

Trinta anos depois: realidade e pesquisa das religiões afro-brasileiras do centenário da Abolição aos dias de hoje (1988-2018)

Reginaldo Prandi
Luiz Jácomo
Teresinha Bernardo

E

m 1991, um dos autores do presente trabalho publicou *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova* (Prandi, 1991), livro que trata dos resultados de pesquisa realizada entre 1986 e 1988, sobre a

REGINALDO PRANDI é Professor Emérito da Universidade de São Paulo (USP), pesquisador do CNPq e membro do grupo de pesquisa Diversidade Religiosa na Sociedade Secularizada do CNPq.

LUIZ JÁCOMO é doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP e membro do grupo de pesquisa Diversidade Religiosa na Sociedade Secularizada do CNPq.

TERESINHA BERNARDO é professora da PUC-SP e coordenadora do grupo de pesquisa Relações Raciais: Memória, Identidade e Imaginário do CNPq.

chegada, instalação e expansão do candomblé em São Paulo a partir da década de 1960, pesquisa cujos resultados foram inicialmente apresentados à Universidade de São Paulo como tese de livre-docência em sociologia. Já nessa época, a umbanda estava definitivamente enraizada na cidade, como de resto em todo o país (Camargo, 1961; Concone, 1987; Negrão, 1996). Sua presença bem consolidada, porém, nunca escondeu a grande proximidade doutrinária que a umbanda mantém com valores reconhecidamente católicos e orientação de conduta marcada pela visão tradicional cristã de que tudo neste mundo se resume à eterna luta do bem contra o mal, maniqueísmo ausente do corpo doutrinário originariamente africano conservado nos terreiros de candomblé, nos quais a presença sincrética do catolicismo sempre foi mais uma questão de forma do que de conteúdo. Sem se comprometer necessariamente com o bem ou com o mal, o candomblé é capaz de enxergar os problemas humanos independentemente de qualquer restrição moral que possa implicar uma ideia de pecado. Emoções, experiências, sensações, expectativas, tudo isso, antes de mais nada, é constitutivo do que possa ser a vida humana, espelhada nos mitos dos orixás que os homens e mulheres reproduzem no seu dia a dia. Com o candomblé, finalmente, uma pessoa religiosa poderia ser e se sentir aquilo que de fato é.

Os candomblés de São Paulo procurou traçar as origens dos terreiros instalados na região metropolitana da capital, identificar suas diferentes nações étnicas e variantes rituais e doutrinárias e, sobretudo, entender o sentido de sua presença na cidade. Apesar de o candomblé nunca ter, antes dos anos 1960, se constituído significativamente como religião organizada em São Paulo,

e apesar de se acreditar que a umbanda, no conjunto das tradições afro-brasileiras, era a expressão religiosa mais propriamente adequada e coerente com a sociedade industrial da grande metrópole do Sudeste, o candomblé viria a se mostrar como uma alternativa importante no quadro das religiões populares que disputavam o mercado religioso brasileiro (Camargo et al., 1973). Mercado esse que se expandia, em consequência do avanço do processo de secularização que desqualificava definitivamente o catolicismo como a única religião capaz de servir de esteio à sociedade brasileira, ela mesma cada vez mais desinteressada da religião (Pierucci, 2004).

Tendo deixado de ser uma religião praticamente exclusiva de grupos negros – como foi em suas origens e ainda o é em certas cidades do Nordeste, sobretudo –, o candomblé em São Paulo arrebanhava adeptos de todas as origens étnicas e raciais, proliferava sobremaneira entre os pobres, como o pentecostalismo e a umbanda, oferecendo-se inclusive como agência religiosa especializada de serviços mágicos para uma demanda de clientes de qualquer classe social não comprometidos religiosamente.

Sua presença em São Paulo, já definida, naquele período, nos termos de uma religião competitiva capaz de se afirmar como religião de caráter universal, isto é, aberta a todos, representava uma terceira etapa de um processo iniciado com a introdução do kardecismo na sociedade brasileira, na virada do século XIX para o XX, e redirecionado com a consolidação da umbanda, numa segunda etapa, a partir dos anos 1950. A pesquisa de então mostrava o candomblé como religião capaz de atender a demandas muito características de uma sociedade que

experimentava o gosto pelo individualismo, que nutria a ampliação da diversidade e da diferença na construção da identidade de cada um e que aprendia a aceitar a escolha religiosa como um valor para todos e um direito da pessoa, independentemente de tradições familiares e inserção social. Tudo muito diferente do que se podia observar nas religiões evangélicas, com as quais o candomblé e a umbanda competiam como alternativas religiosas aos que se afastavam ou se sentiam afastados do catolicismo. Aliás, é bom que se diga, nessa época havia pouca informação censitária sobre os números de seguidores das religiões afro-brasileiras e das denominações pentecostais, o que levava os estudiosos das religiões a crer que essas duas vertentes competiam em pé de igualdade

em número de convertidos, duas alternativas viáveis para diferentes subjetividades dos candidatos à conversão (Fry, 1975).

O candomblé simplesmente não chegou e se instalou por aqui. Ele passou por muitas adaptações e foi objeto de diferentes movimentos e iniciativas. *Os candomblés de São Paulo* mostrou a grande preocupação recente dos novos seguidores dos orixás em recuperar para sua religião muitos elementos e aspectos esquecidos ou deixados de lado por força do processo histórico, opressivo e violento que marcou a reconstituição das religiões dos orixás no Brasil: primeiro, durante o escravismo, o apagamento da identidade familiar, da religião e de valores africanos, embasando o trabalho compulsório mantido a ferro em brasa e chibata sanguinolenta; depois,



Reginaldo Prandi

Tocadores de atabaques, Candomblé Casa das Águas, 2012

com o racismo que se segue à Abolição, a incompreensão, o não reconhecimento e a perseguição sem trégua por parte de muitas instituições da sociedade brasileira branca e católica, que viram na religião afro-brasileira durante muito tempo – e de certa forma continuam vendo – uma via de manifestação demoníaca, do mal. Muito se perdeu por conta disso tudo, e era preciso repor as coisas no lugar: reaprender as línguas africanas usadas nos rituais, recuperar os mitos esquecidos, livrar-se do peso morto do sincretismo católico, encontrar mecanismos de legitimidade social e garantir um lugar cidadão para a religião numa sociedade que, ela também, tentava se refazer na luta pela reconquista de seus direitos violados (Prandi, 2005). De todo modo, estamos muito longe dessa travessia ter se completado.

2

Em 1988, por ocasião do centenário da Abolição legal da escravidão no Brasil, realizou-se na Universidade de São Paulo, de 7 a 11 de junho, o evento “Escravidão – Congresso Internacional”. A rigor, tratou-se do IV Congresso Afro-Brasileiro. O primeiro, datado de 1934, foi realizado em Recife por iniciativa de Gilberto Freyre, que no ano anterior publicara *Casa-grande & senzala*. Pretendia-se tratar de inúmeras questões referentes à população negra brasileira suscitadas pelo livro. Foram reunidos no congresso importantes autores, antropólogos, psiquiatras, escritores, advogados, historiadores, folcloristas, músicos e também sacerdotes, caso de Pai Adão, babalorixá do Terreiro de Iemanjá, dos mais antigos do país. Entre nomes famosos, se destacaram o próprio Gilberto Freyre, Mário de Andrade, Jorge

Amado, Roquette-Pinto, Edison Carneiro, Arthur Ramos, Ulisses Pernambucano, Luís da Câmara Cascudo e o antropólogo americano Melville Herskovits (Freyre, 1935, 1937).

Já o II Congresso Afro-Brasileiro foi realizado em 1937, em Salvador, tendo à frente Edison Carneiro, que procurava dar continuidade, ainda que de forma crítica, à pesquisa pioneira de Raimundo Nina Rodrigues, que inaugurou no Brasil os estudos sobre o candomblé e tratou longamente, à moda racista de seu tempo, de questões referentes à população negra. Retornaram ao debate Herskovits, Edison Carneiro, Arthur Ramos e Jorge Amado, aos quais se juntaram muitos outros, além do sociólogo americano e Professor Emérito da USP, Donald Pierson, que conduziu seus estudos sobre o negro preocupado com os conceitos de cultura e classe social; o babalaô Martiniano do Bonfim, figura lendária do candomblé; e a igualmente famosa ialorixá Ana Eugênia Obabií dos Santos, Mãe Aninha, fundadora do Axé Opô Afonjá. Também esteve presente o africano Ladipô Sôlankê, que apresentou uma comunicação sobre a concepção de Deus entre os iorubás (Carneiro, 1940).

Passados 45 anos, por ocasião das comemorações do cinquentenário da publicação de *Casa-grande & senzala*, realizou-se, novamente no Recife, em 1982, com a presença de Gilberto Freyre, o III Congresso Afro-Brasileiro, sob os auspícios do Instituto Joaquim Nabuco e com organização de Roberto Motta. Ao lado de consagrados autores brasileiros e estrangeiros, o evento trouxe uma nova geração de pesquisadores das populações negras, assim como novos temas. Entre os presentes, destacaram-se Raimundo de Souza Dantas, que foi o primeiro embaixador negro brasileiro, Manuela Carneiro

da Cunha, Carlos Hasenbalg, Paulo Viana, Thales de Azevedo, João Baptista Borges Pereira, Clovis Moura, entre outros, além de especialistas em religiões afro-brasileiras que ocupam lugar importante na produção científica sobre essa herança africana: Juana Elbein dos Santos, René Ribeiro, Marco Aurélio Luz, Yeda Castro, Peter Fry, Waldemar Valente e o coordenador do congresso, Roberto Motta (Motta, 1985). Babalorixás importantes como Manoel do Nascimento Costa, mais conhecido como Papai, neto de Pai Adão, também apresentaram suas contribuições. Entre os temas candentes, tratou-se criticamente das condições do negro no contexto das classes sociais e do modo como o processo brasileiro de abolição foi conduzido.

Transcorridos seis anos, em 1988, a realização do evento Escravidão – Congresso Internacional ganhou enorme amplitude, envolvendo diferentes unidades da USP a partir da organização da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), sob a coordenação geral de José Jobson de Andrade Arruda, tendo como presidente de honra João Baptista Borges Pereira. Foram reunidos pesquisadores, músicos, sacerdotes, artistas, políticos, etc. de todo o Brasil e de 22 outros países, num total de 377 participantes que apresentaram um ou mais trabalhos. Coube a Fernando Henrique Cardoso, então senador, proferir a conferência de abertura. O encontro foi organizado em 17 módulos, cada um deles cobrindo uma das grandes linhas do temário proposto, como, por exemplo: memória e iconografia; historiografia da escravidão; literatura; escravidão, liberdade e direitos; tráfico de escravos, etc.

No que diz respeito às religiões afro-brasileiras, assunto do presente trabalho, as atividades foram agrupadas no módulo

de número nove, intitulado “Cultura religiosa afro-americana”, que contou com 74 expositores (Escravidão, 1988). Esse módulo aconteceu no prédio de Filosofia e Ciências Sociais da FFLCH. Além das apresentações orais, mesas e discussões, várias exposições foram montadas: um terreiro de umbanda; um terreiro de candomblé; um espaço de santeria cubana; uma mostra de trabalhos do artista Mestre Didi; uma mostra de objetos rituais do tambor de mina; uma exposição sobre o uso das cores nas religiões dos orixás; um herbário de folhas sagradas e uma mostra de instrumentos musicais do batuque gaúcho. O módulo reuniu importantes pesquisadores das religiões afro-brasileiras do país, além de sacerdotes de respeitados terreiros das diferentes modalidades religiosas de origem africana. Também estiveram presentes pesquisadores e sacerdotes de outros países. O Quadro 1 traz a lista completa dos pesquisadores, artistas e sacerdotes que se apresentaram no módulo “Cultura religiosa afro-americana”.

O Brasil vivia um período de otimismo e esperança política. O flagelo da ditadura militar parecia superado, e a Assembleia Constituinte escrevia uma nova Carta Magna, a chamada Constituição Cidadã, que viria a ser promulgada nesse mesmo ano de 1988. Interessante notar que, no catálogo do congresso Escravidão, chamava-se a atenção para alguns nomes que constavam da programação e que deveriam ser oportunamente confirmados, uma vez que se ocupavam em Brasília das atividades constituintes. Pela primeira vez se viam circulando pela USP pais, mães e filhos de santos com suas roupas rituais, podendo-se apreciar objetos e imagens cerimoniais, instrumentos musicais típicos dos terreiros, participar de oficinas de música

QUADRO 1

Pesquisadores, artistas e sacerdotes que se apresentaram no módulo “Cultura religiosa afro-americana” do Congresso Internacional Escravidão e Suas Instituições. São Paulo, USP, 1988

Alberto Cunha (USP)	Kabengele Munanga (USP)
Anaíza Vergolino Henry (UFPB)	Liana Trindade (USP)
André de Souza (USP)	Lísias Nogueira Negrão (USP)
Angelina Pollak-Elts (Universidade Católica)	Luiz Carlos Guelo (Conjunto Alayandê)
Andres Bello, Venezuela)	Manuel Papai Nascimento Costa, Pai (Sítio do Pai Adão, Recife)
Antonio A. Silva (Arquidiocese de São Paulo)	Marco Antonio da Silveira, Pai (Ilê Axé Ewe Fun Mi, São Paulo)
Antônio O. Santos (Igreja Metodista, São Paulo)	Maria do Carmo Brandão (UFPE)
Argeliers León (Casa das Américas, Cuba)	Maria Helena Concone (PUC-SP)
Armando Vallado, Pai (Ilê Axé Ogum ati Oxum, São Paulo)	Maria Laura Cavalcanti (Instituto Nacional do Folclore, Rio de Janeiro)
Aulo Barretti-Filho, Pai (Fundação de Apoio ao Culto e Tradição Yorùbá no Brasil)	Maria Stella de Oxóssi A. Santos, Mãe (Axé Opô Afonjá, Salvador)
Babatundê Lawall (Universidade Ilê-Ifé, Nigéria)	Maria Thereza Lemos de Arruda Camargo (Centro de Estudos da Religião)
Beatriz Góis Dantas (UFSE)	Marlene de Oliveira Cunha (USP)
Benito Juarez (USP)	Marta Heloísa Leuba Salum (USP)
Carlos Eugênio Marcondes de Moura (USP)	Mauro Batista (Arquidiocese de São Paulo)
Claudia Mola-Fernandez (Casa de África, Cuba)	Monique Augras (FGV-RJ)
Damiano Cozzella (USP)	Mundicarmo Ferretti (UFMA)
Deoscóredes M. dos Santos – Mestre Didi (SECNEB)	Napoleão Figueiredo (Museu Paraense Emilio Goeldi, Belém)
Dilma de Melo Silva (USP)	Norberto Dias-Ugarte (Conjunto Folclórico de Havana, Cuba)
Eduardo Contrera (Conjunto Alayandê)	Norton F. Correa (UFRGS)
Evandro Bonfim Paraná (Conjunto Alayandê)	Patrícia Birman (ISER)
Fabio Leite (USP)	Paulo de Carvalho Neto (Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura)
Francelino de Xapanã, Pai (Casa das Minas de Toia Jarina)	Paulo Dias (USP)
Francisco M. Dias (Grupo de Consciência Negra da USP)	Raquel Trindade (Teatro Popular Solano Trindade, Embu das Artes)
Gilberto de Exu Ferreira, Ogã (Afoxé Filhos da Coroa de Dadá, São Paulo)	Raul Lody (Instituto Nacional do Folclore, Brasil)
Guillermo Cue-Hernandes (Cubanacan, Cuba)	Reginaldo Prandi (USP)
Guillermo Montanes-Bel (Conjunto Folclórico de Santiago, Cuba)	Renato Cruz, Pai (Olê Axé Ogum ati Oxum, São Paulo)
Helena Starzynski (USP)	Rita de Cássia Amaral (USP)
Helmy Mansor Manzochi (USP)	Rita Laura Segato Carvalho (UnB)
João Baptista Borges Pereira (USP)	Roberto Motta (UFPE)
Jocélio Teles dos Santos (USP)	Rogelio M. Furé (Conjunto Folclórico Nacional de Cuba)
Jorge Itaci de Oliveira, Pai (Terreiro de Iemanjá, São Luís)	Rosa Maria Costa Bernardo (USP)
José Carlos Carvalho (USP)	Ruth Simms Hamilton (Universidade de Columbia, EUA)
José Flavio Pessoa de Barros (UFF)	Sérgio Figueiredo Ferretti (USP)
José Guilherme Cantor Magnani (USP)	Vagner Gonçalves da Silva (USP)
José Jorge Carvalho (UnB)	Vivaldo da Costa Lima (UFBA)
José Luis Hernandez (Museu de Guanabacoa, Cuba)	Yvonne Maggie (UFRJ)
Josildeth Gomes Consorte (PUC-SP)	
Juana Elbein dos Santos (SECNEB)	
Juberli Varela, Pai (Templo Espírita de Umbanda Mestre Tupinambá, São Paulo)	
Júlio Santana Braga (UFBA)	

e dança, e provar da comida votiva. Foi a semana da USP com dendê. O clima era de euforia: as religiões afro-brasileiras se espalhavam pelo país e marcavam presença nos mais diversos espaços sociais e expressões culturais. Parecia não haver barreira para conter seu avanço.

O clima de otimismo parecia igualmente se refletir no teor dos trabalhos apresentados no módulo de religião. Dava-se muita importância ao fato de que as religiões afro-brasileiras continuavam se expandindo rapidamente por todo o país, ampliando sua contribuição aos mais diversos setores da cultura não religiosa. Variantes étnicas dessas religiões, as chamadas nações, não estavam mais restritas a seus locais de origem, enclausuradas, mas se espalhavam e se encontravam por toda parte do país. O congresso era apenas uma pequena amostra, uma espécie de miniatura desse bom encontro em que as diferenças congraçavam e se enxergavam como parte de um Brasil único e fraterno. As religiões se apresentavam em seus conteúdos míticos, ritualísticos e iniciáticos. Cada *paper* mostrava como o culto em cada lugar era conduzido, como os terreiros se organizavam, o que se oferecia às divindades, como se cantava e se dançava para os orixás, os voduns, os inquices e os encantados. Os músicos presentes animavam a festa com o ritmo de seus atabaques, e os corais da USP se juntavam numa única e grande voz para oferecer a todos, no encerramento, a música sacra há tanto tempo circunscrita ao espaço dos terreiros. Tudo era festa. O Brasil era celebrado como o lugar privilegiado do pluralismo, inclusive religioso.

Por outro lado, o esforço de redemocratização compartilhado por todos impunha uma necessária preocupação crítica com o

próprio sentido da palavra “abolição” (termo intencionalmente não incluído no título do congresso que comemorava seu centenário), uma vez que, no Brasil, a abolição da escravidão também implicou a marginalização, no âmbito da economia e dos direitos individuais, dos negros libertados. Não é demais lembrar que, embora as religiões afro-brasileiras estivessem ganhando espaço, seguidores, visibilidade e prestígio, elas ainda carregavam consigo o peso do preconceito racial, como carregam até hoje. Mas tudo indicava que os velhos tempos em que foram duramente perseguidas por órgãos governamentais e por parte da mídia haviam ficado no passado. Sociólogos e antropólogos que à época se ocupavam do estudo da repressão contra os terreiros e seus devotos ainda se reportavam a esse passado que se supunha superado (Braga, 1995; Lühhning, 1995). Nenhum entre as dezenas de textos discutidos nas sessões do congresso tratou de algo que se assemelhasse à antiga perseguição sofrida pela religião negra em tempos anteriores. Afinal, o Brasil se redemocratizava e em breve daria à luz a Constituição que deveria enterrar de vez os horrores da ditadura militar e garantir definitivamente as liberdades civis, incluindo a liberdade de crença.

Uma análise do conjunto dos resumos das comunicações contidas no catálogo do congresso permite sumariar os temas apresentados no módulo de religião: tradição e modernização; artefatos religiosos; nações; sincretismo; folhas e ervas rituais; simbolismo material e cultural; multiplicidade das religiões afro-brasileiras; consumo e economia dos terreiros; relações de clientelismo e prestação de serviços; rituais de cura; identidade; ética; aspectos psíquicos e sociais do transe;

Reginaldo Prandi



Comidas votivas, Candomblé Casa das Águas

diversidade religiosa; posição do catolicismo da teologia da libertação com respeito à religião dos orixás; desafios da negritude e participação política; visão de mundo e vivência religiosa; sacrifício ritual; dança, *performance*, gestualidade e técnicas corporais; iniciação, parentesco religioso e filiação; arquétipos; mitologia; sociedade de classes; teologia das religiões afro-brasileiras; federações e organizações religiosas; magia, oráculo e cura; passado e memória; aspectos domésticos dos cultos e sua organização; mudança e expansão das religiões de origem africana; africanização das religiões afro-brasileiras; sincretismo católico; e presença e expansão das religiões afro-brasileiras na metrópole.

À luz do que hoje se pode observar, alguns temas se destacaram notoriamente pela ausência. Não se tratou de coisas como perseguição, preconceito, discriminação religiosa, agressões a membros dessas religiões e invasões de terreiros em tempos atuais. O próprio sincretismo católico ficou num plano muito secundário. Nenhum pesquisador ou sacerdote tocou diretamente na questão do confronto entre as religiões afro-brasileiras e as igrejas evangélicas como algo de importância. A expressão “intolerância religiosa” não foi pronunciada nesse grande encontro de 1988, no centenário da Lei Áurea. Reafirmamos, portanto, que o clima do congresso era de indisfarçado otimismo e tranquilidade para com os fatos correntes. Aliás, também no livro *Os candomblés de São Paulo* (Prandi, 1991), desse mesmo período, em nenhum momento se fala de intolerância religiosa nem se cita a oposição entre o candomblé e as religiões evangélicas. Quem dividia a cena com o candomblé ainda era o catolicismo, sem agressão e intolerância, contudo.

3

Enquanto transcorria o congresso, voltamos a lembrar, encontrava-se em fase final de redação a nova Constituição, que balizou não somente o reingresso formal do país na trilha democrática, mas que também se tornou marco histórico importante da participação na política partidária de novos atores, até então mantidos, em sua maioria, fora da vida política: os evangélicos (Pierucci, 1989; Mariano, 2001; Prandi & Santos, 2017). Tal participação não tardou a significar para os afro-brasileiros, sem nenhuma representação no Congresso Nacional, que seu novo oponente no campo das conversões ficara mais forte, de mãos dadas com o poder do Estado, tendo na mão a feitura da lei.

Se a grande perseguição sofrida pelas religiões afro-brasileiras por parte da polícia, da imprensa e de outras instituições e agentes fazia praticamente parte do passado, ainda que recente, novos inimigos despontavam, mais empenhados e decididos. Primeiro, as religiões que competiam com os terreiros, ou seja, as igrejas evangélicas, mais particularmente as do ramo pentecostal e, muito especialmente, as do ramo neopentecostal. Mas os religiosos não seriam os únicos adversários abertos que os terreiros enfrentariam no dia a dia. Tratava-se especialmente de agentes e organizações que têm se apresentado como defensores do meio ambiente¹ e dos animais e que, a despeito das liberdades de culto garantidas pela

1 Vale ressaltar que os tipos de concepção sobre o que representa uma ameaça ao meio ambiente e aos seres naturais são extremamente vastos e, em muitos casos, sua formulação está atrelada a pressupostos morais nem sempre percebidos ou explicitados (Santos, 2017).

Constituição, insistiam e ainda insistem, por ideologia não religiosa, em criar obstáculos aos cultos afro-brasileiros por meio de tentativa de aprovação de leis que impeçam o abate de animais nos terreiros, procurando assim inviabilizar o procedimento ritual fundamental em todo o processo de celebração dos deuses e entidades afro-brasileiros.

Vamos por partes, tratando primeiramente da questão religiosa. Passados 30 anos do congresso do centenário da Lei Áurea, o temário que recobre os estudos sobre as religiões afro-brasileiras ganhou profunda modificação. É muito difícil tratar hoje do candomblé, da umbanda, do tambor de mina, do batuque, do xangô e outras modalidades dessa origem sem ao menos esbarrar na questão da intolerância religiosa.

A década de 1990 é especialmente identificada por um conjunto amplo e diversificado de trabalhos de especialistas das ciências sociais que se ocupam das religiões tratando dessa nova temática do confronto entre evangélicos e afro-brasileiros, ou, melhor dizendo, da agressão aberta, sistemática e determinada sofrida pelos terreiros de religiões afro-brasileiras por parte de certas igrejas evangélicas. Os termos preferenciais, nesse período, para descrever essa disputa eram “conflito”, “batalha”, “batalha espiritual” e “guerra santa”. Todos eles pressupondo dois lados medindo suas forças.

Os principais títulos da década de 1990 que fazem referência a esse cenário podem ser facilmente enumerados, a saber, “Guerra santa no país do sincretismo”, de Mariza de Carvalho Soares (1990); “Deus e nós, o diabo e os outros: a construção da identidade religiosa da Igreja Universal do Reino de Deus”, de Airton Luiz Jungblut (1992); “A guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiros:

dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil”, de Luiz Eduardo Soares (1993); “Reflexões sobre a reação afro-brasileira à Guerra Santa”, de Cecília Loreto Mariz (1997); “Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?”, de Ari Pedro Oro (1997); “Males e malefícios no discurso neopentecostal”, de Patrícia Birman (1997); e o livro *Neopentecostais*, de Ricardo Mariano (1999), que dedica o capítulo “A guerra contra o diabo” especialmente ao assunto da guerra santa – entre outros.

A importância desse novo tema na década de 1990 fica atestada pela preocupação de Cecília Loreto Mariz ao organizar, para a *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – BIB*, em 1999, uma revisão bibliográfica sobre a teologia da batalha espiritual que então se travava (Mariz, 1999). Esses diferentes autores, ao tratar da década de 1990, não somente nos oferecem um quadro detalhado e explicativo dos diferentes embates em suas diferentes formas, como também nos mostram de que modo muitas das denominações evangélicas reconstróem sua doutrina, identificando as raízes do mal não na velha e desgastada figura genérica do diabo cristão, mas sim no corpo doutrinário-mitológico que ilumina a ação de divindades e entidades sagradas do candomblé e da umbanda. A religião afro-brasileira transformava-se, assim, para um seguidor dessas igrejas, na casa e no coração do mal: o diabo a ser combatido até seu extermínio.

Não se tratava de um mero jogo simbólico, de diferentes visões do sagrado. Em 2001, Ricardo Mariano, analisando o crescimento evangélico em sua tese de doutorado, descobriu que as religiões afro-brasileiras – os demograficamente diminutos candomblé e umbanda somados – estavam perdendo fiéis



Ritual de iniciação, Candomblé Casa das Águas

significativamente. Sua investigação aponta a causa, talvez a mais decisiva, desse declínio: o avanço do neopentecostalismo sobre os terreiros afro-brasileiros (Mariano, 2001). O conflito, a guerra religiosa ou qualquer outro nome que se dê a esse confronto já tinha um lado perdedor muito bem delineado. Ainda que a principal fonte doadora de convertidos para o pentecostalismo seja, de fato, o catolicismo, por evidentes razões demográficas, o candomblé, a umbanda e demais denominações afro-brasileiras são a fonte simbólica por excelência da investida evangélica. Não são deixados em paz, apesar do pequeno resultado numérico que possam representar, em razão mesmo do sentido religioso que eles oferecem para o evangélico na formação de sua identidade religiosa – como já dito.

Aliás, essas pequenas religiões de origem africana, sempre muito minoritárias,

carregam consigo uma grande visibilidade, até mesmo desproporcional ao seu tamanho, devido a sua influência cultural para o país. Mais que isso: a corrosão evangélica nos meios católicos parece se dar de modo discreto e silencioso, especialmente a partir da enorme reação midiática e institucional que ocorreu no emblemático episódio do “chute na santa”, quando, em 1995, a rede Record de televisão mostrou para o Brasil um bispo da Igreja Universal do Reino de Deus agredindo aos chutes e xingamentos uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, a padroeira do Brasil (Almeida, 2007). Diante da reação de revolta, o bispo conheceu dias de exílio em terras estrangeiras, os santos católicos foram deixados em paz, e a conversão de católicos, sem alarde, prosseguiu exitosamente. Já os orixás não têm quem os defenda e podem ser chutados à vontade, inclusive sob os aplausos de muitos.

Reginaldo Prandi



Oxum, Candomblé Casa das Águas, 2017

De um lado, a ação dos religiosos evangélicos se caracteriza por ataques diretos, pessoais, dirigidos a seguidores dos orixás e aos seus templos, de tal modo que chegam a parecer atos de iniciativa individual, não orquestrados, que dependem muito mais de antipatias e inimizades locais e outras formas de desentendimento entre pessoas que pensam e creem de modos diferentes. Por outro, os representantes evangélicos no Congresso Nacional, nas assembleias legislativas e câmaras de vereadores mobilizam outro tipo de ataque, tentando agora criar obstáculos legais que procuram inviabilizar a prática religiosa não de seus vizinhos, conhecidos e desafetos pessoais, mas de toda uma população de seguidores das religiões afro-brasileiras inserida na sociedade brasileira.

A ofensiva não se dá mais somente no varejo, mas também no atacado. Para isso, contam com a adesão de legisladores católicos que comungam com evangélicos das mesmas pautas conservadoras. Um outro aliado tem sido encontrado em meio daqueles que se advogam como defensores de controversos direitos dos animais. O alvo da ação, nesse período, é o sacrifício votivo, ou abate animal, que constitui peça fundamental do ritual que parte do princípio segundo o qual as divindades, entendidas como antepassados, precisam ser alimentadas – princípio presente em importantes religiões tradicionais, mesmo quando o gesto sacrificial se realiza por meio de representação simbólica. Sacrifício, enfim, que está na raiz e na substância doutrinária e ritualística do judaísmo, do cristianismo, do islã e de diversas outras religiões ao redor do mundo.

De fato, as disputas e tensões envolvendo o sacrifício votivo de animais constituíram um novo campo de pesquisa para os estudiosos das religiões afro-brasileiras (Oro, 2005; Possebon, 2007; Coelho et al., 2016; Oro et al., 2017). Alguns líderes evangélicos fazem questão de enunciar, sempre que possível, um suposto caráter maligno nas tradições afro-brasileiras, associando, entre outras práticas, o abate de animais com atraso, magia negra, servidão aos demônios e práticas supostamente maléficas que costumam ser popularmente referidas pelo termo “macumba”, palavra hoje evitada em razão de sua explícita conotação preconceituosa.

Muitos políticos, por motivação religiosa ou não, já conseguiram a aprovação de leis municipais e estaduais proibindo o sacrifício, leis que reiteradamente têm sido anuladas por tribunais superiores como inconstitucionais, uma vez que a Carta Magna reza, em seu artigo 5º, inciso VI, que “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”. Os opositores do abate religioso, por sua vez, valem-se de outra passagem da Constituição, o artigo 225º, parágrafo 1º, inciso VII, que regula ser incumbência do poder público “proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a crueldade”. De todo modo, na defesa dos animais, certamente seria mais produtivo que esses políticos, ativistas ambientais e evangélicos preocupados com o abate religioso fossem bater às portas dos frigoríficos e dos grandes pecuaristas. Aliás, em projetos de lei como esses, não é raro o preconceito religioso se

disfarçar de proteção dos animais contra a crueldade. Tal dubiedade, porém, parece ter sido definitivamente resolvida pelo Supremo Tribunal Federal (STF) na votação do Recurso Extraordinário 494601, concluída no dia 28 de março de 2019. Garantiu o pleno do Supremo que a defesa dos direitos dos animais não pode se sobrepôr à liberdade da religião de praticar seus rituais segundo suas tradições. A tese produzida pelo Supremo, que garantiu por unanimidade o sacrifício votivo pelas religiões afro-brasileiras, diz que: “É constitucional a lei de proteção animal que, a fim de resguardar a liberdade religiosa, permite o sacrifício ritual de animais em cultos de religiões de matriz africana”². Por decisão majoritária, o STF decidiu também que alegações de crueldade contra os animais e questionamentos sobre o consumo das carnes não se aplicam no caso do sacrifício votivo.

Vale lembrar que o abate religioso de animais, segundo a fórmula halal, que só pode ser praticado por sacerdotes ou especialistas iniciados pela religião, da mesma maneira que se faz no candomblé, alimenta parcela significativa das exportações de carne brasileira para os mercados de países de maioria islâmica, sendo também praticado, em proporção menor, por outras religiões tradicionais no Brasil. Em termos comparativos, o volume do abate realizado pelo candomblé é irrisório, além do fato de que a carne resultante é consumida nos terreiros pelos praticantes da religião como ato de comunhão entre humanos e divindades.

Embora essas tentativas de impor leis impeditivas do sacrifício religioso não tenham logrado êxito – pelo menos até o momento –, em cada proposta de tal tipo de legislação são renovados os sentimentos e atos de perseguição, preconceito e intolerância contra uma religião que passou grande parte da história tendo que se esconder. É o velho racismo aplicado à religião, tentando usar a lei como disfarce.

Não se pode esquecer que, no candomblé e em outras religiões afro-brasileiras, a pertença do devoto se efetiva num processo iniciático em que diferentes etapas são marcadas pelo sacrifício votivo de animais (Motta, 1991). As carnes sacrificiais são consumidas no terreiro da mesma maneira como a maioria não vegetariana da população se serve diariamente à mesa. Assim como as receitas domésticas são preparadas de acordo com o gosto, o costume e as poses de cada família, a comida votiva segue receitas da tradição. Afinal, essas religiões reproduzem nada mais nada menos do que a antiga família extensa africana reconstituída no Brasil no plano simbólico (Prandi, 2017). Não há nenhum mistério no abate praticado nos terreiros: as divindades são cultuadas com a oferenda de comida; essa comida se faz com carne e outros ingredientes, e a carne usada deve ser obtida segundo preceitos rituais. Impedir o abate nos terreiros significaria impedir a adoração das divindades, o mesmo que proibir a religião de ser praticada segundo a tradição.

5

Os anos recentes foram pródigos em mostrar que os problemas identificados a partir da década de 1990 vêm se tornando

2 Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=407159>. Acesso em: 12 de abril de 2019.



Ervas rituais, Feira de São Joaquim

cada vez mais graves. Multiplicou-se o número de estudos que tratam, agora explicitamente, do que é chamado de intolerância religiosa (Silva, 2007). Aos poucos, e com muitas dificuldades, em consequência de sua própria constituição como religião formada de pequenos grupos sem nenhuma unidade formal nem chefia centralizada, os terreiros vêm tentando reagir, sobretudo, através de meios jurídicos, enveredando por processos que se arrastam por anos nos meandros das diferentes instâncias do Judiciário.

Raras e notórias lideranças surgiram à frente desses movimentos de defesa coletiva das religiões afro-brasileiras, caso de Hédio Silva Jr., que tem atuado em processos contra abusos sofridos por membros e locais

de culto (Silva Jr., 2007). Assim como uns poucos outros, Silva Jr. tem agido no sentido de capacitar os seguidores das religiões afro-brasileiras em sua luta de defesa da religião, promovendo encontros e reuniões, publicando cartilhas e folhetos sobre legislação, direitos e modos de agir, conduzindo projetos de pesquisa e atuando judicialmente nos tribunais. Teve grande visibilidade, em agosto de 2018, sua participação no já referido julgamento pelo STF do abate animal com fins ritualísticos. Na abertura da sessão, em resposta às sustentações contra o abate animal para fins religiosos proferidas por representantes do Ministério Público do Rio Grande do Sul e do Fórum Nacional de Proteção e Defesa Animal, disse Hédio Silva Jr.:

Reginaldo Prandi



Candomblé Ilê Olá Axé Opô Araká, 1984

“Prestei atenção nas sustentações, não só nas narrativas que foram feitas neste microfone, como também nos sapatos dos narradores, e por acaso os sapatos dos narradores são todos sapatos de couro. [...] Você faz um discurso acalorado, entusiasmado em favor dos animais, calçando sapatos de couro!”³.

Da mesma forma, diferentes autores, órgãos do governo, instâncias do Judiciário e organizações não governamentais de defesa dos direitos da pessoa têm se mobilizado no sentido de cadastrar, classificar, dar visibilidade e tomar iniciativas de caráter legal nos casos de ocorrência de agressão a terreiros e seus membros por parte de seguidores de outras religiões, e mesmo de instituições e pessoas sem vínculo religioso.

Em 2018, a Secretaria Nacional de Cidadania do Ministério dos Direitos Humanos publicou o volume *Estado laico, intolerância e diversidade religiosa no Brasil: pesquisas, reflexões e debates*, organizado por Alexandre Brasil da Fonseca, que traz o Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (Rivir), juntamente com a análise de pesquisadores a respeito dos dados obtidos e organizados (Fonseca, 2018). Os números trazidos mostram que, de 2011 a 2015, os casos de intolerância religiosa registrados em processos judiciais, canais de denúncias e notícias na imprensa brasileira têm crescido com regularidade. Em 965 casos analisados, 35% das vítimas pertencem a religiões afro-brasileiras, 19% são evangélicas, 8% são católicas, 4% são espíritas, 2% são muçulmanas e 9% são de outras

religiões, não havendo informação sobre religião para 23% dos casos (Fonseca, 2017, tab. 2). Considerando-se cada religião como um grupo em separado, os afro-brasileiros aparecem como vítimas em 98% dos casos, os espíritas em 87%, os católicos em 69% e os evangélicos em 51% dos casos. E aparecem como agressores 49% dos evangélicos, 31% dos católicos, 13% dos espíritas e 2% dos afro-brasileiros (Fonseca, 2017, gráf. 3). Nem sempre foi possível identificar o agressor e muito menos sua religião, mas ao se levar em conta os casos em que a religião tanto da vítima como do agressor é conhecida, o quadro vai se tornando mais bem definido: em seu conjunto, as vítimas afro-brasileiras são agredidas por evangélicos em 78% dos casos, por católicos em 16%, por ateus em 4% e por outros afro-brasileiros em 2% dos casos. Quando as vítimas são evangélicas, seus agressores são assim classificados: 70% são outros evangélicos, 15% são católicos, 10% são espíritas e 5% são ateus. No caso das vítimas católicas, seus agressores assim se classificam: 73% são evangélicos, 20% são outros católicos e 7% são ateus. Não há registro de agressores das religiões afro-brasileiras contra evangélicos, católicos ou espíritas (Fonseca, 2017, gráf. 4)⁴.

Também em 2018 foi publicada a edição bilíngue (português e inglês) do livro *Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço*, organizado por Ivanir dos Santos e outros, que apresenta um conjunto bastante diversificado de casos de intolerância religio-

3 Discurso completo no STF disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=APCajsEGs_Y. Acessado em: 22 de outubro de 2018.

4 Os resultados e pressupostos dessa pesquisa são apresentados aqui de modo breve e simplificado. Para uma discussão mais acurada, consultar o relatório original (Fonseca, 2018) e o artigo do coordenador do relatório (Fonseca, 2017).

sa, obtidos a partir de mais de uma dezena de instituições que registram ocorrências desse tipo no estado do Rio de Janeiro (Santos et al., 2018). Novamente, as religiões afro-brasileiras figuram como as mais atingidas por esse tipo de violência. Chama a atenção a pesquisa “Mapeamento de terreiros”, da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, que identificou que quase 70% dos casos de intolerância atingem terreiros pequenos, com até 50 frequentadores – mais vulneráveis, portanto. Além disso, apenas 15% dessas agressões levaram a algum tipo de representação na polícia ou em entidades de denúncias (Santos et al., 2018, pp. 34-6).

Os dados de ambos os relatórios sobre intolerância religiosa apontam que os evangélicos aparecem como os maiores responsáveis pelas supostas agressões, enquanto as religiões afro-brasileiras surgem das estatísticas como suas vítimas preferenciais. No geral, os afro-brasileiros têm pequena participação como agressores. Porque são os que mais sofrem violações de direitos relacionados a sua religiosidade, os afro-brasileiros voltam, como no passado, a ter que se esconder, como acontece hoje, por exemplo, em escolas em que crianças iniciadas no candomblé ou umbanda são obrigadas a ocultar sua pertença religiosa, deixando de usar qualquer símbolo material que denuncie sua identidade religiosa e se calando diante de colegas e professores sobre a crença que professam (Fonseca, 2017; Bernardo et al., 2017).

Se esses dados já são sobejamente preocupantes, o período imediatamente seguinte ao analisado no Rivir apresenta uma situação bastante piorada. Segundo matéria da *Folha de S. Paulo*, comparando-se os meses de agosto a outubro de 2018 – época em que a própria campanha eleitoral para a Presi-

dência traz para o debate as questões mais sensíveis da sociedade – com os meses de maio a julho do mesmo ano, observou-se um aumento dos casos de intolerância nos diferentes âmbitos considerados: 15% quando se tratou de raça ou cor, 75% quando o motivo identificado foi a homofobia ou transfobia, 83% para os casos relacionados à origem geográfica e de nacionalidade e, por fim, 171% de aumento nos casos de intolerância por motivos religiosos⁵. Para os que não aceitam a diferença, a religião parece ser o alvo preferencial.

6

Outra mudança importante verificada nos últimos 30 anos é o modo como a religião afro-brasileira muda de lugar na construção do objeto de estudo na pesquisa das religiões. Muito mais do que explicar a religião, trata-se agora de investigar sua relação com outros aspectos da realidade. É o que se observa, por exemplo, quando a pesquisa procura entender como é que a religião de origem negra lida com os problemas da marginalidade social, da criminalidade, como elabora identidades não convencionais, como aborda questões de gênero e como trabalha situações conflituosas de convivência de negros e não negros nas escolas e outras instituições não religiosas (Bernardo et al., 2017).

É quando a religião não é mais o objeto principal da pesquisa, mas usada para melhor se entender a construção de concepções artísticas, por exemplo, quando se questiona

5 Matéria completa disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/01/registros-de-intolerancia-triplicaram-em-sp-na-ultima-campanha-eleitoral.shtml>. Acessado em: 12 de abril de 2019.

sua importância na estruturação da gestualidade, na configuração da própria expressão corporal, no modo de se apresentar e se pentear, e assim por diante. Claro que há muito isso tudo tem sido investigado, mas o que muda é que a religião afro-brasileira passa a entrar no esquema explicativo como uma variável independente, a partir da qual as outras variáveis, que compõem o objeto principal, podem ser compreendidas. Trata-se, enfim, de lançar mão do candomblé, da umbanda, do tambor de mina, do batuque, do xangô, do catimbó, etc. para explicar aspectos do Brasil, inclusive o que ele pode ter de ruim, como querem os intolerantes detratores (Prandi, 2005). Estamos aqui, de fato, em 2019. Basta consultar a enorme lista de trabalhos publicados nesses anos todos para se ter ideia das transformações por que têm passado as religiões afro-brasileiras, tanto em termos de realidade como em termos de focos a ela dirigidos pelos pesquisadores⁶. Esse sucesso medido pela produção bibliográfica pertence em grande parte à cultura não religiosa, ainda que sua fonte originária seja o terreiro.

Se em 1988 a religião de origem africana estava sendo festejada e olhada com admiração por pesquisadores, intelectuais e formadores de opinião, hoje a tendência é enxergá-la como vítima. Quanto mais se expandiram as religiões evangélicas, mais encurralados se viram o candomblé e a umbanda, fato que se agravou com o avanço pentecostal na política eleitoral e o conse-

quente aumento de sua presença no poder de legislação e de governo, em todos os níveis. Do lado afro-brasileiro, cresceram os relatos, os projetos de defesa, as tentativas jurídicas de proteção da religião, mas sua representação nas casas legislativas, por exemplo, permaneceu ínfima.

Sob o atual governo federal, o futuro das religiões afro-brasileiras não parece exatamente confortável, sobretudo se levarmos em conta a presença e a influência de representantes de igrejas evangélicas nos diferentes escalões governamentais. Desde as campanhas das eleições de 2018 até os primeiros atos do governo de Jair Bolsonaro, temas muito caros ao pensamento democrático e ao sentimento político pluralista foram deixados de lado, quando não rechaçados, e aí se inserem a defesa das minorias, o respeito pela diferença, a aceitação da diversidade de gênero, a valorização das conquistas femininas nos planos do trabalho e dos direitos reprodutivos, o apoio a novos padrões de casamento e família, o cuidado com a reparação da dívida histórica do país para com grupos indígenas e negros, o cuidado de marginalizados urbanos e desvalidos rurais. A lista certamente é maior, mas não se pode deixar de fora dela as religiões afro-brasileiras e suas tradições. Se tudo isso pode ser resumido numa única palavra, “minorias”, as escolhas eleitorais que encerraram o ano de 2018 delas têm a dizer, na voz da maioria vencedora: – As minorias? Ora, elas que se danem!

6 Ver bibliografia sobre as religiões afro-brasileiras preparada por Reginaldo Prandi e Carlos Eugênio Marcondes de Moura disponível em: <https://socieda-desecularizada.files.wordpress.com/2019/04/bib-afbr.docx>. Acessado em: 12 de abril de 2019.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Ronaldo de. "Dez anos do 'chute na santa': a intolerância com a diferença", in Vagner Gonçalves da Silva (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo, Edusp, 2007, pp. 57-63.
- BERNARDO, Teresinha; MACIEL, Regimeire Oliveira; FIGUEIREDO, Janaina (orgs.). *Racismo e educação: (des)caminhos da lei nº 10.639/2003*. São Paulo, Educ, 2017.
- BIRMAN, Patricia. "Males e malefícios no discurso neopentecostal", in Patrícia Birman; Regina Novaes; Samira Crespo. *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro, Editora da Uerj, 1997, pp. 62-80.
- BRAGA, Júlio Santana. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador, Ceao/Edufba, 1995.
- CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo, Pioneira, 1961.
- CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de et al. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis, Vozes, 1973.
- CARNEIRO, Edison (org.). *O negro no Brasil: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1940.
- COELHO, Carla Jeane H.; OLIVEIRA, Liziane Paixão S.; LIMA, Kellen J. Muniz. "Sacrifício ritual de animais não humanos nas liturgias religiosas de matriz africana: 'medo do feitiço' e intolerância religiosa na pauta legislativa", in *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, v. 11, n. 22, 2016, pp. 53-82.
- CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *Umbanda, uma religião brasileira*. São Paulo, FFLCH/USP, 1987.
- ESCRavidão – Congresso Internacional. *Catálogo, programação e resumos*. São Paulo, FFLCH/USP, 7 a 11 de junho, 1988.
- FONSECA, Alexandre Brasil da. "Intolerância e violência religiosa no Brasil: notas sobre uma pesquisa de abrangência nacional", in *Intolerância Religiosa*, vol. 2, n. 1, jul.-dez./2017.
- FONSECA, Alexandre Brasil da (org.). *Estado laico, intolerância e diversidade religiosa no Brasil: pesquisas, reflexões e debates*. Brasília, Secretaria Nacional de Cidadania do Ministério dos Direitos Humanos, 2018.
- FREYRE, Gilberto (org.). *Estudos afro-brasileiros: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro*. Recife, 1934, 1º volume. Rio de Janeiro, Ariel Editora, 1935.
- _____. *Novos estudos afro-brasileiros: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro*. Recife, 1934, 2º volume. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.
- FRY, Peter. "Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo", in *Debate & Crítica*, n. 6. São Paulo, 1975, pp. 79-94.
- JUNGBLUT, Airton Luiz. "Deus e nós, o diabo e os outros: a construção da identidade da Igreja Universal do Reino de Deus", in *Cadernos de Antropologia*, 9, 1992, pp. 45-62.
- LÜHNING, Angela E. "Acabe com este santo, Pedrito vem aí...': mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 – 1942", in *Revista USP*, n. 28. São Paulo, SCS-USP, 1995, pp. 194-220.

- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1999.
- _____. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. Tese de doutorado em Sociologia. São Paulo, FFLCH-USP, 2001.
- MARIZ, Cecília Loreto. "Reflexões sobre a reação afro-brasileira à guerra santa", in *Debates do NER*, 1, 1997, pp. 96-103.
- _____. "A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia". *BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, n. 47, 1999, pp. 33-48.
- MOTTA, Roberto. *Edjé balé: alguns aspectos do sacrifício no xangô de Pernambuco*. Tese de titular de antropologia. Recife, Departamento de Antropologia da UFPE, 1991.
- _____. *Os afro-brasileiros: Anais do III Congresso Afro-Brasileiro*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1985.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo, Edusp, 1996.
- ORO, Ari Pedro. "Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?", in *Debates do NER*, 1, 1997, pp. 10-37.
- _____. "O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul", in *Religião & Sociedade*, v. 25, n. 2. Rio de Janeiro, 2005, pp. 11-31.
- ORO, Ari Pedro; CARVALHO, Erico Tavares de; SCURO, Juan. "O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: uma polêmica recorrente no Rio Grande do Sul", in *Religião & Sociedade*, v. 37, n. 2. Rio de Janeiro, 2017, pp. 229-253.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. "Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte", in *Ciências Sociais Hoje, 1989*. São Paulo, Vértice/Revista dos Tribunais/Anpocs, 1989, pp. 104-32.
- _____. "«Bye bye, Brasil': o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000", in *Estudos Avançados*, vol. 18, n. 52. São Paulo, 2004, pp. 17-28.
- POSSEBON, Roberta Mottin. *A reação das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul: conflitos com neopentecostais e defensores dos animais*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Porto Alegre, PUC-RS, 2007.
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo, Hucitec/Edusp, 1991.
- _____. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.
- _____. "Recriações religiosas da África no Brasil", in Fábio Baggio; Paolo Parise; Wagner Lopes Sanchez (orgs.). *Diásporas africanas e processos sociorreligiosos*. São Paulo, Paulus, 2017, pp. 67-93.
- PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William. "Mudança religiosa na sociedade secularizada: o Brasil 50 anos após o Concílio Vaticano II", in *Contemporânea*, vol. 5, n. 2. São Carlos, 2015, pp. 351-79.
- _____. "Quem tem medo da bancada evangélica? Posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no Congresso Nacional e na Frente Parlamentar Evangélica", in *Tempo Social*, v. 29, n. 2, 2017, pp. 187-213.
- SANTOS, Renan William. *A salvação agora é verde: ambientalismo e sua apropriação religiosa pela Igreja Católica*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. São Paulo, FFLCH-USP, 2017.

- SANTOS, Ivanir dos et al. (orgs.). *Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço (edição bilingue)*. Rio de Janeiro, Centro de Articulação de Populações Marginalizadas – Ceap, 2018.
- SILVA Jr., Hédio. “Notas sobre sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil”, in Vagner Gonçalves da Silva (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo, Edusp, 2007, pp. 303-23.
- SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo, Edusp, 2007.
- SOARES, Luiz Eduardo. “Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro”, in *Os dois corpos do presidente e outros ensaios*. Rio de Janeiro, Iser/Relume Dumará, 1993, pp. 203-16.
- SOARES, Mariza de Carvalho. “Guerra santa no país do sincretismo”, in *Cadernos do Iser*, 23. Rio de Janeiro, 1990, pp. 75-104.