

JEOVÁ CONTRA OS ORIXÁS: OS PROCESSOS DA VIOLÊNCIA SIMBÓLICA E A INFLUÊNCIA DA MATRIZ CULTURAL-RELIGIOSA BRASILEIRA NA INTOLERÂNCIA AOS “INDESEJADOS” DA SOCIEDADE

JEOVÁ AGAINST THE ORIXAS: THE PROCESSES OF SYMBOLIC VIOLENCE AND THE INFLUENCE OF THE BRAZILIAN CULTURAL-RELIGIOUS MATRIX ON THE INTOLERANCE OF THE "UNWANTED" OF SOCIETY

Altierrez Sebastião dos Santos¹

Resumo: Diversos casos de agressão a pessoas, símbolos e locais de culto, em todo o Brasil, são indicativos de um fenômeno que somente agora mostra suas amplas proporções, que é a violência religiosa. Praticada desde a conquista dos europeus, a violência religiosa serviu ao projeto de poder imperial e como instrumento de dominação; recentemente grupos evangélicos pentecostais, baseados em interpretações fundamentalistas da Bíblia, investem contra as religiões afro-brasileiras, deturpando o patrimônio imaterial desses cultos e dando margem para a prática de agressões físicas e morais a pessoas e templos. O objetivo desta análise é ser uma contribuição, a partir das Ciências da Religião, para uma compreensão em profundidade sobre o tema. Os pressupostos teóricos do estudo levam em conta, enquanto aspectos interrelacionados: (i) a matriz religiosa-cultural brasileira e o histórico de violência na formação do País; (ii) a violência contra os “indesejados” escolhidos pela sociedade e (iii) a violência simbólica enquanto projeto de poder de grupos religiosos. Nossa hipótese é a de que a violência religiosa, que é traço constitutivo da matriz cultural, tenha sua origem a partir desses três pressupostos. O estudo não é conclusivo.

Palavras-chave: Violência Religiosa. Matriz Religiosa. Indesejados. Violência Simbólica. Cultura de violência.

Abstract: Several cases of aggression to people, symbols and places of worship throughout Brazil are indicative of a phenomenon that only now shows its wide proportions, which is religious violence. Practiced since the conquest of the Europeans, religious violence served the project of imperial power and as an instrument of domination; Recently Pentecostal evangelical groups, based on fundamentalist interpretations of the Bible, invest against Afro-Brazilian religions, misrepresenting the immaterial patrimony of these cults and giving way to the practice of physical and moral aggression to people and temples. The objective of this analysis is to be a contribution, from the Sciences of the Religion, to an in depth understanding on the subject. The theoretical assumptions of the study take into account, as interrelated aspects: (i) the Brazilian religious-cultural matrix and the history of violence in the country's formation; (ii) violence against the "unwanted" chosen by society and (iii) symbolic violence as a project of power of religious groups. Our hypothesis is that religious violence, which is a constitutive feature of the cultural matrix, has its origin from these three presuppositions. The study is not conclusive.

Keywords: Religious Violence. Religious Matrix. Unwanted. Symbolic Violence. Violence Culture.

¹ Graduado em Filosofia pela PUC de Campinas, graduado em História pela Faculdade de educação São Luís, pós-graduado em Docência em Ensino Superior pela Universidade Católica Dom Bosco, Mestre em Ciências da Religião e doutorando na mesma área pela Universidade Metodista de São Paulo. Endereço para contato: altierrezss@gmail.com.

1. Introdução: Pressupostos desta análise

Diversos episódios reportados pela mídia nos últimos anos sobre agressões por motivação religiosa no Brasil, trazem à tona um processo que não é novo, mas que anteriormente não tinha a repercussão da atualidade, com a amplitude comunicacional das redes sociais. A onda de intolerância e violência religiosa, sobretudo envolvendo cristãos evangélicos em confronto com crentes das religiões afro-brasileiras, espíritas, católicos e outros (e vice versa), desafia as Ciências da Religião a auxiliar a sociedade brasileira a ter um olhar em profundidade sobre o fenômeno, sobretudo para fugir de uma visão reducionista ou dicotômica sobre ele.

A título de contribuição para esse olhar mais abrangente sobre a questão, gostaríamos de considerá-la a partir de três pressupostos para a análise, que possuem aspectos interrelacionados: (i) a matriz religiosa-cultural brasileira e o histórico de violência na formação do País; (ii) a violência contra os “indesejados” escolhidos pela sociedade e (iii) a violência simbólica enquanto projeto de poder de grupos religiosos.

O primeiro pressuposto a ser analisado contempla o contexto e as implicações históricas que plasmaram a matriz religiosa e cultural brasileira – intrinsecamente associadas – (RIBEIRO, 2013). Um olhar para ela permite ver que os múltiplos casos de intolerância e agressão religiosa recentes apenas expõem um traço constitutivo da cultura nacional que é a violência, grande marca dos processos históricos que formaram o País. A própria matriz religiosa, pelo viés católico, é marcada pela violência para com o diferente, o que permite afirmar que as religiosidades que dialogam com a matriz, incluindo aí os evangélicos e afro-brasileiros, também podem ter traços de violência. Convém afirmar que a violência entra na matriz pela cultura, dada a fluidez dos limites entre ambas. Também é oportuno lembrar que, como traços constitutivos, a matriz religiosa agrega elementos místicos, mágicos e emocionais das religiões indígenas, africanas e do catolicismo português (BITTENCOURT FILHO, 2003).

O segundo pressuposto desta análise nasce do primeiro: historicamente a violência religiosa, estatal, social, cultural enfim, esteve direcionada a determinados elementos da sociedade tidos como *indesejáveis* (ou *abjetos*, de acordo com a terminologia utilizada por Florence DRAVET e Gustavo CASTRO, 2014) por destoarem dos padrões gerais aceitáveis. Segundo os autores, setores mandatários da sociedade procuram distinguir-se de outros grupos por meio da oposição, recusa e negação, impondo-lhes um

determinado lugar na pirâmide social imaginária. As pessoas indesejáveis ou abjetas são identificadas como não sendo brancas, “de bom nascimento” (de posses) e não-católicas, ou seja, seriam os pobres, negros, não-cristãos (afro-brasileiros) e transgressores da “moral e dos bons costumes”.

O terceiro pressuposto, também relacionado ao anterior, apoia-se na reflexão de Pierre Bourdieu sobre a violência simbólica, mecanismo que imputa arbitrariamente culpas e papéis subalternos ou antagônicos a partir do nível ideológico da sociedade, terminando por ser aceito com verdade e sendo utilizado como forma de pressão da maioria sobre as minorias:

A violência simbólica, cuja realização por excelência certamente é o direito, é uma violência que se exerce, se assim podemos dizer, *segundo as formas*, dando forma. Dar forma significa dar a uma ação ou a um discurso a forma que é reconhecida como conveniente, legítima, aprovada, vale dizer, uma forma tal que pode ser produzida publicamente, diante de todos, uma vontade ou uma prática que, apresentada de outro modo, seria inaceitável (BOURDIEU, 2004, p. 106).

As formas da violência simbólica acontecem em diversos sentidos e não apenas no campo religioso, mas no caso brasileiro é válido lembrar que essa violência é reflexo de um projeto de poder pensado e executado por empreendedores do sagrado (CAMPOS, 1997) situados principalmente no meio evangélico pentecostal e neopentecostal contra grupos marginalizados de afro-brasileiros e/ou de religiões espiritualistas sem a capacidade reativa de outros grupos religiosos como kardecistas e católicos.

Diante da complexidade da questão, é necessário considerar alguns aspectos não evidentes. Baseados em uma piedade kerigmática e inclusiva, grupos evangélicos realizaram contribuições positivas ao País, como a ação alfabetizadora de pessoas com o texto bíblico. Também chegaram onde a religião e o poder público não se faziam presentes, isto é, nas periferias mais esquecidas. Por diversos mecanismos de afirmação pessoal deram confiança e ofereceram um protagonismo a pessoas socialmente excluídas e marginalizadas. Paralelamente a isso, muitos grupos pentecostais e neopentecostais assumiram para si a tarefa de purgar a sociedade de tudo o que seja por eles considerado em desacordo com a interpretação bíblica (MENDONÇA, 2008). O teólogo Claudio de Oliveira Ribeiro identifica que tal postura ocorra pelo fato de as novas igrejas e movimentos serem “regidos por uma lógica rígida de valores morais e

reproduzem contradições das instituições religiosas clássicas” (RIBEIRO, 2013, p. 64), postura que vale tanto para os pentecostalismos evangélicos quanto para o carismatismo católico, participantes que são da mesma matriz religiosa.

E embora a pretensão conversionista e fiscalizadora tenha sido identificada como uma característica própria dos movimentos pentecostais e neopentecostais, isto não se verifica, pois há diversos grupos evangélicos sem a “pretensão imperial”, ao passo que há grupos católicos, espíritas e até afros que entendem que a plenitude da verdade está com eles próprios e não com os demais. Também é verdade que a mídia explora temas controvertidos evangélicos e é condescendente para com a Igreja católica. Ainda assim, em vista da violência crescente que tem como autores e autoras pessoas oriundas do pentecostalismo sobre vítimas espíritas e afro-espíritas, vamos nos ater a esta relação nesta análise. O destacado papel que as iniciativas pentecostais possuem fundamenta-se num imaginário de guerra religiosa justificado pela leitura fundamental da Bíblia, sobretudo do Primeiro Testamento e a visão guerreira e conversionista de Jeová², que não admite diante de si outros deuses. Transposto de forma literal para o século XXI, é compreensível que os seguidores de Jeová entrem em confronto com os seguidores de outras divindades e até mesmo com outros seguidores de Jesus Cristo, como os católicos e até protestantes históricos.

2. Matriz religiosa e violência histórica

A perseguição e intolerância às religiões de origem indígena e africana não são uma novidade ou exclusividade do Brasil. O processo de construção da identidade do Ocidente foi pautado pela lógica religiosa dicotômica do *verdadeiro* e do *falso* e da hierarquia das verdades segundo a qual, tudo o que fosse diferente era menos legítimo. Neste sentido até os cristianismos orientais enfrentaram dificuldade para serem aceitos

² A aplicação do termo “Jeová” se dá pelo uso que diversas iniciativas e movimentos pentecostais e neopentecostais fazem dessa variação do tetragrama: YHWH (Iavé ou Javé). Para grande parte delas o Antigo Testamento bíblico é um código normativo ditado pelo próprio deus, que é implacável com dissensões e transgressões de seus mandamentos, mas sobretudo com outros cultos e divindades, o que, transposto para o século XXI, coloca em rota de confronto *Jeová* e outras divindades como os Orixás e até outras variações do próprio deus bíblico, como o misericordioso Jesus de Nazaré. No Antigo Testamento a figura de *Jeová* é central e embora haja diversas formas de nomear esse deus belicoso na própria Bíblia (como Adonai, Elohim, El, El Elion, El Roi, El Olam, El Shaddai, YHWH, YHWH Melek, YHWH Sabaot, cf. RÖMER, 2016, p. 246), ganhou destaque a forma *Jeová*, sobre a qual Thomas Römer diz que: “A tentativa errônea que resultou de se pronunciar YHWH utilizando as vogais de substituição de *'adonay*, combinadas pelos massoretas com o tetragrama, produziu uma pronúncia que o dominicano Raimundo Marti, no século XII, expressou como *yeh(o)wah*. Essa forma se difundiu enormemente em certas traduções bíblicas até as 'Testemunhas de Jeová'” (RÖMER, 2016, p. 35).

como “verdadeiros” pela igreja latina. Desde o período da invasão e da conquista da América, essa distinção foi aplicada com rigor pelos europeus sobre as culturas encontradas no continente. Las Casas descreve a crueldade com que as tropas dos piedosos e castos *milites Christi* espanhóis assassinavam crianças ainda no do útero de suas mães (LAS CASAS, 2005).

O mesmo trato foi estendido em maior ou menor grau contra as culturas que os ocidentais de modo geral encontraram em todo o mundo. O elemento capital para entender as alteridades não-europeias como mais ou menos humanas era a religião, razão pela qual “desde a experiência missionária americana do século XVI, reconhecer a existência do religioso em culturas não ocidentais foi uma forma de dignificá-las e incorporá-las ao mundo do humano” (MONTERO, 2012, p. 167), sendo que, o contrário, mais comumente praticado – o não reconhecimento – parece ter sido a regra.

As categorias de *sagrado-profano* e *puro-impuro* também foram utilizadas para demarcar, nas outras culturas, o que deveria ser interdito ou abominado – o que basicamente abrangia tudo o que fosse distinto (PINTO, 2009). No caso brasileiro, a construção do projeto da colônia, que ainda é o País, utilizou-se do aparato religioso para desqualificar a cultura espiritual de indígenas e africanos e, desta forma, desarticular uma possível resistência ao processo de desumanização que visava transformar pessoas em seres escravizados. Ainda que tal processo tenha sido realizado “apenas” por *piedade cristã*, isto é, com “boa intenção”, a violência era calculada e utilizada para que, atingindo as almas, se dominasse os corpos.

Tributária do pacto social do período colonial, a sociedade brasileira parece guardar as mesmas referências de outrora ao tratar com o diferente. Embora a diversidade seja entendida como uma realidade, pois ela é visível na sociedade midiática e pós-agrária do século XXI, a forma como determinados grupos sociais reagem a ela pode ser identificada pelo tom de alarme, confronto e pânico social visado. Os grupos que reagem à diversidade representada por minorias sociais, culturais e religiosas, o fazem frequentemente atentando contra direitos humanos e invocando uma retórica moralista, fundada na mesma lógica dicotômica do “puro *versus* impuro”; está no centro desta visão de mundo uma leitura fundamentalista ou intransigente do texto bíblico.

Até a década de 1930 as religiões de matriz africana poderiam ser consideradas de domínio étnico, uma vez que estavam estreitamente ligadas à cultura negra, sobretudo como polos de resistência cultural. Dentre os diversos modelos de religiões, estavam o

candomblé na Bahia, *xangô* em Pernambuco e Alagoas, *tambor de mina* no Maranhão e Pará, *batuque* no Rio Grande do Sul, *macumba* no Rio de Janeiro. Havia ainda outras variações desses principais grupos, favorecidas pela dimensão territorial do País, o que foi um fator positivo para a preservação e sobrevivência do patrimônio imaterial negro. Estabelecidas como um marco de resistência frente à violência do escravizador, religiões como o *candomblé* e *umbanda* organizaram-se lentamente em centros religiosos antigos, e alcançaram visibilidade e até prestígio com a atuação de sacerdotisas carismáticas como Mãe Menininha do Gantoais e Mãe Pulquéria, Mãe Ciata, dentre outras (ARAÚJO, 2004).

Desde seu estabelecimento no Brasil, os cultos afro-brasileiros constituíram-se a partir de estratégias de resistência e enfrentamento à violência dos padrões impostos. Por serem os principais alvos da intolerância – já que possuem presença nacional – falaremos do *Candomblé* e da *Umbanda* enquanto polarizadores dessa resistência secular com estratégias diferentes: enquanto o primeiro é um repositório de cultura ancestral suportando séculos de investidas do poder instituído, a segunda apresenta uma cosmologia religiosa claramente contestatória na qual se inserem os espíritos dos rejeitados pela boa sociedade.

O projeto imperial luso-brasileiro tinha na uniformidade um de seus pilares. Uma só língua, uma religião, um só império. Na lógica de dominação o estabelecimento de um padrão único de sociedade e cultura sempre foi uma forma eficaz de estender o controle a formas dissidentes e potencialmente cismáticas, pois o limite entre o padrão legalizado e o padrão alternativo marca a diferença entre o que é legítimo e o que é marginal.

A sobrevivência de fragmentos de culturas religiosas ancestrais como *Candomblé*, *Jurema* e outros cultos obedeceu, portanto, a uma lógica de resistência. Dessa sobrevivência dependia a preservação do senso de dignidade das vítimas. No entanto, mesmo tendo se constituído na ilegalidade, os sistemas religiosos afro-indígenas realizaram uma transgressão consentida, isto é, regulada ou tolerada pelo ordenamento jurídico:

[...] as particularidades da formação do Estado e da sociedade civil no Brasil construíram o pluralismo religioso a partir da repressão médico-legal a práticas percebidas como mágicas, ameaçadoras da moralidade pública. Dessa forma, o modo como hoje se apresentam as ‘alternativas’ religiosas resulta em grande parte de um processo de codificação de práticas, no qual médiuns e pais e mães-de-santo levaram em conta os constrangimentos de um quadro jurídico-legal

em transformação, os consensos historicamente construídos sobre o que oferece perigo e o que pode ser aceito como prática religiosa, os repertórios de práticas pessoais construídos ao longo de suas trajetórias de vida e as expectativas do público e dos concorrentes. Configuraram-se assim ‘estilos’ de culto derivados de determinadas combinações dos códigos culturais disponíveis” (MONTERO, 2006, p. 9).

Por conta desse mecanismo repressor, muitas tradições religiosas não católicas, conseguiram constituir-se visual e performaticamente a partir de elementos católicos ou tributários do catolicismo, como o sincretismo dos santos e orixás, a lavagem da Igreja do Bonfim, em Salvador, as festas de Santa Bárbara e Santos Cosme e Damião etc.

Um olhar em profundidade revela que os mecanismos e processos da violência não se regem pela lógica dicotômica do bem contra o mal, mas são deflagrados de forma complexa. Segundo Claudio de Oliveira Ribeiro,

[...] é preciso levar em consideração, com redobrada atenção, a complexidade da realidade cultural e a necessidade de compreensões mais amplas a respeito dela, que não sejam reféns de uma visão meramente bipolar 'dominantes x dominados'. Daí, o recurso aos estudos culturais, pois eles partem da necessidade de se superar as visões dicotômicas e dualistas (RIBEIRO, 2013, p. 70).

Tal complexidade é observada na forma simplista com que a violência religiosa é tratada. Embora ultimamente tenha se constituído no imaginário popular a crença de que os movimentos evangélicos pentecostais e neopentecostais monopolizem a intolerância e até a violência contra outras formas religiosas, isso não é verdade, pois a intolerância é um domínio compartilhado com o catolicismo. É preciso lembrar que a intolerância característica de grupos pentecostais, que possuem constituição recente na história do Brasil, é também uma herança do aparato repressor católico, que até décadas recentes mantinha uma postura oficialmente persecutória a outros cultos, inclusive às comunidades reformadas históricas e pentecostais.

De outra parte, dentro do que se entende como religiões reencarnacionistas, há uma recusa do espiritismo kardecista frente aos cultos afro-espíritas. Essa recusa é evidenciada em obras da chamada literatura espírita, nas quais são expressas alegações marcadamente discriminatórias e com traços de eugenia, como se pode ver em clássicos como *A caminho da luz*, de Chico Xavier (publicado em 1939), *Os exilados de Capela*, de Edgar Armond (de 1949), *A vida no Planeta Marte e os discos voadores*, de Hercílio Maes (publicado em 1955).

Os dois primeiros livros comparam claramente as etnias negras a classes de

espíritos primitivos, rudes, menos humanos que as demais etnias, entre as quais as mais desenvolvidas e importantes seriam as arianas; além de desqualificar severamente as expressões religiosas oriundas da África, tais textos e outros semelhantes a eles, possuem notáveis marcas de racismo e tentam explicar a situação econômico-cultural dos afrodescendentes como uma punição espiritual (XAVIER, 1939; ARMOND, 1949).

O livro de Hercílio Maes relata uma sociedade espiritual habitando o Planeta Marte, onde, em sua narrativa, são percebidas as mesmas contradições socioculturais da Terra, inclusive com os “marcianos negros” sendo identificados como os mais primitivos (MAES, 1955). Ainda na atualidade os grupos kardecistas possuem certa dificuldade em reconhecer aspectos básicos comuns com os cultos africanos, correntemente chamados de *baixo espiritismo* em oposição ao *autêntico espiritismo* de Kardec.

Em suma, percebe-se a ação da matriz cultural em novas expressões religiosas que, mesmo aparentemente distintas, possuem muitos pontos de identidade em comum, como o domínio de aspectos mágicos, a presença de inteligências não materiais – sejam os espíritos ou os diabos, acertos e contratos com a divindade, a mística da Terra como “vale de lágrimas” (*vallum lacrimorum*). E, claro, a violência permeando muitos desses elementos.

3. Violência contra os indesejados

A rotulação imposta socialmente a alguns grupos sociais costuma vigorar por muito tempo, contudo, no caso dos pentecostais, ela sofreu, em nossa análise, três principais variações nos últimos cinquenta anos, passando de uma visão de *exotismo* para uma de *piedade cristã admirável*, quando muitas pessoas aderiram à nova fé e, por fim, atingindo nos últimos vinte anos a pecha de *intolerantes*, construída a partir da guerra midiática entre emissoras de televisão e grupos neopentecostais adeptos da teologia da prosperidade. Evidentemente rótulos não exprimem a totalidade do que se é rotulado, inclusive por utilizar elementos caricatos ou estereotipados. É nesse sentido que muitas comunidades reformadas e evangélicas também recolhem um saldo negativo diante da ação beligerante de grupos específicos, mas que no imaginário social são identificados apenas como “evangélicos”.

Como alvo dos discursos intolerantes realizados por alguns líderes e comunidades encontram-se setores sociais já fragilizados de alguma forma, seja em questão de

organização ou de poder aquisitivo, como as comunidades religiosas de tradição africana, ou grupos também rotulados e estigmatizados, como os homossexuais, as mulheres prostituídas, as feministas e as que tratam do problema de saúde do aborto. Esses grupos sociais são rotulados como *impuros* (ou “abomináveis”, na terminologia do Antigo Testamento) por lideranças pentecostais, sobretudo as midiáticas. Outras pertenças religiosas, ocasional ou frequentemente também são entendidas como *impuras*, a exemplo dos espiritismos, das religiosidades místicas da Nova Era e também a Igreja católica. Em parte a eleição de tais alvos por parte dos evangelizadores ocorre devido a uma visão fundamentalista do texto bíblico. Segundo Claudio de Oliveira Ribeiro,

As visões fundamentalistas, em geral, tendem a gerar formas dualistas e maniqueístas de ver o mundo, tendem a separar fácil e artificialmente o sagrado e o profano, e a um não aprofundamento das explicações racionais dos dilemas e vicissitudes da vida atribuindo, por vezes, explicações religiosas descontextualizadas de seus princípios fundantes (RIBEIRO, 2013, p. 67).

Coincidentemente os grupos e pessoas *impuras* exorcizados nos cultos evangélicos são também, muitas vezes, os mesmos grupos e pessoas já estigmatizados e excluídos da sociedade, conforme visto anteriormente. Nesse sentido é positivo recordar alguns traços da gênese social da Umbanda.

Religião estigmatizada e surgida na década de 1920 no Rio de Janeiro a partir do sincretismo entre o Candomblé, o Catolicismo e o Kardecismo, a Umbanda passou a ser considerada a religião brasileira por excelência, dada a sua mistura cultural. Apegada a alguns ritos indígenas e africanos, utilizando estereótipos cristãos e baseada na crença da reencarnação, esta expressão religiosa foi rapidamente saindo dos círculos étnicos e estendendo-se a outros segmentos da sociedade, inclusive a outras classes sociais, como a classe média. Ela se apresentava como um *ethos* religioso que acolhia elementos culturais nacionais, como os caboclos e pretos velhos, espíritos dos índios e escravizados. Essa religião incorporou aos ritos culturais a preocupação com os valores evangélicos da fé, esperança e caridade, que também haviam sido assumidos pelo espiritismo. Retirou o caráter iniciático e secreto do candomblé e copiou o calendário litúrgico católico no qual eram representados os deuses sob as roupagens de santos, e, diferentemente do espiritismo kardecista, recusou uma visão darwiniana do mundo espiritual, limitando-se à comunicação entre os vivos e os guias; estes eram

apresentados sob as aparências de pessoas simples que teriam tido uma vida terrena: boiadeiros, marinheiros, pretos velhos, caboclos, crianças, mulheres, mas também o malandro, a prostituta, o imoral etc. Mais que um revestimento cultural, o que a Umbanda acabou realizando ao associar esses personagens, entendidos como *abjetos* para uma sociedade marcada pela exclusão (DRAVET & CASTRO, 2014), foi dar visibilidade para tipos sociais já estigmatizados em vida, mas que ao menos na religião encontrariam dignidade e uma possível redenção *post mortem*. Tomando os preceitos da semiótica de extração russa, seria uma *vocalização* do texto social (BAKHTIN, 2000) que reabilitaria, agora numa dimensão mais nobre porquanto espiritual, as pessoas que foram marginalizadas e injustiçadas em vida, mas que agora, falando do *além*, podem revelar sua humanidade negada. Dar visibilidade a essas personagens depreciadas pela assim chamada boa sociedade era, por certo, uma transgressão da moral e dos bons costumes³.

Dravet e Castro analisaram no imaginário coletivo brasileiro as “figuras do mal” que possuem acento religioso abordando, em sua pesquisa, os filmes “Madame Satã”, “Cidade de Deus” e “Cafundó” para entender como se dá a conceituação do mal ligado a figuras entendidas como “lixo social”⁴. Utilizaram para isso o conceito de *circulação*. Muitos tipos sociais que a sociedade convencional tenta ignorar ou relegar a uma existência semi-invisível, o cinema brasileiro traz à tona em um movimento de mostrar o que se tenta esconder.

Se isso é perceptível na vida real, com a exclusão ou indiferença contra pobres, negros e mestiços, segundo a pesquisa, no cinema isso é mostrado com o acréscimo do elemento religioso, igualmente marginalizado. Quando os autores retomam os passos de Exu e Pombagira, eles trazem à tona a síntese da exclusão racial, social e religiosa, pois os dois personagens da religiosidade afro-brasileira são a personificação dos elementos sociais excluídos: o jovem pobre identificado como malandro e a mulher prostituída, ambos negros. Silenciados desde o início do projeto colonial ibérico, os excluídos

³ Mesmo a devoção católica de Nossa Senhora Aparecida, surgida ainda no século XVII, era tida como “religião de caboclos”, tanto pela forma negra da imagem, quanto pelas pessoas simples que a veneravam; apesar da rejeição à santa negra, seu culto ganhou alguma legitimidade após a princesa imperial reconhecê-lo como legítimo.

⁴ Os autores elencam algumas das principais “aquisições” do imaginário do mal que os colonizadores introduziram a partir de uma mistura de elementos africanos e europeus, como a estória de Maria Padilha, por exemplo. Após a análise de aspectos próprios de cada um dos filmes escolhidos, os autores elencam uma série de características que, rejeitadas pela sociedade moral, são elementos importantes para esses refugos sociais: a magia, a alegria, o riso, a liberalidade e até os prazeres lícitos ou ilícitos, o que vai de encontro à ótica bakhtiniana.

acabam retornando em novas formas, em outras situações. Mesmo assim, cada retorno que os indesejáveis fazem já é aguardado por um lugar determinado na arquitetura social brasileira, afinal, a sociedade constituiu-se sobre a lógica dicotômica do bem contra o mal. Nessa linha, Michel Foucault identificou nos mecanismos de dominação o elemento do estigma aplicado aos corpos:

E é por isto precisamente que em cada momento da história a dominação se fixa em um ritual; ela impõe obrigações e direitos; ela constitui cuidadosos procedimentos. Ela estabelece marcas, grava lembranças nas coisas e até nos corpos; ela se torna responsável pelas dívidas. Universo de regras que não é destinado a adoçar, mas ao contrário a satisfazer a violência (FOUCAULT, 1993, p. 17).

O corpo enquanto sede da subjetividade e da identidade, determina o lugar social que a pessoa terá em sua vida, pois do corpo – e, por extensão, do gênero – não se pode fugir. Mas a estratégia de dominação não se restringe à corporeidade e à sexualidade. Historicamente ela atuou sobre a cultura material e imaterial das pessoas escravizadas e marginalizadas, sobretudo sobre o universo potencialmente perigoso da religiosidade. O catolicismo mágico ibérico contribuiu com a dominação ao associar diversos elementos votivos africanos a figuras maléficas, acrescentando à cultura religiosa popular o medo dos feitiços, bruxarias, “trabalhos” e toda uma formulação do mal identificada com as práticas ancestrais africanas, o que funcionou (e funciona) como um eficiente mecanismo de fiscalização. Ainda segundo Foucault,

Por dominação eu não entendo o fato de uma dominação global de um sobre os outros, ou de um grupo sobre outro, mas as múltiplas formas de dominação que podem se exercer na sociedade. Portanto, não o rei em sua posição central, mas os súditos em suas relações recíprocas: não a soberania em seu edifício único, mas as múltiplas sujeições que existem e funcionam no interior do corpo social (FOUCAULT, 1993, p. 102).

Essa dominação – ou tentativa de dominação –, portanto, pode ocorrer de forma ostensiva ou velada, dependendo da conveniência. Ocorre que o imaginário do mal católico-evangélico trabalhou no sentido de agregar às representações do demônio (incessantemente combatido, expulso e reinvocado) elementos religiosos afro-brasileiros. Até meados do século XX a postura de diversos setores da Igreja católica para com os evangélicos e afro-espíritas era a de franca confrontação, desembocando inúmeras vezes em atos de violência contra templos. Após o início da ascensão

demográfica evangélica o quadro aparentemente se inverteu, sendo os evangélicos, comumente vistos como perseguidos, passaram a perseguidores. Na década de 1990 as pregações (sobretudo pentecostais e neopentecostais) carregadas de ira eram dirigidas às práticas da Igreja católica, mas a partir do episódio do “Chute na Santa”, em 12 de outubro de 1995, em face das reações provocadas, houve uma diminuição aparente de agressões verbais aos católicos por evangélicos – ao menos em meios midiáticos. Em compensação, a partir da mesma década, cresceu a prática pentecostal de exorcizar, pelas igrejas eletrônicas (CAMPOS, 1997), espíritos e divindades da Umbanda e do Candomblé, quase sempre em mulheres negras e pobres. O dado de gênero e classe social não parece ser algo ao acaso. Alguns estudiosos entendem que os grupos pentecostais encontram-se em uma disputa por território junto às classes mais desfavorecidas, território social representado pelas mulheres, mais que pelos homens (ARAÚJO, 2004; GUALBERTO, 2011).

A partir de então, as práticas performáticas que vão ao ar todos os dias em diversos canais da TV aberta de algum modo agridem a imagem e a tradição do povo de santo. Leonildo Silveira Campos, que analisou a ascensão da Igreja Universal do Reino de Deus enquanto um empreendimento regido pela lógica empresarial, assinalou a importância que o discurso demonizador de outras expressões religiosas assumiu no neopentecostalismo, chegando ao ponto de, caso não houvessem as referências africanistas ou católicas, os pastores estariam em sérias dificuldades para dar seguimento aos cultos (CAMPOS, 1997). É uma apropriação indevida do patrimônio religioso alheio ocorrida talvez em decorrência da presença do elemento mágico na cultura brasileira, uma vez que as iniciativas pentecostais e neopentecostais são centralizadas na emoção, não na razão, como ocorre com as igrejas reformadas históricas.

De qualquer forma, o resultado mais imediato da cruzada evangélica é fomentar o antagonismo de seus adeptos contra terreiros e centros espíritas. Os resultados do assédio podem ser notados todos os dias em diferentes pontos do País, por meio de relatos de templos afros profanados ou queimados, sacerdotes, sacerdotisas e adeptos agredidos e diversas outras variações de injúrias.

Aqui nos congradamos com Dravet e Castro (2014) na tentativa de entender alguns dos elementos que constituem a violência na sociedade. Para os autores, a classe dirigente social se entende como “boa sociedade” em oposição aos personagens “abjetos” ou indesejados, que são basicamente negros, pobres e subalternos.

É como se os personagens abjetos da sociedade, conforme os autores, anteriormente “varridos” para debaixo do tapete da Umbanda e do Candomblé, estejam agora identificados com os próprios adeptos. E quando os pastores pentecostais conclamam no jornal, rádio, internet e televisão uma luta contra as artimanhas de Preto Velho (como o noticiado pastor Lucinho da Igreja Batista da Lagoinha), ou outras referências dos cultos ancestrais, cria-se uma disposição de ânimo que instala, conforme Foucault, um policiamento religioso a partir dos já referidos mecanismos da micro dominação nas relações pessoais. A fala do líder religioso costuma ser o ponto de partida para as ações dos fiéis. Assim, se na intimidade dos cultos pentecostais o tom bélico predomina ao tratar das outras religiões, em público há um pouco mais de cuidado:

[...] o pastor não tem problemas em identificar pelo nome as entidades da umbanda ou a orixás ao “expulsá-los” do corpo dos seus fiéis. No entanto, nos programas de rádio, são um pouco mais cautelosos, deixando que sejam os fiéis nos seus depoimentos quem mencionem a umbanda ou suas entidades – ainda que em ocasiões também parecem ao serem transmitidos pelo rádio os exorcismos que se realizam nos templos (FRIJERIO, 2007, p. 8).

A conclusão, para o fiel médio, é que muitas das dificuldades e penúrias que o assolam são resultados de “trabalhos” que foram feitos por Pais e Mães de Santo. Daí por diante agredir pessoas, símbolos e locais de culto é apenas o cumprimento da justiça divina.

É oportuno notar um paralelo entre a sociedade brasileira e as novas igrejas evangélicas: ambas empregam violência simbólica e estigmatização dos mesmos indesejáveis que são também *necessários*. Tanto a “boa sociedade” quanto as igrejas precisam da contribuição dos abjetos; a primeira, para serem porteiros, empregadas domésticas, policiais e ajudantes gerais e sobretudo para pagar impostos; a segunda, para se apropriar do capital simbólico e cultural utilizado nos cultos de exorcismo e também a contribuição financeira por meio dos dízimos, votos e ofertas. Tanto uma quanto a outra não conseguiriam se articular satisfatoriamente sem os indesejados, resultando em uma relação ambígua de negação a uma plena cidadania (social ou religiosa) e de requisição para um pacto de participação forçado.

Na mesma linha de análise, a “boa sociedade” nunca se posiciona com empenho ostensivo contra determinados grupos políticos, econômicos e midiáticos que oneram ou

deturpam o corpo social, muitas vezes de uma forma que poderia ser chamada de satânica. Do mesmo modo, as comunidades evangélicas mais envolvidas em batalhas espirituais contra o demônio e suas hostes evitam ou nunca realizam exorcismos sobre políticos e detentores do poder em geral. Para uns e outros o demônio definitivamente não veste Prada.

4. Violência simbólica: Um projeto de poder

Contraditoriamente, nessa relação, é a violência simbólica que sustenta a ordem, de acordo com a compreensão bourdieusiana, que alia

[...] o conhecimento da organização interna do campo simbólico – cuja eficácia reside justamente na possibilidade de ordenar o mundo natural e social através de discursos, mensagens e representações, que não passam de alegorias que simulam a estrutura real de relações sociais – a uma percepção de sua função ideológica e política e legitimar uma ordem arbitrária em que se funda o sistema de dominação vigente (MICELI *in* BOURDIEU, 2007, p. XIV).

É possível pensar que as periferias cumprem no imaginário e senso comum da boa sociedade, ideologicamente, um papel catalizador das contradições evidentes de si mesma. Sempre a nível de imaginário, as massas periféricas podem ser culpabilizadas pelas desordens na cidade e no País, eclipsando eventuais inconsistências do poder público e da administração. De certo modo a existência da miséria mais abjeta anestesia a consciência social comum que, olhando para os indesejados que moram nos lixões, esquece-se das urgências da estrutura social. As novas igrejas evangélicas parecem utilizar mecanismo semelhante ao atribuir grande força de realização às forças mágicas do diabo, exus, pombagiras e não à iniciativa dos próprios membros.

Na sociedade midiática do século XXI, a comunicação é um elemento central nas relações, motivo pelo qual o conceito de *violência simbólica*, de Pierre Bourdieu, parece explicar com mais propriedade as hierarquias, dependências e arranjos em torno do poder. Especialmente em temas como o desta análise, que envolve o poder da comunicação e a eleição de alvos discursivos. De acordo com Bourdieu,

O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, desse modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é

obtido pela força (física ou económica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for *reconhecido*, quer dizer, ignorado como arbitrário. Isso significa que o poder simbólico não reside nos “sistemas simbólicos” em forma de uma “illocutionary force” mas que se define numa relação determinada – e por meio desta – entre os que exercem o poder e os que lhe estão sujeitos, quer dizer, isto é, na própria estrutura do campo em que se produz e se reproduz a *crença*. O que faz o poder das palavras e palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras. O poder simbólico, poder subordinado, é uma forma transformada, quer dizer, irreconhecível, transfigurada e legitimada, das outras formas de poder: só se pode passar para além da alternativa dos modelos energéticos que descrevem as relações sociais como relações de força e dos modelos cibernéticos que fazem delas relações de comunicação, na condição de se descreverem as leis de transformação que regem a transmutação das diferentes espécies de capital em capital simbólico e, em especial, o trabalho de dissimulação e de transfiguração (numa palavra, de *eufemização*) que garante uma verdadeira transubstanciação das relações de força fazendo ignorar-reconhecer a violência que elas encerram objetivamente e transformando-as assim em poder simbólico, capaz de produzir efeitos reais sem dispêndio aparente de energia (BOURDIEU, 1989, p. 14-15).

Partindo da argumentação da autoridade, que é a produtora de capital simbólico de um determinado grupo, um dado enunciado pode ser convertido, como dito, em palavras de ordem sobre uma determinada situação, pessoa ou grupos, transformando a relação entre os sujeitos em relações de força.

Como mencionado anteriormente, há grandes chances da perseguição às correntes afros ocorrerem principalmente pelo lugar social que seus adeptos historicamente ocuparam na sociedade. Isso se torna claro quando outros grupos religiosos como as *wicca* ou outros cultos neopagãos recém-chegados ao cenário brasileiro, via classe média, não são estigmatizados; contudo o mesmo já não ocorre com o vodu caribenho. Percebe-se que a relação que historicamente foi estabelecida entre europeus e africanos ou indígenas no Brasil, de dominação, permanece com desdobramentos ainda hoje presentes na cultura e mentalidade da sociedade.

No esforço de dar à dominação uma dimensão total, diversos aspectos do *ethos* afro-indígena foram, como seus portadores, tachados como “inferiores”. A nível cultural, as expressões – tanto materiais quanto imateriais – foram consideradas como patrimônio desimportante, impuro, incivilizado e por isso, passível de ser desmobilizado ou suprimido. Inclui-se aqui de forma destacada toda a perseguição institucionalizada que se abateu sobre as formas religiosas ancestrais africanas, vítimas de violência

simbólica, conforme a conceituação de Pierre Bourdieu:

[...] não basta notar que as relações de comunicação são, de modo inseparável, sempre, relações de poder que dependem, na forma e no conteúdo, do poder material ou simbólico acumulado pelos agentes (ou pelas instituições) envolvidos nessas relações e que, como o dom ou o *potlatch*, podem permitir acumular poder simbólico. É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os “sistemas simbólicos” cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a “domesticação dos dominados” (BOURDIEU, 1989, p. 11).

Por este viés, pode-se perceber que a perseguição religiosa dirigida contra grupos minoritários de matriz afro, é expressão da violência simbólica que procura “domesticar os dominados”. É expressivo o fato de que nos exorcismos televisionados pelas igrejas eletrônicas neopentecostais, nas quais o panteão afro se apresenta com as vestes do Mal, a grande maioria dos “exorcismos” acontece, como referido anteriormente, com mulheres pobres e negras, a própria expressão da dominação, e nunca com mulheres brancas e ricas.

Também é significativo que no momento em que os evangélicos assumam uma posição de destaque na política nacional, agendas conservadoras sejam assumidas pelos parlamentares. Essas pautas conservadoras muitas vezes encontram respaldo no senso comum da população, pois são apresentadas como sendo de interesse da família, da moral e dos bons costumes. Com o objetivo de manter ou ampliar sua visibilidade, utilizam-se de tais agendas conservadoras para negociar posições de destaque e de reconhecimento nas duas Casas do Congresso onde a Bancada Evangélica procura ser muito atuante, como aconteceu com a mobilização para a eleição de Eduardo Cunha para presidente da Câmara dos Deputados em 2014 e em diversos episódios envolvendo temas como redução da maioria penal, criminalização do aborto, tentativa de impor a lei da “crisofobia” por ocasião da Parada Gay de 2015, retrocessos na legislação trabalhista etc. Na avaliação da ex-senadora Marta Suplicy, a predileção por temas polêmicos ou socialmente irrelevantes é estratégica:

[...] os segmentos religiosos que começaram a ocupar espaço político, e que veem nesse espaço político uma possibilidade de ter poder, e a ocupação desse espaço é relacionada a esses temas; eles não falam

tanto de reforma agrária, ou de combate à miséria, ou de alfabetização do povo pobre, ou de direitos humanos... Eles usam temas que mobilizam a massa que eles agregam, nos seus templos, através desses outros conceitos, e de criar um inimigo comum, às vezes é o candomblé, às vezes é o homossexual, às vezes é... qualquer coisa relacionada ao que eles possam pôr no inferno (Brasília, 13 de julho de 2012).

A mobilização evangélica, tanto no entorno de megatemplos, em *shows*, marchas e paradas *gospel* assim como a efervescente mobilização política, aponta para a construção de um projeto de poder ainda não muito claro, mas com pretensões imperiais. Para Bourdieu isso se explica porque a religião cumpre a função de conservação da ordem social, incluindo em suas atribuições o papel de legitimação do poder dos dominantes e domesticação dos dominados (BOURDIEU, 2007: 33). Em sua análise, há uma correspondência entre as estruturas sociais e as estruturas mentais da sociedade, que se revela na divisão antagônica de classes reforçada pela religião. O projeto de poder político, assim como midiático, é o desdobramento das pretensões internas de um grupo, entendidas por ele mesmo como suas “funções sociais”, ou seja, a forma como tal grupo acredita colaborar com o todo da sociedade. No caso evangélico essas funções seriam identificadas ao proselitismo do Outro (entendido como conversão) e de moralismo regimental bíblico (entendido como piedade).

Estas “funções sociais” [...] tendem sempre a se transformarem em funções políticas na medida em que a função lógica de ordenação do mundo que o mito preenchia de maneira socialmente indiferenciada operando uma *diacrisis* ao mesmo tempo arbitrária e sistemática no universo das coisas, subordina-se às funções socialmente diferenciadas de diferenciação social e de legitimação das diferenças, ou seja, na medida em que as divisões efetuadas pela ideologia religiosa vêm recobrir (no duplo sentido do termo) as divisões sociais em grupos ou classes concorrentes ou antagônicas (BOURDIEU, 2007, p. 30-31).

Em outros momentos já houve projetos de poder como o da histórica perseguição do catolicismo às religiões tradicionais afro-indígenas, nos quais foi possível observar o elemento da luta pela dominação de classes, embora no caso atual não seja possível afirmar que o mesmo acontece com a perseguição evangélica ou talvez porque essa dominação acontece na esfera da disputa por clientes.

No caso do antagonismo e intolerância evangélicas sobre as religiões afros, este postulado não se verifica em sua totalidade, pois não se refere a um conflito entre

classes diferentes (conceito caro a Bourdieu), mas, de modo geral, a uma mesma classe empobrecida, periférica e até mesmo, participante dos mesmos vínculos culturais e familiares. É possível observar que a proximidade cultural e religiosa é tão grande, que elementos do patrimônio litúrgico e teológico do Candomblé e Umbanda, por exemplo, aparecem em profusão nas catarses e performances midiáticas evangélicas: a roupa branca dos obreiros ou pastores, o “descarrego” que tais líderes se propõem a realizar nos fiéis, a crença em um forte intercâmbio com as entidades espirituais etc.

Assim pode-se perguntar: qual a motivação real da perseguição que os pobres e periféricos pentecostais realizam contra os pobres e periféricos de outras religiões? Uma herança do catolicismo? A necessidade de afirmar uma superioridade pela estigmatização do outro? Partindo do pressuposto de que a religião se articula como uma ressonância do processo político da sociedade (sobretudo da classe dominante), é possível afirmar que a intolerância religiosa faz parte de um projeto político pentecostal no Brasil?

Embora Bourdieu tenha dado destaque à luta de classe em suas análises sobre as motivações da violência simbólica, ainda assim a produção do discurso de violência revela um poder em si: poder de produção simbólica, poder de distinção:

As diferentes classes e facções de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social mais conforme aos seus interesses, e imporem o campo das tomadas de posições ideológicas reproduzindo em forma transfigurada o campo das posições sociais. **Elas podem conduzir esta luta quer directamente, nos conflitos simbólicos da vida quotidiana, quer por procuração, por meio da luta travada pelos especialistas da produção simbólica (produtores a tempo inteiro)** e na qual está em jogo o monopólio da violência simbólica legítima (cf. Weber), quer dizer, do poder de impor - e mesmo de inculcar - instrumentos de conhecimento e de expressão (taxinomias) arbitrários - embora ignorados como tais - da realidade social. O campo de produção simbólica é um microcosmos da luta simbólica entre as classes: é ao servirem aos seus interesses na luta interna do campo de produção (e só nesta medida) que os produtores servem os interesses dos grupos exteriores ao campo de produção (BOURDIEU, 1989, p. 11-12, grifos nossos).

O pensamento de Pierre Bourdieu e de Michel Foucault convergem a respeito da eficácia que a produção de discursos possui quando estes são projetados na “vida quotidiana”. Assim compreende-se o impacto que as pregações de líderes religiosos em geral tem para determinados grupos sociais, não apenas as minorias religiosas, mas os

homossexuais, as feministas etc, que precisarão se confrontar, no dia a dia com a fiscalização rigorista de fiéis que levaram a sério os ensinamentos anti-idolátricos e farão sua parte no convencimento (brando ou agressivo) do suposto herege ou infiel.

5. Observações não conclusivas

Embora a principal motivação em torno desta questão tenha sido lançar as luzes da complexidade sobre o tema da violência religiosa, pode-se considerar que este debate foi apenas iniciado e não há uma palavra final conclusiva.

A eclosão de violência religiosa, que não poderia ser aceita mesmo se fosse esporádica, também deve ser recusada neste momento em que ela toma proporções inquietantes. Nesse sentido causa preocupação o empoderamento econômico, político e midiático de lideranças intolerantes que por sua vez, terão mais força de representação de suas ideias e práticas no contexto sociocultural. A sociedade pós-agrária do século XXI tem como característica cada vez mais nítida a pluralidade e a diversidade e só poderá se situar dentro dos padrões aceitáveis de convivência se os limites do respeito forem respeitados.

Na pós-Modernidade as pretensões de sobreposição de um grupo a outros tornam-se cada vez mais precárias. Nesse sentido, o fundamentalismo (e não apenas o religioso) é identificado como um fator desagregador, que no caso desta análise é um fator central para a eclosão da violência religiosa. De acordo com Helmut Renders,

Por fora, o fundamentalismo representa um sistema fechado. O autoisolamento fundamentalista fecha-se ao redor de sua compreensão do mundo, de si, de Deus e de suas representações. Este parece desinteressado no diálogo. Cultivado como uma posição minoritária, ele se mantém no privado com uma segunda agenda, escondida, mas preservada. Nesse caso, a sociedade atual registra os grupos formados por seus adeptos como uma das inúmeras tribos urbanas, somente um gueto a mais ao lado de outros. Quando o fundamentalismo torna-se uma posição majoritária, ele deixa de ser uma curiosidade e suas exigências entram em choque com a sociedade moderna e suas instituições (RENDERS, 2008, p. 89).

Embora o crescimento evangélico de modo geral tenha dado sinais de desaceleração, os evangélicos são um grupo de vasta influência e poder de realização no País, enquanto os afro-espíritas, também culturalmente muito importantes, são numericamente reduzidos. Se persiste a predileção de um discurso que afronte o

patrimônio espiritual e material afro-religioso isso terá um resultado previsível. Por isso é o momento de a sociedade ter um debate aberto sobre a questão e se mobilizar política, cultural e religiosamente contra ela.

Para além da discussão teórica, a ocorrência de quaisquer formas de violência de um grupo contra o outro costuma pavimentar o caminho para futuros conflitos. A simples existência de episódios envolvendo de vandalismos a templos a agressões a crianças ou até mesmo uma simples afirmação preconceituosa, mesmo em tempos de relativismo cultural, não nos exige de questionar as motivações e os promotores da violência praticada em nome do sagrado. A violência, especificamente na forma religiosa, obriga um olhar em profundidade sobre a cultura brasileira, carregada de marcas de agressividade, que devem ser publicamente expostas e debatidas para que aspectos viciosos aí presentes, como a dominação dos despossuídos, a negação dos indesejados e a desumanização dos diferentes sejam banidos da cultura e das relações sociais.

Por isso a compreensão dos aspectos históricos da *matriz e da cultura religiosa*, da *histórica e cultural exclusão dos “indesejados”*, e da *identificação da violência simbólica* (enquanto recurso que retroalimenta as tentativas de dominação presentes em discursos religiosos ou não) pode ser esclarecedora neste debate.

Embora se façam necessárias e urgentes as ações enérgicas da Justiça e do Poder Público contra os fomentadores mais diretos da violência religiosa, que devem ser penalizados na forma da Lei e para exemplo da memória histórica, a questão não deve se restringir aí. Tal é a contribuição que as Ciências da Religião podem oferecer ao País no presente momento: não uma solução pronta baseada na culpabilização automática de um grupo e na vitimização de outro, mas a compreensão de que habitamos todos as mesmas teias de sentido, o mesmo tecido cultural.

6. Referências

- ARAÚJO, E. Negras memórias: O imaginário luso-afro-brasileiro e a herança da escravidão. *In: Estudos Avançados*, n. 18 (50), p. 242-250, 2004.
- ARMOD, E. *Os exilados de Capela*. São Paulo: Federação Espírita Brasileira, 1977.
- BAKTHIN, M. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. Trad. Sergio Miceli *et alii*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. *Coisas ditas*. Tradução Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- _____. *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

- CAMPOS, L. S. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora e UMESP, 1997.
- DRAVET, F.; CASTRO, G. O imaginário do mal no cinema brasileiro: as figuras abjetas da sociedade e seu modo de circulação. *E-Compós*, v. 17, n. 1, p. 1-16, jan./abr. 2014.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1993.
- FRIJERIO, A. “Exportando guerras religiosas: as respostas dos umbandistas à IURD na Argentina e no Uruguai”. In: Silva, Vagner Gonçalves da. *Intolerância religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007.
- GUALBERTO, M. A. M. *Mapa da Intolerância Religiosa: Violação ao Direito de Culto no Brasil - 2011*. Rio de Janeiro: Associação Afro-Brasileira Movimento Amor ao Próximo; Coordenadoria Ecumênica de Serviços; Coletivo de entidades Negras: 2011.
- GUARINELLO, N. L. “Violência como espetáculo: o pão, o sangue e o circo”. In: *História*, São Paulo, v. 26, n. 1, p 125-132, 2007.
- MAES, Hercílio. *A vida no Planeta Marte e os discos voadores*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1955.
- LAS CASAS, B. *Único Modo de Atrair Todos os Povos à Verdadeira Religião: obras completas*, 1. São Paulo: Paulus, 2005.
- MENDONÇA, A. G. *Protestantes, pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008.
- MONTERO, P. “Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso”. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 32, v. 1, p. 167-183, 2012.
- _____. “Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n. 74. São Paulo, 2006.
- PINTO, P. “A violência e o sagrado: notas soltas”. In: *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Ano VIII, n. 15, p. 9-14, 2009.
- RENDERS, H. “A experiência religiosa pós-moderna e o fenômeno da aceleração em comparação com as temporalidades pré-moderna e moderna”. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, vol. 13, no. 37, 428-445, Jan./Mar. 2015.
- _____. “O fundamentalismo na perspectiva da teoria da imagem: distinções entre aproximações iconoclastas, iconófilas e iconólatras às representações do divino”. In: *Estudos de Religião*, ano XXII, n. 35, 87-107, jul/dez. 2008.
- RIBEIRO, C. O. “Um olhar sobre o atual cenário religioso brasileiro: possibilidades e limites para o pluralismo”. *Estudos de Religião*, v. 27, n. 2, p. 53-71, jul.-dez. 2013
- RÖMER, T. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. São Paulo: Paulus, 2016.
- VITAL, C.; LOPES, P. V. L. *Religião e política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll & Instituto de estudos da Religião (ISER), 2013.
- XAVIER, C. *A caminho da Luz: História da Civilização à luz do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira (versão digital), 2011.