

## A “POLÍTICA DOS TERREIROS” CONTRA O RACISMO RELIGIOSO E AS POLÍTICAS “CRISTOFASCISTAS”<sup>12</sup>

Ana Paula Mendes de Miranda<sup>3</sup>

**Resumo:** O artigo discute os processos de mobilização dos afroreligiosos em ações contra o racismo religioso e as políticas “cristofascistas”, desenvolvidas por grupos com religiosidade de perfil evangélico-pentecostal. Baseando-se em pesquisas etnográficas, realizadas desde 2008, no Rio de Janeiro, Brasília, Aracaju e Maceió, pretende-se analisar como as estratégias de mobilização se constituem numa modalidade de política “dos terreiros” como um modo de se “fazer política”, que delimitam identidades públicas, trazendo para o debate as denúncias de acirramento e crescimento de violações das religiões de matrizes afro, no plano simbólico – a demonização de suas práticas – ou no plano concreto – a destruição dos terreiros e expulsão dos religiosos de suas casas. Discute-se também como as categorias intolerância, racismo e genocídio fazem parte de uma gramática cívica que busca cobrar do Estado, a partir principalmente das polícias e do judiciário, uma atuação de garantia de direitos, diante de um cenário de extremismo religioso, que se caracteriza por narrativas e ações com vistas à construção de agendas políticas, alimentada por dogmas religiosos – “cristofascismo”, que resultam em atos violentos contra os terreiros.

**Palavras-chave:** racismo religioso; mobilização dos afroreligiosos; política “dos terreiros”; políticas “cristofascistas”.

### “TERREIRO POLITICS” AGAINST RELIGIOUS RACISM AND “CHRISTOFASCIST” POLITICS

**Abstract:** The present article discusses the processes of political and social mobilization of the Afro-religious in the face of the religious racism and “christofascist” politics deployed by groups with an Evangelical-Pentecostal profile. Based on ethnographic research conducted since 2008 in Rio de Janeiro, Brasília, Aracaju and Maceió, the article analyzes how these mobilization strategies are constituted in a modality of “terreiro politics” as a means of “doing politics”, delimiting public identities, and debating accusations of increased and growing symbolic and concrete violations of Afro-based religions. The article also discusses how the categories intolerance, racism and genocide are part of a civic grammar that seeks to charge the State - most particularly the police and the judiciary – and push it to guarantee of rights in face the face of growing religious extremism characterized by narratives and actions aimed at building political

---

<sup>1</sup> Esse artigo foi publicado originalmente em 2020, em inglês, com o título “‘Terreiro politics’ against religious racism and ‘christofascist’ politics” (Vibrant v. 17, p. 1-20, <http://doi.org/10.1590/1809-43412020v17d456>).

<sup>2</sup> Como citar: 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, p. x-xx, 2021.

<sup>3</sup> Doutora em Antropologia Social, professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. E-mail: [anapaulamiranda@id.uff.br](mailto:anapaulamiranda@id.uff.br). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1007-6714>.

agendas fueled by religious dogmas (“christofascism”), which result in violent acts against afroreligious terreiros.

**Keywords:** religious racism; afro-religious mobilization; terreiro politics; “christofascist” politics.

## Introdução

Como a (in)tolerância religiosa afeta a constituição de subjetividades dos que são tolerados ao ponto de produzir resistência? Até que ponto um conflito entre grupos religiosos é uma tensão produtora de governamentalidade quando se explicitam as contradições dos discursos em contraste com as práticas dos agentes do Estado? Essas são algumas questões que têm orientado minha pesquisa sobre denúncias de violações de direitos e demandas por reconhecimento, envolvendo afroreligiosos<sup>4</sup>, no contexto atual de expansão de um “neoconservadorismo”, que põe em xeque representações sobre a ordem democrática e a garantia de direitos, sobretudo as que afetam os povos de terreiro.

Neste artigo pretendo apresentar como a relação entre religião e política não se dá de forma binária, resultando em diferentes matizes para os processos de (des) naturalização dos conflitos e das diferenças étnico-raciais envolvendo religiosos de matrizes afro, especialmente o candomblé. Para tanto pretendo apresentar como as estratégias de mobilização se constituem numa modalidade de política “dos terreiros” que surge em resposta às políticas “cristofascistas”<sup>5</sup>. Trata-se, portanto, de pensar como se “faz política” e se delimitam identidades a partir da construção de estratégias que reagem à ideia da eliminação das matrizes afro, seja no plano simbólico - a demonização -, seja no plano concreto - a destruição dos terreiros e a expulsão dos religiosos de suas casas.

Em 2008 iniciei uma pesquisa voltada à compreensão das dinâmicas de vitimização dos afroreligiosos no Rio de Janeiro, suas estratégias de visibilidade e demandas por meio de denúncias na mídia; pleitos ao poder público (registros em delegacias de polícia e proposição de processos judiciais) e o tratamento e administração institucional desses conflitos (Miranda, 2010; 2012; 2014; 2015; 2018a; 2018b; 2019), bem como a identificação e análise das formas de mobilização dos afroreligiosos no espaço público para a reivindicação de seus direitos, revelando diferentes práticas, operações discursivas e motivações que apontaram inicialmente o ressurgimento da

---

<sup>4</sup> Refere-se aos religiosos de matrizes afro que atuam em movimentos sociais e políticos (Almeida, 2015).

<sup>5</sup> O termo foi criado por Dorothee Sölle (1970), uma teóloga alemã, para descrever segmentos da igreja cristã que ela considerava totalitários e imperialistas, voltou a ser utilizado, na virada do século XX para o XXI, para identificar tendências contemporâneas de políticas públicas e sociais que, em nome do cristianismo, excluem os sujeitos considerados “não tradicionais” (Heyward, 1999).

“intolerância religiosa”. Ao longo do tempo foi ficando evidente que o fenômeno, concebido apenas como um problema social, isto é, um conflito em relação aos valores, às crenças, aos costumes, foi se tornando também um problema público (Cefaï, 1996), que demanda um tratamento especializado por parte dos poderes públicos, instituições e movimentos sociais (Miranda, Corrêa e Pinto, 2017; Miranda, Corrêa e Almeida, 2019).

De acordo com as pesquisas que realizei, a intolerância religiosa envolvendo as religiões afro deve ser entendida como uma categoria que expressa experiências em situações de vitimização por preconceito e discriminação, provocada por um pertencimento identitário - étnico-racial e religioso -, e que acontece, principalmente, devido ao crescimento de conflitos envolvendo grupos de perfil evangélico-pentecostal<sup>6</sup>. O agravamento desses conflitos ao longo dos anos revela como o Estado brasileiro trata, de forma assimétrica, o reconhecimento de direitos em relação aos grupos cristãos, que costumam ser beneficiados com diversos privilégios legais no Brasil, que não se aplicam, na prática, aos grupos minoritários, no caso, os pertencentes a religiões de matriz africana. Sem falar que em muitas situações o Estado é o agente que provoca a discriminação.

Nesse sentido já se pode concluir que a intolerância religiosa direcionada contra os povos de terreiro é um “problema nacional” devido à visibilidade que o tema tem assumido, à centralidade da discussão em relação à presença dos grupos de perfil evangélico-pentecostal no espaço e na esfera públicos e à gravidade de seu alcance (Miranda e Boniolo, 2017; Miranda e Corrêa, 2015; Miranda, Corrêa e Almeida, 2017; Miranda e Silva, 2017).

Por outro lado, há quem negue (geralmente religiosos que não estão envolvidos em movimentos sociais) a existência da discriminação racial, pois compartilham do argumento de que essas matrizes foram construídas como espaços de “congregação” de pessoas de diferentes origens étnicas, que seriam unidas pela manifestação das religiosidades – o “orixá não tem cor”<sup>7</sup>. Para essas pessoas, a intolerância é resultado da ignorância em relação ao “espiritismo”, que poderia ser enfrentada com ações de diálogo inter-religioso.

O ressurgimento da intolerância religiosa na cena pública pode ser interpretado como uma forma de “discriminação cívica” (Cardoso de Oliveira, 2002), marcada pela negação do reconhecimento de direitos a segmentos da população, que ocorre no Brasil porque a classificação

---

<sup>6</sup> Considerando a diversidade de quem se autodeclara como “evangélicos”, Ronaldo Almeida (2009) defende que a análise seja feita menos a partir da institucionalidade (as igrejas) e mais sobre um recorte empírico que privilegie a religiosidade contemporânea brasileira, por isso propõe o termo “perfil evangélico-pentecostal”.

<sup>7</sup> Foge ao escopo desse artigo a discussão sobre a desafrikanização dos ritos da Umbanda, mas é um tema fundamental para se pensar como o “mito da democracia racial” ainda está presente nesse campo, principalmente pela representação de uma Iemanjá branca. Outra dimensão que merece ser explorada tem a ver com os conflitos raciais, no interior dos terreiros, que colocam em xeque a suposta ‘harmonia racial’ nesses espaços.

moral teria precedência sobre o respeito aos direitos formais, o que acaba transformando o ato de reconhecimento em manifestações de “consideração” e deferência.

É por essa razão que a estratégia de apresentação pública dos casos tem funcionado para proporcionar aos religiosos, independentemente de sua cor, seu reconhecimento como sujeitos políticos plenos na esfera pública, agregando os religiosos, principalmente da Umbanda e do Candomblé, em fóruns de luta coletiva, contrariando a ideia de que esses grupos religiosos não se unem.

A discussão sobre o paradoxo da tolerância<sup>8</sup> - não se pode tolerar os intolerantes - precisa ser realizada a partir de uma concepção pós-moderna de tolerância (Carre, 2017), segundo a qual ela funciona como um instrumento de reconhecimento da diferença entre os sujeitos, a partir de intervenções político-institucionais sobre os limites da cidadania e os modos de seu exercício. Nesse sentido, a tolerância não pode ser tratada como um princípio abstrato, mas como um processo de interação social, que delimita fronteiras para modos violentos de expressão do racismo no campo religioso. No caso da “política dos terreiros”, essas fronteiras são construídas a partir da incorporação de narrativas sobre a igualdade de direitos e expressam expectativas sobre a atuação do Estado no sentido de frear aqueles que são apontados como opressores. Não se trata de acreditar que o Estado – que historicamente perseguiu as religiões afro – vá magicamente mudar de lado, mas de manipular os discursos e as formas de opressão para construir um modo de reconhecimento como sujeito (Butler, 2004), mesmo quando há a sensação de que os outros não o reconhecem como tal.

Pensar a tolerância dessa forma representa a superação dos referenciais da modernidade, expressos no liberalismo de Locke (1964 [1689]), que defendem a ideia de que a força política do Estado somente deveria intervir no funcionamento, ou regulamentação de cultos, quando estes se revelassem atentatórios ao direito das pessoas ou ao funcionamento da sociedade. Os conflitos atuais indicam que é preciso estar atento à segurança física das pessoas e das propriedades, mas também acompanhar os discursos e opiniões dos sujeitos envolvidos no conflito, a fim de problematizar a superação da opressão como possível apenas pela garantia de direitos de autoafirmação e autoexpressão. É preciso se perguntar até que ponto as opiniões causam dor aos demais. E se o faz, deve-se buscar formas de transformar a situação.

---

<sup>8</sup> O paradoxo foi analisado por Karl Popper (1974, p. 289), que afirmou que a tolerância só pode funcionar, na sociedade ocidental, quando a liberdade não é entendida de forma absoluta. A ideia de que não se deve tolerar os intolerantes não é uma forma de agressão, mas um enaltecimento da liberdade de expressão, que sempre será limitada “por meio de argumentos racionais e mantê-las sob controle pela opinião pública”.

## **“O Povo de Santo Ocupa Brasília”**

No dia 10 de junho de 2014 acompanhei o primeiro ato público nacional promovido por afrorreligiosos na Praça dos Três Poderes, com cerca de cem pessoas<sup>9</sup>, que tinha o objetivo de denunciar a sistemática violação de direitos das religiões afro-brasileiras. O grupo seguiu até o Congresso Nacional onde foi protocolado o dossiê “Violência nos terreiros” com a documentação de depredações, agressões físicas e assassinatos de religiosos em todo o país.

A mobilização teve como motivo o desagravo à decisão do juiz titular da 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro, que negara o pedido do Ministério Público Federal (MPF), a partir da denúncia da Associação Nacional de Mídia Afro (ANMA), contra a empresa Google Brasil Internet Ltda., para a retirada de vídeos, postados pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em seu canal no YouTube, com “mensagens de intolerância contra religiões afro-brasileiras”. Ao negar o pedido, o juiz usou como argumentos o direito à liberdade de expressão e o não reconhecimento das tradições afro como religiões<sup>10</sup>.

Jamais esquecerei as reações de espanto expressas nos olhares, etnocêntricos, dos que observavam os afrorreligiosos paramentados com seus fios de conta e trajes rituais ricos em rendas, bordados e panos africanos<sup>11</sup>, andando pelos corredores do Congresso. Teve quem fizesse o sinal da cruz e perguntasse por que “estavam ali naquele dia, afinal não era o 20 de novembro<sup>12”</sup>, teve quem virasse a cara e dissesse que “estava ‘amarrado’ em nome de Jesus”. Os olhares expressavam silenciosamente os estereótipos de que os afrorreligiosos não pertenciam àquele espaço público, não se conformavam aos protocolos do lugar.

---

<sup>9</sup> O ato foi organizado pelo movimento “O Povo de Santo Ocupa Brasília”, sob a coordenação do Coletivo de Entidades Negras, uma organização do Movimento Social Negro que trabalha para garantir os direitos civis das populações negras. Havia representação de religiosos da Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Pernambuco, Maranhão, Goiás, Rio Grande do Sul e Amazonas (Almeida, 2019; Venâncio, 2015). O primeiro ato público no Congresso Nacional ocorrera em 2009, quando integrantes do Fórum Permanente das Religiões de Matriz Africana e Afro-brasileiras do Distrito Federal e Entorno promoveram uma lavagem da rampa do Congresso Nacional, manifestando-se contra a intolerância religiosa e em defesa de políticas públicas em favor do grupo. Ver: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2009/09/23/comunidades-de-terreiro-lavam-rampa-do-congresso-em-pro-testo-contraintolerancia-religiosa>, acesso em 27/04/2020.

<sup>10</sup> A repercussão do caso foi tão grande que o juiz alterou sua argumentação anterior “para registrar a percepção deste Juízo de se tratarem os cultos afro-brasileiros de religiões”, sem alterar sua decisão. Ver: <https://www.jfrj.jus.br/conteudo/jfrj-reconhece-cultos-afro-brasileiros-como-religiao>, acesso em 03/03/2015. A retirada dos vídeos só ocorreu em 13/06/2014, quando o desembargador da 2ª Região da Justiça Federal determinou que o Google retirasse do ar os 14 vídeos e estabeleceu multa diária de R\$ 50 mil em caso de descumprimento. Ver: <https://www.oabRJ.org.br/noticias/videos-ofensivos-religiosos-afro-terao-ser-retirados-web>, acesso em 16/06/2014.

<sup>11</sup> O vestuário é revelador da hierarquia, dos cargos, funções e senioridade iniciática, bem como da separação de atividades cotidianas no terreiro das atividades públicas.

<sup>12</sup> Desde os anos 1960 o Movimento Negro celebra a data em memória da resistência contra a escravidão, por conta da morte de Zumbi dos Palmares. Em 2003 passou a existir oficialmente como uma celebração escolar e, desde 2011, tornou-se um feriado em várias localidades.

A manifestação terminou na sede do Ministério da Justiça em uma audiência com o ministro, José Eduardo Cardozo, e a secretária nacional de segurança pública, Regina Miki, cobrando “respostas” às agressões aos “povos de terreiro”. Era o primeiro ano do segundo mandato da presidenta Dilma Rousseff, que teve como o primeiro dos treze compromissos de sua campanha “expandir e fortalecer a democracia”, incluindo em seu programa de governo a “garantia irrestrita da liberdade de imprensa e de expressão e da liberdade religiosa”<sup>13</sup>. Sua gestão deu continuidade a três governos petistas que estimularam experimentos de participação institucionalizada, tendo como princípio que a política pública é um processo deliberativo, formado por estágios, que geralmente começa pela definição de uma agenda construída mediante a interlocução com a sociedade.

A “resposta” das autoridades do Executivo foi a criação do “Grupo de Trabalho contra Violência Religiosa”<sup>14</sup> que recusou o uso do termo “intolerância” por considerá-lo inadequado à descrição dos conflitos que os terreiros enfrentavam. O grupo tinha como objetivo “estudar e propor medidas e ações necessárias para combater essa prática na sociedade brasileira”. Aconteceram duas reuniões que não tiveram desdobramentos governamentais posteriores por conta da saída do Ministério da Justiça de José Eduardo Cardozo<sup>15</sup>, que assumiu a Advocacia Geral da União.

A decisão do juiz titular da 17ª Vara de não classificar as tradições afro como religiões foi interpretada pelos afroreligiosos como um “ataque político”, porque, ao não os reconhecer como religião, a autoridade judicial estava negando-lhes também o acesso a um conjunto de políticas públicas, produzidas pelo Estado, que consagravam a “tradicionalidade” como parte da formação da cultura brasileira. Representava, portanto, a negação de “direitos afrodescendentes” conquistados a partir de lutas dos movimentos negros contra os mitos da “democracia racial” e da “passividade do negro” (Moura, 1972; Nascimento, 1978; Gonzalez, 1984).

Outro aspecto relevante é que no despacho do juiz a narrativa sobre o significado da liberdade religiosa equivale à defesa de um paradigma cristão, marcadamente evangélico (Giumbelli, 2018), segundo o qual a IURD poderia postar seus vídeos porque o conteúdo estaria protegido pelo exercício de liberdade de consciência e de credo, que não poderiam ser afetados por

---

<sup>13</sup> Ver [http://deputados.democratas.org.br/pdf/Compromissos\\_Programaticos\\_Dilma\\_13%20Pontos\\_.pdf](http://deputados.democratas.org.br/pdf/Compromissos_Programaticos_Dilma_13%20Pontos_.pdf) . Acesso em 02/05/2020. Salienta-se que o tema não aparece no Programa de Governo Dilma Rousseff – 2014, ver: <https://pt.org.br/wp-content/uploads/2014/07/Prog-de-Governo-Dilma-2014-INTERNET1.pdf> . Acesso em 02/05/2020.

<sup>14</sup> Foi regulamentado pela Portaria Conjunta n. 01, 08/01/2015, da Secretaria de Assuntos Legislativos e da Secretaria Nacional de Segurança Pública, com 13 membros titulares: Adailton Moreira Costa (RJ), Firmino Inácio Fonseca Neto (CE), Jocenilda Barbosa Bispo (BA), Jersonita Equede Sinha de Azevedo Brandão (BA), Jane Maria Silva Diogo (PA), Elias Pontes de Cerqueira (SP), Luiz Fernando Martins da Silva (RJ), Marcos Antônio Pinto Xavier (RJ), Marcos Fábio Rezende Correia (BA), Roberto dos Santos Rodrigues (BA), Rosiane Rodrigues de Almeida (RJ), Joselito Crispim dos Santos (DF), Josemundo Dario Queiroz (RN).

<sup>15</sup> O ministro enfrentava fortes críticas, inclusive do próprio partido, sobre a forma de condução da política no ministério. Eram os prenúncios da crise política que levaria ao *impeachment* da presidente Dilma Rousseff.

intervenções exógenas aos próprios religiosos. Essa incorporação de uma concepção de liberdade religiosa orientada por referências ideológicas do liberalismo clássico pode estar presente nos discursos no campo do Direito, porém ela se contradiz diante de uma agenda política de “direita cristã” (Pierucci, 1996), que emergiu mais fortemente a partir da Constituinte de 1988, quando se começou a falar da bancada evangélica<sup>16</sup> com um perfil “conservador”, “fundamentalista”, “moralista” e “tradicionalista”, preocupada com a moral sexual, as forças demoníacas e a “volta” dos comunistas. Nesse contexto, essa liberdade sem limites se apresenta sob a forma de discursos proselitistas que, em nome de Jesus, atacam diferentes grupos, violando direitos à diferença dos grupos minoritários.

Ronaldo Almeida (2017) chama atenção ao fato de que esses termos funcionam como categorias políticas de acusação que envolvem um largo espectro de valores e interesses políticos conjunturalmente comuns, que não resultaram em uma autodeclaração dos evangélicos brasileiros como fundamentalistas, diferentemente da *New Christian Right* norte-americana que se reconhece publicamente como tal, desde os anos 1980, e usou várias táticas para influenciar o processo político, por meio de campanhas de mídia, *lobby*, o apoio público a certos candidatos presidenciais, e até da desobediência civil (Midgley, 1990).

A representação da liberdade religiosa como um direito que não pode ser limitado por pressões externas, tal como propôs o juiz, associada à desqualificação das religiões de matrizes afro, foi interpretada pelos afroreligiosos como uma forma de submeter os povos de terreiro à condição da marginalidade legal, já experimentada quando os Códigos Penais de 1890 e 1942<sup>17</sup> criminalizavam as manifestações de suas religiosidades. Tornar-se novamente “ilegal” foi entendido como a negação do direito de questionar a decisão judicial (Sampaio, 2014, 2019), ressuscitando assim práticas que negavam direitos aos afrodescendentes. Esse modo hierarquizado de tratar a liberdade religiosa ilustra como o Estado brasileiro lida com a garantia da liberdade de expressão, que contrasta frontalmente com a previsão legal dos tratados internacionais<sup>18</sup>, dos quais o Brasil é signatário.

Para o juiz, a liberdade foi definida, semanticamente, como “o espaço de atuação livre de intervenção estatal e de terceiros” (Sampaio, 2014, p. 57). Assim, a IURD estaria exercendo seu

---

<sup>16</sup> É importante ressaltar que esse “ativismo político cristão conservador” (Machado, 2017) se constituiu em parcerias com a bancada de parlamentares católicos, bem como de outros movimentos e associações, como o Fórum Evangélico Nacional de Ação Social e Política (FENASP), a Associação Nacional de Juristas Evangélicos (ANAJURE), entre outros (Vital da Cunha e Lopes, 2013).

<sup>17</sup> O tema tem sido explorado pela produção acadêmica brasileira (Maggie, 1992; Giumbelli, 1997; Schritzmeyer, 2004; Couceiro, 2008).

<sup>18</sup> Refiro-me aqui à Declaração Universal de Direitos Humanos (1948); ao Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (1966) e à Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial (1968).

“direito fundamental à liberdade”, porque ela atenderia às exigências do que seria uma religião em seu entendimento, que pressuporia a existência de “um texto base”, uma estrutura hierárquica e um “Deus”.

De acordo com os interlocutores que atuaram na causa, o que estava em discussão não era a classificação das tradições afro-brasileiras como religiões, bastante variada e complexa, mas como se interpreta a garantia do direito à liberdade de opinião e de expressão, que deveria ocorrer com base na Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial (1965)<sup>19</sup> e no Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.288/2010), que em seu Capítulo III regulamenta o direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício em relação aos cultos religiosos de matriz africana<sup>20</sup>. Tal interpretação acabou sendo expressa em um recurso jurídico em instância superior que resultou na condenação final da IURD. O documento afirmava a liberdade religiosa como uma modalidade da liberdade de expressão e de consciência, incluindo a liberdade de não ter religião, que “se encontra sujeita a limitações no que se refere ao exercício de outros direitos fundamentais” (grifos meus) e, em caso de conflito, dever-se-ia ponderar sobre os interesses envolvidos<sup>21</sup>.

Essa controvérsia sobre os sentidos do princípio da liberdade religiosa explicita a assimetria de tratamento dado pelo Estado às religiões cristãs em oposição às afro-brasileiras contemporaneamente. Ela pode ser explicada como uma característica do nosso processo de secularização marcado desde o início da República por disputas nos campos político, jurídico e social (Montero, 2015). Se no passado a demanda ao Estado para que assumisse o papel de árbitro dos conflitos foi mobilizada por segmentos protestantes, hoje as protagonistas são as religiões afro-brasileiras que buscam defender o reconhecimento de seus direitos na esfera pública, como estratégia da “política dos terreiros”, que articula a força para agir e responsabilidade na escolha de caminhos a serem traçados, porque tudo que é feito tem desdobramentos na relação entre os indivíduos, a comunidade e o Axé - a energia que garante que tudo se movimente, num reencantamento da política, que reconfigura as fronteiras do privado/público. Aciona-se o poder de

---

<sup>19</sup> Orienta que os Estados membros devem recusar qualquer ação que se inspire em ideias ou teorias baseadas na superioridade de uma raça, cor ou origem étnica, bem como aqueles que pretendam justificar ou encorajar qualquer forma de ódio e de discriminação raciais.

<sup>20</sup> Optou-se pelo uso do termo “matriz africana” como uma categoria nativa, utilizada pelos interlocutores para sua autoidentificação. Os afroreligiosos questionam o uso do termo afro-brasileiro por não ser capaz de dar conta da diversidade de organização social e os modos de vida de suas comunidades.

<sup>21</sup> Ver

[https://www10.trf2.jus.br/portal?movimento=cache&q=cache:wYqIMtkfkocJ:ementas.trf2.jus.br/apolo/databucket/idx%3Fprocesso%3D201400001010430%26coddoc%3D40280%26datapublic%3D2014-09-16%26pagdj%3D667/688+vid eos&site=v2\\_jurisprudencia&client=v2\\_index&proxystylesheet=v2\\_index&lr=lang\\_pt&ie=UTF-8&output=xml\\_no\\_dt d&access=p&oe=UTF-8](https://www10.trf2.jus.br/portal?movimento=cache&q=cache:wYqIMtkfkocJ:ementas.trf2.jus.br/apolo/databucket/idx%3Fprocesso%3D201400001010430%26coddoc%3D40280%26datapublic%3D2014-09-16%26pagdj%3D667/688+vid eos&site=v2_jurisprudencia&client=v2_index&proxystylesheet=v2_index&lr=lang_pt&ie=UTF-8&output=xml_no_dt d&access=p&oe=UTF-8), acesso em 25/05/2020.

agência das divindades ao se cantar para Exu e Xangô no Congresso, mas não se deixa de lado a articulação política, à moda tradicional, que permitiu que se conseguisse um agendamento com o ministro.

O ato na Praça dos Três Poderes serviu como intróito para que possamos discutir quais são os sentidos contemporâneos da “intolerância religiosa”, quando se considera que os “ataques” às religiões afro-brasileiras não são um fenômeno recente no Brasil, mas que certamente há diferenças em relação aos efeitos do que se chama de “nova onda conservadora”<sup>22</sup> e suas implicações para a construção de uma ordem política democrática e a manifestação plural das religiosidades.

### **Liberdade religiosa para quem?**

A manifestação foi mais um evento dos vários que acompanho desde 2009, em Aracaju, Brasília, Maceió e Rio de Janeiro, quando comecei a pesquisar os conflitos de natureza étnico-religiosa e racial, chamados comumente de “intolerância religiosa”. A emergência de tais casos na cena pública está diretamente relacionada aos processos de mobilização social e política de afroreligiosos, bem como as formas institucionais de administração (policiais e judiciais) desses conflitos.

Mas o que esse evento teve de especial? Em primeiro lugar ele evidenciou como os religiosos têm se organizado nacionalmente para trazer à tona as “violências” a que são submetidos, em oposição à ideia de que o “povo de santo” não se organiza politicamente<sup>23</sup>. Possibilita também analisar como a mobilização tem sido associada à existência de uma esfera pública para a discussão de “estratégias de enfrentamento”, que se diferencia bastante do que aconteceu com as demandas encaminhadas ao Judiciário sob a forma de processos.

O fato de não existir uma tipificação penal de intolerância religiosa, mas sim de discriminação, em seus múltiplos aspectos, como um crime inafiançável (Lei nº 7.716/89), permitiu analisar os processos de transformação de um conflito de natureza étnico-religiosa e racial, considerado geralmente como do âmbito das relações privadas, em um crime, registrado na polícia e encaminhado ao judiciário, desvendando formas de administração institucional de conflitos que desqualificam os denunciadores, tal qual também se observa em conflitos de gênero (Lima e Silva,

---

<sup>22</sup> O uso da palavra “onda” está associado a uma representação de conjunturas rígidas, como se fosse possível lidar com o tempo de forma estanque. Segundo essas narrativas depois que a “onda” passa seria possível voltar-se ao que se representa como o “normal”. Tal expressão oculta o movimento dialético inerente aos processos históricos. A ideia de “onda” corresponde a irrupções que perturbam uma dada ordem social, idealizada, sem que se dê destaque aos movimentos e transformações que se desenrolam na vida social.

<sup>23</sup> Essa representação está presente nos terreiros e em vários trabalhos da Antropologia. Não concordo com essa premissa, que toma como referência uma comparação à política “tradicional” brasileira, que obviamente é orientada por interesses distintos e, conseqüentemente, dispõe de recursos e estratégias de manutenção do *status quo*.

2015). Esse modo de agir resulta na reprivatização dos conflitos, reforçando situações humilhantes para as vítimas (Sarti, 2014)<sup>24</sup>, para quem a presença no espaço público só era possível na condição de “envolvidos” com crimes (Cecchetto, Muniz e Monteiro, 2018).

É preciso registrar que as “vítimas” não procuram a justiça apenas com a expectativa de ver “seu problema” resolvido. O interesse em criminalizar os “casos de intolerância” é principalmente um ato político de reconhecimento de direitos, a partir da cobrança ao Estado sobre seu mandato no enfrentamento à discriminação (Miranda, 2014). Reivindica-se a responsabilização das polícias pela invasão de terreiros, no passado, exigem-se mudanças na forma pela qual as instituições deveriam atender aos afroreligiosos, postula-se o lugar de “vítima” como uma forma de reconhecimento social do sofrimento, o que só é possível pela incorporação da noção de direitos (Sarti, 2011). Ao assumir um lugar de vítima, os afroreligiosos revelam-se imersos em cenários de violência política, deixando evidente que a luta é difícil, mas necessária. Ao fazê-lo deixam de lado uma “suposta passividade” provocada pela repressão e passam a acionar a comoção como uma estratégia para “transformar o luto em luta”<sup>25</sup>, num contexto que alguns chamam de a “guerra santa” brasileira, do final do século XX.

As fronteiras de assujeitamento instituídas por discursos que modelam, classificam e hierarquizam os afroreligiosos, resulta num “enquadramento” (Butler, 2015) dos conflitos político-religiosos, entre os afro-brasileiros e evangélicos, revelando polarizações e naturalização de identidades que reduzem a diversidade a antagonismos. Nesse contexto, o Estado se apresenta de forma ambivalente, já que desempenha o duplo papel de ser tanto o instaurador de violência – por omissão ou por agir como discriminador - como a instância de proteção e garantia de direitos. Uma das consequências desse processo é que o reconhecimento dos sujeitos passa pelo acionamento de representações de um eterno-presente das violações, que se verifica nas filmagens de destruição de terreiros que viralizaram nas redes sociais, a partir de 2017. As imagens permanecem na memória como se a vitimização não cessasse mais.

---

<sup>24</sup> De acordo com Mezarobba (2010, p. 12), a primeira vez que o Estado brasileiro republicano “admitiu, independentemente de sentença judicial, a responsabilidade objetiva do Estado pela atuação ilícita de seus agentes de segurança” foi a partir da aprovação da Lei n. 9.140/1995, conhecida como Lei dos Desaparecidos. É nessa mesma década que começam a aparecer projetos de lei no Congresso Nacional, a partir da mobilização de organizações negras, pedindo reparações financeiras ao governo federal brasileiro aos descendentes de escravos, além de atos públicos sobre a causa (Domingues, 2018).

<sup>25</sup> Adailton Moreira, babalorixá do Terreiro Ilê Omiojuáro, filho de Mãe Beata de Iemanjá lançou a campanha “Luto na luta contra o racismo religioso”, diante da exibição da placa com a frase “Essa cidade pertence ao Senhor Jesus”, colocada em uma das entradas de Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense. O terreiro estava em luto devido ao falecimento de sua matriarca, mas diante dos ataques a outros terreiros e dessa violação à laicidade pela prefeitura, não se manteve fechado à luta política por direitos. Ver <https://extra.globo.com/noticias/rio/placa-na-baixada-diz-que-cidade-pertence-ao-senhor-jesus-vira-alvo-de-criticas-22951395.html>, acesso em 06/08/2018.

## **Intolerância religiosa e racismo religioso: as duas faces de um problema social e público**

Em 27 de dezembro de 2007 o governo federal instituiu o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa (21 de janeiro), por meio da Lei nº 11.635, como parte do Calendário Cívico da União para efeitos de comemoração oficial. O projeto de lei foi de autoria do deputado Daniel de Almeida (PCdoB-BA)<sup>26</sup> e resultou da mobilização do Movimento Contra a Intolerância Religiosa, organizado no estado da Bahia, em torno do caso emblemático da publicação pela Folha Universal<sup>27</sup>, em 1999, de uma foto da Ialorixá Gildásia dos Santos, conhecida como Mãe Gilda, em uma reportagem intitulada “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes”. A publicação apresentava a foto da Mãe Gilda com uma tarja preta nos olhos, vestida com roupas de sacerdotisa, tendo aos seus pés uma oferenda<sup>28</sup>. Tempos depois o terreiro dela foi invadido por outro grupo religioso (Assembleia de Deus) e a Ialorixá foi agredida verbal e fisicamente, junto com seu marido. Após estes fatos, Mãe Gilda não suportou os ataques, teve um infarto e faleceu. Sua filha, Ialorixá Jaciara Ribeiro dos Santos, deu início a um processo judicial e a um movimento por reivindicação de direitos envolvendo grupos de religiosos de matriz africana na Bahia, que levaram a uma série de lutas, com a condenação da Folha Universal<sup>29</sup>, a criação do Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, e a inauguração, em 2016, de um busto erguido em memória de Mãe Gilda, no bairro de Itapuã, que tem sido alvo de destruição constantemente.

O primeiro livro tratando da temática – intolerância religiosa – trouxe análises de casos em São Paulo (Silva 2007), chamados de “ataques” contra as religiões de matriz africana, sob a forma de agressões durante os cultos de igrejas neopentecostais, bem como em meios de comunicação, agressões físicas aos integrantes e ofensas aos ritos do campo religioso afro-brasileiro<sup>30</sup> em espaços públicos.

O debate acadêmico em torno do uso da categoria intolerância tem demonstrado que a ideia de liberdade religiosa como uma ação sem restrições é fruto da interpretação de segmentos protestantes neopentecostais, que poderia levar as pessoas a investirem sobre a liberdade dos outros, colocando a própria ideia de liberdade em risco.

---

<sup>26</sup> Salvador já havia criado o Dia Municipal de Combate à Intolerância Religiosa, em 2004, por meio de um projeto de lei da então vereadora Olívia Santana (PCdoB-BA).

<sup>27</sup> Jornal vinculado à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), que na época tinha uma tiragem de mais de um milhão de exemplares distribuídos gratuitamente.

<sup>28</sup> A foto havia sido originalmente publicada pela revista *Veja*, em 1992, quando ela participara de uma manifestação pública a favor do *impeachment* do então presidente Fernando Collor de Mello.

<sup>29</sup>

Ver

<http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL1272061-5598,00-STJ+CONFIRMA+CONDENACAO+A+IGREJA+UNIVERSAL+POR+OFENSA+A+MAE+DE+SANTO.html>, acesso em 18/08/2009.

<sup>30</sup> O termo afro-brasileiro é utilizado aqui por se tratar de referência ao trabalho de Vagner Gonçalves da Silva.

Como a política se faz no consenso e no dissenso, o debate público foi resultando no esgotamento da expressão – intolerância religiosa – que passou a ser deixada de lado pelos afroreligiosos. Pesquisadores e militantes começaram a reivindicar o uso da categoria racismo religioso, em função do agravamento dos conflitos envolvendo os terreiros de matrizes africanas em todo o país.

O racismo religioso surge, portanto, como contraponto político à intolerância religiosa, que não tem sido considerada um termo adequado pela militância porque seria associado a uma concepção liberal, de fundamento cristão, que camuflaria ainda mais o já “invisibilizado” racismo à brasileira (Cardoso de Oliveira, 2004)<sup>31</sup>. Essa invisibilidade é compreendida como uma tática do racismo estrutural (Almeida, 2018) de negar a existência das discriminações, mesmo quando há uma infinidade de denúncias, e mesmo havendo legislação e instituições funcionando, quase nada se faz para interromper as violações ou transformar as relações.

Ordep Serra, ao analisar os casos que ocorrem na Bahia, foi um dos principais defensores da ideia de que a intolerância religiosa seria um “cavalo de batalha do racismo”<sup>32</sup>. Serviu para dar visibilidade, nos meios de comunicação de massa, à articulação de igrejas neopentecostais com políticos e agentes públicos no Congresso Nacional, para o que ele denomina de “guerra de religiões” direcionada aos templos de culto afro-brasileiro e ao povo de santo, nos bairros pobres de Salvador, mas não conviria para explicar como funciona uma das manifestações de racismo estrutural.

Wanderson Flor do Nascimento (2016; 2017) tem destacado a “insuficiência” do termo intolerância religiosa porque não daria conta da “violência” dirigida aos terreiros e pessoas, salientando que é preciso valorizar o caráter de resistência do “povo de santo”, bem como seria preciso compreender que ao se “combater” uma religião, se atinge o processo de constituição da identidade de alguém, e, no caso, as “religiões” constituídas por pessoas negras (pretas e pardas) e formadas por elementos africanos e indígenas ao serem atacadas revelam uma face oculta do racismo na sociedade brasileira.

A categoria racismo religioso surgiu inspirada nas discussões dos movimentos negros estadunidenses de racismo institucional, para explicar como o racismo tem sido um fundamento

---

<sup>31</sup> Merece destaque a expansão de ações de *advocacy* voltadas ao racismo, em especial, o caso do Recurso Extraordinário 494601 ao Supremo Tribunal Federal (STF), no qual se discutia a validade da Lei estadual 12.131/2004 (RS), sobre o sacrifício de animais em ritos religiosos é constitucional. Mesmo o termo “racismo” não tendo sido citado expressamente pelas(os) ministras(os) do STF, a decisão foi considerada histórica ao tratar da violência contra as matrizes africanas como uma das facetas do racismo estrutural (Hoshino, Bueno, 2019).

<sup>32</sup> Depoimento de Ordep Serra ao documentário “Intolerância Religiosa – A ameaça à paz”, de 2004, disponível no <https://www.youtube.com/watch?v=AabbtL3Wl00>, acesso em 21/07/2020.

estruturador das relações sociais, a partir de uma “forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios, a depender do grupo racial ao qual pertençam” (Almeida, 2018, p. 25). Sua disseminação está relacionada à existência de uma rede nacional de mobilizações dos terreiros em defesa de sua liberdade de culto, que atuam para discutir com os religiosos, “gestores” e “operadores” a formulação de políticas públicas.

Essa transformação classificatória revela processos de aprendizado de uma gramática cívica que embasa a busca por direitos, cuja principal distinção está na inclusão da dimensão religiosa como uma variável importante em contraposição às abordagens marxistas que durante anos influenciaram os movimentos negros, a qual deslegitimava o tema da religião como parte do debate público, assim como também deslegitimava as questões de gênero (Domingues, 2007).

Tal cenário resultou numa reconfiguração da mobilização coletiva envolvendo os afroreligiosos que se ocuparam da defesa de seus direitos civis, em nível nacional, em situações que resultaram em outra controvérsia, dessa vez, em relação aos movimentos negros, até então os principais atores políticos na construção de uma agenda contra a discriminação (Almeida, 2015, 2019). A participação de afroreligiosos na construção de políticas públicas rompe com uma abordagem polarizada da laicidade, ao assumir que, no Brasil, o espaço público sempre foi religioso, mas exclusivamente dominado pela tradição cristã.

A polarização entre as categorias intolerância religiosa e racismo religioso é, portanto, parte da mobilização política, reveladora de tensões inerentes ao processo de explicitação de conflitos na esfera pública, que se dá por forte militância no campo jurídico. Foi assim que a classificação de “crimes de ódio”, mesmo não prevista na legislação nacional, passou a ser acionada como uma forma coletiva de ação que pretende ressaltar os atentados à dignidade humana, em conformidade com um modelo internacional, orientando que o tratamento dos casos deve provar que a motivação era por preconceito ou ódio contra vítimas que pertenciam a um grupo protegido como uma “minorias social”. Tal incorporação entra em conflito com práticas institucionalizadas de desqualificação de conflitos referentes à manifestação de preconceitos e discriminação considerados como “crimes de menor potencial ofensivo”, termo que desqualifica a gravidade das ofensas morais.

A desqualificação judicial dos casos acabou resultando numa profecia auto cumprida. A partir dos episódios dos dois vídeos com destruição de terreiros, que circularam nas redes sociais

em 2017<sup>33</sup>, surgiu outra controvérsia envolvendo a emergência dessa “nova onda conservadora”, que tem sido chamada por afroreligiosos de “fundamentalismo religioso” no Brasil, mas que prefiro nomear de “extremismo religioso”, como veremos adiante.

A emergência dos termos “intolerância religiosa”, e mais recentemente, “racismo religioso”, tem sido resultado, portanto, de um debate político entre diferentes sujeitos (religiosos, militantes, pesquisadores etc.) sobre qual seria a melhor forma de nominar, nos campos jurídico-político e religioso, os casos de assassinatos, destruições, ameaças e intimidações a adeptos e lideranças de matriz africana. Mas é preciso atentar para outra motivação das agressões no Rio de Janeiro, que está associada à expansão dos domínios armados (Miranda e Muniz, 2018) sobre os mercados ilegais, no qual os projetos expansionistas de igrejas de perfil evangélico-pentecostal são orientados por uma dupla estratégia de crescimento. De um lado o foco na conversão de criminosos, em especial, dos traficantes, nas favelas e/ou nos presídios faz surgir um novo ator que se auto identifica como “traficante evangélico”/“traficante”<sup>34</sup> que adota uma postura beligerante contra os terreiros, por meio de ataques violentos e táticas de difusão do medo, por meio de filmagem e reprodução em redes sociais de suas ações, tendo como consequência o encerramento de outros terreiros no entorno. De outro lado, as igrejas atuam na “lavagem de dinheiro” das atividades criminosas, segundo informações da Polícia Federal e do Ministério Público Federal. Um indício de que os territórios ocupados por esses grupos são as pichações com símbolos religiosos (cristãos e alusivos a Israel), passagens bíblicas ou frases que definem quem domina a região (“Jesus é o dono do lugar” e assinaturas das facções)<sup>35</sup>.

### **A violência nos terreiros como um tipo de “extremismo religioso”**

No dia 13 de maio de 2019 participei de audiência pública promovida pela Comissão de Combate às Discriminações da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (Alerj), sob coordenação do presidente da Comissão, deputado Carlos Minc (PSB), para debater as políticas públicas de combate à intolerância religiosa. Fizeram o uso da palavra três vítimas, outros

---

<sup>33</sup> Um caso aconteceu em Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense, o outro na Ilha do Governador, na cidade do Rio de Janeiro. Em ambos os religiosos são coagidos a destruir seus próprios terreiros, “em nome de Jesus”. As falas dos agressores misturam narrativas de pregação evangélica com os “esculachos” característicos dos grupos criminosos presentes nas favelas, que ameaçam os religiosos com armas de fogo.

<sup>34</sup> A jornalista Cecília Oliveira se refere também à existência do “milicente”. O comentário foi feito no *Twitter*, 17/07/2019, em referência a uma reportagem que relatava contatos entre o chefe da milícia do Muzema (uma favela não oficial da Zona Oeste) e o filho do prefeito do Rio de Janeiro, Marcelo Crivella, com o objetivo de evitar a demolição de imóveis irregulares, uma das fontes de financiamento das milícias. Ver: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/07/miliciano-cita-conversa-com-filho-de-crivella-e-tentativas-de-contato-com-prefeito.shtml>, acesso em 17/07/2019.

<sup>35</sup> Essas delimitações espaciais foram identificadas em diversas localidades da região metropolitana do Rio de Janeiro como fronteiras que indicam limites de acesso aos que não são do lugar.

parlamentares e autoridades do executivo, incluindo o delegado titular da delegacia especializada, e do judiciário, com destaque para a participação do Ministério Público Estadual e da Defensoria Pública. Estava em discussão o cumprimento da Lei Federal 12.288/10, que assegura o livre exercício dos cultos religiosos e garante a proteção aos locais de culto e suas liturgias, e da Lei Estadual nº 7.855/18, que determina o uso da tipificação “Intolerância Religiosa” nos boletins de ocorrência.

As três vítimas convidadas a falar, dois Babalorixás e uma Ialorixá, relataram as perseguições que vinham sofrendo e reclamaram do não atendimento dos casos pelas instituições públicas. Até aí não notei nenhuma novidade no andamento da quarta audiência pública<sup>36</sup> sobre o tema das quais participei no intervalo de menos de um ano. O que chamou atenção foi como os casos, que até então eram chamados de “intolerância religiosa” passaram a ser designados, por alguns dos atores, como casos de “racismo religioso” e de “genocídio religioso contra o povo negro”.

A adoção da expressão “genocídio religioso do povo negro”, pelos afroreligiosos, se transfigurou em uma forma de tornar visíveis as discriminações raciais para denunciar as violências racistas e a sua letalidade, que atingem, majoritariamente, a juventude negra<sup>37</sup>. Há que se destacar a influência do trabalho de Abdias Nascimento, que, ao falar do genocídio negro no Brasil, criticou a atuação da Igreja Católica e das autoridades estatais por suas práticas opressoras contra o candomblé e outras matrizes africanas, denunciando-a como forma de perseguição sistemática desde a colonização jesuítica, em relação à cultura africana, e como parte de uma política de supremacia branca que se esconderia sob o mito da democracia racial.

Do ponto de vista jurídico, o genocídio é concebido como um crime de direito internacional e está diretamente relacionado ao fenômeno sociopolítico de eliminação de grupos sociais nas sociedades modernas. A ONU o definiu como crime passível de punição ao aprovar a Resolução da Assembleia Geral das Nações Unidas (Res. 96-I, 1946), sendo o primeiro documento internacional a mencionar o termo “genocídio” como “a denial of the right of existence of entire human groups”. Foi no debate sobre a Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio (1948) que se definiu, no artigo 6º, que a competência para julgar esse delito poderia ser dos “tribunais competentes do Estado em cujo território o ato foi cometido ou pelo tribunal criminal internacional” para os países signatários do documento, em tempos de paz ou de guerra.

---

<sup>36</sup> Faz-se necessário esclarecer que em duas delas fui chamada a falar como “especialista” no tema, nas demais apenas assisti como pesquisadora.

<sup>37</sup> Os movimentos negros também têm utilizado a expressão para denunciar o Estado brasileiro por responsabilidade pelos assassinatos dos jovens negros, como parte de uma política estatal.

Quando se fala de garantia dos direitos de comunidades tradicionais, chamados de direitos étnicos, não faltam dispositivos legais, nacionais (Constituição Federal; Lei 7.716/1989) e internacionais (Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho), nem de organizações voltadas ao desenvolvimento de políticas públicas para a proteção desses grupos. As dificuldades para a “materialização dos seus direitos e de reparação dos danos” estão na forma pela qual o Poder Judiciário surge “como um novo protagonista responsável por analisar e julgar essa nova demanda social” (Oliveira, 2014).

Os conflitos relatados apontavam para um novo cenário. Se antes era comum o relato de situações envolvendo relações de proximidade (vizinhos, parentes, colegas de trabalho), contemporaneamente os “algozes” seriam os traficantes e/ou milicianos, bem como os pastores de igrejas neopentecostais. Os fatos relatados, que incluíam, por exemplo, uma emboscada com tiros dirigidos ao carro de uma das vítimas, sinalizam claramente para um agravamento dos conflitos, fazendo com que o termo “intolerância religiosa”, que agora o poder público começa a discutir sobre a inserção na base de registros policiais, seja considerado insuficiente pelas vítimas para dar conta dos eventos.

Ao longo de 2019 recebi pelas redes sociais cerca de dez relatos envolvendo terreiros na Baixada Fluminense, cujos líderes religiosos foram coagidos, sob a presença de armamento pesado, a destruir o próprio terreiro e seus objetos de culto. Alguns dos casos chegaram a alcançar as mídias, sem que, no entanto, houvesse conhecimento sobre o resultado dessas denúncias. Tal como aconteceu em 2008, com a expulsão dos terreiros no Morro do Dendê, observa-se que o Rio de Janeiro tem sido protagonista na divulgação dos casos de violência contra os terreiros, mas que eles não são restritos a essa localidade.

O esforço para compreender as relações entre criminosos e as religiões neopentecostais surgiu a partir do final dos anos 1990, no Rio de Janeiro, com o aparecimento da “Teologia do Domínio” e “Batalha Espiritual” (Vital da Cunha, 2014; Silva, 2007). Revelou-se um cenário de conversão de traficantes nas favelas fluminenses associado a um fenômeno crescente de atentados aos terreiros de Umbanda e Candomblé, nos quais se retoma a narrativa de associação do demônio/diabo às entidades de matriz africana por essas igrejas. É nesse contexto que emergem, na literatura especializada, as categorias “traficante evangélico” (Vital da Cunha, 2014), “ex-bandido” (Teixeira, 2009, 2011), “traficante evangelizado” (Silva, 2016, 2019) que buscam descrever a auto e hetero identificação desses atores, destacando como a atuação nos ataques aos terreiros é parte do processo de suas conversões ao neopentecostalismo, o que não implica no abandono total de suas vinculações ao tráfico de drogas ou outras práticas criminosas.

Marcada por uma linguagem beligerante, surgiu a campanha de evangelização, da Igreja Universal, “Gladiadores do Altar”, sob a forma de um grupo paramilitar, publicando o seguinte texto na *internet*:

“Destruiremos cada religião enganosa até que desapareça do nosso país! Essas religiões pagãs e de origens africana e asiática ou muçulmana não serão toleradas em nosso país! Nem o Homossexualismo! Faremos o trabalho que o governo não teve competência pra fazer! Junte-se a nós!”<sup>38</sup>

Em 2017 foi solicitada a instauração de inquérito para apuração de responsabilidade criminal pela prática dos delitos de crime contra a segurança nacional e do crime de discriminação/intolerância religiosa na Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância do Estado de São Paulo. Após isso, a IURD divulgou uma nota condenando as críticas aos Gladiadores do Altar e retirou diversos vídeos das redes sociais.

Rosiane Rodrigues de Almeida (2019) analisou a atuação do “Bonde de Jesus”, que teria mandado fechar terreiros em Duque de Caxias<sup>39</sup>, apresentando uma hipótese, com base em documentação produzida pelo Ministério Público Federal, de que essas perseguições aos terreiros seriam ações localizadas, contemplando os interesses das igrejas de “lavar o dinheiro” das atividades ilegais que acontecem na região. Ela aponta que o fechamento de terreiros na Baixada Fluminense, a partir de estratégias de difusão do medo, com filmagem e postagem em redes sociais, tem como consequência o encerramento de todos os terreiros no entorno. Foi o que teria acontecido na localidade conhecida como Parque Paulista, onde seis terreiros foram atacados, mas todos os demais pararam suas atividades.

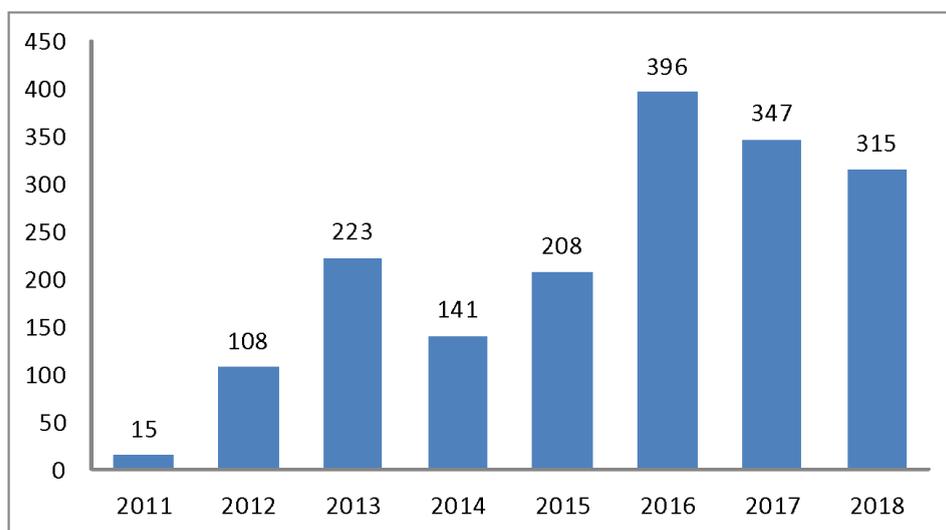
A pluralidade de designações dos atores não permite afirmar, no momento, que as agressões dirigidas às religiões de matriz africana seriam uma ação orquestrada, tampouco é possível identificar uma agenda comum entre esses grupos, que compõem o universo de mais de 40 milhões de evangélicos no país. Nenhuma análise unidimensional pode ser construída quando se trata de expressões de violência religiosa, mas o desafio de entender o crescimento dos casos está dado. Apesar de poucos dados oficiais estarem disponíveis, já se pode afirmar que os registros de casos de “intolerância religiosa” cresceram no Brasil, com base nos dados do Disque 100 (Disque Direitos Humanos).

---

<sup>38</sup> O texto original foi retirado do *Facebook*, mas se encontra disponível em <https://umbandaead.blog.br/2017/01/12/5051/>, acesso 01/07/2020.

<sup>39</sup> Ver: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/08/15/com-lider-pastor-facciao-tem-quartel-general-em-condominio-em-duque-de-caxias-rj.ghtml>, acesso em 10 de outubro de 2019.

Gráfico 1: Número de registros de denúncias de Discriminação Religiosa (2011-2018)<sup>40</sup>



Fonte: Disque Cem, 2019 (dados trabalhados pela autora)

Outra fonte que apresenta o crescimento do problema no Brasil é o Pew Research Center, que realiza sondagens de monitoramento sobre conflitos religiosos no mundo. Segundo seu relatório sobre as restrições de governos à religião e as hostilidades sociais envolvendo religiões, entre 2007 e 2017<sup>41</sup> o Brasil seguiu sendo classificado como um país nível baixo de “restrições governamentais à religião”, em 2017, mas no que se refere às “hostilidades sociais envolvendo religião”, o país foi classificado como alto, com taxas variando de 3,5 a 7,0, numa escala de 10. O relatório destaca que no Brasil há registros de hostilidades antissemitas e antimuçulmanos, em 2017, bem como incidentes relacionados às religiões de matriz africana.

Tem sido comum o uso dos termos “fundamentalismo religioso” e “extremismo religioso” para dar conta do agravamento desses conflitos, mas é preciso compreender as diferentes interpretações, crenças e atitudes para entender se estamos diante de uma ação religiosa extrema, já que qualquer grupo religioso pode ser extremo em algumas dimensões e moderados em outras. Para compreender os conflitos seria possível analisar sua dinâmica a partir de diferentes dimensões, como as teológico-rituais, que caracterizariam um modo de lidar com as representações e

<sup>40</sup> Disponível em

<https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2019/junho/balanco-anual-disque-100-registra-mais-de-500-casos-de-discriminacao-religiosa>, acesso em 02/07/2020.

<sup>41</sup>

Disponível

em

<https://www.pewforum.org/2019/07/15/a-closer-look-at-how-religious-restrictions-have-risen-around-the-world/>, acesso 02/07/2020.

experiências religiosas, bem como as dimensões políticas e sociais (Wibisono, Louis, Jetten, 2019), as quais particularmente nos interessam neste caso por revelar os modos de construção de uma agenda que afeta, direta ou indiretamente, as relações intergrupais (religiosos ou não), bem como as situações vividas intragrupo e seus impactos sobre as regras de como interagir com os demais. Os conflitos seriam considerados extremos quando há a possibilidade de identificar uma proposta expansionista que resulta em narrativas mítico-políticas que tanto podem corresponder à negação, quanto à glorificação de uma nação. Essa narrativa também tem efeitos na construção de uma agenda reacionária em termos de costumes, com destaque para ações de discriminação sistemática de mulheres. Outra característica seria uma visão hostil em relação a outras religiões e a recusa de aceitação de estratégias de promoção de diálogo inter-religioso, considerado como parte de uma ameaça à fé em sua religião.

No senso comum, o uso do termo extremismo religioso, associado ao terrorismo, acaba por gerar/reproduzir estereótipos negativos em relação a grupos religiosos, com consequências sobre a formulação de políticas públicas, o que não é o objetivo desse artigo. O que pretendo é compreender em que circunstâncias o extremismo abrange narrativas e ações com vistas à construção de agendas políticas, alimentadas por dogmas religiosos, que resultam em um ativismo segundo o qual os indivíduos intencionalmente cometerão violência em nome de sua crença. O esforço em promover uma classificação dos conflitos a partir de uma perspectiva multidimensional é fundamental para que se possa considerar como as dimensões sociais e políticas da religião estão inter-relacionadas, de modo a compreender as nuances que envolvem os conflitos quando se está diante de grupos que buscam impor seus pontos de vista por meio da força.

O cenário encontrado atualmente no Rio de Janeiro complexifica muito as análises desenvolvidas até então. Não se pode mais pensar apenas em termos de uma mera conversão de “bandidos” ao neopentecostalismo como parte de uma ação proselitista de “guerra santa”. Mas, sim, de compreender que papel político essas igrejas desempenham na interação com os grupos armados (traficantes/milicianos/policiais), seja para a consolidação de um “domínio armado” (Miranda e Muniz, 2018) nesses territórios, seja na consolidação de ações “extremistas” (Vital da Cunha, Lopes e Lui, 2017), segundo as quais seriam adotadas práticas para punir aqueles que estariam em desacordo com a interpretação bíblica, por meio de narrativas religiosas e políticas. Essas ações reforçam estereótipos sobre a associação de afroreligiosos, presentes no imaginário cristão eurocêntrico, aos adoradores do demônio, o que tem como consequência direta o agravamento de preconceitos em relação às moralidades, aos saberes e práticas dos afrodescendentes.

Nos casos identificados até o momento podemos apontar os seguintes aspectos:

- Agressões graves (física, psicológica, moral e patrimonial) dirigidas às religiões de matriz africana;
- O uso de tecnologias de comunicação, em especial as redes sociais, além de veículos de comunicação (rádios, TVs e jornais) para difundir suas ideias e divulgar os atos violentos;
- A imprevisibilidade dos ataques, já que os casos têm ocorrido em diferentes regiões, dominadas por facções distintas. Nesse sentido, embora se diga que uma facção criminosa tem atuado na repressão aos terreiros, há notícias de eventos em localidades onde esses grupos não atuam, inclusive em áreas dominadas por milicianos. Do mesmo modo há uma variabilidade significativa das correntes evangélicas envolvidas nas agressões;
- As agressões ocorrem em ambientes de exclusão econômica e limitadas oportunidades para mobilidade social ascendente por via do trabalho. Essa variável é importante porque muitas vezes há interesses especulativos em torno dos territórios, de modo que as invasões aos terreiros associam a dimensão religiosa com interesses financeiros, relacionados à especulação imobiliária;
- A exclusão política e diminuição do espaço cívico nos territórios com domínio armado estão associadas a uma incapacidade do Estado em prover segurança, de forma equânime, caracterizando um cenário de desigualdades, injustiças e violação dos direitos humanos da população negra.

Por outro lado, a fragmentação das ações nos leva a ponderar que não se pode afirmar, considerando parâmetros internacionais, que seja um quadro de extremismo religioso. Considero mais adequado falar, no momento, de um processo de radicalização de ideologias raciais, presentes no imaginário nacional desde o século XIX, que serviram para justificar a escravização de negros e indígenas, que hoje segue funcionando através de argumentos para legitimar narrativas de inferiorização desses mesmos grupos, influenciada por uma retomada, nos EUA e Europa, de movimentos inspirados em ideologias supremacistas brancas (Fitzgerald, 2020). A novidade é a associação dessas narrativas ao discurso religioso da Teologia da Prosperidade<sup>42</sup> (Campos, 1997), a partir dos anos 1970, do favorecimento divino para a prosperidade financeira e a saúde dos fiéis. Essa perspectiva teológica defende que é a ação do Espírito Santo que produz a cura divina, mas

---

<sup>42</sup> Surgida nos Estados Unidos disseminou-se no Brasil encabeçada pela Igreja Universal do Reino de Deus rejeitando as práticas tradicionais pentecostais. Outras igrejas que seguem essa vertente são a Igreja Internacional da Graça de Deus, a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra e a Igreja Apostólica Renascer em Cristo. No contexto de seu surgimento e expansão no Brasil, dos anos 1980 e 1990, ela encontrou um cenário de informalidade e de precarização do emprego. A difusão da ideia de ‘empreender’, de ser seu próprio patrão, foi um elemento importante desse discurso religioso, como uma teologia que privilegia o imediato.

também é utilizada para a guerra espiritual contra as ações do diabo<sup>43</sup>. É por meio dessa narrativa que os âmbitos da falta de saúde, do insucesso financeiro e a infelicidade estão intimamente relacionados a uma suposta ação demoníaca, sendo usados como argumentos para ataques às religiões de matriz africana.

Do ponto de vista político é preciso lembrar que a estratégia da Igreja Católica e do Estado em relação às religiões de matriz africana sempre esteve marcada por perseguições à liberdade de expressão. Essa desigualdade de forças segue sendo observada nos ataques atuais, agora por grupos de perfil evangélico-pentecostal, de modo que não julgo ser possível pensar que estamos diante de uma “guerra santa”, tal como analisou Luiz Eduardo Soares (1993, p. 31), “dos pentecostais contra o afro-brasileiro”, funcionando como uma forma democrática de reordenamento do campo religioso brasileiro. Ao contrário, os dados de pesquisa apontam para o fato de que mais uma vez as tradições afro estão sob ataque de uma concepção cristã e racista.

É nesse sentido que podemos concluir que os significados atribuídos à intolerância religiosa se distinguem politicamente do uso dos termos racismo religioso e genocídio do povo negro. Esses últimos emergem nas controvérsias públicas (Boltanski e Thévenot, 1991) apontando para uma reconfiguração da ordem até então estabelecida. Se de um lado há um acirramento dos ataques às religiões de matriz africana motivados por políticas “cristofascistas”, de outro há o surgimento de políticas “dos terreiros”, que estimulam os sujeitos a refletirem e agirem em consonância com seus interesses, permitindo ampliar a discussão acerca da dissimulação das práticas de discriminação no Brasil, de modo a cobrar, principalmente, aos órgãos públicos a não omissão diante desses casos, cada vez mais graves. A destruição dos terreiros e expulsão dos religiosos não deixa dúvidas de que a discriminação étnico-racial-religiosa se tornou um fenômeno visível em todo o país.

As formas crescentes de mobilização dos terreiros em torno de agendas políticas coletivas para a busca de seus direitos têm ampliado um léxico de diferentes categorias – intolerância, racismo e genocídio – como parte de estratégias de interação com as práticas estatais, que ainda seguem negando o direito à identidade étnico-religiosa. As políticas dos “terreiros” que emergem no enfrentamento à histórica negação de direitos não são propriamente uma novidade, porque a história de resistência dos religiosos atravessa séculos, mas hoje elas se tornam mais explícitas. Foram construídas a partir de alianças entre os próprios religiosos (orientadas por suas linhagens iniciáticas) para, em seguida, buscar parcerias com organizações públicas e/ou movimentos sociais. Estruturam-se tendo como eixo a luta por reconhecimento de sua diversidade étnico-racial-religiosa

---

<sup>43</sup> Embora os indígenas e os africanos não tivessem em seus panteões uma representação que personificasse a ideia de mal, como o Diabo cristão, o processo histórico de demonização de suas práticas resultou em associações entre suas divindades e o demônio.

e dos pertencimentos sociopolíticos de sujeitos marginalizados, constituindo-se num ativismo religioso específico, que não está preocupado com a inserção de suas crenças e valores religiosos na normatividade jurídica ou nas políticas públicas, mas em cobrar do Estado o seu direito de existir e denunciar que a motivação dos agressores está diretamente relacionada com seus preconceitos, sendo amplificados pelo acirramento de ideologias que glorificam a supremacia de um grupo específico (os “brancos”), que parecem ressurgir com ares saudosistas do passado colonial, que felizmente já ficou para trás.

### **Referências**

ALMEIDA, Ronaldo de. *A Igreja Universal e seus demônios*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo. *Cadernos Pagu*, 50, p. 5-30, 2017

ALMEIDA, Rosiane Rodrigues de. *Quem foi que falou em igualdade?* Rio de Janeiro: Autografia, 2015.

ALMEIDA, Rosiane Rodrigues de. *A luta por um modo de vida: as narrativas e estratégias dos membros do Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (FONSANPOTMA)*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense - Niterói, 2019.

ALMEIDA, Silvio Luiz, *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BOLTANSKI, Luc; THEVENOT, Laurent. *De la justification: les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard, 1991.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Racismo, direitos e cidadania. *Estudos avançados*, 18 (50), p. 81-93, 2004.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. *Direito Legal e Insulto Moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

CARRE, Alexis. *The Postmodern Misuse of Tolerance*. 2017. Disponível em <https://quillette.com/2017/11/30/brief-history-tolerance/>, acesso em 01/07/2020.

CECCHETTO, Fátima; MUNIZ, Jacqueline de Oliveira; MONTEIRO, Rodrigo de Araújo. A produção da vítima empreendedora de seu resgate social: juventudes, controles e envolvimento. *Ciência & Saúde Coletiva*, 23 (9), p. 2803-2812, 2018.

CEFAÏ, Daniel. La construction des problèmes publics. Définitions de situations dans des arènes publiques. *Réseaux*, 14 (75), p. 43-66, 1996.

COUCEIRO, Luiz Alberto. Acusações de Feitiçaria e Insurreições Escravas no Sudeste do Império do Brasil. *Afro-Ásia*, 38, p. 211-244, 2008.

DOMINGUES, Petrônio José. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo*, 12 (23), p. 100-122, 2007.

DOMINGUES, Petrônio José. Agenciar raça, reinventar a nação: o Movimento Pelas Reparações no Brasil. *Análise Social*, 227, p. 332-361, 2018.

FITZGERALD, Kathleen J. *Recognizing Race and Ethnicity: Power, Privilege, and Inequality*. New York: Routledge, 2020.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaio Filosóficos*, 13, p. 153-170, 2016.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Olhares sobre os Candomblés na encruzilhada. *Revista Calundu*, 1, p. 21-36, 2017.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, 2, p. 223-244, 1984.

GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GIUMBELLI, Emerson. When Religion Is Culture: Observations About State Policies Aimed At Afro-Brazilian Religions And Other Afro-Heritage. *Revista Sociologia e Antropologia*, 8, p. 401-426, 2018.

HEYWARD, Isabel Carter. 1999. *Saving Jesus from Those who are Right: Rethinking what it Means to be Christian*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro; BUENO, Winnie. RE 494601: o reconhecimento do racismo religioso?. 2019. Disponível em <http://www.jusdh.org.br/2019/04/04/re-494601-o-reconhecimento-do-racismo-religioso/>. Acesso em 10 de abril de 2019.

LIMA, Lana Lage da Gama; SILVA, Luana Rodrigues. Gênero e Justiça: administração de conflitos no Juizado de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher de Campos dos Goytacazes. *Revista Crítica de Sociologia e Política*, 2, p. 137-150, 2015.

LOCKE, John. *Carta a respeito da tolerância*. São Paulo: IBRASA.

MACHADO, Maria das Dores. 2017. “Pentecostais, sexualidade e família no Congresso Nacional”. *Horizontes Antropológicos*, 23 (47), p. 351-380, 1964 [1689].

MAGGIE, Yvonne. *O Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional / Ministério da Justiça, 1992.

MEZAROBBA, Glenda. Entre reparações, meias verdades e impunidade: o difícil rompimento com o legado da ditadura no Brasil. *SUR. Revista Internacional de Direitos Humanos*, 7 (13), p. 7-25, 2010.

MIDGLEY, James. The New Christian Right, Social Policy and the Welfare State. *The Journal of Sociology & Social Welfare*, 17 (2), p. 89-106, 1990.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Entre o privado e o público: considerações sobre a (in) criminalização da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. *Anuário Antropológico*, 2009-2, p. 125-152, 2010.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. A força de uma expressão: intolerância religiosa, conflitos e demandas por reconhecimento de direitos no Rio de Janeiro. *Comunicações do ISER*, 66, p. 60-73, 2012.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Como se discute Religião e Política? Controvérsias em torno da “luta contra a intolerância religiosa” no Rio de Janeiro. *Comunicações do ISER*, 69, p. 10-23, 2014.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. “Motivo presumido: sentimento”: identidade religiosa e estigmatização escolar no Rio de Janeiro. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, 1, p. 139-164, 2015.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Intolerância religiosa e discriminação racial: duas faces de um mesmo problema público? In: Antonio Carlos de Souza Lima et al (org.). *A antropologia e a esfera pública no Brasil: Perspectivas e Prospectivas sobre a Associação Brasileira de Antropologia no seu 60º Aniversário*. Rio de Janeiro: E-papers / ABA publicações, p. 329-363, 2018a.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. “Manifestações da intolerância religiosa no Rio de Janeiro: visibilidade, conflitos e demandas por reconhecimento de direitos na esfera pública”. In: José Manuel Resende et al (org.). *(Con)Vivemos numa sociedade justa e decente? Críticas, envolvimento e transformações*. 1 ed. Porto: Fronteira do Caos, p. 221-246, 2018b.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Se está nos autos, está no mundo: A intolerância religiosa e os limites de aceitação de identidades públicas. In: Ana Paula Mendes de Miranda et al (org.). *As crenças na igualdade*. Rio de Janeiro: Autografia, pp. 29-67.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; BONIOLO, Roberta Machado. 2017. “Em público, é preciso se unir”: conflitos, demandas e estratégias políticas entre religiosos de matriz afro-brasileira na cidade do Rio de Janeiro. *Religião & Sociedade*, 37, p. 86 – 119, 2019.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; CORREA, Roberta de M. The Rebirth of Religious Intolerance: Controversies Regarding State Secularism in Rio de Janeiro. In: José Manuel Resende; Alexandre Cotovio Martins (Ed.). *The Making of the Common in Social Relations*. Newcastle/Tyne: Cambridge Scholars Publishing, p. 115-128, 2015.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; CORREA, Roberta de M.; ALMEIDA, Rosiane Rodrigues. Intolerância religiosa: a construção de um problema público. *Revista Intolerância Religiosa*, 2, p. 1 – 19, 2017.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; CORREA, Roberta de M.; ALMEIDA, Rosiane Rodrigues. O “Renascimento” da Intolerância Religiosa e as Formas de Administração Institucional de Conflitos no Brasil. In: Ricardo Perlingeiro (org.) *Liberdade Religiosa e direitos humanos*. Niterói: Nupej / TRF2, p. 111-146, 2019.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; CORREA, Roberta de M; PINTO, Vinicius C. Conciliação No Papel: O Tratamento dado aos casos de Intolerância Religiosa em Juizados Especiais Criminais no Rio de Janeiro. *Confluências - Revista Interdisciplinar de Sociologia e Direito*, 18, p. 21- 43, 2017.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; MUNIZ, Jacqueline de O. Dominio armado: el poder territorial de las facciones, los comandos y las milicias en Río de Janeiro. *Revista Voces En El Fenix*, 68, p. 44 – 49, 2018.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; SILVA, Boris Maia e. Olhares, xingamentos e agressões físicas: a presença e a (in)visibilidade de conflitos referentes às relações de gênero em escolas públicas do Rio de Janeiro. *Horizontes Antropológicos*, 23: 177–202, 2017.

MONTERO, Paula. Introdução. In: Paula Montero (Org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.

MOURA, Clóvis. *Rebelião da Senzala*. Rio de Janeiro: Ed. Conquista, 1972.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

OLIVEIRA, Ilzver de Matos. Perseguição aos cultos de origem africana no Brasil: o direito e o sistema de justiça como agentes da (in)tolerância. *Anais do XXIII Encontro Nacional do CONPEDI/UFSC*. Florianópolis: CONPEDI, v. 1, p. 308-332, 2014.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. In: A. F. Pierucci; R. Prandi (org.). *A realidade social das religiões no Brasil: Religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.

POPPER, Karl. R. *A Sociedade Aberta e seus Inimigos*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974.

SAMPAIO, Dilaine Soares. As manifestações de religiosidade não contêm traços necessários de uma religião: uma análise das relações entre Poder Judiciário e religiões afro-brasileiras. *Mneme – Revista de Humanidades*, 15 (34), p. 54-82, 2014.

SAMPAIO, Dilaine Soares. De “não religião” ao “Direito de resposta”: um olhar sobre a mobilização afro-brasileira diante da intolerância religiosa do poder judiciário e midiático. Paper apresentado na Mesa Diversidades, Intolerâncias e Direitos: mobilizações, intervenções estatais e políticas públicas diante de conflitos e violências durante a XIII RAM – Antropologias do Sul, Porto Alegre, 2019.

SARTI, Cynthia. A vítima como figura contemporânea. *Caderno CRH*, 24 (61), p. 51-61, 2011.

SARTI, Cynthia. A construção de figuras da violência: a vítima, a testemunha. *Horizontes Antropológicos*, 20 (42), p. 77-105, 2014.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Sortilégio de saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Ciências Criminais, 2004.

SILVA, Carolina Rocha. “O salário do pecado é a morte”: dinâmicas de negociação e conflito entre terreiros e traficantes “evangélicos” em duas favelas cariocas. *Revista da ABPN*, 11 (28), p. 175-195, 2019.

SILVA, Carolina Rocha. “A culpa é do Diabo”: as múltiplas formas de conflito e negociação entre (neo) pentecostais, traficantes evangelizados e adeptos das religiões afro-brasileiras em três favelas cariocas. *40º Encontro Anual da Anpocs*. Caxambu, 2016.

SILVA, Vagner Gonçalves da (ed.). *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo-religioso brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007.

SOARES, Luiz Eduardo. Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro. In: Luiz Eduardo Soares. *Os dois corpos do presidente e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

SÖLLE, Dorothee. *Beyond Mere Obedience: Reflections on a Christian Ethic for the Future*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1970.

TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. *A construção social do ex-bandido: um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. De 'corações de pedra' a 'corações de carne': Algumas considerações sobre a conversão de 'bandidos' a igrejas evangélicas pentecostais. *Dados*, 54, p. 243-480, 2011.

VENÂNCIO, Elizabeth de Lima. Análise da articulação de saberes e práticas de poder segundo Foucault, explicitada no caso do juiz federal Eugênio Rosa de Araújo. In: CIRINO, José Antonio Ferreira; BRAGA, Claudomilson Fernandes (org.). *Comunicação, cidadania e cultura*. Goiânia: UFG, 2015.

VITAL DA CUNHA, Christina. Religião e criminalidade: traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas. *Religião e Sociedade*, 34 (1), p. 61-93, 2014.

VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite. *Religião e política*. Uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil. Rio de Janeiro: Heinrich Böll Stiftung; ISER, 2013.

VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite; LUI, Janayna. *Religião e Política: Medos Sociais, Extremismo Religioso e as Eleições 2014*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll e ISER, 2017.

WIBISONO, Susilo; LOUIS, Winnifred R.; JETTEN, Jolanda. “A Multidimensional Analysis of Religious Extremism”. *Frontiers in Psychology*, 10, p. 1-12, 2019.

Recebido em: 15/07/2021

Aprovado em: 15/07/2021