

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA



Tese

As marchas religiosas tomando as ruas de Pelotas (RS):

Por vezes Orixás, por vezes Jesus

Isabel Soares Campos

Isabel Soares Campos

As marchas religiosas tomando as ruas de Pelotas (RS):

Por vezes Orixás, por vezes Jesus

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Luiz Pereira da Silva Neto

Pelotas, 2021

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de
BibliotecasCatalogação na Publicação

C111m Campos, Isabel Soares

As marchas religiosas tomando as ruas de Pelotas
(RS) : por vezes Orixás, por vezes Jesus / Isabel Soares
Campos ; Francisco Luiz Pereira da Silva Neto, orientador.
— Pelotas, 2021.

300 f. : il.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em
Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade
Federal de Pelotas, 2021.

1. Religiões públicas. 2. Intolerância religiosa. 3.
Religião e espaço público. 4. Religiões de matrizes
africanas. 5. Pentecostalismos. I. Silva Neto, Francisco Luiz
Pereira da, orient. II. Título.

CDD : 291

Isabel Soares Campos

As marchas religiosas tomando as ruas de Pelotas (RS): por vezes Orixás, por vezes Jesus

Tese aprovada, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 29/11/2021

Banca examinadora:

Prof. Dr. Francisco Luiz Pereira da Silva Neto (Orientador)

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Edgar Barbosa Rodrigues Neto

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional)

Prof. Dr. Emerson Alessandro Giumbelli

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof^a. Dr^a. Louise Prado Alfonso

Doutora em Arqueologia pela Universidade de São Paulo

À memória de Maria, minha mãe, e às
ancestralidades femininas de nossa família.

“Maria, Maria, é um dom, uma certa magia
Uma força que nos alerta” (Milton Nascimento)

Agradecimentos

Partindo do ato de marchar, que está em consonância com a proposta do presente estudo, traço, através do sentido atribuído ao ato, um percurso que foi percorrido durante uma longa jornada no tempo-espaço da pesquisa antropológica. O caminho cruzado pela família, amigas e amigos, colegas de curso e de grupos de pesquisa, professoras e professores, foi adquirindo rotas plurais, vazios, desvios, recomeços e novos direcionamentos. O mesmo caminho foi atravessado e constituído por dores, angústias, passagens, alegrias, comemorações, orações, rezas, passes e louvores. Quero dizer que vivências e afetações compõem a trajetória da pesquisa, e por isso é tão significativa esta seção dedicada ao ato de agradecer àqueles que contribuíram e influenciaram diretamente no caminho, bem como no resultado final.

Assim como se encontra na dedicatória da tese, agradeço primeiramente a minha mãe, pelo nosso encontro na terra, por todo o amor que ela me proporcionou sentir, e pelo privilégio de ter vivido ao lado de uma mulher tão forte e sábia. A sua historicidade me apresentou uma referência feminina alicerçada na ancestralidade, nos saberes tradicionais de cura através da prática de benzer, nos poderes interpretativos das cartas de tarot e na forte potência da intuição. Através dessas trocas, minha mãe concedeu uma lente mais sensível que me auxiliou a mediar o meu olhar em relação ao mundo. Também aprendi com ela que a fragilidade não possui caráter inibidor da nossa potência, pelo contrário, significa que a fortaleza tem um lugar intrínseco, basta encontrá-lo, até mesmo na morada da vulnerabilidade. E por último, agradecer, a construção da nossa história enquanto mãe e filha, que guarda tantos momentos bons e felizes juntas.

Não menos importante na construção dessa trajetória, agradeço ao meu pai, Leonardo, que sempre me incentivou para que não desistisse do meio acadêmico, inclusive, usando a sua experiência enquanto pesquisador e professor para me estimular e dar continuidade aos estudos. Seguindo a linhagem de parentesco e também o espelhamento em relação ao seu empenho acadêmico, agradeço ao meu irmão Gabriel, que sempre me apoiou e me auxiliou em várias dúvidas que surgiram do mundo acadêmico, sobretudo, a respeito de questões mais normativas e duras, cuja faceta também compõe esse meio. Reservo esse espaço para agradecer também a minha tia Rose, que não

cumpriu apenas esse papel na nossa história, e sim, ocupou o lugar de irmã mais velha, sendo mais uma motivadora nessa torcida formada pela minha família. Além do apoio recebido dos familiares, agradeço às amigas e aos amigos, bem como aos colegas, os quais fizeram parte do processo da pesquisa, caminhando ao meu lado.

Além de me nutrir afetivamente, passo agora aos agradecimentos àqueles que nutriram academicamente o meu desenvolvimento e participaram direta e/ou indiretamente nos resultados dessa pesquisa. Primeiramente, agradeço ao meu orientador Francisco Pereira Neto que foi compreensivo em todo o percurso do doutoramento em relação ao meu tempo-espço que era partilhado entre a pesquisa em Pelotas e os cuidados com a minha mãe no estado de Santa Catarina. Passar todos esses anos ao lado do professor – “Kiko”, como carinhosamente é conhecido por colegas e amigos – foi um privilégio, cujo tempo me proporcionou bons aprendizados, perguntas assertivas e reflexões complexas que enriqueceram o estudo.

Estendo também os agradecimentos aos professores e professoras que fazem parte do corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt), com os/as quais tive trocas e aprendizados que influenciaram na minha trajetória acadêmica. Em especial, agradeço a professora Rosane Rubert que exerceu o papel de orientadora nos anos de graduação e mestrado. À professora Loredana Ribeiro, que contribuiu significativamente nas discussões acerca de gênero e feminismo, inspirando-me a conformar um olhar mais atento e provocativo a tais questões. À professora Louise Alfonso, agradeço pelos convites referentes aos eventos produzidos pelo GEEUR e pelas nossas conversas acerca dos campos religiosos na cidade de Pelotas. Aproveito para agradecer ao próprio GEEUR, Grupo de Estudo Etnográficos Urbanos da UFPEL, cujo espaço de encontro proporcionou trocas entre as pesquisas, assim como me apresentou amigos e amigas.

Agradeço aos professores Ari Oro, da UFRGS, e a professora Adriane Rodolpho, do PPGAnt, que participaram da qualificação desta pesquisa. Assim como, cabe agradecer aos professores que se disponibilizaram para participarem da composição da banca examinadora. Como de praxe, direciono os agradecimentos inicialmente aos de “fora da casa”, primeiro ao professor Emerson Giumbelli, da UFRGS, que também colaborou no caminho reflexivo do

estudo, produzindo apontamentos que foram feitos nos congressos acadêmicos e no encontro promovido pelo NER. Em seguida, agradeço a participação do professor Edgar Barbosa Neto, da UFMG, que também fez parte da minha trajetória enquanto iniciante nos estudos referentes às religiões de matrizes africanas em Pelotas. E por fim, agradeço a participação da professora Louise Alfonso, que sempre se mostrou interessada na presente pesquisa.

Considerando o contexto atual das ciências humanas e das universidades públicas, creio que neste espaço também caiba o destaque em relação às condições de apoio e de auxílios disponibilizados pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia, sem os quais dificultaria ainda mais o desenvolvimento da pesquisa. Assim como estendo o agradecimento ao apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, que fomentou e gerou condições para a realização do presente estudo.

Por fim, mas não menos importante, agradeço aos colaboradores desta pesquisa, tanto do campo religioso de matriz africana, como do campo pentecostal-evangélico. No que tange ao campo afro, em especial agradeço ao babalorixá Juliano que colaborou significativamente desde a pesquisa de mestrado iniciada no ano de 2013, tornando-se ao longo dos anos, um amigo e pai de santo, me concedendo sua sabedoria sagrada para me acalmar nos momentos de tensão. Em relação ao novo campo evangélico, agradeço ao pastor Fabrício e a Regina, que desde os nossos primeiros encontros se mostraram solícitos comigo e interessados pela pesquisa, inclusive, apresentando-me a um novo modo de estar e de ser sagrado.

Resumo

CAMPOS, Isabel Soares. **As marchas religiosas tomando as ruas de Pelotas (RS)**: Por vezes Orixás, por vezes Jesus. Orientador: Francisco Luiz Pereira Neto. 2021. 300 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2021.

A presente tese versa sobre a presença religiosa pública na cidade de Pelotas (RS), qualificando-a por meio de duas marchas religiosas de matrizes distintas: as Marchas contra a Intolerância Religiosa, cuja mobilização é organizada por lideranças da comunidade tradicional de terreiro pelotense; e a Marcha para Jesus, organizada por uma associação de pastores evangélicos da cidade. As marchas religiosas foram acompanhadas durante os anos de 2018 e 2019, o que levou a compreender a tomada de exercício das ruas como um espaço de produção e agência religiosa. A partir da presença das marchas religiosas nas ruas, a performatividade tornou-se categoria-chave para repensar acerca do lugar do religioso no espaço público e revelar as diferentes estratégias dos coletivos de se apresentarem publicamente. Sendo assim, a etnografia mostrou que a cada trajeto traçado pelas marchas religiosas surgiram movimentos discursivos e performáticos diferentes que redefiniram o mapa urbano, resultando em novos sentidos e percepções de uma cidade habitada por ações e corpos religiosos. No entanto, com o controle dos espaços públicos e o distanciamento social devido à pandemia no ano de 2020, a etnografia passou a traçar novas rotas para acompanhar o fazer-religioso que acabou desembocando na internet. Observando a atuação dos atores religiosos das marchas no espaço virtual, reafirmou-se uma relação entre as ruas presenciais e a virtualidade da internet na configuração do espaço público.

Palavras-chave: Religiões públicas. Intolerância religiosa. Religião e espaço público. Religiões de matrizes africanas. Pentecostalismos.

Abstract

CAMPOS, Isabel Soares. **Religious marches taking the streets of Pelotas (RS)**: Sometimes Orixas, sometimes Jesus. Advisor: Francisco Luiz Pereira Neto. 2021. 300 f. Thesis (Doctorate in Anthropology) - Graduate Course, Institute of Human Sciences, Federal University of Pelotas, Pelotas, 2021.

This thesis deals with the public religious presence in the city of Pelotas (RS), qualifying it through two religious marches of different origins: the Marches against Religious Intolerance, whose mobilization is organized by leaders of the traditional terreiro community in Pelotas city; and the March for Jesus, organized by an association of evangelical pastors in the same city. The religious marches were followed between 2018 and 2019, which led to the understanding of the exercise of the streets as a space of production and religious agency. From the presence of religious marches in the streets, performativity became a key category for rethinking the place of the religious in the public space and revealing the different strategies of collectives to present themselves publicly. Thus, ethnography showed that with each path traced by the religious marches, different discursive and performance movements emerged that redefined the urban map, resulting in new meanings and perceptions of a city inhabited by actions and religious bodies. However, with the control of public spaces and social distancing due to the pandemic in 2020, ethnography began to trace new routes to accompany the religion-making that ended up on the internet. Observing the performance of religious actors in the marches in the virtual space, a relationship between the presence on the streets and the virtuality of the internet in the configuration of the public space was reaffirmed.

Key-words: Public Religions. Religious intolerance. Religion and public space. Afro-Brazilian cults. Pentecostalism.

Lista de Figuras

Figura 1 – Marcha para Jesus, 2018.....	132
Figura 2 – Mapa da Primeira Marcha CIR, 2014.	154
Figura 3 – Primeira Marcha CIR.....	155
Figura 4 – Marcha CIR de 2014.	156
Figura 5 – Imagem de Iemanjá queimada.....	158
Figura 6 – Mapa da 2º Marcha CIR, 2015.....	159
Figura 7 – Marcha CIR de 2017.	164
Figura 8 – Cerimônia do Conselho Municipal do Povo de Terreiro, 2018.	170
Figura 9 – Conselho Municipal do Povo de Terreiro, 2018.	170
Figura 10 – Posse do Conselho Municipal do Povo de Terreiro, 2019.....	171
Figura 11 – Posse do Conselho no terreiro, 2019.....	172
Figura 12 – Imagens da Central da Marcha, 2018.	183
Figura 13 – Equipe da Central da Marcha, 2018.....	184
Figura 14 – Imagens da Central da Marcha, 2019.	191
Figura 15 – Dia da Evangelização, 2019.....	195
Figura 16 – Tenda de Oração da IURD, 2019.....	196
Figura 17 – Camiseta usada no Dia da Evangelização, 2019.....	200
Figura 18 – Apresentação JOCUM, 2019.	203
Figura 19 – FlashMob na Marcha para Jesus, 2018.	203
Figura 20 – FlashMob na Marcha para Jesus, 2019.	204
Figura 21 – Performance dos orixás na Marcha CIR, 2018.	210
Figura 22 – Orixá Bará na Marcha CIR, 2019.	211
Figura 23 – Gira em homenagem ao orixá Bará, Marcha CIR de 2019.	211
Figura 24 – Concentração no Mercado Público da Marcha para Jesus de 2018.	218
Figura 25 – Monumento do Altar da Pátria.....	221
Figura 26 – Imagens do Monumento da Bíblia.....	222
Figura 27 – Show Final da Marcha para Jesus de 2019.	223
Figura 28 Concentração da Marcha CIR de 2018.....	227
Figura 29 Concentração da Marcha CIR de 2019.....	228
Figura 30 – Trajeto da Marcha CIR de 2018.....	234
Figura 31 – Trajeto da Marcha CIR de 2019.....	235

Figura 32 – Saída da Marcha CIR, 2018.....	236
Figura 33 – Pai Baiano na Marcha CIR, 2019.	237
Figura 34 – Parada em frente à Catedral São Francisco de Paula, 2019.	238
Figura 35 – Trajeto da Marcha para Jesus.....	242
Figura 36 – "Bloco evangélico", Marcha para Jesus 2019.	245
Figura 37 – Pastora Patrícia e Regina, Marcha para Jesus 2018.	246
Figura 38 – Regina e marido, Pastor Fabrício e Pastora Luciana, 2019.	246
Figura 39 Camisetas com mensagens bíblicas.	247
Figura 40 – Atores circenses na Marcha para Jesus 2019.	249
Figura 41 – Cartazes na Marcha para Jesus 2019.....	249
Figura 42 – Discurso do Pastor Fabrício na Marcha de 2019.	252
Figura 43 – Participação de terreiro no programa Filhos de Umbanda, 2020.	270
Figura 44 – Gráfico sobre a interação dos líderes religiosos no Facebook....	272
Figura 45 – Gráfico de atuação do Pastor Fabrício no Facebook.	273
Figura 46 – Gráfico de atuação do Umbandista Carlos Alberto no Facebook.	274

Lista de Siglas

AD – Assembleia de Deus

APEPEL – Associação dos Pastores Evangélicos de Pelotas

APP – Área de Preservação Permanente

AMUKCAB – Associação Municipal de Umbanda, Kimbanda e Cultos Afro-Brasileiros

CCIR – Comissão de Combate à Intolerância Religiosa do Rio de Janeiro

CCTRO – Comunidade Tradicionais de Terreiro

CDRAB – Congregação em Defesa das Religiões Afro-brasileiras

CEDES – Conselho Estadual do Desenvolvimento Econômico Social

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CPTERS – Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul

CONIC – Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IURD – Igreja Universal do Reino de Deus

JOCUM – Jovens com Uma Missão

MPRS – Ministério Público do Rio Grande do Sul

PDT – Partido Democrático Trabalhista

PMDB – Partido do Movimento Democrático Brasileiro

PRB – Partido Republicano Brasileiro

PSC – Partido Social Cristão

PSDB – Partido da Social Democracia Brasileira

PT – Partido dos Trabalhadores

PTB – Partido Trabalhista Brasileiro

REUNA – Rede de Umbanda e Nações Africanistas

SEPPIR – Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

SQA – Secretaria de Qualidade Ambiental

STF – Supremo Tribunal Federal

Sumário

1	Introdução	14
	Parte I Introduzindo trajetórias e direcionamentos da pesquisa	21
2	O luto: entre o privado e o público	22
3	No percurso e no encontro etnográfico... ..	32
	3.1 Uma breve apresentação dos colaboradores.....	48
	Parte II – Os campos religiosos.....	58
4	Traçando os percursos das religiões de matrizes africanas no Brasil: uma breve apresentação	59
	4.1 O caminho do Batuque do Sul do Brasil.....	60
	4.2 Entre o reconhecimento, a intolerância religiosa e o racismo religioso: por quais caminhos o sagrado cursa?	65
	4.2.1 O início de um preconceito racizalizado.....	66
	4.2.2 Haviam pedras no caminho: como sucederam as perseguições às religiões de matrizes africanas.....	69
	4.3 Novos embates no campo religioso.....	75
	4.3.1 Intolerância Religiosa ou Racismo Religioso?	77
	4.3.2 Supremo Tribunal Federal: Discutindo o Sagrado	84
5	Situando os percursos pentecostais no Brasil	97
	5.1 Um caminho entre idas e vindas, rupturas e continuidades.....	98
	5.2 Neopentecostalismos	107
	5.2.1 Evangélicos e a presença nas mídias.....	112
	5.2.2 A presença evangélica na política.....	116
	5.3 A disputa cristã por hegemonia no espaço público: de um lado, o catolicismo, de outro, o (neo)pentecostalismo, quem tem “vocação para o poder”?	124
	Parte III – A presença religiosa no espaço público.....	134
6	O espaço público e as encenações religiosas	135

6.1 O povo de “terreira” traçando trajetos e promovendo a “liberdade religiosa” em Pelotas.....	143
6.1.1 Trajetórias das Marchas contra a Intolerância Religiosa e a exibição do orixá Bará nas ruas de Pelotas	144
6.1.2 Conselho Municipal do Povo de Terreiro	166
6.2 Entre circuitos e trajetos evangélicos pelas ruas de Pelotas	173
6.2.2 Central da Marcha.....	180
6.2.3 “Dia da Evangelização”	193
7 Mapeando o percurso do sagrado em pelotas	205
7.1 Cruzando as marchas religiosas no espaço urbano pelotense	207
7.1.1 Mercado Público e as Marchas contra Intolerância Religiosa ..	209
7.1.2 Sobre a partida e a chegada da Marcha para Jesus	217
7.1.3 O ponto de partida das Marchas contra Intolerância Religiosa	226
8 Marchando pelas ruas de Pelotas: entre o ato político e o ato religioso	232
Parte IV – Religião e Virtualização	257
9 Religião e pandemia: deslocando a tomada das ruas para a virtualidade	258
9.1 Espaço virtual, entre os limites do público e do privado	260
9.2 O “fazer” religião no espaço virtual	261
10 Considerações Finais	279
Referências	286

1 Introdução

A presente tese versa acerca do tema religião e espaço público empreendido a partir de manifestações religiosas que tomam as ruas da cidade de Pelotas (RS), buscando apresentar a constituição do papel da religião em articular seus diferentes modos de fazer-religião na configuração do espaço público. Por isso é de suma importância as encenações e ocupações das/nas ruas por parte dos atores religiosos, tomando como base para análise do presente estudo duas marchas religiosas de matrizes distintas: as Marchas contra a Intolerância Religiosa (relativa a comunidade tradicional de terreiro de Pelotas), e a Marcha para Jesus (referente à comunidade pentecostal-evangélica pelotense). Ambas as marchas religiosas foram observadas para fins analíticos e empíricos nos anos de 2018 e 2019 na cidade de Pelotas. Período anterior e posterior a temporalidade da prática de campo também se encontra na construção final do estudo.

Para a construção analítica e textual da etnografia adotou-se como ponto-chave a noção de visibilidade pública apresentada através das práticas discursivas e performativas expressadas nas marchas religiosas para lançar direcionamentos acerca das relações entre religião e espaço público. Nesse sentido, guiada pelas inserções e atuações religiosas no espaço público pelotense, procuro revelar através dos dados etnográficos elementos contundentes que possam contribuir no debate sobre as fronteiras entre os domínios do secular e do religioso, bem como expor a elasticidade dos seus limites conforme as cenas são produzidas na dinâmica social (MONTERO, 2015). Uma vez que, ao se publicizar o religioso, seja através de suas práticas e ritos, seja por meio de discursos que enunciam novas opiniões públicas, as delimitações clássicas da modernidade – como a separação entre a esfera pública da privada – passam a serem problematizadas, provocando redefinições acerca do caráter público e secular da sociedade moderna. Diante do exposto, para se buscar entender o lugar do religioso na contemporaneidade passa-se a levar em consideração a relação que é estabelecida com a modernidade.

Assim, cabe ressaltar que devido ao enfoque na configuração disposta a redefinir o papel da religião na modernidade – não consistindo mais na busca em ajustar um modelo de Estado moderno único e universal baseado na

separação entre o espaço do religioso e o espaço político – surgiram novas abordagens teóricas. O campo de estudos da religião passou a ser problematizado na relação com a modernização e investindo nas conjunturas em que cada categoria (“religioso” e “secular”) se estabelecia e se sustentava (ASAD, 2003, 2010; BURITY, 2007; CASANOVA, 1994; GIUMBELLI, 2008, 2013; MONTERO, 2012, 2018). Nesse modelo de compreensão, cuja premissa de alguns estudos partem da presença religiosa nos mais diversos setores seculares (no sistema político-partidário, nos meios de comunicação, nas ruas, nas instituições públicas), introduz um novo olhar crítico e reflexivo sobre a modernidade, caracterizando-a a partir do seu processo de formação histórica, política e social, a fim de esclarecer o modo plural de constituição das sociedades modernas nas quais a articulação entre os domínios do religioso e do secular se estabelecem de diferentes formas e apontam para novos direcionamentos acerca dessa relação.

Deste modo, a relação entre religião e espaço público fundamentada neste estudo traz a perspectiva de que a cidade passa a ser lida através dos movimentos conduzidos pelos agenciamentos religiosos, os quais disputam a noção de “público” no espaço secular. É através de um “agir religioso” caracterizado pelos movimentos produzidos pelas marchas religiosas que o caráter público do espaço passa a ser discutido, levando para o debate as controvérsias acerca da configuração do Estado moderno.

No caso observado em relação às marchas religiosas em Pelotas procurou-se levar em consideração como as práticas religiosas são afetadas pela cidade e como a cidade passou a ser afetada por tais agenciamentos religiosos, nos quais os corpos forjados em discursos e performances conferidos pela visibilidade pública apresentam consonância com outro movimento, o de “agir urbano” (AGIER, 2015). Na atualidade, os estudos antropológicos urbanos apresentam diferentes perspectivas em relação às práticas religiosas, compreendendo sobretudo que os habitantes estabelecem relações entre o sagrado e a configuração dos espaços urbanos. Passa-se a entender que os terreiros, templos, igrejas e centros não são apenas resoluções aos preceitos infraestruturais das cidades, e sim, podem imprimir outras reordenações da topografia urbana advindos de critérios de pertencimento religioso e comunitário que geram novos sentidos ao lugar.

Uma vez seguindo o movimento urbano provocado pelas ações dos corpos religiosos marchantes, notou-se à similaridade nos usos e ocupações dos mesmos pontos da cidade com a intenção de manifestar seus eventos religiosos. É diante do compartilhamento das mesmas localizações urbanas nas marchas religiosas que a cidade passa a conformar uma convivência entre os coletivos religiosos de matrizes distintas. De acordo com os últimos dados censitários do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) referentes ao ano de 2010, há em Pelotas cerca de 11 mil adeptos das religiões de matrizes africanas em relação ao total de 328.275 habitantes. Em relação ao número de declarantes evangélicos em Pelotas há aproximadamente 70 mil. Embora os dados sejam relativos ao ano de 2010, torna-se evidente que numericamente há a assimetria entre os coletivos religiosos, o que não determina uma classificação hierárquica para a elaboração deste estudo. Nem mesmo se considerarmos que na cena nacional ainda possam se apresentar na categoria do conflito devido aos processos de intolerância religiosa que permeiam as relações entre os afro-religiosos e evangélicos (de modo geral), na etnografia das marchas religiosas o pano de fundo assumido que permite a comparação são as diferentes atuações e agenciamentos dos coletivos religiosos com e na cidade. O que quero dizer é que, a pesquisa não pretende “tomar como já dada a existência daquilo que será comparado” (DULLO, 2019, p. 228). Por isso o que se buscará por meio da etnografia será apresentar e analisar os diferentes modos de fazer-religião publicamente que parecem redesenhar diferentes mapas urbanos de Pelotas.

Para traçar o caminho da pesquisa e seus resultados analíticos, resolvi decompor a tese em partes. A primeira parte é composta por dois capítulos, um referente a minha trajetória acadêmica e de vida, no qual intersecciono minha experiência de morte e luto com os redirecionamentos da pesquisa devido ao novo contexto provocado pela pandemia, o qual impactou diretamente na prática de campo, bem como na sociedade brasileira que passou a ser atravessada por um fenômeno caótico da morte em massa, consequentemente, provocando no luto coletivo. Nesse sentido, tomo o luto como problemática pertinente para refletir sobre a importância da sua publicização no sentido de conferir-lhe seu aspecto político e para dar alguns indícios da relação entre as noções de privado e público quando se busca por ações de cunho político. No segundo capítulo, apresento o percurso da pesquisa a partir de uma articulação entre a experiência

em campo com os colaboradores da pesquisa e uma discussão teórica e metodológica acerca da antropologia e da etnografia. E acrescento um subcapítulo para apresentar os principais colaboradores do estudo em razão destes atores tornarem-se mais presentes na construção do texto.

Na segunda parte, desenvolvi uma exposição teórica dos campos religiosos tratados na pesquisa que resultou em dois capítulos, o primeiro relativo ao campo afro-religioso e o segundo referente ao campo pentecostal-evangélico. Para não recair em uma discussão teórica densa expondo as diferentes abordagens acerca dos estudos de cada segmento religioso, os capítulos expõem os seus contextos históricos de formação no Brasil, quais relações estas crenças foram estabelecendo com outras formas religiosas e instituições seculares, bem como mostrando como tais relações moldaram suas práticas e discursos sagrados, e quais estratégias atualmente cada coletivo religioso apropria-se para se apresentar e se expressar publicamente. Assim, na parte II, no capítulo 4, exponho a constituição histórica das religiões afro-brasileiras, trazendo o caminho de formação desta matriz religiosa até chegar no contexto rio-grandense. Em seguida apresento, a partir do subtítulo “Entre o reconhecimento, a intolerância religiosa e o racismo religioso: por quais caminhos o sagrado cursa?”, diversas formas de atravessamento na configuração das religiões de matrizes africanas através de enquadramentos jurídicos e perseguições de outras instituições religiosas e seculares (aparato policial, mídias, controles higienista e sanitaria, etc). De tal modo, que na atualidade tais processos perpassados por estas religiões e que ainda persistem provocaram no surgimento de designações como “intolerância religiosa” e “racismo religioso”, cujas noções serão brevemente abordadas no texto e tratadas na finalização do capítulo através do caso referente ao julgamento do Supremo Tribunal Federal acerca da prática de sacralização de animais em rituais afro-religiosos.

Tal como proposto no capítulo anterior, sigo com a mesma coerência no capítulo 4 em apresentar a constituição histórica dos pentecostalismos no contexto brasileiro, enfatizando a referência ao fenômeno religioso no seu caráter plural para indicar a ruptura com a forma homogeneizada e popularizada como estes coletivos são mencionados na grande mídia e no senso comum. Deste modo, busco trazer contribuições teóricas a partir de diferentes

perspectivas a fim de mostrar ao leitor que há a diversidade na configuração da matriz cristã-pentecostal, produzindo uma variabilidade de denominações, instituições, dogmas e formas eclesiais. Assim como, à medida que o fenômeno religioso avança e passa a se desenvolver novos estudos, surgem também diversas práticas e experiências sagradas pentecostais, as quais começam a se relacionar com o espaço público e outras instituições seculares, como a participação no sistema político-partidário e nos espaços de mídia, resultando em novas configurações cristãs-pentecostais que serão tratadas no capítulo.

Após a apresentação da conformação destes campos religiosos no cenário nacional, passo para a seção III, na qual se encontram os três capítulos seguintes que tratam da presença religiosa de matriz africana e pentecostal na cidade de Pelotas. Para qualificar esta presença no contexto local da pesquisa, considero o exercício de tomada das ruas da cidade através dos eventos e das manifestações promovidas e engendradas pelos coletivos religiosos – pelo povo de terreiro e pelos evangélicos – para buscar elementos que revelem as relações estabelecidas pelos grupos religiosos e a cidade, trazendo novos direcionamentos sobre o mapa urbano a partir de diferentes sentidos e usos para expressar o sagrado. Assim, no capítulo 6, busca-se expor a presença da comunidade tradicional de terreiro pelotense por meio da constituição das organizações dos coletivos tanto no sentido de arranjo político com a intenção de publicizar os processos de intolerância religiosa, desencadeando nas Marchas contra a Intolerância Religiosa, como através da formação do Conselho Municipal do Povo de Terreiro que visa propor ações de políticas públicas voltadas para a comunidade e sua religiosidade. Outro evento afro-religioso público mencionado no mesmo capítulo é a Procissão ao Pai Bará realizada nos anos de 2015 e 2016 para chamar a atenção em relação ao formato da apresentação religiosa nas ruas, a qual através das marchas toma novas formas no modo de expressar o sagrado e reivindicar a liberdade religiosa no espaço público.

A partir de novos subcapítulos, abordo os agenciamentos dos coletivos evangélicos em Pelotas e a presença da matriz cristã-pentecostal no espaço urbano. Tomo como ponto de partida a apresentação da entidade organizativa da comunidade evangélica denominada Associação dos Pastores Evangélicos

de Pelotas (APEPEL), criada na década de 1980, a qual encontra-se em atividade. Partindo dos agenciamentos promovidos pela associação, exponho dois modos de presença pública pentecostal, um referente à criação de um ponto de venda dos produtos da Marcha para Jesus chamado de “Central da Marcha”, cuja função está voltada para organizar o evento, mas ao passo que se desenvolvem encontros no local mais parece fortalecer os vínculos entre as diferentes denominações e ministérios da cidade. O outro refere-se ao “Dia da Evangelização”, evento que ocorreu em 2019 e apresentou aspectos pertinentes sobre a busca dos coletivos evangélicos em conformar um *ethos* pentecostal alicerçado em discursos e performances do sagrado quando expressados nas ruas.

Após a exposição das distintas apropriações e usos dos espaços públicos para expressarem suas práticas religiosas e/ou reivindicarem pela liberdade do seu sagrado, procuro enfatizar nos capítulos 7 e 8 as Marchas contra a Intolerância Religiosa e a(s) Marcha(s) para Jesus, descrevendo os percursos de cada marcha, os cruzamentos entre os pontos de partida e chegada, e os efeitos produzidos pelas encenações no tocante aos atos discursivos e performativos que configuram as caminhadas, cujas ações anunciam as disputas de narrativas e de performances impressas em diferentes corpos religiosos que buscam consolidar o lugar da religião no espaço social. De tal modo que tais controvérsias religiosas conformam uma arena pública que problematiza acerca das relações entre religião e política, forjando novos agenciamentos com e na cidade lançando questões do sagrado, que antes poderiam permanecer no segredo assegurado nos terreiros ou nos templos, mas ao saírem para as ruas contestam seu caráter público e espaço de exclusividade política e secular.

Assim, no capítulo 7, para tratar da confluência das marchas religiosas no mapa urbano instituí subcapítulos, primeiramente exponho o Mercado Público, pois é o ponto de chegada das marchas afro-religiosas e o ponto de partida das marchas evangélicas. Na sequência do texto, escrevo acerca da finalização da Marcha para Jesus no monumento do Altar da Pátria, cujo ponto urbano é o mesmo referente a concentração das Marchas contra a Intolerância Religiosa. Para desenvolver uma abordagem analítica, relacionei os usos dos mesmos espaços públicos para a realização das marchas religiosas com a historicidade marcada nos pontos urbanos e analisei comparativamente o modo como cada

coletivo, no contexto atual, engendra o seu fazer-religioso articulado aos espaços. No capítulo seguinte, o mapa urbano passa a ser desenhado pelos agenciamentos produzidos pelas marchas religiosas, isto é, a cidade passa a ser tecida pelos caminhanteres/marchantes, alterando sentidos e produzindo outras experiências com a cidade de Pelotas. Nesse sentido é que busco mostrar no capítulo 8 os trajetos de cada marcha religiosa, cujos movimentos que ocupam as ruas coadunam em um mapa da religião-cidade. Nos trajetos percorridos pelos marchantes serão os corpos sagrados que através de atos de fala e atos performativos irão imprimir novos sentidos de lugar e enunciar novos arranjos do “fazer-religioso” publicamente (MONTERO, 2012, 2015).

Considerando que a tomada das ruas tornou-as em potentes espaços para engendramentos e agenciamentos religiosos, com o advento da pandemia provocada pela Covid-19 os espaços públicos começaram a passar por controle em relação aos seus usos. Devido a tal reordenamento, locais de culto também acabaram sendo impactados, ocasionando no fechamento de templos, terreiros, igrejas, centros, por tempo indeterminado. A partir do novo contexto pandêmico, o qual impactou no desenvolvimento da pesquisa, uma vez que os encontros presenciais foram interrompidos, busquei redirecionar o olhar etnográfico em relação aos coletivos religiosos organizadores das marchas religiosas, procurando compreender como estavam lidando com a situação de interrupção de suas atividades religiosas. Deste modo, a última parte da tese constituída pelo capítulo 9, trata do tema da religião e virtualidade, cujo uso da internet e das redes sociais apresentou-se como recurso pertinente para se manter as relações entre os líderes religiosos e seus respectivos coletivos durante a pandemia. Sendo assim, observando e analisando os dados etnográficos encontrados na internet, proponho desenvolver comparações acerca da atuação dos perfis de cada líder religioso na rede social *Facebook*, um relacionado ao organizador das Marchas contra a Intolerância Religiosa e outro relativo ao organizador da Marcha para Jesus. É trazendo elementos dessa análise comparativa entre os atores religiosos na virtualidade que parece emergir outras práticas religiosas que indicam um novo modo de fazer-religião e que problematizam a dimensão entre o público e privado presente na interação que o espaço virtual proporciona.

Parte I Introduzindo trajetórias e direcionamentos da pesquisa

Os capítulos seguintes tratam sobre a minha trajetória interseccionada à pesquisa etnográfica sobre religião e espaço público. A partir dos acontecimentos da minha biografia, no primeiro capítulo busco traçar as implicações afetivas que atravessaram o desenvolvimento do estudo e me levaram a refletir sobre questões mais abrangentes sobre as noções de público e privado, sobretudo, ao considerar o novo contexto de pandemia – processo que foi determinante para marcar o fim da pesquisa e concomitantemente traçar novos estudos sobre religião e pandemia.

Em relação ao segundo capítulo, desenvolvo um texto que justifica e explica as metodologias para fins desta pesquisa, bem como busco apresentar ao leitor, de modo abrangente, as diferenciações teóricas e metodológicas entre a prática antropológica e a etnografia, tomando como base as minhas afetações e experiências em campo. Por fim, ainda no mesmo capítulo, destaco um subcapítulo que apresento uma síntese sobre alguns atores-colaboradores da pesquisa para introduzir suas trajetórias e suas contribuições no desenvolvimento do estudo sobre as marchas religiosas na cidade de Pelotas.

2 O luto: entre o privado e o público

A morte de outro configura-se como a vivência da morte em vida. É a possibilidade de experiência da morte que não é a própria, mas é vivida como se uma parte nossa morresse, uma parte ligada ao outro pelos vínculos estabelecidos. (KOVACS, 1992)

“O luto expõe novas camadas em mim, raspando escamas de meus olhos”. (ADICHIE, 2021)

Iniciar a apresentação da tese com este capítulo tangencia um desafio não apenas no que se refere a uma abordagem teórica que dê conta de discutir sobre o luto, mas pode gerar confusão ao leitor em não compreender a correspondência dessa proposta inicial com o título do estudo referente às marchas religiosas. Tratando-se do tema da religião, parece que, em certa medida, há uma abertura para a construção de um diálogo com a noção de luto como um processo de rito que comumente aparece vinculado a vida religiosa. Visto que, em diferentes sociedades e culturas a relação com a experiência de morte passa por uma perspectiva sagrada, na qual criam-se sentidos, significados e caminhos para lidar com a finitude. No meu caso, particularmente, o primeiro encontro avistando a finitude da vida foi a partir da minha inserção no doutorado em antropologia pelo PPGAnt/UFPel.

Desde que iniciei o doutoramento estive acompanhada de uma doença que aparece atrelada aos sinais da morte. Embora não atingisse o meu corpo diretamente, e sim o corpo de minha mãe, era como se comesse, tardiamente, a me dar conta da finitude do tempo, do ciclo, do ar. Do ar porque comecei a sentir a falta dele. Hoje, respiro mais profundamente como uma tentativa de preencher um vazio. Freud em “Luto e Melancolia” aponta para esse vazio que o enlutado vem a sentir quando a morte atinge alguém que se ama, assim como em muitos casos há àqueles que perdem total o sentido de continuar a existir sem a presença do outro.

Acompanhada de um sofrimento que não era permitido senti-lo devido ao medo de não conseguir retornar ao ritmo de vida baseado na produtividade, escolhi atravessar o momento da doença acreditando na virtual racionalidade, a qual não admitiria espaços para os sentimentos. Embora haja vista um certo

equilíbrio entre participar do tratamento e dos cuidados em relação a minha mãe e o desenvolvimento da pesquisa etnográfica, os tratamentos sem respostas de cura e o prenúncio da morte que acomete os pacientes com câncer gera angústia profunda em todos que vivenciam os efeitos dessa doença. Então, por mais que recusasse ser atravessada por tais efeitos, eu fui. Várias vezes pensei em desistir. Não sustentava mais ouvir a respeito de rezas e orações direcionadas a minha mãe daqueles que estavam próximos de mim nas saídas de campo, os quais eram pessoas vinculadas ao campo do sagrado e por isso detentores de determinados recursos para acessar o mundo transcendental. Ao mesmo tempo era esse sagrado que acompanhava meus passos durante a pesquisa que por vezes buscava no íntimo para confortar-me.

Até que no dia 06 de fevereiro de 2019 minha mãe partiu e a partir de agora peço licença ao leitor para relatar brevemente o meu processo de luto. Logo após a sua partida, percebi que eu estava completamente mergulhada, imbricada, nos últimos anos de vida com a dela, convivendo com a doença, com as dores, com os choros, com a desesperança e que essa experiência se encontrava presente na minha trajetória de pesquisa sobre religião e espaço público. Descobri, através da dor da perda, que não havia mais forças para elaborar nenhum processo criativo.

Mas passados alguns meses, passei a acreditar que estava conseguindo lidar com o luto sobretudo após ouvir relatos de filhas que também perderam suas mães. Uma das histórias narradas era de uma mãe de santo e também mãe de seus filhos consanguíneos. A sua narrativa foi de suma importância para entender que mesmo apresentando aspectos da vida de modo estruturados por meio de uma família constituída e uma função religiosa respeitável, a líder religiosa disse entrar em depressão após o falecimento de sua mãe. A partir dessas experiências que me foram relatadas entendi que a minha dor era partilhada por outras filhas e independente do tempo de vida com nossas mães ou dos nossos próprios contextos de vida, a dor habitava seu lugar em nossos corpos. "A dor, sem dúvida, [é] a experiência mais partilhada para além da morte: nenhum privilegiado reivindica ignorância em relação a ela ou se gaba de conhecê-la melhor do que ninguém" (LE BRETON, 2007, p. 23).

Dando permissividade a sentir a minha dor no caminhar da vida, passei também a entender que o luto deveria ser sentido. Deste modo, acredito que

minha experiência atravessada pela dor de perder a pessoa que mais me fez sentir ser amada – e saber que nunca mais vou sentir o seu amor, o seu acolhimento e o seu abraço – está presente na trajetória da pesquisa e na construção desta escrita. Assim, guiando-me pelas sugestões da professora e antropóloga Miriam Grossi sobre como lidar com a dor de escrever uma tese, ela diz:

Sugiro tomar estas doenças como "sintomas" do sofrimento maior, que é o da escrita da tese, da produção desse trabalho que ocupa simbolicamente um lugar fundamental na vida de todos nós que optamos pelo processo criativo que a pesquisa antropológica nos faz vivenciar. (GROSSI, 2004, p. 224)

Nesse sentido, tomando a minha experiência ao encontrar com a finitude da vida, passei a refletir sobre o luto por meio da perspectiva butleriana e os seus impactos na sociedade quando o luto passa a ser enunciado de modo público, sobretudo, nos casos de mortes em massa. Primeiramente, a filósofa Judith Butler ao tratar na sua obra “Vida precária: os poderes do luto e da violência” chama a atenção para as implicações da morte no enlutado no sentido íntimo, particular, o qual passa a se dar conta do que “perde” no outro é parte do que o compõe. Isto é, a morte e o luto acaba por nos revelar os laços de dependência que mantemos uns com os outros. Pois, “quando perdemos alguns desses laços que nos constituem, não sabemos quem somos ou o que fazer” (BUTLER, 2019, p. 42).

Se Butler nos aponta para o que tardiamente pode vir a resplandecer com as perdas e que a seguir retomo para avançar no debate sobre o luto politizante, tomo as observações de Freud no seu texto sobre as “Reflexões para os tempos de guerra e morte” de 1915, exatamente para tratar sobre essa atitude em relação à morte que segundo os estudos psicanalíticos advém do período moderno. Parece que ao evitar falar sobre a morte ou colocá-la de lado no que diz respeito ao viver, gera nos enlutados esse efeito tardio de que há a interrupção da vida.

Essa tendência do indivíduo moderno em evitar pensar sobre a morte, inclusive sobre a sua própria, embora saiba sobre a sua inevitabilidade – alocando-a restritamente a um resultado natural da vida –, é para a psicanálise um comportamento de que “no fundo ninguém crê em sua própria morte, ou, dizendo a mesma coisa de outra maneira, que no inconsciente cada um de nós

está convencido de sua própria imortalidade” (FREUD, 1996, p. 299). É como se não acreditássemos no acontecimento da morte. Por isso quando perdemos alguém que amamos vem também esse vazio inesperado que também acaba sendo atravessado pela revelação de que algo que se perdeu no outro atinge na desconstituição do “eu”. E é aí que o luto para a filósofa Butler não se restringe ao espaço privado, do íntimo, solitário e, portanto, despolitizante. O que Butler defende é que o luto ao exibir “a servidão na qual nossas relações com os outros nos mantêm, de maneiras que nem sempre podemos contar ou explicar” (2019, p. 43), fornece “um senso de comunidade política de ordem complexa” (Butler, 2019).

Se compreendi a proposta da filósofa, o que ela quer nos alertar é que a existência de um “eu” depende de um “nós”, ainda mais se considerarmos a historicidade em que um corpo se enquadra socialmente na esfera pública. Assim, todo corpo que “tem essa dimensão invariavelmente pública” carrega esse “nós” produzindo algo em comum: a vulnerabilidade. “É uma forma pela qual somos entregues, sem controle, à vontade do outro, um modo em que a própria vida pode ser expurgada pela ação intencional do outro” (BUTLER, 2019, p. 49). E a pensadora continua afirmando que:

De certa forma, todos nós vivemos com essa vulnerabilidade particular, uma vulnerabilidade ao outro que faz parte da vida física, uma vulnerabilidade a um chamado repentino vindo de algum lugar que não podemos antecipar. Essa vulnerabilidade, no entanto, torna-se altamente exacerbada sob certas condições sociais e políticas, especialmente aquelas em que a violência é um modo de vida e os meios para garantir a autodefesa são limitados. (BUTLER, 2019, p. 49)

Percebendo essa vulnerabilidade comum, aplica-se a responsabilidade coletiva em dar condições para se manter a integridade física e de vida do outro. Deste modo, transformar o luto em um recurso político é possibilitar uma ação coletiva que parte desse lugar comum do sofrimento. Embora Butler pondere sobre uma “noção comum do humano”, não quer dizer que não haja diferenciação em relação às vulnerabilidades humanas. Obviamente cada sujeito é atravessado por vulnerabilidades distintas. No entanto, se for considerada que cada vulnerabilidade que um corpo carrega desde sua condição primária for impetrada como perspectiva política, isso permite pensar sobre o fato de que determinadas vidas humanas estão desde o início mais propensas à violência e agressão do que outras, devido as condições de vulnerabilidade.

É nesse sentido que relaciono a experiência de morte em massa e a problemática do luto enquanto um ato político com base no contexto atual de pandemia provocado pela COVID-19. Antes de adensar o debate sobre o luto público e sua relevância durante o processo pandêmico no caso brasileiro, exponho uma primeira definição da pandemia da COVID-19 a partir da perspectiva epidemiológica, na qual circunscreve o vírus como agente central e de caráter universal:

Na linguagem epidemiológica, a irrupção situada de uma infecção entre determinadas populações ou porções geográficas é indicativo de um surto. Se a ocorrência se sustenta e também se avoluma e se espalha, ela caracteriza uma epidemia. Mas quando a escalada se mantém crescente e desordenada dificultando a circunscrição do evento, o caracterizamos como pandemia. Nesse caso, muitos surtos acontecem ao mesmo tempo, distribuídos por toda a parte, algumas vezes, em escala global. Foi assim com a Covid-19. (SEGATA, et. al., 2021, p. 8)

No entanto, é preciso marcar a “multiplicidade da pandemia”, tendo em vista que a Covid-19 não se concretizou de modo homogêneo, bem como os enfrentamentos à pandemia também se apresentaram das mais variadas e contraditórias formas. “Hoje, a Covid-19 é uma doença em escala global, mas isso não faz dela um fenômeno universal e a antropologia e as Ciências Sociais são imprescindíveis neste momento para pensar de forma situada os seus efeitos” (SEGATA, 2020, p. 48). Sendo assim, refletindo sobre a pandemia no Brasil, é preciso ter em mente as marcas das desigualdades sociais, raciais, questões de gênero, o racismo ambiental e tantas formas de precarização incididas na sociedade brasileira que criam barreiras no combate em relação à propagação do vírus¹.

A crise advinda do novo coronavírus começou no Brasil a partir do mês de março de 2020 em que se registrou os primeiros óbitos causados pela

¹ E os estudos desenvolvidos nas Ciências Sociais, sobretudo, na Antropologia, podem auxiliar como recursos para acessar essa particularidade e trazer à luz as diferenciações dos fenômenos acometidos pela Covid-19, os quais vão além das estatísticas. “Por exemplo, tratar idoso como sendo grupo de risco precisa levar em consideração o que é viver (trabalhar, se aposentar, ter projeto) e envelhecer em certos contextos. Dizer que crianças são menos propensas à Covid-19 precisa considerar os ainda altos níveis de subnutrição vividos em diversos locais mundo afora. Até a aparentemente trivial fórmula “água e sabão” salva-vidas precisa ser situada. Sabidamente, muitas comunidades economicamente vulneráveis e vítimas de um racismo ambiental estruturado não têm água nas torneiras de forma regular e segura. Sabão é item de luxo. Praticar isolamento em casa implica ter casa, e ter cômodos separados em quantidade suficiente para os seus moradores. E, como já alertou a antropóloga Debora Diniz, “o lar” nem sempre é um lugar seguro para a quarentena, especialmente para as mulheres, em tempos de tamanha taxa de violência doméstica e feminicídio” (SEGATA, 2020, p. 47).

doença. Passados quase um ano, o número de mortes já ultrapassou mais de 200 mil(+) pessoas². Desde o início da pandemia, o atual Presidente da República, Jair Bolsonaro, trata a doença nos seus discursos públicos enquanto uma enfermidade sem graves danos naqueles que se encontram inseridos em uma concepção de “saúde” e que, portanto, teriam uma maior probabilidade de sobreviver ao vírus³. Esse discurso político usado como enfrentamento ao vírus, proposto pelo governo, provocou a primeira iniciativa de saúde pública que foi a disseminação da noção de “imunidade de rebanho”. Permitindo, então, que um grupo considerado “saudável” continuasse operando para que a economia não sofresse maiores impactos, visto que estes não seriam acometidos de forma grave pela doença e poderiam continuar circulando normalmente.

Existem dois pontos neste plano de política pública acerca da “imunidade de rebanho” que chamo a atenção: o primeiro está relacionado a uma ideia de plano de enfrentamento baseado na lógica da “natureza”, tanto no que se refere ao uso do termo “rebanho” que remete a animais, quanto em relação à disseminação de um entendimento de que há uma suposta imunização natural existente em relação a COVID-19; o outro ponto é o surgimento desse tipo de combate coletivo com proposições visando “salvar” a economia que criam uma noção de “saúde da economia” versus “saúde da nação”.

Em relação ao primeiro juízo acerca do uso da concepção de “imunidade de rebanho” parte do pressuposto epidemiológico animal, no qual se concebe uma forma indireta de proteção aos animais quando são acometidos por alguma doença infecciosa tomando a contaminação de uma grande porcentagem de uma determinada população animal como medida imunológica, pois se prevê que após um certo prazo outros se imunizarão naturalmente. No entanto, para isso ocorrer, muitas espécies perdem suas vidas até alcançar a imunidade esperada. Nesse sentido, comparando as vidas humanas aos não-humanos, foi divulgado como política de combate ao novo coronavírus tal medida de livre

² Números atuais relativos as mortes por COVID-19 correspondem a mais de 500 mil vidas humanas perdidas. Ver estatísticas do Google. Disponível em: <https://g.co/kgs/wW8zBY>. Acesso em 10/08/2021.

³ Primeiro pronunciamento do Presidente Jair Bolsonaro em rede nacional no dia 24 de março sobre a pandemia provocada pelo novo coronavírus: “No meu caso particular, pelo meu histórico de atleta, caso fosse contaminado pelo vírus, não precisaria me preocupar, nada sentiria ou seria, quando muito, acometido de uma gripezinha ou resfriadinho”.

expansão da doença, sem esclarecer que para isso acontecer diversas mortes viriam a ocorrer.

Nesse sentido político, o amplo contágio pela doença — diretamente por ela, e não pela vacina — seria positivo para a sociedade e para o enfrentamento da pandemia. Uma suposta “imunidade natural” do brasileiro foi, inclusive, um dos argumentos do presidente da República, ao dizer que “o brasileiro tem que ser estudado. Pula no esgoto e nada acontece” (UOL, 26/03/2020). (MACHADO, 2020, p. 2)

Segundo Machado (2020, p. 2), “a animalidade presente na imagem do rebanho causa desconforto” porque se há a possibilidade de alguns animais morrerem nesse percurso por imunização, como será crível calcular o número de perdas humanas neste processo? Deste modo, essa estratégia política acabou sendo interpretada por alguns críticos como um plano em que prevê permissividade para que alguns morram em detrimento de outros. Mais do que isso, alguns grupos “poderiam morrer” para que a vida econômica prosseguisse.

Partindo dessa perspectiva, destaco o outro ponto da discussão que aparece relacionando o campo econômico e a concepção de “imunidade de rebanho”. Conforme uma entrevista concedida pela filósofa Judith Butler ao *site* Truthout⁴ que foi traduzida e publicada pelo *site* brasileiro Carta Maior, há nessa estratégia de enfrentamento do vírus uma fundamentação no darwinismo social. Ao ser questionada sobre como no caso dos EUA parece que a população se sente mais afetada por uma avisada “morte do capitalismo” do que pelas vidas que estão sendo perdidas durante a pandemia, a filósofa aponta na sua resposta para um retorno de um certo evolucionismo social atravessado pelo entendimento que relaciona economia e sociedade:

Sim, estamos vendo o discurso da “saúde da nação” deslizar para “saúde da economia”. O darwinismo social se estabeleceu em alguns círculos, especialmente nas discussões sobre “imunidade de rebanho”. Alguns argumentam que a economia deve ser revigorada, mesmo que o vírus fique mais livre para circular, ameaçando a vida das pessoas mais vulneráveis.

Portanto, ao fazer uso político da COVID-19 produz-se uma possível cidadania dupla ou, expondo de outro modo, uma formação de novas classes sociais que se enquadram em novas categorias sobre corpos “saudáveis” e “não-

⁴ O Truthout é um site estadunidense que foi criado em virtude da controversa eleição presidencial de 2000, que desde então busca através de artigos e entrevistas lançar debates políticos de amplo alcance.

saudáveis” – reiterando que estes são assimilados a “doentes”, “fracos”, “vulneráveis”. Assim, se por um lado é possível partir da premissa de que o coronavírus não acomete gravemente os grupos dos “saudáveis”, e por este motivo podem permanecer circulando para salvarem a vida econômica, por outro lado, cria-se um outro grupo que por se encontrar mais vulnerável ao vírus perde sua produtividade no meio econômico, levando a uma desvalorização destas vidas. Se caso estes virem a morrer devido a contração do vírus, torna-se aceitável diante das suas condições que os tornam inativos para a manutenção da vida econômica. É como se eliminasse uma população que é considerada um empecilho para o desenvolvimento da economia e da sociedade.

Nesse sentido, o discurso político da doença faz um tipo de juízo moral e culpabiliza a condição de vulnerabilidade de vidas humanas. Isto é, espera-se a morte somente dos indivíduos que pertencem ao grupo categorizado enquanto “fraco” porque são “fracos”, “vulneráveis”, “velhos”. Enquanto os “fortes”, “saudáveis” – com “histórico de atleta”, conforme definido pelo próprio discurso do presidente – não morrerão e ainda poderão ser vistos como heróis da vida econômica.

O que os dados estatísticos mostram com mais de duzentos mil mortes pelo COVID-19 no país é que, sim, a doença e a crise econômica fruto da mesma conjuntura afeta mais significativamente populações em situação de vulnerabilidade e precariedade, independentemente da faixa etária ou do anterior estado de saúde. Segundo alguns estudos, como a pesquisa realizada pela ONG Instituto Pólis na cidade de São Paulo (SP) relativa ao ano passado (2020), já se apontava para a periferia como sendo a mais impactada pelo cenário da pandemia. O estudo apresentou que a taxa da população negra da capital paulista que mais habita regiões periféricas “foi de 172 mortes por 100 mil habitantes, enquanto a taxa de mortalidade da população branca foi de 115 mortes a cada 100 mil”⁵.

É a partir desse fenômeno de mortes em massa que retomo a discussão acerca do luto público enquanto um ato político através das contribuições teóricas da filósofa Judith Butler. “Aprender a enlutar-se pelas mortes em massa significa marcar a perda de alguém cujo nome você não sabe, cuja língua você

⁵<https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2020-08/mortalidade-por-covid-19-e-maior-entre-populacao-negra-em-sao-paulo>. Acesso em: 22/01/2021

talvez não fale, que vive a uma distância intransponível de onde você mora” (Bulter, 2020). Isso quer dizer que não precisamos conhecer a pessoa que faleceu para afirmar que era uma vida humana. Em “As Formas Elementares da Vida Religiosa”, o sociólogo Émile Durkheim destacava que em diferentes sociedades e culturas o rito de luto era praticado coletivamente através de diversas manifestações performáticas porque todo o coletivo era atravessado pela dor da perda, quem não manifestasse seu estado afetivo pelo falecimento de alguém do grupo, seria lido como uma negação e como um afastamento do seu coletivo.

Não somente os próximos mais diretamente atingidos trazem ao encontro sua dor pessoal, como também a sociedade exerce sobre seus membros uma pressão moral para que harmonizem seus sentimentos com a situação. Permitir que eles permaneçam indiferentes ao golpe que a atinge e a diminuir seria proclamar que ela não ocupa nos seus corações o lugar a que tem direito; seria negá-la. Uma família que tolera que um dos seus possa morrer sem ser pranteado testemunha com isso sua falta de unidade moral e de coesão; ela abdica, renuncia a existir. O indivíduo, por sua vez, quando firmemente ligado à sociedade que faz parte, sente-se moralmente compelido a participar de suas tristezas e de suas alegrias; desinteressar-se delas seria romper vínculos que o unem à coletividade; seria renunciar a querê-la e contradizer-se. (DURKHEIM, 1996, p. 438)

Deste modo, levar para a esfera pública as vidas perdidas pela COVID-19 é valorizá-las, é produzir um sentimento de dor em comum em lamentar a interrupção da vida que, se houvesse uma política de saúde pública mais preparada para esse tipo de crise, se os hospitais tivessem mais infraestruturas, se não houvesse tanta precariedade nas periferias das cidades, essas pessoas poderiam ter tido mais chances de continuarem vivas. É como se o luto público revelasse a lógica de operação das ações políticas em que mantem as desigualdades sociais, bem como reconstitui continuamente as condições de precariedade e vulnerabilidade de vidas humanas. Revela o “necropoder” que a soberania contemporânea detém em “definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (MBEMBE, 2020, p. 41)

Assim, a ausência de um luto público em relação à vida de outros está atrelada a condição desumana em que certas vidas são submetidas e concebidas. É como se o silenciamento produzisse uma “desrealização da perda”.

Finalmente, parece importante considerar que a proibição de certas formas do próprio luto público constitui a esfera pública na base de tal proibição. O público se formará na condição de que certas imagens não sejam divulgadas na mídia, de que certos nomes de pessoas mortas não sejam pronunciados, de que certas perdas não sejam declaradas como perdas, e de que a violência seja desrealizada e difusa. (BUTLER, 2019, p. 59)

Nesse sentido é que a filósofa enfatiza a pertinência de um luto público porque ele é capaz de trazer a humanização de determinadas vidas que estão em maiores condições de vulnerabilidade e precariedade determinadas pelas relações de poder político, econômico e social. Reitero que Butler não propôs afirmar a vulnerabilidade enquanto uma “noção comum do humano”. Todavia, ao mesmo tempo, destaca na elaboração de sua argumentação que ao percebermos esse lugar-comum da condição humana deve-se também atentar-se para a responsabilidade coletiva que tal condição carrega na constituição do sujeito porque revela a obrigatoriedade da sociedade no sentido de gerar circunstâncias para se manter a integridade física e de vida do outro. Desta forma, transformar o luto em um recurso político é possibilitar uma ação pública que pode vir a incidir no sofrimento, no afetar-se coletivamente, travando transformações no fazer político.

Considerando que o meu corpo na esfera pública se relaciona com o de outro, assim como a minha experiência de luto íntima também se encontra presente no coletivo, no capítulo seguinte apresento a minha trajetória de pesquisa e os caminhos percorridos por todos que participaram deste estudo, incluindo não apenas o envolvimento com os pesquisados, mas trazendo para o texto uma colaboração tecida e articulada por vários corpos que produziram os direcionamentos deste estudo antropológico sobre as marchas religiosas.

3 No percurso e no encontro etnográfico...

“O homem está afetivamente presente no mundo”. (LE BRETON, 2009)

Ao abrir a tese partindo dos meus relatos atravessados pela experiência da morte e do luto, busco preparar os leitores a respeito da lógica de pensamento para o exercício reflexivo sobre religião e espaço público, no qual a minha individualidade e dos outros atores envolvidos na trama etnográfica também encontram nesse espaço potência e agência na construção do texto. Influenciada pelas problematizações oriundas dos debates pós-modernos sobre a pesquisa etnográfica, sobretudo, em relação aos “estilos de reflexividade no texto etnográfico” (MARCUS, 1994, p. 9), apreendo o texto produzido enquanto um movimento que foi mapeado e tecido por vários corpos, sonoridades e experiências.

O pressuposto pós-moderno de que não há uma representação de uma determinada realidade social com um sentido fixo, nem mesmo de que seja possível uma tradução cultural assimilando a diferença completa do outro, coloca um desafio na prática etnográfica e na construção do texto. Como afirmado por Marcus (1994), nesse processo de construção de “crítica cultural” o texto etnográfico passa a ser confuso. Segundo a sua definição:

Nos textos confusos há um sentido do todo sem evocar a totalidade que emerge do próprio processo de pesquisa. O território que define o objeto de estudo é mapeado pelo etnógrafo que está na paisagem, movendo-se e atuando dentro dela, em vez de ser retirado de um ponto transcendente e destacado. (MARCUS, 1994, p. 17)

Deste modo, o caráter experiencial que antes era considerado para se alcançar uma análise acabada e retratada de modo coerente, passa a ser “usado como retórica legitimadora do conhecimento do antropólogo”, bem como na elaboração do texto (CALDEIRA, 1988, p. 138). De acordo com os argumentos dos críticos da pós-modernidade é que se antes as relações interpessoais desapareciam na produção textual, assim como as vozes dos participantes, nessa nova proposta o texto etnográfico é produzido a partir de muitas perspectivas, de uma “plurivocalidade”.

A idéia é representar muitas vozes, muitas perspectivas, produzir no texto uma plurivocalidade, uma “heteroglossa”, e para isso todos os

meios podem ser tentados: citações de depoimentos, autoria coletiva, "dar voz ao povo" ou o que mais se possa imaginar. O objetivo final, no que diz respeito ao autor, seria fazer com que ele agora se diluísse no texto, minimizando em muito a sua presença, dando espaço aos outros, que antes só apareciam através dele. (CALDEIRA, 1988, p. 141)

Isso significou introduzir a voz do antropólogo como mais uma dentre outras autorias equiparando todas no texto final ou nos termos de Marcus no "texto confuso". Isso também leva a uma abertura na experimentação textual em que o caráter autocrítico torna-se um importante condutor à reflexividade. "Assim, a etnografia está totalmente integrada numa arena de discurso na qual a reflexividade subjetiva" está legitimada e de modo potente (MARCUS, 1994, p. 20).

Tal premissa inscrita em um novo modo de fazer etnografia acaba levando ao surgimento de outros conceitos para se elaborar o exercício reflexivo subjetivo, como o conceito de etnobiografia. Nesse caso, as experiências cotidianas, os relatos, as histórias contadas pelos interlocutores e pelos antropólogos são tomadas como potências dos indivíduos enquanto "manifestação criativa" e não apenas enquanto "representações" de realidades socioculturais.

No lugar de tratar a narrativa como distinta de práticas sociais 'concretas', a etnobiografia recusa a separação entre discurso, linguagem e experiência, insistindo na qualidade produtiva do discurso. Da mesma forma, o conceito de etnobiografia afeta necessariamente não só o modo como tratamos as histórias que os sujeitos etnográficos nos contam, mas também como contamos nossas histórias etnográficas sobre essas histórias e seus personagens-pessoas. (GONÇALVES; MARQUES; CARDOSO, 2012, p.10)

Nessa perspectiva, se preconiza o ouvir em relação ao olhar, uma vez que os diálogos que não são estáticos, mostram um mundo em constante movimento. "O lugar do mundo do observado é substituído pelo não-lugar da linguagem e da permanente (in)tradubilidade da mesma" (SEIXAS, 1996, p. 25). O movimento textual que proponho é traçado a partir das múltiplas experiências, percepções e usos da cidade através de relações forjadas por manifestações religiosas, cujo exercício das ruas exprime a configuração de arena pública em que se expressa diferentes linguagens, opiniões e práticas. De tal modo que apreender antropologicamente sobre a presença religiosa pública pelotense exigiu um trabalho *com*, um caminhar *com* (INGOLD, 2011).

Imersa nas andanças pelas ruas da cidade, ora com afro-religiosos, ora com evangélicos, aprendi com tais sujeitos a ver e perceber uma nova Pelotas na qual modalidades religiosas imprimem suas experiências no processo de tecer o urbano. Deste modo, retomo meu trajeto como antropóloga, atuando e pensando com adeptos das religiões de matrizes africanas na pesquisa de mestrado sobre a Festa de Iemanjá para traçar o meu movimento em direção às ruas para compreender o entrelaçamento entre religião e espaço público. Desde o início do mestrado, em 2013, acompanho as mobilizações públicas organizadas pela comunidade tradicional de terreiro de Pelotas, as quais se alternavam em Audiências Públicas na Câmara Municipal de Vereadores, reuniões em espaços institucionalizados, ocupações das ruas e o próprio evento em si da Festa de Iemanjá.

Nesse processo, o que se tornou evidente foi o movimento engendrado por lideranças e adeptos em visibilizar os impasses relacionados à cerimônia religiosa. Foi justamente essa motivação que provocou a primeira manifestação na rua na configuração de marcha em 2014, com o seguinte slogan: “A favor da liberdade religiosa e contra a discriminação racial em Pelotas. ‘ Festa de Iemanjá, temos o direito de realizar!’”. A partir desta dimensão pública do primeiro evento de ocupação das ruas, trouxe de modo público uma forma de fazer denúncia, tendo em vista que as práticas sagradas de matrizes africanas estavam sendo diretamente interferidas por questões de ordem ambientais e jurídicas. Sem querer me deter aos detalhes dessa controvérsia pública, a qual será adensada na terceira parte da tese, o que pretendo é situar o leitor em relação ao meu primeiro encontro etnográfico com a noção de marcha religiosa.

Com a minha inserção no doutorado, considerei a minha experiência em participar e acompanhar as marchas religiosas para pensar sobre o tema da relação entre religião e política. Ainda presa em reflexões e debates teóricos sobre conceitos que dizem respeito ao tema como, laicidade, secularização, modernidade, intolerância religiosa, não estava encontrando um caminho etnográfico. Contudo, em um dia de sol, sentada na praça central da cidade, praça Coronel Pedro Osório, acompanhada de amigos, notei a movimentação de pessoas vestindo camisetas brancas se direcionando ao Mercado Público Central. Algumas dessas pessoas passaram ao nosso lado e consegui avistar os detalhes das camisetas, na qual estava escrito “Marcha para Jesus”. A partir

desse momento, tive o conhecimento de outra ocupação religiosa nas ruas de Pelotas que me levou a refletir sobre a comparação entre os grupos religiosos nos diferentes “modos de ser” e estar nos espaços públicos. Isso me levou à proposta de Ingold (2011) sobre a atitude antropológica que está sempre nos acompanhando com a “sensibilidade do ‘estranho ao nosso lado’”, a qual nos conduz “onde quer que estejamos, e o que quer que possamos estar fazendo”. É justamente essa sensibilidade da nossa prática de trabalho que Tim Ingold afirma que a antropologia se assemelha ao trabalho exercido por um artesão, no qual aprendizagem, prática e vida andam de mãos dadas.

Deste modo, em 2018, decidi trilhar outras rotas, praticamente desconhecidas, para encontrar os atores religiosos que havia-me deparado inesperadamente no ano anterior naquela praça. Comecei a investigar sobre o evento da Marcha para Jesus na cidade e descobri diversas matérias das edições anteriores divulgadas nos jornais locais, bem como uma página oficial na plataforma Facebook, onde tive o conhecimento acerca da entidade organizadora da marcha, a Associação dos Pastores de Pelotas – APEPEL. Ao pesquisar sobre a APEPEL, tive a informação da localidade da mesma, porém, ao chegar no endereço indicado encontrei uma igreja chamada Igreja Evangélica Batista Betel que estava com as portas fechadas. Sem querer desistir da busca por mais informações sobre a Marcha para Jesus e ao enxergar nos fundos do terreno da igreja uma porta entreaberta, bati algumas palmas e uma senhora surgiu com a qual conversei brevemente e que me passou um contato que serviu de grande importância. Segundo a senhora, o contato era de um músico que fazia parte de uma banda que se apresentava todos os anos na marcha. No mesmo dia fiz o contato com o músico, expliquei o meu interesse pela Marcha para Jesus e o mesmo me passou o contato do pastor Fabrício – presidente da APEPEL. Rapidamente liguei para o número que havia sido informado e na primeira tentativa o pastor atendeu a minha ligação. Conversamos brevemente, o pastor foi muito atencioso e logo perguntou se meu número era o mesmo usado no aplicativo *Whatsaap* para continuarmos a nossa interação pelo aplicativo.

Ressalto que o caminho para chegar até o pastor ocorreu apenas em um dia. Meu espanto em relação à agilidade em encontrar e contatar o principal organizador do evento está relacionado com a minha experiência anterior durante o mestrado. Na pesquisa sobre a Festa de Iemanjá o contato com atores

religiosos do campo religioso afro-brasileiro ocorria primeiramente através de outros eventos, como através das Audiências Públicas cujos encontros eram mais formais e com enorme número de participantes, e somente depois é que se concretizavam as entrevistas. Durante a construção da pesquisa também participaram alguns representantes políticos, os quais foram entrevistados após muitas remarcações e tempos de espera. No livro “Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações” (2014), contém um artigo de autoria da antropóloga Carla Teixeira com contribuições interessantes sobre os desafios metodológicos da antropologia ao tratar de “estudos da vida política”. Neste texto, a autora aborda sobre essa dificuldade em acessar os espaços políticos ou estatais, traduzindo-a como “barreiras etnográficas”. Segundo Teixeira (2014, p. 34), deve-se qualificar tais barreiras para serem incorporadas na “temporalidade” da pesquisa colocando enquanto “produtividade etnográfica”, ao invés de considerar “perda de tempo”.

Embora tenha sido fácil e rápido o primeiro contato com o pastor por meio de um único telefonema, o encontro presencial para a realização da entrevista passou por remarcação. Devido aos preparativos para a Marcha para Jesus de 2018, o pastor estava com muitas tarefas para serem desenvolvidas e por isso encontrava-se ocupado não conseguindo reagendar um horário para a nossa entrevista. No entanto, nas nossas conversas através do *whatsapp*, obtive a informação de que haveria a inauguração da loja da marcha em um shopping da cidade. Percebendo uma possível “barreira etnográfica” para estabelecer o nosso encontro, perguntei sobre a localização da loja e a data da inauguração para estar presente no evento. Somente a informação sobre a existência de uma loja específica da marcha já me deu pistas sobre a magnitude do evento.

A loja mencionada pelo pastor era a “Central da Marcha”. Na terceira parte da tese a “Central da Marcha” será tratada em detalhes, mas vale adiantar que a mesma é um espaço cedido por uma loja no período anterior à realização da Marcha para Jesus para vender produtos do evento. Nesse sentido, a Central da Marcha é um ponto de venda no interior de uma loja comercial e também é itinerante, tendo em vista que desde a concretização da idealização da Central da Marcha em 2017, sua localização foi alterada.

Considero que é na “Central da Marcha” de 2018 que sucedeu minha intensiva inserção no campo pentecostal tanto tomando ciência de modo mais

abrangente sobre o universo religioso, bem como conhecendo às diferenciações entre as denominações pentecostais e as igrejas evangélicas locais. A duração do período de efetivação do ponto de venda até a Marcha para Jesus foi de três semanas, as quais acompanhei quase que diariamente. O tempo de atividade da loja era somente no turno da tarde, das 14 horas até às 18 horas, às vezes se estendendo um pouco mais.

Desde o primeiro dia em que fui até a loja para encontrar o pastor Fabrício, há a presença marcante nesta pesquisa de uma colaboradora muito importante para a produção do texto etnográfico, chamada Regina. Regina é diácono da igreja do pastor Fabrício – igreja Missão, Amor e Fé – e foi a primeira pessoa a se aproximar de mim, inclusive foi quem presencialmente me apresentou ao pastor no meu primeiro dia de loja. Após uma breve conversa com o pastor, perguntei sobre o funcionamento da loja e solicitei a sua autorização para acompanhar as vendas dos produtos da marcha, a qual foi concedida. Assim, a partir do dia seguinte até o último dia de loja minha experiência foi atravessada por conversas com Regina e com outras mulheres que circularam na temporalidade da pesquisa. Cabe ressaltar, que as atividades de venda foram exercidas na maior parte do tempo por mulheres, embora houvesse uma equipe formada por vários integrantes que ficaram com a responsabilidade de atuar na “Central da Marcha”.

Desde a minha inserção para acompanhar as atividades na “Central da Marcha” que Regina interpelou sobre a minha presença. A primeira atribuição que ela fez em relação ao “meu estar lá” foi nomear-me como “fiscal”. “Olha só, chegou a nossa fiscal!” (Diário de Campo, realizado em 07 de novembro de 2018). Em outra passagem do dia, Regina me apresentou para a proprietária da loja física que estava presente, Nilsa, a qual me contou sobre seu pertencimento à igreja Assembleia de Deus e para não esquecer de alguns detalhes da história retirei da bolsa meu caderno de campo e fiz algumas anotações. Nesse momento, Regina se aproximou de mim e Nilsa, e disse em voz alta: “viu como ela veio nos fiscalizar, está até escrevendo no caderninho” (Diário de Campo, realizado em 07 de novembro de 2018).

Deste modo, em muitos encontros Regina questionava a pesquisa, o meu trabalho como antropóloga, a minha crença, etc. Muitas vezes retornava para casa com a sensação de ter vivido “o outro lado”, a de “nativa”, que foi observada,

analisada e interpelada. Apesar das outras experiências nas quais passei por situações similares, essa sensação não veio à tona, talvez porque os participantes não falassem com todas as letras o que significava a minha presença sob a ótica do “observado”. No dicionário Aurélio, as palavras observar e fiscalizar possuem a mesma definição: examinar. Se partirmos do entendimento de que minha presença preconizava a observação direta em relação ao comportamento e às práticas efetuadas na loja, em certa medida a avaliação de Regina estava correta, no mínimo coerente.

Nesse ponto, é importante destacar algumas diferenças entre etnografia e antropologia elaboradas nos termos de Ingold (2011, 2017). “Convencionalmente nós associamos a etnografia com trabalho de campo e observação participante, e a antropologia com a análise comparativa que se segue depois de termos deixado o campo para trás” (INGOLD, 2011, p. 19). Conforme sugerido por ele, a antropologia, pelo contrário, é “um modo curioso de habitar o mundo, de estar com” na qual a “prática de observação está ancorada no diálogo participativo” (INGOLD, 2011, p. 19). Enquanto a etnografia é sim uma prática, mas não um método, uma prática que descreve relatos, vidas de outros sujeitos, etc. Sendo assim, compreendendo que a prática da observação participante integra o trabalho antropológico, podemos afirmar que etnografia e antropologia se complementam.

Cabe ressaltar que a etnografia tem seus procedimentos, e por isso pode se confundir com a noção de método. Um dos procedimentos é a observação direta e a participante. Conforme Rocha e Eckert (2008) a observação direta é o meio que proporciona o primeiro reconhecimento do lugar, das práticas sociais e culturais, são “saídas exploratórias” conduzindo o nosso olhar de modo mais curioso e abrangente. Já a prática da observação participante consiste em idas mais regulares ao campo, de vivenciar o cotidiano junto ao grupo pesquisado, de se tornar mais presente para reconhecer “valores éticos e morais” e as percepções de mundo que conformam um determinado grupo social. Sendo assim, considerando que a etnografia consiste em um processo prático e que um olhar do tipo observador “curioso” pode fazer parte do trabalho, reitero que Regina teve uma percepção coerente em relação aos primeiros passos da etnógrafa.

No entanto, se “antropologia não é etnografia”, conforme afirmado por Ingold (2011), tendo em vista que a prática de observação do “antropólogo responde à sua experiência de habitar”, a apreciação de Regina torna-se equivocada – e não porque Regina não teve capacidade reflexiva para compreender tais diferenças. Ainda há entre os antropólogos a confusão em relação à observação, especialmente quando tal prática é confundida com uma “objetificação”.

Observar não é necessariamente objetificar, é perceber o que as pessoas estão dizendo e fazendo, é olhar e ouvir, e é responder conforme a sua própria prática. Isto é, a observação é uma maneira de participar atentamente, e é por essa razão um modo de aprender. É isso que fazemos e vivenciamos como antropólogos. (INGOLD, 2017, p. 225)

Ademais, exponho uma outra ocasião na loja, na qual Regina provocou mais uma questão reflexiva, mas desta vez sobre a minha percepção em relação aos “evangélicos”.

[...]Regina se aproximou de mim e disse: “Isabel, posso fazer uma pergunta que não quer calar? O que você achou de nós? Seja franca. Você pensou que éramos mais sisudos, aquele tipo de crente sério e se surpreendeu com a gente? Seja franca!” (Diário de Campo, realizado em 09 de novembro de 2018).

Uso as aspas para fazer menção ao pentecostalismo porque na produção midiática e no senso comum há o entendimento de que o grupo religioso é homogêneo e, portanto, pode ser referido através de um único nome para representar sua totalidade. Contudo, no capítulo teórico acerca do desenvolvimento desse universo religioso no contexto brasileiro será tratado a heterogeneidade de denominações pentecostais, suas divergências no modo de fazer religião e de se expressar publicamente. Diante do questionamento de Regina, é possível demarcar que há uma imagem generalizada sobre os evangélicos, na qual está atrelada ao conservadorismo cristão e que, conforme será visto durante o processo etnográfico, a busca por uma dissociação desse tipo de perfil evangélico estará presente em diversos acontecimentos. Sobre a minha resposta, busquei desviar de uma afirmativa ou negativa, e direcionei a minha fala para a questão de gênero.

Respondi que, como já tinha outras experiências de pesquisa, na qual trabalhava mais com homens, e inclusive com representantes políticos, eu não recebia uma abertura logo de início. Então, estava acostumada

mais com uma certa dificuldade de iniciar uma conversa amigável com os interlocutores da minha pesquisa do que o contrário. E por isso que eu esperava uma dificuldade maior com o pessoal que estava organizando a marcha e não porque eu tinha uma imagem dos evangélicos já pré-definida na minha mente. Disse que a imagem que a Regina falou é algo que ainda está muito presente no imaginário das pessoas, mas que no meu caso me surpreendeu que elas foram muito receptivas comigo logo de início, mesmo sem saber muito bem do que se tratava a minha pesquisa. Acrescentei também que o fato de trabalhar só com mulheres, como estava sendo na loja, era algo que de certa forma me confortava. Regina concordou comigo e disse que mulher entendia outra mulher. (Diário de Campo, realizado em 09 de novembro de 2018)

Deste modo, o que busco trazer por meio das interpelações elaboradas por Regina é mostrar como o conhecimento antropológico é um trabalho conjunto, e mais do que oferecer diversos pontos de vista sobre o mundo ou um determinado grupo social, nós – antropólogas e antropólogos – aprendemos com e por meio dessa “correspondência” podemos observar a nós mesmos (INGOLD, 2011). “Pois a antropologia é também a ciência dos observadores capazes de observarem a si próprios, e visando a que uma situação de interação (sempre particular) se torne o mais consciente possível” (LAPLANTINE, 1993, p. 170). Conforme Laplantine, “aprender antropologia” é ter esse mínimo cuidado em perceber que nossa presença na prática de observação, “é por sua vez eminentemente perturbadora” ao criar novas situações com sujeitos e os espaços observados. Portanto, “aquilo que o pesquisador vive, em sua relação com seus interlocutores (o que reprime ou sublima, o que detesta ou gosta), é parte integrante de sua pesquisa” (LAPLANTINE, 1993, p. 170).

Convém aqui, então, lembrar de um episódio que vivenciei durante o período de observação na “Central da Marcha” de 2018 que diz respeito à minha reação com esse novo grupo religioso que, em certa medida, foi desafiador para mim, tendo em vista que a trajetória de pesquisa que havia traçado até então se estabelecia através de relações com atores religiosos que compartilhavam noções de mundo similares às minhas percepções. Desde a produção do trabalho conclusivo para fins de graduação do curso de Bacharelado em Antropologia Social e Cultural da UFPEL que optei por pesquisar questões relacionadas ao tema da intolerância religiosa vinculada aos processos perpassados pela comunidade tradicional de terreiro de Pelotas e região sul. Como já mencionado, prossegui com esta temática no mestrado, mas dando ênfase para uma questão mais particular referente à celebração de homenagem

à orixá Iemanjá no contexto local. Já no doutoramento, buscando pela presença religiosa pública e suas controvérsias na cidade, deparei-me com a forte atuação de evangélicos por meio da Marcha para Jesus, com os quais resolvi estar/acompanhar mais de perto, apesar de ouvir durante o meu processo de formação enquanto antropóloga o nome “evangélico” associado a uma posição social e religiosa de combate às religiões afro-brasileiras.

Quero dizer que o tempo de pesquisa com afro-religiosos e os vínculos estabelecidos com algumas pessoas de religião de matriz africana em certa medida me afetou, no sentido de exercer em mim uma disposição reativa diante do novo mundo que estava habitando, tendo em vista que antes era entendido um determinado *ethos* evangélico sob a ótica atravessada pelas controvérsias entre os modos de fazer religião e a liberdade religiosa. Deste modo, partindo desse lugar de entendimento, relato a minha reação que foi peculiar e impremeditada.

Estava há alguns dias participando das atividades realizadas na “Central da Marcha” de 2018 e como o espaço da loja estava localizado no centro da cidade, às vezes optava por ir caminhando, outras vezes de carro. No caso específico foi em um dia que resolvi ir de carro, o qual foi estacionado próxima à loja, mas como era uma zona comercial, o espaço para estacionar era rotativo, portanto, era cobrado um valor por um determinado tempo de estacionamento. Como estava indo com frequência, decidi não pagar o estacionamento naquele dia. Cheguei na loja e encontrei somente Regina, conversamos brevemente e, logo, comecei a sentir um mal-estar, comentei sobre meu estado e decidi ir embora. Ao me aproximar do local que havia estacionado o carro, avistei alguns agentes de trânsito e um caminhão guinchando um carro um pouco mais à frente do meu. Apressei o passo para ver se meu carro não estava multado por não ter efetuado o pagamento do estacionamento, e com sorte, não havia nenhuma notificação.

Fui para casa aliviada, mas como o mal-estar permanecia, medi a temperatura e constatei uma febre altíssima. Acreditando que a febre era o início de uma possível gripe, mediquei-me e descansei. No dia seguinte, acordei sem nenhuma indisposição. Retornei à “Central da Marcha” e comentei com Regina sobre a minha melhora, bem como a situação do carro guinchado no instante que fui buscar o meu. Nesse momento, Regina vinculou o meu mal-estar

repentino a mensagem de Deus, pois foi devido a indisposição que me fez buscar o carro que poderia ter sido multado ou até mesmo guinchado. Se foi agência divina ou obra do acaso, não importa, o que considero relevante em relação à reação do meu corpo é justamente a natureza afetiva que atravessa a nossa experiência em campo. Tais afetações são, na maioria das vezes, incontroláveis, mas que em certa medida podem, por um lado, elucidar as subjetividades do pesquisador – no meu caso, talvez indicasse a minha dificuldade em romper com as barreiras criadas anteriormente em relação aos “evangélicos” desenvolvendo sensações físicas. Por outro lado, podem ser lidas a partir de uma constatação feita pelo próprio grupo.

Sem conseguir explicar o que me levou ao mal-estar repentino, o que me restou foi aceitar “esse lugar e ser afetada por ele”, no sentido de afetar-se como propõe a antropóloga Favret-Saada (2005). Nos termos afirmados por ela, quando esse tipo de afetação ocorre, abre-se “uma comunicação específica com os nativos” que é “sempre involuntária e desprovida de intencionalidade, e que pode ser verbal ou não” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 159).

Suponhamos que não lute contra esse estado, que o receba como uma comunicação de alguma coisa que não saiba o que é. Isso me impele a falar, mas da forma evocada anteriormente (“então, eu sonhei que...”), ou a calar-me. Nesses momentos, se for capaz de esquecer que estou em campo, que estou trabalhando, se for capaz de esquecer que tenho meu estoque de questões a fazer... se for capaz de dizer-me que a comunicação (etnográfica ou não, pois não é mais esse o problema) está precisamente se dando, assim, desse modo insuportável e incompreensível, então estou direcionada para uma variedade particular de experiência humana – ser enfeitiçado, por exemplo – porque por ela estou afetada. (FAVRET-SAADA, p. 159-160)

Favret-Saada deixa claro que ao “ser afetado” o antropólogo não se torna o “nativo”, nem mesmo “implica identificar-se com o ponto de vista do nativo” (2005, p. 160). É a partir dessa comunicação não-intencional, involuntária e não-verbal ou verbal (quando não se consegue verbalizar o que aconteceu) que esses aspectos que correspondem à experiência humana integram o conhecimento etnográfico, isto é, concedendo-lhe “estatuto epistemológico” (FAVRET-SAADA, 2005). No meu caso, ao ser atravessada por uma experiência física, isto é, real, e sem buscar explicações no tempo etnográfico, analisei e tentei compreender a tal sensação surgida em campo somente mais tarde. Na temporalidade da pesquisa, Regina compartilhou a minha afetação com outros

atores religiosos em diversos contextos, definindo-a como uma “intervenção divina”. Não discordava, pelo contrário, afirmava e relatava o episódio novamente.

Só mais tarde elaborei uma análise sobre a tal “intervenção divina”, a qual sendo reafirmada em várias situações por Regina me fez perceber que a afetação expressada pelo meu corpo rompeu com o meu papel de pesquisadora em campo e me permitiu circular entre os evangélicos com mais familiaridade. Reitero que a afetação não me “converteu” ao pentecostalismo, mas registrou uma experiência que é central na doutrina pentecostal, isto é, a revelação do Espírito Santo. Será abordado na terceira parte da tese essa potência da ação vinculada à agência do Espírito Santo, tanto no que corresponde à condução do corpo do crente, quanto ao poder da palavra em alterar realidades sobre o mundo, construindo uma verdade cristã para fora das igrejas. Mas o que busco evidenciar aqui é que a manifestação do Espírito Santo quando ocorre através do corpo, revelando a materialidade sagrada, reafirma o *ethos* pentecostal-evangélico que busca investir a conversão na sociedade de modo público e constante. Tal modo de fazer religião será levado para as ruas por meio de eventos como a Marcha para Jesus e o Dia da Evangelização, os quais serão tratados no decorrer do texto.

Seguindo então o caminho das marchas e de outros eventos religiosos públicos na cidade de Pelotas, referente a presença do povo de terreiro e também dos pentecostais, saltou aos olhos o próprio movimento dos corpos pelas ruas. Um olhar mais atento à manifestação criativa dos corpos, os quais por meio de atos de fala e atos de performatividade começaram a compor e desenhar uma paisagem urbana. Considerando que as primeiras imersões nas marchas religiosas foram relativas às mobilizações do povo de terreiro tendo como intenção a tomada das ruas para denunciar as intervenções em relação ao modo de celebrar à Iemanjá, isso me levou a refletir sobre o uso religioso do espaço público. Com a participação nestas marchas, foi observado o mesmo fenômeno analisado por Montero (2015) de que “o modo de ação cada vez mais recorrente dos agentes religiosos na sua relação entre si e na sua relação com o Estado” (MONTERO, 2015, p. 16) era o de manifestar “controvérsias” publicamente para elaborar denúncias, críticas, opiniões diversas. De tal modo, que assim como Montero mostrou o conceito de “controvérsias” como um meio

para analisar esse novo modo de se apresentar publicamente, também optei por esse caminho. Nos termos afirmados por Montero (2015, p. 16):

O conceito de “controvérsias” nos ofereceu um caminho para a construção de um paradigma analítico a partir do qual toda forma de confronto nesse campo pudesse ser compreendida como parte de um mesmo problema: uma manifestação das configurações singulares do secularismo brasileiro cujo modelo pretendíamos descrever.

Tomando como referência os trabalhos desenvolvidos no campo da “sociologia dos regimes de ação de Luc Boltanski (2002)”, Montero e outros pesquisadores que apresentam seus artigos na coletânea intitulada “Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos” (2015), utilizam-se do estudos das controvérsias como um objeto de investigação.

Esta corrente que toma como objeto os regimes de ação e de visibilidade nos pareceu particularmente útil para pensar os processos de formação do pluralismo na sociedade brasileira e as dinâmicas que envolvem o aprendizado do exercício da opinião. (MONTERO, 2015, p. 15)

Deste modo, considero que para refletir sobre religião e espaço público, o caminho de identificação e descrição da cena, dos atores e de suas ações expressadas publicamente seja profícuo para o desenvolvimento e análise deste estudo. Além disso, o regime de ação que não está vinculado exclusivamente ao discurso, mas também às performances destes atores, conformam uma arena pública que se dá através do exercício das ruas. Nesse sentido, práticas etnográficas desenvolvidas no campo da antropologia urbana também foram utilizadas para a construção desta pesquisa. Aqui, refiro-me à prática de “etnografia de rua” conforme apresentado pelas antropólogas Ana Luiza Carvalho da Rocha e Cornélia Eckert (2013). O sentido da prática é conhecer a cidade através do ato de caminhar, das experiências vivenciadas no processo de interação com e na cidade, bem como por meio de trocas com os outros (sujeitos conhecidos e desconhecidos, coisas, vidas não-humanas, etc) que cruzam esse percurso etnográfico.

O interessante nesse tipo de etnografia é que o deslocamento ocorre na própria cidade conhecida, familiar, do pesquisador e nesse exercício consiste em investir na “retórica analítica” que o pesquisador estabelece ao dialogar com a cidade e seus habitantes a partir de suas próprias experiências ao caminhar. Nesse processo é que emerge uma outra paisagem urbana, que não é a oficial,

nem a mesma encontrada nos mapas da cidade. É por meio do deslocamento de um ponto urbano para outro durante as marchas religiosas que na terceira parte da tese é tratado uma outra proposta de leitura da cidade de Pelotas através das agências e das relações engendradas por cada manifestação, cujos modos de se apresentar publicamente marcam diferentes narrativas e percepções religiosas da cidade.

No entanto, com a chegada da COVID-19 no Brasil em 2020, as ruas deixaram de ser ocupadas massivamente pelos seus passantes e o espaço público começou a ser controlado. Diante de um novo contexto provocado pela pandemia, regularizando ambientes públicos, determinando o fechamento de locais com elevada circulação ou aglomeração de pessoas, um outro espaço passou a ser usado intensivamente – o espaço virtual. A partir desse período, a internet se tornou o meio possível de aproximar pessoas durante o distanciamento social. Foi também por meio do virtual que muitos representantes religiosos começaram a se fazerem presentes no espaço privado dos seus respectivos adeptos, bem como divulgando suas liturgias e rituais em uma rede mais ampla a partir do uso das mídias sociais.

A partir do estabelecimento de um cenário pandêmico no contexto brasileiro que implicou em uma reconfiguração das atividades religiosas, buscou-se por meio do movimento da virtualização tentar compreender o novo modo de agir religioso buscando acompanhar as redes sociais de líderes religiosos organizadores das marchas. Ao propor o deslocamento das ruas para ambientes virtuais, busquei por ferramentas teóricas e metodológicas para encaminhar o olhar etnográfico no espaço da internet. Em razão dos múltiplos conceitos encontrados sobre o uso de termos associados à internet - como o virtual, o digital, a cibercultura -, exponho uma definição proposta pela socióloga Christine Hine que inter-relaciona dois aspectos para desenvolver uma abordagem metodológica na internet.

O primeiro aspecto compreende a internet como “um espaço cultural onde as pessoas estavam participando de interações e atividades relevantes para elas em determinado nível” (HINE, 2015, p. 168). O outro aspecto, passa a entender a internet como “artefato cultural” defendendo a ideia de que “as tecnologias são intrinsecamente sociais” e por isso as “experiências e expectativas sobre as tecnologias são moldadas por processos sociais que colaboram, fazendo essas

tecnologias terem sentido para grupos específicos de pessoas” (HINE, 2015, p. 168). Complementando esse entendimento da internet como “artefato cultural”, há também a perspectiva que considera a “tecnologia midiática como geradora de práticas sociais”, a qual permite:

[...]’seguir as práticas e os atores sociais’ em suas performances, levando em conta não apenas a dimensão simbólica, mas também a dimensão material na qual o campo é definido durante a pesquisa (apud. POLIVANOV, 2013, p. 63).

Hine por ser uma das pioneiras nos estudos sobre as interações sociais nos espaços virtuais desenvolveu também propostas e problematizações acerca da “utilização do método etnográfico nesses ambientes”, nomeando a prática como “etnografia virtual” por meio da sua obra publicada em 2000 intitulada “Virtual ethnography”.

Assim, pesquisadores da área da comunicação passaram a utilizar mais o termo ‘etnografia virtual’, ao passo em que estudiosos da área do marketing digital, especialmente os norte-americanos e ingleses, apropriam-se com mais frequência do termo “netnografia” (POLIVANOV, 2013, p. 76).

Embora, atualmente, a socióloga afirme que o uso do termo “virtual” para demarcar a etnografia envolvendo a internet não seja tão útil, pois pode induzir a distinção em relação as outras práticas etnográficas, ela assinala alguns “tipos específicos de criatividade” nesses ambientes de pesquisa *online* que ela identifica através de três E’s: “embedded, embodied e everyday”. Os termos traduzem-se em “fenômeno permeado, incorporado e cotidiano”, os quais dizem respeito às questões para serem investigadas no espaço online e encontrar “extensões culturais nas quais aquelas atividades on-line estão permeadas e adquirem significância” (HINE, 2015, p. 170). Para Hine, devido ao avanço da internet na vida social e cultural não há mais barreiras entre o *online* e o *offline*, por isso ela a define como permeada.

A internet permeada adquire seu significado nos contextos com os quais ela está associada. As conexões múltiplas e imprecisas entre on-line e off-line, e as diversas estruturas de produção de significado que usamos para construir sentido do que acontece on-line, com frequência nos levam a noções de campo móveis, conectivas e multiespaciais. (HINE, 2015, p. 170)

Se a internet está cada vez mais permeada nas formas que estabelecemos nossas relações sociais e no modo de vida, torna-se complicado

associar os termos “*online*”, “*net*”, “*virtual*” ao conceito de etnografia para defini-lo como uma prática somente realizada no ambiente da internet. Outros estudiosos das interações sociais produzidas na internet, como Recuero (2018) também defende que mesmo o objeto de análise se encontrando inserido na cibercultura, não desconfigura o entendimento sobre etnografia para descrever uma determinada realidade ou um comportamento de um grupo social. Assim como não há a necessidade de acrescentar os termos “*virtual*” ou “*net*” para sinalizar o campo de pesquisa, pois nessa perspectiva o ciberespaço é um lugar que produz sentido e elementos concretos constituidores de relações sociais.

Considerando a internet e os usos das redes sociais como lugares de produção de sociabilidades, bem como espaços que permitem analisar comportamentos de determinados grupos, buscou-se por meio da etnografia na internet trazer elementos que sinalizassem os modos de produção e de manter a relação dos atores religiosos com o sagrado neste contexto pandêmico. Além disso, não foi apreendido tal prática etnográfica no sentido reduzido à técnica mediada pelo espaço virtual, mas sim como “um modo de acercamento e apreensão” capaz de oferecer pistas para um novo entendimento acerca de uma determinada realidade social (MAGNANI, 2002).

O estudo, então, foi desenvolvido a partir de observação das interações produzidas pelos perfis de cada líder religioso no *Facebook* a fim de analisar e compreender suas conformações com o novo contexto pandêmico. Segundo Recuero (2018), o que se revela importante nos estudos dos *sites* de redes sociais na *Internet* “é o modo como permitem a visibilidade e a articulação das redes sociais”, bem como “a manutenção dos laços sociais estabelecidos no espaço *off-line*” (RECUERO, 2018, p. 102-103). O primeiro perfil que me chamou a atenção foi do pastor Fabrício, pois foi quem se pronunciou inicialmente nas redes sociais sobre a situação de interrupção das atividades religiosas presenciais durante a pandemia.

O pastor iniciou sua presença no espaço virtual com a proposta de realizar “transmissões ao vivo” – também denominadas como “*lives*” – no seu perfil na rede social Facebook, de terça-feira a sexta-feira a partir das 20 horas, a fim de realizar conversas sobre diversos temas cristãos. E todo domingo ocorria o “culto *online*” às 19 horas, dia e horário conforme o modelo presencial do culto na igreja do pastor, sinalizando uma certa continuidade da principal atividade realizada no

seu templo. O período de análise sobre a atuação do pastor na rede social partiu do dia 28 de março e finalizou no dia 09 de julho.

Para acompanhar a atuação dos atores afro-religiosos na internet no contexto de pandemia, parti primeiramente seguindo o ator que tenho mais contato, o babalorixá Juliano Silva. Contudo, no mesmo período em que iniciou a pandemia no Brasil, ocorreu um incidente no seu ilê causado por um incêndio. Em decorrência do acidente, Juliano fechou as portas da sua casa religiosa e permaneceu por um determinado tempo sem se manifestar nas suas redes sociais. Diante da sua ausência na internet, resolvi passar a acompanhar as redes sociais de um outro líder religioso presente e articulador das Marchas contra Intolerância Religiosa na cidade – o umbandista Carlos Alberto. Carlos Alberto Pereira é responsável por um programa de rádio denominado “Filhos de Umbanda” que ocorre todas às quintas-feiras a partir de 20 horas até às 23 horas. Até 2015 o programa de rádio era transmitido pela estação de rádio Princesa FM todas às terças-feiras no mesmo horário às 20 horas, mas há alguns anos que o programa é transmitido de forma *online* pela Rádio Web sinalizando o deslocamento do programa radiofônico para o espaço virtual.

A partir do fim do mês de abril de 2020, após o início da pandemia, o umbandista apresentou um recurso interessante para manter os vínculos entre os adeptos das religiões de matrizes africanas que foi por meio da transmissão do programa de rádio *online* realizada no ambiente dos terreiros. O período de análise iniciou no dia 30 de abril e finalizou no dia 09 de julho de 2020, cuja data marcou o fim das transmissões do programa Filhos de Umbanda nos terreiros da cidade.

Na sequência, exponho uma breve apresentação dos colaboradores desta pesquisa, cujas participações e contribuições foram de suma importância para o desenvolvimento do estudo e construção do texto antropológico.

3.1 Uma breve apresentação dos colaboradores

Os primeiros atores-colaboradores da pesquisa a serem apresentados fazem parte do cenário afro-religioso pelotense, cujo campo religioso diz respeito a minha inserção no desenvolvimento de exercícios etnográficos. Devido ao tempo de pesquisas desenvolvidas com pessoas do universo afro-religioso, criou-se, para além da relação entre pesquisador-pesquisado, vínculos de amizade.

Assim, desde 2013, acompanhando a atuação do balalorixá Juliano Silva nas mobilizações públicas do povo de terreiro em Pelotas foi se estabelecendo uma relação cada vez mais próxima, constituída de diálogos constantes e trocas sobre questões da vida ordinária.

Juliano Silva da Silva é mais conhecido na comunidade religiosa afro-brasileira de Pelotas como Juliano D'Oxum, tem 31 anos, é biólogo de formação e tem pós-graduação em educação ambiental. Juliano é afrodescendente, natural de Pelotas, é casado e tem quatro filhos. Atuou como auxiliar de educação infantil na Escola Municipal Doutor Balbino Mascarenhas, mas anteriormente exerceu o cargo de assessor parlamentar, nos anos de 2016 e 2017. Juliano tem uma herança familiar na religião afro-brasileira, que parte de sua avó, Marlene Carvalho, responsável pelo Centro Espírita de Umbanda Africano São Cipriano. Juliano é quarta geração de sua família a dar continuidade a linhagem afro-religiosa. Por esta influência familiar, Juliano se iniciou, primeiramente, na umbanda no centro de sua avó e há quase dez anos fez sua iniciação no batuque. Em razão de problemas de saúde, Juliano entrou em contato com a Yalorixá Mãe Regina, dona do Ilê Iemanjá Bossi e Oxalá D'acum, de nação Cabinda e começou suas obrigações com o batuque.

Atualmente Juliano é Babalorixá, que significa exercer a função de sacerdote do seu ilê. Contudo, o interessante na sua trajetória é que antes de se iniciar nas religiões de matrizes africanas, na adolescência o jovem resolveu se envolver como o catolicismo e também com o pentecostalismo. Em ambas as igrejas (católica e evangélica) a sua participação foi rápida, mas cabe destacar a sua breve experiência em uma igreja pentecostal chamada Igreja Família de Deus. Nesse período, Juliano ainda morando com sua avó, seguia as tradições religiosas de matriz africana e ao mesmo tempo frequentava a igreja evangélica, nesse trânsito, que durou cerca de dois anos, Juliano contou que não reconhecia uma discriminação religiosa da comunidade da igreja em relação a sua avó ser uma mãe de santo. Porém, resolveu não frequentar mais a igreja quando foi indagado sobre a possibilidade de existir o “mal” na casa da avó:

Nos 15 pros 16, eu sentia as coisas meia estranhas. Começaram a criticar, diziam que eu tinha que me afastar da minha vó. Pô, mas eu morava lá com ela. Porque o mal podia ser passado, as palavras dela podiam me induzir a fazer outras coisas. Ai eu digo, não, eu vou dá um basta. Não, sempre fui da tradição, sempre acompanhei a minha vó,

ela sempre me respeitou a minha etapa, eu vou voltar pra tradição. No sentido de que? Eu fiquei uma etapa, não cortando as relações, mas eu fiquei em uma etapa mais pentecostal do que na tradição. Daí eu voltei. (Entrevista com babalorixá Juliano, realizada em 26 de setembro de 2019).

Em razão da forte influência de sua avó na tradição afro-religiosa, Juliano também começou a se envolver com a organização política no interior do campo religioso de matriz africana. Assim, em 2008, foi convidado a representar a casa de sua avó num evento de comemoração dos cem anos da umbanda na cidade organizado por algumas lideranças religiosas e neste evento se criou uma nova entidade representativa de Pelotas, denominada URUCAB – União Riograndense de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros⁶. Atualmente a entidade não está mais ativa e Juliano se afastara desta associação antes do seu fim, mas até os anos de 2014, o mesmo atuando como diretor fiscal da entidade, acabou se envolvendo de forma significativa em situações relacionadas às religiões afrobrasileiras, como em Audiências Públicas que debatiam sobre questões relativas aos alvarás de funcionamentos⁷ para as terreiras até mesmo sobre os impedimentos para a realização da Festa de Iemanjá.

Em 2016, Juliano com outros representantes afro-religiosos fundaram uma nova entidade organizativa, chamada AfroPel Reúna, que derivou de um grupo de dança denominado AfroPel de responsabilidade de Pai Baiano Castanheiras, o qual foi também um dos fundadores. Segundo Juliano, a criação desta entidade não era para filiar e dar suporte aos terreiros, mas sim como uma frente de militância em relação às religiões de matriz africana. Um dos feitos da entidade foi a primeira “Procissão de Bará” realizada em Pelotas, no mesmo ano, a qual Juliano foi protagonista na sua organização. No ano seguinte, Juliano foi convidado a participar de outra comunidade, o grupo de Amigos da Umbanda da Princesa do Sul. Exponho um breve trecho da fala de Juliano que resume a

⁶ A URUCAB surgiu a partir de uma homenagem ao Caboclo das Sete Encruzilhadas, a qual ocorreu em 2008, por incentivo dos pais de Josué Martins, Sônia Roldan e Santos Laureci Martins. Essa homenagem, aconteceu em um ginásio e obteve um público com número aproximado de 400 pessoas. Em razão do resultado positivo dessa homenagem, surgiu a ideia de formar uma nova instituição destinada às religiões afro-brasileiras. Contudo, desde 2016 a entidade não está mais em ativo.

⁷ Nesta Audiência Pública, ocorrida em 2013, discutiu-se a solicitação de alvará de funcionamento de templos religiosos por parte da Secretaria Municipal de Gestão e Mobilidade Urbana. Segundo as informações que circularam na Audiência, a Secretaria estava sendo pressionada pelo Ministério Público Estadual para tomar a iniciativa de regularizar qualquer pessoa jurídica que exercesse atividade, seja comercial, religiosa ou educacional.

relação desse grupo com uma das primeiras entidades representativas da cidade, a Associação de Umbanda da Princesa do Sul, bem como com a marcha contra intolerância religiosa ocorrida em 2017:

Bom, o nome veio pelo Carlos Alberto porque teve a Associação de Umbanda da Princesa do Sul que foi pioneira e depois se tornou a Federal Sul-Riograndense. Por isso o resgate, grupo Amigos da Umbanda da Princesa do Sul. É um grupo que milita, mas não é federação, não é associa nada, só milita pra que faça movimentos pra que viabilizem e não deixem morrer nossa ancestralidade do povo de terreiro. E eu topei e estou até hoje no grupo que fez sua primeira caminhada em 2017, em 28 de outubro de 2017, a primeira caminhada contra a intolerância religiosa, que foi quando surgiu a queima dos terreiros, teve aquelas perseguições e a gente veio com tudo, num dia chuvoso, tu lembra bem. (Entrevista realizada com babalorixá Juliano, em 26 de setembro de 2019).

Atualmente, o babalorixá ocupa o cargo de presidente do Conselho Municipal do Povo de Terreiro de Pelotas, instituído em setembro de 2019. Após alguns meses, em novembro do mesmo ano, foi realizada a cerimônia de posse do conselho executivo e fiscal de outra entidade fundada pelo líder religioso – a Associação Municipal de Umbanda, Kimbanda e Cultos Afro-Brasileiros (AMUKCAB) – da qual ficou encarregado a exercer a função de vice-presidente. No entanto, devido a discórdias entre os membros do conselho, Juliano acabou se desligando da associação. Apesar dos conflitos que emergem na disputa por representatividade religiosa de matriz africana da cidade, em 2020, o babalorixá recebeu uma titulação honrosa por parte da Câmara Municipal de Pelotas, cuja notoriedade exprime o reconhecimento de suas atividades e atuações enquanto líder religioso do povo de terreiro pelotense⁸. Tal reconhecimento, é interessante na perspectiva do babalorixá que é entendido a partir do mundo transcendental, tendo em vista que sua função enquanto liderança advém de uma ordem divina

Eu sou liderança, a gente é escolhido pra isso né. Nada acontece na nossa vida por um acaso. Se lá em cima, se aquele homem lá de cima disser, “olha, ele tá preparado pra essa fase? Vamos lá”. Fiz uns movimentos, inclusive essa parte que eu faço é o que? É os documentos, no caso, pedindo para os azuizinhos acompanhar, Guarda Municipal até pra ter segurança. Porque muitas vezes no movimento vai muita criança, vai muito jovem, idosos. Entendeu? (Entrevista realizada com babalorixá Juliano, em 17 de abril de 2019).

⁸ A Câmara Municipal de Vereadores de Pelotas concedeu, em nome do Vereador Salvador Ribeiro, a “Medalha de Mérito Mestre Batista ao Sr. Juliano Silva da Silva, em reconhecimento às suas colaborações no desenvolvimento da cultura e da consciência negra no município de Pelotas/ RS, e dá outras providências”(Protocolo nº:7010/19/11/2020).

Em relação à representatividade religiosa do povo de terreiro pelotense, apresento outra liderança também reconhecida pela comunidade, sobretudo, devido aos seus vínculos familiares com a instituição mais antiga da cidade. Carlos Alberto da Costa e Silva Pereira. Carlos Alberto é conhecido na comunidade religiosa como filho de Irineu Viana, o qual foi membro da diretoria da Federação Sul-Riograndense de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros por muitos anos e presidente desta entidade por, aproximadamente, 16 anos.

Segundo Carlos Alberto, o seu falecido pai biológico, Ardonaldo Pereira, era católico. A sua mãe, Isônia da Costa e Silva Pereira, teve um segundo casamento ainda na infância de Carlos Alberto, ocorrido com Irineu Viana. De acordo com o umbandista, a sua inserção na vida religiosa iniciou no Centro Espírita de Umbanda Ogum da Mogiana, fundado por Irineu Viana em 23 de abril de 1969, localizado na rua Jerônimo Coelho, nº 107, no bairro Simões Lopes. Em razão do falecimento do seu pai adotivo em 2001, o centro de umbanda não se encontra mais aberto para o atendimento ao público, mas, ainda pratica-se a caridade àqueles que o procuram (CAMPOS, 2015).

Em razão do laço familiar com Irineu Viana, Carlos Alberto se envolveu com a Federação Sul-Riograndense de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros, acarretando em intensa participação, inclusive atuando como membro do Conselho Deliberativo da entidade por vários mandatos. Com o falecimento de Irineu, o umbandista foi eleito como presidente do Conselho Deliberativo. No entanto, ao se sentir pressionado por problemas internos na Federação, Carlos Alberto abdicou do cargo e desde então não participou mais da entidade como membro, participando apenas de reuniões e encontros sobre temas de interesse geral da religião. Em 2008, o umbandista e outras lideranças da religião fundaram a União Rio-grandense de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros (URUCAB) da qual foi presidente por alguns anos, mas também optou pelo desligamento da mesma, antes do encerramento das atividades da entidade. Atualmente, Carlos Alberto é presidente da Amigos da Umbanda da Princesa do Sul, a mesma que Juliano é membro.

De acordo com a narrativa de Carlos Alberto, seu envolvimento com entidades representativas do povo de terreiro de Pelotas está associado com seu interesse em buscar a união da religião de matriz africana.

Eu sempre em toda a minha, enquanto eu existir nessa terra, o meu maior sonho é a unificação da nossa religiosidade dentro da cidade de Pelotas. Unir numa única, acabar com isso aí, a divisão gera discordância em todos os setores. Então, não existe isso aí, tem que ter unidade, união, fraternidade. Eu fiz, eu acho que foi na Universidade Católica que me chamaram pra fazer uma palestra, conversar, e daí eles me perguntaram e eu disse que o meu sonho sempre foi esse, unificar. Porque onde houver divisão, nunca vai se chegar num coeficiente comum. (Entrevista realizada com Carlos Alberto Pereira, em 14 de abril de 2015)

Carlos Alberto também é apresentador de programas de rádio, seu principal programa é chamado “Filhos de Umbanda”, o qual era transmitido pela Rádio Princesa FM até 2015, todas as terças-feiras a partir das 20 horas, “onde os tambores ecoam mais alto, sempre levando a mensagem da umbanda, do africanismo” (Entrevista realizada com Carlos Alberto Pereira, em 14 de abril de 2015). Vale destacar que a transmissão ocorria de modo *online* através do site da rádio - www.princesa985.com. Atualmente o programa é transmitido somente na internet por meio da Rádio Web, às quintas-feiras no mesmo horário das 20 horas até às 23 horas, interessante que o movimento para o espaço virtual já se mostrava presente antes da pandemia⁹. Assim, a partir do fim do mês de abril de 2020, o umbandista começou a divulgar no seu perfil na rede social Facebook sobre a transmissão do programa através de “*lives*”, as quais exibiriam “ao vivo” a realização do programa “Filhos de Umbanda” nos terreiros da cidade.

Seguindo com as apresentações dos atores-coladores da pesquisa sobre religião e espaço público, exponho uma síntese sobre a trajetória de vida dos outros dois atores religiosos do campo pentecostal que foram de suma importância para tomar conhecimento sobre as Marchas para Jesus na cidade e para ampliar minhas perspectivas sobre o próprio universo pentecostal-evangélico.

O primeiro ator que lhes apresento é o atual organizador da Marcha para Jesus em Pelotas, o pastor Fabrício Costa Ávila. Pastor Fabrício é natural de Pelotas, tem 46 anos, é casado com a pastora Luciane e não tem filhos. Antes de se tornar pastor da igreja batista Missão, Amor e Fé, o pastor teve um percurso plural religioso. Segundo ele, teve algumas passagens na igreja

⁹Todos os programas Filhos de Umbanda são transmitidos via: <https://www.rádios.com.br/aovivo/radio-filhos-de-umbanda/136475> e também pelo blog da emissora <https://radiofilhosdeumbanda.blogspot.com/>. Além da página no Facebook de Carlos Alberto.

católica, mas com constância frequentou terreiros, centros espíritas, até mesmo, seicho-no-ie e gnose. Tal passagem por vários espaços religiosos foi devido a sua frágil condição de saúde.

Então, eu passei num período assim que não tinha mais aquele vigor, aquela vontade, já não tinha naturalmente, mas essa, vamos dizer, suposta doença ela me trouxe essa característica de andar como uma pessoa muito doente. Minha mãe ficou muito preocupada com isso. E aí ela decidiu, olha vamos ter que fazer alguma coisa. Fui no médico, procurei ajuda de todas as maneiras, enfim, não achava. Aí ela tentou fazer um tratamento espiritual que eu fiquei mais ou menos um ano fazendo isso. Nesse tratamento espiritual então eu ia lá, eu ia lá acho que todas as semanas, não lembro o dia, e ali eu ouvia palestras, participava de correntes, enfim. Só que aí minha vida começou a ficar muito sem graça, vou e volto e fico em casa, enfim. (Entrevista realizada com pastor Fabrício, em 08 de maio de 2019)

O estado de saúde do pastor passou a melhorar a partir do momento que conheceu sua esposa, quando ingressaram no Colégio João XXIII para cursar o curso técnico em Administração. Nesse período, a pastora começou a levá-lo para a mesma igreja frequentada pelos pais dela e por ela, a igreja batista Filadélfia, porém, o pastor não se sentiu confortável na primeira imersão. Após algumas idas a igreja acompanhando a pastora que Fabrício começou a se familiarizar com a religião, mas somente a partir de um episódio de testemunho de um pastor estrangeiro que pregava em espanhol em um dia de culto que Fabrício diz ter sentido a palavra de Deus.

Daí nisso Deus começou a falar no meu coração e começou a me mostrar o amor dele, a realidade dele, quem ele é. Que realmente ele é real, os anjos são reais, o senhor Jesus é real, ele veio aqui. E aquilo ali começou a me impactar. E aí então, eu comecei a entender uma coisa, cara, eu realmente até agora quem tá vivendo sou eu pelas minhas razões, eu preciso mudar. Eu preciso ser diferente. E aí eu me lembro daquela noite, a igreja tava muito cheia, era inauguração do espaço. E aí terminamos o culto, eu vim pra casa, morava aqui. Aí, o meu quarto era aí atrás de ti era o meu quarto. E eu me ajoelhei e disse “senhor, eu te peço perdão porque eu sei que até hoje fui eu que dirigi a minha vida e eu erre muito, eu falhei contra ti, te peço perdão pelos meus pecados, pelos meus erros, por ter te rejeitado várias vezes ter te confundido com uma religião, te peço perdão senhor. A partir de hoje eu quero entregar minha vida pra ti, eu quero que tu seja o senhor da minha vida. Não estou te pedindo que tu faça nada mais do que simplesmente assuma a minha vida, entre na minha vida, dirija a minha vida. Não tô te pedindo nada, só isso, eu quero entregar a minha vida nas suas mãos. Eu quero que tu seja o senhor da minha vida. Eu reconheço o que o senhor fez por mim na cruz, que tu teve que entregar a tua vida pela minha, eu reconheço que até aqui fui eu que dirigi tudo. Te ofendi com os meus pecados, com a minha vida, mas hoje eu to te pedindo perdão. E eu quero que tu me receba como um filho como diz na tua palavra”. Poxa vida, meu Deus, eu acho que essa oração durou

alguns minutos, dois ou três, mas eu vou dizer pra ti assim, foi muito forte eu terminar essa oração e eu sentir como se algo entrasse e arrancasse toda aquela depressão, toda aquela tristeza, aquela amargura. (Entrevista realizada com pastor Fabrício, em 08 de maio de 2019)

A partir desse momento o pastor relatou que não sentiu mais o estado fragilizado e falta de ânimo para viver que se encontrava anteriormente. Conforme o pastor, foi essa experiência que o fez perceber a importância em estar presente na igreja e com os seus membros, pois ali seria o espaço para compartilhar os testemunhos a fim de manter o vínculo com Deus. Deste modo, para o pastor esse é o significado da igreja, é o espaço para aprender a conhecer a Deus e reafirmar os laços com o sagrado.

Então, a ideia de estar num corpo ou o que a gente vai chamar de igreja. É exatamente isso conhecer mais de Deus pra poder levar outras pessoas a conhecer o amor dele e o que Jesus foi capaz de fazer. Aí começou a minha trajetória de começar a conhecer de Deus, a levar isso. (Entrevista realizada com pastor Fabrício, em 08 de maio de 2019)

Outra marca interessante da trajetória de vida do pastor é seu desenvolvimento profissional que posteriormente o ajudou na sua performance enquanto líder da religião na cidade. Durante o período de formação no curso em Administração, o pastor estagiou no Banco do Brasil e concomitantemente começou a vender lanches no centro comercial para os atendentes das lojas. Conforme seu relato, por alguns anos foi somente ele quem ofertava esse tipo de serviço para as lojas. Logo após a sua conversão na igreja batista Filadélfia, o pastor Fabrício juntamente com o pastor estrangeiro que o fez perceber a palavra de Deus fundaram uma nova igreja chamada Igreja Batista Ebenézer. Nesse período, o pastor passou a promover encontros de oração na sua própria casa.

Então, nós passávamos, madrugada inteira orando juntos e ali já começava um trabalho de unidade. Nós orávamos pela cidade, orávamos pelo governo da cidade, naquela época a gente já fazia isso. No ano 2000/1999. De 2000 até 2003 a gente ficou aqui, talvez. De vigília, oração, procissão. (Entrevista realizada com pastor Fabrício, em 08 de maio de 2019)

É notório que nesse período o pastor já nutria seu interesse em relacionar religião e cidade. A partir do ano de 2001, o pastor começa a se envolver com a Marcha para Jesus, mas é somente com sua inserção na Associação de

Pastores Evangélicos de Pelotas (APEPEL) que se intensifica sua participação no evento. O pastor iniciou sua carreira na associação em 2010, quando começou a auxiliar a entidade e em 2011 foi empossado como secretário. Em 2015 tomou posse do cargo de presidente da mesma e em 2017 foi reeleito, no qual atuou até o ano de 2020. Para o pastor, a APEPEL é uma associação que busca representar a unidade das igrejas evangélicas na cidade e sua trajetória como presidente da mesma está atrelada em apresentar e demarcar a presença pública da religião em Pelotas. Assim, será tratado na terceira parte do texto, o papel do pastor nessa articulação entre política e religião, inclusive, introduzindo alterações na organização estrutural da Marcha para Jesus que implicou em novos impactos do evento na cidade.

Para dar prosseguimento no campo pentecostal-evangélico apresento uma colaboradora que desempenhou um papel fundamental sobre a minha presença em acompanhar os preparativos para a Marcha para Jesus e interceder na minha relação com outros atores evangélicos, o que contribuiu significativamente para estabelecer a familiarização em campo. Cabe destacar que diante da pandemia estabeleceu-se algumas barreiras que prejudicaram o desenvolvimento da pesquisa, sobretudo em relação a aproximação com os pesquisados do universo evangélico, com os quais mantive o contato apenas durante as marchas de 2018 e 2019. Em 2020, o contato ocorreu somente através do espaço virtual e de trocas de mensagens pelo aplicativo *whatsapp*. Dito isto, informo que a próxima colaboradora que será apresentada não foi entrevistada, mas tivemos outros encontros fora do período de preparação das marchas, como conversas em cafés da tarde, que demarcaram o estreitamento de laços. Por isso, considero de suma importância a apresentação de Regina nesta seção.

Elisregina Serredeiro Henzel tem 49 anos, é natural de Pelotas, é casada com Osnir e tem um filho do primeiro casamento chamado Elivelton. Regina, nome pelo qual se apresentou para mim e como é chamado por todos da comunidade, é diácono da igreja do pastor Fabrício, igreja batista Missão, Amor e Fé. No nosso primeiro encontro, Regina fez questão de mencionar sua relação com a igreja do pastor. Segundo ela, sua função na igreja é do tipo “serviços gerais”. Além de servir à igreja, Regina também atua como fiscal de piscina no condomínio residencial Terra Nova durante o período de verão.

Em relação a sua trajetória no pentecostalismo, Regina me relatou que antes da sua conversão, considerava-se católica não praticante, tendo em vista que seus pais tinham uma relação próxima com o catolicismo. Segundo nossas conversas na Central da Marcha, não fazia muito tempo que Regina e seu marido haviam se convertido. Em um encontro na loja, Regina me relatou sua conversão como um desenvolvimento de vida, pois diante da sua trajetória anterior atravessada por experiências familiares e matrimonial de muita dificuldade, foi através da sua inserção no pentecostalismo que sua vida se organizou. Aqui, mais uma vez torna-se evidente que a conversão pode ser interpretada como um caminho para a reorganização da vida, como foi o caso relatado pelo pastor Fabrício.

Do primeiro casamento Regina teve seu único filho, Elivelton, o qual apareceu algumas vezes na loja acompanhado de sua noiva, Rosinha. Regina e seu atual companheiro, Osnir, se envolveram bastante com a organização da marcha, pois Regina permaneceu todos os dias no atendimento da loja e seu marido na divulgação do evento nas ruas e igrejas. Outros atores também estiveram presentes nos preparativos das marchas e no evento em si, assim como em outros eventos evangélicos na cidade. Esse é o caso da família do casal de pastores, Pastora Patrícia e Pastor Vandrê, e suas filhas Verônica e Vanessa, assim como a sobrinha do casal, Andriéle, os quais serão apresentados no decorrer do texto e com os quais também mantive proximidade em campo.

A seguir, exponho a segunda parte da tese, na qual trata-se acerca da constituição dos campos religiosos no Brasil centrais para o desenvolvimento da pesquisa – um referente ao universo religioso de matriz africana e o outro do universo pentecostal-evangélico.

Parte II – Os campos religiosos

A presente seção apresentará dois capítulos teóricos acerca dos campos religiosos tratados para o desenvolvimento da pesquisa etnográfica sobre as marchas religiosas em Pelotas, tendo em vista que uma mobilização é organizada por coletivos religiosos de matrizes africanas, e a outra marcha é de matriz cristã-pentecostal. Antes de sistematizar e refletir acerca dos dados emergidos do trabalho em campo acompanhando e vivenciando as marchas religiosas, exponho uma síntese teórica referente a cada campo religioso. Deste modo, o primeiro capítulo busca traçar teoricamente o percurso das religiões de matrizes africanas, dando ênfase para avançar na discussão acerca do tema da intolerância religiosa e racismo religioso. No capítulo seguinte, abordo o campo cristão-pentecostal, procurando construir e evidenciar, de modo abrangente, a configuração heterogênea das denominações pentecostais e neopentecostais, bem como elencar suas distintas formas de criar relações no espaço público e com outras instituições públicas.

4 Traçando os percursos das religiões de matrizes africanas no Brasil: uma breve apresentação

Apenas aqueles que conhecem a liberdade em relação à necessidade podem apreciar por completo o significado da liberdade em relação ao medo, e só aqueles que estão livres de ambos – necessidade e medo – têm condições de conceber uma paixão pela liberdade pública. (ARENDT, 1955)

Neste capítulo será apresentado uma breve discussão teórica sobre as religiões de matrizes africanas, trazendo elementos que determinaram certas configurações dessas religiões nas mais diversas regiões do Brasil, sobretudo a partir de inspirações das obras bastidianas que marcaram os estudos destas religiões no campo da antropologia. De tal modo que o fenômeno religioso ganhou um novo olhar voltado para as permanências e descontinuidades da africanidade nas práticas destes cultos, que ora versou sobre uma tradição africana no Brasil, ora relacionado a sua “perda” encontrada então no sincretismo. Assim, para construir uma apresentação das religiões afro-brasileiras que contemple a maneira como esta irá se configurar e também se manifestar no estado do Rio Grande do Sul – região onde se situa o tema da pesquisa – considero a literatura de Roger Bastide como ponto inicial para compreender as relações que se estabeleceram entre as práticas religiosas (advindas de etnias distintas, de convergências entre outras religiosidades sendo estas ameríndias, espíritas e/ou católicas) e o lugar em que estas se fixaram, o que produziu uma denominação afro-religiosa em cada região do país.

Ao apresentar esta conformação religiosa, dando ênfase para características mais significativas de configuração da religião no estado do Rio Grande do Sul – definidas como Batuque, Umbanda e Quimbanda –, parto para o próximo subtítulo em que versa sobre como as religiões afro-brasileiras passaram por adequações das mais variadas ordens (estatal, policial, igreja católica, sociedade envolvente) impactando diretamente nas suas práticas religiosas, inclusive, delimitando-as a enquadramentos jurídico-legais e cristãos, no que diz respeito ao que se concebia enquanto sagrado. Isto provocou diferentes formas de perseguição a estas modalidades religiosas desde o período monárquico até os dias atuais, tornando-se um outro elemento

determinante na constituição destas religiões que são os processos de intolerância religiosa, os quais recebem também a designação de “racismo religioso”, termo que devido ao uso recorrente na atualidade por parte da comunidade afro-religiosa, necessita ser apresentado neste texto.

E por último, será abordado como surge na cena pública diferentes usos e apreensões sobre o conceito de “intolerância religiosa” que parecem redefinir a perseguição religiosa. O caso analisado será referente ao julgamento da Suprema Corte sobre a proibição do ritual envolvendo o sacrifício de animais cultuado pelas religiões de matrizes africanas no estado do Rio Grande do Sul. Tal discussão foi a causa para a mobilização do povo de terreiro em Pelotas para realizar a Marcha contra a Intolerância Religiosa em 2018, o que leva a perceber que atualmente situações de repressão e constrangimento em relação a estas religiões ainda permanecem, por isso na sequência deste texto busco recompor alguns traços do caminho religioso das matrizes africanas no Brasil para compreendermos como são reatualizados tais processos de perseguição religiosa.

4.1 O caminho do Batuque do Sul do Brasil

As religiões de origem africana assumem diferentes denominações no contexto brasileiro, sendo significativamente mais numerosas quanto as etnias que foram forçosamente transportadas para cá. Até o século XVIII acredita-se que estas religiões eram conhecidas como “calundu”, “termo de origem banto” que assim como “batuque” designava “dança coletiva, cantos e músicas acompanhadas por instrumentos de percussão, adivinhação e cura mágica” (SILVA, 2005, p. 43). No entanto, foi a partir do século XIX que as religiões afro-brasileiras se tornaram popularmente mais conhecidas, sobretudo a partir de várias publicações de estudos que davam mais ênfase para tais denominações (RODRIGUES, 2006; RAMOS, 1988; BASTIDE, 1989) como: Candomblé, Xangô, Tambor de Mina, Batuque e Umbanda. Como estas religiões se formaram num período em que o catolicismo era a religião oficial do país e ser católico era fundamental para a legitimidade social, o sincretismo foi determinante para a formação do quadro religioso brasileiro.

Desde o início as religiões afro-brasileiras se fizeram sincréticas, estabelecendo paralelismos entre divindades africanas e santos

católicos, adotando o calendário de festas do catolicismo, valorizando a frequência aos ritos e sacramentos da igreja. (PRANDI, 2003, p.16)

Em “As Religiões Africanas no Brasil”, Bastide (1989) discutiu as condições de possibilidade de reprodução dos repertórios culturais africanos no novo mundo a partir das formas históricas de sincretismo no país, levando em consideração as diferentes formas estruturais que estas religiões assumiram em cada região¹⁰. Norte e Nordeste destacavam-se as nações iorubás que, segundo Bastide (1989), eram estas que preponderavam no restante do país, com exceção ao estado do Rio Grande do Sul, no qual se encontrou mais registros da nação daomeana. Portanto, conforme Bastide, a religião dos iorubas, na América, é a que mais permanece fiel aos modelos ancestrais, a qual se manifesta nas seguintes formas: Candomblés nagôs na Bahia, Xangô nos estados de Pernambuco e de Alagoas e, Batuque no Rio Grande do Sul. Nesta perspectiva bastidiana, foram as similaridades entre os elementos estruturantes do candomblé baiano e do batuque gaúcho que fundamentou às críticas de outros estudiosos da religião em que identificaram um certo “nagocentrismo” (GOLDMAN, 2011) nas obras do sociólogo. Visto que, para Bastide a complexa estrutura do Candomblé tornava-se o modelo referencial para a conformação de suas análises¹¹. Desse modo, as diferenças encontradas no Batuque do Rio Grande do Sul, para o sociólogo apresentavam-se como deturpações do modelo religioso de origem africana, os quais eram decorrentes da situação econômica do negro gaúcho.

Em relação às outras formas de sincretismo das religiões de matrizes africanas, o sociólogo analisa as de origem banto¹², as quais se tornaram mais permeáveis em razão da flexibilidade dos seus sistemas religiosos¹³. Pois, a

¹⁰ Deste modo, segundo Bastide, existem diferentes nações africanas representadas em diferentes estados. Por exemplo, no estado da Bahia, as nações representadas são as de “Angola e Congo (bantos), Quetu (nome de uma cidade do Daomé), e Ijesha (nome de uma região da Nigéria), Nagô (yoruba), e enfim, Gegê. Em Porto Alegre é representada uma outra nação Yoruba, Oyo (nome de uma cidade da Nigéria)” (BASTIDE, 1974, p. 90).

¹¹ “Muita gente, Arthur Ramos, recentemente Roger Bastide e Pierre Verger, repetem essa forma etnocêntrica, esse pequeno desvio metodológico e teórico de considerar a teologia nagô mais desenvolvida (...)” (LIMA, 2003, p. 54).

¹² A maioria da população escravizada era formada pelos bantos, os quais eram destinados em grande parte para os trabalhos realizados em zonas rurais, conhecidos então como “escravos do campo”. E conforme Bastide, o legado cultural dos Bantos se restringiu ao culto.

¹³ Segundo Bastide, os bantos foram mais permeáveis em relação às influências culturais exteriores, inclusive o catolicismo, porque as religiões das nações bantos não constituíam “sistemas” tão bem organizados como os das religiões sudanesas ou guineanas. Além da

base do culto banto era a ancestralidade e com a escravidão se rompia laços familiares, linhagens, “tornando impossível esse culto da descendência” (BASTIDE, 1974, p. 101). Por meio da chegada do espiritismo europeu nos anos de 1870-1880 que acabou se difundindo no continente americano, no qual acreditava-se na reencarnação, esse culto dos antepassados dos bantos passou a se reintegrar ao espiritismo, gerando mais um processo sincrético religioso no contexto brasileiro. Bastide, então, compreendia que essa tal permeabilidade característica dos cultos dos bantos impossibilitou a continuidade de “seitas verdadeiramente fiéis a suas origens étnicas” (BASTIDE, 1974, p. 102).

No caso das regiões Sul e o Sudeste do Brasil, Roger Bastide interpretou que o motivo pelo qual se fundiram outras religiões sincréticas, denominadas pelo autor como “macumba” e “espiritismo de Umbanda”, foi devido ao impacto da urbanização e da industrialização. Sendo assim, a explicação de Bastide recai no processo sociológico, visto que...

[...]esta macumba, aliás sempre fluida e em perpétua transformação, é o reflexo de uma nova estrutura social, a que se origina da industrialização e da formação das grandes cidades tentaculares em consequência da Primeira Guerra Mundial. (BASTIDE, 1989, p. 287).

No Rio Grande do Sul, os estudos sobre as religiões de matrizes africanas, atualmente, apresentam três formas religiosas: o Batuque, a Umbanda e a Quimbanda ou Umbanda de Linha Cruzada (ou Umbanda Cruzada). Em relação ao Batuque gaúcho, apesar das controvérsias geradas sobre a sua formação, a conjectura que mais se confirma é de que os primeiros terreiros foram fundados nas cidades de Pelotas e de Rio Grande. Muitos autores situam a existência do batuque nesta região desde o início do século XIX em decorrência do processo charqueador que provocou uma significativa concentração de africanos(as) escravizados(as).

Conforme os estudos sobre as religiões de matrizes africanas no estado do Rio Grande do Sul, encontra-se no surgimento destes cultos tanto a influência dos bantos como dos sudaneses. “De acordo com Arthur Ramos foram trazidos

questão central para o culto banto fundamentado na ancestralidade que em razão da escravidão se rompia laços familiares, impossibilitando a continuidade de um culto por descendência. Outro fator foi que os espíritos cultuados entre os bantos eram da natureza, de rios, de montanhas da África, com o exílio não conseguiam cultuar suas entidades, as quais acabavam sendo reinterpretadas no “novo espaço”. Deste modo, conseguiam modificar, reinterpretar e reproduzir a religião através de outras influências religiosas

para cá principalmente os bantos ocidentais, habitantes de uma imensa região hoje compreendida pelo antigo Congo, Angola, República do Congo e Moçambique” (CORRÊA, 2006, p. 39). Em relação aos sudaneses, acredita-se que as nações que ocupavam a região do antigo Sudão que vieram para cá foram os “Jejês” e “Nagô” (de descendência iorubá). Apesar de haver o registro destas diferentes nações ocupando o território gaúcho, os estudos sobre estas religiões, sobretudo, partindo da análise do médico e antropólogo baiano Nina Rodrigues, apontavam que o estado teria sido povoado majoritariamente pelos bantos, enquanto os sudaneses teriam ocupado o estado da Bahia.

Corrêa (2006) acredita que esta visão tenha se popularizado principalmente em razão da obra de Nina Rodrigues (2006), onde se apontava para elementos diferenciados entre estes grupos (sudaneses x bantos) hierarquizando-os - os sudaneses representantes de uma “superioridade cultural” e o bantos representantes de “inferioridade cultural”. Entretanto, após alguns anos, surgiram outros estudos de pesquisadores baianos que “mostraram fatos como a presença de inúmeros candomblés banto, em Salvador, ou a influência sudanesa no ritual do Xangô do Recife, no do Tambor-de-mina do Maranhão, no Rio e no RS” (CORRÊA, 2006, p. 40).

Ainda conforme os apontamentos dos estudos de Norton Corrêa sobre o Batuque do RS, as características do culto são: predominância de elementos culturais Jejê-Nagô, sendo mínima a presença do espiritismo kardecista e as outras entidades da umbanda; o iniciado só pode receber um orixá referente ao “dono” de sua cabeça; as entidades são os orixás, deuses, ou eguns (espírito dos mortos); o indivíduo é considerado filho do “orixá”; as cores das vestes dependem do orixá; há sacrifícios de animais; as sessões iniciam tarde e terminam tarde; é proibido o uso de bebida alcoólica e tabacos durante o ritual, entre outras (CORRÊA, 2006). O Batuque “cultua doze orixás e divide-se em ‘lados’ ou ‘nações’” (ORO, 2002, p. 351). As nações que mais se destacam são: Oyó, tida como a mais antiga do estado, porém atualmente possui poucos representantes e divulgadores; Jejê; Ijexá, Cabinda e Nagô, são outras nações conhecidas no RS; e o Keto, que surgiu nos últimos anos (Oro, 2002).

Outra forma de manifestação religiosa de matriz africana no Rio Grande do Sul é a Umbanda. Ao que tudo indica, a umbanda foi fundada na cidade de Rio Grande, em 1926, com a casa denominada “Reino de São Jorge”. A

umbanda surgiu no RS, assim como em todo o país, “defendendo padrões e comportamentos aceitos socialmente” (ORO, 2002, p. 356). Segundo Silva (2005), a umbanda teve seu início nas décadas de 1920 e 1930, quando espíritas kardecistas de classe média começaram a miscigenar suas práticas religiosas com elementos das religiões de matriz africana, “e a professar e defender publicamente essa ‘mistura’, com o objetivo de torná-la legitimamente aceita, com o status de uma nova religião” (SILVA, 2005, p. 106). Na umbanda do RS são cultuados especialmente “caboclos” e “pretos-velhos”, mas como não há uma formalização rígida em relação à Umbanda, foram sendo acrescentados à religião outras crenças e rituais.

O que se pode dizer é que há certos posicionamentos pessoais dos chefes que tornam a Umbanda elástica e flexível a inovações e, aparentemente, fazem com que os terreiros, numa abordagem superficial, sejam divergentes entre si. Não há, além disso, apesar da extensa literatura doutrinária, algo que seja unanimemente aceito pelos chefes como uma legislação obrigatória e que se imponha de forma decisiva. (RODOLPHO, 2006, p. 16-17).

Essa diversidade em relação à estrutura doutrinária da umbanda formou uma variabilidade de centros/terreiros em que alguns se integram ao culto as entidades de caboclos, pretos-velhos e também as “crianças” (Ibejis), para as quais não são realizados sacrifícios de animais. Outros centros de umbanda acrescentam o culto ao “povo do oriente”, que em algumas formas de manifestações foi transformado em “Povo da Rua”, assim como há o culto a “Linha de Exú”, com entidades conhecidas como exús e pomba-giras¹⁴.

Tendo em vista essa flexibilidade característica da umbanda, nas últimas décadas desenvolveu-se no estado mais uma modalidade religiosa afro-gaúcha: a “Quimbanda” ou “Umbanda Cruzada ou Linha Cruzada”. Conforme apontam Corrêa (2006) e Oro (2002) esta tem crescido muito no estado, sendo cultuada hoje em cerca de 80% dos terreiros. Segundo estes autores, o culto recebe o sufixo “cruzada” porque corresponde a um cruzamento entre elementos da umbanda e do batuque, isto é, na “linha cruzada” se cultua orixás, caboclos, pretos-velhos e também exus e pomba-giras.

¹⁴ De modo mais abrangente, na umbanda tais termos “exú” e “pomba-gira” designam dezenas de espíritos de homens e mulheres que em vida tiveram uma biografia socialmente marginal como prostitutas, boêmios, malandros.

Na terceira parte da tese, aprofundo a discussão referente a configuração destas religiões no contexto de Pelotas a partir da presença pública do povo de terreiro tomando as ruas da cidade e estabelecendo, desde o ano de 2014 até 2019, articulações com o campo político para se organizarem enquanto frente representativa da religião, levando questões de interesse da comunidade tradicional de terreiro para o debate público, sobretudo, relacionado ao tema da intolerância religiosa. Sendo assim, no tópico seguinte busco trazer alguns aspectos que estiveram presentes ao longo da história da gênese das religiões de matrizes africanas no Brasil que foram seus processos de perseguição, repressão, intolerância religiosa e racismo religioso.

4.2 Entre o reconhecimento, a intolerância religiosa e o racismo religioso: por quais caminhos o sagrado cursa?

Para abordarmos as religiões afro-brasileiras para além de suas diversas estruturas rituais e de denominações, é de suma importância compreender o processo histórico de constituição destes cultos atrelado aos distintos ordenamentos que regulamentavam a sociedade envolvente, seja a igreja católica, o aparato policial, estatal, ordenamentos jurídicos, sanitários, etc.

Para não nos determos em um aprofundamento teórico traçando os pormenores dos acontecimentos históricos que foram delimitando e reconfigurando não apenas as religiões de matrizes africanas, mas outras religiosidades não-cristãs como o próprio espiritismo, busco dar continuidade neste tópico dividindo-o em três partes: 1) trazer uma breve discussão acerca das teorias raciais, destacando alguns pontos relevantes no que diz respeito às implicações destes estudos nas religiosidades africanas; 2) esquematizar os diferentes processos de perseguição perpassado por estas religiões até os dias atuais, apresentando os diversos instrumentos utilizados para interferir e deslegitimar as práticas sacramentais de matriz africana; 3) e por último, expor as noções de “intolerância religiosa” e “racismo religioso” que estão presentes atualmente nos discursos dos atores afroreligiosos e nas suas manifestações no espaço público que aparentemente possuem similaridades, no entanto, há aspectos importantes para diferenciarmos estes termos que são capazes de produzirem distintos efeitos.

4.2.1 O início de um preconceito racizado...

A passagem do período de escravidão para a pós-abolição, entre os anos de 1890 e 1920, foi marcado por intensos debates, em termos ideológicos, propostos pela elite brasileira que se interrogava acerca da formação da população do país, a qual era amplamente miscigenada. A principal questão colocada pela elite influenciada pelas teorias raciológicas era como as tais “raças” consideradas inferiores – negros e indígenas – poderiam servir de base para o desenvolvimento de uma nação brasileira moderna e civilizada?

O período transitório do Brasil Imperial para a República ocorreu em plena vigência das teorias raciológicas no meio intelectual e institucional. Estas teorias surgiram a partir da explicação poligenista sobre a origem e a evolução humana em que se defendia a “existência de vários centros de criação, que corresponderiam, por sua vez, às diferenças raciais observadas” (SCHWARCZ, 1993, p.48). Esta ideia era oposta ao que os religiosos professavam enquanto crença sobre a humanidade, entendendo-a a partir do monogenismo, isto é, acreditando-se que sua formação originária teria partido de uma fonte comum.

Segundo Schwarcz (1993, p. 49), “o poligenismo insistia na ideia de que as diferentes raças humanas constituiriam ‘espécies diversas’, ‘tipos’ específicos, não redutíveis, seja pela aclimação, seja pelo cruzamento, a uma única humanidade”. Tal entendimento sobre a humanidade permitiu a criação de outras teorias como a “frenologia” e a “antropometria”, as quais fundamentalmente interpretavam a capacidade humana por meio de medição do crânio¹⁵, mas enfatizando principalmente nestes estudos as hipóteses de que haviam características hereditárias em cada “raça”.

No entanto, enquanto os defensores de teses poligenistas afirmavam diferenças físicas e biológicas existentes entre as raças que correspondiam nas diferenças de aptidões morais e intelectuais, que “levaria à sugestão de que existiriam espécies humanas ontologicamente diversas, as quais não compartilhariam de uma única linha de desenvolvimento” (SCHWARCZ, 1993, p. 62). Os cientistas de tradição monogenista que partiam de perspectivas

¹⁵ A partir deste conhecimento técnico que levava em conta o tamanho e a proporção dos cérebros de diferentes povos, surgiam hipóteses sobre o comportamento dos homens, como por exemplo o comportamento de um criminoso ou alguma doença mental, que se acreditava que eram tipos comportamentais hereditários.

evolucionistas e iluministas acreditavam na “noção de desigualdade [que] implicaria na continuidade da concepção humanista de uma unidade humana indivisível, somente marcada por dissimilitudes acidentais e contingentes” (SCHWARCZ, 1993, p. 61). Isso gerou um forte embate entre a perspectiva iluminista/evolucionista/monogenista x poligenista/raciológica que durou anos até a publicação do livro de Charles Darwin, *A Origem das Espécies*, em 1859.

Segundo Lília Schwarcz (1993) os cientistas monogenistas satisfeitos com o suposto evolucionista da origem uma da humanidade, continuaram a hierarquizar raças e povos em função de seus diferentes níveis mentais e morais. Do outro lado, porém, cientistas poligenistas, ao mesmo tempo em que admitiam a existência de ancestrais comuns na pré-história, afirmavam que as espécies humanas tinham se separado há tempo suficiente para configurarem heranças e aptidões diversas. Ora, as teorias evolucionistas de Darwin acerca da evolução das espécies serviram para reafirmar as teses deterministas de cientistas monogenistas e poligenistas. Além disso, o conceito de raça passou a assumir uma nova conotação, deixando de apenas se referir às concepções biológicas e adentrando nas questões de cunho político e cultural. (RANGEL, 2015, p. 15)

Através das teorias das raças, pode-se compreender que “a apreensão das diferenças transforma-se em projeto teórico de pretensão universal e globalizante” (SCHWARCZ, 1993 p. 65), ou seja, o processo de “naturalizar as diferenças” significou estabelecer correlações rígidas entre características físicas e atributos morais e intelectuais. Deste modo, as ideias que partiram do determinismo racial¹⁶ implicaram num diagnóstico que via a possibilidade de eliminação das raças tidas como inferiores, assim, a partir deste pensamento surgiu o movimento de eugenia, “cuja meta era intervir na reprodução das populações” (SCHWARCZ, 1993, p. 60), que no Brasil expressou-se na forma de um projeto de branqueamento da população.

No Brasil, o médico baiano Nina Rodrigues foi o principal pensador que defendia as teorias raciológicas, sobretudo associando a causa da degeneração social à mestiçagem da sociedade brasileira. Outros pensadores da época também defendiam que a raça negra era o “degrau mais baixo da humanidade”, assim como Gobineau que ao analisar a miscigenação do povo brasileiro

¹⁶ A miscigenação compreendida naquela época a partir desse olhar racista que diferenciava e hierarquizava os povos, enquanto “inferiores” e “superiores”, a identificava como um tipo de “degeneração” da humanidade. Segundo estas teorias, os mestiços elucidavam “a diferença fundamental entre as raças e personificavam a “degeneração” que poderia advir do cruzamento de “espécies diversas”” (SCHWARCZ, 1993, p.56).

acreditava que “o Brasil teria perdido um milhão de pessoas dentro de um período de 30 anos” (apud. HOFBAUER, 2006, p. 128).

A ideia de degeneração social provocada pela miscigenação difundida nos estudos de Nina Rodrigues também teve suas implicações em relação à religiosidade de matriz africana. Compreendia-se, na época, que a dimensão espiritual na cosmovisão africana fundamentada na imanência, isto é, toda a estrutura sagrada indissolúvel da natureza e de outros seres que recebem vida e alma, levou a denominá-las de forma preconceituosa como “animistas” ou “fetichistas”. Esse tipo de cosmovisão era interpretado na literatura sociológica sobre as religiões, como uma referência anacrônica do processo evolutivo das religiosidades na humanidade, uma vez que o catolicismo por ser transcende na maneira de sacramentar definia-o enquanto um culto civilizado. No clássico ensaio de Nina Rodrigues intitulado “Ilusões da Catechese no Brasil”, ele defende a incapacidade dos afrodescendentes em assimilar a teologia cristã. A tentativa de catequização gerava um sincretismo que degenerava o catolicismo:

Nos negros africanos que ainda existem neste estado, e nos filhos que os Africanos libertos puderam educar como entenderam, a conversão religiosa não fez mais do que juxtapôr as exterioridades muito mal compreendidas do culto catholico ás suas crenças e práticas feitichistas que em nada se modificaram. (RODRIGUES, 2006, p. 108).

Partindo da premissa de que preconceito racial está na matriz do pensamento social brasileiro desde final do século XIX, é possível afirmar que tal cosmovisão impactou na produção de um imaginário sobre a presença negra no Brasil e suas manifestações culturais. Segundo Mariano (2007, p. 126), “na segunda metade do século XIX, a escravidão e o racismo - incluindo o racismo científico - resultaram em franca perseguição religiosa ao candomblé e punição a seus seguidores”. No tópico seguinte, exponho como as teorias raciológicas estão atravessadas nas ações repressivas do Estado ao se apresentarem mais severas e rigorosas em relação às manifestações religiosas de matrizes africanas, de tal modo que um viés interpretativo preconceituoso e racista também circulou na grande imprensa dando suporte ao combate a estes cultos.

4.2.2 Haviam pedras no caminho: como sucederam as perseguições às religiões de matrizes africanas

A proclamação da República do Brasil em 1889 e a promulgação da Constituição Federal em 1891 marcaram a inserção do Brasil em ideários da modernidade em que se previa um retraimento do religioso para o espaço privado e a liberdade a qualquer tipo de crença. A introdução do princípio de laicidade do Estado com a primeira Constituição Federal culminou na separação jurídica entre Igreja Católica e Estado, o que significou a abolição do catolicismo como religião oficial do país e acabou produzindo “um intenso conflito em torno da autonomia de certas manifestações culturais de matriz não-cristã, ou da sua legitimidade para expressar-se publicamente” (MONTERO, 2006, p. 49-50). De tal modo que para as outras crenças existentes este conflito acarretou em perseguições, discriminações e preconceitos por parte dos aparatos estatais, bem como pela sociedade envolvente.

Assim, as religiões que sofreram ações mais repressivas foram as denominadas pelo Estado como “religiões mediúnicas”, nas quais se enquadravam o espiritismo, a umbanda, candomblé, batuque, entre outras religiosidades de matriz africana e ameríndia. Perante o Estado não havia o reconhecimento das práticas e atividades dessas crenças, visto que a concepção hegemônica de “religião” era a católica, dificultando a concessão da liberdade religiosa àquelas de matriz não-cristã. Segundo Mariano (2011, p. 246):

A separação Igreja-Estado no Brasil, estabelecida com o advento da República, não pôs fim aos privilégios católicos e nem a discriminação estatal e religiosa às demais crenças, práticas e organizações mágico-religiosas, sobretudo às do gradiente espírita. Neutralidade estatal zero em matéria religiosa. Mas a discriminação não restringiu-se de modo algum à atuação de agentes e instituições estatais. Agentes públicos e privados, cada qual à sua maneira, discriminaram abertamente os cultos espíritas e afro-brasileiros.

Deste modo, ao analisarmos o Código Penal de 1890 (vigente até 1942) já nos deparamos com o caráter racista das perseguições às religiões de matriz africana. Neste ordenamento jurídico além de constar artigos específicos direcionados aos cultos afro-brasileiros também previa-se a punição: ao crime de capoeiragem (art. 402); ao crime de vadiagem (art. 399). No Artigo 156 do Código Penal, regula-se o exercício profissional da medicina e limita-se a sua

prática somente a quem estivesse habilitado. Já no Artigo 158, o ofício conhecido como “curandeiro” passa a ser extinto e criminaliza-se a prática do “curandeirismo”. Este era antecedido pelo Artigo 157, que proibia a magia e o espiritismo, concebendo-os como práticas que “[...]servem para inculcar sentimentos de ódio e amor e curas de moléstias curáveis e incuráveis” (MAGGIE, 1992, p. 43)¹⁷. Esse enquadramento jurídico que tratava genericamente “bruxaria, feitiçaria, espiritismo e curandeirismo talvez reflita já um sincretismo incipiente entre as tradições africanas e europeia” (NEGRÃO, 1996, p. 61)¹⁸.

Yvonne Maggie (1992) ao analisar no seu estudo diversos processos criminais desde 1890 até 1940 no Rio de Janeiro, constatou que nesse período, todo aquele que era acusado de praticar *sortilégios* definia-se como macumbeiro, perigoso e poluidor. De tal modo que é nesse contexto que se produz a figura jurídica do “charlatanismo” (MONTERO, 2006; MAGGIE, 1992).

Capítulo III – Dos Crimes Contra a Saúde Pública **Charlatanismo**

Art. 283 – Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível:

Pena – detenção, de três meses a um ano, e multa.

Curandeirismo

Art. 284 – Exercer o curandeirismo:

I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância;

II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;

III - fazendo diagnósticos:

Pena - detenção, de seis meses a dois anos.

Parágrafo único - Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa. (Decreto-lei Nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940)

Assim, a partir da criação do Departamento Nacional de Saúde Pública (DNSP) em 1920, é que ocorre uma reestruturação em relação a fiscalização da prática ilegal da medicina e cria uma polícia sanitária específica para controlar as regras de higiene e saúde pública. É neste período que surge a expressão “baixo espiritismo”, aparecendo nos registros policiais como uma tipificação as práticas associadas ao curandeirismo, espiritismo e magia, sendo estas acusadas de exercitarem ilegalmente dos recursos da medicina.

¹⁷ Os três artigos do Código Penal (156, 157, 158) “tiveram até o início do século um tribunal especial – o Juízo dos Feitos da Saúde Pública” (Maggie, 1992, p. 43).

¹⁸ Roger Bastide (1973) nos seus estudos sobre as religiões afro-brasileiras já havia identificado “a presença marcante do europeu na Macumba paulista e sua apropriação de objetos e ritos mágicos dos negros” (NEGRÃO, 1996, p. 61)

A partir da década de 30, o termo “baixo espiritismo” passou a ser amplamente utilizada nos registros policiais e nos documentos jurídicos para demarcar as diferenças do espiritismo kardecista em relação a outras práticas consideradas mediúnicas. A própria Federação Espírita Brasileira contribuiu na consolidação dessa categoria de “falsos espíritas” para se distinguirem das religiões afro-brasileiras que eram associadas a magia, a feitiçaria, curandeirismo...

Daí se distinguir o baixo espiritismo para caracterizar o delito: é magia negra, o bruxedo, a feitiçaria, o “cangerê”, a “macumba”, africanismos rudes que podem perturbar as idéias, alterar o estado nervoso, provocar conseqüências atentatórias á ordem publica, á ordem moral da coletividade. [...] está sempre ligado a um propósito de dano (GIUMBELLI, 2003, p. 257).

O “baixo espiritismo” atrelado aos cultos afro-brasileiros e outras crenças devia-se, entre outros fatores, a ausência de um estudo doutrinário, sendo este visto como uma estrutura religiosa racional. Além disso, considerava-se que nestes cultos as manifestações destas entidades se davam através do “sonambulismo”, termo utilizado para explicar a possessão, percebida pelo discurso médico-sanitarista como desordem mental.

Sendo assim, as concepções sobre o “transe” nos rituais mediúnicos tinham dois vieses: o da religião e o da ciência. Se o transe mediúnico era visto pela ciência como hipnotismo que operado de uma forma considerada errada poderia cometer o crime de exercício ilegal da medicina (charlatanismo); já a “possessão” era da ordem das patologias raciais, podendo levar à degeneração e ao crime (Montero, 2006). Deste modo, enquanto o espiritismo só foi aceito como religião porque atendia aos pobres e doentes por caridade; as práticas afro-religiosas não eram concebidas enquanto sagradas, pois as danças, os ritos, as “possessões” eram consideradas “diabólicas”, sinalizando a sua essência “mágica/irracional” e não “religiosa/civilizada” (Montero, 2006).

Isso mostra como o Estado além de impor regras, determinava as formas ritualísticas, pois normatizava as “atividades das sociedades espíritas a partir de uma lógica que garantisse, tal como determinava a Constituição de 1937, a adequação do espaço religioso às ‘exigências da ordem pública’” (GIUMBELLI, 2003, p. 274). Com a instauração do Estado Novo, as religiões afro-brasileiras

sentiram de forma ainda mais intensificada os mecanismos perversos de combate do Estado, da polícia, da imprensa e de outros grupos religiosos:

No campo religioso, os cultos afro-brasileiros, em todo o Brasil, tiveram a primazia, talvez a exclusividade, da ira do Estado Novo, ainda em nome do combate ao arcaísmo e à ignorância. O não tão moderno, mas certamente arbitrário e autoritário regime, tanto por sua aliança com a hierarquia católica, como pelos seus compromissos com a medicina institucional em que assentava sua política previdenciária, lançou-se decididamente contra as reformas arcaicas e heterodoxas de práticas curativas. (NEGRÃO, 1996, p. 70)

Na década de 1940, institui-se um novo Código Penal (1942) que exigia que os centros espíritas tivessem sede própria, não permitissem o transe ou possessão durante as suas sessões públicas. Conforme Lísias Negrão (1996) apresenta nos seus estudos sobre os centros de umbanda de São Paulo, a partir de 1929 até o final na década de 40 estes encontravam-se registrados nos cartórios da cidade “travestidos de centros espíritas” (NEGRÃO, 1996, p. 67). Tendo em vista todas estas regulamentações e ações repressivas que partiram de vários poderes hegemônicos que tinham como desígnio controlar as práticas religiosas de matrizes não-cristãs, o formato de tais práticas religiosas passou por diversas adequações, o que leva a crer que estas religiosidades resultam dos enquadramentos que o Estado impôs (GIUMBELLI, 2008; MONTERO, 2006).

O direito aparece como um caso privilegiado de controle social, não só para reprimir comportamentos indesejáveis, mas também como produtor de uma ordem social definida. A instância jurídica não só reprime, mas produz. (KANT DE LIMA, 2009, p. 9).

A partir da instauração da República Velha até aproximadamente os anos de 1945 as repressões às práticas afro-religiosas tornaram-se mais intensas tanto de forma institucionalizada como por meio da imprensa. Em relação a esse período, apoio-me no estudo de Lísias Negrão sobre a umbanda em São Paulo, no qual foi exposto inúmeros documentos jornalísticos que exibem diversos dados surpreendentes acerca de distintos cenários em que a umbanda aparece como o culto alvo a ser combatido. De forma institucionalizada, há em 1931 a criação de uma seção na polícia do Rio de Janeiro denominada “Inspetoria de Entorpecentes e Mistificações” dedicada “à repressão do uso de tóxicos e da prática de magias e sortilégios”. Posteriormente, criou-se a “Secção de Costumes e Diversões do Departamento de Tóxicos e Mistificações da polícia

do Rio de Janeiro” (NEGRÃO, 1996, p. 70). Segundo as notícias desse período, constava um número significativo em relação à atuação dos policiais em terreiros como “prisões de pais-de-santo ou curandeiros e de seus adeptos ou clientes, apreensão de objetos rituais ou de remédios populares[...]” (NEGRÃO, 1996, p. 71). Os termos empregados para justificar as ações repressivas dos policiais eram desde “macumba”, “feitiçaria”, como também “baixo espiritismo” e “magia negra”.

Um ano antes da proclamação da nova Constituinte de 1937, foi criado em São Paulo uma campanha denominada “Campanha Policial contra o Baixo Espiritismo” que durou até 1940.

Nesses cinco anos concentraram-se sessenta das 76 notícias policiais envolvendo os cultos negros. Resultou ela em “Vinte e Um Curandeiros Processados pela Polícia”, conforme anunciou manchete de 1940, que especificava, no corpo da notícia, serem eles “curandeiros de toda espécie, exploradores da baixa medicina e falso espiritismo”, além de arrolar seu nomes, idades e acusações a que teriam de responder em juízo. (NEGRÃO, 1996, p. 74)

Após a Segunda Guerra Mundial, a qual provavelmente tomou os holofotes dos noticiários, fazendo cessar as publicações acerca das religiões afro-brasileiras, e com o advento da redemocratização, foi um período marcado pela diminuição do “combate sistemático à Umbanda” (NEGRÃO, 1996, p. 75). Assim como, marcou a abertura de uma política mais populista que criou alianças entre os cultos afro-brasileiros e representantes políticos, o que foi determinante para promover o crescimento destas religiões em todo o território nacional.

Sendo assim, a década seguinte de 1950 foi marcante para o avanço do campo afro-religioso em razão do surgimento das federações, sobretudo, primeiramente nos estados do Rio de Janeiro e de São Paulo. “Até o final da década, seis federações surgiram, todas elas propondo-se a proteger os terreiros mediante sua legalização, registrando-os em cartórios” (NEGRÃO, 1996, p. 81). No entanto, este período também foi acompanhado de uma luta travada pela igreja católica contra o espiritismo, mais especificamente relativa à umbanda, organizada pela CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) de dom Helder Câmara. Segundo Negrão (1996), foi justamente o crescimento do espiritismo “revelado pelo censo de 1950”, em particular o aumento do número de registros de terreiros em cartório, que alertou os católicos da

possibilidade de perderem seu poder hegemônico no campo religioso, levando a formação desta campanha midiática intensa de combate à umbanda.

Na década seguinte, já no início dos anos 60, talvez em decorrência dos novos ataques sofridos pelos católicos, afro-religiosos se viram com a necessidade de se juntarem e se fortalecerem para criar frentes de defesa e de busca por legitimidade perante o Estado, gerando atividades organizativas enquanto federações. Em 1961 foram realizados “dois importantes congressos de Umbanda, o II Congresso Nacional e o I Congresso Paulista” (NEGRÃO, 1996, p. 88). Tais eventos similares ocorreram também em outros estados como no Rio Grande do Sul. O reconhecimento do Estado em relação às religiões de matrizes africanas se intensificou a partir dos anos de 1964, data que marca o regime militar e que a umbanda é incluída no “Anuário Estatístico do IBGE”.

A partir de 1964 as festas umbandistas passaram a ser incluídas nos calendários turísticos regionais, como se deu com as festas de Iemanjá, inicialmente no Rio, onde também o dia 31 de dezembro foi declarado oficialmente o Dia do Umbandista. (NEGRÃO, 1996, p. 97)

No decorrer da década de 1960, a imprensa continuava apontando para o crescimento dos cultos afro-brasileiros em várias regiões do país e a relação de alguns representantes políticos com terreiros, mas é no início dos anos da década seguinte que houve a “intensificação dos vínculos políticos da Umbanda com os governos revolucionários” (NEGRÃO, 1996, p. 103). Conforme o reconhecimento das manifestações religiosas de matriz africana por parte dos parlamentares tornasse mais presente no espaço público, mais notícias surgiam apontando que as festas religiosas da umbanda estavam sendo patrocinadas pelo Estado. A CNBB também retornou a mostrar sua indignação publicamente sobre a postura de representantes políticos estarem utilizando verba pública para ajudar na organização das festividades religiosas, pois segundo o bispo dom Lucas Moreira Neves “o Estado não poderia apoiar uma prática que tem em sua infraestrutura uma série de deficiências e aspectos negativos”, entre as quais inclui-se as seguintes práticas: “magias”, “demonolatria”, “distúrbios mentais”, “exploração religiosa”, etc. (NEGRÃO, 1996, p. 107).

O intenso crescimento da Umbanda no período e sua visibilidade propiciada pela oficialização de suas festas, resultado de uma conjuntura política muito particular, não garantia à Umbanda, contudo, o reconhecimento social mais amplo e sua aceitação como religião legítima. Os envolvimento políticos que a comprometeram

eleitoralmente com o governo, se de um lado a promoveram, de outro granjearam-lhe violenta campanha contrária por parte da imprensa que se opunha ao governo do momento. Com a intenção de combatê-lo, combatia-se a Umbanda[...]. (NEGRÃO, 1996, p. 112-113)

4.3 Novos embates no campo religioso

Neste subtítulo será dada continuidade para as disputas por legitimidade da tradição afro-brasileira no espaço público, mas através da introdução de outros atores religiosos em razão do pluralismo religioso, as tensões não serão orientadas unicamente pelo desejo de controle católico. O pentecostalismo, também cristão como o catolicismo, surge com força no final dos anos 80 e estabelece um outro modelo de confronto.

Assim, a partir do final da década de 1970¹⁹, os terreiros registrados começaram a decrescer e os noticiários sobre a umbanda também diminuíram, mas foi somente a partir de 1980 que se identificou o decréscimo dos cultos afro-brasileiros. É no final desta década que surge em cena como principais agentes antagonistas aos afro-religiosos: os pentecostais. Em razão da “guerra santa” promovida especialmente pelos neopentecostais, o povo de terreiro tem procurado se contrapor e também se articular a outros coletivos, como o movimento negro, para criar redes de apoio em defesa da liberdade religiosa.

A intensa mobilização do movimento negro nesse período produziu efetivo reconhecimento institucional, inclusive no que diz respeito às manifestações culturais de matriz africana, exigindo reparação por parte do Estado devido aos séculos de escravidão dos povos africanos. De tal modo que, com a instauração da nova Constituição Federal de 1988, incluiu-se na legislação:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem.

§ 4º - Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei.

§ 5º - Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

¹⁹ Em 1976 que a Delegacia de Jogos e Costume revoga a obrigatoriedade dos registros dos terreiros.

Além destes artigos, é nesta Constituição Federal que se assegura o direito de liberdade a qualquer culto e/ou religião e proíbe em seu Art. 19, inciso I, que o Estado estabeleça alianças ou relação de dependência com qualquer culto e que embarace o funcionamento de culto de qualquer natureza. Deste modo, é com o Art. 5º, VI, dos direitos e garantias fundamentais, que se consagra a liberdade de crença, a liberdade de culto e de organizações religiosas. Contudo, apesar do progresso e ampliação acerca dos direitos assegurados às manifestações culturais afro-brasileiras, preconceitos e perseguições aos terreiros continuam ocorrendo sob rótulos que partem de princípios laicos. Isto é, surgem outros discursos, que colocam a convivência das religiões afro-brasileiras com outras práticas religiosas em cheque, mascarados de “direito ambiental”, “direito a vida de animais”, etc.

A intolerância de natureza religiosa/racial configura uma das faces mais abjetas do racismo brasileiro, mantendo-se intacta ao longo de toda a história, e resistindo, inclusive, ao processo de democratização, cujo marco fundamental foi a promulgação da Constituição de 1988. (SILVA Jr, 2007, p. 315)

Segundo Vagner Gonçalves da Silva na obra organizada por ele e outros pesquisadores intitulada “Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro” (2007), houve um aumento significativo dos ataques das igrejas neopentecostais contra as religiões de matrizes africanas nas duas últimas décadas decorrentes de vários aspectos, dos quais o autor sinaliza:

A disputa por adeptos de uma mesma origem socioeconômica, o tipo de cruzada proselitista adotada pelas igrejas neopentecostais – com grandes investimentos nos meios de comunicação de massa e o consequente crescimento dessas denominações, que arregimentam um número cada vez maior de “soldados de Jesus” – e, do ponto de vista do sistema simbólico, o papel que as entidades afro-brasileiras e suas práticas desempenham na estrutura ritual dessas igrejas como afirmação de uma cosmologia maniqueísta. (SILVA, 2007, p. 9-10)

Conforme Ricardo Mariano, a Igreja Universal do Reino de Deus tornou-se protagonista na promulgação desta “guerra santa” contra os cultos afro-brasileiros, inclusive por meio da publicação de livros do bispo Edir Macedo, nos quais há instrumentos que orientam os seus fiéis de como lidar com o “mal” e denunciar essa produção de malefícios advindos “do kardecismo, da umbanda, do candomblé, e outras seitas similares” (MARIANO, 2014, p. 121).

Tendo em vista todo o processo de repressão das religiões afro-brasileiras, mesmo com a instauração da República que já garantia a liberdade religiosa, foi analisado e apresentado no decorrer do texto os distintos mecanismos (institucionais, jurídicos, religiosos, midiáticos) que perseguiram e discriminaram as práticas afro-religiosas. Isso nos aponta para a noção de liberdade definida por Hannah Arendt (2018) de que só haverá a liberdade se ocorrer a libertação da opressão, pois enquanto existir o “medo” (todo tipo de violência) e a “necessidade” (para viver) não haverá uma “liberdade pública”.

Na medida em que a libertação é realmente uma condição da liberdade – embora a liberdade não seja, de modo algum, um resultado necessário da libertação –, é difícil ver e dizer onde o desejo por libertação, de ser livre da opressão, termina e começa o desejo por liberdade, por viver uma vida política. (ARENDT, 2018, p. 25).

Isso leva à reflexão sobre como os afroreligiosos buscam por tal liberdade e é seguindo por esse caminho que problematizo, no tópico seguinte, os usos e concepções dos termos “intolerância religiosa” e “racismo religioso” presentes na militância do povo de terreiro por liberdade religiosa.

4.3.1 Intolerância Religiosa ou Racismo Religioso?

Segundo os últimos dados referentes a discriminação religiosa no país, disponibilizados pelo site do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos do ano de 2018, consta que: “o estado com o maior número de denúncias (Disque 100) sobre discriminação religiosa foi Natal; as religiões mais vitimadas foram umbanda (72), candomblé (47), testemunha de Jeová (31) e matrizes africanas (28)”²⁰.

Conforme a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), que também recebe denúncias de práticas de intolerância, percebeu que geralmente são contra quilombolas, indígenas e representantes e/ou adeptos das religiões afro-brasileiras. Considerando que, nos últimos anos abriu-se um debate acerca da designação correspondente a estas discriminações religiosas perpassadas pelos afro-religiosos, o termo “intolerância religiosa” parece ter entrado em controvérsia para algumas lideranças religiosas.

²⁰ Dados disponíveis em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2019/junho/balanco-anual-disque-100-registra-mais-de-500-casos-de-discriminacao-religiosa>

Os praticantes reivindicam respeito e chamam atenção para as manifestações de racismo constantes, afirmam que o melhor termo para definir estas ações seria “racismo religioso”, argumentando que outras religiões não cristãs não sofrem o mesmo tipo de preconceito e argumentam que esse preconceito estaria ligado à formação colonial, à divisão e valoração racial negativa, influenciando na compreensão da religião. (FERNANDES, 2017, p. 123)

Ao reivindicarem por respeito, o que os adeptos das religiões de matrizes africanas estão solicitando é reconhecimento por um tratamento isonômico por parte do Estado e pela sociedade de forma mais ampla, usando como referência o tratamento dado aos cristãos, sobretudo aos católicos. Considero, então, que a introdução do uso do termo “intolerância religiosa” parte desde a instauração da Constituição de 1891, na qual se abolira a religião católica como a oficial do Estado e passou a se garantir a liberdade de crença no país. No entanto, quando se usa o termo pode gerar um entendimento de que qualquer crença quando é perseguida, insultada, inferiorizada, de forma mais ampla, considerando a herética por outro grupo, isso caracteriza uma ação enquanto desrespeitosa, discriminatória, que pode levar a alguma punição. Segundo, o jurista Silva Jr, a intolerância religiosa...

(...)é uma expressão de atitudes fundadas nos preconceitos caracterizadas pela diferença de credos religiosos praticados por terceiros, podendo resultar em atos de discriminação violentos dirigidos a indivíduos específicos ou em atos de perseguição religiosa, cujo alvo é a coletividade (SILVA Jr, 2009, p.128).

A noção, então, encontra-se relacionada ao não reconhecimento das práticas sagradas de um determinado coletivo que gera no outro uma incapacidade de compreender crenças diferentes. Além disso, a expressão “intolerância religiosa” pode nos indicar que há uma espécie de medidor de “tolerância” nas condutas sociais, visto que o conceito está diretamente atrelado a perspectiva multicultural de convivência da diversidade étnica, cultural, religiosa, etc²¹. Nesse sentido, a noção de “tolerar” carrega uma relação de poder entre o hegemônico e o subordinado, “pois uma atitude de ‘tolerância’ só se poder promover ao sujeito com menos poder” (FERNANDES, 2017, p. 125), ou seja, é o agente que possui capital de força que tem a capacidade de medir o que é ou não é tolerável na sociedade.

²¹ Para Wagner Sanz (2012) a concepção de tolerância “(...) significa convivência com comportamentos, ideias e discursos diferentes e requer, pelo menos, que alguns princípios de convivência sejam respeitados” (apud. FERNANDES, 2017, p. 124).

Deste modo, a expressão “intolerância religiosa” que ainda é significativamente empregada na literatura antropológica, sociológica, nos debates jurídicos, e inclusive, em manifestações públicas do povo de terreiro, nos últimos anos começou a ser questionada pelos próprios atores afro-religiosos de forma a sinalizar que as práticas violentas que interferem no “livre exercício religioso” das religiões de matrizes africanas são oriundas das estruturas sociais racistas que ainda estão presentes no país. Conforme apresentado na obra do babalorixá e doutor em semiótica Sidnei Nogueira (2020), intitulada “Intolerância Religiosa”, onde expõe alguns relatos de líderes afro-religiosos sobre esta controvérsia gerada acerca de qual terminologia é mais convergente com a contextualização das religiões afro-brasileiras, exponho um trecho da narrativa do babalorixá Daniel de Oxaguian, da Comunidade da Renovação Ilê Asé Òsógyán de Tremembé (SP):

Penso que o termo intolerância religiosa, apesar de comumente usado, limita nossa luta apenas aos ataques isoladamente. Entretanto, se o ampliamos para racismo religioso somos conduzidos para a estrutura racializada do Brasil, onde se encontra a raiz do problema. Sabemos que tudo o que ligado às africanidades é tratado de forma secundária, sem valor. Inclusive sua religiosidade. Acontece que isso é apenas mais uma forma de expressão do racismo o que leva pessoas que professam outras fés a demonizarem as religiões de matrizes africanas, como a Umbanda e o Candomblé. (NOGUEIRA, 2020, p. 45)

É exatamente a associação à “africanidade” que estas religiões carregam, como foi apontado no início deste capítulo a partir das contribuições dos estudos de Roger Bastide sobre as religiões afro-brasileiras, que determina a “prática do racismo” quando estas são perseguidas ou atacadas por outros grupos sejam religiosos ou não:

Convém lembrar que a expressão “prática do racismo” não requer que o agente possua destreza ou domínio teórico ou retórico dos teoremas raciais, engajamento político-ideológico às teorias raciais, tampouco que produza uma ação movido por ódio racial e que seja dirigida ao grupo racial no seu todo, bastando que tal “prática” reflita o conteúdo nuclear da mencionada “ideologia racial”: uma prática orientada por critério racial, ou étnico, que resulte em violação de direitos. (SILVA Jr, 2007, p. 316-317)

O caráter racista nestes tipos de práticas contra as religiões de matrizes africanas acaba não se resumindo a uma ordem apenas religiosa. Por isso há alguns anos, líderes afroreligiosos se propõem a usar o termo “racismo religioso” ao invés da “intolerância religiosa”. Pois, o “racismo religioso” não

revela apenas que há uma “relação entre crença e uma origem preta”, nem mesmo que isto incida tão-somente aos praticantes que são negros e negras, mas reivindica que há uma “alteridade condenada a não existência” (NOGUEIRA, 2020, p. 47)

Uma vez fora dos padrões hegemônicos, um conjunto de práticas culturais, valores civilizatórios e crenças não pode existir; ou pode, desde que a ideia de oposição semântica a uma cultura eleita como padrão, regular e normal seja reiteradamente fortalecida. (NOGUEIRA, 2020, p. 47)

Deste modo, retomo a discussão proposta por Butler (2019) que elaborei na primeira parte desta tese sobre quando um coletivo reivindica pelo reconhecimento da sua vulnerabilidade, o mesmo está provocando tensões nas ordens do campo de poder ou das “culturas políticas centradas no Estado”. Se considerarmos que o uso do termo “racismo religioso” presume que possa criar essas tensões, os grupos afro-religiosos que acompanho na pesquisa apresentam em suas narrativas e nas manifestações públicas o uso dessa expressão, mas somada à outra, a de “intolerância religiosa”. Suponho que, apesar da noção “racismo religioso” poder gerar mais impacto e ser mais eficaz nas resoluções de ordem jurídica, a presença da expressão “intolerância religiosa” produza uma mobilização no interior do campo religioso afro-brasileiro unificadora de forma mais efetiva. Portanto, não pretendo através desta breve discussão sobre estes termos “racismo religioso” e “intolerância religiosa” hierarquizar qual se adequa melhor, e sim, trazer as diferenças produzidas por estas noções e como a sua aplicabilidade adquire distintas implicações nas relações do Estado, da sociedade e de outros grupos religiosos com estas religiões.

Partindo de tal pressuposto, exponho um caso marcante para as religiões de matrizes africanas que pode ser compreendido como o início do uso da expressão “intolerância religiosa” nas mobilizações políticas e públicas da comunidade. O caso ocorreu em 1999 quando a “Folha Universal” da Igreja Universal do Reino de Deus fez uma publicação com a imagem da mãe de santo Gilda seguida da manchete “Macumbeiros Charlatães Lesam a Bolsa e a Vida dos Clientes – O Mercado da Enganação Cresce no Brasil, mas o Procon Está de Olho”. Logo depois, membros da Igreja Deus é Amor invadiram o seu terreiro na tentativa de “exorcizar” a mãe de santo, o que a levou partir para “ação judicial

contra seus agressores e difamadores. Mãe Gilda faleceu em seguida, aos 65 anos, de um infarto fulminante” (SILVA, 2007, p. 20). “O caráter emblemático deste caso levou nesse mesmo ano a Câmara de Vereadores de Salvador a transformar a data de falecimento da ialorixá, 21.1.2000, em “Dia Municipal de Combate à Intolerância Religiosa”” (SILVA, 2007, p. 21).

Nesse contexto, surgiu no ano de 2000, na Bahia, o “Movimento Contra a Intolerância Religiosa” que teve como articuladores: a Federação Baiana de Culto Afro, o Centro de Estudos Afro-Orientais e o Programa Egbé – Territórios Negros. Assim como no Rio Grande do Sul, em 2002, surgiu a Comissão de Defesa das Religiões Afro-Brasileiras (CDRAB) que também busca se articular a outras entidades para criar frentes de defesa da liberdade religiosa. Desde então, vem ocorrendo no espaço público várias passeatas contra a discriminação religiosa organizadas por estas entidades e outros grupos afro-religiosos.

Embora o Estado brasileiro assegure constitucionalmente a liberdade religiosa, “nenhuma outra religião vivenciou em seu cotidiano dificuldades, cerceamentos e entraves à sua expressão religiosa como as religiões de matriz africana” (SANTOS, 2019, p. 57), fazendo com que tome as ruas, praças ou qualquer outro espaço público de maneira a denunciar o efetivo livre exercício religioso. Por isso um modo de denunciar publicamente ou reivindicar pelo livre exercício de suas práticas religiosas é estar presente nas ruas por meio de marchas ou caminhadas. No entanto, isso não quer dizer que não haja o diálogo inter-religioso, visto que há nas marchas o envolvimento de outros grupos religiosos, inclusive de denominações de matriz cristãs, o que não descaracteriza a intolerância religiosa como um fenômeno que diz respeito sobretudo a realidade que incide ao universo religioso de matriz africana. De tal modo que, a caminhada que ficou nacionalmente conhecida organizada pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa²², na cidade do Rio de Janeiro

²² “A Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR) é formada por umbandistas, candomblecistas, espíritas, judeus, católicos, muçulmano malês, bahá’ís, evangélicos, hare Krshnas, budistas, ciganos, wiccanos, seguidores do Santo Daime, evangélicos, ateus e agnósticos. Também são membros da Comissão o Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro, o Ministério Público e a Polícia Civil”. Texto disponível em: https://www.facebook.com/pg/ccir.rj/about/?ref=page_internal

em 2008, chamada “Caminha em defesa da liberdade religiosa” contou com a participação de outros grupos religiosos de matrizes diferentes.

No ano seguinte, 2009, surgiu a primeira marcha na capital do Rio Grande do Sul, denominada “Marcha Estadual pela Vida e Liberdade Religiosa”. Esta manifestação religiosa pública ocorre há dez anos em Porto Alegre, sendo realizada na data que marca o dia da intolerância religiosa – dia 21 de janeiro²³. A marcha gaúcha foi motivada por diversas denúncias de ataques de intolerância religiosa e, segundo informações retiradas de *websites*, contou com a participação de aproximadamente 2000 pessoas. Desta forma, a característica interessante dessa caminhada é que a cada edição há um novo tema que está relacionado a uma demanda da comunidade afro-religiosa que corresponde ao contexto social e político do referido ano.

Em 2009, com a primeira marcha demandou-se a criação de uma Delegacia de Combate a Intolerância Religiosa e ao Racismo, sendo a intolerância religiosa e racismo religioso o tema da caminhada daquele ano. Em 2010, o tema foi “Quem é de Axé diz que é”, no qual se defendia a auto-declaração como negro e afro-religioso. Em 2011, a marcha reivindicou a criação do Conselho Estadual do Povo de Terreiro. Em 2012, o slogan da caminhada era “Unidos Seremos Fortes” e foi lançado o Mapa da Intolerância Religiosa no Brasil. Em 2013, foi criado o Conselho Estadual do Povo de Terreiro, e a caminhada teve novamente esta temática. Em 2014, a marcha reivindicou contra a desterritorialização do Povo de Terreiro.

Em 2015, novamente discutiu-se a criação da Delegacia de Combate a Intolerância Religiosa e ao Racismo e a implementação do feriado municipal no dia 20 de novembro. Em 2016, a marcha retomou a discussão da criação da delegacia e novamente publicizou o processo judicial contra os territórios de matriz africana. Em 2017, a discussão acerca da delegacia prosseguiu e acrescentou-se à discussão sobre a democracia como forma política de ação da sociedade civil junto ao Estado pela criação do Conselho do Povo de Terreiro do Município de Porto Alegre. Em 2018, o evento teve como tema a defesa dos

²³ Lei Federal 11.635 – Institui o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa a ser comemorado anualmente em todo o país no dia 21 de janeiro. A data está incluída no Calendário Cívico da União. A Lei foi decretada e sancionada pelo ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva em dezembro de 2007.

direitos legais dos trabalhadores e contra o desmonte da Previdência e Seguridade Social.

Na edição da marcha de 2019, antes da pandemia, destaco o breve texto que consta na página do evento na plataforma do *facebook* que define o movimento a partir da reivindicação por ações sociais e políticas que garantam a igualdade de direitos e a preservação do Estado Laico. Exponho o texto na íntegra:

Em defesa das religiões de Matriz Africana, a Marcha Estadual pela Vida e Liberdade Religiosa reuni diversos coletivos e movimentos que irão destacar a importância de somarmos forças pela reivindicação e consolidação de uma Espiritualidade Política, Estado Laico e Justiça Social.

É uma mobilização dos religiosos da Matriz Africana em parceria com outras Matrizes Religiosas, bem como seus simpatizantes, em protesto à intolerância religiosa e o racismo religioso que ocorre diariamente contra os Povos de Terreiro no Estado do RS²⁴.

Outra questão que chamo a atenção é para o engajamento de outras denominações religiosas na organização desta caminhada, bem como na manifestação carioca. A Marcha Estadual pela Vida e Liberdade Religiosa, há alguns anos é organizada por várias entidades, como a Associação dos Povos de Terreiros²⁵ e o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC)²⁶. Deste modo, é possível observar que mesmo essas manifestações religiosas públicas estejam diretamente relacionadas com dificuldades encontradas pelas religiões de matriz africana em praticarem seus cultos e ritos em razão de situações caracterizadas como de intolerância religiosa por parte de outras denominações religiosas, que atualmente na sua grande maioria parte de neopentecostais, há na organização destas marchas a participação de grupos religiosos de matriz cristã o que nos aponta que para além de embates entre denominações religiosas distintas, há também uma busca por diálogos inter-religiosos.

²⁴ <https://www.facebook.com/events/largo-gl%C3%AAnio-peres/xi-marcha-estadual-pela-vida-e-liberdade-religiosa/277866866222510/>

²⁵ Associação dos Povos de Terreiros é uma associação que vem com objetivo de formar os povos de terreiro para realizar políticas públicas e para criar diálogos com o Estado.

²⁶ Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil – CONIC é uma associação brasileira de Igrejas cristãs reunidas em busca do serviço a Deus, à confissão de fé comum e ao compromisso missionário, visando aumentar a comunhão cristã e o testemunho do Evangelho no Brasil. As Igrejas-membro assumem o compromisso ecumênico de testemunhar a unidade em Cristo, respeitando a identidade de cada Igreja particular.

Em Pelotas, essas marchas ocorrem desde 2014, quando uma festividade religiosa tradicional que é realizada há mais de cinquenta anos na cidade sofreu diversos impedimentos por parte do poder público, gerando na comunidade religiosa um anseio em ir para as ruas para denunciar tal ação enquadrando-a como intolerância religiosa. Como o presente estudo trata destes eventos religiosos públicos, na terceira parte da tese irei mostrar ao leitor como que estas marchas se organizam na cidade, mas por agora pretendo apenas destacar o uso da expressão “intolerância religiosa” nessas caminhadas para revelar esse aspecto como característico destas manifestações no espaço público.

Um outro caso que pode servir de forma elucidativa para abordarmos essa presença da intolerância religiosa em relação às práticas religiosas de matrizes africanas diz respeito a discussão gerada em torno do Projeto de Lei 21/2015 de autoria da então Deputada Regina Becker (PDT) que retomava um parágrafo do “Código Estadual de Proteção aos Animais” do estado do Rio Grande do Sul com a intenção de retirar o parágrafo único (art. 2º deste código) já aprovado, relativo à permissão aos religiosos de matriz africana em realizarem imolações rituais. Tendo em vista a importância deste acontecimento para as mobilizações do povo de terreiro em Pelotas, exponho abaixo, brevemente, o percurso dos fatos acerca deste projeto de lei que levou ao julgamento no Supremo Tribunal Federal nos anos de 2018 e 2019. Exponho também alguns trechos do julgamento que acredito serem relevantes para vermos como representantes do judiciário interpretaram o caso a partir do princípio de isonomia do Estado em relação às questões religiosas, problematizando-o enquanto uma forma de “intolerância religiosa”. E como surgiu a noção “racismo religioso” em discursos proferidos por representantes das religiões afro-brasileiras.

4.3.2 Supremo Tribunal Federal: Discutindo o Sagrado

Tal episódio está relacionado com um debate público que foi provocado em 2003 pelo então deputado estadual Manoel Maria dos Santos (PTB), pastor da Igreja do Evangelho Quadrangular, que propôs um projeto de lei para a criação do Código Estadual de Proteção aos Animais, no qual vedava-se no artigo 2º do código: “realizar espetáculos, esporte, tiro ao alvo, cerimônia religiosa, feitiço, rinhadeiros, ato público ou privado, que envolvam maus tratos ou a morte de animais [...]”. “Não resta dúvida que as referências ‘cerimônia

religiosa' e 'feitiço' tinham um destinatário: as religiões de matriz africana, que eram então acusadas de dispensar “maus tratos” aos animais sacrificados” (ORO, et al., 2017, p. 132).

A partir dessa interpretação em relação ao texto do código que poderia ocasionar restrições em relação às práticas rituais de matriz africana que contemplavam o uso de animais, a comunidade afro-religiosa se mobilizou e trouxe essa problemática para o debate público, forçando o deputado a redigir uma nova versão:

Artigo 2º:

É vedado:

I - ofender ou agredir fisicamente os animais, sujeitando-os a qualquer tipo de experiência capaz de causar sofrimento ou dano, bem como as que criem condições inaceitáveis de existência;

II - manter animais em local completamente desprovido de asseio ou que lhes impeçam a movimentação, o descanso ou os privem de ar e luminosidade;

III - obrigar animais a trabalhos exorbitantes ou que ultrapassem sua força;

IV - não dar morte rápida e indolor a todo animal cujo extermínio seja necessário para consumo;

V - exercer a venda ambulante de animais para menores desacompanhados por responsável legal;

VI - enclausurar animais com outros que os molestem ou aterrorizem;

VII - sacrificar animais com venenos ou outros métodos não preconizados pela Organização Mundial da Saúde - OMS -, nos programas de profilaxia da raiva.

Segundo Oro (2017), ainda no mesmo ano em 2003, “o projeto foi transformado na Lei 11.915” sendo sancionado pelo governador da época Germano Rigotto e novamente provocou preocupação por parte dos afrorreligiosos em relação a possibilidade de proibição dos sacrifícios de animais nos seus rituais. Deste modo, vendo necessidade em amparar a comunidade afrorreligiosa nesta questão, o deputado estadual Edson Portilho (PT), propôs outro projeto de lei que contemplasse as religiões afro-brasileiras para que não fossem prejudicadas com a implementação do código. O projeto (PL 282/2003) decretava o seguinte em relação as práticas sacrificais:

Art. 2º - Para o exercício de cultos religiosos, cuja liturgia provém de religiões de matriz africana, somente poderão ser utilizados animais destinados à alimentação humana, sem utilização de recursos de crueldade para a sua morte.

O projeto promulgado em maio de 2003 foi aprovado um mês depois com 32 votos favoráveis, sendo apenas 2 contrários, e foi sancionado pelo governado

em julho do mesmo ano. No entanto, apenas alguns meses depois “o Procurador-Geral de Justiça, Roberto Bandeira Pereira, entrou com uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN) requerendo a retirada do artigo 2º”, provocando novamente mais temores aos afroreligiosos, os quais somente obtiveram a aprovação da lei em 2005.

Dez anos depois, em 2015, a então deputada estadual Regina Becker Fortunati (PDT) novamente propôs a PL 21 para retirar o parágrafo relacionado à garantia de que o código não interferiria nas práticas religiosas afro-brasileiras. Chamo a atenção para a justificativa da deputada em retomar essa discussão propondo que o texto da lei retornasse ao original de 2003, mesmo o atual parágrafo mencionando que os animais sacralizados fossem necessariamente “destinados à alimentação humana, sem utilização de recursos de crueldade para a sua morte”.

Ao analisar os discursos pronunciados no julgamento do STF em 2018, foi possível observar que este breve trecho da lei sobre o destino final do animal foi mencionado diversas vezes como justificativa para se legitimar a prática religiosa. Mas retomando a ordem cronológica dos fatos, destaco a justificativa da deputada articulando os direitos dos animais como uma forma de “evolução” da sociedade: “O reconhecimento dos direitos dos animais é uma evolução da sociedade que manifesta sua inconformidade diante de situações em que o interesse de segmentos sobrepõem-se aos da coletividade” (ORO et al., 2017, p. 237). A partir desse entendimento que prioriza em uma sociedade moderna os direitos dos animais, deve-se levar em consideração que há uma fundamentação de ordem discriminatória que caracteriza as práticas religiosas de matriz africana como “primitivas”, “atrasadas”. Porém, para os ativistas defensores dos animais que participaram do debate público, isso não pode ser caracterizado como uma ação de intolerância religiosa, pois o único interesse é com o bem-estar animal, o qual não tem viés religioso.

Assim, em 2016 foi aberto novamente a discussão acerca do parágrafo único do Código Estadual de Proteção aos Animais do RS, visto que o Ministério Público do estado do Rio Grande do Sul sustentou a apreciação pelo Plenário do Supremo Tribunal Federal para cabimento de recurso extraordinário em relação à lei estadual autorizar o sacrifício de animais em rituais de religiões de matriz africana, considerando-a inconstitucional. Esse processo tramitou até seu

julgamento final no STF que foi efetivado em duas sessões plenárias, uma em agosto de 2018 e a outra em março de 2019. Deste modo, a partir dos discursos e justificativas apresentadas em ambas as sessões, exponho os posicionamentos dos defensores da ADIN em relação ao Código, bem como dos contrários a esta ação do MPRS que mostram uma dualidade da concepção sobre “direitos” que ora se encontra articulada ao campo ambiental, ora ao campo religioso.

Além disso, veremos novamente que nos discursos dos defensores em retirar o parágrafo único do código surge o entendimento de que as práticas rituais das religiões de matriz africana que contemplam imolação dos animais caracteriza-se como atraso cultural e de crueldade. Enquanto que nos discursos dos atores favoráveis em permanecer o parágrafo único no código reafirma-se o ritual como pertencente a uma tradição cultural (MONTERO, 2012), bem como a importância central do sagrado para a realização desta prática e o consumo da carne.

Na primeira sessão plenária realizada numa tarde de quinta-feira, dia 8 de agosto de 2018, o primeiro discurso exposto foi do representante do Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul, Dr. Alexandre Saltz, o qual defendeu a ADIN privilegiando na sua narrativa o direito ambiental referente ao direito dos animais. Segundo ele, ao expor artigos do Decreto Lei 24.645 de 1934, não se deve haver nenhum tipo de conduta abusiva ou cruel contra os animais, considerando que em toda “a ação que não for humanitariamente exigível e que não conta com assistência veterinária” pode ser caracterizada como cruel. Isto é, se considerarmos que nos rituais religiosos não há a presença de um médico veterinário, há na intencionalidade da fala do promotor em configurar a imolação de animais como uma “conduta abusiva ou cruel”. O promotor continua seu discurso, apontando que “há uma expressa vontade constitucional de que os animais, não-humanos, não podem ser tratados com crueldade”. Além disso, o promotor trouxe uma ampliação do conceito de dignidade humana estendendo-o aos animais:

[...]é sem dúvida possível e mesmo desejável reconhecer a possibilidade de atribuição de uma peculiar dignidade aos animais e mesmo a natureza em geral, no sentido de uma dignidade na vida humana. No caso dos animais, tal dignidade implica o reconhecimento de um dever de respeito e consideração, assim como correspondentes

deveres de proteção de tal sorte que os animais não podem ser reduzidos a condição de mera coisa ou objeto e, portanto, não possui um valor meramente instrumental.

É interessante que o promotor busca “descoisificar” os animais, trazendo inclusive para o debate público, casos em que se discutiu a guarda de um animal de estimação em um processo de separação de casal. De acordo com o promotor, há uma reconfiguração constitucional acerca dos direitos dos animais em razão das novas formas de estabelecer relações entre humanos e não-humanos. “A evolução civilizacional mostra que nós temos que nos relacionar com todas as formas de vida, humana e não-humanas de uma forma diferente, e não daquela que historicamente acontecia”. Neste trecho mais uma vez torna-se evidente a associação das práticas religiosas afro-brasileiras ao atraso cultural, o que acaba estigmatizando essas religiões.

Além deste posicionamento a favor da inconstitucionalidade da norma, houve apenas mais um discurso com o mesmo entendimento sobre o tema que partiu de um representante do Fórum Nacional de Proteção e Defesa Animal²⁷, relacionando a imolação dos animais nos cultos afro-religiosos como atos de atrocidade e comparando os rituais religiosos de matriz africana a ritos considerados pelo ativista como “magia negra”. O interessante no seu argumento é que ele também articulou com o discurso sanitarista ao se referir as oferendas – animais ou parte dos animais ofertadas aos orixás – depositadas nos espaços públicos (ruas, rios, praias) que acabam, segundo ele, poluindo o meio ambiente.

Apesar de não ser a intenção do texto uma apresentação em ordem cronológica dos discursos durante as sessões, exponho alguns trechos importantes de explanações feitas subsequentes por representantes do campo jurídico, pois trazem outros entendimentos acerca dos rituais das religiões afro-brasileiras no âmbito jurídico. Assim, nessa ordem, o primeiro a fazer o pronunciamento foi o procurador do estado do Rio Grande do Sul, o Dr. Thiago Gonzales, representando o governador do estado no plenário. Primeiramente, destaco na fala que o procurador se remete ao discurso anterior, quando o promotor do MPRS faz referência a legislação que criminaliza a prática de abuso,

²⁷ Doutor Francisco Carlos Rosa de Ardine, representando o Fórum Nacional de Proteção e Defesa Animal no plenário.

maus tratos ou mutilação aos animais, apontando que tal artigo não alcança a criminalização do sacrifício de animais em rituais ou em cultos religiosos, uma vez que “não poderia fazê-lo sob pena de se admitir a criminalização de manifestações religiosas que sempre fizeram parte da formação cultural do povo brasileiro”. Neste trecho, podemos observar que há uma preocupação por parte do representante jurídico em reafirmar a importância da cultura de matriz africana na constituição de uma identidade nacional.

Outra questão que foi levantada no discurso do procurador é sobre a atividade econômica gerada em torno dos frigoríficos e abatedouros. Caso a criminalização da prática de sacrifício de animais fosse implementada, como ficaram os frigoríficos?

E ainda, não se pode argumentar que a legislação criminal não fez nenhuma exceção quanto a atos praticados em rituais religiosos porque ela também não fez em relação ao abate de animais para consumo e não se cogita hoje no âmbito da sociedade civil, e das instituições brasileiras, que se criminalize essa atividade econômica, que se proíba o consumo de carne no Brasil. (Procurador do estado do RS, Dr. Thiago Gonzales, Sessão Plenária do STF realizada em 08 de agosto de 2018)

Além disso, o procurador também explicou que a exceção do parágrafo único do código em relação a autorização do ritual afro-religioso no contexto sul-rio-grandense, não fere o princípio de laicidade do Estado, visto que essa preocupação no texto da lei se refere a uma realidade social do Rio Grande do Sul que foi exigida pela própria comunidade religiosa de matriz africana.

É importante lembrar que a produção legislativa ela reflete ou ela deve refletir os anseios ou as necessidades que soa manifestadas pela sociedade. Então, foi uma resposta a uma demanda de um aparcela específica da sociedade gaúcha que foi produzir, no caso das religiões de matriz africana de uma realidade social concreta que essa norma de 2004, que essa exceção foi acrescentada, que essa norma foi produzida. Então, não há prejuízo aqui também ao caráter laico do Estado e não se haveria também porque ampliar a abrangência de um dispositivo que consubstancia uma exceção a uma norma protetiva do meio ambiente sem que outras religiões que eventualmente praticassem também a sacralização, o sacrifício de animais, tivessem se manifestado nesse sentido. (Procurador do estado do RS, Dr. Thiago Gonzales, Sessão Plenária do STF realizada em 08 de agosto de 2018)

De todo o modo, não há uma ofensa a isonomia da laicidade do Estado porque não é a norma que privilegia uma religião apenas, foi este grupo religioso que sentiu ameaçado em ter que restringir ou extinguir seus dogmas religiosos.

Então, regime jurídico vigente no Rio Grande do Sul quanto ao tema, garante a liberdade religiosa pra uma parcela da sociedade que se via ameaçada pra professar suas crenças e regulamenta limites ambientais para práticas dos rituais. Não se podendo presumir que esses rituais envolvam métodos cruéis, assim como não se presume que os abates para animais para o consumo humano na indústria alimentícia, também envolva crueldade. Então, se deixe claro, o Rio Grande do Sul nunca permitiu a crueldade, não permite através desse regime jurídico a crueldade. (Procurador do estado do RS, Dr. Thiago Gonzales, Sessão Plenária do STF realizada em 08 de agosto de 2018)

O pronunciamento seguinte partiu novamente do campo jurídico com a fala do Dr. Fernando Batista Borja, Procurador-Geral da Assembleia Legislativa do estado do Rio Grande do Sul. Interessante que logo no início, o procurador menciona que o tema discutido era uma “associação equivocada porque é preconceituosa de conceber todo o abate ritual das religiões de matriz africana como maus tratos, como crueldade em relação aos animais”. E referiu a redação original do Código Estadual de Proteção aos Animais promulgada em 2003, que constava as expressões “cerimônia religiosa” ou “feitico”, indicando que o viés preconceituoso teria sua origem no texto inicial da norma.

Embora o texto que foi aprovado mais de uma década depois não tenha contemplado esses termos, a entrada em vigor deste Código deu causa, ou serviu de pretexto, para diversas situações de perturbação dos ritos religiosos das religiões de matriz africana nos terreiros do Rio Grande do Sul. (Procurador Geral, Dr. Fernando Batista Borja, Sessão Plenária do STF realizada em 08 de agosto de 2018).

O procurador, então, exemplificou outros rituais religiosos de sacrifícios de animais, como o dos muçulmanos e dos judeus, explicando que ambos também são realizados no Rio Grande de Sul, mas que nunca teve conhecimento sobre alguma visita de um agente público para averiguar se existe maus tratos contra os animais nestes rituais.

Então, foi por isso que a lei impugnada tratou literalmente dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana porque eram essas as religiões é que estavam tendo os seus ritos, os seus trabalhos perturbados pela ação administrativa do estado do Rio Grande do Sul. Foi uma norma criada pela Assembleia pra botar um fim definitivamente em uma situação de conflito que perturbava a paz social. (Procurador Geral, Dr. Fernando Batista Borja, Sessão Plenária do STF realizada em 08 de agosto de 2018).

Outro ponto interessante neste discurso, é que o procurador destaca que não há crueldade ou qualquer tipo de maus tratos contra os animais nos rituais,

pois é um processo sagrado e o animal não pode sofrer durante a imolação, visto que será entregue como alimento aos orixás (divindades).

E mais do que nos animais, nós sabemos que a morte é preferível do que a tortura. E é por isso que existem técnicas pra reduzir o sofrimento dos animais destinados ao abate. Isso é importante do ponto de vista sanitário para que a carne não perca a qualidade, mas é mais importante ainda do ponto de vista ritualístico, pois a sacralização de um animal depende de um domínio da técnica, seja pelo halal muçulmano, seja pelo kocher judeu, para que o ser não sofra desnecessariamente o que arruinaria o ritual. Quem pratica o ritual é o principal interessado para que o animal não sofra, do contrário o ritual não tem sentido. (Procurador Geral, Dr. Fernando Batista Borja, Sessão Plenária do STF realizada em 08 de agosto de 2018)

Ainda trazendo os discursos produzidos a partir do campo jurídico, exponho alguns trechos da fala do Dr. Luciano Maia, Vice-Procurador-Geral da República, que segue a mesma linha de raciocínio dos últimos dois representantes do judiciário, ao argumentar que o tema tratado acerca do Código Estadual de Proteção aos Animais era de “discriminação e preconceito”. O vice procurador fez questão de mencionar o contexto histórico dos africanos e africanas que foram forçosamente escravizados(as) no Brasil, obrigando-os a se resignificarem enquanto sociedade, cultura e religião.

O Brasil é o maior país africano fora da África e o segundo maior país africano com a África incluída, nós só perdemos para a Nigéria. Entretanto, nós não respeitamos o valor e a cultura de matriz africana. Por isto, este Supremo Tribunal Federal em muito boa hora tem condição a dar sequência ao seu projeto civilizatório, sendo até contra hegemônico, para afirmar a igualdade e a dignidade de todos. E proclamar que essa lei do Rio Grande do Sul é CONSTITUCIONAL, tem um propósito legítimo, protege e retira o estigma sobre as religiões de matriz africana tem. E, portanto, retirando o estigma permitirá que sejam, e sejam vistos como sendo iguais a todos. (Procurador Geral, Dr. Fernando Batista Borja, Sessão Plenária do STF realizada em 08 de agosto de 2018)

Além dos representantes do judiciário, representantes de federações também se pronunciaram nesta sessão plenária do STF. A Dr. Tatiana Antunes Carpter, da Federação Afro-Umbandista e Espiritualista do Rio Grande do Sul (FAUERS), e o Dr. Hédio Silva Jr., que se pronunciou pela União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil e pelo Conselho Estadual da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros do Rio Grande do Sul. Ambos abordaram a questão da liberdade religiosa para argumentar a favor da constitucionalidade do código, assim como trataram do tema articulando intolerância religiosa e racismo. Nesse sentido, o jurista Dr. Hédio Silva Jr. fez um discurso impactante sobre como

nesse debate público importa mais a vida de um animal do que a vida de jovens negros:

Portanto, é impressionante que há estatísticas no Brasil que comprovam que nas periferias das cidades, jovens negros são chacinados como animais, mas não há comoção da sociedade brasileira, não vejo instituição jurídica ingressar com medida judicial pra evitar a chacina de jovens negros, mortos como cães nas periferias. Mas a galinha da macumba, parece que a vida da galinha da macumba vale mais do que a vida de milhares de jovens negros e é assim que coisa de preto é tratado no Brasil. (Dr. Hédio Silva Jr., Sessão Plenária do STF realizada em 08 de agosto de 2018)

Deste modo, a partir destes discursos é possível observar que existe por parte da comunidade afro-religiosa, seus representantes e de outros atores sociais envolvidos, uma preocupação em emergir para a cena pública todo o processo histórico perpassado pelas religiões de matriz africana sendo estas estigmatizadas pela sociedade e aparatos do Estado, que acaba se reatualizando a partir do uso de ações e discursos dissimulados que afetam diretamente as práticas religiosas destes grupos. Além disso, em ambos os discursos também foi colocado em pauta o conceito de laicidade do Estado, para tratar da questão da liberdade de crença e o pluralismo religioso.

Assim, após as sustentações da *amicus curiae*²⁸, seguiu a sessão com a votação dos ministros. O primeiro voto partiu do Ministro Marco Aurélio, o qual considerou a constitucionalidade dos sacrifícios de animais em ritos religiosos desde que fosse de qualquer natureza (isonomia), sendo também vedada qualquer prática de maus tratos aos animais e condicionado o abate ao consumo da carne.

No Estado Laico não se pode ter proteção a excessiva a uma religião em detrimento de outra, a autoridade estatal é vedada sob o ângulo constitucional de distinguir o conteúdo de manifestações religiosas procedendo a apreciação valorativa das diferentes crenças. (Ministro Marco Aurélio, Sessão Plenária do STF realizada em 08 de agosto de 2018).

O segundo voto foi do Ministro Edson Fachin que também foi favorável a constitucionalidade do Código Estadual de Proteção aos Animais, solicitando o desprovimento integral do recurso, visto que o Ministro Marco Aurélio estendeu no seu voto que fosse complementado no parágrafo do código que houvesse

²⁸ É uma expressão originária do latim que significa “amigos do tribunal”, que são convidados a esclarecer questões do processo, auxiliando a corte.

tratamento isonômico para todas as religiões que praticam a sacralização. No entendimento do Ministro Edson Fachin, o parágrafo único do código destinado às religiões afro-brasileiras não ofende o princípio de igualdade da laicidade, uma vez que estas religiões devem ter uma proteção legal mais forte se considerarmos que são muitas vezes objeto de estigma, preconceito e de intolerância religiosa.

No fim, em razão das sustentações e do voto do Ministro Marco Aurélio ter dado interpretação conforme, o Ministro Alexandre de Moraes pediu vista dos autos, acarretando na decisão da então presidente daquela sessão, Ministra Carmem Lúcia, em suspender a votação até novo julgamento. Em março de 2019, novamente os ministros retomaram a discussão sobre a Lei 12.131/2004 que introduziu o parágrafo único, artigo 2º da Lei 11.915/2003, no Código Estadual de Proteção aos Animais, que veda diversos tratamentos cruéis aos animais, mas afasta a interpretação do dispositivo em relação ao sacrifício ritual em cultos e liturgias das religiões africanas, dando legitimidade para tal prática religiosa.

Nesta sessão, presidida pelo Ministro Dias Toffoli, de forma unânime todos os ministros presentes (Marco Aurélio, Gilmar Mendes, Ricardo Lewandowski, Luiz Fux, Rosa Weber, Roberto Barros, Edson Fachin e Alexandre de Moraes) votaram pelo desprovimento do recurso extraordinário²⁹, com ressalvas dos Ministros Marco Aurélio e Alexandre de Moraes que deram interpretação conforme, motivados por duas questões: a isonomia da norma para incluir todas as religiões que pratiquem a sacralização, não apenas as religiões afro-brasileiras; e, segundo interpretação do Ministro Alexandre de Moraes, para que a prática da sacralização nos cultos de matriz africana não tivesse a obrigatoriedade do consumo da carne.

A partir da observação do Ministro Alexandre de Moraes, chamo a atenção para o seu discurso nesta sessão que foi extremamente elogiado pela Suprema Corte ao trazer para o debate público os dogmas e preceitos próprios da cosmologia religiosa de matriz africana. Assim, para defender o ritual de matriz africana, o ministro argumentou que a prática é sagrada, pois é a partir da

²⁹ “Por unanimidade a corte entendeu que a lei que o Estado do Rio Grande do Sul que permite o sacrifício de animais em cultos, em ritos religiosos, é constitucional” (Ministro Dias Toffoli, sessão plenária do STF realizada em 28 de março de 2019).

sacralização do animal ofertado aos orixás que há a ligação entre o adepto e o transcendente, por isso não há maus tratos aos animais.

E essa sacralização segundo, aqui o *latu sensu* pros diversos cultos de matriz africana acabou operando o que se entende como uma ponte entre um orixá e os humanos, a Terra, tendo o animal sacrificado ou o alimento que não é o animal, é a oferenda, a oferenda faz parte, faz esse papel de intermediação. A sacralização representa o contato simbólico entre o homem e o divino, entre o crente no sentido da palavra da crença religiosa e os orixás. (Ministro Alexandre de Moraes, sessão plenária do STF realizada em 28 de março de 2019).

O ministro ainda acrescenta que pelo fato do ritual ser fundamental para as religiões de matriz africana, ao indicar algum tipo de restrição “a sacralização seria manifestar claramente uma interferência na liberdade religiosa”. Nesse trecho do discurso, fica claro que o ministro traz a importância dos rituais na perspectiva afro-religiosa, uma vez que é a partir dessas práticas que se cria pontes entre os dois universos – dos homens (“Aiê”) e das divindades (“Orum”), sendo fundamentais para haver um certo equilíbrio no mundo terreno. Assim, a estrutura ritual na construção de pessoa nas religiões afro-brasileira é de suma importância, pois “[...]visa produzir tipos específicos de pessoas, não certamente no sentido de gerar “personalidades” ou “tipos psicológicos”, mas no de uma atualização concreta de certas concepções simbólicas do ser humano e de seu lugar no universo” (GOLDMAN, 1987, p. 101).

Ainda expondo a importância dos rituais inerente as religiões de matriz africana, o Ministro Alexandre de Moraes traz algumas etapas realizadas durante o ritual para elucidar que não há maus tratos aos animais nesse processo.

Há todo um ritual e procedimento que deve ser seguido na sacralização dos animais. Um ritual com extremo rigor de limpeza, extremo respeito, não é qualquer pessoa que pode fazer, evitando a dor no animal. Aqui em regra, salvo se for criado na casa, porque há, até porque vem da tradição africana que veio para o Brasil que as pessoas utilizavam aquilo que já estava no seu quintal, galinha ou cordeiro, um bode. Se não for criado em casa, o animal deve chegar, em regra, no mínimo 24 horas antes para se acalmar. É realizada a higiene do animal – primeiro um banho d’água, depois banho com ervas – depois há todo um incensamento, são incensados os animais sem qualquer ato de maus tratos, sem nenhuma crueldade, sem nenhuma agressão física aos animais. A morte é feita por degola, ou seja, é morte rápida sem nenhuma dor, exatamente como se faz pra comer os animais, ou seja, não há nada de crueldade. É porque exatamente isso, o animal representa principalmente no candomblé, o clímax desse culto religioso, a realização desse contato, a intermediação desse contato entre o adepto da crença e a divindade por meio do alimento e o mais importante desse alimento, desse contato é considerado pelo próprio sangue que é considerado a fonte da vida pra os orixás. (Ministro

O ministro ao destacar no debate público que a centralidade do ritual está no sangue (axorô) ofertado às divindades, aponta para a existência de uma diversidade de rituais na cosmologia religiosa de matriz africana que geralmente contempla o consumo da carne, mas por algumas vezes isso não ocorre, o que não deve gerar uma obrigatoriedade no dispositivo do Código em relação ao consumo da carne em toda prática sacrificial de animais.

Há rituais específicos, onde a carne não é posteriormente aproveitada, a oferenda não é posteriormente aproveitada pelos crentes. E é exatamente por isso que já destaco esse ponto que entendo importante, entendo que não é possível limitarmos a questão de que só será possível a sacralização, se o alimento for consumido. No mais das vezes é realmente consumido, eu diria que há uma festa religiosa para fazer essa união entre o crente e seus orixás, mas há determinados rituais onde isso não ocorre. Esses rituais da mesma forma não configuram maus tratos, não configuram crueldade aos animais. Apesar de excepcionais me parece que não é possível, com todo o respeito as posições ao contrário, não é possível restringirmos porque se não estaríamos afetando aqui a liberdade religiosa. Não há, portanto, presidente, nenhuma correlação entre essas práticas de sacralização de animais, de oferendas de alimentos nas religiões de matriz africana com emprego de maltrato e crueldade, são coisas absolutamente adversas. (Ministro Alexandre de Moraes, sessão plenária do STF realizada em 28 de março de 2019).

Conforme Montero (2014, p. 159), ao analisar a reconfiguração do secularismo no contexto brasileiro a partir de três casos etnográficos que apresentam diferentes formas de “fazer religião” em espaços públicos, mostrou que há nos testemunhos públicos analisados a emersão da experiência do sagrado que conferem “uma forma narrativa” e “força de persuasão para o ativismo político”. É nessa nova forma de “fazer religião” que se produz uma reconfiguração da ordem jurídica secular, visto que é na encenação do religioso nas mais diversas arenas (seja no julgamento da Suprema Corte, seja nas ruas através das marchas religiosas) que se “sacraliza (moraliza) problemas privados tornando-os públicos”. (MONTERO, 2018, p. 160)

Portanto, ao tomarmos a “produção da religião em público em suas diversas formas e arenas” nos possibilita também refletir sobre a complexa concepção de laicidade que não se restringe apenas a essa problematização da separação política jurídica entre Estado e religião. Uma vez que, há a publicização da construção moral desenvolvida no espaço privado, a qual

ultrapassa as barreiras entre o privado e o público, potencializando novos discursos produzidos pelo Estado a partir de suas relações com outros grupos religiosos, que não são estabelecidos tão-somente com o hegemônico (da igreja católica). Na sequência, será tratado a introdução de um outro grupo religioso cristão na controvérsia convivência entre as variadas modalidades que compõem o pluralismo religioso brasileiro.

5 Situando os percursos pentecostais no Brasil

O propósito deste capítulo será apresentar algumas discussões que surgiram nos estudos de religião acerca do fenômeno religioso brasileiro: o(s) pentecostalismo(s). Convém abordá-lo na sua pluralidade porque este fenômeno religioso ganha diversos pontos de vistas e análises teóricas que versam tanto a partir de aspectos que configuram formas institucionais, usando assim determinados elementos para definir tipos “ideais” de “forma-igreja” e seus seguidores. Enquanto outros partem seus estudos através dos trânsitos religiosos, mais no sentido das experiências e práticas sagradas. Diante dessa diversidade analítica sobre a atuação, presença, performance e materialidade pentecostal, se produz um estudo tão complexo quanto o próprio campo religioso que se apresenta de maneira inerentemente heterogêneo, atrelado a rupturas e continuidades dos quadros eclesiásticos e dogmáticos fundamentados em termos cristãos.

O percurso de constituição dos pentecostalismos que se configura no Brasil conduzido até a atualidade, leva não apenas a uma heterogeneidade deste campo, mas também à proximidade destes segmentos nas relações públicas com outros setores da sociedade, que antes era protagonizado de forma contundente pelos católicos. A entrada dos pentecostais (posteriormente denominados evangélicos, termo que também será assumido ao longo do texto) no espaço público, sobretudo, nos meios de comunicação e na arena política partidária, teve significativos efeitos que também serão expostos nesta seção para apontarmos esta inserção e atuação religiosa marcante. Tão marcante que se tornou evidente durante o campo de pesquisa que a comunicabilidade e relação com um tipo de atuação política apresentaram-se como questões primordiais para a organização e realização das marchas para Jesus acompanhadas no ano de 2018 e 2019. Então, para além de uma exposição teórica sobre a complexa configuração dos pentecostalismos no cenário nacional, atento aos leitores que diferentes aspectos encontrados na heterogeneidade do campo pentecostal-evangélico afluíram no fazer etnográfico, o que dificultou uma definição precisa do grupo religioso em questão que fosse adequada as concepções que norteiam o entendimento do que é um pentecostal, neopentecostal, evangélico. Nesse sentido, a finalidade dos

subcapítulos a seguir é mostrar através de embasamento teórico a complexidade similar encontrada empiricamente.

5.1 Um caminho entre idas e vindas, rupturas e continuidades

No Brasil, traçar um único caminho percorrido no entendimento sobre o fenômeno religioso denominado como “evangélico” torna-se uma tarefa inconcebível se considerarmos a complexidade no que se lê em relação as terminologias que surgem através dos estudos sobre estes segmentos religiosos. De forma geral, começo a discussão associando-os aos “cristãos não-católicos”³⁰, a saber os grupos advindos do: “protestantismo”, “evangelicalismo”, “pentecostalismo”, e mais recentemente, “neopentecostalismo”. Para não cair em uma abordagem teórica densa expondo as diferentes linhas de construção histórica sobre as diversas formações de perfis desses atores religiosos e de suas instituições eclesiais, bem como suas propagações no território nacional, cujo presente estudo não possui tal pretensão, pondero que para perspectivas analíticas priorizo a configuração dos pentecostais nas suas formas de presença no espaço público.

Partindo do pressuposto de que há várias classificações, tipologias e categorizações para definir “quem é quem” nesse campo religioso e sem buscar uma ordem cronológica precisa dos acontecimentos, destaco como um ponto inicial desse percurso religioso cristão, os grupos denominados como protestantes históricos ou de imigração, pois há alguns entendimentos que “assumem o conceito ‘evangélico’ como sinônimo de ‘protestante’” (MENDONÇA, 2006, p. 93). O protestantismo tradicional de colonização-imigração (representado pelo luteranismo, calvinismo e anglicanismo) se diferencia do que comumente os meios de comunicação entendem e designam como “evangélicos”, muitas vezes direcionando tal definição a todos os religiosos cristãos que não pertencem ao catolicismo. Nesse sentido, sem criar uma pretensão de análise sobre a origem do termo “evangélico”, gostaria apenas de elencar algumas discussões teóricas produzidas no meio intelectual que tratam

³⁰ No livro “Símbolos religiosos em controvérsias” do antropólogo Emerson Giumbelli (2014), destaca uma reportagem em que a definição para os evangélicos surge remetendo a todo “cristianismo não católico”, tornando-se um indicativo de como a categoria “evangélico” aparece na cena pública de forma tão abrangente como o próprio campo religioso que se apresenta tão complexo e diversificado.

em exprimir esquemas classificatórios em diferentes tipos de protestantismo e de pentecostalismo brasileiro criando controvérsias acerca do que se conforma enquanto esse perfil religioso.

De acordo com Antônio Mendonça, um renomado sociólogo reconhecido pelas suas contribuições teóricas sobre a formulação de tipologias referentes ao protestantismo brasileiro, lançou dentre suas produções intelectuais alguns critérios para diferenciar um evangélico protestante de outras formas de ser evangélico. Em um artigo em que o autor trata sobre distintos entendimentos acerca do termo “evangélico”, nos esclarece que nos textos da Reforma protestante de Lutero já se fazia uso do nome “evangélico” como “um conceito normativo e equivalente a cristão” (MENDONÇA, 2006, p. 93), o que possivelmente produziu ambiguidades na referente terminologia que no transcorrer da história do protestantismo acabou adquirindo várias acepções. Exponho uma definição encontrada no referido artigo para afirmar as diferenças na constituição de perfis evangélicos que se desenvolveram no Brasil:

O evangélico, como um protestante comum é, em geral, tolerante diante de outras formas de pensar assim como de outras religiões. Procura viver sua fé segundo os preceitos básicos da Reforma e eticamente tenta ajustar-se da melhor maneira à cultura sem violar sua consciência. De certo modo, a moral vitoriana ainda é um imperativo para esses protestantes. Os “evangelicais”, ao contrário, ainda mantêm vivo o anticatolicismo e alinham-se em torno de alguns pontos de fé que em muito se aproximam do fundamentalismo. Caracterizam-se pelo zelo evangelístico um tanto agressivo. Quanto à ética e à moral são intolerantes. (MENDONÇA, 2006, p. 94-95)

Para diferenciar os conceitos sobre estes dois tipos de evangélicos o autor parte de vertentes distintas, uma relativa a doutrina da Reforma Luterana³¹, e a outra advém do “movimento evangelical moderno” originado a partir do “movimento de Oxford” que surgiu no início do século XIX na Inglaterra provocando o crescimento do anticatolicismo e o conservadorismo. “O universo ‘evangelical’ tem contado com grandes pregadores, na maioria inspirados pelo evangelista Billy Graham” (MENDONÇA, 2006, p. 94). Conforme Mendonça, é este tipo de evangélico que carrega os princípios fundamentalistas protestantes

³¹ Segundo essa vertente, as primeiras igrejas protestantes instaladas no Brasil vieram com os imigrantes europeus, sendo aqui então denominadas como “igrejas protestantes de imigração”, as quais são: luteranas, calvinistas e anglicanas. No estado do Rio Grande do Sul houve um significativo impacto da imigração alemã provocando a fundação de diversas igrejas luteranas, inclusive criando federações de sínodos como a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) (Mendonça, 1990).

que são essencialmente opostos ao liberalismo teológico protestante. E mais uma vez comparando-os assinala as seguintes disparidades:

Com os avanços do pensamento e da ciência colocavam em xeque o cristianismo tradicional, o protestantismo reagiu de maneiras diferentes e opostas: o liberalismo busca insistentemente ajustes que tornem possível viver a fé cristã no mundo moderno e, para isso, sai ao enalço exaustivo da essência mesma do cristianismo, o que implica em descartar aquilo que nele é meramente contingente; o fundamentalismo, ao contrário, coloca-se irredutivelmente na defesa do cristianismo tradicional com todas as suas formulações dogmáticas. (MENDONÇA, 2006, p. 96)

O autor prossegue apontando que o fundamentalismo evangelical aceita a escritura bíblica de forma literal e como uma verdade absoluta sem pretender adequar os manuscritos originais as transformações sociais e culturais da contemporaneidade.

Se fosse possível dizer em poucas palavras o que é o fundamentalismo em comparação com o liberalismo, poderíamos colocar a questão nestes termos: o fundamentalismo busca a todo custo um sistema de verdades, de certezas, num mundo em profundas mudanças enquanto que o liberalismo crê no homem e na sua capacidade de, seguindo o modelo humano de Cristo, ajustar-se às vicissitudes do mundo em transformação. (MENDONÇA, 2006, p. 96-97)

Em relação aos evangélicos pentecostais pode-se encontrar o conservadorismo descrito pelo autor, sobretudo, em relação à leitura e à criação de dogmas a partir da Bíblia, bem como na imagem central de Jesus Cristo. No entanto, assim como o protestantismo tem suas distinções, o pentecostalismo também apresenta heterogeneidades na constituição desse movimento religioso no Brasil. Por vezes, é considerado por alguns estudiosos como continuidades do protestantismo sendo definido enquanto um conceito sociológico de “igreja”, por outros, esse fenômeno religioso apresenta rupturas e um significativo potencial em assimilar outras práticas religiosas como as advindas das religiões mediúnicas dificultando enquadrar estas novas denominações como “protestantes”, muitas vezes as aproximando do conceito dicotômico ao da “forma-igreja” referindo-se a “seita”.

Os estudos, por sua vez, sempre reconheceram a heterogeneidade do protestantismo, sob diversos aspectos: correntes teológicas, formas de implantação no Brasil, modos de expansão religiosa, tipos de atuação social, etc. Mas até pouco tempo atrás, essa heterogeneidade não adentrava o universo pentecostal, cujas distinções internas, sem serem negadas, não conseguiam sofrer uma categorização a partir dos mesmos critérios. (GIUMBELLI, 2000, p. 90)

Deste modo, a partir do surgimento de uma variabilidade de denominações pentecostais no país, sobretudo no final da década de 1980 e início de 1990, tornou-se cada vez mais complexo e insuficiente definir esse universo religioso através de parâmetros comparativos ao protestantismo a partir de formulações sociológicas mais clássicas em termos correspondentes à “igreja-fiéis” versus noção de “seita”.

Para dar continuidade as análises teóricas elaboradas pelo sociólogo Mendonça, que também aparecem em muitos outros estudos como pontos iniciais para se compreender o protestantismo brasileiro, prossigo com o seu esquema classificatório que divide o campo religioso em: “protestantismo de imigração”, “protestantismo de missão” e “pentecostalismo clássico ou histórico”. Nessa classificação os protestantismos de “imigração” e de “missão” se caracterizam como instituições eclesiais com suas distinções no seu interior, mas que basicamente são oriundas da mesma matriz ou da mesma “família”, para usar os termos do próprio autor, que formaram as seguintes igrejas protestantes históricas no Brasil: as igrejas luteranas, as igrejas presbiterianas, as igrejas congregacionistas, igrejas episcopais, igrejas metodistas e as igrejas batistas.

A partir do século XIX com o crescimento das “tendências cristológicas do protestantismo” oriundas de um fenômeno conhecido como “Grande Despertamento Religioso”, o qual se alastrou pelo território norte-americano de forma significativa configurando um tipo de “epicentro dos chamados ‘reavivamentos’”, acabou se difundindo um movimento caracterizado pela “‘experiência com Cristo’ no ‘novo nascimento’”³² (MENDONÇA, 2006, p. 96).

No início do século XX, o campo religioso norte-americano estava carregado de forças centrífugas, que num curto período de três anos centenas de fiéis se transformaram em missionários pentecostais, que influenciados por Los Angeles se espalharam primeiro para todos os EUA, depois, para Europa, Ásia, América Latina e África. (CAMPOS, 2005, p. 105)

³² Segundo Campos (2005), esse despertar da fé, resultou em um tipo de cristianismo mais prático, atrelado aos problemas da vida ordinária e apresentando soluções espirituais mais imediatistas. Contudo, cada vez mais tal fé cristã afastava-se da teologia tradicional formadora do clero e das instituições, se configurando como uma religião cristã mais “avessa ao intelectualismo”. Tais traços desta fé cristã norte-americana foram herdados pelo pentecostalismo no Brasil.

Essa influência norte-americana sobre o cristianismo evangélico que começa a valorizar a experiência religiosa é implementado no Brasil, sobretudo, por meio do surgimento de duas igrejas que, segundo os critérios classificatórios elaborados pelo referido autor e seguidos de forma geral por outros estudiosos, denominaram tais igrejas como pentecostais clássicas ou históricas³³. Deste modo, considero como um aspecto em comum nos estudos do pentecostalismo brasileiro e que pondero como um ponto de partida para a compreensão deste fenômeno, o surgimento de duas igrejas: a Congregação Cristã (1910) e a Assembleia de Deus (1911). No desenvolvimento desse quadro denominacional, ambas acabaram revelando, conforme se difundiam, suas distinções doutrinárias e eclesiais, bem como gerando formas distintas de se relacionar com a sociedade.

Na década de 1950, com a chegada dos missionários da Cruzada Nacional de Evangelização, vinculado à Igreja do Evangelho Quadrangular, teve início a fragmentação denominacional do pentecostalismo, diversificação institucional que repercutiu igualmente em suas ênfases doutrinárias e inovações proselitistas. (MARIANO, 2014, p. 23)

Sendo assim, em razão do crescimento denominacional do pentecostalismo, sobretudo, a partir dos anos de 1950, o que implicou em uma ampliação na sua diversificação teológica, institucional, eclesiológica, tornou-se cada vez mais complicado analisar o fenômeno religioso pentecostal apenas pela ótica weberiana seita-igreja, conforme os estudos apresentavam seus esquemas classificatórios de definição sobre tais igrejas e o perfil de seus fiéis. A produção intelectual sobre o fenômeno religioso pentecostal ampliou-se em razão desta expansão e da significativa visibilidade destes segmentos religiosos na sociedade brasileira, gerando o surgimento de vários estudos (teses, pesquisas, artigos publicados) com diferentes apreensões, usos de categorizações, classificações e tipologias sobre esse campo tão complexo. Alguns pesquisadores (MENDONÇA, 1990; FREESTON, 1994; ORO, 1996; BITTENCOURT, 1996; MARIANO, 1999, 2014) se dedicaram de forma mais

³³ Para Mendonça estas igrejas apresentam continuidades do protestantismo histórico a partir de critérios genealógicos e eclesiais em que classifica esse tipo de pentecostalismo através de “famílias” relacionadas as igrejas protestantes históricas, isto é: a Assembleia de Deus se aproximando das batistas, a Congregação Cristã do Brasil das igrejas históricas presbiterianas, e por último, o autor integra nesse quadro denominacional as igrejas do Evangelho Quadrangular como um ramo das igrejas metodistas. (MENDONÇA, 1990; GIUMBELLI, 2000).

enfática a conceituar as igrejas pentecostais criando categorias que possibilitaram uma gama de concepções. Como a intenção deste capítulo é apresentar a configuração do campo religioso evangélico, sem me deter nas divergências encontrada em uma vasta literatura, apoio-me em um tipo de classificação que se tornou mais consensual nos estudos da religião que foi a partir da tipologia criada pelo sociólogo Paul Freston (1994), sendo esta inspirada nas formulações do sociólogo David Martin, implicando em uma divisão histórico-institucional do protestantismo brasileiro em três tipos de “ondas”.

A “primeira onda” parte do movimento que tem sua origem nos Estados Unidos surgindo no Brasil com a fundação da Congregação Cristã do Brasil em 1910 e da Assembleia de Deus em 1911; a “segunda onda” corresponde a década de 50 e início dos anos 60, quando houve uma impactante fragmentação do campo pentecostal criando várias denominações como a Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo (1955) e Igreja Pentecostal Deus é Amor (1962); e a “terceira onda” denominada de “neopentecostalismo”, surge a partir do final dos anos 70 no Brasil principalmente com a fundação da Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Renascer em Cristo, entre outras. O interessante é que esses movimentos não estão classificados apenas a partir do seu período histórico de constituição das igrejas, mas também a partir de suas diferenciações doutrinárias:

Quanto à teologia, entretanto, as duas primeiras ondas pentecostais apresentam diferenças apenas nas ênfases que cada qual confere a um ou outro dom do Espírito Santo. A primeira enfatiza o dom de línguas, a segunda, o de cura. (MARIANO, 2014, p. 31)

Em relação ao que corresponde à teologia da “terceira onda”, comumente denominada como “neopentecostalismo”, o que pode ser considerado como sua principal característica seria a “ruptura com os tradicionais sectarismo e ascetismo pentecostais” (MARIANO, 2014, p. 36). Assim, enquanto as principais características do culto pentecostal, considerando a primeira e a segunda geração, é a manifestação dos dons do Espírito, os quais podem se expressar através da glossolalia³⁴, de profecias e também por meio de curas divinas. Os

³⁴ “O dom de falar línguas estranhas, que desde o início do pentecostalismo constitui uma de suas principais marcas distintivas, remete ao episódio bíblico de Pentecostes, relatado em Atos 2, em que o Espírito Santo, no quinquagésimo dia da ressurreição de Cristo, teria se manifestado nos apóstolos por meio de línguas de fogo”. (MARIANO, 2014, p. 10)

cultos denominados neopentecostais correspondentes a “terceira onda”, se diferenciam dos outros por três principais características descritas pelo sociólogo Ricardo Mariano (2014, p. 36): “1) Exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos; 2) pregação enfática da Teologia da Prosperidade; 3) liberalização dos estereotipados usos e costumes da santidade”. Segundo foi verificado pelo antropólogo Ari Oro (1992) em relação as características da Igreja Universal, poderia se acrescentar mais um aspecto presente na configuração neopentecostal que é a relação estrutural desse formato de igreja com um tipo empresarial.

Dentre estas características dos neopentecostais a que mais se sobressai é a adesão à Teologia da Prosperidade, a qual surgiu no começo dos anos 40 nos Estados Unidos e que se propagou pela América Latina a partir dos anos 70. Para os adeptos desta teologia, a palavra tem poder sobrenatural de ação e transformação no plano material, isto é, “estes evangélicos defendem que possuirão tudo o que determinarem verbalmente, com fé e em nome de Jesus” (MARIANO, 1996, p. 29).

Para certos pregadores da TP, além do sacrifício de Jesus, os direitos divinos do cristão decorrem do fato de que o homem possui a mesma natureza de Deus e, portanto, igualmente a Ele, goza de autoridade ou poder de, através da palavra, chamar coisas à existência material (MARIANO, 1996, p. 30)

Com isso, o caráter doutrinário e comportamental do pentecostal ascético e sectário começa a cada vez mais a diminuir no neopentecostalismo. Conforme Mariano (2014, p. 37), “quanto menos sectária e ascética e quanto mais liberal e tendente a investir em atividades extra-igreja (empresariais, políticas, culturais, assistenciais)”, mais uma igreja fundada a partir dos anos 70 pode ser enquadrada nesse tipo neopentecostal com o “ethos” e o “modo de ser” oriundos desta vertente.

Em razão destes termos que caracterizam as igrejas neopentecostais, alguns estudiosos, tendem a questionar se estes tipos de cultos e instituições eclesiais podem se enquadrar nos conceitos de “pentecostalismo”, justamente em decorrência das práticas rituais de exorcismo sincretizadas por meio da face mágica encontrada nas liturgias de matriz africana e espírita. Para Mendonça (2006), é essa relação dos sujeitos neopentecostais com o mundo através de uma resignificação de um sagrado rígido, tradicional e racional que

desloca para um sagrado que livremente desafia os demônios (agentes do pecado temporal) deixando “de lado o mal eterno (pecado original)”, produzindo um sistema litúrgico indefinido – que ora busca se aproximar do tradicionalismo religioso pentecostal, ora integra profetas exorcistas que se utilizam de outras práticas ritualísticas do “ideário religioso brasileiro”. Deste modo, na conclusão da análise deste autor, existem dois tipos de sujeitos chamados evangélicos no Brasil: “um deles é o evangélico/protestante propriamente dito ou tradicional junto com o evangélico pentecostal e o outro representa o universo neopentecostal” (MENDONÇA, 2006, p. 108).

Enquanto Mendonça parece buscar uma definição precisa do perfil evangélico associado as instituições eclesiais protestantes (históricas) e pentecostais (clássicos), afastando deste conceito os seguidores das igrejas neopentecostais. Um outro estudioso, o antropólogo Ronaldo de Almeida, pelo contrário, aponta um outro direcionamento analítico em um artigo em que responde a uma questão central, título do trabalho: “os pentecostais serão a maioria?”. No texto, sem a pretensão de produzir qualquer previsão de um futuro mais ou menos evangélico sobre a sociedade brasileira, o que chama a atenção é que sua apreciação recai em dados empíricos que indicam que “há um sistema discreto de religiosidade de perfil evangélico-pentecostal que ultrapassa as instituições evangélicas-pentecostais” (ALMEIDA, 2008, p. 49). Procurando estabelecer uma definição mais sucinta sobre o perfil evangélico brasileiro, o autor apresenta a seguinte acepção que passou a ser largamente difundida:

A imagem dos pentecostais bastante difundida na sociedade brasileira é de um segmento religioso formado por pessoas na maioria das vezes honestas e confiáveis na interação face a face, mas pouco tolerantes com religiões e morais alheias, e cujas lideranças costumam ser percebidas com desconfiança, sendo algumas consideradas ambiciosas e arrivistas. (apud. ALMEIDA, 2008, p. 50).

Em relação à resposta elaborada ao longo do texto de acordo com a pergunta “se os evangélicos se tornarão a maioria no Brasil”, Almeida parte do pressuposto de que tal projeção não poderia ser precisa devido as outras dimensões que dizem respeito à vida social e à interação destes grupos religiosos com outros atores religiosos. Para sua reflexão, ele considera três dimensões referentes ao fenômeno do trânsito religioso pentecostal, as quais transcrevo na íntegra:

Primeiro, trata-se do trânsito de pessoas entre as religiões e os fluxos preferenciais deste movimento. Na literatura existem vários termos para definir este fenômeno: mobilidade, pluralismo, diversidade, mercado, dependendo do autor (PIERUCCI 2006; ANTONIAZZI 2002; CAMURÇA 2006; PRANDI 1996; ALMEIDA 2004). Segundo, refere-se à circulação entre as religiões de crenças e de práticas. Não só pessoas circulam, mas também conteúdos simbólicos e práticas rituais circulam por meio de cópias, oposições, concorrência e assim por diante (BIRMAN 1994; MONTERO 1994; ALMEIDA 1996 E 2003; SANCHIS 1997; GONÇALVES 2006). Por fim, a terceira dimensão desloca a análise do ponto de vista da instituição e se centra no indivíduo. Inverso à primeira dimensão, na qual os indivíduos passam pelas instituições, a proposta é saber como as religiões passam por eles. O foco analítico está na trajetória de vida das pessoas e os termos empregados pela literatura são bricolagem, privatização, errância, arranjos, entre outros (SANTOS 1991; SANCHIS 2003; HERVIEU LÉGER 2005). Pensar o trânsito significa situar-se em um lugar com tênue circunscrição. (ALMEIDA, 2008, p. 51)

Considero esse trecho de suma importância porque traz termos oriundos da literatura específica sobre os estudos da religião, bem como indica importantes autores da produção intelectual sobre o fenômeno religioso brasileiro, sendo muitos usados na construção deste texto. Retomando a análise sobre o trânsito religioso do pentecostalismo, Almeida considera que quanto mais se expande as igrejas pentecostais (seja clássica, autônoma ou neopentecostal), mais se expande as suas características em outras religiosidades e na realidade social.

Em outras palavras, o código evangélico-pentecostal tem se disseminado por outras instituições religiosas. Esta expansão tem um alcance maior do que a própria adesão de féis ao Pentecostalismo. Se este cresce demograficamente, muito maior tem sido a influência sobre outras religiões assim como na própria sociedade. (ALMEIDA, 2008, p. 55)

A partir do ponto de vista desenvolvido pelo autor, o que esse crescimento pentecostal produziu foi um “jeito evangélico de ser religioso” em potencial expansão, que assim como o sociólogo Antônio Mendonça acabou apontando para o sujeito neopentecostal como um evangélico indefinido, ao se comparar com os tipos de pentecostais tradicionais com suas instituições e doutrinas solidificadas, Almeida também remete a esse perfil evangélico como sendo caracteristicamente mais maleável. No entanto, sem restringir apenas ao universo neopentecostal, o que Almeida sugere é que o pentecostalismo da forma como está se configurando “se caracteriza muito mais pela plasticidade de suas formas do que pela estabilidade institucional de suas doutrinas, que são

muito mais cristalizações provisórias de uma religiosidade em constante mutação” (ALMEIDA, 2008, p. 56).

Portanto, pretendo com esta síntese sobre o campo religioso pentecostal que se apresenta de diversas formas por meio de distintas análises, destacar que o presente estudo não aspira produzir mais uma tipologia sobre um perfil evangélico, apenas evidenciar que o que se denomina como evangélico-pentecostal no sentido de um caráter mais flexível foi o que se encontrou durante a realização da etnografia. Então, mais do que esperar um enquadramento teológico, o campo de pesquisa mostrou uma variabilidade de categorias e características que não necessariamente busquei incorporar em concepções fechadas referentes ao pentecostalismo mais tradicional ou ao neopentecostalismo. Assim, corroboro com a observação elaborada por Mariano sobre quando há o esforço intelectual em produzir tipologias, classificações acerca desse universo religioso, não é com o objetivo de dar conta de todo um campo religioso “complexo, dinâmico e diversificado. Sua função é bem mais modesta: visa ordenar a realidade observada, tornando-a inteligível e passível de análise” (2014, p. 47).

Prestado os devidos esclarecimentos, na sequência, detenho-me aos formatos heterogêneos e controversos do neopentecostalismo, inclusive, colocando-o no subtítulo no plural, por considerar prudente aprofundar teoricamente sobre a sua constituição em termos históricos, institucionais e teológicos, devido ao seu crescimento (em relação as igrejas e também ao número de adeptos) e sua interação com o espaço público, sobretudo, através da inserção nos meios de comunicação e na política.

5.2 Neopentecostalismos

A partir da reflexão de Almeida (2008) sobre o pentecostalismo assinalando a característica dinâmica e mutável, passa-se a levar em consideração também que esse processo de desenvolvimento esteja presente nos neopentecostalismos diante das múltiplas diferenciações teológicas encontradas nesse universo religioso.

Neste meio religioso, crenças, práticas culturais e rituais são incorporadas, nem sempre com as mesmas características originais, com velocidade e versatilidade impressionantes. Às vezes dão origem a novas sínteses idiossincráticas, noutras resultam em surpreendentes

desdobramentos. Daí os obstáculos para se fazer o tortuoso caminho de volta à gênese de determinada crença ou prática ritual. Tarefa que se torna mais espinhosa quando se sabe que são múltiplas as mudanças pelas quais tem passado cada denominação nos últimos anos. (MARIANO, 2014, p. 42)

Essa diversidade no interior dos neopentecostanismos é devido também a forte influência norte-americana, na qual se encontra diversificadas correntes teológicas que foram assimiladas e, por vezes, alteradas, como a Teologia da Prosperidade, Confissão Positiva, Teologia do Domínio, além da vinda de pastores e pregadores dos Estados Unidos. Embora se encontre o domínio de algumas dessas vertentes teológicas estrangeiras nos outros pentecostanismos, como nas igrejas tradicionais, o que define a abertura para novas denominações pentecostais são as experiências dos cultos de libertação dando ênfase na agência do Diabo, prática iniciada no Brasil pela Igreja Universal do Reino de Deus.

Tal guerra espiritual, além da vertente encabeçada pela Universal, caracterizada por dramatizações rituais de exorcismos coletivos para libertar e converter adeptos dos cultos afro-brasileiros e de outras religiões, manifesta-se também na Teologia do Domínio – baseada nas batalhas espirituais contra demônios hereditários e territoriais e na quebra de maldições de família, concepções doutrinárias forjadas e popularizadas pelo *Fuller Theological Seminary* no final dos anos 80-, adotada pela maioria das igrejas neopentecostais. (MARIANO, 2014, p. 43).

Cumprir dizer que esta perspectiva teológica não se restringe a uma guerra espiritual que deve ser enfrentada somente no interior do culto, em relação àqueles seguidores que buscam a salvação ou na conversão de adeptos de outras religiões, mas, estende-se a ideia do confronto contra a agência do mal em uma dimensão sociopolítica, isto é, difunde-se uma “recristianização da sociedade” “pela via político-partidária” e “pela mídia eletrônica” (MARIANO, 2014, p. 44).

Uma outra teologia amplamente difundida pela Igreja Universal do Reino de Deus, levando a conjunturas polêmicas na sociedade, foi a Teologia da Prosperidade. De forma resumida, essa perspectiva defende que o cristão, “além de liberto do pecado original pelo sacrifício vicário de Cristo, adquiriu o direito, já nesta vida e neste mundo” a uma vida abundante com uma saúde plena e materialmente próspera (MARIANO, 2003, p. 242). A partir desse entendimento de que todo cristão já possui a vida perfeita no plano espiritual, só falta ele

possuir tal prosperidade no plano material. Conforme as palavras do bispo Edir Macedo, fundador da IURD: “Para ‘tomar posse das bênçãos’ a que tem direito, o crente deve pôr em prática a fé sobrenatural, concedida apenas aos ‘que nasceram da água e do Espírito Santo’” (apud. MARIANO, 2003, p. 242)

E são estas duas teologias (do Domínio e da Prosperidade) que caracterizam o distanciamento do neopentecostalismo em relação à escatologia presente na doutrina do pentecostalismo clássico, uma vez que tais correntes teológicas direcionam a resolução de problemas ordinários da vida dos fiéis. Segundo a descrição acerca da escatologia pentecostal, Mariano (2014, p. 45) reforça que esta teoria “leva ao apoliticismo, a auto-exclusão da vida social e ao ascetismo intramundano”, sendo o oposto do que é oferecido pelo neopentecostalismo.

Assim como buscou-se deixar claro a heterogeneidade constituidora do campo religioso pentecostal, cabe lembrar que o mesmo fenômeno ocorre com o neopentecostalismo, conforme se desenvolve a sua expansão denominacional.

Quanto a distintividade teológica dos neopentecostais, há dois problemas a considerar. Primeiro, que entre as igrejas neopentecostais não existe homogeneidade teológica, o que, como dissemos, não é prerrogativa apenas dessa vertente pentecostal.

[...]

O segundo problema diz respeito à crescente influência exercida pelas igrejas neopentecostais (decorrente de seu sucesso, visibilidade e presença na mídia) sobre as demais e a ânsia destas de absorverem e reproduzirem as novas crenças e práticas de sucesso e agrado das massas. (MARIANO, 2014, p. 38 - 39)

Além da Igreja Universal do Reino de Deus, existem outras igrejas que são classificadas como neopentecostais pela literatura, como: Internacional da Graça, Cristo Vive, Renascer em Cristo e Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra. Em relação a estas duas últimas, há um certo debate sobre suas classificações, sendo estas consideradas como exemplos de comunidades de “carismatismo protestante de classe média”, na definição do sociólogo Paul Freston. Segundo Mariano, Freston elabora tal caracterização para estas igrejas porque são “independentes em vez de formar denominações nos moldes tradicionais” e também em razão dos fiéis pertencerem majoritariamente a classe média. No entanto, Mariano chama a atenção que “a classificação não se aplica a nenhuma dessas igrejas”, pois não há autonomia administrativa das

congregações ou dos pastores locais em relação aos recursos coletados, como por exemplo através dos dízimos, os quais são direcionados para a sede responsável pelo setor financeiro. Além disso, por mais que nestas duas igrejas apresente uma parcela significativa de fiéis de classe média, eles não representam a maioria. “Por esses motivos, por difundirem a Teologia da Prosperidade e a guerra espiritual, por terem rompido com o legalismo e ascetismo pentecostais” (MARIANO, 2014, p. 46), o autor considera ambas as igrejas como neopentecostais.

Outra característica do neopentecostalismo apontada nos estudos são os processos de “mundanização”, isto é, os caminhos percorridos por esta religiosidade na relação com diferentes espaços públicos e suas adequações a vida mundana, à cultura popular, a um modo de ser religioso que adquire hábitos e costumes mais próximos do mundo secular, e cada vez mais distante do mundo sectário e ascético do sujeito religioso pentecostal. “Com as mudanças comportamentais promovidas pelos neopentecostais, ampliou-se ainda mais a diferenciação interna do pentecostalismo” (MARIANO, 2014, p. 189). Para esclarecer esta cosmovisão do pentecostalismo tradicional que visa se afastar, apartar das tentações do mundo formuladas pelo Diabo para se encontrar no caminho da salvação, exponho uma breve descrição de Mariano (2014, p. 190-191):

A partir da crença de que o Diabo está no comando deste mundo, os pentecostais tinham (e continuam a ter) fortes razões para justificar procedimentos sectários. Vive em ambientes em que imperam atividades e comportamentos considerados tentadores e pecaminosos pelo simples fato de virtualmente proporcionarem prazer, exige imenso sacrifício. Na busca por salvação, portanto, devem resistir às tentações, ser radicais na rejeição do mundo e obedecer aos mandamentos divinos.

Então, para criar um tipo de lazer para os fiéis, as igrejas neopentecostais sacralizaram espaços de sociabilidades e atividades para serem realizadas e praticadas dentro da própria comunidade religiosa. Criou-se bares, casas noturnas exclusivamente para este público articulando esses espaços ao universo evangélico. Assim criaram também ginásios de esporte, grupos de teatro e de dança, acampamentos, encontros de pastores com café da manhã e jantares, introdução de jogos de videogame especializados em mensagens bíblicas, blocos de carnaval, etc. Além de vídeos, músicas evangélicas, há

também sujeitos inseridos nas áreas do esporte e da arte que identificam sua imagem ao mundo evangélico, como atletas, cantores, atores que se posicionam publicamente adeptos ao evangelismo.

É com esta ampliação em relação à flexibilização no modo de ser e se apresentar no mundo que os neopentecostais começaram a romper com a imagem estética que identifica o perfil evangélico com o sujeito conservador e tradicional. Com isso, os neopentecostais buscam uma identidade “normal” e “moderna”. Todo esse processo faz parte de um movimento que surgiu nos anos 80 no Brasil e que se encontra em plena expansão: o movimento gospel.

Não bastasse a maior acomodação à sociedade inclusiva que promoveu a liberalização comportamental, o movimento gospel expandiu as fronteiras do mercado de produtos e serviços evangélicos. Tornou-se uma “indústria gospel”. Além da ampliação do número de gravadoras, surgiram produtoras de programas de TV, empresas de software, fábrica de brinquedos, agência de turismo (para a “terra santa”), emissoras de rádio. Multiplicaram-se as confecções, com camisetas, estamparias e demais peças de vestuário, e as lojas de instrumentos, CDs e partituras musicais. (MARIANO, 2014, p. 213)

Conforme o último censo demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística de 2010 o número de declarantes evangélicos aumentou significativamente comparado ao último censo de 2000. Segundo os dados estatísticos, em 2000, os evangélicos representavam 15,4% da população, já em 2010 o número de evangélicos chegou a 22,2%, cerca de 16 milhões de pessoas. E esse crescimento começou a ser um fenômeno significativamente estudado, dando ênfase sobretudo nas diversas formas de evangelização no espaço público que estavam cada vez mais ganhando visibilidade e adesão de fiéis, cito algumas: a Marcha para Jesus; programas de evangelização em canais radiofônicos e televisivos, incluindo-se a produção de telenovelas com o tema religioso; produção fonográfica de forma intensa com o estilo gospel; a pregação do evangelismo nos presídios; e a ascensão de representantes evangélicos a cargos políticos. Procurarei, a partir dos seguintes tópicos abordar essa presença evangélica na encenação pública, sobretudo, em duas esferas em que se apresentam mais atuantes e controversas: nos meios de comunicação e a inserção nos meios político-partidários.

5.2.1 Evangélicos e a presença nas mídias

Com o crescimento denominacional pentecostal, esses grupos religiosos foram adquirindo mais visibilidade em diferentes esferas públicas, consequentemente a difusão de um termo mais abrangente para se referir aos adeptos pertencentes ao universo pentecostal emerge potencialmente nos meios de comunicação, isto é, o uso generalizante do nome “evangélico”. A mídia tornou-se mais um espaço mediador que contribuiu na formulação da identidade evangélica no imaginário social brasileiro, atribuindo-lhe características para demarcar na sua identificação.

Há, certamente, várias leituras sobre o significado de ser evangélico hoje no Brasil que são veiculadas pela mídia: nesta não há unanimidade, como sabemos, mas não devemos ignorar certas orientações e tendências que se mostram mais ou menos hegemônicas. *Grosso modo*, podemos considerar que nos momentos iniciais de irrupção dos “evangélicos” da IURD no espaço público, estes foram objetos de discursos estigmatizantes, e assim rapidamente identificados como uma presença disruptiva, provocadora de conflitos e de desordem. (BIRMAN, 2003, p. 238)

Embora a imagem sobre os evangélicos tenha-se modificado no decorrer das interações com outros setores da sociedade, o que comumente permanece no entendimento popular do ser evangélico e que, de vez em quando ressurgem nos discursos midiáticos, refere-se a um modo de ser e de comportamento mais fundamentalista, mais intolerante. Apesar das controvérsias já descritas neste capítulo acerca das acepções sobre o termo “evangélico”, essa imagem delineada de forma geral repercutida pelas mídias estava atrelada diretamente aos neopentecostais iurdianos. O protagonismo da IURD³⁵ na repercussão midiática iniciou desde a compra da Rede Record em 1989, gerando uma série de reportagens sobre a igreja e sua prática mercadológica vinculada às promessas de salvação e vida próspera, geralmente associando a uma imagem duvidosa sobre sua legitimidade religiosa. No entanto, ressaltamos dois aspectos da relação entre a IURD e as mídias: 1) vinculado ao modo como os meios de comunicação televisivos apresentaram e difundiram os evangélicos iurdianos, sobretudo, a partir de um episódio significativamente polêmico conhecido como

³⁵ Conforme dados expostos por Fonseca (2003, p. 259) adquiridos por meio de um levantamento do Instituto de Estudos e Pesquisas em Comunicação, a IURD possuía por volta dos anos 2000 62 emissoras de rádio (21 AM e 31 FM formando a Rede Aleluia) e 63 emissoras de televisão reunidas na Record, “formando a terceira rede em número de retransmissoras e em audiência”.

o “chute na santa”; 2) por outro lado, há um movimento advindo desta igreja com o uso das mídias e do espaço virtual que aponta para estratégias potencializadoras para expandir uma imagem positiva sobre suas práticas de combater o mal, que indicam o engendramento de mais uma nova configuração do “fazer religioso” referente ao universo pentecostal que se apresenta associado a um tipo de espetacularização do sagrado implicando em mudanças na conduta pública dos pastores e suas práticas rituais.

A partir de 1990, depois da Rede Record já ter sido comprada pelo bispo Edir Macedo, diversas matérias sobre a Igreja Universal do Reino de Deus começaram a circular nos meios midiáticos³⁶. Nos primeiros anos, as reportagens dirigidas ao grupo neopentecostal recaíam nas formas de combate produzida por esta igreja em relação aos adeptos das religiões de matrizes africanas, até mesmo denominando tal confronto religioso como “guerra santa”. “A intolerância religiosa de proveniência pentecostal fez parte deste cenário” (BIRMAN, 2003, p. 239). Acentuou-se a marcante intolerância religiosa como propagação desta vertente pentecostal, sobretudo, quando ocorreu o caso do “chute na santa” em 1995. O episódio aconteceu na data consagrada à santa católica Nossa Senhora Aparecida, doze de outubro, em que se transmitia o programa religioso “Despertar da Fé” pela Rede Record, cujo apresentador era o bispo da IURD, Sérgio Von Helder que surgiu em cena com uma imagem da referida santa ao seu lado e atacou a mesma com chutes para demonstrar a “ineficácia” e “futilidade da devoção à santa”³⁷ (GIUMBELLI, 2003, p. 169).

Após esta cena, a mesma tornou-se noticiário em diversos canais de comunicação, os quais ampliaram sua divulgação associando a imagem violenta do pastor como um alerta sobre a produção de práticas de intolerância religiosa da IURD em uma sociedade e cultura cuja tolerância era marcante no nosso país. No entanto, ao usarem suas próprias mídias para visibilizar ações voltadas

³⁶ Após a Rede Record ser adquirida pela IURD, a mesma “passou a ser considerada uma ‘ameaça pública’, até mesmo a imprensa começou a referenciar a igreja como uma “obscura seita carioca” (CAMPOS, 2004, p. 162)

³⁷ Para saber mais detalhadamente e obter uma análise aprofundada deste episódio, ver Giumbeli, 2002. Porém, chamo a atenção para o que o autor enfatiza deste caso que é “o modo de apresentação pública da Igreja Universal” pelos veículos midiáticos. “Eis um contraste que atravessa de modo geral o conjunto de editoriais e artigos publicados a propósito do ‘chute na santa’. De um lado, a caracterização do gesto de Von Helder como intransigente, fanático, grosseiro, intolerante; de outro, um clamor pela tolerância, cujo espírito estaria para muitos, presente na própria sociedade ou cultura brasileiras”. (GIUMBELLI, 2003, p. 173)

para comunidades carentes e para propagar discursos de combate à violência e ao tráfico de drogas, os pentecostais, aos poucos, começaram a apresentar e configurar uma outra imagem pública a respeito do coletivo denominado evangélico.

Os pentecostais iurdianos, que de início eram o exemplo máximo da intolerância, foram paulatinamente excluídos desse lugar estigmatizado e, pouco a pouco, os discursos dominantes na mídia passaram a dar a estes um papel social oposto ao que antes sugeriam. (BIRMAN, 2003, p. 239)

Não apenas os evangélicos iurdianos, mas adeptos de outras denominações pentecostais também recorreram aos usos das mídias para reivindicar o papel político de “construtores sociais do bem” que estavam desenvolvendo na sociedade, buscando valorizar as atuações evangélicas no espaço público como uma “alternativa para a gestão social e moral da sociedade” (BIRMAN, 2003, p. 240).

Insiste-se que os evangélicos, com diferentes nuances, seriam os atores sociais mais claramente qualificados para realizar um trabalho de mediação pelo “bem” e pelo exorcismo do “mal” do quadro de conflitos e de violência em que submergiam os espaços urbanos das grandes cidades brasileiras. (BIRMAN, 2003, p. 241)

Com os resultados positivos impactados por estes usos e presença nas mídias, os evangélicos causaram uma outra modificação em relação à formação da identidade do ser evangélico, que por muitos anos ficou atrelada às classes pobres e a um comportamento intransigente no modo de se vestir e viver. Através das cerimônias rituais transmitidas nos canais televisivos, sobretudo, em decorrência dos eventos espetacularizados promovidos pela Igreja Universal, houve a construção de uma nova imagem³⁸.

A IURD tem elaborado uma representação religiosa de seus fiéis enquanto integrantes da nação que nasce pois em oposição aos *ethos* católico. Constrói uma imagem de religião associada à riqueza, à opulência, ao cosmopolitismo e à globalização. Esta imagem também oferece elementos de combate e de não aceitação pelos segmentos populares de um lugar social que os vincula a um lugar hierárquico inferior do ponto de vista social e simbólico bem como ao tradicionalismo religioso que ele destila. (BIRMAN, 2003, p. 242)

³⁸ A espetacularização traz essa produção de uma nova imagem evangélica, que para além de uma transformação na conduta social e moral, trata-se de uma preocupação com a imagem no sentido literal, relacionado a sua performance discursiva, corporal e estética. Ver Almeida, 2016.

A maioria das cerimônias promovidas pela Igreja Universal na sua estrutura passaram a ser transmitidas como espetáculos por meio da midiaticização, ressaltando nas apresentações os milagres e os resultados alcançados pela eficiência dos seus rituais. O efeito buscado seria, então, o de ultrapassar as barreiras do espaço físico da igreja e criar conexões que não se restringem ao público fiel local. “Por sua capacidade ímpar de introduzir a igreja, sua mensagem e seu apelo religioso nos lares, o evangelismo eletrônico apresenta a vantagem de poder alcançar aqueles que não possuem contato ou relação de confiança, amizade e parentesco com fiéis da denominação” (MARIANO, 2004, p. 128).

Pesquisa realizada no Rio de Janeiro revela que mais da metade dos “atingidos pela mídia” evangélica não tinha vínculos familiares com evangélicos. Daí o entusiasmo dos pregadores eletrônicos pelo evangelismo no rádio e na tevê. Caso da Renascer em Cristo, por exemplo: “Mais de 60% dos novos convertidos”, afirma Estevam Hernandes, “vêm aos cultos através da mídia eletrônica” (Vinde, 13.11.1996). (MARIANO, 2008, p. 76)

É neste determinado contexto de expansão urbana que o neopentecostalismo encontrou nos meios de comunicação – imprensa, rádio, televisão – um modo de estar presente no cotidiano dos seus fiéis. Deste modo, ressalto que não apenas a IURD utilizou tal estratégia de marketing para atuar e presenciar na esfera pública, mas outras igrejas seguiram esse modelo³⁹, como a Igreja Renascer em Cristo – fundada em 1986 na cidade de São Paulo pelo casal de pastores Estevan Hernandes Filho e Sônia Hernandes. O diferencial desta para a Igreja Universal é que toda a estratégia de marketing é voltada para um público-alvo: os jovens. E o principal produto ofertado é a música gospel.

Liberal quanto aos usos e costumes de santidade, Renascer exerce forte atração sobre jovens. Liberalização muito atraente sobretudo para os integrantes de outras igrejas evangélicas, geralmente mais rígidas. [...] Além dos jovens, abriga muitos empresários e profissionais liberais, para os quais criou cultos especiais e formou a Associação Renascer de Empresários e Profissionais Evangélicos (AREPE), com mais de mil associados. Não obstante o expressivo contingente de fiéis de classe média em suas fileiras, a maioria de seus membros é composta por pessoas de baixa renda. (MARIANO, 2014, p. 103)

³⁹ Cito algumas: Igreja Pentecostal de Nova Vida (TV Rio, Programa “Ponto de Contato”), Igreja de Nova Vida, Igreja Cristo Vive, Igreja Renascer em Cristo, Igreja Mundial do Poder de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus (R.R. Soares).

Toda a programação produzida pela Renascer tanto dos canais radiofônicos como televisivos é ocupada pela música gospel, até mesmo acarretando em ampla divulgação de um dos seus programas de TV cuja notoriedade ultrapassou o público evangélico, tornando-se popularmente conhecido, o “Clip Gospel”. “Essa denominação trouxe para o Brasil a música gospel e a Marcha para Jesus. Seus festivais reúnem até 100 mil pessoas, especialmente nas gravações de seus 13 CDs e 7 DVDs” (CAMPOS, 2008, p. 20).

Na Marcha para Jesus que ocorrem pelas cidades no Brasil, para além de reunir multidões que marcham pelas ruas divulgando e manifestando a fé cristã, o evento contempla na sua configuração o uso do som, tanto através de trios elétricos que acompanham o percurso, quanto com a apresentação de show com música gospel de vários estilos – rock, pop, reggae, sertanejo, etc.

Ao contrário dos Estados Unidos, onde gospel designa tradicionalmente um gênero musical com conotações étnicas, no Brasil gospel tornou-se sinônimo de música religiosa moderna, que compreende vários gêneros e consegue extrapolar o universo evangélico. (GIUMBELLI, 2014, p. 198)

Giumbelli (2014, p. 198) prossegue sua apreensão sobre a Marcha para Jesus, sinalizando a visibilidade que o evento proporciona para “esse imenso circuito de produção e consumo cultural sintetizado no gospel brasileiro”. O mercado musical gospel ganhou alcance tão significativo que em 2007 foi proposto um projeto de lei por um parlamentar evangélico que buscava o reconhecimento do gênero musical gospel e seus eventos como manifestação cultural, sendo decretado como lei alguns anos depois, em 2012. Destacando essa articulação entre proposições de ação política e interesses no reconhecimento de uma cultura evangélica no cenário nacional, prossigo este capítulo com o tópico seguinte acerca de alguns apontamentos considerados importantes para compreender essa presença dos evangélicos na política.

5.2.2 A presença evangélica na política

É a partir da redemocratização em 1985 que a inserção de atores evangélicos na arena política começa a ganhar visibilidade, mas é no ano seguinte, em 1986, que surge a Frente Parlamentar Evangélica conhecida popularmente por “bancada evangélica” no sistema político-partidário brasileiro.

As mobilizações políticas partiram principalmente de três igrejas: a Assembleia de Deus, a Igreja Evangelho Quadrangular e a Igreja Universal do Reino de Deus. Novamente esta última torna-se destaque porque, diferentemente das outras duas igrejas citadas acima, a IURD não possuía no seu modelo eclesiástico normas que contrariassem a participação política de suas lideranças religiosas. Sendo assim, em 1986, a IURD teve seu primeiro representante eleito ao cargo de Deputado Federal. A partir de 1990, elegeu mais três representantes, no ano seguinte mais seis e sucessivamente aumentando seu quadro representacional a cada eleição, “garantindo representação em quase todas as unidades da federação” (BAPTISTA, 2007, p. 193). Vale destacar que entre 1987 e 1992, a maioria dos parlamentares evangélicos tinham vínculos com os meios de comunicação, sobretudo a AD e a IURD ganharam vantagens por meio dos usos das mídias, inclusive negociando concessões de rádio e televisão.

Segundo Batista, o envolvimento dos pentecostais na política procede de algumas motivações, dentre elas, cito: “defesa de interesses institucionais, mobilização de recursos para garantirem condição mais vantajosa no jogo competitivo do mercado religioso” e também a busca por assegurar maior influência no espaço público nas questões que dizem respeito aos seus interesses, como “ligadas à preservação da família tradicional, costumes, sexualidade, liberdade de culto, no estilo pentecostal, evidentemente” (BAPTISTA, 2007, p. 194).

A partir do modelo instaurado pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) desde as eleições constituintes de 1986, as igrejas que obtêm maior sucesso nesta arena são aquelas que possuem projetos mais bem definidos de inserção na política e que utilizam seus templos e demais espaços religiosos, incluindo os virtuais, para fazer campanha para seus candidatos, dispondo de profusos meios materiais e midiáticos que contribuem na difusão das campanhas entre os seus fiéis e até para além deles. (apud. TADVALD, 2015, p. 260)

Tendo em vista a crescente presença de representantes evangélicos na política brasileira, isso tem gerado controvérsias e polêmicas no debate público que, por um lado, trazem à tona questões sobre a legitimidade da participação religiosa na política em razão da laicidade do Estado brasileiro, por outro lado, é esta mesma garantia constitucional de autonomia religiosa do Estado que cria

permissividade para que atores sociais, sejam estes religiosos ou não, possam se inserir no espaço político.

Esta nova forma de incursão também incomodou por se tratarem de grupos religiosos relativamente novos, menos de um século de vida para os mais antigos pentecostais e apenas três décadas para os neopentecostais, conhecidos ambos pelo comportamento sectário, proselitista, intransigente e autoritário, ou numa palavra, antiliberais adentrando uma sociedade política onde as elites têm assumido o liberalismo como ideal desejado, embora não demonstrem compromisso maior com sua prática e saibam que seu discurso está fora de lugar. (BAPTISTA, 2007, p.199)

Ainda conforme o autor, o contexto social marcado pela crise do desemprego e o aumento do empobrecimento da população urbana que favorece “o crescimento de partidos de massa como o PT (e de fato o fez)”, é a mesma conjuntura que facilita essa inserção dos evangélicos na política. Visto que, “o consolo espiritual oferecido pelas igrejas pentecostais e neopentecostais ofereceram dentro deste tipo de cenário de carências sociais” acarretou em se constituir como mais um espaço de implementação de resolução dos problemas sociais (BAPTISTA, 2007, p. 208). Deste modo, para apresentar o avanço pentecostal na política parto exatamente deste proselitismo evangélico usado estrategicamente por uma liderança neopentecostal, caso este que ganhou amplo alcance na imprensa e na literatura sobre a relação entre religião e política. Trata-se do primeiro senador eleito pela Igreja Universal do Reino de Deus em 2002, o bispo Marcelo Crivella, o qual é sobrinho do bispo Edir Macedo da mesma igreja.

No decorrer da campanha eleitoral do bispo Crivella foi apresentado sua biografia vinculada a sua trajetória profissional iniciado desde cedo, ainda quando criança, e logo, associava-se também ao seu trabalho missionário exercido durante oito anos em países do continente africano. E é a partir da sua experiência com o trabalho missionário desenvolvido em um continente considerado, a grosso modo, “atrasado” que a sua campanha enfatiza que o bispo continuará a missão no Brasil através da implementação de um projeto desenvolvido em uma região caracterizada pela miséria, o Projeto Nordeste. Assim, tanto a campanha eleitoral como a própria mídia começam a divulgar o bispo Crivella como criador e responsável por uma obra desenvolvida por meio do Projeto Nordeste, a Fazenda Nova Canaã, que visava transformar a seca da “terra sertaneja” em um território próspero com o desenvolvimento da

agroindústria. De tal modo que a campanha associava o sucesso do bispo com a imagem da Fazenda Nova Canaã para enfatizar a transformação de um país encontrado na miséria para um território com prosperidade, cuja ação partiu “da Igreja e sobretudo por aqueles com senso empresarial e iniciativa evangélica” (BIRMAN, 2003, p. 252).

No mesmo ano, nas eleições presidenciais de 2002, também houve uma outra ação estratégica da IURD que chamou a atenção no cenário político que foi a sua aliança às candidaturas de esquerda, referentes à Lula⁴⁰ e ao Garotinho. O interessante é que a aproximação da IURD e PT foi mediada por um discurso que visava a implementação de uma determinada “ética” na política, aliada a esse discurso, a Universal também propagava seu compromisso com as populações em situação de precariedade, e mais uma vez recorrendo ao Projeto Fazenda Nova Canaã. A representação da bancada iurdiana no referido ano foi composta por 17 parlamentares eleitos. Em relação aos dados expostos por Baptista referentes ao número de parlamentares evangélicos e suas denominações religiosas de acordo com a legislatura de 2003 a 2007, a IURD liderava na comparação as outras igrejas, como a Assembleia de Deus e a Igreja do Evangelho Quadrangular. Segue abaixo a análise do autor:

A Igreja Universal se coloca à frente de todas as demais, como corporação super-representada no Congresso: 8,1 parlamentares para cada milhão de fiéis. Considerando o Congresso como um todo, com 594 parlamentares, e a população brasileira com 169,5 milhões de habitantes (IBGE, censo 2000), o índice de representação nacional seria de 3,5 parlamentares para cada milhão de habitantes. Neste caso, a população da Igreja Universal conta com mais do dobro de parlamentares que o cidadão brasileiro tem à sua disposição, (ou seja, 2,3 vezes a média brasileira). Portanto, em termos relativos, a “bancada” da IURD é o mais forte lobby a serviço de um grupo religioso, no parlamento do Brasil. (BAPTISTA, 2007, p. 222)

A aliança entre PT e IURD iniciou em 2002, mas alguns anos depois, a bancada iurdiana sentiu os efeitos dessa aproximação devido aos escândalos de corrupção que se tornaram conhecidos na cena pública como “sanguessugas” e o “mensalão”, de tal modo que tais casos foram tratados nos veículos de comunicação a partir do envolvimento de líderes petistas e líderes

⁴⁰ Cabe ressaltar que em disputas eleitorais anteriores, os pentecostais e neopentecostais fizeram campanhas contra a candidatura de Lula, especificamente nas eleições presidenciais de 1989 que estavam concorrendo também Brizola e Collor. No segundo turno sendo disputado por Lula e Collor, os evangélicos “deram apoio massivo ao Collor, enquanto eram orientados para negarem seus votos ao ‘marxista ateu’ Lula” (BAPTISTA, 2007 p. 209).

iurdianos⁴¹. Vale lembrar que a chave de interpretação de mundo dos evangélicos traduz o espaço público permeado por forças malignas e que o discurso de combate à corrupção também foi amplamente tomado pelos candidatos evangélicos para se elegerem como representantes do “Senhor”, capazes de transformar o espaço político.

Uma vez o campo político pertencer à esfera pública, e uma vez existirem forças maléficas atuando nos espaços públicos, conforme acreditam os evangélicos, adentrar neste espaço se trata de uma missão de combate contra estas forças: é preciso realizar uma mobilização contra elas. (TADVALD, 2006, p. 81)

E a mobilização dos evangélicos partiram desse projeto de “moralização” da esfera pública, alcançando um pleito significativo nas eleições de 2002 com três senadores e sessenta deputados eleitos. No entanto, o cenário mudou em 2006, quando surgiram os escândalos de corrupção que envolviam representantes da bancada evangélica, nos quais se investigava a venda superfaturada de ambulâncias e a compra de votos. A bancada iurdiana é que sofreu maiores impactos dos casos de corrupção referentes a CPI das Sanguessugas e o Mensalão, resultando em apenas 5 congressistas eleitos.

Depois da renúncia do seu principal representante, o ex-bispo Carlos Rodrigues, envolvido com “escândalo do mensalão”, a IUIRD sofreu um importante desgaste em sua imagem no campo político, também por ter outros integrantes citados na CPI dos Sanguessugas. (TADVALD, 2006, p. 86)

Em relação a outra igreja que compõe a Frente Parlamentar Evangélica com número significativo de representantes, a Assembleia de Deus, vale ressaltar que a mesma também teve seu pleito impactado pelos casos de corrupção, embora ainda tenha mantido o maior número de candidatos eleitos. Dos 26 candidatos ligados a AD, apenas 9 conseguiram se eleger para a Câmara Federal em 2006. Então, se por um lado, a inserção dos evangélicos na arena política contou com o discurso de combate em relação às forças malignas que permeiam todas as esferas públicas, de tal modo acreditando que a “demonização” também se faria presente no Congresso e por isso a necessidade de representantes evangélicos na política, por outro lado, ao que tudo indica nem

⁴¹ “No caso do primeiro governo Lula, em 2006, a IURD e o PT compartilharam, adicionalmente, a experiência comum de terem alguns de seus líderes envolvidos em escândalos” (BAPTISTA, 2007, p. 224)

mesmo os evangélicos escaparam da ação “demonizadora” quando eleitos para ocuparem cargos no parlamento. Talvez o efeito demonizador do espaço público engendrado pelos evangélicos tenha atingido o próprio campo religioso, evidenciando as controvérsias que podem ser geradas quando se estabelece a relação entre política e religião, assim como pode também ter contribuído para enfraquecer a credibilidade do sistema político brasileiro por parte da sociedade envolvente.

Para retornarem à arena política, a Frente Parlamentar Evangélica usou algumas estratégias fundamentadas, justamente, na retomada da moralização cristã no estabelecimento de uma ordem social, investindo em programas que evidenciavam o conservadorismo em relação às questões referentes a identidade de gênero e ao direito reprodutivo. Sendo assim, no pleito de 2010, a bancada evangélica apresentou medidas contra o plano lançado pelo governo Lula no ano anterior, o Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3), sobretudo, no que se referia a descriminalização do aborto e a união civil de duas pessoas do mesmo sexo.

A retomada do crescimento parlamentar evangélico, portanto, foi creditada pelo campo pentecostal principalmente aos ataques deste segmento às iniciativas originárias da sociedade civil a favor da descriminalização do aborto e da criminalização da homofobia e do casamento civil entre pessoas do mesmo sexo. Todas essas questões repercutem certo *ethos* conservador tipicamente cristão há muito enraizado na nação. Por isso é que a presença dos evangélicos na política chama tanto a atenção da sociedade nacional nos últimos tempos, oferecendo à nação uma chance especial de se defrontar com seu histórico limite social causado pelo conflito entre o ideal de pluralidade e a moral conservadora, por conseguinte, um conflito inerente à sua própria identidade. Talvez inédito em tais proporções, a atual ampliação das políticas de identidade e a decorrente visibilidade de outras identidades nacionais têm forçado o *ethos* conservador do país a se mostrar diante da nação, algo que ele pouco precisou fazer ao longo dos tempos devido ao seu forte enraizamento e subsequente naturalização. (TADVALD, 2015, p.269)

Diante desse investimento da bancada evangélica em propagar o conservadorismo dos costumes que configuram o *ethos* cristão, é notório que não se pretendia limitar ao universo religioso de seus fiéis, mas ultrapassar as paredes dos templos e “sim alcançar a sociedade como um todo, disputando no plano da norma jurídica os conteúdos da moralidade pública” (ALMEIDA, 2019, p. 208). Deste modo, deve-se compreender que a entrada dos evangélicos na

política não é somente uma decorrência do crescimento de adeptos⁴² e suas denominações, e sim, perceber que “existe um impulso interno significativo em direção ao ativismo político, predominantemente conservador” (ALMEIDA, 2017, p. 73).

Assim, a retomada de crescimento do número de parlamentares evangélicos ressurgiu na cena pública de 2014 com 72 deputados federais e 3 senadores compondo a bancada evangélica. Conforme apontado pelo estudo de Tadvall sobre as eleições de 2014, as denominações pentecostais e neopentecostais que ganharam mais destaque pela quantidade de membros eleitos foram: “Assembleias de Deus (24 parlamentares), Presbiteriana e Batista (8 cada, além de dois senadores batistas); seguidas pela IURD (7 parlamentares e um senador)” (TADVALD, 2015, p. 279). Outras diferentes denominações elegeram no total 3 candidatos, dentre elas, a Igreja Evangelho Quadrangular, a igreja Internacional da Graça de Deus e a Mundial do Poder de Deus.

Em relação às eleições de 2018 ficou evidente a insatisfação da sociedade com o sistema político institucional advindo da crise instaurada desde junho de 2013 com as manifestações nas ruas, se intensificando com o impeachment da presidenta Dilma Rousseff em 2016 e culminando com a extrema-direita tomando posse da presidência da República. A partir do afloramento dessa onda conservadora que resultou na conjuntura social e política que estamos vivenciando atualmente, vale ressaltar que os evangélicos contribuíram de forma significativa para a formação desse cenário político. Mas o que vários estudos apontam é para a existência de uma sociedade brasileira que jamais deixou de lado o conservadorismo⁴³ – encontrado, antes, nos diversos setores públicos ocupados pelos católicos, sendo também o catolicismo a religião civil como referência. Daí o questionamento de Almeida sobre a laicidade brasileira diante deste cenário, como o Estado laico que se constituiu

⁴² Para alguns autores, o crescimento demográfico de pentecostais e neopentecostais sinalizava a presença dos evangélicos em outros setores da sociedade. Para Campos (2006, p. 81) “a politização de uma Igreja é uma consequência natural da multiplicação dos espaços sociais ocupados por ela na sociedade”.

⁴³ “Conservadorismo é um conceito associado a processos e contextos históricos específicos. Todavia, o termo tornou-se comum nos debates públicos brasileiro e mundial contemporâneos, sendo constantemente acionado nos noticiários de televisão, na imprensa escrita e nas redes sociais digitais com uma profusão de sentidos razoavelmente elásticos; por vezes, é identificado de modo excessivo e impreciso com fascistas, se na política, ou com fundamentalistas, quando na religião” (ALMEIDA, 2019, p. 186).

a partir da referência religiosa católica, “reage a um novo ator – os evangélicos –, que se comporta como religião pública com pretensão reguladora do mundo secular?” (ALMEIDA, 2019, p. 208).

Conforme Almeida (2019), as pautas dos costumes e da moral pública foram assumidas durante a campanha do presidente Jair Bolsonaro, as quais agradaram as “forças cristãs no Congresso Nacional” e também o eleitorado evangélico, o que teve um grande efeito eleitoral. Bolsonaro deixava clara sua identificação religiosa como cristão, não enfatizando dogmas católicos, mas apresentava mais sinais para parecer ou tornar-se evangélico.

Bolsonaro vinha construindo um vínculo com o segmento evangélico que remonta a alguns episódios de sua vida mobilizados na campanha, como o batismo no rio Jordão — o mesmo onde Jesus foi batizado por João Batista —, ministrado pelo Pastor Everaldo, da Assembleia de Deus e candidato à Presidência em 2014 pelo Partido Social Cristão (PSC). (ALMEIDA, 2019, p. 200)

Considerando a conjuntura política atual, deve-se compreender que os evangélicos não foram os únicos agentes que contribuíram para a eleição de Jair Bolsonaro à presidência, mas o conservadorismo e o evangelismo estão implicados nessa situação sendo atravessados por quatro forças sociais, descritas por Almeida, a saber: “econômica, moral, securitária e societal”. Seguindo a explicação do autor, tais forças não seriam as causas que levaram a eleição de Bolsonaro, mas podem ser lidas como “vetores que encontraram na sua candidatura a melhor representação” (ALMEIDA, 2019, p. 207). Deste modo, levando em consideração a atuação dos evangélicos em diferentes setores da sociedade, dando ênfase para a sua presença na mídia e na política, o que essas modalidades nos apontam é para a “contribuição evangélica à sociedade brasileira” e “o peso da cultura evangélica na religião civil do país” (BURITY, 2006, p. 177). Com esta participação de diferentes frentes evangélicas no espaço público, partimos para outra problematização que é acerca da tensão que esse segmento religioso passa a estabelecer em relação a uma instituição religiosa que há anos se posiciona na cena pública de modo hegemônico, a igreja católica.

5.3 A disputa cristã por hegemonia no espaço público: de um lado, o catolicismo, de outro, o (neo)pentecostalismo, quem tem “vocação para o poder”?

Abro esta seção com um questionamento presente no título que faz menção a confluência de linhas de forças – de ordem social, jurídico-normativa e religiosa – que parecem nortear a análise sobre a presença e agenciamentos engendrados por segmentos religiosos de matriz cristã quando estes disputam por um certo domínio do e no espaço público. O que pretendo elucidar nesta parte final do capítulo, é que os diferentes mecanismos formulados historicamente e a partir de estratégias distintas pelo protestantismo, passando pelos pentecostalismos e culminando nos neopentecostalismos, que foram apresentados até aqui, os quais implicaram em produzir uma variabilidade de definições sobre a identidade “evangélica” e as suas relações com as m dias e o sistema político-partidária, abarcam uma discussão mais abrangente sobre o que se configura essa busca de atores religiosos por visibilidade e a entrada na cena pública.

Antes de direcionar a reflexão para a presença pública referente aos evangélicos, é interessante situar que a problematização acerca do lugar e do papel da religião parte do advento da modernidade tomando duas noções que operam como demarcadores da instauração do Estado-nação, a laicidade (separação jurídica entre Estado e Igreja) e secularização (a ausência do religioso nas esferas públicas). Cabe ressaltar que ambos os termos são complexos e significativamente debatidos nos estudos desenvolvidos na Ciências Sociais, o que não significa que não há uma compreensão sobre estes conceitos, e sim aponta para a complexidade do social que não pode ser reduzido a uma explicação generalizante.

Ambos os conceitos permeiam a consolidação do Estado moderno e que “compartilham a noção de autonomização das esferas sociais, sobretudo do político, em relação   religião – leia-se o cristianismo, no ocidente – e da subjetivação das crenças” (ORO, 2008, p. 83). Mas iniciaremos pela categoria da secularização, a qual é uma das heranças centrais do legado de Max Weber e que remete a uma discussão mais abrangente sobre a própria concepção de modernidade. Assim, para muitos autores que estudam o teorema weberiano da secularização, o consideram mais do que uma categoria de interpretação a fim

de compreender configuração do religioso na modernidade, o apreciam como “uma tentativa de compreensão da natureza do moderno em sua relação histórica com o religioso” (SELL, 2015, p. 12).

Deste modo, para o sociólogo Mariano, o conceito de secularização corresponde “a distintos fenômenos sociais e culturais e instituições jurídicas e políticas, nos quais se verifica a redução da presença e influência das organizações, crenças e práticas religiosas” (2011, p. 244). Nesse sentido, segue-se a explicação do sociólogo José Casanova que aponta para três proposições que direcionam entendimentos distintos sobre o mesmo termo: “secularização como diferenciação de esferas seculares das instituições e normas religiosas, secularização como declínio das crenças e práticas religiosas e secularização como marginalização da religião para a esfera privada” (apud. MARIANO, 2011, p. 244).

Em relação ao conceito de laicidade também há diferentes entendimentos. Segundo Oro (2008), o princípio da laicidade pode ser resumido como definidor da origem do Estado moderno e reside na separação entre o poder político e o poder religioso. Instituído principalmente pela Revolução Francesa, significou uma forma de legitimação do exercício do poder assentado não mais na vontade divina, e sim, na soberania popular. Afora as divergências conceituais, cabe ressaltar também que a laicidade enquanto processo histórico adquire diferentes formatos nos diferentes países, não constituindo um processo fixo, nem uma forma definitiva. Isso se faz mais contundente ainda, para os países em desenvolvimento que importaram modelos políticos ocidentais.

Convém assinalar que para outros autores o conceito de laicidade está intimamente relacionado ao de secularização, usando-os praticamente como sinônimos. Para Mariano (2011, p. 245), é pertinente distinguir esses dois conceitos – laicidade e secularização – em razão da “maior precisão e operacionalidade do primeiro, em detrimento do caráter ‘pouco operatório, equívoco, excessivamente multidimensional’ do segundo”. O autor ainda ressalva que não é questão de optar por um ou por outro, é uma questão de reconhecer que o conceito de laicidade é mais preciso, menos “multidimensional”. A distinção ou não entre secularização e laicidade, no plano conceitual, é extremamente variável, segundo Mariano, de acordo com a tradição teórica a partir da qual são abordados.

No Brasil, o processo histórico de constituição do Estado moderno ocorreu em estreita relação com as teorias raciológicas, as quais influenciaram na elaboração da identidade nacional logo após a proclamação da república, na conformação de dispositivos jurídicos relacionados aos projetos sanitaristas e higienistas, bem como na forma de repressão que incidia nas religiões afro-brasileiras. Assim, o processo histórico de legitimação destas religiões mostrou-se marcado pela dificuldade de convivência das religiões de matriz africana com os modelos culturais hegemônicos, os quais não reconheciam suas práticas religiosas como pertencentes a um estatuto de religião tal como o Estado e as classes intelectuais dominantes a concebiam.

Deste modo, apesar de institucionalizada a liberdade religiosa no país a partir de 1889, a Igreja Católica não perdeu seu papel de referência religiosa da nação, mesmo não exercendo mais a única opção religiosa permitida pelo governo. Conforme Giumbelli (2006, p. 236), “a Igreja Católica sustentou sua identificação com a totalidade”, primeiramente presente no processo de colonização do Brasil, em seguida como religião oficial, depois como religião representante dos brasileiros, e por último, como “religião do povo”⁴⁴. Embora existam outras congregações religiosas, as relações políticas estabelecidas pela Igreja Católica alocaram as outras religiões em uma posição de subordinação. E vale ressaltar que até os dados do Censo do IBGE de 2000, o catolicismo era a religião majoritária em número de adeptos, mas o que não caracterizava um verdadeiro vínculo do fiel a instituição religiosa. Isto é, “o catolicismo tem a seu favor os números estatísticas de adesões religiosas, que permite à Igreja Católica se afirmar como majoritária” (GIUMBELLI, 2014, p. 193).

Se a Igreja Católica se define como majoritária, por outro lado, as outras religiões poderiam ser classificadas como minoritárias? Diante da formação do quadro religioso brasileiro que cada vez mais se apresentava plural e que estabelecia estreitas relações com o catolicismo, constituindo um sincretismo religioso hierárquico, dificultava-se a verificação do fenômeno. “No Brasil, a caracterização de minoria religiosa e sua relação pactuada com outras minorias

⁴⁴ Segundo Giumbelli, a Igreja Católica passou por uma forte crise durante a ditadura militar que desencadeou na decisão em ficar do lado do povo e participar ativamente no processo de redemocratização política do país, o catolicismo retornou atuando significativamente no “revigoramento da sociedade civil”. (GIUMBELLI, 2006, p. 236)

diante de uma maioria foi de difícil percepção” (CAMURÇA, 2020, p. 45). Para a reflexão teórica é importante trazer as condições de entendimento sobre “minorias religiosas” no que diz respeito a presença religiosa no espaço público. Compartilho com o autor Camurça, que a ideia de minoria não corresponde necessariamente ao número de adeptos, mas, está relacionada a uma “concepção, autoimagem e modo de atuação que se reivindica enquanto tal, na demarcação com uma dita maioria”. Camurça (2020, p. 45) prossegue seu pensamento:

Muitas vezes, a (auto)atribuição de um grupo social (religioso) como minoria corresponde a uma acusação a grupos imputados por este como majoritários, por exercerem um cerceamento de sua liberdade. Da mesma forma, diz respeito à sua aspiração a um estatuto de existência em que mantenha uma relação de equidade com outros grupos semelhantes, minoritários.

Analisando a atuação dos evangélicos no estabelecimento de relações políticas e civis na sociedade brasileira, Burity (2018) percebeu que os (neo)pentecostais travaram um “desmonte das relações sincréticas e englobantes entre catolicismo e as religiões”, o que acarretou em um rebaixamento da igreja católica, portanto, nivelando-a à condição de mais uma dentre outras minorias religiosas (apud. CAMURÇA, 2020, p. 46). O mesmo fenômeno foi observado pelo sociólogo Ricardo Mariano, que comparando o pentecostalismo com outras duas religiões que poderiam ser consideradas “minorias” em razão do número de adesões (o espiritismo e as religiões afro-brasileiras), destacou a ruptura com o sincretismo-hierárquico estabelecido pelos evangélicos como fator determinante para consolidar o pluralismo religioso brasileiro.

Ao contrário do kardecismo e dos cultos afro-brasileiros, nos quais tais fenômenos são mais frequentes, o pentecostalismo tende a demandar laços exclusivos de seus adeptos. Proselitista e conversionista, ele foi fundamental para consolidar o pluralismo religioso no país, para reforçar a defesa do princípio da liberdade religiosa e de culto, do qual o pluralismo depende, para provocar a ruptura da lógica monopólica prevalecente no campo religioso, para pôr em xeque a estreita identificação entre catolicismo e nacionalidade brasileira e para dilatar enormemente a competição religiosa. Rompeu, assim, com o modelo hegemônico de relação inter-religiosa que prevaleceu no país até meados do século XX: o sincrético hierárquico. Esse modelo combinava uma “relação [de pertença religiosa] não-exclusiva com a aceitação da hegemonia institucional católica”, que tolerava as demais como satélites a seu redor, nos termos de Paul Freston (1993, p. 6). (MARIANO, 2011, p. 248)

A reinserção da religião no espaço público, ao ganhar visibilidade, torna-se central no debate público relacionando com temas mais amplos da sociedade contemporânea, como a expressão de identidades particulares, levantando em consideração a própria ordem democrática, cujo princípio regente tem como base uma formação sociocultural plural. Para Burity, esse processo religioso está vinculado com o que denomina de “guinada cultural”

Esse efeito tem a ver com a emergência da temática cultural como objeto de debate público e político como elemento nucleador de formas de ação coletiva. Políticas de identidade, multiculturalismo, ações afirmativas, políticas da cultura, diversidade cultural e pluralismo, diversidade cultural e consumo (turismo, lazer, políticas culturais), novos movimentos sociais, ampliação da política, redes são algumas das referências que compõem o quadro de uma contemporaneidade da qual a religião é parte inseparável, independentemente da avaliação que façamos disso (e há várias em disputas). (BURITY, 2008, p. 88).

Nesse sentido, o processo de democratização atrelado a emergência de grupos minoritários, de ações afirmativas, mobilizações coletivas, inclui-se também a mobilização de grupos religiosos. Neste caso, a presença religiosa de forma pública arrebataria forças para a religião estabelecer relações de convivência com outros grupos, sejam religiosos ou laicos. De acordo com a análise de Burity sobre as relações entre as religiões no Brasil, o autor afirmou que a “lógica de minoritização” instaurada pelos pentecostais transformou as “relações de hegemonia religiosa, particularmente a do catolicismo, em relações de nivelamento”. No entanto, na sua concepção, essa mobilização acaba sendo redefinida como “majoritização” devido “conluio com as velhas elites de sempre, retrato de seu conservadorismo doutrinário” (apud. CAMURÇA, 2020, p. 50).

Agora, enfatizando a atuação dos evangélicos a partir da lógica de pertencimento a uma condição de religião “minoritária”, é que me utilizo das ideias formuladas por Camurça, as quais chamam a atenção para a “articulação entre uma dimensão subjetiva de autoimagem e autoidentificação (minoritária)” do próprio grupo e a “dimensão objetiva de uma situação social que se criou no país, de pluralismo e competitividade no espaço público” (CAMURÇA, 2020, p. 50). O caso abordado pelo autor é a partir da presença pública da IURD, que desde a significativa transmissão do denominado teleevangelismo a igreja quando duramente atacada pela imprensa, já apontava que se tratava de “perseguição religiosa”.

Um dos traços que indicam uma lógica de minoria estruturante da persona da IURD é a sua postura de vitimização diante do que argumenta ser um cerco que lhe movem os poderes hegemônicos da sociedade e do Estado. Segundo Mariano, “para os pastores da Universal, a imprensa, a Rede Globo, a Igreja Católica e a esquerda política [...] estão entre seus principais algozes”. Na análise do autor, “a paranóia persecutória se tornou algo constitutivo do modo pelo qual os componentes deste grupo minoritário encaram sua posição na sociedade” e este é um dos componentes constantes de sua identidade religiosa. (apud. CAMURÇA, 2020, p. 52)

Segundo Camurça, a protagonista que engendra a perseguição conforme a visão e o entendimento dos evangélicos é a igreja Católica. Por mais que o catolicismo ainda goze de um determinado poder, sobretudo, no que diz respeito à sua legitimidade religiosa perante a sociedade e ao Estado, “a trajetória de êxito da IURD no meio político e nas esferas do poder” se encontra justamente no recurso usado por eles em forjar uma “identidade (minoritária)” a partir de “contrastes com forças supostamente hegemônicas” – nesse caso, mais especificamente a igreja católica (CAMURÇA, 2020, p. 52). Embora seja inegável o sucesso da IURD na arena política e nos meios de comunicação, como foi exposto nos subtítulos anteriores deste capítulo, o autor afirma que a denominação neopentecostal se afasta “de um perfil hegemomista e monopolista quanto ao exercício do poder”. Isso devido a “postura pragmática” da IURD “de se alocar em projetos políticos de grande envergadura nos quais pudesse se beneficiar e aos seus interesses particulares” (CAMURÇA, 2020, p. 53)

O pragmatismo foi sempre regra central da IURD para suas alianças, terminando por caracterizar essa sua prática por uma lógica adesista e de carência de balizas programáticas. Na década de 1990, estiveram alinhados aos governos neoliberais do PSDB; na década de 2000, através do PL e depois PRB, articularam-se à esquerda; nos governos social-democratas do PT e no final dos anos 2010, retornam a uma aliança com PSDB e PMDB no governo Michel Temer, para se alinhar depois à candidatura de extrema direita do ex-capitão Jair Bolsonaro em 2018. O critério para sua política de aliança foi o de aderir a uma candidatura majoritária forte, contribuindo enquanto “minorias”, mas com expressivo potencial doador de votos, para a vitória dessa candidatura para governos centrais. (CAMURÇA, 2020, p. 53).

Segundo Camurça (2020), existem duas questões de destaque na atuação política da IURD, uma está relacionada a escolha do partido pela IURD com o nome de “republicano” – Partido Republicano Brasileiro (PRB) – que pode gerar indícios de que sua mobilização é política. Diferentemente de outras denominações pentecostais que optaram pelo Partido Social Cristão (PSC),

afirmando-se publicamente seu caráter religioso. E a outra é o uso de discursos pelos candidatos que transitam entre “secular” e “religioso”. Então, o que a IURD vem mostrando é que existem estratégias bem fixadas no “arranjo jurídico-político da laicidade estatal” (MARIANO, 2011, p. 253).

Deste modo, por mais que haja um considerável crescimento dos evangélicos, lembrando que não é um grupo formado homogeneamente, e expansão da sua presença e atuação no espaço público, esse grupo religioso se auto intitula como “minoritário” devido a sua trajetória de disputa por visibilidade e legitimidade nos mesmos termos concebidos à Igreja Católica. No entanto, quando nos referimos às questões morais que norteiam a cosmovisão dos evangélicos, é preciso levar em consideração que é o mesmo que orienta a visão de mundo dos católicos.

A rigor, a maioria dos evangélicos e católicos em pouco distanciam-se quando postos à frente de questões como o aborto, direitos sexuais ou a legalização de algumas substâncias psicoativas. A diferença é que deputados que professam ou que se guiam a partir da doutrina católica desde o nascimento da República jamais tiveram as suas posições políticas e morais avaliadas pela nação a partir do critério religioso, o que não acontece com os evangélicos atualmente. Assim, malgrado o declínio católico, o ethos cristão conservador da nação consegue se reinventar e se atualizar a partir da atuação evangélica no cenário político brasileiro. (TADVALD, 2015, p. 285)

Nesse sentido, ao levarmos em consideração o cenário político atual, concordo com a afirmação do antropólogo Ronaldo de Almeida de que a bíblia e o cristianismo tornaram-se símbolos do que moralmente configura-se enquanto um sujeito de “bem” na sociedade brasileira. Pois, visto que o jogo político no período das eleições versava por um lado o representante da corrupção e, por outro, o representante da “moral cristã”, parece que parte da opinião pública acreditou mais na possibilidade de “resolver” a corrupção instalada no país através de “pessoas de bem do que por meio de controle social e mecanismos institucionais” (ALMEIDA, 2019, p. 201). E por mais que apresentasse durante a eleição um programa baseado em retraimento de princípios democráticos, como estimulando o combate à violência através da liberação do porte de armas, por exemplo, continuou sendo identificado como um sujeito de “bem”.

Portanto, o que tentou ser demonstrado neste capítulo a partir da trajetória do protestantismo, dos pentecostalismos e neopentecostalismos no Brasil foram os diversos percursos de idas e vindas, de continuidades e discontinuidades

entre estas denominações cristãs, que ao longo da sua configuração através das relações que foram estabelecendo com a sociedade foram definindo uma identidade religiosa, que atualmente é facilmente definida pelo termo “evangélico”. Vimos que a expansão pentecostal e neopentecostal contribuiu significativamente para a difusão de um entendimento generalizante sobre os evangélicos, assim como através do uso intensivo dos meios de comunicação. A inserção nas esferas das mídias e da política institucional também potencializaram a imagem desse grupo religioso, sobretudo, de algumas denominações neopentecostais, dentre elas, uma igreja protagonista na cena pública - a Igreja Universal do Reino de Deus. Desde o surgimento da IURD até a conjuntura sociopolítica atual, a mesma desponta como modelo para a compreensão do fenômeno religioso pentecostal e neopentecostal no espaço público do país.

Assim, por mais que a exposição pública dos evangélicos também se articule a uma identificação com a categoria “minoritária” para disputar sua presença na sociedade brasileira, não esqueçamos que a implementação de projetos religiosos politizantes – como a proposição de lei de proibição aos rituais religiosos que envolvessem o sacrifício de animais, atingindo diretamente as religiões de matrizes africanas – são cada vez mais oriundos de parlamentares publicamente adeptos às igrejas evangélica-pentecostais.

Gostaria de finalizar o texto com uma imagem registrada durante a Marcha para Jesus de Pelotas em 2018, na qual consta a faixa de abertura da peregrinação pelas ruas da cidade com a seguinte frase: “Não me vergonho do evangelho”. Acredito que a imagem abaixo traduz a discussão teórica abordada até aqui sobre a complexa presença pentecostal na arena pública, evidenciando o modo evangélico de se apresentar publicamente e seus agenciamentos.



Figura 1 – Marcha para Jesus, 2018.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

Tanto a mensagem da faixa como o seu uso para exhibir a presença da marcha na cidade, enunciam a estratégia pentecostal de buscar a articulação de uma identidade evangélica representada pela homogeneidade atrelada à noção de “minoría” religiosa, a qual “não tem vergonha” de tornar sua escolha religiosa de forma pública.

Se analisarmos somente a mensagem podemos problematizar os sentidos enunciados por ela: primeiro, de que há a existência de outros que

optam em não estar nas ruas por “vergonha” da religião; e segundo, dá indícios de que o grupo religioso pode ser lido como “minoritário” e por isso ser tratado de forma diferente no espaço social, provocando impasses que, em certa medida, impossibilitam a participação da comunidade evangélica geral na marcha. É nesse sentido que será abordado na seguinte seção, a prática de estar tomando as ruas de Pelotas por meio das marchas religiosas. Estaremos preocupados em sinalizar os indícios gerados pelos modos de exposição pública engendrados pelos grupos religiosos em questão, não apenas para evidenciar a presença religiosa no espaço público, mas se atentar para como as formas de ação determinam “o que se pode fazer e dizer em nome da religião”, as quais através de disputas e controvérsias configuram o religioso e a própria laicidade (MONTERO, 2015, p. 23).

Parte III – A presença religiosa no espaço público

A proposição que guia a reflexão da terceira parte da tese pretende apresentar os modos de usar e de estar presente na cidade de Pelotas através dos agenciamentos produzidos pelos dois grupos religiosos, principais atores deste estudo – afroreligiosos e evangélicos – que disputam narrativas e performances do “fazer-religioso” no “fazer-cidade”, o que parece provocar também uma reconfiguração do espaço urbano. Deste modo, pretende-se desenvolver nos capítulos seguintes, as distintas encenações religiosas performatizadas pelos dois segmentos nas ruas em tempo-espacos distintos e nos seus diferentes modos de ocupar a cidade. Possibilitando traçar alguns caminhos percorridos por cada coletivo religioso em relação ao esforço de estar presente no espaço público pelotense.

É identificando tal modo de agir religioso na cidade que o texto busca articular a etnografia com as marcas históricas dos pontos urbanos selecionados por cada grupo religioso, cujos atos registrados em etnografia apresentam a recorrência em relação à ocupação religiosa na cidade, os quais passam a produzir diferentes efeitos que por ora enfatizam o fazer-religioso, ora qualificam a presença através de um caráter político.

Diante da similaridade da presença religiosa pública pelotense, busca-se apresentar no texto, os dados empíricos encontrados especificamente nas marchas religiosas – Marchas contra a Intolerância Religiosa e Marcha para Jesus, referentes aos anos de 2018 e 2019 – para traçar aspectos comparativos entre as manifestações, interseccionando o agir urbano e o agir religioso de tal modo que os atos discursivos e performativos no espaço público passam a indicar o redesenho de novas linhas fronteiriças entre o secular e o religioso.

6 O espaço público e as encenações religiosas

Através dos capítulos anteriores, nos quais buscou-se conduzir por meio de um recorte teórico e reflexivo a constituição e configuração de duas modalidades religiosas – referente às religiões de matrizes africanas e ao pentecostal-evangélico –, que compõem o complexo campo do pluralismo religioso brasileiro, revelou-se que no decorrer dos processos históricos de cada crença foi se assumindo diferentes categorias, doutrinas, práticas, rituais. Nessa perspectiva, o que buscou-se apresentar até o momento foram os diversos agenciamentos religiosos e não-religiosos no processo em alicerçar vínculos religiosos na sociedade e de se enquadrar em uma definição institucional de religião. Por isso, é de suma importância empenhar-se em relação ao “desafio teórico de se pensar a própria categoria de ‘religião’ como um produto histórico” (MONTERO, 2012, p. 168).

A modernidade, ao se expandir historicamente pelo mundo, hibridizou-se ou alterou-se em vista de sua repetição, no confronto entre as forças sociais modernizadoras e as antimodernas, dando origem a diversos modos de existência. Muitos poucos destes demandaram ou implicaram no esgotamento da religião, seja em sua dimensão institucionalizada, seja em sua dimensão de fé pessoal e comunitária (BURITY, 2007, p. 38-39).

Assim, a partir do advento da modernidade com a instauração do deslocamento do religioso da dimensão política, através da delimitação dos dois domínios, novamente muitos estudos foram desenvolvidos procurando compreender essa reconfiguração disposta a redefinir o lugar ocupado pela religião. Com os desdobramentos destes estudos, ambas as noções, religioso e secular, emergem nos debates para serem problematizadas através de uma ampla literatura (ASAD, 2003, 2010; BURITY, 2007; CASANOVA, 1994; GIUMBELLI, 2013; MONTERO, 2012, 2016, 2018).

Para refletirmos sobre o papel das religiões nas sociedades modernas é preciso entender o surgimento da noção da secularização, termo usado de forma intensiva pelas ciências sociais, sobretudo, na década de 1970, a partir do paradigma weberiano que estabeleceu um conceito sobre a modernidade fundamentado na separação das esferas consideradas seculares (economia, ciência, política) do domínio religioso, de tal modo que a religião nesta perspectiva se encontraria em um processo de privatização. Tal configuração de um mundo moderno fundamentado neste conceito no qual previa-se o seu

“desencantamento” foi difundida como um percurso universal de desenvolvimento da sociedade civil e esfera pública moderna. Essa “microanálise” acabava conferindo um “caráter normativo” e definitivo a um acontecimento histórico das humanidades (ORO; CAMURÇA, 2018, p. 8).

Atualmente, ao se buscar uma perspectiva mais plural, diversa e diferenciada desse processo numa escala mundial, pode-se constatar que os processos de separação entre o secular e o religioso nas sociedades não levaram necessariamente a um retraimento do segundo e uma preeminência do primeiro, mas, antes, a formas de articulação entre os dois domínios. (ORO; CAMURÇA, 2018, p. 8)

Repensando sobre as categorias de secularização e secularismo e seus usos quando se trata do tema religião e espaço público, a antropóloga Paula Montero, chama a atenção para além dessa polarização constituída pelo paradigma weberiano da secularização estabelecendo de um lado o religioso, do outro o secular. A autora afirma que é preciso estar atento ao “processo de construção dos critérios que delimitam o público do privado” no qual as religiões também fazem parte (MONTERO, 2012, p. 169). Deste modo, o que os estudos atuais apontam é para um redirecionamento no olhar crítico e analítico, ao invés de focar no resultado da privatização dos fenômenos religiosos, há a investigação em se preocupar com o processo histórico de agenciamentos religiosos na construção da sociedade civil e sua presença no espaço público (GIUMBELLI, 2008, 2013; MARIANO, 2011; ORO, 2012, 2018; MONTERO, 2012, 2018).

É aí que pensamos que o léxico “público” (articulado a espaço ou esfera) passa a ganhar mais força heurística em relação à noção de secularização, porque em torno dele pode-se pensar a diferenciação entre secular e religioso, mas com imbricações e até porosidades entre ambos, como características das sociedades modernas e plurais. (ORO; CAMURÇA, 2018, p. 9)

É problematizando a articulação dos fenômenos religiosos e a secularização que a noção de “público” surge como uma via de condução analítica sobre as ocupações desses espaços/esferas públicas por agentes e coletivos religiosos. Assim como a questão da visibilidade e da exposição, cujas prerrogativas parecem serem constitutivas no que se entende consensualmente por domínio público, acabam tornando-se indicações profícuas para se compreender como as religiões se apresentam, quais suas estratégias, quais discursos, performances são escolhidos ou não para serem publicizados. Nesse

novo modo de fazer religião publicamente, é que aparecem as disputas entre as diferentes narrativas religiosas e não-religiosas que redefinem as fronteiras da secularização, bem como acabam revelando a relação de dependência de uma modalidade religiosa com a outra, provocando a emergência de argumentações que defendam suas práticas publicamente para buscar legitimá-las nesse confronto por uma posição no espaço social.

Em busca de um alargamento do conceito de “público”, vários estudos dialogam com as teorias incitadas pelo filósofo alemão Jürgen Habermas sobre esfera pública e publicidade. De forma mais geral, o que destaco como contribuição teórica deste autor, para o estudo aqui desenvolvido sobre as marchas religiosas, é a centralidade da publicidade na constituição das agendas políticas e a sua influência na conformação dos valores que estarão em disputa.

É de acordo com o paradigma do agir comunicativo que Habermas passa a compreender o espaço público como um lugar da pluralidade de vozes e da política deliberativa, e não da esfera esgotada politicamente pelos interesses exclusivos de uma única força atuante de poder, por exemplo, da classe burguesa. Na perspectiva habermasiana, todos os atores encontram-se ativos e participantes dos debates que surgem na esfera pública. Por isso que a comunicação é um meio de interação entre os sujeitos de suma importância, pois é através dela que são produzidos os consensos e plausibilidades entre as mais diversas convivências circunscritas nos espaços de sociabilidades da modernidade. Para Habermas, o modo de agir comunicativo se encontra no mundo da vida, no qual ações e linguagens criam condições para formar e mudar entendimentos que são levados para a esfera pública para serem amplamente debatidos. Deste modo, são os problemas e questionamentos da vida privada desses indivíduos que quando levados para o cotidiano, para a circularidade de pontos de vista emancipados pelas suas próprias experiências, que impactam diretamente os sistemas reproduzidos pelo Estado, pelas ordens políticas e econômicas referentes à esfera pública.

No pensamento habermasiano sobre a modernidade é a formação do senso comum que propõe a intermediação entre o saber científico (razão) e a fé (sagrado), no sentido dialógico. Contudo, para Habermas é nessa operação da retórica que as vozes religiosas podem vir acabar se acomodando na “esfera pública democrática”, podendo implicar na marginalização religiosa no processo

de secularização ocidental, onde as argumentações de uma determinada tradição religiosa são traduzidas por uma linguagem secular. “É por isso que o Estado liberal continua a despertar a suspeita, entre os fiéis, de que a secularização ocidental possa ser uma via de mão única em que a religião será marginalizada” (HABERMAS, 2013, p. 15).

Daí o surgimento de uma política de tolerância entre as diversas modalidades religiosas e pontos de vistas para se propor uma “ordem jurídica universalista” e uma “moral igualitária” em uma sociedade democrática (HABERMAS, 2007, p. 54). Logo, se busca em uma esfera pública composta por várias vozes que se estabeleça um senso comum democraticamente através de um esforço em termos de cooperação dos dois lados (religioso e secular) “em aceitar também a perspectiva do outro” (HABERMAS, 2013, p. 16). No entanto, Habermas deixa claro que esse processo por uma circunscrição nem sempre é linear, nem necessariamente igualitário para todas as partes envolvidas na controvérsia.

Em outros contextos políticos e culturais, como no caso mencionado por Montero sobre a França, trazendo a interpretação do autor Bertrand Binoche (2012), “a noção de tolerância entendida como um desacordo regulado de opiniões se tornou a solução histórica para responder aos desafios de uma vida comum desprovida de fé comum” (apud. MONTERO, 2015, p. 13). Já em relação ao Brasil, a dinâmica social conduzida pelos processos de formação de opinião (religiosos ou não) na produção de debates pertinentes à sociedade civil brasileira é recente. O pluralismo de argumentações religiosas que surgem nos debates públicos “vem acompanhado do confronto religioso”. Segundo Montero (2015, p. 13) isso ocorre “porque a forma como as religiões disputam a definição e sua presença no espaço público está intimamente associada ao modo como, historicamente, a sociedade brasileira se produziu como secular”.

Assim, no contexto de formação de uma democracia secular e na disputa por definição do religioso, o agenciamento da Igreja católica foi estrutura chave, alcançando uma posição hegemônica no espaço social. “Trata-se, em suma, de uma constituição histórica da secularidade democrática brasileira a partir do entendimento católico do tema” (DULLO, 2015, p. 41). Segundo o antropólogo Eduardo Dullo que produziu um estudo analisando a atuação da Igreja Católica na articulação entre os termos política e religião, evidenciou como a base na

própria experiência católica consolidou no cenário nacional uma “forma secular católica” (DULLO, 2015, p. 42). O seu argumento coloca que a laicidade brasileira se encontra permeada por valores e disposições do catolicismo que são usados como referência a serem seguidos por àqueles que almejam o “bem comum” para uma convivência social democrática. Assim, nos debates públicos, a posição católica é tomada como determinante aos limites da intercessão do religioso no campo político.

Isto é, meu argumento é o de que a percepção consolidada do que é uma posição “laica” no debate político é derivada da própria posição católica. Não é, portanto, a Igreja que se tornou laica, mas a laicidade brasileira que está prenhe de um determinado catolicismo. (DULLO, 2015, p. 41)

Deste modo, considerando que quando as argumentações de uma determinada religião na arena pública acabam promovendo a relação entre religião e política, esta articulação não apenas traça as fronteiras do domínio secular e do religioso, mas expõe as suas flexibilidades de acordo com as cenas que são engendradas na dinâmica social. Por isso, no decorrer da análise da situação etnográfica das marchas religiosas no espaço público pelotense foi levado em consideração as próprias encenações e ocupações das ruas para trazer elementos encontrados nas expressões públicas que enunciem as redefinições do “secular” e do “religioso”. Isto é, as “práticas discursivas” quando deslocadas para serem efetuadas nas cenas públicas, tanto constroem como também distribuem os entendimentos e os modelos de ambos os campos (MONTERO, 2015).

Com isso, foram acompanhadas por meio das duas marchas religiosas que tomaram as ruas de Pelotas, especificamente nos anos de 2018 e 2019, justamente suas performances cujos corpos, narrativas e sonoridades presentes nos acontecimentos e nos caminhos percorridos pareciam dar pistas das impressões religiosas na cidade e da condução destes agenciamentos na configuração daquilo que se disputaria no ponto de vista do “público”, portanto, secular.

Nesse processo de observação e entendimento sobre a presença das marchas religiosas, a cidade não pode ser lida apenas como uma arena pública na qual os atores se utilizam exclusivamente para suas apresentações, comparecimentos, ou de que as religiões tão-só se assentam nessa paisagem

geográfica para se fazer presente. O esforço analítico e etnográfico pretende trazer à luz esse sentido de que a cidade possui uma “lógica própria que inflecte sobre a prática religiosa e é afetada por suas transformações” (MAFRA; ALMEIDA, 2009, p. 10). E assim deve-se estender tal lógica para as ruas, as quais na definição de DaMatta (1986, p. 29) “são mais que meros espaços geográficos. São modos de ler, explicar e falar do mundo”. A rua é o local de movimento, onde se encontram os fluxos da vida com seus eventos ocorrendo sucessivamente “numa cadeia complexa e infinita” (DAMATTA, 1986, p. 29).

Portanto, a relação entre religião e espaço público focalizada nesta seção fundamenta-se na perspectiva em que a cidade passa a ser entendida como uma constituição virtual, forjada nas relações que são tecidas em seus espaços de vida nos quais as ruas tomadas como movimentos articulam os agenciamentos religiosos e seculares. É através da compreensão de que a “cidade é feita essencialmente de movimentos” (AGIER, 2015, p. 486) que o “agir religioso” é tomado para questionar o caráter público do espaço, não o considerando mais como sendo de domínio exclusivo do campo político. O movimento por meio de corpos religiosos no espaço público significa “contestar a distinção entre o privado e o público” (BUTLER, 2018, p. 81).

Outro aspecto importante de ser questionado em relação a concepção de espaço público enquanto “espaço do aparecimento” tem a ver com a ideia difundida pela filósofa Hanna Arendt. A autora, na sua obra “A Condição Humana”, elabora o conceito de esfera pública, a partir das noções clássicas de pólis grega para afirmar enquanto “um espaço mundano” no qual sucediam determinadas formas de ação política, executadas por sujeitos que tinham o seu acesso. Deste modo, aparecer e ter permissão para falar e agir no espaço público afirmava posicionamentos sociais, bem como revelava as identidades destes sujeitos. Mas, Arendt reitera que o poder expresso na esfera pública é produto “da teia dos negócios e relações humanas” (2007, p. 216) que são engendradas “entre os homens” no “espaço do aparecimento”.

É nesse sentido que o espaço político para Arendt é o do aparecimento, pois este para se constituir enquanto realidade do mundo, acaba por ser atravessado pelas teias alicerçadas nas ações e discursos. São os modos de agir e falar uns com os outros que exprimem as lógicas de poder. No entanto, as dimensões dos corpos que agem e falam não foram consideradas na busca por

entendimento da ação e dos seus efeitos no espaço público. Refletindo sobre os arranjos interativos das manifestações públicas na contemporaneidade, Butler incidiu um olhar mais atento para evidenciar que corpos em assembleia não representam nem mesmo um aglomerado humano, nem mesmo podem ser lidos como meros instrumentos para a execução de determinadas ações e discursos.

Para repensar o espaço do aparecimento a fim de entender o poder e os efeitos das manifestações públicas do nosso tempo, precisamos considerar mais de perto as dimensões corporais da ação, o que o corpo requer, e o que o corpo pode fazer, especialmente quando devemos pensar sobre os corpos juntos em um espaço histórico que sofre uma transformação histórica em virtude de sua ação coletiva. (BUTLER, 2018, p. 83)

Para seguirmos com a proposta deste capítulo em expor os diferentes usos da cidade de Pelotas (RS) agenciados e engendrados por dois grupos religiosos pertencentes à universos distintos (um de matriz africana e outro de matriz cristã-pentecostal), tratar-se-á de modo atento aos corpos religiosos em movimento, os quais atuam, ocupam e tecem imbricações com outro movimento o de “agir urbano” (AGIER, 2015). É a partir do entendimento de que são os corpos agindo, imprimindo seus discursos e apresentando suas performances no espaço público em estado dinâmico que outra chave teórica começa a dar sentido para a construção desta etnografia, na qual corpo e fala se fundem na concepção de “ato de fala” proposta pelo filósofo inglês J. L. Austin.

Para Austin, o próprio ato de efetivação da fala é performativo. Para ele, existem três partes que compõem de forma simultânea tal ato: o ato locucionário, o ilocucionário e o perlocucionário. Os atos perlocucionários são as ações de fala que produzem efeitos e por isso se diferenciam dos outros dois, os quais dizem respeito ao sentido e a força. Enquanto um gera o sentido, o outro conduz a ação do enunciado, por isso que os dois atos ocorrem simultaneamente. Mas são os atos ilocucionários que são definidos pelo autor como “convencionais”, pois são estes que dão condições para que um determinado enunciado em algum contexto autorize que seja ou não performativo. Para esclarecer o caráter performativo no ato de fala, me apoio na obra “Discurso de ódio: uma política do performativo”, na qual Butler afirma que:

O ato ilocucionário performatiza seu feito no momento e, uma vez que o momento é ritualizado, ele nunca é simplesmente um momento único. O “momento” no ritual é uma historicidade condensada: ele excede a si mesmo em direção ao passado e ao futuro, é um efeito de

invocações prévias e futuras que simultaneamente constituem a instância do enunciado e dela escapam. (BUTLER, 2021, p. 14-15)

Nesse sentido, o ato de fala opera no momento em que se diz algo e não significa que seja um momento destituído de história, a força condutora que institui o ato está presente no rito, isto é, nos enunciados repetidos no tempo (BUTLER, 2021). No entanto, é nesse ponto do pensamento austiniano de que a força encontrada no ato ilocucionário só pode ser notória se identificarmos o contexto total do ato de fala que Butler questiona acerca da existência de uma “situação de fala total”, uma vez que “a temporalidade da convenção linguística” pode vir a exceder a “instância do enunciado” impossibilitando a identificação sobre o passado e o futuro do mesmo. Isso quer dizer que a “situação de fala” não é “um simples tipo de contexto, algo que pode ser facilmente definido por limites espaciais e temporais” (BUTLER, 2021, p. 15).

O que Butler quer nos chamar a atenção está voltado para as potencialidades em relação ao caráter performativo no ato de fala, interseccionando o corpo e o uso da linguagem. A autora afirma que “a linguagem sustenta o corpo não por trazê-lo à existência ou por alimentá-lo de maneira literal; ao contrário, é por ser interpelada nos termos da linguagem que certa existência social do corpo se torna possível” (BUTLER, 2021, p. 17). Assim como Derrida propõe que o “performativo não tem seu referente fora dele ou antes dele ou diante dele [...] ele produz ou transforma uma situação, ele opera” (DERRIDA, 1990, p. 37), indicando que o performativo é um acontecimento, que o mesmo tem o seu lugar. Butler também conduz a noção de performatividade através desta mesma perspectiva, considerando-a como uma prática “reiterativa e citacional” na qual o discurso opera as implicações que ele nomeia e interpela na constituição do corpo (BUTLER, 1990; 2021).

Partindo da relação entre corpo e fala, assim como entre os atos de fala e seus efeitos, a performatividade circunscrita como um rito confere tangibilidade para o agenciamento produzido pelos atores religiosos no espaço público pelotense através das marchas religiosas. Tomando a atuação de tais corpos religiosos que marcham pela cidade, as ruas passam a ser tecidas pelos trajetos percorridos, pelas sonoridades que ecoam adentrando incontrolavelmente a outros espaços – visíveis e invisíveis –, e pelas narrativas que disputam por um

“fazer religioso” que ora se encontra ocupado por corpos religiosos de matrizes africanas, ora ocupado por corpos pentecostais.

Embora a análise esteja voltada para dois coletivos religiosos divergentes que entram em controvérsias sobretudo diante de situações que a liberdade religiosa aparece em disputa ou quando há a participação de mais vozes nesse confronto implicando em debates desiguais (HABERMAS, 2013), é preciso deixar claro que há o reconhecimento de que o povo de terreiro diante do racismo religioso e dos processos de perseguição religiosa se encontra historicamente em desvantagem. Contudo, apesar da instauração de uma “guerra espiritual” e das discórdias instituídas publicamente por grupos neopentecostais em relação às religiões afro-brasileiras, reitera-se que a etnografia irá tratar acerca do cruzamento e das aproximações entre estes dois segmentos religiosos durante suas ocupações pelas ruas de Pelotas.

Visto que, é através dos usos compartilhados que fazem das mesmas localizações urbanas quando se manifestam publicamente que busco mostrar a convivência desses grupos religiosos. Diante da paridade em se fazer presente nos mesmos pontos urbanos considero que a comparação no desenvolvimento analítico sobre a performance e a configuração urbana promovida por estes grupos possa suscitar reflexões pertinentes sobre novos modos de fazer religioso, apontando para novas controvérsias sobre o caráter público do espaço. A seguir, divido o capítulo em duas partes para abordar e descrever os arranjos religiosos que imprimem suas experiências do/no contexto urbano pelotense: a primeira referente ao universo religioso de matriz africana e a segunda relativa ao universo pentecostal-evangélico.

6.1 O povo de “terreira” traçando trajetos e promovendo a “liberdade religiosa” em Pelotas

O texto a seguir apresentará encenações públicas promovidas pelo povo de “terreira” na cidade de Pelotas, dando ênfase para a trajetória em relação às Marchas contra a Intolerância Religiosa, atentando-se para o atravessamento dos acontecimentos no modo de fazer a caminhada. Além disso, será brevemente abordado um evento que teve curta duração na cidade, a “Procissão ao Pai Bará”, tendo em vista a relação que o orixá Bará apresentou na

construção de espaços urbanos sagrados e também a presença do orixá na última manifestação pública.

Por fim, traremos outros eventos organizados pela comunidade que emergiram ao longo do período etnográfico, os quais mostraram o estabelecimento de relações forjadas por atores religiosos de matriz africana com setores seculares, apontando para a constituição de um tipo de organização política do povo de terreiro no contexto nacional seguido pelas “terreiras” de Pelotas denominado “Conselho Municipal do Povo de Terreiro”.

6.1.1 Trajetórias das Marchas contra a Intolerância Religiosa e a exibição do orixá Bará nas ruas de Pelotas

As Marchas contra a Intolerância Religiosa na cidade de Pelotas são organizadas por uma ou mais lideranças das religiões de matrizes africanas, embora apareçam em cena outros atores religiosos de matrizes distintas nestes eventos. Tal como elucidado por alguns estudiosos (MIRANDA; GOULART, 2009; CAMURÇA, 2017; SANTOS, 2019), estas manifestações dizem respeito a uma temática que há tempos está diretamente relacionada com a constituição e o processo de legitimação das religiões de matriz africana no contexto sociopolítico brasileiro. Trazendo para a cena pública os processos de restrições em relação à liberdade de expressar e de praticar a religião afro-brasileira conforme seus preceitos e dogmas religiosos, gerando demandas da comunidade de terreiro.

Deste modo, parto das encenações religiosas públicas organizadas pela comunidade tradicional de terreiro devido à tomada de conhecimento mais amplo sobre este campo religioso em razão da experiência etnográfica desenvolvida no mestrado com o tema acerca dos impasses em relação à realização da Festa de Iemanjá em Pelotas. O processo etnográfico iniciou com a minha participação em uma Audiência Pública ocorrida em 10 de julho de 2013 sobre a exigência de alvarás de funcionamento para os espaços de culto, operada pela Prefeitura⁴⁵. Nesta Audiência Pública discutiu-se, principalmente, a solicitação

⁴⁵ Chamo a atenção para os participantes desta Audiência devido à presença destes representantes políticos e religiosos aparecerem correntemente durante todo o processo etnográfico, porém, atualmente algumas das lideranças retiraram-se de cena por questões de transformações na vereança e também nas entidades representativas dos coletivos afrorreligiosos, que implicaram na extinção de federações e associações e, conseqüentemente,

de alvará de funcionamento para os templos religiosos que foi provocada pela Secretaria Municipal de Gestão e Mobilidade Urbana.

Segundo as informações que circularam na Audiência, a Secretaria estava sendo pressionada pelo Ministério Público Estadual para tomar a iniciativa de regularizar qualquer pessoa jurídica que exercesse atividade, seja comercial, religiosa ou educacional. Levando-se em consideração que esta regularização teria a finalidade de controlar o uso e ocupação do solo, evitando-se a alocação de pessoas em locais incompatíveis e inconvenientes. Deste modo, todos os templos religiosos, incluindo os de religiões afro-brasileiras, passaram a ser notificados sobre os alvarás de funcionamento. (CAMPOS, 2015, p. 32)

O debate promovido por esta Audiência é de suma importância para tornar mais evidente a circulação e reprodução da mesma utilização de discursos e mecanismos que emergem quando a comunidade tradicional de terreiro é levada para o confronto na esfera pública. Digo isso porque conforme foi proferido pelo promotor Paulo Charqueiro presente na Audiência sobre a origem da problemática vinculada a uma denúncia ocorrida em julho de 2002, na qual acusou-se a ocorrência de maus tratos aos animais numa determinada zona da cidade, foi tal denúncia que implicou na solicitação por parte do Ministério Público de que houvesse a averiguação da Prefeitura sobre o local. Diante do requerimento, agentes fiscais da Secretaria de Gestão Municipal e Urbana foram verificar a localidade, porém não constataram maus tratos aos animais, e sim, a existência de atividade religiosa sem alvará de funcionamento (CAMPOS, 2015).

Apesar das autoridades ressaltarem que as notificações não eram direcionadas exclusivamente às casas religiosas de matrizes africanas, e sim, a qualquer tipo de espaço de culto, era a comunidade afro-religiosa que estava

no afastamento público dos seus dirigentes como figuras representativas da comunidade religiosa de matriz africana da cidade. No período em questão protagonizavam alguns dos participantes, como: o presidente da Federação de Cultos Afro-Brasileiros (FECAB), Marcos Abreu, que estava acompanhado de seu assessor jurídico; e o presidente da União Riograndense de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros (URUCAB), Josué Martins. Ambas as entidades não se encontram mais em atividade. Além destes, um representante que foi central durante a pesquisa e que permanece na cena pública é o presidente da Federação Sul-Riograndense de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros, Joabe Bohns.

Assim como alguns dos vereadores participantes da Audiência também não estão mais ocupando cargos na Câmara Legislativa, cito então os proponentes da mesma: o então presidente da Câmara de Vereadores, Ademar Fernandes de Ornel (DEM) que faleceu por COVID-19 este ano e estava ocupando a suplência na Câmara. Outro vereador atuando naquele período, mas que não ocupa mais o cargo era Ricardo Santos do PDT. E o vereador Marcos Ferreira, Marcola (PT), sendo o único ainda a exercer o cargo legislativo.

Vale lembrar que também houve a participação de autoridades, o promotor do Ministério Público Estadual – Paulo Gentil Charqueiro; e a então secretária Municipal da Gestão e Mobilidade Urbana – Josiane Almeida.

presente na Audiência, não havendo a participação de outros grupos religiosos, nem mesmo a manifestação de que outros locais religiosos teriam se incomodado com tais notificações. Deste modo, embora as dificuldades geradas pela exigência de alvarás de funcionamento para templos religiosos tenha sido em 2013, segundo o discurso do promotor, a origem da problemática ocorreu anteriormente em razão da estrutura doutrinária religiosa de matriz africana que contempla uma relação direta com algumas espécies de animais, sobretudo, vinculada à efetivação de rituais que envolvem a sacralização dos mesmos, o que acarretou na denúncia e na interpretação de caráter jurídico que priorizou os direitos dos animais em detrimento do livre exercício religioso. Ou seja, novamente são as práticas religiosas de matriz africana que emergem no debate público como disputáveis no entendimento sobre o que se configura enquanto religioso no Brasil, muitas vezes, acionando outros dispositivos constitucionais dando continuidade à manutenção de controle sobre estas religiões.

A partir deste primeiro contato com a comunidade tradicional de terreiro pelotense e um esforço em mapear atores religiosos e não-religiosos envolvidos nessa trama, comecei a me aproximar de alguns interlocutores do campo religioso de matriz africana e delimitar meu tema de pesquisa sobre a Festa de Iemanjá. Assim, tendo em vista que a Festa de Iemanjá era organizada pela Federação Sul-Riograndense de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros, prossegui a etnografia através da aproximação com o presidente da entidade, Joabe Bohns. Depois de alguns encontros com o presidente fui convidada a participar da primeira reunião sobre a organização da Festa de Iemanjá de 2014⁴⁶.

Nesta reunião foi exposto ao público presente que a Prefeitura teria proposto uma mudança em relação ao local de acampamento dos terreiros no período de celebração à divindade que ocorria na orla do balneário para ser deslocado para a Praça Aratiba, alguns metros de distância da lagoa. Cabe destacar que os acampamentos religiosos fazem parte da prática tradicional

⁴⁶ “A primeira delas [reunião] ocorreu no dia 04 de janeiro, na qual Joabe fez questão de expor publicamente a minha pesquisa para os membros da diretoria e o público presente, e explicitar que a minha participação traria bons frutos para a Festa, o que não deixava de ser uma forma de me comprometer com a pauta em questão, tal como definida por ele. Cabe apontar que no dia da reunião estavam presentes, aproximadamente, 35 pessoas, entre elas, o presidente da Federação, Joabe Bohns, o vice-presidente, Oscar Fiss, e o presidente da Câmara de Vereadores, Ademar Ornel”. (CAMPOS, 2015, p. 35)

religiosa a fim de efetivar os rituais sagrados durante a Festa de Iemanjá, isto é, é intrínseco à estrutura ritualística da cerimônia.

Ressalto que a problemática sobre a realização da Festa de Iemanjá na orla da laguna do Balneário Nossa Senhora dos Prazeres partiu de um acionamento acerca do controle e regularização dos usos e diferentes formas de ocupação da referida orla, sobretudo, devido a (r)existência de Mata Atlântica na localidade – denominada por Mata do Totó⁴⁷ –, implicando em uma série de investigações por parte do Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul e órgãos de competência ambiental. As primeiras ações tomadas pelo MPRS partiram de várias denúncias⁴⁸ provocadas pelo mesmo depoente, morador do bairro Balneário dos Prazeres, que ao apresentar preocupações sobre a preservação da Mata do Totó, apontava para a Festa de Iemanjá e para os acampamentos instalados no interior da mata como práticas causadoras de impactos ambientais.

Desde então, a Secretaria de Qualidade Ambiental e outros órgãos ambientais começaram a fiscalizar a área e a sua relação com a celebração religiosa, o que gerou diversas modificações na estrutura ritual da festa a partir de 2012, cito algumas: a duração do evento e da instalação dos acampamentos

⁴⁷ A Mata do Totó está localizada no Balneário do Laranjal, sendo este composto pelo Balneário Santo Antônio, Valverde e Balneário Nossa Senhora dos Prazeres – conhecido popularmente como Barro Duro. Desde 1998 decretou-se por meio da Lei nº 4336 o reconhecimento do “valor paisagístico e ecológico” da Mata do Totó, mas foi no ano seguinte que se promulgou a Lei nº 4.392 que “declara como área de interesse ecoturístico a ‘Orla da Laguna dos Patos’ no município de Pelotas, nos termos do artigo 258 da L.O.M.” (Disponível em: <http://camara-municipal-de-pelotas.jusbrasil.com.br/legislacao/490812/lei-433698>).

No Artigo 6º da lei se define Área de Preservação Permanente (APP): “Art. 6º - São de Preservação Permanente as áreas de domínio público ou privado, situadas numa faixa marginal à Lagoa dos Patos, na largura mínima de 100m (cem metros), a contar da linha do nível médio das águas, onde são permitidas atividades humanas, nos termos estabelecidos pelo COMPAM, através de resolução específica”.

“Nos artigos 2º e 3º da lei nº 4.392/99, constam as restrições em relação ao uso dessa área, sendo que no art. 3º há um parágrafo único que se destina a assegurar a realização de atividades culturais na APP, o que demonstra o interesse do poder público em permanecer com manifestações culturais já consideradas tradicionais nos balneários do Laranjal” (CAMPOS, 2015, p. 217).

⁴⁸ A primeira denúncia do morador do Barro Duro ocorreu em 2010, mas o inquérito investigativo só foi aberto em 2011. Cabe lembrar que a denúncia foi anexada com um abaixo-assinado composto por 11 assinaturas de moradores do bairro que concordavam com a acusação sobre ações danificadoras da área de mata nativa, na qual a Festa de Iemanjá estava incluída. Embora a denúncia não tenha contado com um número tão expressivo de moradores da localidade isso foi o suficiente para o MPRS dar início à investigação e partir da premissa de que a Festa de Iemanjá se configurava como produtora de danos ao meio ambiente, sem recorrer à comunidade tradicional de terreiro de Pelotas para obter os esclarecimentos necessários sobre a estrutura cerimonial afroreligiosa.

que em 2012 foi autorizado a permanência do dia 17 de janeiro a 04 de fevereiro, assim como se restringiu os usos de oferendas somente ao espaço próximo a Gruta de Iemanjá; no ano seguinte em 2013, diminuiu ainda mais o tempo de autorização para o evento, estabelecendo a data a partir de 30 de janeiro a 04 de fevereiro, e também proibiu-se o consumo de bebidas alcoólicas exceto para as oferendas.

Diante da regularização sobre a ocupação da Área de Preservação Permanente do Barro Duro que suscitou nas adequações da Festa de Iemanjá dos anos de 2012 e 2013, a 1ª Promotoria de Justiça Especializada de Pelotas considerando todos os pareceres técnicos elaborados pela SQA determinou que: “A partir do próximo ano (2014) o acampamento não mais será autorizado na área de preservação permanente”; “fica mantida a proibição de acampamento na área de preservação cuja finalidade não seja a do ritual religioso” (CAMPOS, 2015, p. 240).

Deste modo, as estruturas da Festa de Iemanjá já estavam passando por restrições anos anteriores, mas foi em relação à proibição dos acampamentos religiosos em 2014 na orla do balneário que provocou uma maior mobilização da comunidade tradicional de terreiro, tendo em vista que a ausência desta prática religiosa implicaria em ceifar a tradição religiosa de matriz africana de celebrar à orixá Iemanjá na praia, local onde reside as forças sagradas desta e de outros orixás que estão diretamente atrelados aos elementos da natureza.

Diante da possibilidade de não haver a celebração religiosa foi organizada a primeira Marcha contra a Intolerância Religiosa em Pelotas, cujo slogan da manifestação foi: “A favor da liberdade religiosa e contra a discriminação racial em Pelotas. ‘Festa de Iemanjá, temos o direito de realizar!’”. Aqui, se revela conforme o entendimento da comunidade tradicional de terreiro e dos representantes do poder legislativo que se aliaram aos afroreligiosos em defesa da preservação da Festa de Iemanjá, o vínculo entre um ato de intolerância religiosa e o racismo religioso.

Por isso, a questão central em relação às Marchas (ou Caminhadas) contra a Intolerância Religiosa, as quais ocorrem em diversas localidades do país, é expressar os mecanismos e as ações discriminatórias, intolerantes e racistas vivenciadas por estes coletivos em razão de suas tradições culturais e religiosas de origem africana. Diante da divulgação acerca de processos

restritivos perpassados pelas comunidades tradicionais de terreiros, o que se revela é a limitação do estabelecimento legal da liberdade religiosa no espaço público e a controvérsia convivência do pluralismo religioso devido às relações hegemônicas das religiões cristãs com o Estado – sobretudo o catolicismo, mas potencialmente sendo reatualizado com o advento dos pentecostais e neopentecostais.

Em relação às Marchas contra Intolerância Religiosa também é preciso se atentar para suas configurações, as quais ocorrem a partir das demandas do povo de terreiro e dos contextos em que surgem os enfrentamentos. Ou seja, mesmo existindo algumas caminhadas que se encontram mais organizadas e estruturadas, por exemplo que já detém datas fixas para serem realizadas no espaço público, sendo mais reconhecidas pela sociedade e poder público, há outras marchas como as da cidade de Pelotas que ainda estão iniciando este tipo de mobilização religiosa e política. Então, apesar destas ainda não apresentarem a mesma conformação que as manifestações reconhecidas pelos veículos midiáticos nacionais – como a “Caminha em defesa da liberdade religiosa” da cidade do Rio de Janeiro –, há aspectos em comum nestes eventos que estão atrelados justamente aos usos do espaço público como um palco para denunciar e defender estas religiões, bem como produzir visibilidade que reforce “o reconhecimento histórico das religiões de matrizes africanas no Brasil” (SANTOS, 2019, p. 141).

Nesse sentido, considerando que estas manifestações públicas das comunidades tradicionais de terreiro (CCTro) denominadas de forma mais abrangente como marchas ou caminhadas contra intolerância religiosa podem carregar ambas designações, chamo a atenção para os diferentes usos destes termos. Na obra elabora pelo historiador e babalô Ivanir dos Santos (2019), “Marchar não é caminhar: interfaces políticas e sociais das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro”, o autor lança algumas diferenciações entre eventos religiosos públicos em que um se configura como uma caminhada e outro como uma marcha.

Para construir a análise comparativa, Santos destaca pontos divergentes entre a Caminha em Defesa da Liberdade Religiosa e a Marcha para Jesus ocorridas na cidade do Rio de Janeiro. Sem esgotar a complexidade trazida no seu estudo, o que chamou a atenção é que a caminhada na perspectiva em

questão está vinculada a um evento inter-religioso que busca por tolerância e liberdade religiosa de forma abrangente, sem levantar uma bandeira política, por mais que a sua manifestação no espaço público reflita em ações políticas. Já em relação à Marcha para Jesus trata-se de um evento religioso cristão que visa evangelizar, converter toda a população, gerando um tolhimento sobre a livre escolha de optar por outras religiões e até mesmo a de não ter uma crença. Por isso mesmo a ideia de marchar pode acender a noção de combate em relação aos que não são cristãos, associando então a um movimento político, ainda mais se considerarmos a presença de representantes políticos declaradamente evangélicos ou cristãos que usam esse espaço para se promoverem e ganharem notoriedade.

Em relação às manifestações públicas organizadas e mobilizadas pela comunidade tradicional de terreiro de Pelotas, os termos “marcha” e “caminhada” surgem tanto nas narrativas dos líderes religiosos quando se referem às manifestações de maneira a equipará-los, assim como usam ambas as denominações nas divulgações dos eventos. Diante da similaridade em que os usos destes termos aparecem no campo empírico, ao longo do texto foi optado por empregar os dois para designar a mesma encenação religiosa pública.

Para introduzirmos uma breve contextualização sobre o processo de formação destas mobilizações religiosas públicas no cenário nacional, parto de uma manifestação que se tornou nacionalmente conhecida: a “Caminhada em defesa da liberdade religiosa”. Como já mencionada neste texto, a caminhada foi promovida pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa do Rio de Janeiro (CCIR), liderada pelo babalaô Ivanir dos Santos, em 2008 na cidade do Rio de Janeiro. O ato foi motivado devido aos ataques às casas de religião praticados, sobretudo, por traficantes de drogas que se identificavam como evangélicos, os quais se utilizaram de medidas para “expulsar” pais e mães-de-santo dos morros, bem como tentaram a prática da conversão para àqueles que não saíssem do território.

Em 16 de março de 2008, o jornal Extra, através das matérias da sua série jornalística “O tráfico remove até a fé”, denunciou as arbitrariedades cometidas contra religiosos de matriz africana (que não podem sequer utilizar turbantes e colares rituais), expulsos pelo traficante Fernandinho Guarabu, no Morro do Dendê, localizado na Ilha do Governador, interior da Baía de Guanabara, Estado do Rio de Janeiro.

[...]

No mesmo ano, em 21 de setembro de 2008, milhares de pessoas, adeptos religiosos, leigos e simpatizantes, saíram às ruas, e na orla de Copacabana, na cidade do Rio de Janeiro, caminharam juntas em prol da liberdade religiosa no Brasil, e pelo fim da intolerância religiosa. (SANTOS, 2019, p. 141)

Em razão do atual conflito promovido pelos neopentecostais, o povo de terreiro tem procurado se contrapor e também se articular a outros coletivos, como movimento negro, organizações não-governamentais, agentes do poder público para criar frentes de defesa em relação à liberdade religiosa. É nesse sentido que desde a primeira edição da Caminhada há essa busca por agenciar o diálogo e ações que visam dar fim as violências sofridas pelos afro-religiosos articulando-se a outras parcerias privadas e públicas, como o CEAP⁴⁹, que passou a integrar a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa, bem como o apoio de grupos religiosos de diferentes matrizes:

A Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR) é formada por umbandistas, candomblecistas, espíritas, judeus, católicos, muçulmano malês, bahá'ís, evangélicos, hare Krshnas, budistas, ciganos, wiccanos, seguidores do Santo Daime, evangélicos, ateus e agnósticos. Também são membros da Comissão o Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro, o Ministério Público e a Polícia Civil⁵⁰.

A partir dessa manifestação pública outras caminhadas começaram a surgir no país com formato similar⁵¹, como a Marcha Estadual pela Vida e Liberdade Religiosa no estado do Rio Grande do Sul, a qual acontece na cidade de Porto Alegre. A Marcha Estadual pela Vida e Liberdade Religiosa, assim como a carioca, teve sua primeira edição também motivada por diversas denúncias de ataques de intolerância religiosa. Sendo assim, a cada edição de acordo com a demanda da própria comunidade de terreiro é desenhado o tema da marcha e suas reivindicações.

⁴⁹ Centro de Articulação de Populações Marginalizadas. Para mais informações ver Santos, 2019.

⁵⁰ https://www.facebook.com/pg/ccir.rj/about/?ref=page_internal

⁵¹ Cabe ressaltar que outros eventos religiosos públicos já ocorriam antes como protestos e passeatas especialmente na Bahia e no Rio de Janeiro, sobretudo a partir do fim dos anos de 1980 e início de 1990 em razão dos ataques da IURD do Bispo Edir Macedo. Ver Mariano, 2014. No entanto, consideramos que devido ao impacto gerado pela Caminhada, ganhando significativa expressão participativa, reunindo líderes e adeptos de várias denominações religiosas e também a sociedade civil, fez com que esta manifestação assinalasse a inauguração desse feito afroreligioso de forma pública.

Outra questão que chamo a atenção é para o engajamento de outras denominações religiosas na organização desta caminhada, bem como na manifestação carioca. A Marcha Estadual pela Vida e Liberdade Religiosa conta com o apoio de outras entidades, sobretudo, duas organizações religiosas, sendo uma de matriz africana – Associação dos Povos de Terreiros – e a outra de matriz cristã – o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC). No entanto, a configuração organizacional da Marcha contra Intolerância Religiosa de Pelotas não contempla a participação de outros grupos religiosos, apesar de alguns atores religiosos de outras denominações surgirem em cena. No caso pelotense, o que acaba tornando-se ponto chave durante a organização é a preocupação com a presença religiosa do próprio grupo. Isto é, o que é tomado com cuidado é para que a mobilização expresse nas ruas a união de todas as religiosidades de matrizes africanas da cidade – umbanda, quimbanda, nações do batuque como Jejê, Ijexá, Cabinda, entre outras – e das diversas entidades representativas.

Assim, a primeira Marcha contra a Intolerância Religiosa, ocorrida no dia 22 de janeiro de 2014, estava relacionada aos entraves para a realização da Festa de Iemanjá daquele ano. Para organizá-la a Federação Sul-Riograndense de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros estabeleceu uma reunião no dia anterior, na qual fui convidada pelo presidente a participar. Um dos pontos problematizados foi sobre a presença da comunidade religiosa, a qual, no entendimento dos religiosos presentes, deveria ser visivelmente marcante para que a sociedade e o poder público local percebessem a existência da união entre os umbandistas e africanistas e, que, o objetivo de todos seria a realização da cerimônia religiosa. Tentando não atrelar a marcha a nenhuma federação específica, nem a um determinado terreiro e sua liderança religiosa, com receio de que isso esvaziasse o movimento. Outra preocupação era que poderia haver a presença de representantes políticos, mas que não haveria espaço para discursos, pois a marcha deveria simbolizar uma manifestação sem viés político-partidário.

No dia 22 de janeiro, data da Marcha, fui convidada mais uma vez, inesperadamente, por Joabe a participar de uma reunião às pressas na sede da Federação, algumas horas antes da mobilização, a qual estava programada para iniciar a caminhada às 18 horas em frente ao prédio da Câmara Municipal de

Vereadores. Na época, lembro-me que fui convocada em razão de Joabe, presidente da Federação, ter sido convidado a participar de uma reunião com representantes do poder executivo antes da realização da marcha. E suspeitando da atitude do poder executivo, bem como temendo que Joabe provocasse algum desentendimento o que impactaria na marcha, alguns integrantes da Federação e representantes políticos do poder legislativo solicitaram que eu participasse da reunião com dirigentes da Prefeitura como representante da Federação, indo no lugar do presidente Joabe. Após uma breve discussão, na qual tive que posicionar o meu papel de pesquisadora e não de militante e que não haveria competência para tal desempenho porque não era membro da diretoria da entidade, concordei em apenas acompanhar o presidente Joabe na reunião.

A reunião foi extremamente rápida e o então Prefeito, Eduardo Leite, estava interessado em apenas deixar claro que o poder executivo não era contrário à realização da Festa de Iemanjá naquele ano, mas que os problemas em relação à festividade estavam sendo provocados por órgãos do poder judiciário em respaldar a área de APP (área de preservação permanente) relativa a orla do balneário, onde eram instalados os acampamentos religiosos. E por ordens do poder judiciário, a Prefeitura não poderia permitir os acampamentos no local por mais de três dias. O objetivo da reunião, claramente, era tentar maquiar o envolvimento das secretarias do poder executivo (SQA, SECULT) com as restrições em relação a realização da Festa de Iemanjá e tentar mostrar um certo apoio da Prefeitura para a efetivação da manifestação religiosa de matriz africana. Após o fim da rápida reunião, na qual nem se mencionou sobre a marcha, retornei com os representantes religiosos para a Federação e lá permaneci até o horário da saída da caminhada às 18 horas. A marcha partiu do prédio da Câmara de Vereadores, situado na Rua XV de Novembro, direcionando-se ao prédio da Prefeitura, localizado na mesma via, onde foi finalizada a marcha com um ato simbólico de lavagem das escadarias do prédio.

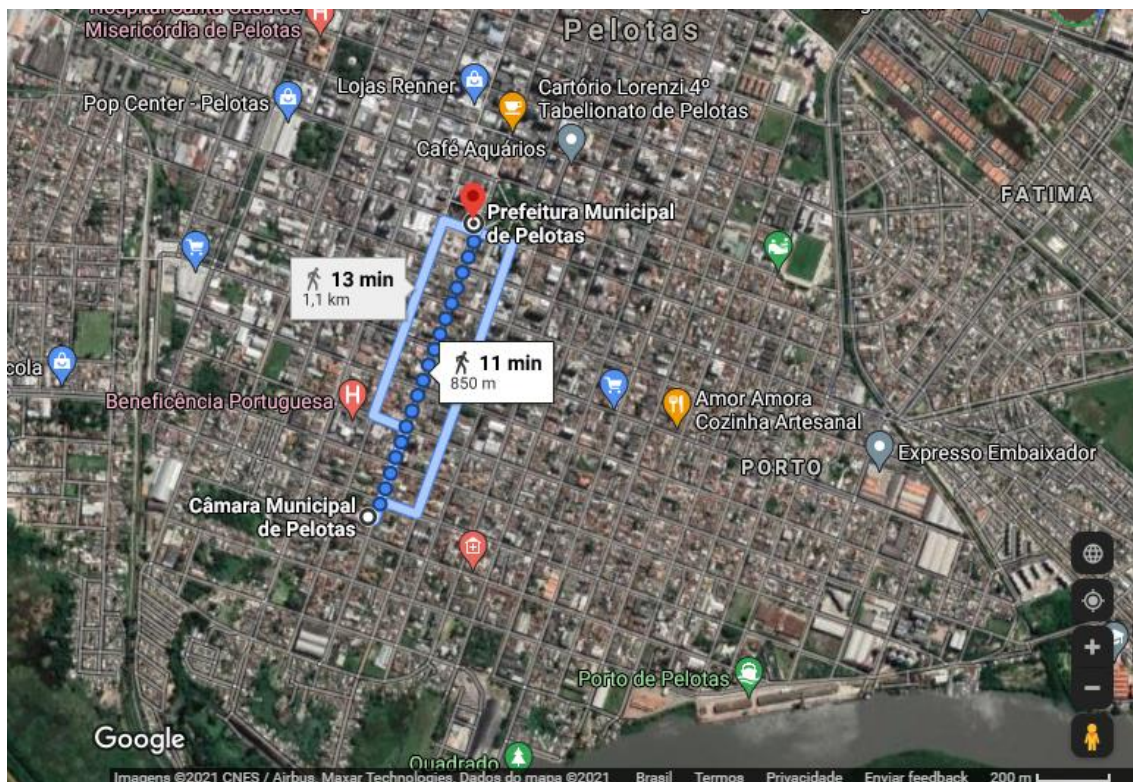


Figura 2 – Mapa da Primeira Marcha CIR, 2014.
 Fonte: Isabel Campos, 2021. Via: Google Maps.

Deste modo, chegando em frente ao prédio da Prefeitura, um grupo que estava com alguns baldes em mãos, subiram as escadarias e lançaram os baldes de água com pétalas de rosas por todos os degraus. Foi o único evento religioso público incidido com esta prática. Em seguida, o presidente da Federação, posicionado no centro do alpendre de entrada do prédio da Prefeitura, entre as bandeiras do Brasil e da cidade de Pelotas (ilustrado na imagem abaixo), fez um breve discurso sobre a realização da marcha para dar visibilidade aos impasses sofridos pela Festa de Iemanjá para ser realizada em 2014. Outros representantes religiosos de outras entidades organizacionais também se pronunciaram e em seguida, como de costume em muitas manifestações públicas das religiões afro-brasileiras das quais participei, cantaram o hino da umbanda⁵², o qual exponho abaixo:

Refletiu a Luz Divina
 Com todo seu esplendor
 Vem do reino de Oxalá
 Aonde há paz e amor

⁵² O Hino é referenciado como pertencente a Umbanda, mas vale destacar que a sua configuração promove uma narrativa sobre nação brasileira. De tal modo que Oxalá aparece ao centro, conectando com o Deus cristão que tem consolidado o papel atribuído a representação simbólica da cultura nacional.

Luz que refletiu na terra
Luz que refletiu no mar
Luz que veio de Aruanda
Para nos iluminar
Umbanda é paz e amor
Um mundo cheio de Luz
É força que nos dá vida
E a grandeza nos conduz
Avante, filhos de fé
Como a nossa lei não há
Levando ao mundo inteiro
A bandeira de Oxalá
Levando ao mundo inteiro
A bandeira de Oxalá
(Hino da Umbanda)



Figura 3 – Primeira Marcha CIR.
Fonte: CAMPOS, 2015.



Figura 4 – Marcha CIR de 2014.
Fonte: CAMPOS, 2015.

Em 2015, novamente houve outro evento com o tema da intolerância religiosa, especialmente em razão de um acontecimento marcante em abril de 2015 que foi o incêndio da Gruta de Iemanjá, o qual destruiu parcialmente a gruta e a imagem de Iemanjá. Nesse mesmo período estava em discussão a criação do projeto de lei (PL 21/2015) de autoria da Deputada Estadual Regina Becker Fortunati (PDT), que retomava a discussão acerca da proibição de sacrifícios de animais em rituais afro-religiosos, cujo tema foi abordado no capítulo 4. Porém, cabe recapitular a controvérsia em torno dos discursos produzidos tanto pelos defensores deste projeto de lei, quanto dos defensores da prática religiosa de matriz africana.

Enquanto a justificativa por parte da própria deputada e dos ativistas dos animais contemplava que uma sociedade moderna não poderia aceitar o sofrimento e a morte de animais em cerimônias religiosas, considerando a prática religiosa como primitiva. Os afro-religiosos defendiam que a tentativa de restringir seus rituais religiosos era constituída de racismo e de intolerância religiosa, visto que a iniciativa do projeto provinha de uma representante política e evangélica. Além disso, os atores religiosos apontavam para a importância do ritual para as religiões de matriz africana, bem como por isso não havendo o

sofrimento dos animais envolvidos na prática ritualística e reforçavam que o destino final da carne era o seu consumo (ORO, 2017).

Ainda acerca deste projeto de lei 21/2015, houve no dia 10 de abril um encontro regional sobre a condição animal no plenário da Câmara de Vereadores de Pelotas, promovido pelo então vereador Ivan Duarte (PT) para tratar desta PL. Na programação do evento também constava uma palestra da proponente da PL, a deputada Regina Becker (PDT). Em razão da polêmica provocada por este projeto de lei e do trágico incidente com a imagem de Iemanjá, a comunidade religiosa de matriz africana e alguns representantes políticos se mobilizaram para realizar uma manifestação pública de repúdio em relação a PL e também configurando esta ação como de intolerância religiosa assim como o incêndio ocorrido com a gruta de Iemanjá. Deste modo, no dia do evento proposto ocorreu uma manifestação pública em frente ao prédio da Câmara de Vereadores na parte da manhã até o início da tarde, horário que estava agendado a palestra da deputada Regina Becker.

Assim, na manhã do dia 10 de abril fui para a Câmara de Vereadores e em frente ao prédio desta encontrei algumas pessoas vestidas de branco e outras com indumentárias da religião de matriz africana, demarcando o movimento da comunidade afro-religiosa, porém, não encontrei Juliano neste grupo de religiosos. Resolvi, então, entrar no prédio da Câmara, onde encontrei Juliano e outros representantes 37 religiosos, como Patrícia D'Oxum, conversando com os vereadores Ademar Ornel e Ricardo Santos. Conversei rapidamente com Juliano e retornei para a frente do prédio, onde vários religiosos estavam organizando o movimento, os quais colocaram uma mesa na entrada do prédio com uma imagem de São Jorge, o qual representa Ogum para as religiões de matriz africana. Em seguida, os religiosos organizaram uma roda e todos começaram a cantar pontos da umbanda e do batuque. Após os toques de alguns pontos, os representantes religiosos e políticos foram para a rua e realizaram um pequeno pronunciamento sobre o movimento. (CAMPOS, 2015, p. 284).

Próximo ao fim da manhã, o presidente Joabe Bonhs e outros membros da Federação Sul-Riograndense de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros trouxeram da sede da Federação a imagem queimada de Iemanjá para reforçar o acontecimento com o símbolo religioso. Apesar de alguns religiosos serem contrários a exposição da imagem na rua, a mesma permaneceu exposta em

uma mesa e ao lado uma imagem de São Jorge, como mostra a imagem abaixo⁵³:



Figura 5 – Imagem de Iemanjá queimada.
Fonte: CAMPOS, 2015.

No dia seguinte, sábado 11 de abril, mais uma manifestação religiosa pública denominada “Movimento a Favor da Liberdade Religiosa e Contra a Discriminação Racial em Pelotas”. Esta, por sua vez, foi mais similar a uma configuração de ‘marcha’ porque o evento foi constituído por uma caminhada que partiu do prédio da Câmara de Vereadores e seguiu até o calçadão

⁵³ No momento de exposição da imagem danificada de Iemanjá, muitas pessoas que passavam em frente ao prédio da Câmara de Vereadores paravam para olhar a imagem, muitas pareciam surpresas ao ver o aspecto da imagem e outras se emocionavam. A imagem da orixá permaneceu exposta até o início da tarde e depois retornou para a sede da Federação. As palestras agendadas para o Encontro Regional Sobre Condição Animal, promovido pelo vereador Ivan Duarte (PT), também iniciaram no primeiro período da tarde, mas houve um atraso para dar início a programação porque eles (os protetores dos animais e os representantes religiosos) estavam esperando pela deputada Regina Becker (PDT), na qual estava prevista uma palestra dela para falar sobre as condições de vida dos animais domésticos. No entanto, a deputada não apareceu. (Diário de Campo, realizado no dia 10 de abril de 2015).

comercial, sendo finalizada em frente ao chafariz das Três Meninas, monumento instalado na Rua Andrade Neves⁵⁴. Ilustro o trajeto com um mapa abaixo:

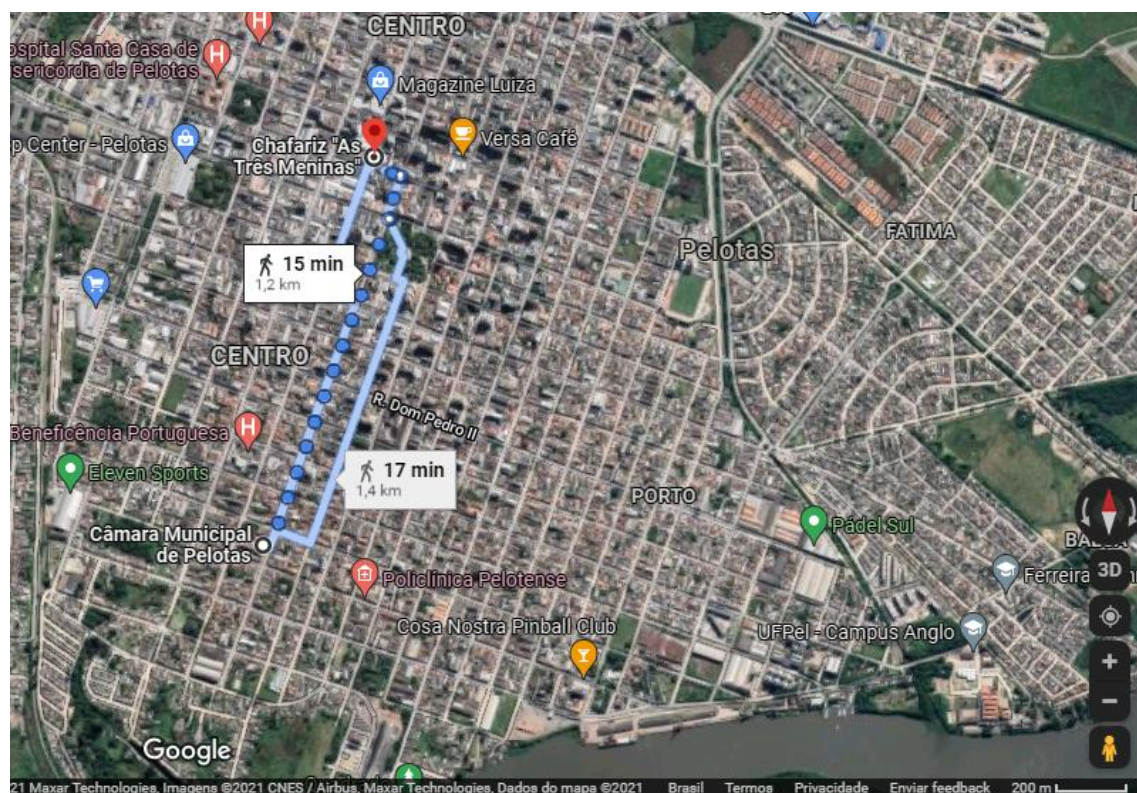


Figura 6 – Mapa da 2ª Marcha CIR, 2015.

Fonte: Isabel Campos, 2021. Via: Google Maps.

Deste modo, considero o movimento como a segunda Marcha contra Intolerância Religiosa na cidade de Pelotas, promovida por lideranças afro-religiosas, lideranças do movimento negro e por alguns representantes do poder legislativo. Durante a manifestação em frente ao chafariz, os representantes da Federação expuseram mais uma vez a imagem carbonizada da orixá Iemanjá para que a população que cruzasse pelo centro comercial conseguisse visualizar o incidente ocorrido com a divindade, bem como para apontar a relação existente entre o incêndio e os processos de intolerância religiosa que a comunidade afro-religiosa pelotense estava perpassando nos últimos tempos.

Durante o movimento muitas pessoas curiosas ou adeptas da religião afro-brasileira paravam para ver a manifestação, mas especialmente para ver e, inclusive, tocar na imagem carbonizada de Iemanjá, alguns deixando flores em seus braços, que compravam de uma floricultura

⁵⁴ A Rua Andrade Neves será descrita posteriormente entrelaçando aspectos históricos da via com acontecimentos ocorridos nas marchas contra a intolerância religiosa. Por agora, é importante destacar que o chafariz das Três Meninas é originário da França e foi instalado na cidade de Pelotas em 1874 com a função de abastecer a população com água potável.

localizada no calçadão. Na manifestação foi organizada, assim como no movimento anterior, uma grande roda pelos representantes religiosos, todos vestidos ou de roupas brancas, ou com camisetas brancas com a estampa da imagem de Iemanjá, ou com indumentárias da religião, os quais cantaram o hino da umbanda e diversos pontos de Iemanjá. Alguns líderes religiosos e representantes políticos discursaram durante a manifestação, enfatizando especialmente a intolerância religiosa em relação às religiões afro-brasileiras em Pelotas. Além disso, nesse movimento os representantes religiosos expuseram uma caixinha para recebimento de qualquer ajuda monetária para a restauração da Gruta e da Iemanjá. Assim, em razão do comércio da cidade fechar no turno da tarde aos sábados, o movimento dos religiosos perdurou apenas até o início da tarde, o que talvez possa ter prejudicado na arrecadação financeira para restaurar o monumento e a imagem religiosa. (CAMPOS, 2015, p. 288)

Em razão da grande repercussão na imprensa local e nas redes sociais, causada pelo incidente com a imagem de Iemanjá, cidades de todo o estado do Rio Grande do Sul também tiveram conhecimento sobre o trágico episódio. Contudo, para a surpresa de muitos da comunidade de povo de terreiro, rapidamente, a Federação Sul-Riograndense de Cultos Afro-brasileiros e a comunidade recebeu de presente uma nova imagem de Iemanjá, por parte da Federação Afro-Umbandista e Espiritualista do Rio Grande do Sul, com sede no município de Canoas (RS). Esta foi inaugurada no dia 1º de maio de 2015, a qual foi colocada na Gruta do Balneário dos Prazeres até a imagem original ser restaurada.

Em 2016, concomitantemente a esta polêmica, novamente houve um incidente na Gruta de Iemanjá, ocorrido na madrugada do dia 22 de outubro, que ocasionou na queima da imagem de Iemanjá, mas bem menos significativa que o episódio anterior (2015). Devido ao pouco impacto na Gruta de Iemanjá e na imagem da orixá, não houve repercussão mobilizando a comunidade de terreiro nas ruas. Contudo, no mesmo ano, alguns meses antes do incêndio, houve outra encenação afro-religiosa relevante no espaço público pelotense, a segunda edição da Procissão ao Pai Bará. A procissão foi organizada por representantes do grupo Reuna – Rede de Umbanda e Nações Africanistas, fundada em 2015 pelo Babalorixá Juliano D'Oxum e Pai Baiano Castanheiras. Segundo Juliano, a criação desta entidade não era para filiar e dar suporte aos terreiros, mas sim como uma frente de militância em relação às religiões de matriz africana para agir na cidade.

A designação ao evento religioso como “procissão” foi sugestão do próprio babalorixá Juliano, que tem o entendimento do ato como uma caminhada para

homenagear o orixá e a religião de matriz africana. Na primeira procissão em 2015, realizada no dia 13 de junho (sábado), houve a distribuição de pãezinhos e orações impressas referentes ao Santo Antônio – santo católico popularmente conhecido no Brasil⁵⁵ sincretizado com o orixá Bará, no batuque gaúcho. Segundo registros fotográficos da procissão disponibilizados pelo babalorixá observei que no evento teve a enorme bandeira da umbanda, presente também nas marchas, como símbolo de abertura da caminhada, sendo esta carregada por alguns participantes. Os adeptos participaram vestidos majoritariamente com indumentárias religiosas na cor vermelha. E, por fim, o interessante deste evento era que a imagem religiosa percorrida e publicizada pelas ruas, sendo carregada pelos organizadores, foi a do Santo Antônio. Nos dados informados por uma reportagem no jornal local, Diário Popular, na primeira edição houve a participação de cerca de 120 pessoas vestidas com suas indumentárias religiosas. No ano seguinte, 2016, houve a realização da segunda edição da procissão, mas de acordo com babalorixá Juliano esta foi menor em relação à anterior e devido aos desacordos entre o grupo REUNA, Juliano se desligou da entidade e a devoção nas ruas não foi mais realizada.

Gostaria de chamar a atenção para o termo “procissão” escolhido para a manifestação afrorreligiosa pública, cuja idealização e organização partiu de alguns representantes das religiões de matrizes africanas de Pelotas. Segundo babalorixá Juliano, o motivo para a realização da procissão era de levar para as ruas o orixá Bará e mostrar seu sincretismo católico através da representação do Santo Antônio, por isso o nome “Procissão ao Pai Bará”. A seguir, uma breve explicação elaborada pelo babalorixá sobre o sincretismo entre as religiões afro-brasileiras e catolicismo:

A peculiaridade que os santos católicos com os orixás da religião de matriz africana têm é que eles fazem a mesma função. Santo Antônio é o que faz o elo, o elo da ligação, do casamento. Antigamente se chamava o Santo Antônio de Pádua Bará, que também simboliza a fartura e é por isso que existe o pãozinho de Santo Antônio, é a prosperidade, a criação. Santo Antônio pra nós é o Bará Agelu é

⁵⁵ Como afirma Menezes (2009, p. 93) “Santo Antônio, de Pádua (cidade italiano onde o corpo do santo está sepultado) ou de Lisboa (cidade portuguesa onde ele nasceu), era um frade franciscano do século XIII, que foi canonizado no mesmo período”, em decorrência de seus milagres e da sua localidade, o santo é cultuado reconhecidamente em Portugal e suas colônias. Assim, no contexto brasileiro, “ele é apontado pelos folcloristas como um dos santos mais populares, um santo considerado poderoso, sendo celebrado, com São João e São Pedro, nas festas juninas, extremamente significativas no país”.

representado pela criança no colo, o Bará Adag é o Santo Antônio sem criança e o Bará Lanã é o Santo Antônio com a criança. (Entrevista realizada com Babalorixá Juliano, em 09 de julho de 2021)

Se considerarmos as ruas como palco para exposição da procissão, temos que considerar que os conteúdos religiosos apresentados para o público que assiste estão dispostos de modo confuso, o que pode gerar certa imprecisão acerca do sincretismo religioso que o evento espera evocar. É preciso reconhecer que para alguns espectadores, a imagem do santo católico pode se sobressair e se tornar o protagonista da caminhada. Visto que, no contexto religioso brasileiro o catolicismo historicamente se encontra em um tipo de “sincretismo hierárquico” que diminui a posição do outro segmento religioso considerado “minoritário” (BURITY, 2018). Para outros que assistem, pode ser facilmente identificável alguns símbolos referentes às religiões afro-brasileiras como as indumentárias usadas pelos participantes, a presença das guias, os sinos e os tambores entoados, e acompanhados da materialidade do santo católico podem indicar a conformação sincrética da manifestação, mas somente para alguns.

Deste modo, quando religiosos se apropriam do espaço público para demonstrarem sua devoção, como no caso da procissão ao orixá Bará, acontece o deslocamento do espaço privado para o público. Orixás que são cultuados nos terreiros passam a ocupar as ruas para serem ovacionados, homenageados pela sua comunidade. No entanto, a questão que surge a partir da Procissão ao Pai Bará é o porquê do uso do sincretismo com o santo católico para o orixá ser exposto publicamente e homenageado na cidade? Veremos no capítulo seguinte que no desenvolvimento das marchas contra a intolerância religiosa de 2018 e 2019, emergem outras estratégias do povo de terreiro para se apresentarem no espaço público pelotense que se distanciam do sincretismo católico, talvez dando indícios da contingência em relação ao avanço afro-religioso no espaço público.

Ainda nessa perspectiva de incluir a participação de outros grupos religiosos nas manifestações afro-religiosas públicas, em 2017, foi promovida mais uma Marcha contra a Intolerância Religiosa na cidade que teve a intenção de levar outras crenças para as ruas. A marcha ocorreu na manhã do dia 28 de outubro do referido ano e foi organizada pelo babalorixá Juliano D'Oxum,

juntamente com outros membros de uma entidade religiosa de matriz africana denominada “Amigos de Umbanda do Rio Grande do Sul”. Segundo Juliano, a manifestação ocorreu com o objetivo de dar visibilidade para a questão problematizada pela implementação da PL 21/2015, que acarretou o julgamento do STF que foi provocado pelo Ministério Público do Rio Grande do Sul. Diante da questão da intolerância religiosa que seria tratada no STF, a intenção da marcha era manifestar a liberdade religiosa e, por isso, o convite se estendeu a outros grupos religiosos, incluindo católicos e evangélicos. Buscando evocar através do evento que o tema da liberdade religiosa deveria ser do interesse de todos os segmentos religiosos, não apenas dos afro-religiosos.

Aí em 2017 retorna. O Ministério Público fez uma provocação ao Supremo Tribunal Federal. Porque perdeu a PL aqui, foi arquivada na Assembleia e o Ministério Público provocado por alguém abriu o recurso no Supremo Tribunal Federal. O procurador do Estado foi a favor, entre outros, o procurador geral da união, todos foram a favor. E o Ministério Público não, continuaram com o recurso. Aí eu digo, Pelotas eu acho que é o berço do batuque, temos que fazer alguma coisa. E nós fizemos. Fizemos uma caminhada da Avenida, tinham poucas pessoas, não tinha muitos, não sei se tu ti lembra que chovia um pouquinho. E nós fomos audaciosos, caminhamos, pedimos respeito, pedimos também licença para entrar na Catedral, uma forma de sincretismo. (Entrevista realizada com babalorixá Juliano, em 17 de abril de 2019).

O que me chamou a atenção nessa manifestação é que, comparado aos outros eventos, o número de participantes foi muito baixo, aproximadamente de trinta pessoas. E apesar do convite estendido aos outros coletivos religiosos, no dia da marcha não havia representante religioso de outra matriz que não fosse da religião afro-brasileira.

Cabe lembrar que em relação aos pontos de concentração e fechamento do trajeto escolhidos para essa marcha foram os mesmos adotados pelas marchas nos anos seguintes. Então, o trajeto iniciava do monumento do Altar da Pátria localizado na Praça Dom Antônio Zattera (Avenida Bento Gonçalves), seguindo pela Rua Padre Anchieta até o calçadão comercial, e finalizando o evento no Mercado Público. Outro aspecto interessante dessa caminhada foi a realização de uma parada em frente à Catedral Metropolitana de São Francisco de Paula, cujo momento foi caracterizado por alguns adeptos como histórico para as relações inter-religiosas na cidade de Pelotas. Visto que foi a primeira vez que religiosos de matrizes africanas entraram em uma igreja católica com suas

indumentárias, fazendo reverência com sinos em mãos e com a grande bandeira da umbanda, como mostra a imagem abaixo:



Figura 7 – Marcha CIR de 2017.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

Em frente ao altar católico, a maioria dos religiosos se ajoelharam e fizeram o sinal da cruz, muitos estavam emocionados com o momento. Juliano também aparentemente muito emocionado, se ajoelhou em frente ao altar e fez uma breve fala, a qual transcrevo uma parte que é relevante para análise: “Humildemente viemos pedir aos seus pés a paz para a cidade de Pelotas. A paz para nossos irmãos de outras crenças, umbandistas, africanistas, evangélicos, católicos, muçulmanos, presbiterianos”. Chamo a atenção para este trecho, pois aponta para uma preocupação da comunidade religiosa afro-brasileira com a liberdade religiosa e a busca por uma convivência pacífica entre as variadas e diversas formas religiosas na sociedade. E considerando que não houve a participação de coletivos religiosos que não fosse de matriz africana, produzem-se indícios de que tal preocupação e demanda parte exclusivamente da comunidade tradicional de terreiro de Pelotas. Diferentemente do que ocorre com outras manifestações públicas que enunciam a temática da liberdade religiosa, como foi apontado através da marcha carioca e da marcha porto-alegrense.

Ainda nesta caminhada, no seu desfecho no Mercado Público, o babalorixá Juliano lembrou na nossa entrevista que houve uma situação que ele caracterizou como de intolerância religiosa em que duas mulheres, que Juliano considerou adeptas ao pentecostalismo, em razão de ambas estarem vestindo saias longas até os joelhos, desrespeitaram um religioso de matriz africana que participava da caminhada, chamando-o de diabo.

É, acho que foi Anchieta. Entramos na Anchieta, passamos pela Catedral, paramos ali. Depois demos continuidade. Entramos no Mercado. E quando entramos no Mercado fomos ajoelhar pra fazer a chamada já tinham duas pessoas, duas mulheres adeptas talvez [evangélicas] porque estavam de saia e ofenderam o Pai Baiano, falando que era coisa do diabo. Daí já nos posicionamos dizendo que era intolerância religiosa. E aí entramos no Mercado e terminamos na frente da Prefeitura. Entregamos flores ali e dessa vez abriram a porta pra nós. (Entrevista com babalorixá Juliano, realizada em 17 de abril de 2019).

Os acontecimentos ao serem analisados nas suas dinâmicas de visibilidade e ao conduzirem questões de interesse privado na esfera pública, permitem que se perceba a conformação de “problemas públicos” (Montero, 2015). Ao fazerem esse movimento em publicizar seus problemas, como no caso citado pelo babalorixá no qual o instante do ato público forjado pelas mulheres

evangélicas foi identificado e denunciado enquanto uma disposição instaurada pela intolerância religiosa de outro segmento religioso, nos possibilitam “compreender os nexos que agenciam os elementos das controvérsias em análise” (MONTERO, 2015, p.19). É através dessa lente mais apurada sobre a conformação dos problemas públicos que se percebe as disputas e negociações entre discursos religiosos e seculares, inclusive na constituição de noções como de “bem comum” e de “justiça” que são estabelecidas a partir de determinados valores religiosos que exercem influência na vida pública. (MONTERO; DULLO, 2015). Mais do que afirmar o impacto e o poder de determinados conteúdos religiosos no exercício público, o que as Marchas contra a Intolerância Religiosa permite mostrar é que ações são tomadas a partir do que é percebido como “injustiça” ou como medidas que dificultam o pleno “livre exercício religioso”.

Assim, por meio da construção acerca da trajetória das Marchas contra a Intolerância Religiosa foi possível observar recortes temporais e situacionais diferentes de busca por parte do povo de terreiro em se mobilizar e produzir ações nas ruas. A presença do povo de terreiro nas ruas de Pelotas, denunciando questões referentes à intolerância religiosa e disputando no debate público tais noções como de “injustiça”, acaba produzindo “agenciamentos das ações coletivas”, nos quais a marcha se enquadra enquanto um tipo de mobilização coletiva religiosa. Contudo, não só tais agenciamentos religiosos foram constituídos na temporalidade da pesquisa. A partir de 2017, foi retomada uma discussão provocada pela comunidade tradicional de terreiro que foi a criação do Conselho Municipal do Povo de Terreiro que será abordado no tópico seguinte.

6.1.2 Conselho Municipal do Povo de Terreiro

A motivação para a criação do Conselho Municipal do Povo de Terreiro de Pelotas, partiu do advento do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul (CPTERS) criado em 2014, tendo como finalidade:

[...]desenvolver ações, estudos, propor medidas e políticas públicas voltadas para o conjunto das comunidades do povo de terreiro do Estado, caracterizando-se como um instrumento de reparação civilizatória, na busca da equidade econômica, política e cultural e da eliminação das discriminações (Art.1 do Decreto nº 51.587).

No texto do decreto, o termo usado “povo de terreiro” refere-se ao:

[...]conjunto de mulheres e homens vivenciadores de matriz africana e afro-umbandistas que foram submetidos, compulsoriamente, ao processo de desterritorialização, bem como de desenraizamento material e simbólico [...] de várias partes do continente africano. (apud. TADVALD; GONZAGA, 2017, p. 256).

A concretização do conselho respaldado pelo governo estadual “tratou-se de iniciativa pioneira na política nacional e pode ser vista como um marco deveras relevante para as negociações entre os afrorreligiosos e o poder público” (TADVALD; GONZAGA, 2017, p. 256). Cabe ressaltar que desde 2011 que o povo de terreiro começou a negociar com o estado para a criação do conselho, tendo em vista que no referido ano na terceira Marcha Estadual pela Vida e Liberdade Religiosa, os organizadores entregaram uma carta ao governador do Estado contendo as seguintes reivindicações:

(i) o assentamento imediato de uma representação dos Povos de Terreiro no Conselho Estadual do Desenvolvimento Econômico Social (CEDES); (ii) a criação de um Conselho de Políticas Públicas para Povos de Terreiro, vinculado ao gabinete do governador; e, (iii) a transformação da coordenadoria de Igualdade Racial em uma Secretaria com estrutura para o desenvolvimento de políticas voltadas para o Povo Negro, sem deixar de incluir os Povos Indígenas. (TADVALD; GONZAGA, 2017, p. 256)

Ainda no mesmo ano, o governo atendeu a primeira medida e a Ialorixá Sandrali Bueno recebeu um cargo como representante do povo de terreiro na CEDES. A partir dessa instância emergiu a proposta de criação de um conselho que tratasse de temas específicos relacionados ao povo de terreiro, instituindo-se em 2013, o Comitê Estadual do Povo de Terreiro. No ano seguinte, o Comitê convocou a criação da Primeira Conferência Estadual dos Povos de Terreiros, “com ampla participação de adeptos do ‘povo de santo’ e de setores do governo do Estado” (TADVALD; GONZAGA, 2017, p. 256). Assim, no dia 25 de fevereiro de 2014, também foi realizada a Primeira Conferência Municipal do Povo de Terreiro de Pelotas no Plenarinho na Câmara de Vereadores, com a seguinte temática: “Matriz Africana e seus Pressupostos Civilizatórios”. O evento contou com o apoio da Prefeitura, da Comunidade Beneficente Tradicional de Terreiro – representada por Mãe Gisa de Oxalá, do Ilê Àiyé Orisha Yemanjá –, e pela Yalorixá Sandrali de Oxum – representando a RENAFRO SAÚDE RS⁵⁶.

⁵⁶Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde – RENAFRO foi constituída em 2003 “durante o II Seminário Nacional Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (São Luiz – MA) sendo uma instância de articulação da sociedade civil que envolve adeptos(as) da tradição religiosa

Recordo-me que recebi o convite para participar do evento em decorrência da minha pesquisa de mestrado sobre os impasses para a realização da Festa de Iemanjá. No dia, todos receberam uma pasta com o cronograma da conferência e com alguns documentos impressos, cito: um contendo o decreto nº 5.731, no qual havia uma autorização do então Prefeito Eduardo Leite para a realização da conferência; outro documento expondo uma breve justificativa do evento e a razão deste também ocorrer na cidade, apontando para a existência da intolerância religiosa como em relação à Festa de Iemanjá; um documento que estava escrito em ioruba e em português, como forma de saudação para iniciar a cerimônia; e por último, um documento contendo o regimento interno com sete capítulos, apresentando os objetivos, a temática, plano de realização da comissão organizadora, os recursos financeiros e as disposições finais.

Neste documento sobre o regimento interno, destaco o capítulo I com os objetivos da conferência:

I – Afirmar pressupostos afroxiológicos com bases nos ditames civilizatório de matriz africana e amalgamados na diáspora brasileira rio-grandense de forma a possibilitar a reterritorialização material e simbólica, em que a Humanidade e a Dignidade Existencial Afrocentrada sejam recompostas/restabelecidas obtendo corporificação na dinâmica das relações étnico-raciais do Estado, mediante concretude no campo das relações de poder, por intermédio de políticas públicas como reparação política-cultural-econômica e eliminação de todas as formas de discriminação, bem como dos resquícios do colonialismo e da colonialidade vigente;

II – propor a criação do Conselho Municipal do Povo de Terreiro; e

III – propor diretrizes para a elaboração de um programa estratégico de implementação de políticas públicas para o Povo de Terreiro e para o conjunto das Populações de Ascendência Africana no Município.

IV – realizar a tiragem dos delegados representantes do Município para a I Conferência Estadual do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul.

Parágrafo único. A I Conferência do Povo de Terreiro do Município de Pelotas possui como base conceitual a Afrocentricidade, entendida como uma forma de ver o mundo e a si mesmo a partir da sua própria história, ação e lugar na comunidade em que se está inserido.

Chamo a atenção para a segunda proposição deste capítulo, relativo à criação do Conselho Municipal do Povo de Terreiro, em que o babalorixá Juliano

afrobrasileira, gestores e profissionais de saúde, integrantes de organizações não-governamentais, pesquisadores e lideranças do movimento negro” (Trecho retirado do site oficial da RENAFRO. Disponível em: <https://renafrosaudecom.wordpress.com/sobre/>)

D'Oxum, se dispôs a participar. Apesar do importante debate formulado nesta conferência e que resultou em algumas disposições, não houve mais a realização do evento na cidade, acarretando em um certo estacionamento em relação a fundação do Conselho Municipal do Povo de Terreiro. Assim, em 2017, segundo Juliano, o babalorixá Bábá Dibá veio a Pelotas para retomar este processo e o convidou a participar da formulação do projeto de lei para aprovar a criação do conselho. Ainda em 2017, Juliano atuava como assessor parlamentar do presidente da Câmara de Vereadores, o então vereador Ademar Ornel, e devido ao cargo, Juliano teve acesso a um modelo de projeto de lei de outra cidade e o adaptou. Tendo em mãos o projeto redigido, Juliano conseguiu rapidamente a assinatura do então presidente da Câmara de Vereadores.

A relação de Juliano com o campo político se mostrou vantajosa no trâmite relativo a aprovação do projeto de lei, bem como seu andamento no processo, pois no ano seguinte, em 2018, criou-se o Conselho Municipal do Povo de Terreiro. A cerimônia para formalizar a criação do Conselho ocorreu em uma data que representa a reivindicação de direitos dos movimentos negros, o dia 20 de novembro. Cabe ressaltar também que o evento foi realizado no salão nobre no prédio da Prefeitura, espaço emblemático para a consagração de um conselho do povo de terreiro da cidade, contando com a participação dos seguintes representantes dos poderes executivo e legislativo: a atual Prefeita Paula Mascarenhas, a secretária Professora Clotilde da Secretaria de Cultura e o vereador Ademar Ornel. A seguir, apresento uma imagem que expõe a participação de importantes lideranças religiosas do “povo de santo”: sentado na mesa o Pai Marinho de Xângo, um dos representantes religiosos mais antigas da cidade, no lado extremo da mesa, a Yalorixá Sandrali de Oxum e em pé, com microfone em mãos, o babalorixá Juliando D'Oxum.



Figura 8 – Cerimônia do Conselho Municipal do Povo de Terreiro, 2018.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

Na imagem seguinte exponho o registro final do evento com os representantes religiosos e dos setores públicos acomodados nas escadarias do paço municipal.



Figura 9 – Conselho Municipal do Povo de Terreiro, 2018.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

Em 2019, no dia 13 de maio, mais uma data simbolicamente associada ao processo histórico da cultura de matriz africana no Brasil, foi realizada a posse dos dezoito conselheiros, isto é, dezoito casas de religião sendo representadas no Conselho. Segundo Juliano essa foi “uma noite histórica para a cidade de Pelotas porque era uma maior mostra de reparação histórica” (Entrevista realizada em 26 de setembro de 2019). Em relação à cerimônia anterior, esta não teve a participação significativa da comunidade afrorreligiosa, nem contou com a participação da Prefeita Paula Mascarenhas que estava ausente em razão de uma viagem à Brasília. Na foto abaixo nota-se que a escadaria, que no evento anterior estava lotada, está com alguns degraus aparentes, demonstrando mais uma vez que o número de participantes diminuiu de um evento para o outro. Segue a imagem abaixo:



Figura 10 – Posse do Conselho Municipal do Povo de Terreiro, 2019.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

No dia 1º de julho do corrente ano ocorreu a posse da diretoria do Conselho. Diferentemente das outras duas cerimônias ocorridas no paço municipal, esta foi realizada no terreiro do Pai Gilson de Xangô. Segundo Juliano,

a escolha do local foi proposital e de comum acordo de todos os conselheiros, tendo em vista que o terreiro é o espaço legítimo da religião de matriz africana, bem como um espaço político para a comunidade religiosa, portanto, espaço ideal para a concretização do Conselho. “Escolhemos o terreiro porque o terreiro também é espaço de poder”⁵⁷. Nesse dia fizeram parte para compor a mesa: Iyalorixá Sandrali de Oxum, Babalorixá Juliano de Oxum, Mãe Daiane de Oxum, Pai Gilson de Xângô, Pai Marinho de Xangô, representante da SECULT, representante do Deputado Federal Daniel Trzeciak e vereador Marcus Cunha. Tomaram posse os seguintes cargos da diretoria: como presidente, Juliano Silva, como vice-presidente, Daiane Barros, e secretário-geral, Gilson Lobo. Abaixo, um registro do momento da posse.



Figura 11 – Posse do Conselho no terreiro, 2019.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

Concomitantemente ao processo de fundação do Conselho Municipal de Povo de Terreiro, em 2018, foi organizada mais uma marcha na cidade, denominada “Liberte o nosso sagrado para que possamos manter acesa nossas tradições religiosas”, a qual será tratada mais adiante. O que se buscou desenvolver através da exposição de dados etnográficos acerca da constituição do Conselho Municipal do Povo de Terreiro e das Marchas contra a Intolerância Religiosa foi evidenciar um modo de agenciamento religioso do povo de terreiro

⁵⁷ Transcrição de um trecho da conversa que tive com Juliano Silva no dia deste evento. Data 1º de julho de 2019.

no espaço público que desde 2014 produz ações de mobilização e rearranjos organizacionais. Tais agenciamentos religiosos apontam para a inserção de outros modos de ação coletiva que estão em disputa, produzindo diferentes discursos públicos que visam empreender suas militâncias, bem como levar para o debate suas pautas específicas.

Nos tópicos seguintes, para abordar sobre os agenciamentos coletivos dos evangélicos na cidade de Pelotas e a visibilidade desse grupo no espaço urbano, tomo como ponto de partida o agenciamento institucional criado na década de 1980 que tem força de atuação até os dias de hoje, mas que sofreu diversas modificações no decorrer dos anos para engendrar novas relações com a cidade e forjar novos engajamentos com seu público pentecostal-evangélico. De tal modo que, atualmente, as ruas tornaram-se cada vez mais apropriadas e usadas como espaços de expressão e de prática do sagrado pentecostal.

6.2 Entre circuitos e trajetos evangélicos pelas ruas de Pelotas

Para introduzir o tema da presença e visibilidade evangélica no espaço público pelotense utilizo-me para intitulação desta seção, determinadas categorias conceitualmente estabelecidas no campo da antropologia urbana no Brasil que dão sentido e profundidade analítica acerca do *modus operandi* dos/nos espaços urbanos que produzem diferentes sociabilidades. Refiro-me aos termos “circuitos” e “trajetos” que integram a “família terminológica”⁵⁸ desenvolvida pelo renomado antropólogo José Guilherme Cantor Magnani. Por isso, cabe antes apresentar de forma breve as definições de cada categoria conforme os termos afirmados pelo autor.

Em relação à noção de “circuito”, o autor diz tratar-se de um tipo de descrição sobre o “exercício de uma prática ou a oferta de determinado serviço por meio de estabelecimentos, equipamentos e espaços que não mantêm entre si uma relação de contiguidade espacial”, o qual é reconhecido pelo grupo que o usa habitualmente, como por exemplo, o “circuito dos cinemas de arte” (MAGNANI, 2002, p. 23). O interessante no caso dos circuitos é que podem comportar outros circuitos que de algum modo “mantém contatos, vínculos e

⁵⁸ Cabe lembrar que as categorias que compõem a família terminológica são: pedaço, trajeto, mancha, pórtico e circuito. As noções partiram da pesquisa desenvolvida pelo autor sobre lazer na periferia de São Paulo. (MAGNANI, 2002).

trocas” (MAGNANI, 2002, p. 24). Sobre “trajeto”, Magnani afirma que o termo “aplica-se a fluxos recorrentes no espaço mais abrangente da cidade e no interior das *manchas* urbanas” (MAGNANI, 2002, p. 23). A ideia proposta pelo autor é de que o “trajeto” é um deslocamento entre os espaços urbanos que conecta pessoas, eventos, casa, rua, vazios, etc. O autor quer nos chamar a atenção para o ato de se deslocar, cuja ação é previamente definida antes do trajeto ser percorrido. E, uma vez seguido um determinado trajeto, torna-se possível encontrar suas conexões.

Deste modo, para compreender e analisar a presença pentecostal na cidade de Pelotas, busquei primeiramente descobrir os atores responsáveis pela organização da Marcha para Jesus, o que me levou a um importante agenciamento organizacional do coletivo evangélico na cidade, a Associação dos Pastores Evangélicos de Pelotas (APEPEL). Através da pesquisa é que tomei conhecimento sobre a entidade e o seu envolvimento com as diversas expressividades públicas da religião no espaço urbano, as quais serão descritas e analisadas no desenvolvimento deste subcapítulo. Nesse sentido, chamo a atenção que ao investigar sobre a Marcha para Jesus emergiu no campo de pesquisa um novo espaço urbano de Pelotas, ocupado por evangélicos que traçam determinados trajetos entre suas igrejas e ruas. Trajetos que também levam a formação de um ponto de encontro que defino como “circuito dos evangélicos”, que teve a finalidade de comercializar produtos da Marcha para Jesus, mas ao mesmo tempo conectou crentes e ampliou a participação de fiéis no evento.

Nos tópicos seguintes, exponho de forma breve a APEPEL e seu envolvimento com a visibilidade pública do pentecostalismo. E para traçar uma linha cronológica coadunada aos acontecimentos etnográficos, descrevo o evento em si da Marcha para Jesus, buscando elencar alguns dados históricos. Em relação à etnografia da Marcha para Jesus de 2018 e 2019 exponho a criação do “circuito evangélico”, denominado “Central da Marcha”. E ainda referente ao ano de 2019, apresento alguns dados etnográficos acerca da inauguração de um evento evangélico na cidade, o Dia da Evangelização.

5.2.1 - APEPEL

A Associação dos Pastores Evangélicos de Pelotas (APEPEL) é a entidade responsável em organizar a Marcha para Jesus na cidade, a qual foi fundada em 1985. Conforme os relatos do pastor Fabrício, a associação foi criada por quatro pastores⁵⁹ que tinham a intenção de reunir pastores de vários ministérios para se aproximarem, se conhecerem e especialmente para formular uma organização representativa das igrejas evangélicas na cidade de Pelotas, isso fica claro na fala do Pastor Fabrício quando coloca que “a ideia era aproximar pastores, aproximar a igreja da cidade” (Entrevista realizada com Pastor Fabrício, em 08 de maio de 2019), apontando para a necessidade de constituir uma força representativa desse grupo religioso na cidade de Pelotas.

Apesar da criação da associação ser no final da década de 1980, é somente em 2013, que a associação é contemplada com um registro oficial, quando o próprio pastor tomou tal iniciativa gerando, consequentemente, um estatuto, no qual se determinou o tempo de mandato dos cargos, sendo o tempo de presidência de dois anos, reelegível por mais dois anos. Antes do estatuto, conforme o pastor, o cargo de presidência durava indeterminadamente. Deste modo, o pastor iniciou sua carreira na associação em 2010, quando começou a auxiliar a entidade e em 2011 foi empossado como secretário, mas somente em 2015 se tornou presidente da mesma e em 2017 foi reeleito, no qual atuou até o fim de 2019.

É interessante também assinalar que a carreira do pastor Fabrício enquanto liderança da entidade se entrelaça com a trajetória da própria associação, atuando através de estratégias que se preocupavam com a formação de uma rede de representantes das igrejas evangélicas da cidade para fortalecer a comunidade evangélica pelotense e estabelecer uma frente de unidade, a partir daí criando modificações estruturais na entidade. Contudo, o pastor associa sua agência na associação com predestinação, com uma vocação pré-determinada por Deus para seus feitos durante sua trajetória na APEPEL.

Isabel: Tá e como o senhor chegou a ser presidente da APEPEL?

Pastor: A APEPEL é o seguinte. Então, começamos o ministério né, eu não tinha muito contato com pastores. Na verdade, eu comecei o

⁵⁹ Segundo o Pastor Fabrício, os fundadores da APEPEL foram: “o pastor Dinarte, o [pastor] Onorei - da Brasil para Cristo, o [pastor] Adair e o [pastor] Bernini” (Entrevista realizada com Pastor Fabrício, em 08 de maio de 2019)

ministério, Deus nos treinou bastante em relação a gente se desenvolver [...] Eu não tinha realidade do que era andar com pastores. Na verdade eu me dava com muitos irmãos de outros ministérios, mas a questão de andar com outros pastores era muito diferente porque eu não tinha contato com pastores. Aí me convidaram, eu fui. Só que fui num tempo muito bom da APEPEL. Fantástico assim. Quando realmente começamos a conhecer pastores que realmente se importavam. Pessoas que realmente queriam ser amigas. E aquilo foi trabalhando no meu coração e Deus foi trabalhando muito comigo, me ensinou muita coisa, me abriu a visão assim. “Cara, tu tá muito isolado, tu precisa aprender agora uma maneira social dentro do meu reino, como é que eu me movo. Não existe um mundinho pra ti, onde eu vou me mover contigo. Existe um reino, então eu quero que tu te integres nesse reino inteiro”. Então havia toda uma preparação de Deus ali. Aí entrei em 2010, acho que foi. Comecei então já auxiliar, ajudar né. Aí já entrei pra diretoria como secretário, fui ajudando em todos os serviços ali. [...] Claro, hoje, como eu te digo, Deus trabalha em tempos. Naquela época havia esse embrião de trazer uma unidade para um propósito. Por isso que eu digo, cada presidente que vem, ele vem com um propósito de encaixe que Deus já tá fazendo. Ele vem com esse propósito de encaixe. Então, é a mesma coisa que eu digo, agora eu não sei agora eu saio e de repente agora Deus vai trazer alguém que vai completar aquilo que tô fazendo, que ele me deu pra eu fazer. (Entrevista realizada com Pastor Fabrício, em 08 de maio de 2019).

Nesse relato do pastor fica evidente o seu interesse pela expansão denominacional através de um entendimento sobre o seu próprio papel enquanto liderança eclesial e pastoral, cuja função deveria estar voltada para a união entre os pastores, diáconos, obreiros, fiéis e de se comprometer para o crescimento do evangelismo na cidade. Levando essa premissa para sua inserção na associação, o pastor criou um regimento interno, que conforme a informação fornecida por ele não existia ainda, instituindo uma cobrança mensal dos pastores associados no valor de 25 reais a fim de arrecadar verba para realização de eventos e de outros projetos relacionando religião e cidade. Além disso, os próprios associados também são beneficiados a partir das mensalidades, as quais geram uma carteirinha para o associado garantindo-lhe descontos em algumas redes, como em alguns postos de gasolina e cedência de espaço na UNINTER – Centro Universitário Internacional⁶⁰ – para pastores estudarem e formarem novas equipes de pastores. “Quanto maiores os

⁶⁰ UNINTER é uma instituição de ensino superior do [Grupo Uninter](https://pt.wikipedia.org/wiki/Grupo_Uninter) fundada por Wilson Picler e sediada na cidade de [Curitiba](https://pt.wikipedia.org/wiki/Curitiba) (Paraná). A UNINTER é resultado de confluência de outros institutos e faculdades fundadas pelo mesmo grupo, tendo como início a criação do Instituto Brasileiro de Pós-Graduação e Extensão (IBPEX) em 1996. Atualmente, o Centro Universitário Internacional “oferece cursos superiores de graduação e pós-graduação, nas modalidades presencial, semipresencial e a distância, além de cursos de extensão”. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Centro_Universit%C3%A1rio_Internacional#Liga%C3%A7%C3%B5es_externas Acesso em: julho de 2021.

incentivos para que pastores e lideranças locais, mesmo leigas, criem pontos de pregação e novas congregações, mais acelerado e acentuado tende a ser o crescimento denominacional” (MARIANO, 2008, p. 84-85).

Pastor: É, 2015. Nós começamos então a criar mensalidades pros pastores investirem pra gente investir no projeto. Ai o que é que eu fiz? Eu fiz umas carteiras, com essas carteiras eu criei uma rede de descontos e numa rede de postos de gasolina. Então, o pastor aqui, ele entra, além de investir na associação, ele recebe benefícios pelo investimento que ele faz. Porque aí começamos com o que? Com a ideia de investir.

[...]

Isabel: E o filiado ganha esses descontos com a carteira?

Pastor: É, ajuda na marcha, ajuda nos eventos de unidade. Então, não existia o que nós temos, por exemplo, a proporção da marcha, a ceia da unidade, eventos de unidade. Agora, por exemplo, eu fiz uma parceria esse ano com a UNINTER que os pastores podem, sem custo nenhum, estudar e ter equipação pros seus ministérios. [...] A UNINTER fez a parceria de me dá o espaço e eu faço parceria com outras pessoas que vem ministrar pros pastores. Então todos os meses nós temos uma equipe de pastores que vai lá e a gente trabalha um tema. (Entrevista realizada com Pastor Fabrício, em 08 de maio de 2019).

Outras mudanças proporcionadas pela atuação do pastor Fabrício como presidente da APEPEL também foram em relação à organização da Marcha para Jesus. Tratando especificamente do evento, gostaria de expor brevemente o contexto de criação da Marcha para Jesus e sua inserção no cenário nacional. A Marcha para Jesus é uma manifestação pública evangélica que ocorre anualmente em diversas cidades no mundo, inclusive, nas capitais e outros municípios no Brasil. O evento ocorreu pela primeira vez em Londres, em 1987, e foi organizado pelo pastor Roger Forster, pelo cantor Graham Knudrick, e pelos evangelistas Gerald Coates e Lynn Green.

Como já mencionado em seção anterior, a primeira edição do evento ocorreu no Brasil na cidade de São Paulo em 1993, sendo organizada pelo Apóstolo Estevam Hernandes, um dos fundadores da Igreja Renascer em Cristo. Em razão da importância que esse evento adquiriu ao longo dos anos, em 2009, o ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva decretou o Dia Nacional da Marcha para Jesus (Lei nº 12.025), comemorado no período próximo ao feriado cristão Corpus Christ. Segundo informações encontradas em websites e conforme a entrevista do Pastor Fabrício, a primeira Marcha para Jesus em Pelotas ocorreu em 1996 e desde 2012, conforme a Lei nº 5.954, o evento está no calendário oficial do município, estabelecendo a sua data para o terceiro sábado do mês de

novembro. Contudo, não há uma exigência em relação a fixidez dessa data, podendo ser antecipada ou postergada conforme as programações culturais da cidade ou para se ganhar tempo para aprontar as organizações finais do evento.

A APEPEL, atualmente, oportuniza que voluntariados dos ministérios associados auxiliem na organização da Marcha para Jesus, criando uma rede de apoio denominada pelo pastor de “Missão Integrada”⁶¹.

Pastor: Sim. A Marcha tem mais ou menos uns seis grupos. Ai por exemplo, criamos a frente do vídeomaker, todos que estão naquele grupo de, vamos dizer, a gente tem o grupo do núcleo, o grupo da Central da Marcha, o núcleo dos voluntários e o núcleo dos participantes. Daí eu coloco lá nos voluntários: “Precisamos criar uma frente de vídeomaker quem é que gosta?”. Aí, “eu, eu, eu, eu, eu”.

Isabel: E cada um de um ministério diferente?

Pastor: Sim, de ministério diferente.

Isabel: E como o senhor arrecada todo esse povo? Todos os ministérios sabem desse trabalho?

Pastor: Eu consigo com os pastores e os irmãos que convidam outros irmãos. (Entrevista realizada com Pastor Fabrício, em 08 de maio de 2019).

A APEPEL sendo a entidade organizadora e realizadora da Marcha para Jesus também proporciona apoio financeiro para a concretização do evento na cidade, sobretudo, quando houve o rompimento por parte de outros apoiadores como dos incentivos do poder público local. Segundo o pastor, quando assumiu como presidente em 2015 começou a ter algumas complicações com o poder executivo em liberar a verba solicitada por ele para realização do evento. Conforme seu relato, para a marcha de 2015, o orçamento levantado para a realização da manifestação foi de cinco mil reais, cujo valor foi concedido pelos órgãos públicos, porém a quantia integral não foi utilizada e o excedente foi devolvido para os órgãos competentes. No entanto, no ano seguinte, em razão das “exigências de Deus” em relação a melhorias no evento, o orçamento aumentou para dezesseis mil e oitocentos reais, o que acarretou na não liberação pelo poder público da quantia solicitada, mas havendo apoio em certa medida.

Já para a realização da marcha em 2017, a verba solicitada foi de vinte mil reais, a qual segundo o pastor foi mais uma vez exigida por Deus para

⁶¹ Desde 2016 o pastor criou a “Missão Integrada”, na qual se constituiu equipes para trabalhar diferentes setores da organização e na Marcha, por exemplo, frente de mídia, frente de segurança e apoio, frente da divulgação e vendas dos produtos do evento (Central da Marcha), entre outras.

aprimorar o evento. Contudo, tal requerimento não foi concedido pelo poder público, nem mesmo disponibilizado qualquer recurso capital, o que impactou diretamente na estratégia do pastor em buscar e formular novos recursos de arrecadação financeira para o evento. Assim, a partir de 2017, o pastor Fabrício criou os “Empreendedores do Reino”⁶², que são empresários e profissionais liberais de vários ramos distintos, os quais foram procurados pelo pastor para patrocinarem o evento. É possível se deparar com um movimento similar na igreja Renascer em Cristo que como um recurso para atrair mais fiéis instituiu frentes que abrigassem esse público, promovendo a “Associação Renascer de Empresários e Profissionais Evangélicos (AREPE), com mais de mil associados” (MARIANO, 2014, p. 103).

O mais interessante da criação de uma frente de patrocinadores é que isto, conforme o pastor, foi mais uma ideia transmitida por Deus para ele a fim de aprimorar a marcha. Sendo assim, foi através de uma conversa com Deus que houve a orientação de como o evento deveria ser realizado, pois foi a partir daquele ano com essa comunicação que começaram a modificar a marcha de forma significativa. Na análise de Joel Robins sobre o pentecostalismo, a intervenção divina na vida social do fiel provém do entendimento de que o poder do Espírito Santo tem disposição em provocar mudanças no mundo terreno, cuja ação ocorre por meio dos ritos de ruptura, os quais produzem a conexão transcendental capaz de alterar uma determinada realidade.

Nesses ritos de ruptura, os pentecostais apelam para o Espírito Santo para lhes fortalecer e trazer as descontinuidades que buscam realizar. Esse ponto nos leva de volta ao tema da transcendência, pois é o aparecimento do poder divino na Terra que os convertidos imaginam permitir-lhes produzir uma mudança radical em direção a uma vida totalmente diferente e melhor. Os tipos de rearranjos dramáticos dos convertidos nos âmbitos pessoal, social e cultural indicam o poder de tais convicções quando as pessoas as utilizam para guiar suas ações. (ROBBINS, 2011, p. 19)

Na condução de novas práticas para organizar a Marcha para Jesus, surgiu também a ideia de ter um espaço único para vender as camisetas da marcha, cujo produto é de extrema importância para simbolizar o evento nas

⁶² “Pastor: São vários empresários cristãos da cidade. Tanto é que agora eu tô fazendo o guia comercial cristão da cidade com empreendedores”. (Entrevista realizada com Pastor Fabrício, em 08 de maio de 2019)

ruas e principal meio de arrecadação de renda. E assim como a criação dos “empreendedores do reino”, o ponto de encontro para a venda dos produtos da marcha denominado como “Central da Marcha” também partiu de mais uma conversa do pastor com Deus. É importante apontar que tais diálogos com Deus foram tratados pelo próprio pastor como fontes de sabedoria, tendo em vista que a verdade revelada por meio de mensagens trata-se de um dos fundamentos religiosos pentecostais para se alcançar o conhecimento, fonte da verdade absoluta.

6.2.2 Central da Marcha

Para organizar a Marcha para Jesus de 2017 o pastor Fabrício estabeleceu um ponto de encontro para a venda dos artigos relacionados ao evento que foi nomeado por ele como “Central da Marcha”. Diante da conjuntura incitada pelas dificuldades em relação à arrecadação de auxílios financeiros para o evento daquele ano, o pastor tomou a iniciativa de buscar com as vendas das camisetas ampliar a geração de lucro, cuja prática já era habitual em todas as edições da marcha.

Assim, cada ano da Marcha para Jesus há um tema diferente e uma camiseta que simboliza tal temática através de frases bíblicas e/ou imagens, a qual é fabricada para ser comercializada. Esta prática, conforme o pastor, é comum de ser realizada em todas as marchas que ele participou, sendo a camiseta um símbolo marcante na caminhada de união e representatividade da religião na cidade de Pelotas. Essa potência em relação ao uso de camisetas durante o evento indicando unidade fica evidente na fala do pastor:

Pastor: Com certeza. Ela traz uma unidade, ela é convidativa. A pessoa vê a camiseta e ela quer a camiseta. É tipo o que se diz, vestir a camiseta, é lutar junto.

Isabel: E eu acho que o senhor até me comentou isso lá na loja que a ideia era que as pessoas usassem a camiseta ou outra camiseta neutra que não usasse camiseta do seu ministério pra não trazer uma diferença e sim, uma unidade. Essa é a ideia?

Pastor: Isso mesmo, essa é a ideia. A ideia é o que? A igreja sair na rua. (Entrevista realizada com Pastor Fabrício, em 08 de maio de 2019).

Devido às exigências de Deus para a realização da Marcha para Jesus de 2017 que impactou no aumento do orçamento, cujo valor ficou em torno de vinte mil reais, o pastor Fabrício criou algumas estratégias relacionadas às vendas

das camisetas e ampliou os artigos do evento para a comercialização, confeccionando bottons, chaveiros, bandanas, adesivos, etc. Para facilitar a venda dos produtos, o pastor, sendo orientado por Deus, pensou em reunir todos esses artigos da marcha em um único lugar para serem expostos e vendidos. Deste modo, o pastor começou a buscar um espaço para colocar sua ideia em prática, indo em um ponto comercial estratégico na cidade, o Shopping Central localizado no centro do calçadão comercial. Segundo o pastor, ele não estava acreditando na sua busca por uma loja em um ponto tão bem localizado na cidade, mas acabou encontrando um antigo amigo que, por coincidência, tinha uma loja no shopping e cedeu um espaço da loja para serem realizadas as vendas dos artigos da marcha. Podemos observar por meio da intenção do pastor Fabrício em levantar fundos monetários para a realização do evento que há um forte vínculo com dinâmicas de mercado para viabilizar os “empreendimentos” da fé. No breve trecho da entrevista abaixo também fica evidente que há uma relação direta entre o pastor e Deus, este com a função de guia:

Isabel: E desde quando tu tiveste uma ideia de ter uma loja pra ter um ponto de venda das camisetas?

Pastor: 2017. Eu tava lá em casa orando e veio no meu coração, uma loja. “E eu tá, pirou, estou louco, que loja? Não tem dinheiro nem pra começar a pagar a marcha”. Bah, e aquilo insistiu. Sabe de uma coisa? Eu vou lá pro centro. Peguei e sai porta afora e me fui pro centro. E agora senhor? O que é que faço? Daí o senhor me deu uma direção “vai no shopping”. Daí fui no shopping, eu olhei, andei em todo o shopping. Subi as escadas e aquelas lojas lindas e eu só olhando e pensando “bah, imagina uma loja aqui? Não vou nem perguntar o aluguel pra não desanimar”. Ai subi lá no último e tinha um rapaz que tinha uma produtora, “Câmara Produtora”. E eu conhecia ele há muito tempo. Daí subi lá e tava cansado e parei ali. E ele, “e aí o que tá fazendo aí? Quanto tempo!”, daí eu disse, “Ah, eu vim aqui porque eu tô procurando uma loja, um lugar pra fazer a Central da Marcha” e expliquei pra ele. Daí ele, “tá, mas do que tu precisa?”. Eu disse, “eu tava lá embaixo olhando uma lojinha...”. “Tá, mas do que tu precisa? Tens aí...”. Daí eu disse, “não, não, tu não entendeu, a gente precisa de uma peça”. “Tá, eu tô te dizendo, tu pega toda a minha loja e eu fico nesse cantinho”. E eu disse, “não, tu tá de brincadeira”. E ele, “é sério, pega minha loja aqui, tu vai ficar um mês aí né? Não tem problema eu me aperto nesse canto e tu fica aí”. Daí o cara me deu toda a loja dele e mais a parte de trás pra caso eu vendesse alguma coisa e a pessoa quisesse experimentar e ele ficou no cantinho. Ai ele já disse, “pode botar aí tudo o que tu quiser, pode botar”.

Isabel: E isso facilitou muito as vendas?

Pastor: Mas meu Deus. Eu tinha que entregar de carro. Corria pra cima e pra baixo, entregando camiseta. “Ai, eu quero tantas”, “eu quero tantas”. Ai tu vai lá entrega, volta e entrega, volta e entrega. E ali o senhor já tava ministrando comigo, “oh, tu precisa de um lugar e nesse lugar não é só camiseta”. Daí começou a surgir os produtos da Marcha.

Então, por isso que eu te digo, é uma coisa que Deus vai trabalhando, vai te trazendo. (Entrevista realizada com Pastor Fabrício, em 08 de maio de 2019).

Em 2018, a “Central da Marcha” foi transferida para uma outra loja dentro do mesmo shopping, no andar térreo, próximo à entrada, o que provavelmente tenha facilitado ainda mais as vendas. O interessante é que essa loja era de artigos voltados para o estilo rock⁶³ e um pedaço do espaço foi cedido para vender artigos religiosos, assim como ocorreu com a loja anterior. Tal loja, Nox, era de propriedade de Nilsa, uma mulher branca com aproximadamente 40 anos e com cabelos bem longos que me chamou a atenção. Em uma conversa com Nilsa, ela me contou que era evangélica da igreja Assembleia de Deus e que participava da marcha há alguns anos e, conhecendo o pastor Fabrício resolveu ajudar cedendo a metade do espaço da loja por aproximadamente um mês.

A Assembleia de Deus ainda é considerada por alguns estudiosos como um dos fenômenos mais significativos do avanço do pentecostalismo no Brasil (FREESTON, 1994; MENDONÇA, 1990), mas atualmente a AD por ainda seguir uma linha mais tradicional do pentecostalismo acerca de costumes priorizando manter uma seriedade e disciplinamento do corpo de seus fiéis – como a obrigatoriedade das mulheres em manter cabelos longos, o uso de saias e outras vestimentas – fez com que novas denominações evangélicas por se adequarem ao contexto sociocultural, como as denominações que se aproximam do “neopentecostalismo”, comesçassem a ter mais alcance popular. Nilsa, é um dos exemplos desse fiel mais sóbrio, menos comunicativo, que tem um cuidado com a aparência. Há um outro trecho da entrevista com o Pastor Fabrício em que sua esposa, Pastora Luciane, ratifica essa questão do comportamento do crente em relação às regras doutrinárias de cada denominação, sendo este um ponto diferenciador levado em consideração pelos próprios fiéis, considerando assim uma igreja mais conservadora do que outra:

Pastora Luciane: Tinha uns pastores, por exemplo, uns eram liberais. Liberal, tipo, com as mulheres, que geralmente as mulheres cortavam o cabelo. Outros já eram conservadores, aí você tinha que usar saia, cabelo comprido, aquelas coisas tudo, o homem já tinha que andar de terno né. Então tinha essas coisas. (Entrevista realizada com Pastor Fabrício, em 08 de maio de 2019)

⁶³ A loja chamava-se Nox Black Clothes – A Loja do Rock. Loja 07 – Térreo do Shopping Calçadão. Pelotas-RS.

Cabe destacar que não há uma loja específica da Marcha para Jesus, a “central” existe apenas no período próximo ao evento, podendo ser configurada como uma loja itinerante que compõe o “circuito evangélico”. Conforme as informações dadas pelos pastores, só é possível estabelecer a “central” quando há uma disponibilidade de outras lojas fixas, caso contrário, não há este espaço de vendas de produtos do evento.

Então a loja, Nox, estava disposta assim: para quem entra na loja, no lado direito estavam as camisetas de rock - os artigos oficiais da loja -, do lado esquerdo estavam as camisetas da marcha expostas em uma arara em cima e uma arara embaixo e, ao lado, um enorme banner com os patrocinadores do evento do ano anterior. Ao lado do banner, havia uma espécie de estante de madeira com algumas prateleiras, onde estavam os panfletos, camisetas da marcha de edições anteriores, faixas e outros objetos da marcha. Seguindo, ao lado, havia um painel com pulseiras, chaveiros e bottons da marcha. E no balcão, estavam expostos de forma misturada e desordenada mais alguns objetos da marcha e da loja:



Figura 12 – Imagens da Central da Marcha, 2018.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

A Central da Marcha, em 2018, durou três semanas até a realização da Marcha para Jesus no sábado dia 24 de novembro. Nessas três semanas, participei e observei quase todos os dias, pelo menos em torno de duas horas a quatro horas, que era a duração total do atendimento na loja (das 14h às 18h).

Segundo as interlocutoras que acompanhei nesse período, havia uma organização anterior em relação aos voluntários que se revezariam para atender na loja, assim, cada dia teria cerca de três pessoas para trabalhar o turno da tarde. No entanto, o que observei foi a continuidade das mesmas pessoas, às vezes mudando uma ou outra, e na maior parte das vezes sendo mulheres. Destaco algumas observações importante durante esse meu período na Central da Marcha: o protagonismo de uma interlocutora presente em todo o período na loja e no próprio evento, Regina; a presença significativa e quase totalizante de mulheres de todas as faixas etárias; uma breve compreensão sobre a heterogeneidade de denominações evangélicas e suas diferenças doutrinais; breve apresentação da lógica interna do universo evangélico em relação à juventude; e a importância e destaque do estilo musical gospel.



Figura 13 – Equipe da Central da Marcha, 2018.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

Como ilustrado na imagem, a maioria dos organizadores do evento que permaneciam na loja eram mulheres e jovens. As principais interlocutoras que mantive o contato durante o campo foram Regina (que segura um cartaz na cor azul escuro, escrito acima Jesus), Pastora Patrícia (que está segurando um outro

cartaz com fundo branco e escrito Jesus na cor vermelha), as jovens Verônica (posicionada ao lado de Regina), Vanessa (ao lado de Verônica) e Andriéle (sentada ao chão).

Desde o início da etnografia na “Central da Marcha” foi com Regina que mantive contato de forma mais significativa e que esteve presente em todos os dias em que estive em campo. Regina é diácono da igreja batista Missão, Amor e Fé de responsabilidade do Pastor Fabrício e Pastora Luciane. Já as outras interlocutoras durante a organização do evento estavam representando outra denominação, a Igreja do Evangelho Quadrangular⁶⁴. No entanto, o que me foi explicado é que elas estavam apenas dando apoio e auxílio para outras igrejas dessa denominação, mas elas fazem parte do ministério fundado pela própria pastora Patrícia e seu esposo, pastor Vandrê, a igreja denominada “Deus é fiel”. Vale ressaltar também que todas pertencem à mesma família consanguínea, a pastora Patrícia é mãe de Verônica e Vanessa, e Andriéle é sua sobrinha.

Em razão dos seus pais serem os fundadores da igreja “Deus é fiel”, Verônica se considera evangélica desde sempre, pois “nasceu na igreja”, assim como sua irmã mais nova, Vanessa. A jovem não transitou por outras denominações evangélicas, mas percorreu por alguns cursos de graduação, como o curso de Administração, Engenharia, até se encontrar no curso de Educação Física, o qual permanece atualmente. Verônica faz parte também de um grupo de dança chamado “*FlashMob*”, o qual se apresenta na Marcha para Jesus e em outros eventos evangélicos. Segundo ela, todos os participantes do grupo de dança são evangélicos, o que traz à reflexão sobre a existência de um forte apelo aos jovens por parte das igrejas evangélicas, isso fica mais evidente com a presença marcante dos jovens na Marcha para Jesus e em outros eventos.

Outra jovem que também esteve muito presente foi a prima da Verônica, Andriéle. Durante uma conversa com Andriéle, ela me contou que frequentava a igreja da prima até mais ou menos aos oito anos de idade e que retornou para a igreja há apenas dois anos, ficando distante do evangelismo por

⁶⁴ Desde a minha primeira vez na loja Verônica estava lá e logo começamos a conversar. No segundo dia em que fui passar a tarde com elas na loja, Verônica “explicou-me que pertencia a Igreja Evangélica Quadrangular 947, a qual é a sede de Pelotas e a igreja que comanda os outros ministérios dessa mesma igreja que tem em outras cidades da região Sul” (Diário de Campo, realizado em 07 de novembro de 2018).

aproximadamente dez anos. A jovem, que na época da pesquisa ainda estava no ensino médio e que pretendia futuramente cursar Veterinária, também fazia parte do grupo de dança “FlashMob”.

Durante as minhas tardes na loja acompanhando as vendas das camisetas da marcha conversava muito, especialmente com Regina, Verônica e Andriéle. Nos primeiros dias de campo, percebi que a cada venda de um produto da Marcha para Jesus deveria ser anotado em um caderno no qual se constava as seguintes informações: qual/quais produto(s) havia(m) sido vendido(s), o valor total da venda, e o ministério que o comprador/a pertencia. Assim, a cada venda, essa anotação ocorria e conseqüentemente surgia algum assunto sobre o ministério de cada consumidor/a.

Os ministérios mais recorrentes eram da Igreja do Evangelho Quadrangular, algumas denominações Batistas, e de forma infrequente aparecia algum consumidor adepto da Bola de Neve Church. Quando ocorria alguma compra por parte de um “cliente” desta denominação, especialmente as jovens comentavam que não era comum os fiéis da Bola de Neve Church participarem de eventos evangélicos fora do templo.

Ainda no primeiro dia de observação participante na loja tais diferenças no interior do campo evangélico pelotense também emergiram através de uma conversa com uma senhora que esteve presente apenas nessa ocasião. A senhora, adepta da Igreja Metodista Wesleyana, me informou que os integrantes do seu ministério não tinham uma boa relação com a igreja do Pastor Fabrício, sem me dizer o motivo, mas devido à Marcha para Jesus as igrejas se uniam, vilipendiando-se as diferenças. Deste modo, ao longo do período na Central da Marcha fui percebendo as distinções entre uma denominação pentecostal e outra.

Conforme endossado na seção anterior referente aos aspectos externos histórico-institucionais e elementos internos de cunho teológico e litúrgico que determinam e diferenciam os evangélicos em pentecostais de primeira, segunda e terceira onda (FREESTON, 1994; MARIANO, 1996), reitero que não há um formato único do culto pentecostal que o enquadra em tal classificação impedindo-o de pregar através de glossolalia e propagar à Teologia da Prosperidade em uma mesma prática religiosa. Isto quer dizer que pode haver transitoriedade entre as doutrinas e liturgias instituídas em períodos distintos,

porém, há algumas características mais comuns que são aderidas pelos pregadores que facilitam no desenvolvimento de um estudo analítico sobre esse fenômeno religioso tão complexo, dinâmico e mutável.

No caso da liturgia apresentada pelo pastor Fabrício na condução dos seus cultos e também nas nossas longas conversas durante o campo, pude perceber que, apesar de sua igreja carregar a terminologia “batista”, não havia um formato eclesiástico que a aproximasse em termos de um pentecostalismo mais clássico. O que se evidenciou no campo empírico foi o uso de curas e pregações dando ênfase para a oralidade enquanto um poder transformador. Essa crença na potencialidade existente na palavra, seja por meio de discursos, louvores e canções, tem sua origem na Teologia da Prosperidade, cuja fonte de inspiração é a Confissão Positiva.

O termo Confissão Positiva refere-se literalmente à crença de que os cristãos detêm poder – prometido nas Escrituras e adquirido pelo sacrifício vicário de Jesus – de trazer à existência, para o bem ou para o mal, o que declaram, decretam, confessam ou determinam com a boca em voz alta. Daí o livro Há poder em suas palavras ter se tornado best-seller evangélicos nos anos 90 (MARIANO, 2014, p. 152-153).

E a Teologia da Prosperidade é uma das principais características dos cultos neopentecostais, os quais difundiram e propagaram tal crença no Brasil, postulando que por meio da palavra proferida com muita fé se produz alterações nas vidas de seus fiéis e nas realidades sociais como um todo.

Contudo, a Teologia da Prosperidade é interpretada e ressignificada conforme os preceitos de cada pastor(a), sendo transmitida de forma distinta por cada um(a). Mas o que se torna recorrente nos pregadores que se utilizam desta teologia é passar a mensagem de que um fiel feliz, com satisfação pessoal, próspero financeiramente, é àquele que cumpre o que está escrito na Bíblia em relação as promessas divinas e que não permite que sua vida seja interferida por ações que são diretamente atreladas ao Diabo. Aqui, podemos acrescentar outra referência interpretativa teológica para os neopentecostais em relação ao mundo, a Teologia do Domínio.

A Teologia do Domínio envolve tudo o que se refere à luta dos cristãos com o Diabo [...]. Nessa nova formulação teológica, porém, a guerra é feita contra demônios específicos, os espíritos territoriais e hereditários, no Brasil identificados aos santos católicos, em razão de muitos deles darem nomes a cidades, e às entidades das religiões mediúnicas. Considerados demônios de alta posição na hierarquia

satânica, os espíritos territoriais estão distribuídos pelo Diabo para agir sobre áreas geográficas (bairros, cidades, países), instituições e grupos étnicos, tribais, culturais e religiosos. O nome dessa teologia advém da crença de que os demônios dominam os seres humanos pertencentes a esses grupos sociais e presentes em tais regiões, que precisam ser libertados por meio de oração ou de guerra espiritual. (MARIANO, 2014, p. 137)

Durante os discursos evocados pelo pastor no trajeto percorrido da Marcha para Jesus, que serão apresentados nesta seção, é notório que sua percepção sobre a cidade de Pelotas é atravessada por esse entendimento de mundo em que há o domínio demoníaco nos mais diversos setores da vida ordinária, cuja maleficência deve ser combatida pelos evangélicos, únicos detentores de tal poder de ação e transformação.

O apego dos neopentecostais ao mundo é indisfarçável. Em contraste, sobretudo, com o pentecostalismo clássico que enfatiza a salvação celestial e exorta constantemente o fiel a permanecer firme na fé diante da proximidade do Juízo Final, a preocupação primordial que transparece na mensagem neopentecostal é com esta vida e com este mundo. O que interessa é o aqui e o agora. (MARIANO, 2014, p. 44)

O que essas igrejas neopentecostais revelam é que estão cada vez mais em relação com o mundo, cujas perspectivas teológicas e novas práticas litúrgicas permitiram que se adaptassem as mudanças sociais e culturais mais do que denominações pentecostais tradicionais. Essa cosmovisão evangélica atrelada nas vivências e experiências de vida dos fiéis sendo atualizadas pelos contextos socioculturais, como a inserção da tecnologia, acabou surgindo em campo e me chamando a atenção.

Durante o período de pesquisa na “Central da Marcha”, sempre que surgia algum questionamento meu sobre os fundamentos bíblicos que emergiam das falas das colaboradoras, elas me mostravam através da tela de celular alguns trechos do texto da bíblia (salmos, provérbios, etc) onde se constava as doutrinas que, conforme os relatos delas, deveriam ser seguidas e cumpridas. O uso do aplicativo da bíblia era recorrente durante o campo e acessado a qualquer instante para mostrar que a palavra é uma forma de orientação para o caminho da constituição do ser evangélico. Interessante também que o aplicativo facilita a leitura rápida do texto bíblico, visto que há a possibilidade de busca no aplicativo para que se encontre quase de forma instantânea um determinado versículo, por exemplo.

Outra revelação dessa relação do evangélico neopentecostal com o mundo que emergiu em campo foi a partir de conversas com as jovens Verônica, Vanessa e Andriéle.

Perguntei as meninas se elas frequentavam festas “normais” (não-religiosas) e elas me responderam dizendo que poderiam ir a estas festas, mas preferiam os encontros definitivamente evangélicos, como as células jovens, em que consideravam similares a festas, pois além do estudo bíblico havia também nesses encontros música, dança e diversão. Verônica disse que os colegas convidam ela para as outras festas e que não tem problema em ir, mas prefere dançar música gospel. Disse que não gosta de dança **secular**. Logo, elas começaram a me mostrar vídeos de festas evangélicas, como uma festa de música eletrônica gospel. E pelo vídeo dava para ver o mar de gente nesse tipo de festa, pessoas dançando. E o mais interessante foi que logo que o DJ começou a tocar, eu perguntei para as meninas: “mas como é uma música eletrônica gospel? Porque o que caracteriza é apenas o ritmo...” e elas me disseram para escutar com atenção. Em seguida deram um pause no vídeo e me mostraram que logo que o DJ começa a tocar, se inicia uma voz com um tom grave falando algumas palavras que lembram trechos bíblicos e depois começa o som “normal” – o eletrônico. Nesse tipo de festa as meninas disseram que ninguém bebe também, as pessoas apenas dançam, se divertem tomando água, refrigerante ou energético. E eu perguntei, o que é muito comum em RAVE, é que as pessoas usem algum tipo de droga que as deixem despertas por mais tempo para aguentar a noite toda de festa. E elas disseram que nessas festas evangélicas não ocorre nenhum tipo de droga e que mesmo assim as pessoas ficam acordadas até de manhã. (Diário de Campo, realizado em 08 de novembro de 2018; grifo meu).

Primeiramente chamo a atenção para o termo secular utilizado pela jovem Verônica para se referir às festas não caracterizadas com aspectos do universo gospel. A jovem denomina tais festas como seculares a partir da noção de que para se alcançar a diversão é preciso o uso de bebidas alcoólicas, enquanto nas festas evangélicas parece haver um processo de “purificação”, e, sem necessitar de uma mediação de entorpecentes, obtém-se o divertimento proporcionado através das músicas gospel. A partir de tal entendimento sobre um tipo de “festa evangélica ideal”, se concebe que há uma lógica pentecostal de apresentar um comportamento moral exemplar (MAFRA, 2014), que podemos compreendê-lo como uma articulação híbrida entre o moderno e o religioso. Visto que, parece haver uma certa adaptação do pentecostalismo em adequar suas doutrinas e suas orientações comportamentais para arrecadar um público fiel, os jovens. Promovendo-se festas que podemos considerá-las híbridas, associando a modernidade das festas com a moralidade cristã de um corpo disciplinado.

No estudo de Emerson da Silveira sobre as “cristotecas”⁶⁵, que são festas voltadas para o público católico-carismático jovem, o autor, apesar de analisar outro grupo religioso cristão – os carismáticos –, mostra essa dupla relação entre religião, mídia e consumo em que há uma ultrapassagem de fronteiras entre tradição (religiosa) e modernidade (das mídias/marketing), tendo em vista o jogo de trocas e estratégias entre esses dois mundos no qual possibilita a reapropriação e ressignificação de estilos de música, de dança, de festa no sentido de diversão. “Nessa dupla relação, a tradição religiosa (re)apropria-se do marketing, da mídia e do consumo, e num processo recíproco, o consumo (re)apropria-se dos elementos simbólicos das religiosidades” (SILVEIRA, 2012, p. 92). Mas é através das festas que é possível observar que há uma transitoriedade entre os dois opostos (tradição/modernidade) e que suas linhas fronteiriças se tornam tênues:

Embora, discursivamente, demonizem o mundo, o consumo, as mídias e suas manifestações (música, moda, dança, etc), os jovens católico-carismáticos, em sua performance, reapropriam e ressignificam estilos/gestos provindos de outros domínios da cultura [...]. (SILVEIRA, 2012, p. 98)

Diferentemente das edições anteriores, a organização para a Marcha para Jesus de 2019 não contou com a cedência de um espaço comercial localizado no interior do shopping central da cidade. Os produtos da marcha foram comercializados em uma sala comercial situada em um tipo de galeria, onde havia outras salas, que se localizava na Rua Marechal Deodoro n. 760, sala 2, entre as ruas General Neto e Voluntários da Pátria. Segundo Regina, a “Central da Marcha” daquele ano estava prejudicada pelo ponto de venda que não estava situado em um espaço comercial popularmente conhecido e também devido ao curto tempo de comercialização dos produtos da marcha. Uma vez que, a Central da Marcha de 2019 encontrou-se nesta sala apenas uma semana antes da realização do evento, dificultando as vendas de forma significativa.

⁶⁵ As “Cristotecas” são festas voltadas para jovens e são promovidas por grupos religiosos carismáticos. Os primeiros eventos surgiram na década de 1990, no Brasil, na cidade de São Paulo, com o intuito de abarcar os jovens viciados em drogas e alérgicos. Contudo, as festas ganharam sucesso e começaram a ser realizadas também em cidades em todo o país. Nas cristotecas tocam “músicas católicas e animadas por famosas bandas do circuito católico-carismático” (SILVEIRA, 2012, p. 93).

Tendo conhecimento da Central da Marcha somente alguns dias antes do evento e encontrando-me no processo final de escrita do dossiê de qualificação desta pesquisa, resolvi conhecer o novo ponto comercial da marcha no dia anterior ao evento. Na ocasião, não para a minha surpresa, deparei-me com a presença de Regina, que mais uma vez estava ocupando a função de vendedora dos artigos da marcha. Enquanto conversávamos, Regina também me relatou que naquele ano estava com alguns percalços relacionados as confecções das camisetas da edição, cujo diferencial era que havia duas opções de cores, uma preta e outra branca. Contudo, as camisetas na cor preta estavam sendo mais encomendadas do que as brancas, acarretando na insuficiência de camisetas pretas no mercado e consequentemente obstando as vendas.



Figura 14 – Imagens da Central da Marcha, 2019.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

As imagens são registros do próprio local da Central da Marcha 2019 em que havia a exposição de algumas camisetas na cor branca, pois eram as que ainda restavam da última confecção e, conforme Regina, eram as menos desejadas. Havia um banner, assim como na loja do ano passado, contendo os patrocinadores do evento. E, como mais um aspecto diferenciador da comercialização desta marcha, teve a venda de novos produtos, como: DVD's e bonés (nas cores branco e preto). Os DVD's continham conteúdo audiovisual de outras Marchas para Jesus ocorridas no Brasil, os quais durante o evento foram

distribuídos como brindes para os participantes, o que me levou a refletir sobre uma possível dificuldade em comercializar este tipo de material. Acabei estendendo tal reflexão em relação aos bonés diante do seu desuso percebido em campo durante a marcha, o que me levou a considerar o boné como um objeto sem interesse de consumo pelos evangélicos, embora o mesmo pudesse ter uma utilidade durante a caminhada em relação à proteção ao sol. No entanto, supor que o consumo de bens seja atravessado somente pelas necessidades o reduz a uma lógica utilitarista e acaba desconsiderando a importância dos bens no estabelecimento de relações sociais.

Cabe tratar de forma mais abrangente sobre as mercadorias da Marcha para Jesus e a demanda do consumidor evangélico para analisar as motivações e o significado da participação no evento em si. Se pensarmos que alguns artigos encontram maiores dificuldades que outros para serem comercializados ou para circularem entre os participantes da Marcha para Jesus deve haver algo inscrito nos tais objetos de tal modo que não seja reconhecível como pertencente ao grupo. Por mais que os objetos apresentem a marca “Marcha para Jesus” ou apenas o nome “Jesus”, conforme se apresentou no campo, não são estas referências que levam os evangélicos consumirem esses bens para estarem presentes no evento. O que foi observado como materialidade recorrente nas marchas foi a presença das camisetas, tanto o seu uso no próprio evento como o seu consumo no período de vendas dos produtos na Central da Marcha.

Assim, as camisetas das edições da marcha podem ser consideradas como “acessórios rituais” que dão sentido aos acontecimentos (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2004). O ato de consumir a camiseta registra esse acontecimento em detrimento de outros produtos que não oferecem o significado claro de pertencer ao evento. Pois, antes da compra o consumidor é um crente, mas depois de adquirir a camiseta, o crente passa a ser e estar para além de um participante qualquer da Marcha para Jesus. O crente-consumidor torna-se um marchante identificável pelos espectadores que somado aos outros que vestem o mesmo símbolo representam um grupo homogêneo que ocupa as ruas em nome de Jesus, cuja união tem o propósito de levar Deus para fora dos templos.

A seguir, trato acerca de outro evento evangélico na cidade de Pelotas chamado “Dia da Evangelização” promovido pela APEPEL em 2019, meses antes da marcha do mesmo ano, para mostrar mais uma encenação pública

pentecostal que apresentou o agenciamento de outras pessoas e reafirmou um modo de estar presente no espaço público atrelado à prática de evangelizar nas ruas. Mais uma vez surgem as camisetas em cena, mas com outra perspectiva que possibilita atribuir ao acessório a demarcação das diferenças internas dos pentecostaisismos.

6.2.3 “Dia da Evangelização”

A Associação de Pastores Evangélicos de Pelotas (APEPEL) também conta com um calendário de atividades para os pastores associados, assim como para a comunidade externa. Em relação aos associados, há sempre um encontro semanalmente, nas quartas-feiras no turno da manhã, que o pastor denomina como “café dos pastores”. E para atividades externas direcionadas a comunidade evangélica a entidade organiza eventos com o intuito de relacionar as diversas denominações evangélicas com a cidade. Como foi o “Dia da Evangelização”, evento organizado pela APEPEL juntamente com a JOCUM – Jovens com Uma Missão⁶⁶, o qual tive a oportunidade de participar e a partir daí acessar as percepções que emergiram em campo sobre o próprio universo do evangelismo e a prática de evangelizar. Na sequência do texto, descrevo o evento em si para apresentá-lo aos leitores, tendo este como mais uma encenação religiosa pública realizada pela comunidade evangélica na cidade de Pelotas.

O “Dia da Evangelização” aconteceu no sábado dia 25 de maio de 2019, iniciou às 9 horas da manhã e finalizou às 19 horas – no mesmo período correspondente ao horário de funcionamento das lojas do comércio. O “Dia da Evangelização” foi organizado para representar um evento cristão de caráter internacional que ocorre durante o mês de maio, sobretudo, no último sábado do

⁶⁶ JOCUM, é um movimento missionário efetuado por jovens evangélicos que ocorre em vários países, inclusive no Brasil, o qual tem como principal objetivo a evangelização. Reproduzo um trecho da descrição do movimento religioso conforme consta no site oficial, o qual é resumidamente explicativo: “Jovens Com Uma Missão é um Movimento internacional e interdenominacional, empenhado na mobilização de jovens de todas as nações para a obra missionária. Como cidadãos do Reino de Deus, somos chamados para amar, adorar e obedecer ao Senhor Jesus Cristo, para amar e servir seu corpo, a Igreja, e apresentar todo o evangelho, à todo o homem, por todo o mundo. Cremos que a Bíblia é a Palavra de Deus e regra de fé e prática pela qual devemos nos posicionar”. Disponível em: www.jocum.org.br . Acesso em: 24 de agosto de 2019.

mês, considerado o “Dia Global de Evangelização”⁶⁷. Ao perguntar sobre o evento para um jovem integrante da JOCUM, ele definiu como um dia para reunir os cristãos na cidade e pregar o evangelho, inclusive destacou na sua fala que havia a participação de católicos. Acredito que a ressalva teve como intuito reafirmar o evento como cristão, não sendo exclusivamente referente ao universo evangélico. Cabe lembrar que mais uma vez o evento parece afirmar a doutrina pentecostal de que a revelação do Espírito Santo é a motivação para a ação. E a agência do Espírito Santo se dá através também do corpo do crente, o qual deve proferir a verdade sobre o mundo para os outros a fim de alcançar o maior número de convertidos.

Assim, o principal objetivo do evento era evangelizar os transeuntes que estavam circulando pelo calçadão comercial da cidade, por isso foi instalada no espaço próximo ao chafariz das “Três Meninas” uma tenda na cor verde com uma caixa de som, alguns microfones e algumas poucas cadeiras de plásticos na cor branca. Além disso, aconteceram ao longo desse dia, algumas apresentações performáticas de dança e teatro.

⁶⁷ Segundo o site oficial do evento o “Dia Global de Evangelização” começou em 2010, “quando Werner Nachtigal recebeu uma visão de Deus. Desde então, mais de 26 milhões de pessoas decidiram seguir a Cristo através das atividades realizadas no Dia Global de Evangelização”. “O Dia Global de Evangelização existe para cada crente compartilhar o Evangelho no último sábado de maio de todos os anos. Cada cristão é desafiado a alcançar pelo menos uma pessoa com a mensagem do evangelho nesse dia. Esse é o primeiro passo para criarmos cultura e um estilo de vida de evangelismo. E você faz parte disso!”. Disponível em: <https://www.godbrasil.com.br/dia-global>. Acesso em: 03 de junho de 2019.



Figura 15 – Dia da Evangelização, 2019.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

O local escolhido para instalar a tenda como um ponto de referência para a realização do evento foi o mesmo optado pelos afroreligiosos para divulgar o acontecimento relacionado a queima da imagem de Iemanjá em 2015, o chafariz “As Três Meninas”, situado na Rua Sete de Setembro, popularmente reconhecida como área central comercial da cidade. Partindo da preferência deste ponto urbano pelos dois grupos religiosos, no sentido de manifestar a religiosidade e, ao mesmo tempo, envolver a sociedade pelotense representada nos transeuntes que atravessam o calçadão, nos dá indícios de que existe uma certa premência das diferentes comunidades religiosas em ocupar os mesmos espaços públicos. Adensaremos a relação entre religião e cidade através das marchas religiosas no capítulo seguinte, mas chamamos a atenção do leitor para o entrelaçamento que há na diversidade de práticas religiosas a fim de tecer o espaço urbano pelotense.

Interessante que em frente a tenda do evento, do outro lado do chafariz, havia a instalação de outra tenda com um enorme cartaz escrito a frase: “ponto de oração”.



Figura 16 – Tenda de Oração da IURD, 2019.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

Esta instalação era da Igreja Universal do Reino de Deus e segundo o pastor Fabrício, eles não estavam lá para participar do evento, e sim, era uma prática comum dos adeptos da IURD de estarem presentes aos sábados naquele ponto para evangelizar. Com isso, gerou um entendimento de que a Universal parece prezar por uma autonomia em relação as outras denominações evangélicas.

A conduta dos adeptos iurdianos, em relação as pessoas que cruzavam por eles, era de distribuir jornais da Igreja Universal do Reino de Deus. Observei também que por volta do meio dia a tenda não estava mais no lugar, e sim, apenas os iurdianos circulando pelas principais ruas do calçadão, os quais identifiquei devido ao uso de camisetas com o nome “Universal” na parte frontal e atrás escrito “escola” em letras garrafais. Vale destacar que todos que vestiam esta camiseta, na cor preta, eram claramente jovens, prováveis estudantes, que ao ter inscrito na blusa a palavra “escola” atentou-me para a existência de um possível entendimento sobre a prática de evangelizar enquanto integrador de um processo educacional⁶⁸.

⁶⁸ Durante a etnografia emergiu em campo mais elementos que me levaram a refletir sobre essa articulação entre evangelismo e educação. A partir de uma conversa com o pastor Fábio da igreja

O evento em si contou com uma abertura de oração em frente à tenda, na qual houve uma solicitação do pastor Fabrício para que todos os participantes formassem um círculo e que dessem as mãos. Ao formar a roda, o pastor ficou posicionado no centro. Percebendo que essa configuração me impossibilitaria de filmar o acontecimento inicial do evento, me desvinculei da roda e fiquei do lado de fora para conseguir me movimentar, carregar o celular e fazer minhas anotações⁶⁹.

Ao se fechar o círculo com todos de mãos dadas, o pastor Fabrício ficou no centro e ao seu lado, um outro senhor, que posteriormente tomei conhecimento de que era o bispo da IURD de Pelotas. Logo que o pastor Fabrício iniciou seu discurso, notei que estava se expressando num tom mais baixo do que o habitual. Isso ficou mais evidente quando algumas pessoas que estavam na roda solicitaram que o pastor aumentasse o tom de sua voz. O pastor Fabrício apenas sorriu e continuou seu discurso com a mesma entonação inicial. Diferentemente do outro representante iurdiano que, quando se apossou do microfone, começou a orar de forma exaltada, creio que similar a configuração

Comunidade Cristã, cujo ator já havia encontrado na Central da Marcha de 2018, tive conhecimento de um projeto denominado “Escola da Vida” (EDV). Segundo o pastor, o EDV começou por meio de uma iniciativa do conhecido pastor norte-americano, Billy Graham. “Billy Graham foi um pastor do MPC – Mocidade para Cristo – que trouxe dos EUA para o Brasil em 1843. Hoje, segundo o senhor, a MPC atua em mais de 130 países. Segundo ele, o projeto EDV nasceu no Brasil e depois começou a se propagar em outros lugares. Conforme a nossa conversa, há poucos anos, ainda no governo de Sartori, o deputado estadual Tiago Simon (MDB), teria aprovado um projeto de lei que libera as escolas estaduais a receberem esse projeto EDV. De acordo com o interlocutor, o projeto ocorreu pela primeira vez na cidade [Pelotas] no segundo semestre do ano passado [2018] no Colégio Estadual Dom João Braga” (Diário de Campo, realizado em 25 de maio de 2019). Conforme o pastor, o projeto está atuando em mais de 45 cidades do estado do Rio Grande do Sul.

⁶⁹ Tomei tal decisão porque não tinha conhecimento do que aconteceria precisamente neste momento da oração. E percebendo que o pastor estava no centro, imaginei que ele discursaria. Então, para não perder a narrativa optei por sair do círculo, mas tendo consciência de que minha saída poderia representar a posição de espectador apenas, sem vínculo com a religião. Logo após a oração, um sujeito que estava próximo a mim, notou meu comportamento e veio conversar comigo para entender a minha presença. Primeiro perguntou se eu não era da religião, e, considerando o papel que resolvi tomar de espectadora, antes de responder sobre meu pertencimento religioso ou não, decidi falar que estava de fora da roda para filmar porque estava realizando uma pesquisa sobre a Marcha para Jesus. A partir dessa resposta, o adepto começou a estabelecer uma conversa comigo sobre o evento, sobre sua inserção no evangelismo e, mais para o fim do nosso diálogo ao ter relatado um pouco mais da minha trajetória de pesquisa sobre religiões em Pelotas, ele me falou as seguintes frases que me marcaram: “Segundo ele, eu era uma caçadora de deus porque eu havia passado por vários espaços religiosos procurando deus, mas por estar ali naquele lugar já tinha encontrado deus porque cheguei nos evangélicos e finalmente o encontrei. Essa foi a interpretação dele em relação a minha presença no evento, achei bem interessante” (Diário de Campo, realizado em 25 de maio de 2019).

de um culto da IURD. Retomando a oração do pastor Fabrício, destaco um trecho em que articula religião e cidade no seu discurso:

Como igreja do Senhor, juntos trazer essa vida, essa graça de Deus[...]nós estamos aqui pra dizer que existe uma saída, que existe alguém que lhes ama[...]Então vamos orar, vamos abençoar esse calçadão, vamos abençoar esse lugar[...]. (Diário de Campo, realizado em 25 de maio de 2019)

Após o fim das orações dos representantes religiosos foi desfeita a roda e observei a formação de pequenos grupos de adeptos ao redor da tenda, bem como próximo ao chafariz. Avistei alguns participantes do evento que carregavam consigo uma prancheta e aproximavam-se dos indivíduos que cruzassem o evento perguntando se tinham interesse em receber uma oração. Para os transeuntes que afirmavam que sim, os membros do evento então solicitavam o preenchimento das seguintes informações que constavam na folha fixada na prancheta: nome completo, endereço, telefone, ministério pertencente ou não, quem seria o destinatário da oração e qual o motivo da mesma. De acordo com as premissas pregadas pelo fundador da IURD, bispo Edir Macedo, para ser um crente é necessário colocar sua fé em prática, inclusive exercendo esse movimento para fora das igrejas. Parece que tal movimento de serviço e arregimentação de simpatizantes não seja uma prática exclusiva dos iurdianos, estendendo-se essa atividade de busca por fiéis como fundamental para a criação de um “*ethos*” missionário que qualifica a presença pública dos evangélicos.

Tomando a minha participação na Marcha para Jesus como referência sobre o evento evangélico público, comecei a prestar a atenção nas camisetas usadas pelos participantes do Dia da Evangelização. Os membros da JOCUM, por serem a maioria jovens, estavam usando roupas comuns, majoritariamente na cor preta e sem nenhum símbolo religioso. No entanto, notei que a mesma camiseta que o pastor Fabrício estava vestindo, outros participantes também estavam usando-a. Para registrar a camiseta, solicitei para fotografar um dos integrantes que estava distribuindo panfletos sobre o evento para os transeuntes. Aproximei-me do senhor, expliquei o meu interesse pelo registro devido à realização da pesquisa e perguntei se a camiseta havia sido confeccionada para o evento. Segundo sua resposta, a camiseta, cuja frase inscrita na frente era “tudo muda quando você muda”, foi confeccionada para o

projeto EVD – Escola da Vida⁷⁰ e que foi escolha do pastor Fabrício e de outros pastores usá-la no dia do evento, adotando-a como um símbolo neutro para não causar divergências entre os diferentes ministérios.

Diferentemente do uso das camisetas na Marcha para Jesus que podem ser lidas como “acessórios rituais” que demarcam o acontecimento e a efetiva participação definindo quem é “marchante de Jesus”, as camisetas utilizadas no “Dia da Evangelização” não tinham a intenção de produzir sentidos para os evangélicos, mas para os espectadores externos. A preocupação advinda do pastor Fabrício parecia estar voltada para a representação de uma imagem evangélica uniforme.

⁷⁰ Como já explicado acima sobre o Projeto Escola da Vida, este foi instaurado em Pelotas através do Pastor Fábio e teve sua primeira inclusão no Colégio Estadual Dom João Braga no ano de 2018. Sobre o funcionamento do projeto, o pastor Fábio esclareceu que primeiramente o projeto precisa ser autorizado pela diretoria da escola e depois deve ser aprovado pelos professores para então vir a ser colocado em prática. O projeto é realizado apenas com as turmas do segundo-grau, cuja duração é de dez dias. Durante esse período são realizadas palestras com temas distintos, os quais são determinados pelos próprios professores da escola. Os temas tratados variam desde desestruturação familiar dos alunos, falta de rendimento nos estudos, até questões mais sociais como a criminalidade, falta de uma orientação moral e religiosa, etc. E no último dia do projeto ocorre um evento cultural evangélico com os alunos, proporcionando conhecer a religião a fim de fazer parte da comunidade. Conforme o pastor, o primeiro resultado com o Colégio Estadual Dom João Braga foi positivo, pois de um total de aproximadamente 120 alunos participantes das palestras, 40 jovens estudantes optaram por continuar os estudos do evangelho. Interessante que o grupo, na concepção do pastor, não se torna importante apenas para cooptar jovens para a religião, mas também para integrar àqueles que já são crentes e que não se sentem incluídos na escola. “Então, o clubinho – nome dado pelo pastor para o grupo de estudos – torna-se um espaço compartilhado pelo mesmo entendimento de mundo cristão” (Diário de Campo, realizado em 25 de maio de 2019).

Outro questionamento meu também levantou aspectos interessantes emergidos pela fala do pastor. Perguntei se havia algum tipo de curso preparatório para aprender sobre o projeto e sua atuação nas escolas. “Fábio contou que fez um tipo de workshop de um final de semana com uma pastora do projeto, no qual se aprendeu especialmente sobre a linguagem dos jovens, que conforme ele disse, é uma linguagem diferente que precisa se aprender para conseguir alcançar os alunos nas escolas para que eles se interessem pela religião e que não achem que é coisa de crente – não identificando a religião como de crente”. (Diário de Campo, realizado em 25 de maio de 2019)



Figura 17 – Camiseta usada no Dia da Evangelização, 2019.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

Até o fim da manhã, o evento foi basicamente constituído por distribuição de materiais sobre o Dia da Evangelização, conversas com o público que caminhava pelo calçadão e a execução de algumas músicas gospel através de uma única caixa de som. Próximo ao meio dia, encontrei alguns rostos conhecidos da Marcha para Jesus de 2018, como a pastora Patrícia e marido, acompanhados de suas filhas Vanessa e Verônica e a sobrinha Andriéle. Na parte da tarde teve apresentações de performances artísticas dos jovens da Jocum e do grupo de dança *FlashMob*, as quais exponho a seguir através de registros fotográficos. No entanto, chamo a atenção para alguns acontecimentos ocorridos em campo um pouco antes das exposições performáticas.

Durante uma conversa com a pastora Patrícia, ela contou que no dia anterior ao evento ocorreu um encontro promovido pela APEPEL e JOCUM para os organizadores aprenderem como abordar os transeuntes na rua a fim de convencer-lhes a conversão.

Daí a pastora e as meninas me contaram que ocorreu um tipo de exercício, em que os jovens da JOCUM representavam grupos distintos que eles poderiam encontrar nas ruas e que poderiam evangelizar, segundo elas os grupos eram: espíritas; desviados (ex-fiéis que saíram da igreja); universitários (que poderiam ser usuários de drogas também); crianças; e moradores de rua. E a pastora Patrícia disse que no exercício, Valter [um dos principais integrantes da JOCUM] representava um jovem estudante e usuário de droga e que ela tentou evangelizar, mas que não conseguiu convencê-lo e por isso teria falhado com ele. (Diário de Campo, realizado em 25 de maio de 2019)

A partir dessa informação, compreendi as diversas conversas que tive com os integrantes da JOCUM, sobretudo, com Jorge e Valter, citados pela pastora. Em um diálogo com os jovens sobre a JOCUM, ambos apresentaram um certo interesse pela pesquisa, formulando diversas perguntas. Dentre os questionamentos surgiu a pergunta sobre o meu pertencimento religioso. Como já havia comentado sobre o tema de pesquisa acerca das marchas religiosas – sendo uma alusiva ao universo afro-religioso e a outra relacionada aos evangélicos – direcionei minha resposta para o tempo de pesquisa sobre as religiões de matriz africana. Expliquei que, uma vez estabelecido um contato mais frequente e de maior duração com estas crenças, comecei a estimá-las, bem como formei laços com alguns adeptos.

Porém, parecendo não os convencer com essa resposta abrangente, Jorge insistiu para que eu revelasse a minha “preferência” religiosa. Mais uma vez respondi que não pertencia a nenhuma religião, mas diante da minha trajetória acadêmica estar atravessada pelos estudos sobre as religiões afro-brasileiras, havia produzido uma certa estima, sobretudo, devido às liturgias destas crenças transmitirem ânimo através dos seus batuques e danças com as chegadas dos orixás e entidades outras. Para não me ater apenas ao universo religioso de matriz africana, finalizei a resposta colocando que, embora minha inserção no campo religioso evangélico fosse recente, já havia identificado tal entusiasmo nos cultos que havia participado através das músicas gospel e dos louvores, o que estava me agradando também.

Somente a partir da conversa com a pastora Patrícia sobre o treinamento para o evento é que compreendi a insistência dos jovens em descobrir sobre a minha crença que não tinha o objetivo exclusivo de converter-me, e sim, conformar a noção presente no imaginário do grupo de que há uma correlação entre um estudante universitário ser descrente do deus cristão, bem como há no entendimento deles de que existe uma forte tendência do estudante ser também um usuário de drogas.

Outro público alvo de interesse da JOCUM para a evangelização era o grupo formado por sujeitos pertencentes a outras religiões, sobretudo, espíritas. Considerando então a minha situação de integrante dos dois conjuntos – dos universitários e dos adeptos de outras religiões –, portanto, deveria ser evangelizada. Mais uma vez emerge em campo uma atuação evangélica no espaço público que evidencia um “*ethos*” pentecostal, cuja identidade está atrelada ao desenvolvimento do seu papel social de serem os construtores do “bem comum” no espaço urbano (BIRMAN, 2003). A cidade passa a ser lida através da chave que a percebe como um espaço atravessado por diferentes agências malignas que devem ser combatidas por meio da palavra e da ação evangelizadora.

O “Dia da Evangelização” finalizou com as apresentações de performances teatrais e de dança. Na imagem abaixo, exponho a primeira performance do grupo JOCUM no evento. A cena, de forma resumida, representa a salvação dos três personagens que estão agachados, os quais ao se aproximarem do personagem atuado por Valter (que está de pé, vestido todo de preto) foram atacados por ele até cair ao chão. Jesus, representado por Jorge que está vestido com uma camiseta branca e posicionado atrás dos membros agachados, é quem salva e afasta o personagem mal dos outros três. No final, Jorge se posiciona de braços abertos, como o símbolo da cruz, e os três personagens, agora, se agacham voltados para ele como se estivessem o reverenciando.



Figura 18 – Apresentação JOCUM, 2019.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

Houve mais duas apresentações performáticas realizadas pelo grupo JOCUM e depois algumas músicas foram coreografadas pelo grupo de dança FlashMob. Vale destacar que o *FlashMob* é um grupo que se apresentou nas Marchas para Jesus de 2018 e 2019 das quais participei. Ambas as apresentações ocorreram alguns minutos antes do início da concentração da marcha e as performances foram executadas próximas ao chafariz Três Meninas.



Figura 19 – FlashMob na Marcha para Jesus, 2018.
Fonte: Isabel Campos, 2021.



Figura 20 – FlashMob na Marcha para Jesus, 2019.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

Sendo assim, considerando que o chafariz Três Meninas se tornou o mesmo ponto de encontro para a realização do evento “Dia da Evangelização” e para as apresentações de dança do grupo *FlashMob* nas Marchas para Jesus tomo a confluência urbana com a mobilização do povo de terreiro em período anterior expondo a imagem carbonizada da Iemanjá a fim de visibilizar a intolerância religiosa. Se há a similaridade nos exercícios das ruas por parte de agenciamentos religiosos distintos, isso não quer dizer que há mesmas finalidades e mesmos modos de presenciar o religioso no espaço público.

A partir das encenações e do que foi revelado durante a etnografia das ruas acerca da presença pentecostal na cidade é que se aponta para um modo fazer/ser evangélico cuja centralidade parece estar na ação, na agência do Espírito Santo através dos corpos dos fiéis que vão constituindo um território sagrado. Em relação a presença religiosa de matriz africana em Pelotas o que demarca são as mobilizações políticas e organizativas do povo de terreiro, cujas ações nas ruas parecem atreladas à denúncia, à busca por reconhecimento e liberdade do seu sagrado. O território urbano é entrelaçado por ação e ocupação política e religiosa.

No capítulo a seguir será mapeado os percursos das marchas religiosas e seus distintos usos e modos de fazer religião no espaço público pelotense.

7 Mapeando o percurso do sagrado em pelotas

Para prosseguir com as manifestações religiosas no espaço público pelotense, proponho para este capítulo, não apenas apresentar os eventos religiosos públicos dos dois grupos, e sim, as experiências através dos percursos das marchas religiosas ocorridas nos anos de 2018 e 2019, as quais fundamentam a apreensão do lugar a partir da percepção e do movimento dos corpos religiosos. Tratar do lugar a partir do corpo (percepção e movimento) é situar a análise de forma cultural, visto que os espaços que habitamos estão carregados de estruturas sociais, culturais e de sentidos. Para Bourdieu (1996), o mundo social, constituído por suas divisões, é engendrado pelos agentes sociais, tanto individual quanto coletivamente, assim como na “cooperação” como também no “conflito”, de modo a construir o espaço social. Desta forma, espaço social para Bourdieu é constituído por agentes ou grupos que se encontram distribuídos a partir das posições que ocupam de acordo com “dois princípios de diferenciação”: um é o capital econômico e o outro é o capital cultural. “As distâncias espaciais no papel equivalem a distâncias sociais” (BOURDIEU, 1996, p. 19).

A configuração dos lugares que habitamos demanda certos modos de ajustamento corporal, reforçando e naturalizando padrões de ação e interação (com base em diferenças de classe, gênero, geração, etc); assim como as disposições e técnicas corporais socialmente constituídas revelam os lugares como contextos adaptados a essas mesmas habilidades corporais e às classificações ou ideias estereotipadas que elas corporificam. (RABELO, 2005, p.13)

Assim, considerando que as estruturas dos lugares partem das práxis humanas, as mudanças nos espaços também é reflexo dos habitus e modos de vida em sociedade, o que revela novas sensibilidades e percepções dos corpos em relação com estes mesmos espaços, bem como os efeitos desses atravessamentos.

Portanto, assim como nossas experiências sensíveis são parte de uma dinâmica mais englobante de lugar, cada modo de lidar ou relacionar-se ao lugar (e, portanto, ao tempo e espaço) é também parte de um certo estilo mais geral de estar no mundo com outros (RABELO, 2005, p. 14).

Merleau-Ponty trata na sua obra, “Fenomenologia da Percepção”, essa compreensão do espaço e da materialidade estruturante das “coisas” a partir do entendimento do corpo com o outro e na sua percepção. Para o autor, a

experiência de uma estrutura não ocorre de forma passiva, ela é vivida, retomada, assumida, reencontrando assim seu sentido imanente. Partindo dessa premissa, a cidade passou a ser entendida como “heterogênea porque nela coexistem diversas temporalidades inscritas na sua materialidade, bem como por abarcar diferentes visões de mundo e de valores das pessoas que a habitam” (NETO et.al, 2019, p. 66).

A teoria do esquema corporal é implicitamente uma teoria da percepção. Nós reaprendemos a sentir nosso corpo, reencontramos, sob o saber objetivo e distante do corpo, este outro saber que temos dele porque ele está sempre conosco e porque nós somos corpo. Da mesma maneira, será preciso despertar a experiência do mundo tal como ele nos aparece enquanto estamos no mundo por nosso corpo, enquanto percebemos o mundo com nosso corpo. Mas, retomando assim o contato com o corpo e com o mundo, é também a nós mesmos que iremos reencontrar, já que, se percebemos com nosso corpo, o corpo é um eu natural e como que o sujeito da percepção. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 278).

A partir dessa perspectiva, serão os sujeitos religiosos que marchando pela cidade irão traçar linhas de fuga rizomáticas que estabelecem conexões transversais entre eles. Isto quer dizer, que são os percursos estabelecidos pelos atores religiosos, produtores das marchas, que remetem um ao outro e é por meio dessas linhas que é possível encontrar elementos que reordenam a relação que cada grupo religioso estabelece com a cidade (DELEUZE & GUATTARI, 1995)⁷¹.

As marchas religiosas abordadas neste estudo convergem nos trajetos escolhidos pelas lideranças religiosas que identificam em alguns determinados pontos urbanos espaços estratégicos para se encontrarem e obterem a visibilidade que desejam alcançar de modos distintos. Assim, através de um esforço analítico comparativo entre as marchas religiosas ocorridas em 2018 e 2019 devido as similaridades dos trajetos, a discussão proposta para esta seção é trazer o espaço urbano – transcendendo à compreensão de palco de aparecimento – enquanto dinâmico e constituído por meio dos marchantes que fazem diferentes usos e criam diversas percepções sobre o ambiente urbano. Nesse sentido, no processo de tecer a cidade é importante incitar narrativas

⁷¹ A referência ao conceito cunhado pelos filósofos Deleuze e Guattari, em que tratam as linhas de fuga como entendimento chave para uma análise rizomática, é uma forma de procurar a apreensão sobre as transversalidades e conectividades entre estratos e níveis. Seriam os movimentos de reterritorialização e desterritorialização como se estivessem presos uns nos outros.

daqueles que experenciam esse lugar, transitam pelos espaços para escreverem um “texto urbano” (DE CERTEAU, 2008).

O guia para fazer a análise dos dois eventos será a construção do “texto urbano” pelos dois grupos religiosos que estão imbricados no mesmo contexto de disputa e de agenciamento do caráter público da cidade, os quais mobilizam diferentes modos de fazer o religioso. A partir de uma “etnografia de rua” acompanhando as Marchas contra Intolerância Religiosa e a(s) Marcha(s) para Jesus dos referidos anos, é que emergiram vários aspectos que direcionaram o olhar interpretativo sobre o lugar destes segmentos religiosos no espaço público pelotense e suas formas de se relacionar com a cidade produzindo outras percepções de constituição da própria geografia do espaço urbano.

7.1 Cruzando as marchas religiosas no espaço urbano pelotense

Como já mencionado, as Marchas contra Intolerância Religiosa e a(s) Marcha(s) para Jesus iniciam e finalizam seus percursos nos mesmos locais de encontro, mas em ordem inversa. Em relação ao primeiro trajeto, referente às Marchas contra a Intolerância Religiosa, o ponto de concentração para dar início a caminhada é o monumento do Altar da Pátria localizado no Parque Dom Antônio Zattera na Avenida Bento Gonçalves, e concluído em frente ao Mercado Público⁷². No segundo percurso, o local de concentração foi descrito nos materiais de divulgação do evento como “no Largo do Edmar Fetter frente ao prédio da Prefeitura”, o qual se encontra localizado no mesmo quadrante do prédio do Mercado Público, porém este não é mencionado nos materiais sobre a Marcha para Jesus.

A ausência desta referência chamou a atenção, provocando alguns questionamentos: primeiro, o Largo Edmar Fetter está situado no espaço que corresponde ao Mercado Público e não ao prédio da Prefeitura, então porque não o mencionar; e segundo, durante a etnografia, ficou evidente que o ambiente ocupado pelos participantes da marcha no momento da concentração antes da caminhada era o Mercado Público, apesar de venderem produtos da marcha ao lado do prédio da Prefeitura, o que mesmo assim não suscitava uma aglomeração. Dando a entender que os próprios participantes da Marcha para

⁷² É importante ressaltar que nas duas últimas marchas houve a entrada no prédio em razão de homenagens ao orixá Bará, que será explicado ao longo do texto.

Jesus, também habitantes de Pelotas, reconhecem mais o Mercado Público como ponto de encontro do que o prédio da Prefeitura.

Contudo, em relação ao destino final das Marchas contra Intolerância Religiosa, o Mercado Público trata-se de um espaço que é usado pela comunidade tradicional de terreiro para fins religiosos em determinados rituais, como o ritual conhecido por “passeio”, o qual representa uma passagem obrigatória para os iniciantes nas religiões de matrizes africanas. Então, o local já é conhecido pelos afro-religiosos de Pelotas, assim como também na capital do estado, Porto Alegre, onde há o assentamento do orixá Bará no interior do Mercado Público, ocorrendo também o tradicional “passeio”.

As cidades africanas tinham como característica o nascimento do mercado local concomitantemente com a construção das primeiras casas, localizando-o, invariavelmente, no centro da aldeia. Era um lugar de reuniões onde pessoas, a par do exercício do comércio, tinham a oportunidade de se encontrar, trocar ideias, abordar os mais variados temas e dirigir suas dúvidas sobre isto ou aquilo. Ali faziam ponto os sacerdotes de Ifá, os Babalawos, aguardando consulentes para, se necessário, encaminhá-los aos Templos, a fim de ouvirem Ifá, o Orixá do Destino e, portanto, da adivinhação. Efetuavam-se transações visando a aquisição de animais destinados ao sacrifício ou de materiais religiosos não fabricados na região. Tais operações eram efetuadas no sistema do escambo ou pela aquisição em moeda corrente, sempre não nos esquecendo de que era representada pelos cawris, aqui mais conhecidos por búzios. (PERNAMBUCO, 2019, p. 49)

Devido ao uso religioso do Mercado Público⁷³ pela comunidade religiosa de matriz africana, encontra-se ao redor do mesmo, algumas lojas de artigos religiosos denominadas como Floras. Sendo uma das mais conhecidas de Pelotas, a Flora Mãe Oxum, localizada em frente à entrada principal do Mercado Central. É importante ressaltar também que o Mercado representa o espaço da circulação, da troca, do movimento, sobretudo, se considerarmos a relação sociocultural que se estabelece com o local e a sociedade envolvente.

As trocas efetuadas nesses mercados, desde as de mercadoria até aquilo que diz respeito à vida comum de nosso povo, como intrigas políticas e amorosas, rixas e amizades, encontros, transações, escândalos e novidade, tudo isto significa movimento, pois troca é movimento, e este é transitividade e, assim sendo, se subordinam a Exu (Bará) “o grande princípio dinâmico na cosmovisão do Candomblé” (e da nossa Nação). Portanto, não é de se estranhar que o Bará tenha

⁷³ “Localizado em um dos pontos mais centrais de Pelotas, o Mercado Público Municipal tem a notoriedade de ser um dos principais edifícios que estampam os cartões-postais da cidade. O prédio, que começou a ser construído em 1848, foi tombado somente em 1985, sob decreto do então prefeito Bernardo Olavo Gomes de Souza”. (SEVAIO; SOTO, 2018, p. 6)

agregado em seu nome o título de Olójá que significa “dono do mercado”. (PERNAMBUCO, 2019, p. 51)

Assim como se considerarmos a historicidade em relação aos usos do mercado no período escravagista, local onde ocorria a comercialização de africanos e africanas escravizados(as) na cidade de Pelotas. Como forma de homenagem à importância do trabalho forçado realizado por afrodescendentes que “edificou a economia fundante da hoje Pelotas” é que foi realizado no interior do Mercado o ritual de assentamento do orixá Bará, conhecido nos eventos e nas procissões como o “senhor dos caminhos”.

O orixá Bará e/ou Oba-Ara (Oba=rei, ara=corpo) traduz-se filosófica e teologicamente como “Aquele que sustenta a vida”, tanto individual quanto coletiva sem o qual a existência, toda ela, estaria imobilizada, estática, parada. O assentamento do Bará no Mercado Central tem essa prerrogativa.⁷⁴

7.1.1 Mercado Público e as Marchas contra Intolerância Religiosa

Ambas as Marchas contra Intolerância Religiosa realizadas em 2018 e 2019 ocuparam o espaço do Mercado Público para fazer referência à religiosidade de matriz africana. Em 2018, na finalização da marcha, o babalorixá Juliano D’Oxum fez uma última parada em frente à entrada principal do prédio do Mercado Público e solicitou em voz alta que os presentes se abaixassem, tocando no chão para pedir licença ao orixá Bará para adentrarem no local. Nesse momento, Juliano também ressaltou a importância da entrada do povo de terreiro pela porta principal, uma vez que a Flora Mãe Oxum está localizada em sua frente, tecendo a demarcação espacial da religiosidade afro-brasileira no mapa urbano. Após saudarem o orixá no interior do Mercado, onde o mesmo se encontra assentado, foi realizado uma breve apresentação performática dos orixás no Largo Edmar Fetter.

No ano seguinte, 2019, o Mercado Público foi utilizado como um espaço de palco para expor a imagem do orixá Bará, cuja escultura posteriormente ao evento foi doada pelo Pai Paulinho de Ogum Xoroquê para a cidade de Pelotas. A imagem permaneceu no pátio do Mercado durante o dia para ser visitada pelo público em geral e a noite foi levada para um Xirê de homenagem aos orixás e recepção do Bará no terreiro Reino de Oxum Olobá do Babá William Ty’asun.

⁷⁴ Disponível em: <http://mantodeoxala.blogspot.com/2012/07/manifesto-contrabanalizacao-e-o.html>. Acesso em: agosto de 2021.

Durante a realização do evento, ocorreu também uma gira formada por pais e mães de santo para saudar o orixá, cuja apresentação foi menos performática que a do ano anterior, mas contou com a participação de adeptos vestindo as indumentárias específicas para representar alguns orixás do panteão afro-gaúcho.



Figura 21 – Performance dos orixás na Marcha CIR, 2018.
Fonte: Isabel Campos, 2021.



Figura 22 – Orixá Bará na Marcha CIR, 2019.
Fonte: Isabel Campos, 2021.



Figura 23 – Gira em homenagem ao orixá Bará, Marcha CIR de 2019.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

Tendo em vista a constituição do próprio espaço do Mercado Público entrelaçado no processo histórico da cultura de matriz africana na cidade, tanto em relação a um sistema econômico e de organização sociopolítica baseado na assimetria racial, quanto no que se refere ao desenvolvimento afrorreligioso, exponho um trecho do discurso do babalorixá Juliano D'Oxum na Marcha de 2019 feito no interior do Mercado. Pois é por meio do que se revela na narrativa que é possível encontrar uma descrição espacializante que desemboca nos efeitos de poder que estão ligados ao racismo estrutural.

A Caminhada contra a Intolerância Religiosa veio dizendo intolerância, mas também quer mostrar que a gente teve a tolerância sim, com as religiões de matriz africana, afro-umbandistas, quimbandeiros, pajeenses. É importante ressaltar a Secretaria Municipal de Cultura, da qual a diretora do Mercado, Helenira Brasil, pela cedência do espaço. É muito difícil o povo de terreiro conseguir entrar e fazer um evento nos dias de hoje, nos dias em questões de intolerância religiosa, discriminação racial, de luta constante no dia a dia. É difícil, mas a gente conseguiu. Tenho ansiedade na fala, mas não posso deixar de agradecer Flora Mãe Oxum, os apoiadores, Flora Mãe Oxum, Flora Cobra Coral, Fábrica de Velas Rainha do Mar – velas artesanais, AMUKCAB – Associação Municipal de Umbanda, Kimbanda e Cultos Afro-brasileiros, Lojas Cigana – roupas de religiões, Programa Filhos de Umbanda, Programa Umbanda é Luz, Programa Origens Africana, Programa Caminhos Abertos.[...]E vou ser breve, Pai Paulinho muito obrigado pela imagem do Bará que trouxe pra nós hoje em Pelotas e é muito importante porque Pelotas e Rio Grande são o berço do batuque e muitas vezes falta o conhecimento dos nossos próprios irmãos. (Discurso Juliano D'Oxum realizado em 26 de outubro de 2019)

Nesse breve trecho, o babalorixá ressalta a dificuldade de acesso ao Mercado Público na atualidade, apesar de já estar assentado o orixá Bará no território, o que acaba apontando para a permanência do poder que não compactua para o avanço destas religiões no espaço público pelotense. Embora haja negociações e se estreitem as relações entre o poder público e a comunidade de terreiro nas últimas mobilizações, “não seria possível enxergar os casos de intolerância religiosa no Brasil ao perder de vista a dimensão das relações sociais e religiosas sustentadas pelo racismo assimétrico” (SANTOS, 2019, p. 181).

Ainda mais se considerarmos a relevância da cidade para as religiões de matrizes africanas no estado do Rio Grande do Sul, uma vez que Pelotas e Rio Grande são cidades reconhecidas por serem os berços do batuque gaúcho. Deste modo, quais são os motivos que levam a dificuldade do povo de terreiro pelotense de estar presente em espaços públicos como o Mercado Central que

se constituiu por meio do agenciamento desta presença cultural africana, senão através da força atuante do racismo como um poder disciplinador espacializante? Isso quer dizer também que ao assumir o caráter público, os espaços urbanos devem não ser apenas locais de passagem, no sentido de serem acessados livremente por todos os habitantes, mas um exercício de poder coletivo de moldar e ocupar a cidade. Sendo assim, o exercício da performatividade encontrada na fala do babalorixá e na presença de corpos afrorreligiosos juntos em um mesmo ambiente, remetem ao que Butler (2018, 2021) chama a atenção para a ação corporal como um modo de instituir um outro poder, portanto, uma ação a fim de reivindicar o público encontrado nos espaços urbanos.

Deste modo, “quando nos referimos ao direito à cidade, estamos falando de um projeto de cidade que considera a dimensão do coletivo como primordial nas escolhas de como guiar a ocupação dos espaços” (SEVAIO; SOTO, 2018, p. 5). E se esse direito é negado para determinados sujeitos, os quais já se encontram às margens do processo histórico e político de sociabilidade urbana, é preciso estar atento para a produção de diferentes performatividades da cidade que estão em disputa. Sendo assim, vale resgatar que desde a construção do Mercado Público na cidade de Pelotas há uma variedade de práticas políticas e higienistas que buscaram afastar, remover, tudo o que não estivesse adequado a um padrão estético de urbano civilizado, sobretudo, baseado em referências europeias.

Dessa forma, desde a edificação do Mercado houve uma série de transformações no entorno e no interior do prédio que têm como consequência comum, em diferentes graus e proporções, a remoção das figuras que o “sufocam” esteticamente: camelôs, prostitutas, o terminal de bondes. (SEVAIO; SOTO; 2018, p. 8)

A última revitalização do Mercado Público⁷⁵, em 2012, acarretou em transformações internas e ao redor a partir da instalação de restaurantes, bares e lojas de *souvenirs* no lugar das tradicionais bancas de mercadorias in natura que são considerados produtos típicos situados em mercados públicos em geral.

⁷⁵ “O Mercado não voltou a ser como era antes, ele tornou-se um espaço de sociabilidade destinado sobretudo a atividades culturais, de entretenimento e de lazer, além do comércio. No seu exterior, diferentemente do que ocorria antes da revitalização, o Mercado passou a ser frequentado também à noite, especialmente nos bares e restaurantes, instalados principalmente na frente norte do Mercado, voltados para o Largo” (XAVIER, 2016, p. 6).

Essa mudança gerou uma “aparência elitizada, intensificando o processo de afastamento dos sujeitos ‘indesejados’” (SEVAIO; SOTO, 2018, p. 9). Deste modo, tomando o Mercado Central como um espaço público que traz à tona a disputa de narrativas por grupos subalternizados, bem como da atribuição simbólica às forças e práticas sagradas da religiosidade afro-brasileira, torna-se um lugar de suma importância como forma de ocupação religiosa-política das Marchas contra a Intolerância Religiosa.

Faço uma leitura do Mercado Público para as religiões de matrizes africanas a partir da apreensão forjada por Anjos (2006) sobre as “posturas políticas” e modos de “organização dos vivenciadores dos cultos afro-brasileiros”, cujo cerne está situado nas encruzilhadas dos territórios produzindo assim uma cosmopolítica afro-brasileira. Para Anjos (2006, p. 33), “o *ethos* religioso afro-brasileiro” configura-se através de um modelo de desterritorialização, no qual as identidades tendem a se sobrepor, assim como os territórios se sobrepõem no tempo. Nesse sentido, o domínio político religioso de matriz africana encontra-se justamente nessa sobreposição das identidades, as quais se dissolvem para posteriormente se reconstruírem, o que conforma um modelo de organização descentralizado, portanto, contrário ao poder centralizador do Estado.

Esse é o calcanhar de Aquiles “ou maior potência política” da religiosidade afro-brasileira: as identidades tendem a se sobrepor e a se dissolverem para se reconstruírem momentaneamente mais adiante. Refiro-me a algo próximo ao que Deleuze e Guattari (1980), a partir da Sociedade contra o Estado, de Pierre Clastres (1979), chamam de máquina de guerra nômade: processo em que a forma-Estado, sua estrutura centralizada, é constantemente desmantelada no interior do grupo. O grupo como estrutura externa ao Estado, do lado de fora, ameaçando-o por se apresentar como um outro modelo de organização, a possibilidade efetiva de descentralização: das identidades, e correlativamente, das relações de forças internas. (ANJOS, 2006, p. 33)

Partindo da noção de “desterritorialização”, podemos compreender o Mercado Público como um lugar que politicamente sobrepõe as identidades afrorreligiosas, ora articulando os terreiros para se manifestarem em nome da liberdade religiosa que em outras circunstâncias apresentam-se a partir de conflitos no interior da comunidade afro-religiosa, ora sendo um espaço de disputa sobre o território assentado do orixá Bará colocando-o em dúvida devido

aos procedimentos ritualísticos e a representatividade dos líderes religiosos envolvidos nessa prática sagrada.

Deste modo, vale recordar um episódio que ocorreu relacionado ao Mercado Público em 2012, um pouco antes da sua reabertura oficial. Diante da situação do arrastado processo de restauração do prédio, o qual já estava em reforma há aproximadamente dez anos, e tendo em vista que o Mercado Público de Porto Alegre tradicionalmente ritualizava o orixá Bará assentado no interior do prédio histórico, duas líderes afrorreligiosas, Mãe Gisa de Oxalá e Iyalorixá Sandrali de Oxum, tiveram a ideia de fazer o mesmo ritual do Bará no Mercado de Pelotas para afortunar a sua reabertura. No entanto, como é um espaço público, as lideranças solicitaram a licença para efetivar o ritual através do então vereador, Ademar Ornel, o qual apresentou a proposta para a Prefeitura autorizar a prática sagrada. Nesse processo de negociação, o vereador informou o interesse de outra mãe de santo para participar do ritual, a Mãe Joyce da Sociedade Beneficiente São Jerônimo. Com a aprovação do poder executivo, a cerimônia religiosa foi realizada, mas durante sua execução Mãe Joyce fez alguns registros fotográficos. Porém, algumas dessas imagens foram divulgadas em um jornal local chamado Diário da Manhã sem a autorização das outras duas mães de santo envolvidas⁷⁶.

Após a reportagem publicada no jornal que noticiava sobre um ritual “africanista” envolvendo sacrifício de animais realizado no Mercado Público, usando uma imagem da Mãe Gisa e sua família de santo, a matéria ganhou repercussão negativa na cena pública. Gerando ataques na internet de cunho racista e de intolerância religiosa direcionados a mãe de santo e sua casa de religião, bem como uma abertura de processo pela Promotoria Pública para se esclarecer sobre a cerimônia religiosa. Na audiência foi explicado o fundamento religioso de matriz africana e o significado do assentamento do orixá articulando-o a historicidade do Mercado Público que parte do entendimento de que africanos e africanas escravizados(as) ao construíram o prédio teriam assentado uma obrigação ao orixá Bará para abrir os caminhos. Sendo assim, a realização de um novo ritual seria para reafirmar e fortalecer o vínculo com as religiões afro-brasileiras e forjar bons frutos para a reabertura do espaço.

⁷⁶ Para ler sobre o episódio na íntegra, ver “Religiões de matriz africana: entre o reconhecimento e a intolerância religiosa” (CAMPOS, 2013).

No documentário “A Tradição do Bará do Mercado” lançado em 2007 pela Secretaria Municipal da Cultura da Prefeitura de Porto Alegre em parceria com a Congregação em Defesa das Religiões Afro-brasileiras (CEDRAB), apresentam relatos de importantes lideranças afrorreligiosas da cidade e destacam a fala do babalorixá Bábá Dibá de Iyemonjá que demarca o espaço do Mercado como sagrado. “Foram nossos ancestrais que construíram, deram o suor e que trabalharam, além de ter a presença da ancestralidade, ali foi feito um assentamento de Bará, foi feito um fundamento, aquela terra ali vai ser sempre sagrada[...]”.

Segundo Anjos (2006, p. 19), “abrir os caminhos significa aliviar os percursos de um empreendimento de possíveis interferências negativas”. E é na encruzilhada, no ponto de cruzamentos, de multiplicidades, que há a representação do começo e do fim coexistindo. Por isso que no batuque, o orixá Bará é o dono da encruzilhada, assim como ele é o dono do Mercado⁷⁷. Compartilho a breve aclaração formulada por Corona e Favaro (2020) sobre a noção de “encruzilhada” de Anjos (2006):

Exu é senhor das encruzilhadas, mediador da humanidade com os demais Orixás, cuja agência cosmopolítica é processada para que os caminhos dos participantes sejam abertos, trazendo segurança e boa fluidez energética nos diversos caminhos e linhas que se entrecruzam durante os trabalhos de um templo. (CORONA; FAVARO, 2020, p. 3)

Para além do Mercado Público como ponto de cruzamento, o assentamento do orixá Bará demarca um território cosmopolítico, uma vez que não busca por meio das encruzilhadas “o encontro de diferentes caminhos” para se fundir “numa unidade, mas seguem como pluralidades” (ANJOS, 2006, p. 21). Assim como não quer dizer que não haja controvérsias e conflitos na construção do território. “A linha cruzada apresenta uma concepção de mundo onde as diferenças são afirmadas com muita intensidade e o estabelecimento de fronteiras externas não as dilui internamente ao território demarcado” (ANJOS, 2006, p. 58).

⁷⁷ No batuque há várias extensões do orixá Bará, como Bará Elegbá, Bará Lodê, Bará Lanã, Bará Adague e Bará Agelu, cada um tem sua singularidade e sua tangibilidade. O orixá homenageado na marcha e esculpado é o Bará Lodê que significa àquele que abre e fecha caminhos, o senhor das encruzilhadas, zelador dos terreiros. Um dos símbolos que o representa é a chave porque é ele que detém o poder de abrir ou fechar os caminhos.

A partir da leitura do Mercado Público como um local de convergência entre o sagrado e a política, representado na historicidade e entendimento que o lugar carrega vinculado ao universo religioso de matriz africana, torna-se uma referência para o povo de terreiro manifestar a sua religiosidade, bem como externar suas reivindicações políticas. O que nos dá indícios de que talvez seja este conhecimento sobre o Mercado Público que o apague das menções nas divulgações das marchas cristãs que também ocupam o espaço central da cidade. Considerando o Mercado Público como o primeiro ponto de confluência entre as religiões, passo para a percepção e experiência dos corpos evangélicos na Marcha para Jesus em relação ao espaço de concentração e de encerramento.

7.1.2 Sobre a partida e a chegada da Marcha para Jesus

A partir do material etnográfico, a questão não é que o Mercado Público – reconhecido oficialmente como patrimônio cultural de Pelotas – não exista para os evangélicos participantes da Marcha para Jesus. O que aponto como hipótese acerca da ausência do mesmo nos meios de divulgação do evento é de que a constituição histórica vinculada a afrorreligiosidade encontrada no Mercado Público não se adequa nas relações que estes pretendem tecer com o espaço público pelotense. Na sequência, exponho uma imagem da concentração da Marcha para Jesus em 2019 em que o prédio do Mercado Público está aparente, o que evidencia seu uso para a concentração do evento.



Figura 24 – Concentração no Mercado Público da Marcha para Jesus de 2018.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

Cabe lembrar que o trajeto inicial das Marchas para Jesus no começo da década de 1990 era diferente do atual, mas o Mercado Público não apenas era ponto de encontro como era o espaço que contemplava o palco principal do evento. Segundo os relatos da pastora Luciane, à qual pertence a uma família evangélica e por isso participou de edições iniciais do evento, a concentração da marcha era no Largo Edmar Fetter (Mercado Público) e depois a caminhada acontecia em algumas ruas contempladas pelo calçadão comercial, as quais a pastora não recorda precisamente. De acordo com ela, o percurso da marcha era rápido e, logo, retornava para o Largo do Mercado, onde havia uma modesta estrutura de palco montada para as apresentações de shows gospel, as quais ela relembra de ter participado.

Nota-se que o trajeto anterior era circular, uma vez que iniciava no Mercado Público e retornava para o mesmo ponto. Apesar do trajeto não ter mais esse formato circular, desde o início da participação do pastor Fabrício em 2001, o trajeto era traçado por outras ruas. Nas edições anteriores à presidência do pastor na APEPEL, o ponto de partida da Marcha para Jesus era na frente do

prédio da Prefeitura, contornava a Praça Coronel Pedro Osório, se direcionava a Rua Félix da Cunha, dobrava na Rua General Neto e seguia nesta rua até finalizar o trajeto na Avenida Bento Gonçalves. A partir da presidência do pastor, o itinerário da caminhada modificou e exponho um trecho da narrativa do mesmo sobre essa mudança.

Isabel: Sempre foi esse caminho, pelo menos desde que tu participas?
Pastor: Não assim, não sempre. A Marcha, ela era assim: saía da frente da Prefeitura e contornava a Praça, pegava a [Rua]Félix da Cunha e dobrava lá na [Rua]Neto. Fazia a volta até chegar na Avenida. O que é que acontece? Um dos propósitos da Marcha é exatamente o quê? A manifestação da igreja na cidade e a oportunidade que temos como igreja pra orar pela cidade. Certo? Eu pensei o seguinte assim. Gente, nós estamos pegando ruas mortas, onde não tem ninguém, onde as pessoas simplesmente não passam. Então, na verdade, a gente simplesmente tá fazendo uma passeata celebrando, mas não temos expressão. E aí então eu mudei a rota pra Prefeitura, Praça Coronel Pedro Osório, [Rua]Floriano, [Rua]General Osório e então Avenida Bento. Por quê? Porque são lugares que têm pessoas, tem movimento e nós temos a oportunidade de nos manifestar como igreja e orar pelo centro comercial da cidade. Aí eu mudei a rota em 2015. Em 2015 a rota foi mudada. Claro que eu arrumei pra minha cabeça que daí eles acharam ruim. “Bah, mas aí vai atrapalhar o trânsito”. Sim, mas é uma vez no ano. Porque não uma vez no ano? (Entrevista realizada com Pastor Fabrício, em 08 de maio de 2019; grifo meu).

Assim, o pastor mudou a rota para ruas, consideradas por ele, mais movimentadas e por isso seriam mais significativas para a caminhada obter visibilidade pública. Essa nova rota, redirecionada pelo pastor, é o caminho atual percorrido pelos participantes da Marcha para Jesus, o qual vale destacar é finalizado com uma enorme estrutura de palco montada no centro do Parque Dom Antônio Zattera, em frente ao monumento Altar da Pátria.

Tomando a definição de De Certeau (1994, p. 202) acerca do que se configura como espaço por meio do que é “produzido pela prática do lugar”, a Praça Dom Antônio Zattera, no decorrer do processo de urbanização de Pelotas, foi se apropriando de narrativas e signos que efetuarão transformações no espaço. No mesmo sentido que, ações de sujeitos históricos também condicionaram no modo animado da praça. Deste modo, passo para o outro ponto urbano utilizado como referência para as marchas religiosas, o Altar da Pátria ou Centro Cívico, localizado na Praça Dom Antônio Zattera. O ponto de encontro torna-se pelo viés engendrado por estes eventos um lugar praticado através de três elementos que estão articulados: religião, política e festividade.

Em suma, o espaço é um lugar praticado. Assim a rua geometricamente definida por um urbanismo é transformada em espaço pelos pedestres. Do mesmo modo, a leitura é o espaço produzido pela prática do lugar constituído por um sistema de signos – um escrito. (DE CERTEAU, 1994, p. 202).

A Praça Dom Antônio Zattera foi criada em 1875 está situada na Avenida Bento Gonçalves⁷⁸, zona central da cidade, e é reconhecida como um local de encontro para desfiles, manifestações públicas de cunho político e também religioso, assim como um palco para diferentes apresentações artísticas. Devido a diversidade simbólica encontrada na praça há tradicionalmente na cidade a execução nesse espaço de desfiles comemorativos aos feriados cívicos nacionais, estaduais e municipais. Isso ocorre, sobretudo, em razão do monumento Altar da Pátria ou Centro Cívico estar localizado na praça, cujo obelisco é composto por um busto de Bento Gonçalves (conhecido por ser herói da Revolução Farroupilha), uma homenagem ao Almirante Tamandaré (Marinha do Brasil), entre outros símbolos.

De acordo com uma reportagem no Diário Popular apresentada por Silva (2017) sobre o contexto histórico da praça, os símbolos foram inseridos no transcorrer do século XX:

[...] Ali está o Altar da Pátria, cuja pedra fundamental foi assentada no dia sete de setembro de 1952 por incentivo do então presidente da Liga da Defesa Nacional Apody Almeida de Oliveira. Antes os atos cívicos da Semana da Pátria eram realizados em palanque montado na praça Coronel Pedro Osório.[...] O busto do general gaúcho, erguido no centenário da revolução em 1985, convive lado a lado com símbolos contraditórios, entre esse marco patriótico nacionalista e o monumento que homenageia o Almirante Tamandaré, militar rio-grandino, patrono da Marinha do Brasil e historicamente defensor do Império.[...] Atrás do Almirante Tamandaré, próximo à esquina da rua Anchieta, se encontra um monumento em memória de Joaquim Rasgado (1863-1917) erguido em 1942. O médico teria ficado conhecido por esse nome por se dedicar ao próximo a tal ponto de andar vestido maltrapilho.[...] Mais ao fundo, de frente para a rua Doutor Amarante, fica a “Cruz da Vitória” inaugurada em 1945 em comemoração ao sucesso das Forças Aliadas. Em latim, a inscrição “Cristo vence, Cristo reina, Cristo impera”

⁷⁸ A Praça Dom Antônio Zattera está encontra-se na Av. Bento Gonçalves entre as Ruas Andrade Neves, Dr. Amarante e Padre Anchieta. “Um setor específico da Praça em que relações sociais e interações de confiança e forte espírito cívico, como descreve Putman (1996, p.177), são possíveis de acontecer, trata-se do centro cívico ou altar da pátria, espaço físico localizado na quadra da Avenida Bento Gonçalves, onde são realizados desfiles em dia de comemoração de datas pátrias nacionais como sete de setembro, dia da independência do Brasil, ou vinte de setembro data comemorativa da Revolução Farroupilha, marco da história Rio-Grandense” (SILVA, 2017, p. 59). Como sequência desta explicação sobre a referência atribuída à praça para a realização de manifestações públicas de cunho político, o autor citado, traz um exemplo mais atual em relação às manifestações que ocorrem a favor e contra o impeachment da ex Presidenta Dilma Rousseff em 2016, no qual houve o uso do local pelos manifestantes.

representa a supremacia das Forças Aliadas sobre os nazistas, em nome de Deus.[...] A poucos centímetros do chão, ao lado do busto de Joaquim Rasgado, há ainda um monumento quase imperceptível. O marco de número 1965 do IBGE é um dos 36 existentes em Pelotas que serve para a medição de dados como latitude, longitude e altitude do município. Também no parque, próximo à esquina da Bento com Andrade Neves, foi erguido em 1993 um monumento à Bíblia, pela Associação de Pastores Evangélicos de Pelotas. O marco, antes coberto de listas coloridas, foi reformado junto com as demais obras do parque, e agora é revestido de granito preto. [...]. (apud. SILVA, 2017, p. 32)



Figura 25 – Monumento do Altar da Pátria.

Fonte: <https://mapio.net/pic/p-49305770/> Acesso em: 17 de junho de 2021.

É importante ressaltar que a mudança do show gospel na Marcha para Jesus do Mercado Público para ser realizado em frente ao Centro Cívico instalado na praça não representa uma tomada deliberativa aleatória. Uma vez que, encontra-se na mesma praça – pela quadra da Rua Andrade Neves – um Monumento a Bíblia, como mostra a imagem abaixo. Segundo consta na descrição fixada no monumento, o mesmo foi inaugurado em 12 de dezembro de 1993 por meio de iniciativa da Associação de Pastores Evangélicos de Pelotas – APEPEL. Vale lembrar, que a primeira Marcha para Jesus ocorreu na cidade no período próximo a inauguração da placa da bíblia, em 1995, também promovida pela APEPEL.



Figura 26 – Imagens do Monumento da Bíblia.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

Em relação a Marcha para Jesus, nos anos de 2018 e 2019, a ocupação da Praça Dom Antônio Zattera pelos evangélicos ocorre no final do percurso, onde há a instalação de uma estrutura de palco mais para o interior da praça direcionada para o monumento do Altar da Pátria, o que provoca uma aglomeração dos participantes no entorno do obelisco, bem como se evidencia a marcante presença de símbolos religiosos de matriz cristã através das camisetas da marcha e outros adereços enunciando Jesus. No palco, no qual acontece as apresentações artísticas do estilo gospel, há a exposição também de bandeiras da cidade de Pelotas, do estado do RS e do Brasil.



Figura 27 – Show Final da Marcha para Jesus de 2019.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

Na Marcha para Jesus em 2019, assim como na edição anterior, o palco instalado em frente ao monumento do Altar da Pátria é o momento que caracteriza a festividade da marcha, pois há a realização de shows gospel e apresentações teatrais por mais de quatro horas. Todo o percurso da marcha leva cerca de uma hora, nesse sentido, o que demarca um tempo mais extenso de evento é o entretenimento na praça Dom Antônio Zattera.

Em ambas as edições que acompanhei estava disposto pela praça algumas tendas brancas, em uma dela era possível ler uma faixa que dizia “CANTINA DA MARCHA” e uma outra mais central que me chamou a atenção em razão da aparelhagem de som. Ao centro havia um grande palco montado. Ao fundo da “cantina da marcha” haviam dois banheiros químicos, um feminino e outro masculino. Ressalto, que desde o início do grande show e próximo a Cantina, haviam alguns ambulantes vendendo bebidas (refrigerantes e água), churrasquinho, pipoca e cachorro quente. No ano de 2019 havia mais algumas tendas que não estavam presentes no ano anterior. Um estande de ótica ao lado do palco chamada “Mascada Eyewear”, com uma mesa e um aparelho para medir a visão. Ao lado da mesa um banner preto e branco com o logo da marca, vi algumas pessoas posarem junto ao banner para tirar fotos.

Ao lado do banner da ótica, havia mais alguns estandes expostos. Um relativo à Cruz Vermelha também com uma mesa e uma senhora sentada

vestindo uma camiseta escrito “cruz vermelha”. Ao lado, uma barraca com camiseta da marcha e a exposição de camisetas das edições anteriores à venda. Saindo dos estandes, me afastando do palco, me deparo com alguns brinquedos infláveis, como escorregador com piscina de bolinhas, etc. Esse “espaço kid’s” também não constava no ano anterior.

Próximo ao palco, havia mais uma tenda que era o camarim e por onde passavam as bandas e grupos de dança que iriam se apresentar. Em razão de muitas apresentações, cada banda tinha um tempo limite e era permitido tocar apenas três músicas. É interessante destacar que as bandas que se apresentavam eram de estilos diversos, mas todas dentro do gênero gospel: pop, pop rock, rap, hip hop, pagode e em 2019 houve a apresentação de uma banda de estilo gauchesco.

Na apresentação do grupo de hip hop IPC (Impacto por Cristo), composto por três membros (dois jovens negros e uma jovem negra), o público inteiro cantou junto, aclamou e foram muito bem aplaudidos. Uma questão que me chamou a atenção durante minha participação da organização da marcha e do próprio evento foi a indagação dos atores religiosos acerca da minha percepção sobre o evento. E durante a etnografia ouvi muitas vezes as frases: “Viu, o povo evangélico é alegre”, “o evangélico não precisa de álcool ou droga pra se divertir”. Mostra o interesse nos evangélicos em demarcar um outro estilo de vida, onde a alegria se faz com a presença de Deus na sua vida e sem a presença perniciosa, segundo eles, dos prazeres mundanos e demoníacos. Há uma necessidade, especialmente por àqueles que orientam as igrejas evangélicas – como os pastores – em mostrar que certas restrições não impedem os jovens, por exemplo, de aproveitarem uma festa. Aqui mais uma vez se torna evidente a crença na Batalha Espiritual presente na visão de mundo dos evangélicos, onde as orações e os louvores se tornam armas para combater o mal instalado pelo Diabo, assim como as práticas de uma vida livre de vícios (como o uso de álcool) e de um intenso relacionamento com Deus.

Na Marcha para Jesus de 2019, chamou-me a atenção que antes de anunciar a participação da primeira banda, o pastor fez alguns comunicados: convidou a participação de todos para a comemoração ao Dia da Bíblia na

Câmara de Vereadores no mês de dezembro⁷⁹; e anunciou a venda de produtos da Marcha para Jesus na tenda que me referi acima, onde havia a venda das camisetas, segundo o pastor estava também à venda revistas e um DVD sobre a história do evento, no valor de 20 reais. Além dos shows, na marcha daquele ano, aconteceram duas apresentações teatrais de dois grupos distintos.

E para finalizar o show da marcha, alguns pastores subiram no palco e pregaram o evangelho, um por vez, fato não ocorrido na edição anterior. Deste momento destaco a participação do último pastor, da cidade de Rio Grande. Antes da pregação, o pastor fez um breve discurso sobre a importância da Marcha para Jesus como um evento evangelizador nacional e discorreu sobre a significativa presença de Deus no espaço público, cuja atuação está para fora das igrejas. Segundo ele, essa presença que toma a praça pública é uma forma do evangelho ser um agente moralizador na cidade, um agente político capaz de transformar a cidade. O sentido atribuído à Marcha para Jesus pelo pastor, corrobora com a ideia difundida por alguns pregadores que centraliza o poder da palavra na ação pública. Para pregadores de rua, a “igreja de rua” se opõe às instituições físicas e protagoniza a ação de Deus no corpo, ou seja, é através do corpo humano que Deus opera. “Os pregadores pretendem ser anunciadores do evangelho e o assunto de suas pregações visa o convencimento dos ouvintes, pois é uma fala implicada numa cosmologia conversionista” (MARQUES, 2009, p. 202).

Nesse sentido, as teologias difundidas e pregadas pelos neopentecostais que têm como finalidade “recristianizar” a sociedade, buscam ampliar o uso da palavra de Deus para fora das igrejas e templos, não somente para a conversão. As manifestações evangélicas públicas acompanhadas durante a etnografia, como as marchas, a Central da Marcha e o Dia da Evangelização, permitiram identificar uma agência divina no espaço urbano que “santifica” as praças e ruas, e também a agência do coletivo religioso que organiza modos de operar na cidade para qualificar um “*ethos*” evangélico publicamente.

⁷⁹ O Dia da Bíblia e a Semana Municipal da Bíblia são datas instituídas pela Lei nº 6501, em 02 de outubro de 2017. Os eventos são comemorados, segundo consta no texto da lei, no segundo domingo do mês de dezembro.

7.1.3 O ponto de partida das Marchas contra Intolerância Religiosa

Em relação ao ponto de encontro das Marchas contra a Intolerância Religiosa de 2018 e 2019, o monumento Altar da Pátria foi escolhido pelo grupo para realizar a concentração, o qual passa a ser utilizado como um palanque para os participantes discursarem, bem como para fixar materiais da religião e bandeiras – do Brasil, do Rio Grande do Sul, de Pelotas, da Umbanda e outros banners. É possível ler que o Altar da Pátria para a comunidade de povo de terreiro é um espaço usado para manifestar, por um lado, politicamente sobre os impactos oriundos da intolerância religiosa e do racismo religioso. Por outro lado, manifestar a presença afro-religiosa na cidade através das performances de orixás, das indumentárias religiosas, dos atabaques e dos pontos da umbanda e do batuque que são entoados.

Logo abaixo, exponho imagens das Marchas contra a Intolerância Religiosa de 2018 e 2019, respectivamente, a fim de mostrar as diferenciações entre uma edição e outra em relação aos usos estratégicos da comunidade afro-religiosa para obter visibilidade e ter repercussão nos meios de comunicação local. Em ambos os anos, os organizadores das marchas apresentaram aspectos inéditos no desenvolver das caminhadas. Em 2018, foi a inserção de adeptos vestindo indumentárias específicas de alguns orixás do panteão batuque e entidades da umbanda. No ano seguinte, mantiveram a mesma estratégia performática dos orixás, sem representantes da umbanda, mas inauguraram a inserção da escultura do orixá Bará que acompanhou todo o trajeto até a chegada no Mercado Público, permanecendo sua imagem por lá para o mesmo ser homenageado e visitado pelo público em geral.



Figura 28 Concentração da Marcha CIR de 2018.
Fonte: Isabel Campos, 2021.



Figura 29 Concentração da Marcha CIR de 2019.

Fonte: Isabel Campos, 2021.

Tratando o Altar da Pátria como um palanque usado nas Marchas contra Intolerância Religiosa para as lideranças religiosas proferirem discursos de interesse do povo de terreiro, destaco um trecho da fala do representante da RENAFRO-RS, Bábá Diba de Iyemonjá, referente ao ano de 2018:

[...]Mas gente, não vamos reproduzir o que eles dizem que nós somos desunidos e desorganizados. Não. Nós não somos desunidos, a gente até pode ser desorganizado, mas esse ato, essa coisa de sair pra rua, de reivindicar direitos, é uma coisa nova pro nosso povo porque o racismo sempre disse que a gente não poderia passar do portão da nossa casa. Que a gente não poderia sair de dia e que a gente teria que bater tambor bem baixinho. Então agora, nós entendemos que temos o direito de fazer barulho que a gente quiser e nós temos o direito de professar a nossa fé. (Diário de Campo, realizado em 04 de agosto de 2018)

Cabe lembrar que a motivação para a efetivação da marcha de 2018 estava relacionada com o julgamento do Supremo Tribunal Federal (STF) sobre a decisão do Ministério Público do estado do Rio Grande do Sul em retirar o parágrafo único do Código Estadual de Proteção ao Animais do RS, no qual concedia a prática de rituais religiosos de matrizes africanas que envolvessem o sacrifício de animais. Diante da instauração de um problema público em relação

à prática sagrada do povo de terreiro, foi emergido nos discursos durante a marcha, narrativas como a de Bábá Dibá, que denunciam aspectos da intolerância religiosa vivenciada pela comunidade e que ressurgem no espaço público adotando novos artifícios. O próprio caso relacionado à proibição dos rituais envolvendo o sacrifício de animais é recorrentemente retomado no debate público, apenas reatualizando-se os instrumentos coercitivos:

Em 13 de junho de 1989, noticiava o jornal *O Globo* que babalorixás, ialorixás e representantes de várias comunidades religiosas de matrizes africanas, vestidos de branco e guias no pescoço, de mãos dadas, se reuniram em frente à Câmara Municipal da cidade do rio de Janeiro, para protestarem contra, e impedir a aprovação de projeto de lei do então vereador Wilson Leite Passos (PDS) que, junto com a vereadora Bambina Bucci (PMDB), previa a cassação do alvará de entidades responsáveis por sacrifício de animais. (SANTOS, 2019, p. 150-151)

Podemos considerar que a partir de “situações-problemas” passa a ser produzido um movimento organizado em ações e mobilizações, “que agenciam objetos, normas e pessoas ordenando o que os participantes de uma rede ou uma organização podem fazer ou dizer” (apud. MONTERO, 2015, p. 20). Deste modo, é que os contextos dos problemas públicos articulados ao racismo religioso e à intolerância religiosa podem ser entendidos como vetores para as manifestações nas ruas organizadas pelos líderes da comunidade tradicional de terreiro, cujos atos interseccionam política e religião (SANTOS, 2019).

Nós fazemos coisas com a linguagem, produzimos efeitos com a linguagem e fazemos coisas à linguagem, mas a linguagem também é aquilo que fazemos. A linguagem é um nome para o que fazemos: tanto “o que” nós fazemos (o nome da ação que performatizamos de maneira característica) como aquilo que temos como efeito, o ato e suas consequências. (BUTLER, 2021, p. 22)

Partindo da premissa apresentada por Butler sobre a linguagem e seus efeitos, gostaria de esmiuçar ainda mais o discurso do babalorixá para provocar o leitor em relação ao uso do pronome pessoal no plural “eles” pela liderança. Primeiramente, é preciso dizer que “eles” pode parecer vago devido à ausência de citação específica. No entanto, Bábá Dibá denuncia na sua fala que há a interpelação de outros no modo de fazer afro-religioso e que há uma violência histórica que atravessa a trajetória das religiões de matrizes africanas no Brasil.

Outro aspecto que pode ser revelado por meio da fala da liderança religiosa é que há no processo histórico das religiões afro-brasileiras diferentes

agenciamentos por parte do Estado e instâncias religiosas hegemônicas que mediam, negociam e controlam a expansão ou a retração do religioso no espaço público. Quando o líder afro-religioso diz que os cultos afro-brasileiros podem ir para as ruas tocar seus tambores, traz à luz a ação de um movimento religioso que buscou negociar com outras forças, não apenas para exercer as suas liturgias e ritos, mas sim, estar presente no espaço público portando toda a sua materialidade sagrada. Aliás, a própria performance corporal dos orixás sendo representada pelos adeptos pode ser lida como uma novidade no ato de estar presente no espaço público, que anos atrás talvez fosse tolhida por agentes públicos.

Considerando que os relatos possuem potência em modificar lugares, “os relatos exercem também o papel cotidiano de uma instância móvel e magisterial em matéria de demarcação” (DE CERTEAU, 1994, p. 207). Retomando o ponto de concentração da marcha, o monumento do Altar da Pátria, se acessarmos aos relatos sobre o passado da praça onde se localiza o monumento, entenderemos que o espaço como ponto de referência para a manifestação não partiu de uma escolha aleatória.

Deste modo, chamo a atenção para os dados encontrados na pesquisa de mestrado de Gerson da Silva, de 2017, sobre os processos de socialização e interação da Praça Dom Antônio Zattera com o espaço urbano pelotense para elencar alguns pontos importantes presentes no relato do pesquisador Adão Monquelat – cuja produção científica envolve estudos sobre as praças públicas de Pelotas. Durante entrevista, Monquelat afirmou que:

Historicamente a Praça foi incorporando simbolismos e práticas que se mantiveram no decorrer dos anos. Cabe destaque a questão das práticas religiosas e dos cultos realizados no interior do local. No final do século XIX e no começo do século XX, segundo declaração do pesquisador Adão Monquelat (2016) a Praça era utilizada pelos adeptos das religiões Afro como local para as oferendas. Continuando seu relato disse o pesquisador que havia uma estátua, hoje não mais presente no local, em frente da qual eram depositados os “trabalhos ou macumbas”, assim descritos pelos usuários e moradores do entorno quando viam os objetos depositados na Praça. (SILVA, 2017, p. 58)

Sendo assim, é preciso atentar-se para a narrativa do pesquisador Monquelat, na qual se refere às oferendas das religiões de matrizes africanas que “se mantiveram até a metade do século XX” num determinado espaço da praça, e o desaparecimento gradativo desta prática religiosa foi destacada no

relato por meio de uma observação que a vinculou a ascensão dos evangélicos na cidade (SILVA, 2017, p. 58).

As “operações de demarcação”, contratos narrativos e compilações de relatos, são compostas com fragmentos tirados de histórias anteriores e “bricolados” num todo único. Neste sentido, esclarecem a formação de mitos, como têm também a função de fundar e articular espaços. (DE CERTEAU, 1994, p. 208).

Portanto, as declarações do pesquisador Monquelat apontam para diferentes ocupações por meio de atos religiosos – seja uma prática ritual, seja a instalação de um monumento – presentes na configuração da praça, dando indícios de que o lugar se define a partir de cruzamentos de matrizes religiosas no decorrer do processo de identificação territorial. É diante desse lugar praticado de modo religioso e político que as marchas religiosas encontram referência para determinar a praça como o ponto inicial ou final das caminhadas.

No capítulo a seguir será exposto os dados etnográficos dos trajetos traçados pelas marchas para trazer a relação entre religião e cidade, sobretudo, dando ênfase para os modos de operação dos dois coletivos religiosos a fim de engendrarem a presença do sagrado nas ruas.

8 Marchando pelas ruas de Pelotas: entre o ato político e o ato religioso

Partindo da premissa de que os caminhantes escrevem o texto urbano, considerando que o ato de caminhar está para o sistema urbano como a enunciação está para a linguagem (De Certeau, 1994), isto é, há na atividade dos passantes uma ação mediada pela relação entre lugares e não-lugares que moldam os espaços. Nesse sentido, assim como para De Certeau (1994, p. 178) “[...]o caminhante transforma outra coisa cada significante espacial”, o ato de caminhar nas marchas altera sentidos e produz outras experiências dos marchantes com a cidade habitada.

Para construir esta análise acerca das trajetórias das marchas religiosas procurei costurar as narrativas emergidas em campo, as minhas anotações dos diários e as performances dos corpos para traçar os espaços construídos no tempo marchado. É por meio desse jogo entre o “tempo narrado e espaço construído” afirmado pelo filósofo Paul Ricoeur (1998), que passo a ler a cidade através da lente que embaralha “a espacialidade da narrativa e a temporalidade do ato arquitetural pelo intercâmbio, de certa forma, entre espaço-tempo nas duas direções” (RICOEUR, 1998, p. 2).

O mapa da cidade passa a ser desenhado pelo tempo marchado dos caminhantes, emaranhados pelas suas narrativas, pelos sons dos tambores e do gospel, pelas performances de corpos marcados pelo sagrado, que percorrem e constroem as ruas, transformando espaços geográficos do mapa normativo urbano para um movimento de “fazer-cidade” (AGIER, 2015).

Para refletir sobre os trajetos das marchas religiosas tomando as ruas urbanas cujos movimentos conformam um mapa que converge religião-cidade, primeiramente trato acerca dos atos que configuram ambos os eventos. Destaco os movimentos, pois tratam-se de percursos que são previamente optados pelos organizadores do evento, os quais traçam associações com a cidade de modos distintos, e devido aos nomes escolhidos para anunciar cada movimento do evento que evocam sentidos diferentes (MONTERO, 2015; SANTOS, 2019).

O ato de marchar e o ato de caminhar podem se assemelhar ao indicarem deslocamentos que são realizados através do ato de andar a pé, mas também se diferenciam devido ao vínculo que cada uma das ações está associada. Marchar está diretamente atrelado a uma ação civil ou militar que pode efetuar atividades de cunho político ou combativo, como através de protestos ou desfiles

comemorativos as datas cívico-militar. Já o ato de caminhar implica em perseguir um caminho, seguir a, dirigir-se a.

É justamente nessa ideia de “seguir a” que podemos encontrar um lugar comum entre os movimentos de marchar e de caminhar, tendo em vista que ambos os movimentos se encontram na andança, na peregrinação. No entanto, enquanto uma marcha percorre o caminho político pelo seu sagrado, a outra marcha percorre o caminho do som sagrado como efeito político.

Para elaborar a descrição dos trajetos das marchas sigo a ordem como está sendo desenvolvida a escrita, primeiramente as Marchas contra a Intolerância Religiosa, e posteriormente, as Marchas para Jesus. Os percursos das Marchas contra a Intolerância Religiosa foram traçados distintamente nos anos acompanhados de 2018 e 2019. Deste modo, exponho brevemente as ruas percorridas em cada edição, mas em ambas os pontos iniciais e finais das marchas permaneceram os mesmos. Em 2018 a marcha partiu do Altar da Pátria, seguindo a avenida Bento Gonçalves brevemente para dobrar na Rua Andrade Neves, permanecendo na mesma rua até chegar ao Mercado Público. No ano seguinte, partiu do mesmo ponto, seguiu pela avenida citada até dobrar na Rua Padre Anchieta indo em direção a Catedral São Francisco de Paula, onde houve o contorno na igreja pela Praça José Bonifácio, alcançou-se a Rua Senador Mendonça para dobrar em seguida na Rua Andrade Neves, mantendo-se nesta rua para chegar ao Mercado Público. Abaixo, apresento dois mapas ilustrativos relacionado aos trajetos de cada ano.

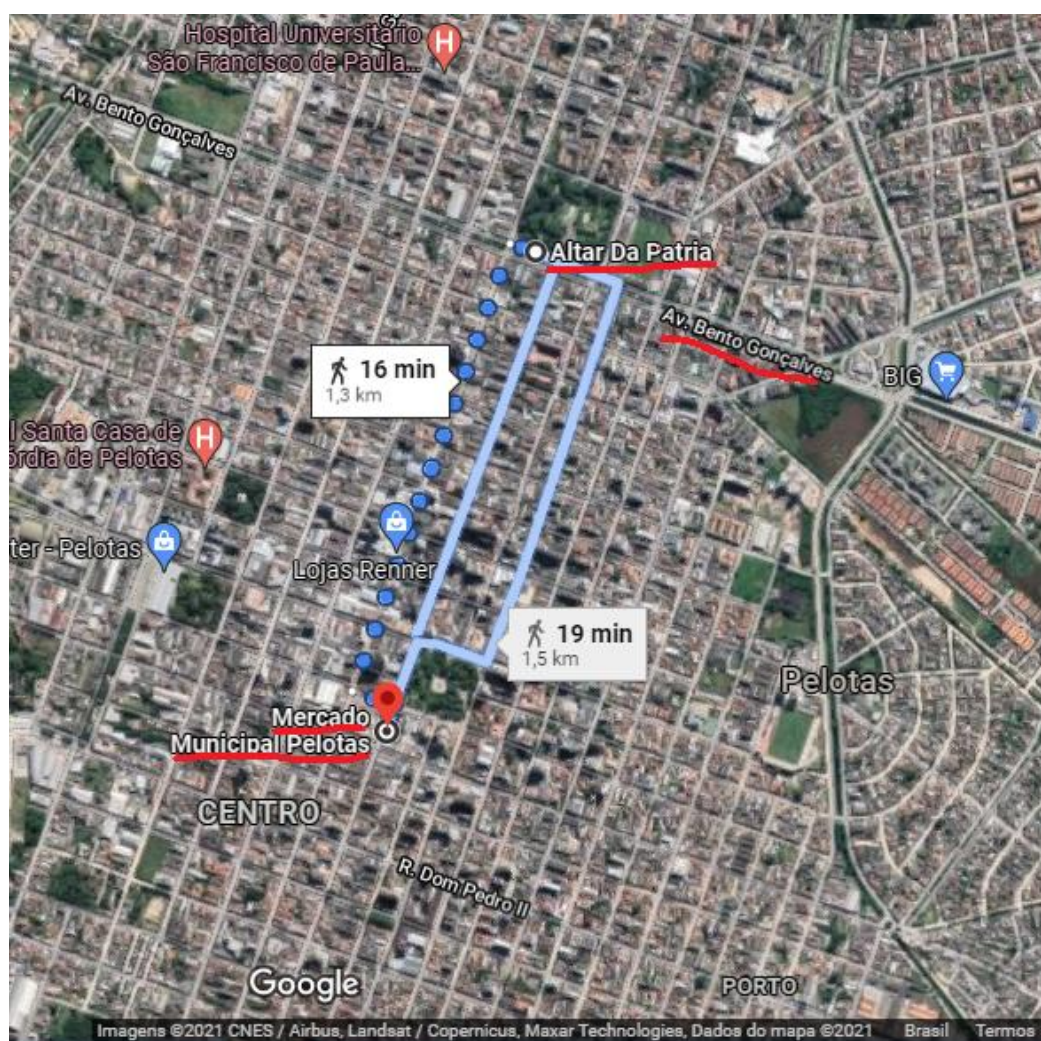


Figura 30 – Trajeto da Marcha CIR de 2018.
 Fonte: Isabel Campos, 2021. Via: Google Maps.

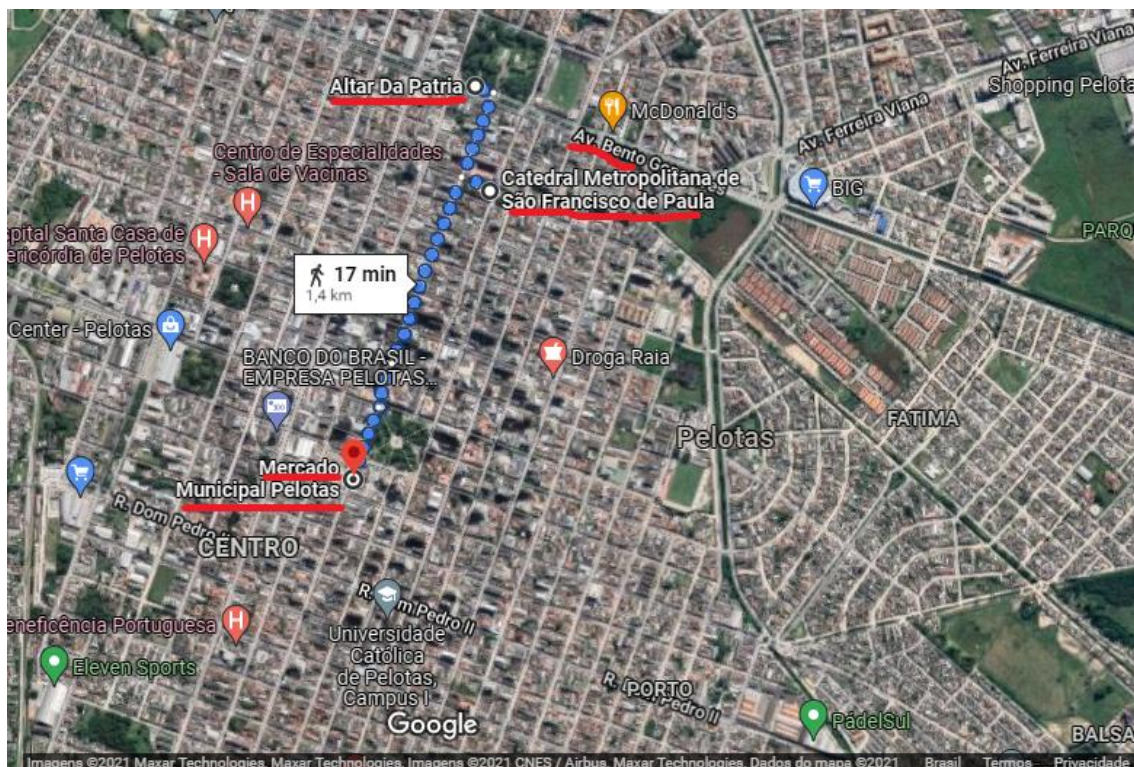


Figura 31 – Trajeto da Marcha CIR de 2019.
Fonte: Isabel Campos, 2021. Via: Google Maps.

Durante os trajetos das marchas, os organizadores dos eventos e os adeptos afro-religiosos criaram diferentes estratégias para presenciarem no espaço público, bem como para demarcarem que os atos eram referentes à religiosidade de matriz africana. Diferentemente das Procissões ao Pai Bará que era a imagem do santo católico que percorria as ruas junto ao povo de terreiro, nestas edições das marchas, os organizadores optaram em levar para o público os próprios orixás e entidades cultuadas nos terreiros.

Portanto, em cada edição evidenciou-se elementos da religiosidade afro-brasileira tanto por meio de performances dos adeptos que simbolicamente usaram indumentárias características de alguns orixás do panteão afro-gaúcho, bem como das entidades da umbanda, as quais facilmente poderiam ser reconhecidas pelos espectadores, sendo estes pertencentes ao universo afrorreligioso ou não. Também fizeram uso de símbolos que têm um significado sagrado para ocuparem e se espalharem pelas ruas, como arremessando pipocas pelos ares⁸⁰ e distribuindo os pãezinhos associados ao orixá Bará para os espectadores.

⁸⁰ Em relação à Marcha contra a Intolerância Religiosa de 2019, destaco um breve relato do diário de campo em que as pipocas ganham protagonismo no trajeto: “Cabe destacar que durante

Na frente, direcionando a caminhada, ficaram seis pessoas (pais, mães e filhos de santo) levando a enorme bandeira da umbanda, logo atrás uma mãe de santo carregava uma grande bacia com pipoca, um pai de santo vestido caracteristicamente como um cigano (povo da rua) com um capuz na cor preta, ao seu lado uma mãe de santo vestida de cigana toda na cor preta, mais atrás caminhavam os representantes dos orixás e atrás deles mais pais, mães e filhos de santo carregando outra bandeira igual a da frente. Algumas mães e pais de santo carregaram bandeiras das suas casas de religião. Avistei um pai de santo carregando uma bandeira do Brasil. Logo atrás vinham o restante das pessoas presentes na caminhada (pais, mães e filhos de santo, simpatizantes, etc). (Diário de Campo, realizado em 04 de agosto de 2018)



Figura 32 – Saída da Marcha CIR, 2018.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

No caminho observei também a entrega de pãezinhos, enrolados em um saquinho plástico atado com uma fitinha mimosa na cor vermelha, esses foram entregues para estas pessoas que saíam de suas casas para assistir a marcha, bem como para pessoas que participavam da marcha e para pessoas que cruzavam o nosso caminho. Os pãezinhos, segundo um jovem que estava entregando, simbolizavam a fartura para todas as religiões, tanto para as religiões afro-brasileiras quanto para o espiritismo, catolicismo, etc. Segundo ele, o orixá Bará é a divindade da fartura e por isso os pães serviam como símbolo da divindade. Na imagem abaixo, Pai Baiano segurando um dos cestos de pãezinhos que estavam sendo entregues. (Diário de Campo, realizado em 26 de outubro de 2019)

o trajeto, outros participantes também carregavam bacias de pipocas e a distribuíam pelas ruas, mas não as pessoas que iam ver a marcha, mas sim jogavam as pipocas pelos ares, especialmente em cima da imagem do Bará”.



Figura 33 – Pai Baiano na Marcha CIR, 2019.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

Na marcha referente ao ano de 2019, houve uma parada em frente à Catedral São Francisco de Paula, de matriz católica, assim como ocorreu no ano de 2017, porém, não houve a entrada na igreja e sim, a saída do padre na porta de entrada parecendo conversar com os organizadores do evento devido a movimentação da marcha. E como a parada não constava na programação do evento, suponho que houve uma conversa improvisada naquele instante que gerou a formação de um tipo de círculo no qual o padre e os líderes afrorreligiosos ficaram posicionados mais ao centro. Em seguida foi orado em voz alta um Pai Nosso e, posteriormente, cantado o Hino da Umbanda. Nesse momento, ouvi diversos comentários, mas a maioria destacava a importância do encontro para a caminhada como ato de demonstração de tolerância religiosa e respeito de duas matrizes religiosas distintas.

Cabe destacar que historicamente o sincretismo religioso no contexto brasileiro teve a tendência em posicionar o catolicismo de forma hierarquicamente superior, diminuindo as outras modalidades religiosas nesse processo. Deste modo, no processo de reconhecimento do seu sagrado e de alcance jurídico-estatal para legitimar seu exercício religioso, as religiões de matrizes africanas mantiveram diálogos controversos com a instituição católica.

Uma vez que, as controvérsias religiosas, “foram dominadas historicamente pela doutrina católica, que sempre tratou na chave da ‘seita’ as práticas que desejava empurrar para fora do campo religioso” (MONTERO, 2015, p. 314). Assim, o momento de encontro entre os dois segmentos religiosos foi de extrema emoção para o coletivo afro-religioso representando uma relação de tratamento religioso simétrico.



Figura 34 – Parada em frente à Catedral São Francisco de Paula, 2019.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

Seguindo o percurso, sobretudo, pela Rua Andrade Neves que desemboca no calçadão comercial da cidade, e por onde o itinerário permanece de forma mais extensa, é que emergem os efeitos do tempo-espaço urbano coexistindo através do fazer religioso. Considero o marchar pelo calçadão, um

dos principais acontecimentos que deflagram as percepções dos espectadores sobre a presença religiosa afro-brasileira nas ruas de Pelotas.

Interessante que no momento em que a marcha cruzou o calçadão, acredito que foi um dos momentos em que mais pessoas conseguiram ver a caminhada, pois muitas pessoas saíam das lojas, tanto clientes quanto trabalhadores com seus respectivos uniformes. No calçadão, vale destacar que também foi cantado o hino da umbanda que, assim como foi no monumento do Altar da Pátria e na Catedral, foi cantado de forma muito intensa pelos participantes. Vi que algumas pessoas que estavam nas entradas das lojas também cantaram o hino, assim como cantaram alguns pontos religiosos o que indica serem adeptos da religião ou serem simpatizantes. (Diário de Campo, realizado em 26 de outubro de 2019)

A passagem pela Rua Andrade Neves, em ambas as edições, chamou a atenção devido a significativa movimentação do público que assistia, os quais saíam das lojas, transeuntes que paravam, moradores que apareciam nas janelas e portas de suas residências, para observar a manifestação e registrar o momento com o uso de aparelhos celulares. Para entender a relevância da ocupação do calçadão pela comunidade de terreiro e o impacto dessa presença na sociedade envolvente, é preciso resgatar a historicidade inscrita no calçadão comercial da Rua Andrada Neves, que atravessou séculos se mantendo como um espaço urbano destinado a um dos principais setores econômicos da cidade - o comércio e a prestação de serviços.

Desde o final do século XIX com a decadência da indústria saladeiril, o sistema econômico da cidade começou a basear-se na introdução de indústrias e do comércio, investindo em alta tecnologia. Pelotas, nos anos de 1950 é reconhecida pelo seu desenvolvimento econômico diante da sua expansão e modernização do espaço urbano.

Pelotas, neste período, é marcada pela concentração de comércio, prestação de serviços especializados (médicos, advogados, engenheiro e veterinários), sede dos órgãos prestadores de serviços em âmbito federal e estadual e as indústrias que atendiam ao mercado externo e interno. Diante desse desenvolvimento econômico, a cidade crescia e se embelezava, adquirindo os aspectos característicos das médias e grandes cidades brasileiras (BOTELHO, 2013, p.109-110)

O perímetro central da cidade também tem no seu processo histórico a articulação com as famílias nobres, cuja riqueza se fundamentava desde o período charqueador, formando a classe elitizada da cidade. Contudo, ao passo

que se expandia a economia, transformava-se também a cena urbana sendo composta por outros atores e práticas sociais e culturais.

A partir da pesquisa do geógrafo Botelho (2013), analisando os cartões postais de Pelotas, encontrou em uma dessas ilustrações a imagem da Rua Andrade Neves, a qual já era identificada como uma das principais ruas com atividades comerciais. No referido cartão postal, consta um poste de rede telefônica⁸¹ e um dos “tradicionais bazares” da cidade, o comercial “Bule Monstro” que se diferenciava dos outros estabelecimentos por ter iluminação, o que possibilitava abrilhantar toda a rua Andrade Neves à noite. Assim como nesse cartão postal, em outros também se registrava um certo apogeu “social, político e econômico” da região central de Pelotas através das imagens impressas nos cartões (BOTELHO, 2013).

Apesar do centro não representar mais um espaço exclusivamente ocupado e usufruído pela elite pelotense, parece que há algo na memória coletiva que procura conservar no imaginário social, uma identidade pelotense que vincula o centro da cidade ao prestígio social. E mais, embora o centro atualmente seja apropriado para outros usos de sociabilidades não se restringindo à função econômica, parece se reatualizar um estranhamento da sociedade pelotense em relação à sua ocupação por sujeitos e práticas sociais quando associados às camadas populares.

Deste modo, em campo durante a marcha de 2019, enquanto os adeptos distribuíam pãezinhos para as pessoas que cruzavam pelo nosso caminho, ao entregar a lembrança para uma moradora que estava na porta de sua casa, endereçada na referida rua, escutei a senhora branca comentando com outra senhora branca a seguinte frase, “umas negras, não é?”, e fez uma expressão de desdém para o pãozinho. Diante do comentário e da desqualificação da moradora em relação à manifestação que estava sendo realizada em frente à sua casa, é possível refletir acerca dessa divisão entre público e privado nos processos de urbanização das cidades. Foram as práticas de intervenção no espaço público a fim de padronizar as cidades que resultou na valorização da vida privada, da moradia, e esvaziou as ruas das práticas e da presença popular

⁸¹ Segundo Botelho (2013, p. 205), “na década de 1880 o decreto 8.547 do governo brasileiro autorizava a ‘Companhia Telefônica do Brasil’ a prestar serviços às cidades de Salvador, Maceió, Porto Alegre, Rio Grande, Pelotas e Petrópolis”.

(PERROT, 1988). Sendo assim, estar nas principais ruas de Pelotas atribui às Marchas contra a Intolerância Religiosa uma ação política e de resistência da cultura de matriz africana.

Se o trajeto optado pela comunidade tradicional de povo de terreiro nas marchas ocupa as ruas que pertencem ao perímetro central representado pelos casarões históricos e seu apogeu econômico, em relação as Marchas para Jesus o itinerário desvia do calçadão conformado pela Rua Andrade Neves, e tem como principal via a Rua General Osório. Já destaquei no início desta seção a informação dada pelo pastor Fabrício de que antes de assumir o cargo como presidente da APEPEL, o trajeto da marcha era outro e que a mudança ocorreu para ruas consideradas pelo pastor mais movimentadas. De acordo com o pastor, o caminho foi alterado a fim de dar “oportunidade de nos manifestar como igreja e orar pelo centro comercial da cidade” (Entrevista realizada com Pastor Fabrício em, 08 de maio de 2019). Partindo da percepção do pastor, a nova rota é traçada por ruas que conferem maior visibilidade para o evento.

Assim, o atual roteiro da Marcha para Jesus inicia partindo da concentração no Largo Edmar Fetter (Mercado Público), segue pela Rua Lobo da Costa, dobra na Rua Félix da Cunha, fazendo o entorno na Praça Coronel Pedro Osório. Depois segue pela Rua Marechal Floriano por um breve instante até chegar na Rua General Osório, onde é realizada a maior parte do trajeto, para posteriormente finalizar a marcha na Avenida Bento Gonçalves, em frente ao monumento Altar da Pátria.

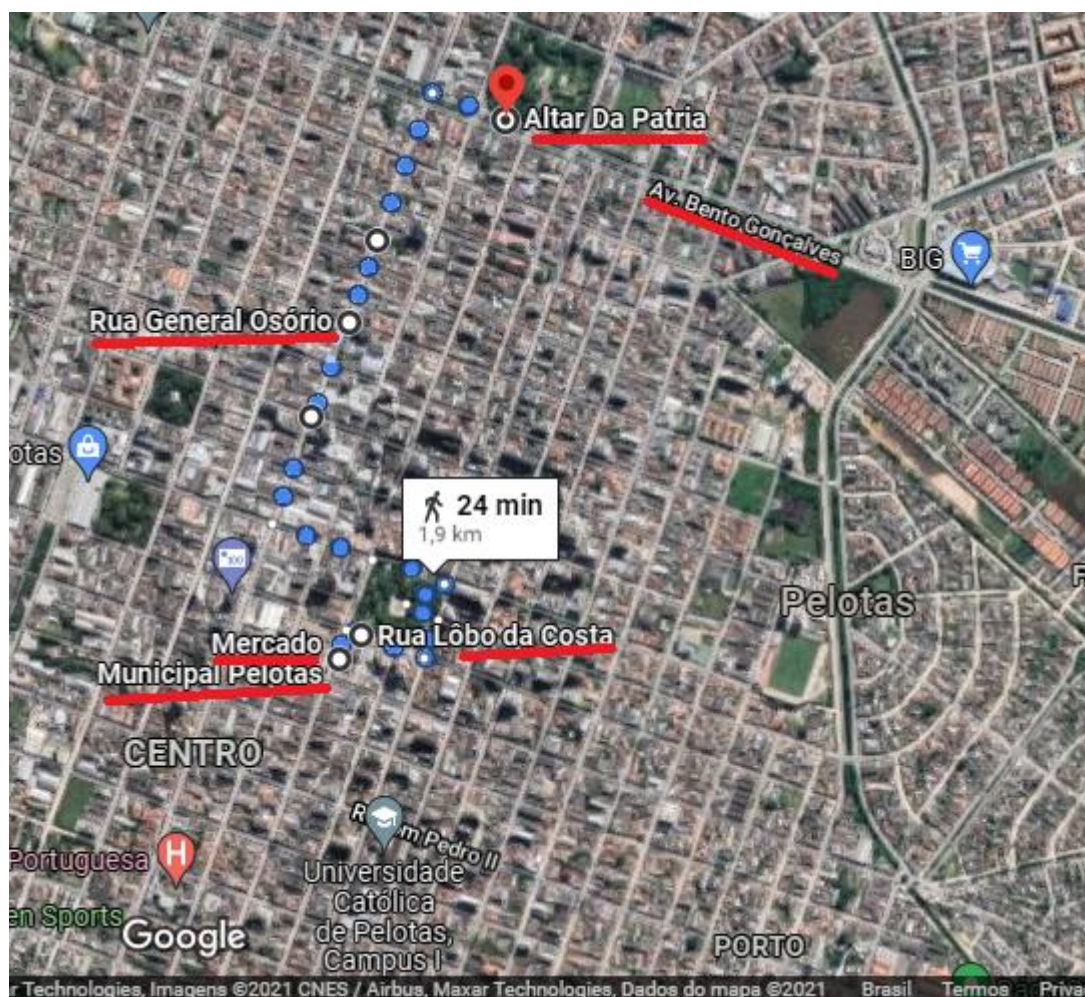


Figura 35 – Trajeto da Marcha para Jesus.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

Considerando que a rota da marcha desvia das ruas que compõem o chamado “calçadão comercial” da cidade, percorrendo por outras vias, chamo a atenção para essa escolha na qual as ruas Marechal Floriano e General Osório surgem como outros espaços de deslocamento. Na historiografia consta que a Rua Marechal Floriano passou a ser denominada como tal a partir de 1895, fazendo menção ao ex-presidente da República, e a Rua General Osório recebeu esse nome em 1869 também para homenagear uma figura pública – o militar Manoel Luís Osório que participou das Guerras dos Farroupilhas e do Paraguai.

Ambas as vias apresentam marcos históricos atrelados à construção cívica-nacional, diferentemente das outras ruas optadas pelas Marchas contra a Intolerância Religiosas que marcam rotas comerciais associadas ao contexto local e à formação de classes sociais urbanas. Atualmente, tanto a Rua Marechal Floriano como a Rua General Osório são apropriadas por comércios locais desde

pequeno porte (como lojas de varejos conhecidas como R\$1,99) e de portes maiores de marcas regionalmente e nacionalmente conhecidas, como Lojas Colombo, Supermercado Nacional, etc. Além disso, na Rua General Osório há diversos pontos de ônibus, o que impacta na maior circulação de pessoas. Se historicamente essas ruas não foram apropriadas pelas classes dominantes da época para a constituição de suas práticas sociais e econômicas, atualmente, são vias usadas e circuladas pelas mais variadas classes sociais, expandindo a área urbana relativa ao centro comercial.

Enquanto no trajeto percorrido das marchas do povo de terreiro ressurgem uma lógica de padronização da cidade que tem como referência o centro histórico urbano, o percurso escolhido da marcha evangélica relativiza a centralidade urbana. O trajeto da Marcha para Jesus mostra como a cidade passa a ser configurada a partir de um jogo de negociações e conflitos incitados pelos agentes sociais que tecem o urbano.

O urbano como objeto virtual entendido numa relação dialética com a produção mercadológica do espaço na cidade pode apontar para poéticas da apropriação do espaço que subvertem a lógica dominante da padronização e homogeneização (habitar x habitat). (MATTOS, 2017, p. 58)

Durante o tempo-espaço do percurso da Marcha para Jesus, o que caracterizou ambas as edições foi a presença marcante do som, tanto o som gospel produzido mecanicamente no volume máximo por um conjunto de equipamentos sonoros acomodados na caçamba de um caminhão, quanto pelo som evocado através dos discursos proferidos pelos pastores-organizadores. Deste modo, é o carro de som que guia todo o percurso e seus marchantes, configurando um fenômeno similar ao que ocorre com um bloco carnavalesco, no qual os participantes perseguem o “trio elétrico” pelas ruas. Outra característica semelhante ao bloco de carnaval, é que há uma delimitação formada por cordas, as quais ficam sob a responsabilidade da “frente de aparadores”. Segundo o pastor Fabrício, essa foi uma frente que teve que ser criada quando a rota da marcha mudou em 2015, ocupando ruas significativamente movimentadas e por isso formou um grupo de colaboradores para auxiliar na organização dos participantes do evento. O espaço delimitado pelas cordas com o apoio dos “aparadores” faz que os participantes permaneçam no interior do bloco, inclusive isso foi solicitado recorrentemente

pelo pastor Elias durante a marcha de 2018, responsável por conduzir o “trio elétrico”.

Em todo este trajeto, a música gospel embalava o ritmo frenético dos participantes da marcha, especialmente daqueles que estavam dentro do espaço delimitado pelas cordas. Contudo, algumas pessoas acompanharam o trajeto do “trio elétrico” nas calçadas. Avistei especialmente famílias com crianças pequenas e algumas mulheres grávidas que acompanhavam pela calçada. Algumas pessoas também entravam e saíam do “bloco”, ficando um pouco nas calçadas. Em alguns momentos, nos intervalos de uma música para outra, Elias pegava o microfone e solicitava que os participantes ficassem no espaço demarcado pelas cordas, para não atrapalhar a passagem dos transeuntes que não faziam parte da marcha. (Diário de Campo, realizado em 24 de novembro de 2018)

Em uma pesquisa sobre a inserção de blocos evangélicos no carnaval carioca, Wânia Mesquita elabora algumas reflexões que podemos encontrar no ato de caminhar da Marcha para Jesus, partindo da definição de “bloco evangélico”. Conforme a autora, a sacralidade no samba enredo produzido por estes blocos está presente na letra da música e no comportamento dos músicos (ethos cristão), e não em uma transformação no ritmo em si. Além disso, há uma preocupação com o controle em relação ao corpo, cujo entendimento é que ele é “templo do espírito” (MESQUITA, 2012, p. 114). Pois, enquanto no carnaval secular – ordinário – há o uso de bebidas alcoólicas, exposição dos corpos com quase nada de roupa, danças sensuais e performáticas intervindo diretamente no corpo, para o bloco evangélico o corpo cristão deve se expressar com esse cuidado de modo mais linear. Conforme um dos entrevistados nessa pesquisa, o bloco se aproxima mais da configuração de marcha, no sentido de controle do corpo, porque há essa apreensão em não transparecer um corpo sensualizado característico do carnaval carioca. Então, o bloco dos evangélicos se caracteriza por “integrantes evangelizando em ritmo de samba, com ênfases em oração e anúncios de palavras de libertação” (MESQUITA, 2012, p. 106).



Figura 36 – "Bloco evangélico", Marcha para Jesus 2019.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

Tal como mostra a imagem acima, o uso de camisetas da edição da Marcha para Jesus pelos participantes é uma marca significativa e habitual do evento. Segundo o pastor Fabrício, desde que tem conhecimento da Marcha para Jesus em Pelotas há a confecção de camisetas para cada edição. Em 2018, a camiseta era na cor marsala inscrita com a estampa de uma silhueta representando um leão e a frase temática na frente "Desperta-te! Ele vem". No ano seguinte, teve a opção de dois tons de camisetas da edição, preta e branca. Como mostra a figura acima, a maioria dos participantes compraram a camiseta

preta que tinha inscrito uma cruz e ao lado a frase “Foi por você”. Nas imagens abaixo, exponho as camisetas de 2018 e 2019, respectivamente:



Figura 37 – Pastora Patrícia e Regina, Marcha para Jesus 2018.
Fonte: Isabel Campos, 2021.



Figura 38 – Regina e marido, Pastor Fabrício e Pastora Luciana, 2019.
Fonte: Facebook – Página oficial da Marcha para Jesus.

Como já mencionado nesta seção, a camiseta torna-se um símbolo importante para a Marcha para Jesus para representar a união dos coletivos evangélicos nas ruas, fazendo transparecer de modo público que é um grupo

religioso homogêneo e uníssono. Conforme a própria resposta produzida pelo pastor quando perguntado sobre a representação de unidade em relação ao uso da camiseta na marcha, disse que “traz unidade sim, ela é convidativa, o pessoal vê a camiseta e quer a camiseta. É tipo o que se diz: ‘é vestir a camiseta’” (Entrevista realizada com Pastor Fabrício, em 08 de maio de 2019).

Ainda que o pastor aconselhe aos outros ministérios a participarem da marcha vestindo a camiseta do evento ou com uma camiseta neutra para não desqualificar a presença pentecostal na cidade, pude observar nas duas edições algumas pessoas vestindo camisetas com inscrições específicas de igrejas evangélicas como a “Igreja Evangélica Quadrangular”, o “Ministério Ondas da Unção”, entre outras. Foi observado também o uso de camisetas com trechos bíblicos atrás, chamando-me a atenção para as seguintes frases impressas: na camiseta na cor azul, “‘Orai pela paz na cidade, porque na sua paz, vós tereis paz’, Jeremias 29.7”; na camiseta vermelha inscrita o versículo de Marcos 5:29 que diz “...Se tão somente tocar nas suas vestes, sararei”, e acima da frase dizia “Mulheres que vencem”. Exponho as imagens da Marcha para Jesus em 2019 abaixo para ilustrar:



Figura 39 Camisetas com mensagens bíblicas.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

Percebi também muitas pessoas vestindo roupas “normais”, no sentido de não mencionarem aspectos religiosos de matriz cristã, sobretudo considerando

aqui referências à Deus, Jesus, ministério ou igreja evangélica. No entanto, pude observar algumas famílias enquadradas como “tradicionais” (pai, mãe e filho(a)) vestindo camisetas nas cores verde e amarela (cores que fazem alusão à bandeira do Brasil) com a seguinte frase característica: “Família, a base da nação”. Interessante que na tese de doutorado da antropóloga Raquel Sant’Ana sobre a presença dos evangélicos no espaço público a partir da centralidade do som gospel e trazendo a Marcha para Jesus no Rio de Janeiro como estudo de caso, a autora mostra que no evento também há essa referência à “família tradicional brasileira” nos cartazes e em outros materiais. Tema que é abordado pela frente parlamentar evangélica em razão da posição “contrária à criminalização da homofobia, à legalização do aborto e da união homoafetiva” (SANT’ANA, 2014, p. 228). Observei também muitos participantes usando camisetas com a estampa da bandeira de Israel, a qual esteve presente nas duas edições, assim como a bandeira do Brasil. Além das camisetas, haviam outros objetos religiosos, como faixas, bottons, pulseiras, bonés, entre outros.

Outro aspecto marcante nas marchas foi a presença de atores circenses. No ano de 2018 contou com alguns atores representando palhaços e um personagem de perna de pau. Em 2019, não houve a presença do ator com o uso das pernas de pau, mas alguns personagens caricatos, os quais inclusive conduziram a frente do “bloco evangélico”. Além disso, nessa última edição, surgiu alguns participantes fazendo uso de cartazes satirizando marcas reconhecidas através de mensagens religiosas. Isso dá indícios de que existe uma forte preocupação, não só dos organizadores da marcha, mas de alguns adeptos, em se apresentar no espaço público de modo alegre a fim de descaracterizar a figura do evangélico conservador ainda representado no imaginário social.

Como chama a atenção Paegle, Klug e Assmann (2010), se trata de um momento de culto, mas também é um momento festivo, estão ausentes o comportamento sóbrio e as roupas formais característicos dos cultos evangélicos, dando lugar a um comportamento festivo, brincalhão, de alegria e descontração. (CARVALHO, 2018, p. 40)



Figura 40 – Atores circenses na Marcha para Jesus 2019.
Fonte: Isabel Campos, 2021.



Figura 41 – Cartazes na Marcha para Jesus 2019.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

Na Marcha para Jesus, o som gospel ecoado torna-se protagonista da presença pública dos evangélicos. Conforme o estudo de Raquel Sant’ana, o som da Marcha para Jesus ultrapassa os limites dos participantes que se encontram dentro do “bloco evangélico”, alcançando os ouvidos dos de fora.

“Essa dinâmica de estabelecimento de fronteiras sonoras é elemento de muitas práticas de ocupação do espaço público” (SANT’ANA, 2017, p. 217) e no caso evangélico tem uma característica singular que é, além do som possibilitar o compartilhamento de um repertório conhecido pelo grupo, o repertório musical está relacionado com práticas específicas, nesse caso é alastrar o bem desse Deus na cidade. “A música é encarada, assim, como ferramenta para ‘tocar o coração’ dos que estão de fora” (SANT’ANA, 2014, p. 217).

Assim, a partir da música, dos louvores que são produzidos ao longo da caminhada, o bloco evangélico representaria o bem podendo atuar nos que estão de fora do bloco, os quais poderiam estar sofrendo interferências das forças malignas. Tal como Mesquita (2012) identificou nos blocos carnavalescos evangélicos tendo em vista que a estratégia de evangelização está presente na música, cuja capacidade de pregação do evangelho ocorre por meio da comunicação estabelecida pela música, pelo som gospel e também pelos louvores. Contudo, sobre o uso de sonoridade na potência máxima para ecoar o sagrado na cidade, segundo o entendimento do pastor Fabrício é para caracterizar que a marcha é uma celebração, “temos aquele nível de altura, nunca pensando na ideia de promover algum sentido de quem tá ali, mas se promovendo a ideia de conseguir dar essa oportunidade para celebrar mesmo”. (Entrevista com o Pastor Fabrício realizada em, 08 de maio de 2019).

No processo de descrição das marchas que será tratado a seguir, é possível perceber que o evento não se define somente como um grupo religioso em festividade no espaço público, tendo em vista que a sonoridade presente também nos discursos proferido no decorrer das caminhadas dão indícios acerca da conformação no modo de operar a presença evangélica nas ruas.

Sendo assim, durante o trajeto percorrido pelo “bloco”, o pastor Elias, responsável pela condução do trio elétrico nas duas edições que participei, discursava entre uma música e outra. Dentre os discursos proferidos nas marchas, destaco o que ele fala sobre a cidade de Pelotas, como se a manifestação pública dos religiosos fosse abençoá-la: “Senhor Jesus, nós como tua Igreja, declaramos que Pelotas te pertence, Pelotas é tua, e nós declaramos toda sorte de benção pra nossa cidade. Aplaudam o Senhor!” (Diário de Campo, realizado em 24 de novembro de 2018). Enquanto o pastor Elias discursava,

lembrava-me um tipo de culto, pois toda a palavra dita era repetida pela multidão do “bloco evangélico”.

Outro aspecto relacionado aos discursos foi o significativo uso da narrativa para firmar uma relação de evangelização com a cidade. Nas marchas, o pastor Fabrício tem papel central nessa atuação, operando de certo modo uma dinâmica de poder que visa implicar em transformações em vários aspectos na cidade de Pelotas, desde questões de ordem administrativa até comportamentos da sociedade em geral. Abaixo, exponho dois trechos dos discursos de abertura das marchas de 2018 e 2019, respectivamente.

Nós queremos abençoar através da palavra de oração o governo desta cidade, prefeitura, câmara de vereadores, todas as famílias, todos aqueles que fazem parte de Pelotas e declarar céus abertos sobre esta cidade, declarar vida sobre os perdidos, declarar que todo aquele que ainda não te conhece venha a estar com o coração aberto neste dia para ver a manifestação 2da alegria da igreja e receber a palavra de evangelismo que estará nos levando por estas ruas enquanto marchamos o teu nome. (Discurso do Pastor Fabrício realizado na Marcha para Jesus de 2018)

Agora nós vamos como uma só voz liberar a palavra de Deus, a vida de Deus aqui em Pelotas, agradecidos por estar nessa cidade, por fazer parte da história dessa cidade, a história do teu reino e juntos estamos aqui com um propósito inabalável que é o teu reino. E nós queremos nessa tarde declarar, Senhor, que tu és o senhor das nossas vidas como igreja. E a tua palavra diz que onde nós colocamos a planta dos nossos pés, nós tomamos o lugar para ti e nós queremos essa cidade nas tuas mãos. E nós oramos por Pelotas e nós declaramos, senhor, que esta cidade, Pai, ela está debaixo do governo da tua palavra nesta tarde porque a igreja passa nesta tarde por essas ruas. [neste momento a grande maioria estava de olhos fechados]. E nós queremos abençoar esta cidade. Te abençoamos Pelotas em nome de Jesus, nós abençoamos o governo desta cidade, nós abençoamos aqueles que governam essa cidade. Nós oramos para que estas pessoas possam estar atentas àquilo que teu espírito tem para dizer nesses dias. Nós abençoamos as casas de governo. Nós abençoamos os lugares onde vamos passar. Todos aqueles que estão trabalhando nessa obra. (Discurso do Pastor Fabrício realizado na Marcha para Jesus de 2019)



Figura 42 – Discurso do Pastor Fabrício na Marcha de 2019.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

Assim como Sant’Ana (2017) analisou discursos parecidos com esse na Marcha para Jesus no Rio de Janeiro, é possível observar nessas falas que há uma preocupação dos evangélicos em “tomar a cidade para Deus” e, a partir dos clamores realizados durante a marcha, “salvar” a população dos males causados pelo Diabo, como a criminalidade, a pobreza, a corrupção, etc. Deste modo, “anjos e demônios passam a atuar nas estruturas profanas do governo e da sociedade civil. Principados e potestades demoníacas influenciam os rumos da política nacional: daí a causa das injustiças, da pobreza e da decadência moral” (PASSOS, 2012, p. 281), e cabe ao fiel combater os feitos diabólicos através da fé. No entendimento de mundo dos evangélicos, resumidamente, então:

Todo o mal, incluídas suas dimensões morais e políticas, como a pobreza ou o crime, estaria relacionado ao Diabo; enquanto as soluções para todas as mazelas estariam em Deus e no clamor direto do fiel, combatendo o diabo manifesto nas adversidades da vida. (SANT'ANA, 2017, p. 220)

Tal como foi exposto na seção anterior sobre os fundamentos e doutrinas evangélicas, essa vertente que acredita no poder sagrado das palavras em transformar realidades materiais, advém da “Confissão Positiva”, a qual é pregada sobretudo através da Teologia da Prosperidade. Podemos considerar que há a doutrina da Teologia do Domínio que se soma a esta lógica de entendimento de mundo e de atuação por meio de “poderes mágicos”, na qual se acredita na dominação sociopolítica através de forças malignas que precisam ser combatidas, isto é, a busca por salvação ou por estabelecimento de uma ordem moral cristã não se restringe ao indivíduo convertido, mas a todos os aspectos sociais (Mariano, 2014). Assim, na Marcha para Jesus de 2019 houve uma inovação que foi o uso de discursos proferidos pelo pastor Fabrício e pelo pastor Elias em pontos urbanos específicos, cuja atuação se configurava a partir de paradas estrategicamente planejadas pela organização do evento. Através da parada do carro de som em um determinado local, os pastores produziam a evangelização articulada ao ponto urbano.

O primeiro clamor não consegui gravar porque não o identifiquei enquanto um louvor, só fui perceber a prática do uso dos discursos-louvores atrelado a um ponto urbano específico posteriormente. Assim, ao longo da caminhada o pastor discursou e fez louvores relacionados aos seguintes pontos da cidade: primeiramente em um cruzamento que se encontram dois prédios, um é o Banco Bradesco e o outro o Clube Caixeiral, nessa parada falou sobre a força de Jesus para a cidade de Pelotas. Em seguida, o segundo clamor foi, ainda na mesma Rua Marechal Floriano, próximo da esquina da farmácia São João e em frente à loja Gang.

Senhor, nós estamos aqui nessas ruas e nós queremos abençoar essa rua e nós queremos olhar por essa pessoa que neste momento está nos assistindo e está conosco nessa caminhada e está vendo nós passar. Nesse momento, Senhor, nós queremos liberar uma palavra de vida sobre a família desta pessoa, sobre a espiritualidade desta pessoa, sobre o empreendimento desta pessoa. Nós queremos orar por todos aqueles que são comerciantes aqui e nós queremos declarar a prosperidade neste lugar e nesta cidade.[...] Oh, assim nós oramos e abençoamos a tua vida, abençoamos este lugar, abençoamos o centro comercial de Pelotas. Declaramos, Senhor, que nestas ruas, que

nestes lugares, aonde essas pessoas passam, aonde essa cidade se movimenta a sua graça será liberada. Em nome de Jesus!” (Discurso do Pastor Fabrício realizado em Marcha para Jesus 2019)

A presença dos evangélicos no espaço público segundo Emerson Giumbelli pode ser nomeada como “cultura pública”, no qual há o entendimento de que as manifestações evangélicas tratam-se de “exibições, que cumprem o duplo papel de ocupar posições e fazer proliferar referências. Consistem, portanto, em afirmações performáticas da presença evangélica na sociedade brasileira”. (GIUMBELLI, 2014, p. 195). Deste modo, acredito que os discursos evocados durante a Marcha para Jesus nos geram pistas da lógica que opera na relação que este grupo religioso pretende traçar com a cidade. Não só tão obviamente com o objetivo de evangelizar, mas publicizar o interesse do coletivo evangélico em estar presente nas agendas políticas da cidade.

A partir dos discursos proferidos durante as marchas, torna-se evidente a motivação e intenção do evento na cidade, cujo fim não está no exclusivo propósito de celebrar a Deus pelas ruas, e sim, alcançar seu lugar religioso no espaço público pelotense. Mais um acontecimento durante o percurso da marcha qualifica esse tipo de presença evangélica nas ruas: a distribuição de panfletos. Durante a entrega destes materiais, os responsáveis por esta atividade, os quais fazem parte da organização do evento são denominados como a “frente de evangelismo”. Esta frente, criada pelo pastor Fabrício em 2017, tem como objetivo apresentar a marcha aos espectadores e “trabalhar com aqueles que estão assistindo para evangelizar” (Entrevista realizada com o Pastor Fabrício, em 08 de maio de 2019).

Na marcha de 2018, os folders eram pequenos folhetos contendo de forma resumida a definição da Marcha para Jesus como um evento cristão “que leva a Igreja da Cidade a andar unida pelas ruas, proclamando uma só fé e um só Propósito”. O que me chamou a atenção nesse panfleto é que o texto inscrito destacava também os “Empreendedores Cristãos” como colaboradores do evento, constando no mesmo flyer os logos de tais empresas: Água Azul, Soltito, Vicenza Launch, Pedacinho do Céu, Golpes & Cia. Livraria Evangélica, Vinhedo, Alfa Pinturas Prediais, UNINTER – Centro Universitário Internacional. Além disso, no panfleto versava o seguinte texto, que exponho na íntegra:

“A Marcha para Jesus, conta com uma equipe de irmãos de vários Ministérios da Cidade, chamada, Missão Integrada, que juntos trabalham para a realização do Evento cuidando da estruturação, divulgação, trabalhos de rua e organização geral. Neste ano, além de levar nossa vida e alegria sobrenatural as ruas, nosso propósito é também ministrar àqueles que ainda não conhecem O Salvador, e, com o auxílio de toda a Igreja, cumprimos este grandioso propósito. Assim, seja Bem vindo a esta grande obra que proclama O Senhor nesta Cidade!”

Durante o percurso da Marcha para Jesus em 2019 ocorreu o mesmo movimento de distribuição de panfletos, porém, houve alguns pontos diferenciais. Começando pelo material distribuído que não era apenas um flyer, e sim, um livreto ou um pequeno folheto contendo conteúdos sobre o evento em si, mas direcionado a apresentar um processo de conversão através da marcha, como um caminho para a salvação. A capa do livreto já chamava a atenção com a imagem impressa que ilustrava pés calçados com tênis da marca “all star”, sem aparecer o resto do corpo. A imagem do tênis já indicava que o corpo poderia ser de um jovem ou com a intencionalidade de descaracterizar o tipo de perfil evangélico conservador que talvez não usasse a marca de tênis, apresentando um tipo de “novo crente” que pode ser descolado e jovem, como qualquer indivíduo. Ainda mais se considerarmos que nos últimos anos, o evangelismo está crescendo sobretudo devido a inserção significativa do público jovem nas igrejas. Logo acima da ilustração estava escrito em letras garrafais o possível título do livreto com uma questão: “Porque Marchamos?”⁸². A explicação transmitida através do material de divulgação do evento desenha um caminho de salvação aos leitores.

⁸² Abrindo o folheto, novamente o mesmo título com mais uma pergunta: “Porque Marchamos?”. Em seguida, o texto explicativo: “Toda a Marcha tem um Proposito! Mostrar o que amamos! E Aqui estamos nós, seguidores de Jesus Cristo! Demonstrando nosso Amor e gratidão pelo que tem feito por nossas vidas! A Marcha traz consigo as marcas de muitas pessoas que um dia se encontravam de alguma forma sozinhas e sem uma definição clara de Seu propósito de Vida, mas hoje são gratos por saber quem são! Mas o que houve afinal? Como isso pode acontecer? Podemos nos encontrar mesmo com Deus?”. Deste modo, todas as próximas páginas continham o mesmo título em letras garrafais “MARCHAMOS PORQUE...”. E todas versavam no fim da página uma indicação de versículo bíblico para ler. Logo após o título, cada página tinha uma numeração e uma frase: 1. Deus nos ama; 2. Ele resolveu um problema que jamais poderíamos resolver; 3. Deus demonstrou seu Amor em atitude!; 4. Deus demonstrou seu Amor em atitude!; 5. Porque não merecíamos, mas ele nos deu uma chance; 6. Somos Felizes!. E no fim do folheto intitulava-se novamente com uma pergunta: “E você? Qual teu Proposito de Vida? Qual é a tua Marcha?” Seguida do texto: “Venha Marchar conosco! Conheça o Amor de Deus e entregue-se! Reconheça suas falhas, se arrependa e abandone e inicie hoje uma nova vida com Deus! Ele te ama! Porém, nossos pensamentos e desejos errados nos separam deste amor, pois não basta dizermos que cremos em Deus, pois Sua Presença em nós muda nosso interior. Desperte-se! Não se engane há uma nova vida em Jesus e Ele quer e pode tocar e transformar tudo o que parece impossível!”.

Se marchar na Marcha para Jesus leva ao encontro com Deus e logo a salvação, o ato de caminhar durante as marchas religiosas me levou a encontrar uma outra “percepção de significativas lógicas socioespaciais urbanas” engendradas por diferentes modos de fazer e apresentar o religioso na cidade (MARQUES, 2009, p 205). Enquanto que através dos atos discursivos e performáticos dos evangélicos ficou evidente um modo público de se expor que busca a “santificação do território” (BIRMAN, 2009) e a qualificação da presença evangélica em Pelotas, em relação aos religiosos de matriz africana a tomada das ruas busca levar seus problemas de forma pública a fim de reivindicarem a legitimidade das suas práticas sagradas. “No interior do marco institucional de uma democracia participativa inaugurada nos anos 1980, o exercício das ruas enuncia novos repertórios de pertencimentos coletivos e regras de engajamento público” (MONTERO, 2015, p. 24).

Considerando a corporeidade e a atuação religiosa no espaço público pelotense como encenações que enunciam disputas de narrativas e de performatividades pelo caráter público e político de suas experiências e práticas religiosas, o que acaba por revelar é a significativa tensão presente no que diz respeito a dimensão pública da cidade. Quando a presença religiosa busca se articular a um modo de operar e de promover uma outra lógica de ordenamento urbano, o caráter político também entra nesse embate.

Então, se as ruas acabam tornando-se potentes territórios de agenciamentos religiosos, com a chegada da pandemia que reordena os usos dos espaços públicos provocando o fechamento por tempo indeterminado dos locais de culto, os espaços virtuais é que se apresentam como potências territoriais das práticas religiosas. É sobre o tema da religião e a virtualidade tratado na seção seguinte que redireciono o olhar etnográfico sobre as relações entre religião e espaço público na contemporaneidade.

Parte IV – Religião e Virtualização

Com a chegada da pandemia da COVID-19 instalou-se novos desafios metodológicos e práticos que impactaram diretamente no desenvolvimento da pesquisa etnográfica com as marchas religiosas nas ruas da cidade. O capítulo que será apresentado nesta seção trata destes desafios da pesquisa e redirecionamentos da etnografia que levaram para outras abordagens teóricas, cujos temas interseccionam as noções de religião, virtualidade e visibilidade com os quais avançou-se na discussão desenvolvida neste estudo acerca das relações entre religião e espaço público.

Devido aos impasses provocados pela pandemia, o novo campo virtual surgiu como uma proposta para pensar sobre as possibilidades acerca da presença religiosa na internet como um caminho que traça reflexões de um espaço público contemporâneo virtualizado.

9 Religião e pandemia: deslocando a tomada das ruas para a virtualidade

Se o contrário de ser um corpo é morrer, não podemos pretender ter uma vida separados do corpo, muito menos uma vida depois da vida, ou uma vida do espírito: ou se tem um corpo, se é um corpo; ou está-se morto, é-se cadáver, um número numa macabra contagem de corpos. (LATOUR, 2004)

Diante da instauração de um novo contexto provocado pela pandemia da COVID-19 no Brasil, em março de 2020, desenrolou-se a implementação de uma série de medidas de controle em relação ao vírus que implicaram em adequações e alterações no modo de vida urbano, sobretudo, no que confere ao acesso aos espaços públicos. Para enfrentar o alastramento do coronavírus, gestores públicos tomaram como principal providência o distanciamento e/ou isolamento social, o que acarretou em controle em relação à circulação socioespacial e o fechamento de locais com atividades consideradas não-essenciais no momento. Devido a esta medida de confinamento social, as pesquisas antropológicas desenvolvidas através do encontro face a face, acabaram sendo diretamente impactadas.

No meu caso, em decorrência da suspensão dos eventos públicos caracterizados por aglomerações de pessoas nas ruas, instalou-se uma barreira para o desenvolvimento da pesquisa etnográfica no ambiente urbano. Contudo, ao tomar conhecimento de debates controversos que estavam surgindo na cena pública devido a determinação do primeiro Decreto Presidencial acerca da interrupção das atividades religiosas, consideradas como não-essenciais, identifiquei uma pista a seguir.

Sendo assim, desde março, a Presidência da República publicou determinados decretos acerca de ações para estabelecer o afastamento social. O primeiro Decreto Presidencial (nº10.282) foi publicado no dia 20 de março de 2020, regulamentando a Lei nº 13.979 (de 06 de fevereiro de 2020) relativa aos serviços públicos e atividades essenciais, no qual não se incluiu as atividades religiosas. Diante da publicação do decreto, alguns líderes neopentecostais se posicionaram publicamente criticando a determinação de fechamento dos templos/igrejas, o que resultou em novo decreto (nº10.292) noticiado rapidamente no dia 25 de março. No novo decreto foi concedido a atuação religiosa de qualquer natureza como essencial desde que obedecida as

determinações do Ministério da Saúde. No entanto, no dia seguinte, a Justiça Federal do Rio de Janeiro suspendeu a determinação de retorno das atividades religiosas, compreendendo o caráter não-essencial da função no contexto pandêmico.

Da mesma forma, com o objetivo de evitar aglomerações e entendendo a não-essencialidade das atividades religiosas nos seus respectivos espaços de cultos durante a pandemia, outros estados e cidades também determinaram o fechamento desses locais, posicionando-se contrários à decisão do último decreto presidencial. Assim como na cidade de Pelotas também foi deliberado a suspensão das atividades religiosas nos locais de culto⁸³.

Após anunciado o fechamento de igrejas/templos/terreiros durante a pandemia e sem a perspectiva de retorno das práticas de sociabilidades nas ruas, procurei investigar como os atores-colaboradores estavam lidando com a situação imposta pela chegada da COVID-19. Assim, compartilho do entendimento de pandemia proposto por Jean Segata (2020; 2021) no qual afirma que o evento ganhou uma dimensão de escala global, porém, isso não o torna universal, nem homogêneo. “Pandemia é, assim, um tipo abstrato cuja realização precisa ser compreendida a partir de exercícios descritivos do sensível em vez da exaltação de indicadores e métricas internacionais de avaliação” (SEGATA, et.al, 2021, p. 8).

Se considerarmos que a internet permeava todos os espaços sociais, com a pandemia o processo de virtualização se intensificou ainda mais, sobretudo, diante das situações de confinamento, o que implicou nos variados usos da tecnologia para buscar algum modo de interação com o outro. Segundo Segata (2020, p. 10), “o digital entrou em nós de forma pervasiva e em maior ou menor grau, também passou a ser incorporado como um meio privilegiado de encontros etnográficos”, os quais foram tomados para a produção da pesquisa antropológica na pandemia desencadeando em novos desafios teóricos e metodológicos.

⁸³ O primeiro foi o Decreto nº 6.249, de 17 de março de 2020 que constou no seu artigo 3º, o seguinte: “Fica suspenso o atendimento presencial do público externo pelo prazo de 30 (trinta) dias, excetuando-se serviços prestados por profissionais de saúde, segurança pública, assistência social e atividades essenciais, objetivando reduzir a aglomeração de pessoas nos locais de atendimento, em função da maior probabilidade de contágio pelo coronavírus”.

9.1 Espaço virtual, entre os limites do público e do privado

Antes de tratar acerca da utilização da internet pelos atores religiosos como uma forma de adequação ao novo contexto, propõe-se uma caracterização do próprio espaço virtual, que ora pertence ao público, ora pertence ao privado.

Cabe destacar que o movimento da internet adentrando aos espaços sociais de forma intensa é anterior ao advento da pandemia. Em 1995, com a publicação do livro “Qu’est-ce que le virtuel?”, o filósofo Pierre Levy já chamava a atenção para o fenômeno da virtualização. “Um movimento geral de virtualização afeta hoje não apenas a informação e a comunicação, mas também os corpos” (LEVY, 2011, p. 11). Nesta obra, o autor abre a discussão com seu primeiro capítulo apresentando uma definição da “virtualização”.

Segundo Pierre Lévy, a virtualização é um estado de potência e de passagem do atual (solução de algo, inovação) para o virtual, que se encontra no campo da problemática. “A virtualização não é uma desrealização (a transformação da realidade num conjunto de possíveis), mas uma mutação de identidade, um deslocamento do centro de gravidade ontológico do objeto considerado” (LÉVY, 2011, p. 17-18).

Ainda segundo o autor, o virtual pode se encontrar nos âmbitos privados e públicos de maneira simultânea, transitando entre um e outro. No espaço virtual “os lugares e tempos se misturam. As fronteiras nítidas dão lugar a uma fractalização das repartições. São as próprias noções de privado e público que são questionadas” (LÉVY, 2011, p. 25). Ao problematizar tais noções, contestando identidades clássicas, “a virtualização é sempre heterogênese, devir outro, processo de acolhimento da alteridade” (LÉVY, 2011, p. 25).

Nessa perspectiva, o virtual passa a ser entendido na chave da “desterritorialização”, em um tipo de corpo que se multiplica e ocupa diversos lugares, proporcionando a comunicação entre pessoas e suas culturas de lugares distantes. Assim, se na virtualidade há uma potência em existir que se multiplica e que transita entre o privado e o público, desmaterializando fronteiras, atravessando o tangenciável, as redes digitais criam linhas que se estendem para além de conexões entre seres humanos ou de meras mediações da comunicabilidade. A interatividade produzida através das ferramentas disponíveis na internet – no mundo cibernético – como as redes sociais, concerne em um processo contínuo de construção de um self, de uma identidade

por parte dos interagentes que buscam exporem suas intimidades, suas personalidades no ciberespaço, isto é, publicizando no ciberespaço o íntimo do espaço privado. Esse fenômeno que exacerba o individualismo corresponde a nossa sociedade atual de forma global em que percebe a sua existência a partir da sua presença no meio virtual. Isto é, hoje em dia há uma obrigatoriedade em existir em um regime de visibilidade (SIBILIA, 2003; RECUERO, 2018).

Sobre a questão da visibilidade, compartilho mais uma contribuição da filósofa Judith Butler na obra “Corpos em aliança e a política das ruas”, na qual traz o espaço da virtualidade enquanto potência para uma reivindicação de um coletivo, como mais um palco de aparecimento e de ação política.

Do meu ponto de vista mais limitado, quero sugerir somente que quando corpos se juntam na rua, na praça ou em outras formas de espaço público (incluindo os virtuais), eles estão exercitando um direito plural e performativo de aparecer, um direito que afirma e instaura o corpo no meio do campo político e que, em sua função expressiva e significativa, transmite uma exigência corpórea por um conjunto mais suportável de condições econômicas, sociais e políticas, não mais afetadas pelas formas induzidas de condição precária. (BUTLER, 2018, p. 17)

Mais do que pensar as categorias de público e privado como dicotômicas, passa-se a compreender o espaço virtual como um vetor que ao quebrar uma definição rígida dessas categorias e ao flexibilizá-las, tornou mais evidente o caráter relacional entre a esfera privada e a esfera pública. O mesmo movimento de “dissolução das fronteiras” instauradas pelo processo de secularização, pretende-se com os novos estudos sobre os fenômenos religiosos e mídia nos quais abarcam-se as questões referentes a publicidade e visibilidade. Deste modo, a partir dos efeitos produzidos pela virtualidade, pode-se dizer que a questão da presença religiosa no espaço público passa a ser repensada nos termos da visibilidade/invisibilidade midiática (MONTERO, 2016; MARTINO, 2012, 2016).

9.2 O “fazer” religião no espaço virtual

Considerando que a encenação religiosa se encontra permeada pela potencialidade do meio virtual durante a pandemia e sem querer trazer respostas ou análises fechadas de tais acontecimentos, busco apresentar algumas estratégias discursivas e performativas utilizadas pelos líderes religiosos organizadores das marchas religiosas que trazem para a cena pública

acontecimentos do âmbito religioso (privado) tornando-os visíveis através dos diversos usos do espaço virtual. Deste modo, no desenvolvimento da presente pesquisa antropológica a pandemia acendeu pistas sobre a relação entre religião e mídia, cujo campo está em ascensão nas ciências sociais. Segundo Jeremy Stolow (2014, p. 148), o avanço dos estudos sobre religião e mídia está associado a conjectura de que para elaborar alguma compreensão sobre “o reposicionamento atual da religião no mundo moderno” é preciso levar em consideração “os modos pelos quais as questões religiosas estão sendo reorganizadas e redefinidas pelas práticas, processos e sistemas de mídia moderna”.

Assim, um dos modos da religião estar presente no espaço público é também a partir do uso das mídias, de tal forma que essa relação ativa questões pertinentes das quais transcrevo nos termos de Machado (2014, p. 13):

[...]a relação entre religião e mídia aciona um processo dinâmico de produção e reinvenção desses próprios conteúdos religiosos, de seu lugar na esfera pública, da relação entre o religioso e o secular, do surgimento de audiências (inesperadas e mesmo inusitadas), de modos de habitar e circular na cidade, da formação de subjetividades, da produção de políticas públicas, e das relações de grupos “religiosos” e “laicos” com o Estado.

O uso de mídias digitais desencadeou na ampliação do campo religioso “para além dos limites geográficos de participação institucional e interação face-a-face”. A presença da religião no mundo virtual parece que produziu saídas para que se estendessem os limites das obrigações e ritos tradicionais, realocando as modalidades religiosas para “dentro da fluida cascata de imagens e narrativas que estruturam o espaço público em nosso mundo cada vez mais globalizado” (STOLOW, 2014, p. 149).

Stolow chama a atenção nos seus estudos sobre religião e mídia, para o processo dinâmico da midiaticização em promover a “circulação global de imagens, sons e palavras religiosas”, o que permite “compreender como as coisas chamadas ‘religião’ se fazem presente no mundo”, assim como mostra o quanto o fazer religioso está imbricado em um regime de visibilidade. O autor, então, afirma que “parece impossível separar a religião da demanda de se tornar visível” (STOLOW, 2014, p. 154).

Os indícios da relação entre religião e mídia no contexto da pesquisa partiu da movimentação dos atores religiosos protagonistas das mobilizações

religiosas nas ruas para a internet, tendo em vista às condições impostas referente à suspensão das atividades religiosas nos espaços de culto. O primeiro ator a se pronunciar sobre a situação pandêmica foi o pastor Fabrício na sua rede social Facebook. Conforme consta no perfil do pastor no Facebook, suas primeiras postagens sobre a pandemia foram em março, logo após a publicação do decreto municipal. O pastor começou a divulgar que devido a interrupção dos cultos na igreja iria propiciar encontros semanais através do seu perfil. A proposta inicial era realizar de terça-feira a sexta-feira às 20h um encontro virtual através da ferramenta disponíveis na plataforma que popularmente ficou conhecida durante a pandemia: as “lives” ou “transmissão ao vivo”.

Nas “lives” o pastor tratou sobre diversos temas, como: ‘tempo de conexão’, ‘identidade cristã’, ‘tricotomia – espírito, alma, corpo’. Entretanto, em algumas semanas ocorriam as “lives” diárias e em outras semanas alguns dias eram pulados sem nenhuma publicação que explicasse essa irregularidade. No mês de junho, as “lives” já estavam acontecendo somente nas terças e quintas-feiras no mesmo horário. E todo domingo ocorria o “culto *online*” às 19 horas no perfil do pastor, conciliando com o dia e horário do culto presencial da igreja. O período de análise sobre a atuação do pastor na rede social partiu do dia 28 de março e decidiu-se finalizar a observação no dia 09 de julho, devido ao encerramento das atividades online do ator afro-religioso.

Após observado a movimentação do pastor Fabrício nas redes sociais, busquei verificar se o mesmo fenômeno estava ocorrendo em relação ao universo das religiões de matrizes africanas. A primeira tentativa foi buscar no Facebook alguma atuação no perfil do babalorixá Juliano no mesmo sentido do pastor. No entanto, encontrei somente postagens expondo o grave acidente sofrido no seu ilê, o que acarretou em grandes perdas para o líder religioso e seu afastamento das redes sociais. No mesmo período comecei a observar no grupo de Whatsaap, do qual faço parte chamado “Filhos de Umbanda”, divulgações do umbandista e radialista Carlos Alberto sobre seu programa de rádio com transmissão online na sua página no Facebook. Assim, comecei a ficar atenta no perfil do radialista na plataforma e em abril foi anunciado que o programa de rádio, que já era transmitido virtualmente através da Rádio Web, seria realizado nos terreiros de Pelotas. O programa “Filhos de Umbanda” habitualmente transmitido nas quintas-feiras às 20h até às 23h contando apenas com a

presença de Carlos Alberto, passou a ser transmitido nos terreiros com a participação dos coletivos de cada casa religiosa convidada. A análise sobre a atuação online do programa de rádio “Filhos de Umbanda” partiu do dia 30 de abril até o dia 09 de julho, cuja data marcou a última apresentação do programa em um terreiro.

Antes de avançarmos com a sistematização dos dados etnográficos da internet, é preciso trazer contribuições conceituais acerca dos estudos das redes sociais na internet. Pois, se assim como o fenômeno da pandemia não pode ser lido como universal, necessitando situá-lo, o mesmo exercício crítico deve ser feito em relação à internet e a sua multiplicidade de dados. No livro intitulado “Redes Sociais na Internet”, Raquel Recuero afirma que “estudar redes sociais, portanto, é estudar os padrões de conexões expressos no ciberespaço” (RECUERO, 2018, p. 21). Dentre as diversas possibilidades de redes sociais na internet apresentadas neste estudo, detenho-me apenas na definição de “sites de redes sociais” com a qual a rede Facebook é contemplada. Tal como definido pela autora os “sites de redes sociais são os espaços utilizados para a expressão das redes sociais na Internet” (RECUERO, 2018, p. 102)⁸⁴.

A grande diferença entre sites de redes sociais e outras formas de comunicação mediada pelo computador é o modo como permitem a visibilidade e a articulação das redes sociais, a manutenção de laços estabelecidos no espaço off-line. (RECUERO, 2018, p. 102).

Se o fenômeno da virtualização pode ser tomado como um vetor da expressão de corpos, identidades, os quais utilizam-se de tais espaços para se unirem e reivindicarem suas existências (BUTLER, 2018) ou para constituírem laços e manterem grupos sociais (RECUERO, 2018), com a chegada potente das redes sociais a emergência da visibilidade tornou-se uma questão central desencadeando outros dois fenômenos: o da individualização e o da expressividade numérica.

Para o filósofo sul-coreano Byung-Chul Han, a era digital “aguça a individualização humana” considerada por ele como uma “máquina de ego narcisista” (2020, p. 86) em que a capacidade de construir laços sociais em

⁸⁴ “Sites de redes sociais foram definidos por Boyd & Ellison (2007) como aqueles sistemas que permitem: i) a construção de uma persona através de um perfil ou página pessoal; ii) a interação através de comentários; e iii) a exposição pública da rede social de cada ator” (apud. RECUERO, 2018, p. 102).

termos de comunhão/comunidade está cada vez mais se ruindo. E em razão desse movimento digital de individuação, o autor não vislumbra que através da interação das redes sociais se possa formar discursos públicos de modo similar ao que ocorre comumente nas esferas públicas. Pois, ao se desmanchar as massas devido a crescente “egoificação e a narcisificação” do ser humano na virtualização, como se cria um coletivo político? (HAN, 2020, p. 113). Outro aspecto da era digital assinalada pelo filósofo é a centralidade do agir na expressão numérica. Segundo o autor, para o indivíduo existir não basta estar presente no ciberespaço, deve-se cumprir com um tipo de desempenho, o qual é convertido em números (HAN, 2020). Esse movimento de expansão provocado pela internet, acaba determinado a interação social através de amplas escalas que interferem na compreensão da situacionalidade presente também nos dados digitais, os quais devem ser lidos e qualificados durante a prática etnográfica para além das representações numéricas.

Em ambos os casos, as escalas globais, tanto da pandemia como do digital, tendem a dificultar a apreensão da situacionalidade e da contingência próprias da experiência etnográfica. Tensionar estes desafios abre novas frentes nas ciências humanas e sociais, uma vez que o seu olhar às crises sanitárias e ao digital não tem o seu enfoque dirigido exatamente aos mecanismos técnicos que os constituem, mas para as relações e transformações que provocam na vida das pessoas e das coletividades. (SEGATA, 2020, p. 14)

Dada as devidas ponderações acerca da internet e suas redes sociais, retomo as atuações dos atores religiosos na rede social Facebook durante a pandemia para refletirmos sobre a expressividade virtual das religiosidades a fim de trazer elementos que sejam capazes de dialogar com a conjuntura em que se encontra a presença religiosa no espaço público pelotense e brasileiro. Buscando para tal efeito, analisar comparativamente a performance de cada ator religioso na sua respectiva página pessoal, considerando as ferramentas de interação da plataforma Facebook (curtidas, comentários, visualizações e compartilhamentos), os atos discursivos e os atos performativos. Nesse estudo comparativo, exponho inicialmente os discursos e performances dos atores religiosos para em seguida apresentar a sistematização dos dados representados através das ferramentas interativas.

Em relação ao primeiro perfil analisado relativo ao pastor Fabrício, a sua interação inicial por meio das “transmissões ao vivo” já anunciou a sua presença

virtual com a pandemia. Assim, na sua primeira manifestação virtual, o pastor definiu o tempo da pandemia como “tempo de conexão” e abordou a recente polêmica sobre os fechamentos dos templos religiosos na cidade, ponderando as atitudes tomadas pelo poder executivo de forma positiva e reafirmou que o papel dos evangélicos era de “orar pelo município e seus governantes” (narrativa do pastor referente à live realizada no dia 28 de março de 2020). Ao se referir ao distanciamento social como “nós estamos geograficamente distantes, mas juntos no mesmo tempo de Deus”, o pastor evoca pistas de que o espaço virtual (concretizado por meio da conexão à internet) conecta, aproxima as pessoas de distintos lugares no mesmo “tempo de Deus” (narrativa do pastor referente à live realizada no dia 29 de março de 2020). Trazendo a corrente ideia da internet desterritorializada, a qual possibilita meios de conectar qualquer pessoa a qualquer lugar de forma simultânea e sem se deslocar da sua casa. (LÉVY, 2010, 2011).

Outra questão que chamou a atenção foi à referência ao vírus COVID-19 como uma presença maligna, o que provocava um discurso no sentido de reprovação sobre o material veiculado pelas mídias relacionado à pandemia porque isso poderia induzir a ansiedade, inquietação, levando algumas vezes à depressão. Em outras situações, o contexto do coronavírus era entendido pelo pastor positivamente como um momento de milagres, de mudanças no mundo, o qual deveria ser aproveitado pelas igrejas. Segundo a interpretação do pastor:

[...]coisa boa desfrutar desse tempo, dessa tecnologia e olha irmãos, essa tecnologia é muito boa no sentido de nos beneficiar, mas ela está preparando também um caminho para o nosso futuro governo mundial” (narrativa do pastor referente à live realizada no dia 09 de junho de 2020).

Menezes e Santos (2020) enfatizam que em relação aos cristãos esse movimento de existir enquanto religioso fora do espaço físico das igrejas estava crescendo antes mesmo da pandemia, cujos religiosos utilizavam-se dos recursos da internet para vivenciar o cristianismo. Deste modo, é preciso compreender que algumas crenças estabelecem como primordial a sua relação com o sagrado de forma individual, o que possibilita uma maior articulação com as ferramentas disponíveis na internet. Segundo Giumbelli, há uma “concepção atomizante” que está em sintonia com a noção mais abrangente sobre religião da qual se compreende que “a crença vem primeiro, uma relação pessoal entre

o fiel e alguma força divina, sendo os rituais coletivos mera consequência disso” (GIUMBELLI, 2020, p. 4).

Outro aspecto relacionado ao uso religioso nos/dos meios digitais está associado a expansão denominacional pentecostal, cujo fenômeno apontado em vários estudos mostram como algo característico de suas instituições que possuem como base a lógica missionária (CAMPOS, 2008; MARIANO, 2014). Ou seja, a busca pela formação de rebanhos em grande escala faz parte da intencionalidade das igrejas pentecostais, o que também impactou no interesse em usar diferentes mídias, incluindo-se os ambientes virtuais, para disseminar mensagens religiosas a fim de ampliar e atrair novos fiéis para os templos. Contudo, o uso que os indivíduos fazem da internet pode levar a uma “propensão à autonomia identitária” e fazer com que ocorra um tipo de pertencimento religioso desinstitucionalizado.

Esta propensão a ‘crer sem pertencer’ se verifica no caso em que o indivíduo dá à sua busca espiritual um sentido religioso ou, dito de outra forma, quando ele estabelece um vínculo entre sua solução crente pessoal e uma tradição crente instituída à qual ele se reporta de maneira livre. ‘Eu me sinto espiritualmente cristão, mas não pertencço a nenhuma igreja’, ‘eu me sinto próximo do budismo’, ‘eu me sinto atraído pela mística muçulmana’. Para fazer valer tais preferências pessoais, hoje corretamente expressas por crentes que se posicionam com uma flexível liberdade diante delas, não é necessário unir-se a nenhum grupo religioso particular. (HERVIEU-LÈGER, 2008, p. 156)

Assim, em outro encontro virtual, o pastor Fabrício foi questionado se a internet poderia tornar a religião mais individualizada. E o pastor respondeu que o virtual proporciona uma certa conexão entre pastor, fiel e Deus especialmente através do ouvir, o que pode ser compreendida como mais individualizada. Porém, o comprometimento com a religião só é possível por meio da comunhão que é atravessada pelo contato físico/presencial. Deste modo, o contexto de pandemia que proporcionou novas relações entre religião e mídia, parece ser apreendida pelo pastor de forma dicotômica, por vezes o uso da internet se justifica por dar continuidade no contato com os membros da igreja, por outro lado há um entendimento de que a virtualização das igrejas não supre o culto presencial. Tendo em vista que é apenas por meio da presença física que ocorre a comunhão.

Pode haver a ministração de forma virtual, porém tudo isso está roubando a comunhão, é necessário haver a comunhão para ter a

fusão entre o corpo físico e o espírito” (narrativa do pastor realizada em live). Deste modo, compreendo que o pastor considera que os evangélicos podem estar ameaçados com essa pandemia. Segundo ele, por detrás de todo esse panorama existe uma força diabólica para fechar os templos. Considerando esse tempo como atípico. (Diário de Campo, realizado em 18 de junho de 2020)

Nesse sentido, se por um lado, a individualização das religiões de matriz cristã ao se midiaticarem podem vir a incitar no sujeito moderno uma forma de crer sem o vínculo institucional, por outro, a visibilidade pública alcançada através da internet pode formar vínculos religiosos nas mais variadas dimensões. Cabe ressaltar que essa temática sobre a importância da comunhão presencial só foi levantada pelo pastor no mesmo período em que o município decretou a reabertura dos espaços religiosos, desde que respeitando o número limite de pessoas, o distanciamento de dois metros entre os membros, o uso de máscaras e álcool em gel. Desta forma, o pastor reabriu as portas da igreja Missão, Amor e Fé em 14 de junho (domingo) e continuou realizando no próprio templo as transmissões ao vivo dos cultos. Durante as filmagens dos cultos presencias e virtuais não apareceram os membros presentes, apenas o pastor Fabrício e sua esposa, pastora Luciane. Também destaco a atuação do pastor que na maioria das vezes aparecia nas imagens usando a máscara no queixo ou retirando-a logo após o início do culto.

Em relação a atuação na internet do outro ator religioso foi analisado a transmissão online no *Facebook* do programa de rádio de sua responsabilidade denominado “Filhos de Umbanda”, com o diferencial de ser realizado “ao vivo” nos terreiros. O primeiro a participar foi o “Centro Espírita de Umbanda Ogum São Jorge” de responsabilidade dos irmãos Tabajara e Nóris, localizado no bairro Areal. Conforme a postagem a proposta seria uma “apresentação ao vivo do Programa Filhos de Umbanda para conversar um pouco sobre a umbanda” no qual se previa a participação de algumas pessoas citadas: Cristiano Gonçalves D’oxalá, Eder Soares, Daiane Soares, Alice Vitória, Ana Luiza, Paulo Coitinho e o próprio Carlos Alberto. Além destes, também houve a participação de membros do terreiro presentes na ocorrência do programa.

Cabe destacar que considere todos os participantes mencionados conforme a postagem como um tipo de equipe de apoio para a realização do programa, os quais fizeram-se presentes em quase todas as transmissões. Ressalta-se também que Paulo Coitinho, no período de realização do programa

nos terreiros encontrava-se na condição de pré-candidato à vereador, mas sem ainda divulgar uma campanha propriamente dita. Atualmente, Paulo Coitinho foi eleito ao cargo de vereador pelo partido Cidadania e muitas publicações de Carlos Alberto na sua página no *Facebook* mostrava apoio a campanha do então candidato.

Deste modo, analisando as transmissões “ao vivo” do programa ocorridas nas casas de religião, primeiramente observou-se que havia a presença das pessoas da “equipe” e do terreiro, e que todos apareciam em cena usando indumentárias religiosas e máscaras. Sinalizando uma preocupação dos atores afro-religiosos em se apresentarem no espaço virtual obedecendo as medidas sanitárias. No entanto não houve a mesma preocupação em relação ao distanciamento entre os participantes e isso foi reiterado diversas vezes por meio de comentários de um mesmo perfil na live realizada no dia 25 de junho de 2020. O perfil também chamou a atenção para o uso do microfone que era passado de mão em mão.

Ao tecer críticas sobre a conduta entre os realizadores do programa, o perfil recebeu diversas respostas de outros perfis participantes da “live” que começaram a caracterizar as mensagens como intolerância religiosa e a questionar seu pertencimento religioso, dando indícios de que o mesmo poderia ser um perfil evangélico. Diante dos rumores sobre as mensagens partirem de um ator evangélico, o perfil se posicionou como “umbandista”, isto é, adepto das religiões de matrizes africanas, o que provocou a seguinte fala de Carlos Alberto durante a transmissão ao vivo:

Meus irmãos que estão assistindo o programa Filhos de Umbanda pela primeira vez, chamo-os de visitantes. O espaço é seu e saiba que todos sabemos que a umbanda é uma religião em que seus adeptos são alvos de comentários infelizes e discriminação por parte de muitos, aos quais atribuímos a falta de conhecimento. Não seja um indiferente em busca da distração para sair ironizando o que sua mente ofuscada não pode conceber. Não queremos, em hipótese alguma, tolerância, queremos respeito a nossa ancestralidade. Por isso damos respeito a todas independentemente de suas escolhas, sejam eles evangélicos, católicos, kardecistas, islâmicos, budistas, ateus, etc. Mas infeliz ainda é o sarcasmos de adeptos que se dizem da religião, suas atitudes ferem a Deus e aos nossos sagrados orixás. Portanto, somos todos filhos de deus[...].

Outra visibilidade proporcionada pela transmissão do programa na internet era o espaço privado do terreiro onde os rituais comumente são

realizados tendo em vista a presença do congá⁸⁵, mostrado nas imagens. Outras práticas afroreligiosas realizadas no espaço como a defumação e a execução de alguns pontos da umbanda, tocados ao som dos tamboreiros também apareceram nas gravações.



Figura 43 – Participação de terreiro no programa Filhos de Umbanda, 2020.
Fonte: Página pessoal de Carlos Alberto, via Facebook.

Entre pontos de umbanda, Carlos Alberto, Paulo Coitinho e participantes religiosos falavam sobre a situação em que se encontravam em razão da pandemia. E muitas vezes os afro-religiosos esclareciam que não poderiam abrir seus terreiros, mas discorriam sobre a importância em manter contato com seus filhos e filhas de santo através das tecnologias ou das plataformas virtuais. Considerando que os terreiros se colocam como lugares alternativos em relação à saúde, os afro-religiosos apontavam para a continuidade nas relações com os membros da casa religiosa como uma forma de mantê-los saudáveis.

Embora os encontros nos terreiros tenham chamado a atenção para a relação da religião como um recurso para sustentar a saúde em tempos de pandemia, foi a finitude da vida de um adepto da religião e membro da equipe causado pela contaminação da COVID-19 que marcou o fim da transmissão do programa nas casas de religião. Sendo assim, em 09 de julho foi realizado o

⁸⁵ Um tipo de altar com imagens das entidades da umbanda, orixás e, podendo encontrar imagens cristãs ou às vezes de outras religiões como do budismo.

programa Filhos de Umbanda no “Centro Espírita de Umbanda Xangô das Matas” que divulgou o falecimento de Eder Soares e desde então foram suspendidas as apresentações nos terreiros. Na última “live”, Carlos Alberto trouxe no seu discurso a intersecção entre mídia, pandemia e fé: “você aí do outro lado da tela que está apavorado com essa pandemia, tenha fé, tenha fé que Pai Xapanã nos dê saúde e para todos os nossos irmãos, que a luz do grande pai esteja iluminando cada irmão” (narrativa de Carlos Alberto referente à live realizada no dia 09 de julho de 2020).

Considerando que os estudos das redes sociais revelam a visibilidade que mantém a conectividade dos grupos sociais, não só ampliando a articulação dos coletivos na internet, mas também mostrando as relações sociais fora do espaço virtual (Recuero, 2018), foi analisado as ferramentas interativas do Facebook (curtidas, comentários, visualizações e compartilhamentos), primordialmente devido a expressividade virtual adquirida através de dados quantitativos. Deste modo, apresento um exercício incipiente em buscar a visibilidade alcançada por cada perfil religioso expressada nos números encontrados nas citadas ferramentas. De acordo com os seguintes dados quantitativos obtidos, o umbandista Carlos Alberto teve um engajamento na internet mais significativo do que o pastor Fabrício, como mostra o gráfico abaixo:

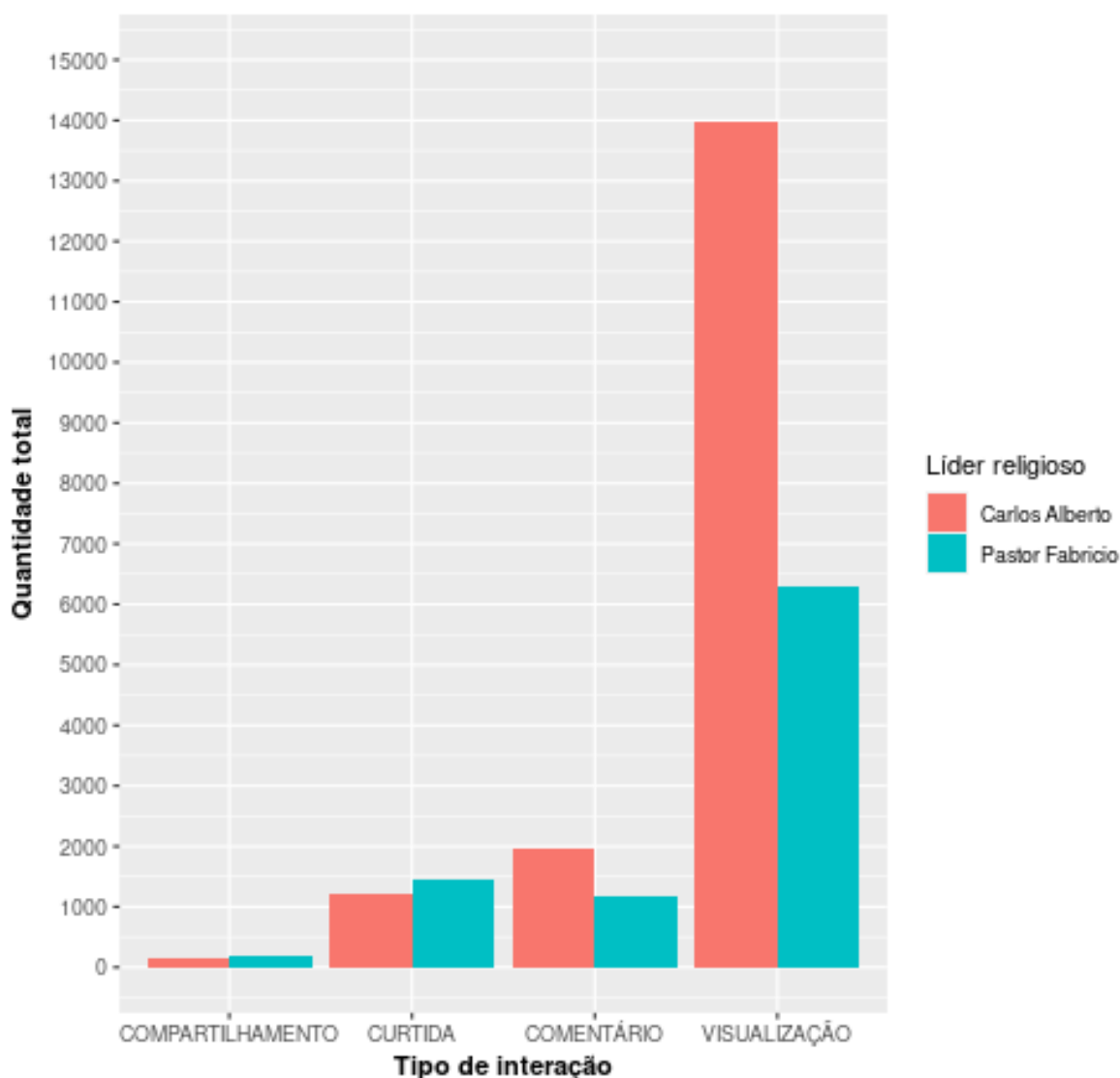


Figura 44 – Gráfico sobre a interação dos líderes religiosos no *Facebook*.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

Pode-se notar que na ferramenta “visualizações” disponível nas publicações na plataforma *Facebook*, o líder afrorreligioso Carlos Alberto tem um número bem mais expressivo, totalizando um número próximo a 14000, sendo que a postagem com o maior número de visualizações teve 2800 visualizações, no dia 25 de junho de 2020. Já o número maior de visualizações na publicação do Pastor Fabrício foi no início das postagens no período pandêmico, no fim de março, no dia 29, contando com 401 visualizações.

Foi analisado também que os comentários têm um número expressivo ainda nas publicações do umbandista, com o total de 472 comentários – na

mesma postagem do dia 25 de junho. Enquanto que na página do pastor a postagem com o maior número de comentários soma o total de 116 comentários, também na mesma publicação do dia 29 de março. Em relação as curtidas e aos compartilhamentos, é possível observar no gráfico que não há tanta diferença entre as publicações dos líderes religiosos. No entanto, em ambas as interações, há um número um pouco mais significativo nas publicações do pastor Fabrício, com o número total de todas as postagens de 1444 de curtidas e 205 de compartilhamentos. Já em relação às postagens do umbandista Carlos Alberto na sua totalidade de curtidas é de 1225 e de compartilhamentos é de 146. Então, nota-se que os números não são muito discrepantes, o que torna estes dados praticamente semelhantes quando transportados para o gráfico acima.

Outra consideração observada através dos dados disponibilizados pelo engajamento social apresentado através das ferramentas interativas do *Facebook* são os perfis que se relacionam com as postagens dos líderes em suas páginas. A partir dos comentários foi possível notar qual gênero estava mais presente nessa interação. Em ambos os gráficos, destacam-se perfis de mulheres do que perfis de homens.

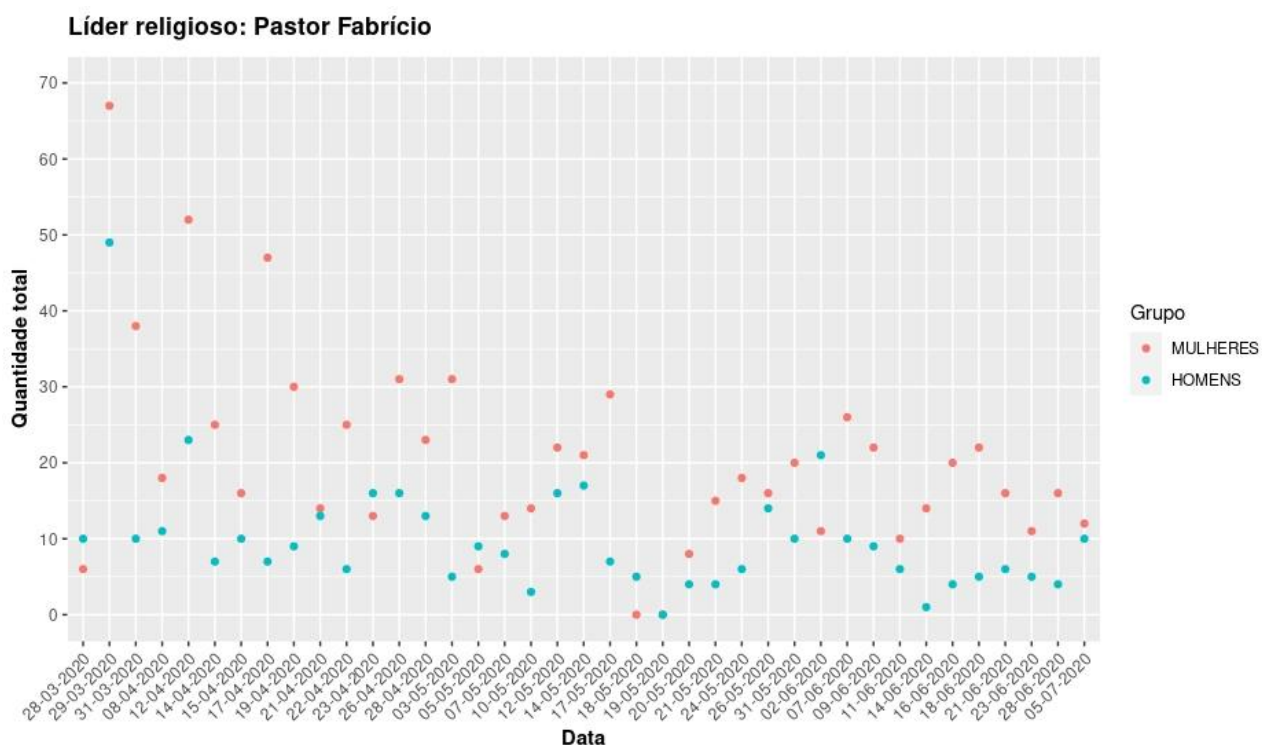


Figura 45 – Gráfico de atuação do Pastor Fabrício no Facebook.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

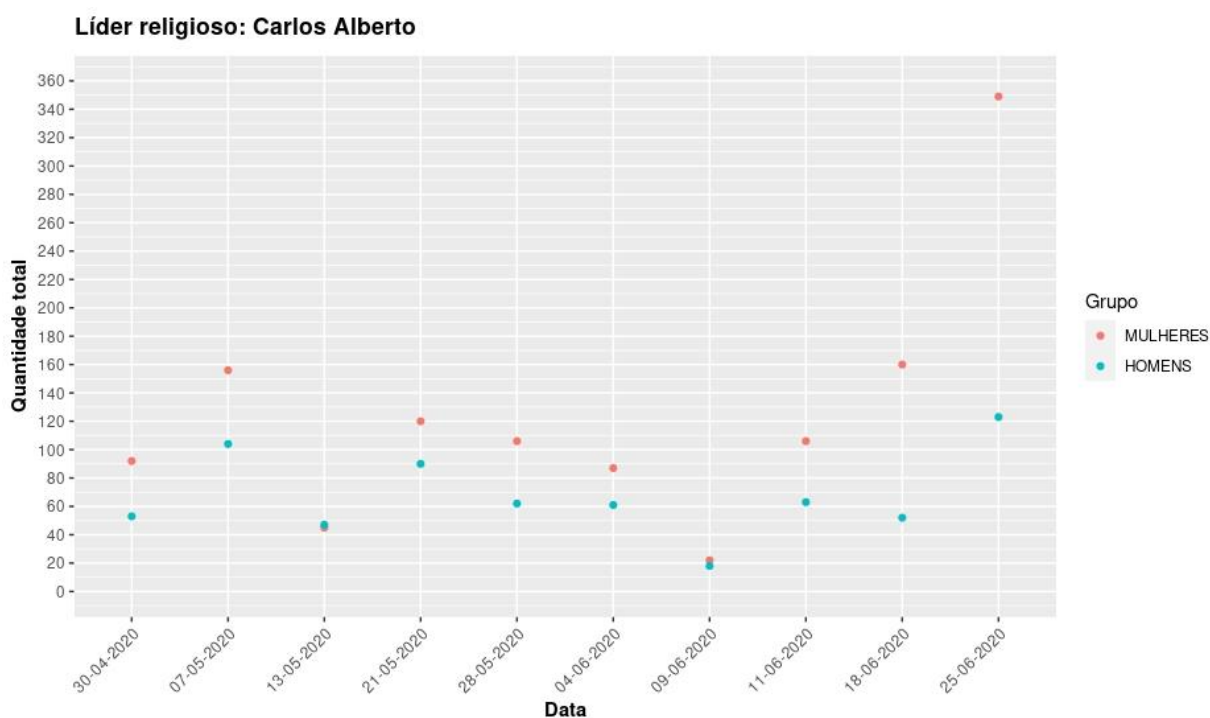


Figura 46 – Gráfico de atuação do Umbandista Carlos Alberto no Facebook.
Fonte: Isabel Campos, 2021.

Assim, na postagem do pastor com o maior número de comentários foi no dia 29 de março encontrando-se 67 comentários de perfis do gênero “feminino” e 49 comentários de perfis do gênero “masculino”. Em relação a postagem do umbandista Carlos Alberto ocorrida no dia 25 de junho que teve o número mais elevado de comentários, foi observado o total de 349 comentários de perfis do gênero “feminino” e 123 comentários de perfis do gênero “masculino”. Partindo desse resultado referente ao engajamento mais significativo das mulheres no ciberespaço, é possível apontar como os acontecimentos do “online” corroboram com o “offline”, tendo em vista os estudos de religião e gênero nos quais é tratado a forte presença da participação majoritariamente feminina nas mais variadas instituições e denominações religiosas (MACHADO, 1996; LANDES, 2002; BIRMAN, 2005).

Para dar prosseguimento na análise sobre as identidades presentes nas redes sociais, parto da premissa de que redes sociais são “weblogs” que permitem a construção de perfis, uma forma de personalização do sujeito na internet, cujos perfis criam narrativas constituidoras da sua identidade virtual. Tomando essa perspectiva, foi construído algumas reflexões sobre o existir no espaço virtual que vão ao encontro de como o fenômeno religioso redesenha os conteúdos religiosos e seu lugar na esfera pública.

Um dos elementos característicos da construção da identidade virtual está na representação performática, por isso alguns autores consideram que os sujeitos presentes nas interações das redes sociais são atores entendidos pela noção de “performance”. “Como Döring, Lemos e Sibilia perceberam, há um processo permanente de construção e expressão de identidade por parte dos atores no ciberespaço” (apud. RECUERO, 2018, p. 26).

Sibilia (2003) chama de ‘imperativo da visibilidade’ da nossa sociedade atual essa necessidade de exposição pessoal. Esse imperativo, decorrente da intersecção entre o público e o privado, para ser uma consequência direta do fenômeno globalizante, que exacerba o individualismo. É preciso ser ‘visto’ para existir no ciberespaço (RECUERO, 2018, p. 27).

Esse aspecto do individualismo exacerbado nas redes sociais fica evidente na constituição do perfil do Pastor Fabrício, inclusive devido a forma como ele se apresenta nas “transmissões ao vivo”, majoritariamente aparecendo sozinho. Além disso, de acordo com a perspectiva de Sibilia de que para o sujeito existir no ciberespaço é preciso “ser visto”, nos próprios discursos do pastor durante o período de pandemia se enfatizou a necessidade de fortalecer a relação individual do fiel com Deus para que os vínculos com o sagrado não se perdessem. E talvez como estratégia para manter viva esta relação com Deus, o pastor se apresentou virtualmente quase que diariamente de maneira a ressaltar a sua identidade enquanto liderança evangélica.

Refletindo sobre a centralidade que o aspecto da visibilidade parece atrelado ao espaço virtual e seguindo com a lógica comparativa na construção do texto entre as performances dos atores religiosos nas redes sociais, verifiquei dois aspectos no perfil do umbandista Carlos Alberto através das “transmissões ao vivo” do programa de rádio “Filhos de Umbanda”. Primeiro ponto a ser destacado foi o uso midiático do programa que expôs o ambiente privado sagrado representado pelo congá, o qual não é comum de ser publicizado nas mídias. Até mesmo na rotina de um terreiro, o congá não fica exposto, o mesmo passa habitualmente fechado por uma cortina, sendo revelado sobretudo apenas nos dias de culto.

O outro aspecto que chamo a atenção é para a encenação do programa na internet associado a preocupação dos afro-religiosos em se apresentarem de acordo com os protocolos de prevenção à Covid-19. Primeiramente, destaca-se

que o próprio fazer religioso foi impactado pela emergência de aspectos externos, sendo estes manifestados no ambiente privado do terreiro por meio da inserção da máscara, (materialidade pública que passou a ser incorporada no terreiro); outro ponto é que mesmo com o uso do item essencial de segurança, os atores religiosos expostos na virtualidade foram censurados por um espectador, trazendo à tona questões sobre intolerância religiosa amplamente debatidas na cena pública.

Outro elemento importante para compreender a intersecção do online e o off-line está no papel social dos atores, cuja representação é fomentada na forma como constituem suas identidades virtuais. Tendo como princípio que “parte do processo de sociabilidade está baseada nas impressões que os atores sociais percebem e constroem quando iniciam sua interação”, no ciberespaço é “através da comunicação entre os atores” que “a identidade desses é estabelecida e reconhecida pelos demais” (RECUERO, 2018, p. 29).

Em relação a articulação do perfil virtual do umbandista Carlos Alberto com sua representatividade social na comunidade de terreiro pelotense compreendeu-se que só foi permitida a transmissão do programa de rádio nas casas de religião devido ao reconhecimento da comunidade afro-religiosa conferido ao líder. Deste modo, considerando a significativa interação ocorrida nas “transmissões ao vivo” revelado através das ferramentas do Facebook, foi possível ponderar que ao se fazer presente no espaço virtual agregando outros atores religiosos, Carlos Alberto parece reafirmar sua identidade enquanto liderança religiosa. Tal interpretação se faz ainda mais contundente ao considerarmos que o apoio de Carlos Alberto na sua rede social à campanha do candidato Paulo Coitinho tenha refletido na sua posse como vereador.

No caso do pastor Fabrício foi tomado como hipótese que a sua tentativa em fazer “transmissões ao vivo” quase que diariamente com a intenção de promover ensinamentos bíblicos e a realização do “culto online” aos domingos – em consonância com o dia do culto presencial –, buscou dinamizar os vínculos com os membros da sua igreja a fim de evitar que o fechamento das portas da igreja provocasse o afastamento do público fiel. A rápida adequação e o deslocamento para o espaço virtual articulando diferentes estratégias interativas, só mostram a afinidade do pastor com as tecnologias, o que corrobora com o processo de mediatização do pentecostalismo que atravessa sua conformação

no quadro do pluralismo religioso brasileiro. No pentecostalismo, sobretudo, no neopentecostalismo, a mídia ganhou um papel central, não apenas para se comunicar com os fiéis, mas como um elemento fundamental para a experiência religiosa.

O quadro do campo religioso que emerge a partir deste ponto de partida é o de um conjunto de práticas e relações corporais entre os atores humanos, lugares e forças não-humanas – natureza, espíritos ancestrais, santos, deuses –, cujas interações permitem que as comunidades religiosas se formem, forjando a sensibilidade de seus participantes. (STOLOW, 2014, p. 153)

A partir dessa perspectiva, ampliou-se as configurações sobre os diferentes meios de conduzirem as sensibilidades humanas através da ação sagrada, a qual seria também passível pela mediação tecnológica. Birgit Meyer tem contribuições relevantes que expandem os estudos de religião e mídia em relação às práticas religiosas mediadas pelas mídias como “formas sensoriais”. As “práticas de mediação religiosa parecem particularmente capazes de invocar o senso de presença imediata do divino”, é como se esses tais meios fossem aproveitados para “produzir uma verdadeira revelação religiosa” (MEYER, 2015, p. 148).

Partindo das contribuições teóricas e metodológicas dos estudos de religião e mídia, os quais conduziram a revisão da “própria compreensão da religião e de seu lugar na vida social humana” (STOLOW, 2014, p. 155), é que exponho algumas considerações finais a partir da análise comparativa dos dois atores religiosos nas redes sócias na internet. Primeiramente, ressalta-se que buscou-se evidenciar etnograficamente que a mídia não apenas circunscreveu a mediação entre as instituições sagradas e seu público para a manutenção de determinados vínculos, que poderiam se dissolver devido a inexistência do contato presencial. Mais do que adaptáveis à tecnologia durante a pandemia, o que se expôs através das diferentes formas religiosas encenadas virtualmente foi a “dissolução das fronteiras” que delimitam a esfera religiosa da esfera secular, no qual se entrelaçam discursos políticos, práticas corporeificadas e experiências sagradas que servem para redefinir a presença religiosa no espaço público.

Portanto, comparando os perfis de cada líder religioso nos usos das mídias foi possível concluir que houve uma inversão na potencialidade das encenações situadas aos “olhares públicos” das ruas em relação a atenção que

é alcançada pelas redes sociais. Tomando as mobilizações organizadas por cada líder para a realização das marchas religiosas na cidade, acompanhadas nos anos de 2018 e 2019, foi observado que nas Marchas para Jesus houve participação expressiva dos evangélicos ocupando a cidade, em torno de cinco mil fiéis. Enquanto que nas Marchas contra a Intolerância Religiosa não houve uma participação de forma significativa que fosse coerente com a presença de terreiros em atividade em Pelotas que se aproxima a duas mil casas de religião.

Então, se considerarmos que os adeptos das religiões afro-brasileiras em razão do forte impacto provocado por ações de intolerância religiosa se sentem mais vulneráveis aos “olhares” existentes no espaço público e por isso optam por se manifestar de forma mais acentuada na internet, esse espaço virtual pode-se configurar para além de um palco de aparecimento, mas um lugar de ação política (BUTLER, 2018). Segundo Montero (2015, 2018), quando a experiência do sagrado é expressada publicamente, incluindo-se a virtualização, também deve-se atentar para uma presença potente de “ativismo político” que faz emergir no cenário público brasileiro controvérsias acerca do lugar da religião na configuração do espaço público. Quando o espaço midiático passa a ser um contínuo entre o privado e o público, problemas do âmbito religioso que poderiam permanecer resguardados no segredo dos terreiros acabam se tornando visíveis por meio da internet, rompendo com as fronteiras do público/privado e reforçando a flexibilidade do caráter público nas sociedades modernas.

10 Considerações Finais

Traçando os percursos, os movimentos e os efeitos enunciados pelas marchas religiosas, procurei desenhar a presença religiosa pelotense na vida pública considerando a dinâmica produzida pelos fluxos religiosos que reordenaram os mapas urbanos e rearranjaram novos sentidos no fazer-cidade. Conforme as ruas foram sendo tomadas por diversas e distintas encenações religiosas, os espaços urbanos passaram a se tornar espaços-tempo que ora expressavam mobilizações políticas, ora apresentavam um sagrado coreografado e sonorizado. É em virtude da ação pública e da dimensão coletiva que configuram as marchas religiosas que o caráter público se torna problematizável, não apenas apontando para a flexibilização das fronteiras entre o privado e o público, mas trazendo à tona o caráter da exposição para compreender as relações entre religião e política.

Em razão das diferentes formas de produções religiosas engendradas pelas ruas da cidade, buscou-se trazer para a discussão “o crescente ativismo das agências religiosas na cena pública” em que a noção de “público” ganha tratamento central (MONTERO, 2016, p. 129). À medida que as marchas religiosas desenvolviam distintas performatividades, surgiam em cena diferentes apresentações e discursos em nome de uma determinada religião. Nesse sentido, cada ator religioso mostrou seu modo, sua estratégia, sua tecnologia em tornar visível práticas religiosas que entram em disputa por um lugar no espaço social.

Para se pensar acerca das encenações religiosas nas ruas tratamos a performatividade dos corpos religiosos em ação conjuntamente como um dos elementos-chave para analisar comparativamente as marchas religiosas. Nos termos de Austin (1993, p. 25), “performativo é derivado do verbo inglês *to perform*, verbo correlato do substantivo ‘ação’”. Isto significa que proferir uma sentença, um discurso, é performar uma ação referente ao que foi dito. No entanto, para se efetivar o enunciado deve ser considerado a circunstância do discurso proferido, isto é, a “situação total de fala”. Em outras palavras, Austin considera o contexto no qual a fala foi falada para ser encaminhado determinado ato previsível e conclusivo. Judith Butler, por sua vez, aponta para uma condição de performatividade da linguagem e do corpo que distancia da teoria austiniana. Uma questão está associada a imprevisibilidade contida no ato de fala, o que

não possibilita que um discurso determine a ação de modo preciso, isto é, fala não impõe a ação. Outro ponto diz respeito a “temporalidade aberta” presente no ato da fala, na qual possibilita o agenciamento e a ressignificação de conceitos normativos no debate público.

Nesse sentido butleriano que relaciono performatividade e linguagem nas marchas religiosas. Enquanto nas Marchas contra a Intolerância Religiosa a performatividade aparece atrelada a reivindicação em relação ao exercício da liberdade religiosa assegurada constitucionalmente, sinalizando a tomada das ruas como um ato político que acaba expondo controvérsias acerca do conceito de liberdade. Pois, se há a garantia do Estado em relação ao livre exercício religioso, porque as manifestações do povo do terreiro consistem em denunciar problemas vivenciados pela comunidade caracterizados como intolerância religiosa e racismo religioso?

No que diz respeito ao discurso político da modernidade, é possível dizer que seus termos básicos são fundamentalmente impuros e que usar tais termos é reinvocar os contextos de opressão nos quais eles foram usados anteriormente. Paul Gilroy observa, por exemplo, que termos como “universalidade” têm como premissa a exclusão das mulheres e das pessoas de cor e são formados por posição de classe e de interesses coloniais poderosos. Mas, ele acrescenta, e isso é crucial, as lutas contra essas exclusões acabam se *reapropriando* desses mesmos termos da modernidade a fim de configurar um futuro diferente. Um termo como “liberdade” pode vir a significar o que nunca significou antes, pode vir a promover interesses e sujeitos que haviam sido excluídos de sua jurisdição; “justiça” também pode vir a englobar exatamente o que sua descrição não incluía. (BUTLER, 2021, p. 263)

Do mesmo modo que Butler está chamando a atenção para a relação entre a performatividade da linguagem e a ação política, considero que o efeito político dos discursos proferidos e das performances realizadas nas marchas do povo de terreiro tiveram essa agência de subversão do significado referente ao termo liberdade. Pois, quando expressam no espaço público que suas práticas sagradas permanecem suscetíveis à contestabilidade, apontam para um determinado enquadramento que define quais termos são religiosos ou não. Assim, ao contestarem pressupostos jurídicos e suas limitações nas ruas, tornam os espaços públicos como assembleias livres que geram condições para ações políticas de caráter radical fundamentada na performatividade.

Para exercer a liberdade e expressar a igualdade precisamente em relação a uma autoridade que impediria ambas é demonstrar que liberdade e igualdade pode e devem-se mover para além de sua

articulação positiva. A contradição deve ser apoiada, exposta e trabalhada no sentido de algo novo. (BUTLER; SPIVAK, 2007, p. 66-67)

Se os discursos performatizados nas Marchas contra a Intolerância Religiosa reivindicam direitos de modo público através da reiteração e exposição dos impasses que essas religiões perpassam para exercerem o sagrado, na(s) Marcha(s) para Jesus a performatividade dos discursos e dos corpos aparece atrelada à agência divina que busca gestar uma ambiência a fim de possibilitar uma reatualização da fé e uma qualificação pública do coletivo evangélico. Os louvores, as falas dos pastores, o som gospel, ressoados durante as marchas não apenas mediam o contato entre o divino, a cidade e os fiéis, mas canalizam a ação do Espírito Santo para que a sua presença se dinamize pelas ruas e alcance intensidade no poder em santificar a cidade.

Em relação aos efeitos das marchas religiosas tomando os espaços públicos, foi percebendo os mapas dos trajetos das marchas religiosas justapostos ao da cidade que um outro tecido urbano passou a ser traçado, os quais enunciaram novos sentidos e lógicas de ordenamento urbano. Pelotas deixou de ser lida como um espaço geográfico apenas, no qual os grupos religiosos utilizam como um palco para suas encenações. O propósito da etnografia densa foi mostrar que a cidade passou a ser afetada pelas diferentes práticas religiosas e suas ocupações, assim como as marcas históricas da cidade surgiram como incidências no fazer-religioso.

Traçando-se os trajetos de cada marcha religiosa foi possível estabelecer linhas de conexões transversais que cruzaram os mesmos pontos urbanos ocupados pelos coletivos religiosos. A cidade passou a ser desenhada pelos movimentos religiosos, constituindo caminhos compartilhados entre os coletivos. Mas isso não significou a aproximação entre os grupos religiosos, e sim, a produção de semânticas distintas sobre os percursos que cada coletivo fez da cidade. Na construção de rotas e sentidos é que também se construiu um terreno comparável entre as marchas religiosas.

Assim, ao considerar o entrecruzamento dos pontos iniciais e finais das marchas foi observado no estudo que os espaços referentes ao Mercado Público e o monumento do Altar da Pátria foram apropriados e ressignificados a partir de cada agência religiosa. Se por um lado, o povo de terreiro optou por finalizar as

Marchas contra a Intolerância Religiosa no Mercado Público referenciando a presença do orixá Bará assentado no território do prédio que atribui novos valores para o espaço, tanto no sentido de sacralizá-lo, como através da via da manifestação que confere um caráter político ao território. Por outro lado, o mesmo torna-se ponto de concentração para dar início a Marcha para Jesus, porém não é mencionado nos materiais de divulgação do evento, embora haja a ocupação do Largo Edmar Fetter pelo coletivo pentecostal-evangélico.

Em relação ao monumento do Altar da Pátria, localizado na praça Dom Antônio Zattera, se os afro-religiosos tomam o monumento para iniciar as manifestações usando-o como um palco para pronunciarem seus discursos e produzirem denúncias públicas concernentes às situações caracterizadas pela intolerância religiosa e racismo religioso. Os evangélicos não utilizam somente o centro cívico, e sim todo o seu espaço relativo à praça, a fim de realizar a finalização da marcha com um enorme show gospel, que mais uma vez revela a presença sonora como potência evangelizadora dos espaços públicos. Assim como, os atos de fala e os atos performativos presentes em todos os eventos pentecostais públicos – a Marcha para Jesus, a Central da Marcha e o Dia da Evangelização – revelaram a agência divina no espaço urbano que visa, não apenas sacralizar praças e ruas, como também articula um modo de operar do coletivo na cidade a fim de qualificar publicamente um “ethos” pentecostal-evangélico.

Diferentemente dos mesmos pontos urbanos ocupados para produzirem o encontro ou o fechamento das marchas religiosas, os trajetos optados por cada marcha foram distintos. Enquanto no trajeto das Marchas contra a Intolerância Religiosa, as ruas percorridas conformaram o perímetro central da cidade, atrelado à referência histórica de uma época de apogeu econômico da cidade e a formação de classes sociais urbanas, o percurso da Marcha para Jesus acabou relativizando o centro urbano, estendendo-o para outras vias que comportam mais fluxo de pessoas e de movimentação. Tal diferenciação entre os trajetos demarcou a produção de centralidades distintas, expondo uma disputa sobre a definição de “centro” da cidade.

Sendo assim, cada trajeto percorrido foi conformando a espacialidade em consonância com o que era produzido nas manifestações nas ruas. Os sons repercutidos pelos tambores, pelo gospel, pelas narrativas, a presença marcante

da corporeidade através das performances dos orixás e das entidades da umbanda, as apresentações de dança do grupo evangélico, foram elementos que surgiram no movimento de caminhar, promovendo interpretações de uma cidade habitada pelas alterações e percepções provocadas pelos marchantes religiosos. É nessa nova forma de exposição do religioso que as “dinâmicas de publicidade” se tornam caminhos frutíferos para “compreender como os agentes sociais em interação ao mesmo tempo produzem as religiões como fenômenos públicos e configuram o próprio espaço público” (MONTERO, 2016, p. 143).

Deste modo, partindo do entendimento de que foram os atos engendrados pelos atores religiosos que entravam em disputa por “atenção pública” (MONTERO, 2016) que proponho desenvolver a conclusão do estudo da presença religiosa no espaço público pelotense destacando alguns apontamentos que possam avançar nas reflexões sobre a dissolução de fronteiras entre o privado/público em termos de visibilidade/invisibilidade.

Diante do isolamento social determinado pela pandemia, os encontros presenciais acabaram sendo diretamente impactados, o que suscitou o uso mais intensivo de recursos e ferramentas disponíveis na internet. Não é novidade que a relação entre religião e mídia, religião e tecnologias de comunicação, tornaram-se objetos de interesse de estudo da antropologia e outras ciências sociais, lançando diversas contribuições teóricas e analíticas sobre tais temas. Embora a pesquisa não tivesse como foco à abordagem desse conteúdo, percebi que o fenômeno da virtualização seria uma oportunidade para continuar o estudo sobre as marchas religiosas, tendo em vista a desocupação das ruas e a inviabilidade das manifestações religiosas na cidade. Sendo assim, busquei na internet os modos pelos quais os líderes religiosos das marchas se adaptaram ao novo cenário.

O líder referente à Marcha para Jesus, o pastor Fabrício, optou por realizar transmissões ao vivo quase que diariamente, as quais tratavam de estudos bíblicos, e aos domingos reproduzia-se o “culto online” conforme o formato do culto presencial na igreja. Em relação às Marchas contra a Intolerância Religiosa, foi acompanhado nas redes sociais o umbandista e radialista Carlos Alberto, o qual proporcionou um modo de apresentar as religiões de matrizes africanas muito interessante através da transmissão do seu programa de rádio “Filhos de Umbanda” nos espaços dos terreiros partícipes.

Do mesmo modo que analisei comparativamente as marchas religiosas no espaço público, desenvolvi comparações entre os líderes religiosos e suas atuações nas redes sociais, das quais destaco alguns aspectos. O primeiro ponto que chamo a atenção é para a performance que foi assumida por cada ator religioso para produzirem a interação com seus respectivos espectadores, tendo em vista que as imagens transmitidas suscitaram reflexões para repensar a presença religiosa no espaço virtual. Se em um primeiro momento, a estratégia tomada pelo pastor foi a de ser visto quase que diariamente na rede social, exibindo-se solitariamente em um ambiente da sua casa. Posteriormente, com o retorno dos encontros presenciais na própria igreja Missão, Amor e Fé, os cultos “online” aos domingos passaram a ser transmitidos no espaço da igreja, expondo o pastor (por vezes usando a máscara no queixo, por vezes sem o item de proteção), a pastora Luciane e sem apresentar o público presente na filmagem. No caso do perfil do Carlos Alberto, as transmissões “ao vivo” tornavam visíveis o espaço dos terreiros e a presença dos participantes afro-religiosos, os quais surgiram em cena sempre com o uso de máscaras, claramente mostrando a preocupação em aparecerem de acordo com os cuidados sanitários da COVID-19.

Assim, a utilização das “transmissões ao vivo” por cada liderança religiosa acabou revelando a intimidade dos espaços e das práticas sagradas, conferindo um tipo de exposição que pode ser acessada por qualquer público de modo indiscriminado. Então, se antes da pandemia, as ruas garantiam a produção de publicidade de ações coletivas religiosas, diante de um novo cenário atravessado por um rompimento dos encontros presenciais, o movimento que redimensionou práticas e discursos dos atores religiosos foi a presença na internet. Com isso, reafirmo que um ato, seja performativo ou discursivo, não se torna público por estar situado em uma localidade pública – seja numa rua ou numa praça. O espaço virtual também conferiu visibilidade para as modalidades religiosas, não apenas prestando uma mediação entre pessoas como uma forma de aproximação, mas como mais um ambiente que possibilitou modular práticas e qualificar a presença sagrada.

Outro aspecto que destaco da presença religiosa no espaço virtual foi a comparação entre os perfis através das ferramentas de interação da rede social que mostrou uma interação mais expressiva, em termos numéricos, forjada

através da atuação do perfil do Carlos Alberto. Isso levou a compreensão de que o deslocamento das ruas para a virtualidade, teve um impacto positivo em relação aos afro-religiosos, cujas dinâmicas produzidas foram mais significativas no ambiente virtual do que as mobilizações nos espaços urbanos. Isso não significa que somente através de expressões quantitativas que atos religiosos possam produzir ações políticas, mobilizações e relações com seus públicos. O que chamo a atenção é que a internet subverteu uma lógica que parece operar nas ruas, quando os afro-religiosos resolvem se unir como um coletivo para reivindicar direitos. Outra subversão diz respeito à relação dos evangélicos com a mídia e tecnologia, cuja relação midiática é tão intensificada que dispositivos tecnológicos foram incorporados na linguagem, nas práticas, no *modus operandi* das instituições pentecostais e neopentecostais. Se o pentecostalismo estabelece alterações na relação com as mídias que refletem no seu protagonismo no fenômeno da virtualização religiosa na contemporaneidade, no caso do pastor Fabrício não foi observado tal experiência comunicacional atribuída aos evangélicos.

A partir de uma perspectiva comunicacional, pode-se dizer que a secularização ganha uma nova dimensão, na qual a questão da presença/ausência da religião no espaço público pode ser discutida em termos de sua visibilidade/invisibilidade midiática na esfera pública. (MARTINO, 2012, p. 116)

Assim, com o resultado final do estudo antropológico a respeito das marchas religiosas procurou-se apontar e problematizar sobre a presença pública das religiões através da virtualidade, demarcando um movimento de ação do religioso que delimita cada vez menos a distinção entre público e privado. Uma vez ocupando-se o espaço virtual, pode haver a inversão ou a subversão de preceitos assentidos no espaço público, cujo efeito apresenta um outro modo de reafirmar o real. O virtual sendo uma das dimensões da realidade acabou entrando no jogo das controvérsias públicas. Do mesmo modo que o exercício das ruas através das diferentes formas de encenações religiosas afirmou uma presença religiosa que dinamizou argumentações e valores, os quais redefiniram conceitos normativos a respeito do político, bem como convergiram o movimento do fazer-religioso e o fazer-urbano na reconfiguração do espaço urbano.

Referências

AGIER, Michel. DO DIREITO À CIDADE AO FAZER-CIDADE. O ANTROPÓLOGO, a margem e o centro. **MANA**, v. 21, n. 3, p. 483-498, 2015.

ALMEIDA, Roger Bressiani. Igrejas eletrônicas: espetacularização e consumo de bens simbólicos no neopentecostalismo. **Revista espaço acadêmico**, ano XVI, n. 180, p. 26-37, maio 2016.

ALMEIDA, Ronaldo. Bolsonaro Presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. **Novos estudos**, CEBRAP, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 185-213, jan./abr. 2019.

_____. Os deuses do parlamento. **Novos estudos**, CEBRAP, SÃO PAULO, especial, 71-79, jun. 2017.

_____. Os Pentecostais Serão Maioria no Brasil?. **Revista de estudos da religião**, p. 48-58, dez. 2008.

_____. Religião na metrópole paulista. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, vol. 19, n. 56, p. 15-27, out. 2004.

_____. Guerra de possessões. In: ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON, J.-P. (orgs.). **Igreja Universal do reino de Deus: os novos conquistadores da fé**, São Paulo, Paulinas, p. 321-342, 2003.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação cultural Palmares, 2006.

ANTONIAZZI, Alberto. As religiões no Brasil segundo o Censo 2000. **Magis: cadernos de Fé e Cultura** (especial), Rio de Janeiro, n. 1, p. 83-109, ago. 2002.

ARENDT, Hannah. **Liberdade para ser livre**. Tradução de Pedro Duarte. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018. 76 p.

_____. **A condição humana**. Tradução roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ASAD, Talal. **Formations of the secular**. Stanford: Stanford University Press, 2003.

_____. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 19, p. 263-284, 2010.

AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**. Porto alegre: Artes Médicas, 1993.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma Sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1989.

_____. Os deuses no exílio. *In*: **As Américas negras**: as civilizações africanas no Novo Mundo. São Paulo: Difusão Européia do Livro; EDUSP, 1974.

BAPTISTA, Saulo de Tarso Cerqueira. **Cultura política brasileira, práticas pentecostais e neopentecostais**: a presença da Assembleia de Deus e da Igreja Universal do Reino de Deus no Congresso Nacional (1999-2006). 2007. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2007.

BIRMAN, Patrícia. Transas e Trases: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevoo. **Estudos Feministas**, Florianópolis, ano 13, n. 2, p. 403-414, 2005.

_____. Imagens religiosas e projetos para o futuro. *In*: BIRMAN, Patrícia (org.). **Religião e espaço público**, São Paulo: Attar, 2003.

_____. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 17, p.54-75, 1994.

BITTENCOURT, José Filho. Abordagem fenomenológica. *In*: Rolim, Bittencourt e Hortal. **Novos movimentos religiosos na Igreja e na sociedade**. São Paulo: AM Edições, 1996.

BOTELHO, Daniel Moraes. **Nos telhados de Pelotas/RS**: Revelando rasgos no espaço urbano através de fotografias e cartões postais. 2013. Tese (Doutorado), Instituto de Geociências, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Tradução: Mariza Corrêa, Campinas, SP: Papirus, 1996.

BURITY, Joanildo. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder?. *In*: ALMEIDA, Ronaldo; TONIIOL, Rodrigo (orgs.). **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos**: análises conjunturais. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.

_____. Religião, política e cultura. **Tempo social**, revista de sociologia da USP, v. 20, n. 2, p. 83-113, nov. 2008.

_____. Trajetórias da religião e da modernidade: a narrativa histórica de uma objeção. **Estudos de sociologia**, Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE, v. 13, n. 1, p. 19-48, 2007.

_____. Religião, Voto e Instituições Políticas: Notas sobre os Evangélicos nas Eleições 2002. *In*: BURITY, J.; MACHADO, Maria das Dores. **Os Votos de Deus**: Evangélicos, Política e Eleições no Brasil. Recife, Massangana, p. 173-213. 2006

BUTLER, Judith. **Discurso de ódio**: uma política do performativo. São Paulo: Editora Unesp, 2021. 287 p.

_____. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. 266 p.

_____. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. 192 p.

_____. **Gender Trouble**: feminism and the subversion of identity. Routledge: Chapman & Hall, 1990.

BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri. **Who sings the Nation-State?** Language, Politics, Belonging. New York: Seagull. 2007.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. A PRESENÇA DO AUTOR E A PÓS-MODERNIDADE EM ANTROPOLOGIA, **Novos Estudos**, n. 21, jul. 1988.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Igreja Universal do Reino de Deus: entre o “plano de poder” e a lógica de minoria perseguida. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 40, n.1, p. 43-66, 2020.

_____. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 855-886, jul./set. 2017.

_____. A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.) **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas, Petrópolis, Vozes, p. 35-48, 2006.

CASANOVA, José. **Public religions in the modern world**. Chicago: University Chicago Press, 1994.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de Fazer. 15ª ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de Fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CORRÊA, Norton Figueiredo. **O Batuque do Rio Grande do Sul**: antropologia de uma religião afro-riograndense. 2.ed. São Luís: Editora Cultura & Arte, 2006. p290.

CORONA, Hieda Maria Pagliosa; FAVARO, Jean Filipe. A cosmopolítica dos Orixás: encruzilhadas entre humanos, divindades e natureza. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 1, n. 37, p. x- xx, 2020.

CHRISTINE, Hine. Por uma etnografia para a internet: transformações e novos desafios. **Matrizes**, São Paulo, v.9, n. 2, p. 167-173, jul./dez. 2015.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Evangélicos e Mídia no Brasil – Uma história de acertos e desacertos. *Revista de Estudos da Religião*, p 1-26, set. 2008.

_____. A razão, mais do que justa, desse dossiê. *In*: Dossiê – em memória de Antônio Gouvêa Mendonça. **Estudos de Religião**, ano XXII, n. 34, p. 222-226, jan/jun. 2008

_____. Os políticos de Cristo – uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil. *In*: BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores (Org.). **Os votos de Deus**: evangélicos, política e eleições no Brasil. Recife: Editora Massangana, 2006, p. 29-89.

_____. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **REVISTA USP**, São Paulo, n.67, p. 100-115, set./nov. 2005.

_____. Evangélicos, pentecostais e carismáticos na mídia radiofônica e televisiva. **REVISTA USP**, São Paulo, n.61, p. 146-163, março/maio 2004.

CAMPOS, Isabel Soares. **Os Prazeres do Balneário, sob as bênçãos de Yemanjá**: Religiões Afro-brasileiras e espaço público em Pelotas (RS). 2015. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2015.

_____. **Religiões de matriz africana**: entre o reconhecimento e a intolerância religiosa. 2013. Trabalho de conclusão de curso, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2013.

CARVALHO, Eric. CRISTÃOS E AFRORELIGIOSOS NO ESPAÇO PÚBLICO: NOTAS ETNOGRÁFICAS ACERCA DAS MARCHAS RELIGIOSAS EM PORTO ALEGRE/RS. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 20, n. 28, p. 33-46, jan-jul, 2018.

DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1986.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa, vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995 94 p.

DERRIDA, Jacques. Signature événement contexte. *In*: **Limited Inc**. Paris, Galilée, 1990, p.15-51.

_____. **A voz e o fenômeno**: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl / Jacques Derrida; tradução, Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1994.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD; Baron. **O mundo dos bens**: para uma antropologia do consumo. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

DULLO, Eduardo. Comparação: Explícita, Implícita e Valor, **Mana**, v. 25, n. 1, p. 220-235, 2019.

_____. Política secular e intolerância religiosa na disputa eleitoral. In: MONTERO, Paula (org.). **Religiões e controvérsias públicas**: experiências, práticas sociais e discursos. São Paulo: Editora Terceiro Nome; Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2015.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996. 609 p.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. Etnografia: saberes e práticas. In: PINTO, Céli Regina Jardim; GUAZZELLI, César Augusto Barcellos. (Org.). **Ciências Humanas**: pesquisa e método. 1ed.Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008, p. 09-24.

_____. Etnografia de rua: estudo de antropologia urbana. In: Eckert, Cornelia e Rocha, Ana Luiza Carvalho da (Org.). **Etnografia de rua**: Estudos de Antropologia Urbana (Coleção Academia). 1ed.Porto Alegre: Editora da UFRGS e Editora Deriva, 2013, v. 1, p. 21-46.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”, **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.

FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha. A RAIZ DO PENSAMENTO COLONIAL NA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA CONTRA RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA. **Revista Calundu**, v. 1, n.1, jan./jun. 2017.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: Vários autores. **Nem anjos nem demônios**: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994.

FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira; tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FONSECA, Alexandre Brasil. **Evangélicos e mídia no Brasil**. Bragança Paulista, Universidade de São Francisco, IFAN Curitiba: São Boaventura Faculdade de Filosofia, 2003.

GIUMBELLI, Emerson. Religiões em tempo de pandemia. **Boletim Ciências Sociais e o coronavírus**, n. 33, p. 3-7, 2020.

_____. **Símbolos religiosos em controvérsias**. São Paulo: Terceiro Nome, 2014. 248 p.

_____. Minorias religiosas. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas, Petrópolis, Vozes, p.229-248, 2006.

_____. Para estudar a laicidade, procure o religioso. *In*: BÉLIVEAU, Verónica Giménez; GIUMBELLI, Emerson (Org.). **Religión, Cultura e política en las Sociedades del siglo XXI**. Buenos Aires: Biblos, 2013, p. 43-68.

_____. A Presença do Religioso no Espaço Público: Modalidade no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

_____. O “Baixo Espiritismo” e a História dos Cultos Mediúnicos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 247-281, 2003.

_____. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 21(1), p. 87- 119, ano 2000.

GOLDMAN, Marcio. Cavalo dos deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 54, n. 1, 2011.

_____. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. *In*: Moura, C.E.M (Org.). **Candomblé**: Desvendando Identidades (Novos escritos sobre a religião dos orixás). São Paulo: EMW Editores, 1987. p. 87-119.

GONÇALVES, Marco Antônio; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia Zikán (Org.). **Etnobiografia**: Subjetivação e etnografia. 1. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012. 267 p.

GROSSI, Miriam Pillar. A dor da tese. **ILHA**, Florianópolis, v.6, n.1e n.2, p. 221-232, jul. 2004.

HABERMAS, Jürgen. **MUDANÇA ESTRUTURAL DA ESFERA PÚBLICA**: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Tradução Denilson Luís Werle, 1. Ed, São Paulo: Editora Unesp, 2014.

_____. **Fé e Saber**. Tradução Fernando Costa Mattos, 1 ed., São Paulo: Editora Unesp, 2013.

_____. Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático? *In*: HABERMAS, J.; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização**: sobre razão e religião. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007.

HAN, Byung-Chul. **No enxame: perspectivas do digital**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Bricolage vaut-il disséminations? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique. **Social Compass**, vol. 52, n. 3, p 295-308, 2005.

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

INGOLD, Tim. Antropologia versus etnografia. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 26, v.1, 2017.

_____. Tradução e Revisão Técnica de Caio Fernando Flores Coelho e Rodrigo Ciconet Dornelles. *In*: INGOLD, Tim. **Anthropology is not Ethnography**. London and New York, 2011. p. 229-243.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. 2º ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

LAPLANTINE, Françoise. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Editora Brasileira, 1993.

LE BRETON, David. **Compreender a dor**. Portugal: Editora Estrelapolar, 2007.

LÉVY, Pierre. **O que é o virtual?**. Tradução Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. **Cibercultura**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intragrupais. Salvador: Corrupio, 2003.

LIMA, Roberto Kant de. Por uma antropologia do Direito no Brasil. *In*: LIMA, Roberto K.; MISSE, Michel (Org.). **Ensaio de Antropologia e de Direito**. Acesso à Justiça e Processos Institucionais de Administração de Conflitos e Produção da Verdade Jurídica em uma perspectiva comparada. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2009. p. 1-38.

MACHADO, Carly. Rebanho de quem? Sobre religião, contágio e ideias que viralizam em tempos de pandemia. **DILEMAS**: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social, Rio de Janeiro, Reflexões na Pandemia, p. 1-14, 2020.

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Carismáticos e pentecostais**: adesão religiosa na esfera familiar. Campinas, SP: Autores Associados; São Paulo, SP: ANPOCS, 1996.

MAFRA, Clara Cristina Jost. Santidade e sinceridade na formação da pessoa cristã, **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 1, p. 173-192, 2014.

MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo. Apresentação. In: ALMEIDA, Ronaldo; MAFRA, Clara (orgs.). **Religiões e cidades**: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do Feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992. 297 p.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 17, n. 49, p. 11-29, 2002.

MARCUS, George. O que Vem (logo) Depois do “Pós”. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 37, USP, p. 7-33, 1994.

MATTOS, Thiago Schellin de. **Pentecostalismo e periferia**: uma etnografia sobre religião e criação simbólica em espaços periféricos de Pelotas/RS. 2017. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2017.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018. 80 p.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, maio/ago. 2011.

_____. Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos. **Revista de Estudos da Religião**, p. 68-95, dez. 2008.

_____. Pentecostais em Ação: A Demonização dos Cultos Afro-brasileiros. In: ORO, Ari P.; SILVA, Vagner G. (Org.). **Intolerância Religiosa**: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007. p. 119-148.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 54, p. 121-138, 2004.

_____. O reino de prosperidade da Igreja Universal. In ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON, J.-P. (orgs.) **Igreja Universal do Reino de Deus**: Os novos conquistadores da fé, São Paulo, Paulinas, p. 237-258, 2003.

_____. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999, 2014. 246 p.

MARIANO, Ricardo. Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade. **Revista Novos Estudos**, CEBRAP, n. 44, p. 24-44, março, 1996.

MARQUES, Delcides. O culto na rua e a rua do culto: pregadores da fé na praça da sé. In: ALMEIDA, Ronaldo de; MAFRA, Clara. **Religiões e cidades**: Rio de Janeiro e São Paulo, São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009. p. 195-206.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Teoria das Mídias Digitais**: linguagens, ambientes, redes. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

_____. A religião midiaticizada nas fronteiras entre público e privado: uma abordagem teórico-crítica. **Ciberlegenda**, Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade Federal Fluminense, n. 26, p. 111-122, 2012.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Evangélicos e pentecostais: um campo religioso em ebulição. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006. p. 89-110.

_____. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

MENEZES, Renata de Castro. O sagrado, o convento e “a cidade”. In: ALMEIDA, Ronaldo de; MAFRA, Clara. **Religiões e cidades**: Rio de Janeiro e São Paulo, São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009. p. 93-110.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2 ed., São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MESQUISTA, Wânia. Conversão na folia: o bloco evangélico no espaço do carnaval carioca. In: PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUISTA, Wania (orgs.). **Festa como perspectiva e em perspectiva**. Rio de Janeiro: Garamond, 2012. p. 105-118.

MEYER, Birgit. Mediação e Imediatismo: formas sensoriais, ideologias semióticas e a questão do meio. **Campos**, vol. 16, n. 2, p. 145-164, 2015

MIRANDA, Ana Paula; GOULART, Julie Barrozo. **Combate à intolerância ou defesa da liberdade religiosa**: paradigmas em conflito na construção de uma política pública de enfrentamentos ao crime de discriminação étnico-racial-religiosa. In: ANPOCS. Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 33, Anais, São Paulo: ANPOCS, 2009.

MONTERO, Paula. Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 24, n. 52, p. 131-164, set./dez. 2018.

_____. “Religiões Públicas” ou religiões na Esfera Pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 1, p. 128-150, 2016.

_____. **Religiões e controvérsias públicas**: experiências, práticas sociais e discursos. MONTERO, Paula (Org.). São Paulo: Editora Terceiro Nome; Campinas: Editora da Unicamp, 2015. 344 p.

_____. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, p. 15-30, 2012.

_____. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. **Etnográfica**, Lisboa, v. 13, p. 7-16, 2009.

_____. Religião, Pluralismo e Espaço Público no Brasil. **Revista Novos Estudos**, CEBRAP, São Paulo, n.74, p. 47- 65, 2006.

_____. Magia, racionalidade e sujeitos políticos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, ano 9, n. 26, p.72-89, out. 1994.

NEGRÃO, Lísias. **Entre a Cruz e a Encruzilhada**: Formação do Campo Umbandista em São Paulo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. p. 377.

NETO, Francisco Pereira; RIEHT, Flávia; LOUISE, Afonso. PELOTAS-RS PELAS SUAS MARGENS: A PATRIMONIALIZAÇÃO COMO EXPRESSÃO DAS MÚLTIPLAS FORMAS DE HABITAR A CIDADE. **Barbarói**, Santa Cruz do Sul, Edição Especial, n.54, p. 63-75, jul./dez. 2019.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020. 160 p. (Feminismos Plurais). ISBN 978-65-87113-04-3. E-book.

ORO, Ari Pedro; CAMURÇA, Marcelo Ayres. Da secularização ao espaço público: meandros e mediações frente ao esquema de separação entre secular e religioso. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 24, n. 52, p. 7-20, set./dez. 2018.

ORO, Ari Pedro; CARVALHO, Eric Tavares de; SCURO, Juan. O Sacrifício de Animais nas Religiões Afro-Brasileiras: uma polêmica recorrente no Rio Grande do Sul. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 37(2), p. 229-253, 2017.

_____. A laicidade na América Latina: uma apreciação antropológica. In: LOREA, Roberto A.; ORO, Ari P. ... [et al.] (Org.). **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008. p. 81-96.

_____. As Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 24, n. 2, p. 345-384, 2002.

_____. **Avanço pentecostal e reação católica**. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. “Podem passar a sacolinha”: um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro. **Cadernos de Antropologia**, n. 9, p. 7-44, 1992. Programa de Pós-Graduação em antropologia social da UFRGS.

PASSOS, Mauro; ROCHA, Daniel. Em tempos de pós-pentecostalismo: repensando a contribuição de Paulo Siepierski para o estudo do pentecostalismo brasileiro. **Angelus Novus**, n. 3, p. 261-290, 2012.

PERNAMBUCO, Adalberto Ojuobá. DA IMPORTÂNCIA DOS MERCADOS PARA AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRA. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 49-53, jan./jul. 2019.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história**: operários, mulheres e prisioneiros. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1988.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Liberdade de cultos na sociedade de serviços. *In*: PIERUCCI, Flávio. “Cadê nossa diversidade religiosa? – Comentários ao texto de Marcelo Camurça”. *In*: TEXEIRA, F.; MENEZES, R. (orgs.). As religiões no Brasil: continuidades e rupturas, Petrópolis, Vozes, p. 49-51, 2006.

POLIVANOV, Beatriz. Etnografia virtual, netnografia ou apenas etnografia? Implicações dos conceitos. **Esferas**, v. 2(3), ano 2, p. 61-71, 2013

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. **Civitas – Revista de Ciências Sociais**, v.3, n.1, jun. 2003.

_____. Religião paga, conversão e serviço. *In*: PIERUCCI, Flávio Antônio.; PRANDI, Reginaldo. (orgs.). **A realidade social das religiões no Brasil**, São Paulo, Hucitec, pp. 257-273, 1996.

RABELO, Mriam. RODANDO COM O SANTO E QUEIMANDO NO ESPÍRITO: POSSESSÃO E A DINÂMICA DE LUGAR NO CANDOMBLÉ E PENTECOSTALISMO Miriam C.M. Rabelo. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 7, n. 7, p. 11-37, set. 2005.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. Recife: Massagana, 1988.

RANGEL, Pollyanna Soares. Apenas uma questão de cor? As teorias raciais dos séculos XIX e XX. **Revista Simbiótica**, v. 2, n. 1, jun., 2015.

RECUERO, Raquel. **Redes sociais na internet**. 2º ed. Porto Alegre: Sulina, 2018. 206 p.

RICOEUR, Paul. Arquitetura e narratividade. **Urbanisme**, n. 303, p. 44-51, nov./dez. 1998.

ROBBINS, JOEL. Transcendência e antropologia do cristianismo. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 11-31, 2011

RODRIGUES, Nina. Ilusões da catequese no Brasil. *In*: **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Editora UFRJ, 2006.

RODOLPHO, Adriane Luisa. Representações sobre o exu, noção de pessoa e identidades: contribuições para uma discussão do ponto de vista antropológico. **Identidade**, boletim do grupo negr@s da EST/IECLB, v. 10, p. 16-30, ago./dez. 2006.

SANCHIS, Pierre. Religiões, religião: alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. *In*: SANCHIS, Pierre (org.). **Fiéis & Cidadãos**: percursos de sincretismo no Brasil, Rio de Janeiro, UERJ, p. 9-57, 2001.

_____. As religiões dos brasileiros. **Horizonte**, Belo Horizonte, v.1, n.2, p. 28-43, 1997.

SANT'ANA, Raquel. **A nação cujo Deus é o Senhor**: a imaginação de uma coletividade evangélica a partir da Marcha para Jesus. 2017. Tese (Doutorado) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

_____. O som da Marcha: evangélicos e espaço público na Marcha para Jesus. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, p. 210-231, out. 2014.

SANTOS, Ivanir dos. **Marchar não é caminhar**: interfaces políticas e sociais das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro. 1. ed., Rio de Janeiro: Pallas, 2019. 360 p.

SANTOS, Carlos James dos. **A Hora de Deus**: um estudo antropológico do imaginário religioso popular na Baixada Fluminense. 1991. Dissertação (Mestrado), UNICAMP, Campinas, 1991.

SCHWARTZ, Lília K. Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEIXAS, Paulo Castro. A Antropologia Pós-Moderna. Trabalhos de Antropologia e Etnologia, **Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia**, ano 78, v. XXXVI, Porto (Portugal), 1996.

SEGATA, Jean; Schuch, Patrice; DAMO, Arlei Sander; VICTORIA, Ceres. A Covid-19 e suas múltiplas pandemias. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 27, n. 59, p. 7-25, jan./abr. 2021

SEGATA, Jean. COVID-19: ESCALAS DA PANDEMIA E ESCALAS DA ANTROPOLOGIA. *In*: GROSSI, Miriam Pillar; TONIOL, Rodrigo (org). **Cientistas sociais e o Coronavírus**. 1. ed. São Paulo: ANPOCS; Florianópolis: Tribo da Ilha, 2020. 718 p. ISBN: 978-65-86602-13-5. E-book.

_____. A PANDEMIA E O DIGITAL. **Revista Todavia**, Porto Alegre, v. 7, n.1, ed. 8, p. 7-15, dez. 2020.

SELL, Carlos Eduardo. A secularização como sociologia do moderno: Max Weber, a Religião e o Brasil no contexto moderno-global. **Revista Brasileira de Sociologia**, volume 03, número 06, p. 11-46, jul-dez/2015.

SEVAIO, Joanna Munhoz; SOTO, William Héctor Gómez. O SAMBA NO MERCADO PÚBLICO DE PELOTAS COMO ELEMENTO DE DIREITO À CIDADE. **Revista Seminário de História da Arte**, vol.1, n.7, 2018.

SILVA, Gerson Luiz Cardoso da. **A dinâmica das interações sociais e seus limites**: uma análise dos desafios da construção do capital social na praça Dom Antonio Zattera – Pelotas – RS. 2017. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2017.

SILVEIRA, Emerson Sena da. Cristotecas católico-carismáticas: performance da tradição ou tradição em performance? In: PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUISTA, Wania (orgs.). **Festa como perspectiva e em perspectiva**. Rio de Janeiro: Garamond, 2012, p. 87-104.

SIBILIA, P. Os diários íntimos na Internet e a crise da interioridade psicológica do sujeito, Grupo de Tecnologias Informacionais da comunicação e Sociedade, **XII Congresso da Associação Nacional de Programa de Pós-Graduação em Comunicação COMPOS**, Niterói/RJ, 2003.

SILVA, Vagner Gonçalves, da. **Intolerância religiosa**: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. 323 p.

_____. Transe em trânsito – continuidades e rupturas entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.) **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas, Petrópolis, Vozes, p. 207-228, 2006.

_____. **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. 2. ed., São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Hédio Jr. Notas sobre Sistema Jurídico e Intolerância Religiosa no Brasil. In: ORO, Ari P.; SILVA, Vagner G. (Org.). **Intolerância Religiosa**: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007. p. 303-323.

TADVALD, Marcelo; GONZAGA, Francisco Abrahão. O Conselho Estadual do Povo de Terreiro: religiões afro-brasileiras e políticas públicas no Rio Grande do Sul, **Ciências Sociais Unisinos**, São Leopoldo, v. 53, N. 2, p. 253-261, mai/ago 2017.

TADVALD, Marcelo. A reinvenção do conservadorismo: os evangélicos e as eleições federais de 2014. **Debates do NER**, ano 16, n. 27, p. 259-288, jan./jun. 2015.

_____. Demonização da política ou a política demonizada? Os evangélicos e as eleições federais de 2006. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 7, n. 10, p. 79-88, jul./dez. 2006.

TEIXEIRA, Carla Costa. Pesquisando instâncias estatais: reflexões sobre o segredo e a mentira. *In*: CASTILHO, Sergio R. R., LIMA, Antonio C. S.; TEIXEIRA, Carla C. (Org.). **Antropologia das práticas de poder**: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações. Rio de Janeiro: Contra Capa; Faperj, 2014. p. 342.

XAVIER, Ana Estela Vaz. **A REVITALIZAÇÃO DO MERCADO PÚBLICO DE PELOTAS E SUA RESSIGNIFICAÇÃO SOCIAL**. IV Congresso Brasileiro de Estudos Organizacionais - Porto Alegre, RS, outubro/2016.