesso em: 5 set. 2019.

SELKA, Stephen. Candomblé Público Revisitado. **Debates do NER**, 2021.

SERRA, Ordep. Monumentos negros: uma experiência. **Afro-Ásia**. n. 33, 2005, p. 169-205.

\_\_\_\_\_. Os afro-brasileiros sob ataque. In: \_\_\_\_\_. **Os Olhos Negros do Brasil**. Salvador: EDUFBA, p. 71-96, 2014

\_\_\_\_\_; PECHINE, Maria Cristina Santos; PECHINE, Serge. Candomblé e políticas públicas de saúde em Salvador, Bahia. **Mediações-Revista de Ciências Sociais**, v. 15, n. 1, p. 163-178, 2010.

SIEPIERSKI, Paulo D. 1997. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. In: **Estudos Teológicos**, ano 37, n. 1 (IECLB), p. 47-61

SILVA, Gilda Conceição. **Direito à terra, conflito e análise de processos documentais de tombamento de terreiros de candomblés pelo IPAC**. Orientador: Cíntia Beatriz Müller. 2021. 150 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020. Disponível em: [https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id\\_trabalho=10855234](https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=10855234). Acesso em: 9 jan. 2022.

SILVA, L. A. M.; LEITE, M. P. Violência, crime e polícia: o que os favelados dizem quando falam desses temas? **Sociedade e Estado**, v. 22, n. 3, p. 545-591, set./dez. 2007.

SILVA, Paulo Guimarães da. Identidade, Territorialidade e Ecologismo: o caso da Lagoa do Abaeté. **Caderno CRH**, v. 6, n. 18, 1993.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. **Revista USP**, n. 67, p. 150-175, 2005

\_\_\_\_\_. Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: relações socioestruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EDUSP, p. 191-260, 2007b.

\_\_\_\_\_. Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp, p. 9-28, 2007a.

SOARES, Luís Eduardo. Dimensões Democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra afro-brasileiros. In: \_\_\_\_\_. Os dois corpos do presidente e outros ensaios. Rio de Janeiro: Relume Dumará / ISER, p. 203-216, 1993.

\_\_\_\_\_. Revoluções no campo Religioso. **Novos estudos CEBRAP**, v. 38, p. 85-107, 2019.

SOARES, Mariza de Carvalho. Guerra santa no país do sincretismo. In: LANDIM, L (org.). Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil. **Cadernos do ISER**, v. 23, p. 75-104, 1990.

SOUSA JR, Vilson Caetano. A Casa do Rei e Senhor das Alturas e os seus instrumentos de enfrentamento ao racismo e ódio religioso. **Revista Intolerância Religiosa**, n. 3, 2021. Disponível em: <<https://revistaintoleranciareligiosa.com/actual/>>.

STEIL, Carlos Alberto. Demônios Modernos em Rituais de poder. **Debates do NER** 1997 \_\_\_; ORO, Ari Pedro. Apresentação. **Debates do NER**. 1997. Ano 1. n. 1

TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca. **manuscrito**, 2018

TAVARES, Fátima Regina Gomes. **Alquimias da cura**: Um estudo sobre a rede terapêutica alternativa no Rio de Janeiro. Orientador: Regina Novaes. 1998. 261 f. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1998. Disponível em: [https://scholar.google.com.br/citations?view\\_op=view\\_citation&hl=pt-BR&user=-FQjXRrAAAAAJ&citation\\_for\\_view=-FQjXRrAAAAAJ:ULOm3\\_A8WrAC](https://scholar.google.com.br/citations?view_op=view_citation&hl=pt-BR&user=-FQjXRrAAAAAJ&citation_for_view=-FQjXRrAAAAAJ:ULOm3_A8WrAC). Acesso em: 23 fev. 2022.

\_\_\_; CHAGAS, Camila. 21 de janeiro de 2021, Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa: notícias de Salvador e da Bahia. *Revista Intolerância Religiosa*, n. 3, 2021. Disponível em: <<https://revistaintoleranciareligiosa.com/actual/>>.

\_\_\_. Sobre a "Política dos Terreiros" em Salvador: Comentários ao texto de Ana Paula Mendes Miranda. **Debates do NER**, 2021.

\_\_\_; CAROSO, Carlos; BASSI, Francesca. Ambiguidades e conflitos da cultura patrimonializada no espaço público: o caso do candomblé em Salvador. *RELIGARE: Revista do Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da UFPB*, v. 15, p. 526-547, 2018

\_\_\_; PEREIRA, Cláudio; CAROSO, Carlos. Diversidade, visibilidade e dimensão pública da vida religiosa na Baía de Todos os Santos. \_\_\_\_\_ (orgs.). **Bahia de Todos os Santos: aspectos humanos**, v. 2, 2011.

VAN DE PORT, Mattijs. Candomblé em rosa, verde e preto. Recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia. **Debates do NER**, v. 2, n. 22, p. 123-164, 2012.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. **Mana [online]**. 2006, v. 12, n. 1 [Acessado 29 Julho 2021], pp. 237-248. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-93132006000100009>>. Epub 10 Ago 2006. ISSN 1678-4944. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132006000100009>

VIANNA, Adriana. Etnografando documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais. **Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações**. Rio de Janeiro: Contracapa, p. 43-70, 2014.