

“ENCRUZILHADAS NAS CRUZADAS”:  
OS ATAQUES NEOPENTECOSTAIS AO POVO-DE-SANTO  
COMO BATALHAS DE UMA “GUERRA COSMOPOLÍTICA”

*Thomás Antônio Burneiko Meira<sup>1</sup>*

**Resumo:** O artigo trata das tensões entre povo-de-santo e cristãos neopentecostais, acirradas, no Brasil, nas últimas décadas. No decorrer do texto, pretendo reforçar a hipótese de que, por um lado, as ofensivas do segmento cristão e, por outro, as estratégias de defesa dos afro-brasileiros, ambas, podem ser analisadas como parte de uma “guerra cosmopolítica”. Suponho que o Estado possa ser deslocado da posição que lhe é atribuída politicamente – como árbitro e mediador externo –, para ser concebido como integrante de uma cosmologia – “moderna”, no sentido latouriano – cujas entidades são concorridas pelos agentes de outros mundos, com fundamentos diversos. Defendo, então, de maneira mais geral, que o tratamento dos conflitos em outra chave, que não as da intolerância ou da discriminação – supostamente reguladas pela esfera pública –, possa ser especialmente profícuo no caso brasileiro, marcado, como se sabe, por relações ambíguas entre religião e política.

**Palavras-chave:** Neopentecostalismo; Candomblé; Cosmopolítica; Modernidade.

**Abstract:** This article deals with the tensions between Candomblé believers and Neo pentecostal Christians, enhanced in Brazil in the last decades. Throughout the text, I intent to reinforce the hypotheses that both the insults from the Christian segment and the defense strategies developed by afro-Brazilians can be analyzed as a part of a “cosmopolitical war”. I suppose that the State can be displaced from the position that is politically assigned to it – as an extern arbiter and mediator –, to be conceived as a part of a cosmology – or rather, a “modern” cosmology, in a Latourian sense – whose entities are disputed by other worlds agents, with different foundations. I defend, therefore, in a general way, that those conflicts

---

<sup>1</sup> Professor Assistente no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Maringá (DCS/UEM), e doutorando em antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF). Contato: E-mail: tbmeira@yahoo.com.br – telefone: (11) 9.7693.2590

can be treated through other concepts, other than intolerance or discrimination – supposedly regulated by the public sphere – that can be especially useful in the Brazilian case, characterized, as is well known, by ambiguous relations between religion and politics.

**Keywords:** Neo pentecostal Christians; Candomblé; Cosmopolitics; Modernity.

#### NEOPENTECOSTAIS E CANDOMBLECISTAS: QUE (NÃO) SE ATIRE A PRIMEIRA PEDRA

No decorrer dos últimos anos, com o aumento do acesso à Internet no país, parcela significativa dos brasileiros passou a conviver diariamente com um volume de informações tão vasto quanto a impossibilidade exata de sua quantificação. Espera-se, não seria necessário dizer, que com a inserção contínua de usuários na rede, também tenha havido um salto exponencial dos conteúdos ali em circulação, o que torna seu real dimensionamento algo, de fato, inviável. Da incomensurabilidade dos números, deduz-se a dificuldade para os exames críticos ou qualitativos desse fluxo cibernético cotidianamente (re)produzido sob toda a sorte de referências. Em meio à magnitude e ao ecletismo dessa torrente informacional que se retroalimenta sem cessar, torna-se uma tarefa um tanto árdua, por exemplo, averiguar a confiabilidade das veiculações, bem como os diversos interesses envolvidos em suas fontes, para, a partir disso, traçar prognósticos mais precisos acerca de qualquer fenômeno que se possa definir como coletivo.

Mesmo imersos no turbilhão das incertezas que se oferecem aos nossos olhos pelas telas eletrônicas, alguns informes são multiplicados tão reiteradamente que sua intensidade parece capaz de se sobressair à – sempre prudente e aconselhável – prerrogativa da dúvida. E, no limite, como se diz no jargão, em referência a Goebbels, Ministro da Propaganda nazista, até “uma mentira repetida mil vezes, torna-se verdade” – invocação um tanto desonrosa, mas, em certas ocasiões, prenhe de validade antropológica. Seja

como for, não parece se tratar disso. Pois me refiro, agora de maneira mais direta, às repetidas denúncias de ataques sofridos pelos adeptos das religiões afro-brasileiras, noticiadas mais recentemente, sobretudo, nas chamadas redes sociais. Para os interessados na questão, é perceptível a recorrência de afrontas que se iniciam nas caracterizações, às vezes, um tanto inocentes de suas práticas, seguidores e divindades pelo uso de expressões pejorativas – “chuta que é macumba!”, como se diz –, mas que passam, ainda, pelas calúnias e ofensas diretas aos fiéis, e, não raramente, culminam em investidas extremas, como depredações e incêndios de locais sacros.

Dentre as agressões sucedidas, em todo o Brasil, durante o ano de 2015, certamente, uma das mais emblemáticas – e com grande repercussão na Internet – ocorreu na cidade do Rio de Janeiro. Nas portas de um terreiro, uma candomblecista de 11 anos foi atingida na cabeça por uma pedra que lhe foi atirada por um grupo de evangélicos. Conforme as narrativas recolhidas pela mídia, o ataque, que levou a menina ao desmaio e implicou sua hospitalização, ainda foi precedido por uma série de insultos, como: “Sai Satanás! Queima! Você vai pro inferno!” (ARAUJO, 2015). Se o horror da situação já não fosse o suficiente – o apedrejamento de uma criança –, o quadro ganha apelo adicional para os mais familiarizados, principalmente, com o candomblé. Nesse caso, tanto as pedras como as cabeças são elementos sagrados. Isso porque, grosso modo, o orixá pessoal do candomblecista, desde a sua iniciação, passa a residir em seu próprio corpo, e mais especificamente no *orí* – ponto exato no qual a garota fora acertada por seus algozes –, ao mesmo tempo em que faz sua morada no *ibá* – espécie de altar, como um duplo do fiel –, composto por elementos diversos, como búzios, conchas, moedas, pulseiras e ferramentas de metal, e que, quase invariavelmente, tem um seixo (*otá, otã* ou *acutá*) como cerne (ANJOS, 2006; SANZI, 2009). Embora a triste e sutil ironia aparentemente tenha escapado aos que discorreram sobre o evento, a metáfora presente na dinâmica do ato me ocorre inspiradora para uma reflexão mais ampla: um assalto à cabeça onde se verifica um deus, com uma pedra onde o deus pode ser encontrado. Em uma interpretação possível do episódio: um outrem,

em nome da alteridade evangélica radical, se vale dos próprios recursos do candomblé para ultrajá-lo violentamente.

Apesar da dificuldade para se estabelecer, pela rede, a medida e o padrão exatos desse tipo de ofensiva, é consensual que as investidas, como um todo, se intensificaram pelo menos desde a década de 1980, quando algumas igrejas neopentecostais ascenderam em âmbito nacional. Oro (1997), em análise pioneira, e Silva (2007a), em considerações um pouco mais recentes, permitem sintetizar alguns possíveis fundamentos desse fenômeno. Dentre outras explicações, ambos os autores apontam para a postura beligerante estimulada pela cúpula evangélica na busca proselitista por novos adeptos, especialmente, entre as camadas economicamente desprivilegiadas da população; ao mesmo passo, para tanto, o neopentecostalismo incorpora elementos da umbanda e do candomblé – das quais provêm parte significativa dos neo-conversos – à sua cosmologia maniqueísta, como males a ser combatidos: algo próximo, portanto, dos agressores que atiram, nos candomblecistas, as pedras que lhe são potencialmente sagradas. Para realizar esse trânsito entre pessoas e (cosmo)lógicas de um sistema ao outro, faz-se, então, uso latente da violência simbólica apoiada em um léxico formado por termos como “batalha”, “guerra santa”, “soldados de Jesus” (SILVA, 2007a), tomados como sinônimos de evangelização, e que, como se sabe, hoje, com frequência, culmina em arremetidas físicas<sup>2</sup>.

Sob o aporte de alguns escritos sobre a questão, sabe-se também que, diante das acometidas, o povo-de-santo, por seu turno, tende a significá-las

---

<sup>2</sup> Em artigo de 1997, ao discorrer sobre a relativa inércia do povo-de-santo diante das investidas mais gerais, Oro cita, entre vários outros fatores, que, provavelmente, essa passividade decorria também de as ofensas, na época, se direcionarem, algo abstratamente, à religião e suas entidades, e não aos indivíduos que a praticavam ou as incorporavam; desse modo, os adeptos das muitas religiosidades de matriz africana, conforme o autor, não se sentiam diretamente atingidos pelas recorrentes acusações advindas dos neopentecostais (ORO, 1997). Contudo, o caso da menina apedrejada, além da intensificação de notícias acerca dos desmandos mais pessoalizados e da depredação de templos, permite intuir, atualmente, uma transformação no padrão dos ataques.

pelo viés da intolerância (MIRANDA, 2010), da discriminação (MARIANO, 2007) e do racismo (CUNHA, 2014), em detrimento do ímpeto bélico que move os setores evangélicos mais hostis. Em suas estratégias de defesa, nota-se, ainda, a dificuldade de resposta às ofensivas em grau de mobilização equiparável ao de seus agressores, que, inclusive, aparelham o Estado brasileiro. Por uma pequena amostra da bibliografia já produzida acerca dos conflitos, novamente, como no caso das afrontas, essa relativa desarticulação se deve a causas bastante variadas. Com recorrência, no entanto, aponta-se, de modo mais geral, para a descentralização e a fragmentação históricas das religiões de matriz africana (GIUMBELLI, 2007; MARIANO, 2007; SILVA, 2007a)<sup>3</sup>. Mas a dispersão política que se apercebe, também pode ser associada às atuais disputas por legitimidade entre os terreiros no acirrado mercado religioso existente no país, como o faz, por exemplo, Montero (2006), ou, ainda, às “cosmovisões” específicas dessas denominações sobre questões como o “mal” e a “guerra”, conforme os termos usados por Oro (1997) e Mariz (1997) – pois que, nesse último caso, ao contrário de seus rivais, tais segmentos não consideram existir uma única fonte provedora de mazelas a ser combatida pelos fieis.

De toda sorte, no rastro dessa tendência, como indica Mariano (2007) em sua análise da discriminação religiosa no âmbito do Estado brasileiro, enquanto “os neopentecostais utilizam uma extensa rede de rádios e TVs para atacar seus rivais [...] [com] dezenas de deputados federais [sessenta, em 2007] e milhares de vereadores evangélicos” (p. 143), o povo-de-santo, por outro lado, parece, em muitas ocasiões, se limitar às respostas aparentemente dispersas, como a dos processos judiciais, que, com frequência, se

---

<sup>3</sup> A partir de Goldman (2005), dentre os fatores que, historicamente implicam a diversificação e fragmentação dos terreiros de candomblé, podemos apontar a existência de diversas “nações” – ou referências às regiões mais específicas da África, de onde provém a referência de suas liturgias –; a variação, em cada caso, da intensidade nas ligações sincréticas com outras religiões; além da autonomia reivindicada por cada casa de culto, que se desenvolve sob lideranças que não reconhecem outras autoridades superiores às suas próprias.

mostram ineficientes porque esbarram nos estigmas e na má vontade dos próprios funcionários estatais (ORO, 1997; ALMEIDA, 2007; MIRANDA, 2010; CUNHA, 2014). Ademais, como assinala Cunha (2014), quando se articulam politicamente em bases partidárias, os defensores das matrizes africanas tendem a fazê-lo sob lideranças comprometidas com suas causas, mas que, além de nem sempre se autodeclararem de alguma forma ligadas aos cultos, também se dividem entre outras pautas em nome de minorias diversas, como negros, mulheres e populações LGBT. Pela avaliação da autora, pode-se suspeitar, então, que as demandas mais particulares ligadas às religiosidades afro-brasileiras sejam, por assim dizer, dissolvidas em meio aos anseios dessa amplitude de setores historicamente identificados com a esquerda, não obstante a inegável legitimidade de todos eles.

Nesse panorama, presume-se que as ofensivas do neopentecostalismo contra o povo-de-santo transcendam, em muito, os limites do campo que se convencionou chamar religioso. Como se percebe, além de uma dinâmica permeada por disputas, trânsitos, aproximações e distanciamentos entre liturgias estruturalmente cruzadas (ORO, 1997; MARIZ, 1997; SILVA, 2007b), as relações em questão envolvem tentativas diversas de apropriação do espaço público. Dentre as quais, a busca assimétrica pela hegemonia nos meios de comunicação de massa, representados, tipicamente, pelas rádios e TVs evangélicas, por um lado, e, por outro, pelas denúncias relativamente espontâneas disseminadas pelos afro-brasileiros na Internet. Igualmente desequilibrados são os esforços de ocupação do aparato estatal brasileiro, seja com a eleição de parlamentares neopentecostais alinhados entre si, ou com os litígios jurídicos, mais pontuais, e as alianças, rarefeitas, dos quais se valem as maiores vítimas dessas batalhas.

Esse reconhecimento das interfaces entre religião e política parece se replicar, por sua vez, nas próprias categorias analíticas operacionalizadas para a apreciação das tensões entre evangélicos e povo-de-santo na intersecção dessas esferas. Apenas para citar algumas: Miranda (2010), com base em casos precisos, extraídos da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR) do Rio de Janeiro, argumenta em favor da noção de “intolerância”,

que denota os conflitos sempre iminentes na sociedade civil; Mariano (2007), por outra via, mais teórica, se vale da “discriminação”, já que entende o Estado como tolerante para com a diversidade religiosa, embora claramente afeito às tradições e práticas cristãs, marcadamente as católicas; já Cunha, (2014), em ampla pesquisa sobre a Frente Parlamentar Evangélica (FPE) e a Frente Parlamentar de Terreiros (FPT), mobiliza as concepções de “democracia” e “laicidade” como o são dispostas pelos dois lados em conflito.

De todos os modos, dadas as aberturas disponíveis neste quadro inicial, pretendo, a seguir, contribuir para uma reflexão teórica sobre os embates a partir de alguns referenciais, aparentemente, ainda não acionados por outros autores nessa questão. Especificamente, pretendo articular considerações que julgo capazes de potencializar a apreensão dessas contendas – expressamente, com os eventuais desdobramentos dessa orientação – como batalhas de uma “guerra cosmopolítica”, no sentido que a proposição ganha na síntese dos trabalhos de Stengers (2014 [2007], Latour (1994, [2014]) e Rodríguez-Giralt, Rojas & Farias (2014). Nessa chave, suponho que os conflitos possam ser contemplados para além de um relativismo preconizador das religiões como visões de (um) mundo divergentes, cuja medida última é o Estado, que, pela racionalidade fundamental que se lhe atribui, é tomado *a priori* como responsável pela regulação das diferenças, e ao qual, portanto, caberia aos evangélicos, nas ofensivas proselitistas, e aos afro-brasileiros, nas tentativas de defesa, se alinharem para formulação de suas respectivas estratégias. Ao inverso, pretendo reforçar a hipótese de tratarem-se – não só os cosmos religiosos, mas também a própria construção estatal – de mundos distintos, com suas premissas e entidades que se tangenciam, não raro, de maneira hostil. Demarco, portanto, também a esfera pública como uma elaboração ontológica particular e em jogo para essas outras realidades plurais, que dela não somente recebem influências para atuarem sob suas regras, mas que por ela se espriam, tentando – conforme os interesses dispostos – capturá-la – e não apenas concebê-la ou representá-la – em graus variados quando das batalhas promovidas pelos agentes cósmicos, como Jesus Cristo, de um lado, e Exu, de outro.

## (NÃO-)MODERNIDADE E COSMOPOLÍTICA

Em sua primeira edição brasileira, *Jamais Fomos Modernos*, de Bruno Latour (1994), não conta mais de 150 páginas, que, não obstante, causam impacto – no mínimo pelas controvérsias – sobre o que, para seu autor, se convencionou chamar “modernidade”. Na obra, a linha de partida é a de que a época na qual vivemos se faz por uma contradição fundamental. Na tese latouriana, o paradoxo se constitui pela proliferação cada vez maior dos híbridos de natureza-cultura – indicadores das tramas de ciência, política, direito, religião etc. –, que, sob a mesma intensidade com que se produzem, são cortados, purificados, por tomadores de decisões, como analistas, pensadores, jornalistas, cientistas e juristas, mediante o uso de uma série de divisores, análogos aos presentes nos setores de uma biblioteca ou nas seções de um jornal. Em resumo, as “redes” – no vocabulário proposto por Latour – são produzidas na mesma proporção em que os modernos se negam a concebê-las como tais.

Sob essa premissa, a cisão entre sociedade e natureza, quando acompanhada da recusa a refleti-las em conjunto, produz seus efeitos: pois, nesse sentido, após o desenvolvimento, por séculos, de uma técnica modernamente concebida, o segundo termo do composto parece intensificar seu domínio sob o primeiro – como se verifica, atualmente, por exemplo, com a disseminação de algumas epidemias e as questões climáticas. A este ponto chegamos porque, contraditoriamente, a época para a qual o livro de Latour se dirige foi toda fundamentada no humanismo. Precisamente, o hábito moderno, não isento de suas consequências, se assenta em uma divisão capital: antes de tudo, a humanidade; depois, por exclusão, todas as coisas; por extensão, suprime-se Deus – trata-se, pois, de um aporte caracteristicamente pré-moderno.

Para que todas essas criações sejam concebidas em separado, mas concomitantemente à sua (re)produção híbrida, o autor aponta para a existência de uma Constituição que instaura os modernos e por eles é seguida. Seu primeiro termo, redigido por uma classe de agentes especializados, como os juristas, se refere à instauração do Estado, formado exclusivamente pelas relações sociais previsíveis estabelecidas entre homens; isso ainda que as

coisas sejam constantemente mobilizadas para garantir sua manutenção e o exercício das regras. Outra cláusula dispõe o resto, excetuando-se os entes metafísicos: sob a responsabilidade, sobretudo, dos cientistas, trata das descobertas em torno da natureza, que apartada dos homens, se exime de suas construções; permanece, portanto, pacientemente à espera de sua revelação nos laboratórios – mantidos, não raramente, perante os interesses e subsídios estatais, diga-se. O terceiro artigo do código moderno resolve as contradições entre os anteriores ao afirmar que sociedade e natureza devem permanecer separadas: o Estado distancia os homens do segundo termo, enquanto os homens não podem influenciar os fatos naturais. Sob essa mesma premissa, desdobra-se sua última disposição: a supressão de Deus, que não se pode mais admitir nos assuntos públicos ou na criação das coisas; tão somente em privacidade pode-se apelar ao divino para resolver os conflitos entre o natural e o social, a despeito d’Ele, exatamente por isso, continuar em toda parte.

Sob a Constituição é possível, então, “mobilizar a natureza, coisificar o social, sentir a presença de Deus defendendo ferrenhamente, ao mesmo tempo que a natureza nos escapa, que a sociedade é nossa obra e que Deus não interfere mais” (idem, p. 39). Para Latour, o moderno será, assim, aquele que está imerso em todas essas contradições e que as produz sem percebê-las, limitando-se a enxergar e seguir as purificações quando proliferam naturezas-culturas em mesma proporção. Não o será, em contrapartida, quem “levar em conta ao mesmo tempo a Constituição dos modernos e os agrupamentos de híbridos que ela nega”. Para esses, ademais, “[...] a modernidade jamais começou”, de modo que “[...] estamos separados de outros coletivos apenas por pequenas divisões” (p. 51). E, dado esse princípio de compatibilidade, devem os antropólogos olhar para o mundo da Constituição como sempre o fizeram com os “amodernos” sobre os quais discorriam acerca de todos os quadrantes ao mesmo tempo: “a definição das forças presentes, a repartição dos poderes entre humanos, deuses e não-humanos, os procedimentos de consensualização, o laço entre a religião e os poderes, os ancestrais, a cosmologia [...]” (p. 20). Note-se que a tarefa só é possível porque o “outro”

paradigmático da disciplina sempre foi um não-moderno, ao passo que, dantes, isso não se aplicava ao mundo do antropólogo porque ele próprio um moderno.

Rente a essas considerações, a ideia de cosmopolítica se origina, também, na proposta de um método construtivista, como uma espécie de guia referencial, forjado, em um primeiro momento, para sua aplicação, mesmo, às atividades científicas, tidas, aqui, como um dos centros da Constituição. Conforme algumas características arroladas por Rodríguez-Giralt, Rojas & Farías (2014) em texto introdutório sobre a proposição, seu princípio mais basilar é a consideração de todos os fatos como discutíveis. Justamente, um de seus motes é a desessencialização de possíveis distinções substancializadas – como a estabelecida entre natureza e sociedade –, pelas quais, agora, como se sabe, se erigiu todo um sistema de conhecimento. Segundo os autores, com essa postura, vislumbra-se algo diverso da apreensão de um mundo já constituído e mobilizado à imagem da modernidade que se quer contornar: antes, a ideia é reconstituí-lo e recompô-lo, não como uma nova unidade, mas em seu processo permanente de transformação, sempre aberto ao (im)possível e ao desconhecido. Logo, isso implica a revisão da política, que, modernamente, diz respeito aos homens e em prejuízo de todos os outros seres. Trata-se de ampliar o conceito clássico à sua potência cósmica, passível de comportar todas as i(ni)magináveis relações presentes nas construções de mundos e ontologias múltiplas, divergentes, em suas tensões e articulações.

Conquanto na cosmopolítica não possa mais existir árbitros substanciais para o regulamento dessas aberturas, Latour (2014 [2007]) entende-a nos termos de uma guerra pela feitura do cosmos. Afinal, para ele, a arbitragem é também uma operação de polícia, um policiamento, acima de tudo, pedagógico, mediado por uma natureza incontestável, pela ciência, que nela se apoia para descobri-la, e pelo Estado, que a ultrapassa para purificar-nos, não raramente com violência, dela própria. Assim, com a convocação de um cosmos incontrolável e outrora silenciado em suas ações, cria-se também

situações de conflito, não arbitrados univocamente, que nos obrigam a pensar sob a presença daquilo que normalmente é marginalizado, para que, então, possamos refletir sobre como seus mundos são e o que, juntos, em presença, podemos chegar a ser. Em outras palavras: com essa nova proposição, produza-se, em conjunto, algo que, separadamente, nunca se daria (STENGERS, 2014[2007]), ou, ainda, abre-se uma outra diplomacia, que exige, antes, um estado de guerra, e não um plano de guerra, arbitrário, disfarçado de projeto de paz – diria o autor de *Jamais Fomos Modernos*.

Nessa chave, no que se segue, pretendo, portanto, tecer algumas notas sobre a possibilidade de se apreender os ataques neopentecostais aos fiéis afro-brasileiros como batalhas de uma guerra cosmopolítica cujos prováveis fundamentos forneçam hipóteses não apenas acerca das arremetidas, mas também das estratégias de defesa empreendidas por suas vítimas potenciais. Por esse viés, espero extrair algum prognóstico, ainda que mínimo, para que as relações se tornem menos conflituosas. Especificamente, pretendo explorar o argumento de que as ofensivas não se realizam, *em necessário*, pela existência de visões divergentes sobre um mesmo mundo, ao qual cabe à esfera estatal arbitrar – essa seria apenas outra cosmovisão; ao contrário, sob as referências aqui trazidas, conjeturo tratar-se, *também*, de realidades divergentes, com centros de decisão particulares, mas que, entretanto, se tangenciam conflituosamente em seus (des)apegos pela (não-)modernidade. Reconhecer, nesses movimentos, a agência política de suas entidades diversas equivale, portanto, à declaração de uma guerra indispensável à coexistência criativa entre todos eles.

## ENCRUZILHADAS E CRUZADAS

Tratando-se de sistemas cujos fundamentos parecem, por um lado, extremamente familiares e, por outro, absolutamente impenetráveis às categorias cognitivas e descritivas mais usuais (GOLDMAN, 2005) – e modernas, eu acrescentaria –, as definições sintéticas e parciais sobre as religiões de matriz

africana dificilmente poderiam compreendê-las em toda a sua complexidade. Não isento desses riscos, acredito que seja possível, aqui, ao menos indicar algo de seus aspectos vitais a partir da noção êmica de “encruzilhada”, tal como já o fez Anjos (2006) na análise dos conflitos travados entre a Prefeitura de Porto Alegre e os moradores de uma área com alta densidade de espaços dedicados aos cultos afro-brasileiros<sup>4</sup>. Nesses termos, primeiramente, porque o conceito nativo remete a uma importante entidade nas cosmopraxis do povo-de-santo – “sem Exu, nem Oxalá cria”, como se diz no candomblé –, mas também por esse mesmo personagem figurar como o principal alvo cósmico dos neopentecostais.

Para chegar a essa noção, faz-se instrutivo partir do mesmo princípio de Goldman na análise do candomblé. O autor afirma que a maneira mais elementar e usada com maior frequência para defini-lo “consiste, sem dúvida, em dizer, simplesmente, que se trata de uma espécie de panteísmo, onde um certo número de divindades (dezesseis, em geral) repartem o cosmos entre si, uma vez que cada coisa e cada ser ‘pertence’ a uma delas” (2005, p. 103). Para citar algumas, Ogum é dono da guerra e da metalurgia; Xangô, do fogo e da justiça; o mar é de Iemanjá, etc. Pautada nessa concepção, prossigo em referência, a maioria das tentativas já realizadas para descrevê-lo tende a se iniciar por uma via descendente, que começa com a enumeração dos deuses, para, depois, pensar, nos termos nativos, em suas “qualidades” mais particulares – Ogum Mejê, Ogunjá, Ogum Onirê; ou Xangô Aganju, Agodô, Airá –, e, posteriormente, mencionar a existência das divindades pessoais: “O Ogum *do pai-de-santo* dança lindamente” ou “preciso alimentar *o meu* Ogum” – como poderia se ouvir em um terreiro. No entanto, o autor também observa que, em uma apreensão mais precisa, o número de entidades manifestadas em um templo dificilmente coincide com a quantidade

---

<sup>4</sup> Apesar de contemplar os “batuques” – modalidade afro-brasileira própria de sua região – em sua análise, o autor sustenta a tese de que a noção de “encruzilhada” pode permear todas as religiões de matriz africana, tornando possível, a partir dela, traçar aspectos acerca de um *ethos* característico do povo de santo.

postulada em teoria, além de as “qualidades” dos orixás, algumas vezes, se tangenciarem ou sobrepõem: “Omolu” – em uma de suas variações – “[...] é quase um Oxalá” (idem, p. 103).

Na tentativa de compreender essas nuances, que compõem o próprio sistema, Goldman arrisca outro estilo descritivo, mais distante do pensamento moderno e um tanto próximo da “textura ontológica do candomblé” (idem, p. 104). Em detrimento das séries – “[...] onde *a* assemelha-se a *b*, *b* assemelha-se a *c*, etc. [...]” – ou da estrutura – “[...] onde *a* está para *b* assim como *b* está para *c*, etc.” (idem, p. 112) –, o autor propõe a inspiração no “devir” deleuziano. Isso porque o conceito nada tem a ver com transformações substanciais ou afinidades formais, mas pressupõe, sempre, uma *composição*:

[...] a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, [extraí-se] partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais *próximas* daquilo que estamos em vias de devir, e através das quais devimos (DELEUZE apud GOLDMAN, 2005, p. 112, grifo do autor).

Esse parâmetro permite apostar em uma descrição que me parece resolver as aparentes contradições desse sistema. Para tanto, há a mobilização de um *cruzamento*, mesmo, entre um conceito elaborado no ocidente – não obstante, na contramão de uma cognição tipicamente moderna – e um princípio nativo basilar do candomblé. Isso passa a fazer sentido quando Goldman concebe, ou abstrai, a ontologia dos terreiros, em seus termos, como uma espécie de “monismo” permeado pela força única à qual, ali, denominam *axé* e que flui a partir de uma fonte comum, que, a depender do mito, pode se chamar “Olorum ou Zambi, a divindade suprema que não recebe qualquer culto, ou Iroko (ou Tempo), a árvore sagrada de cuja seiva teriam se originado os orixás” (idem, 2005, p. 110). Importa observar que, uma vez emanada primordialmente, essa energia vital, passível de maior ou menor acumulação, bem como de transmissão entre tudo, corta transversalmente todo o cosmos e se objetiva diferencialmente entre as coisas. Textualmente, esse poder concerne:

[...] às próprias divindades ou orixás, em primeiro lugar. Cada um deles não é mais que a encarnação de uma modulação específica de *axé*. Em seguida, os seres e coisas do mundo: pedras, plantas, animais, seres humanos – mas também cores, sabores, cheiros, dias, anos, etc. – ‘pertencem’ a diferentes orixás, mas apenas na medida em que com eles compartilham dessa essência simultaneamente geral e individualizada. Em certo sentido, cada ser constitui, na verdade, uma espécie de cristalização ou molarização resultante de um movimento do *axé*, que de força geral e homogênea se diversifica e de concretiza ininterruptamente (GOLDMAN, 2005, p. 8).

Assim entendido, no candomblé, agentes diversos – dentre divindades, pessoas, plantas, animais, objetos, cores e cheiros; dias, semanas, meses e anos – são unidos por compartilharem, todos, de uma mesma essência, enquanto, simultaneamente, tudo isso é diferenciado pela virtualidade da posse de modalidades e combinações mais específicas dessa força transversal. Essa dinâmica – que é, ao mesmo tempo, tão unitária como aberta – abala nossos axiomas porque algo não se constitui necessariamente como “um” ou “outro”, de modo que as proximidades ou distâncias ocorram por séries ou estruturas. Antes, “a partir das formas que se tem...” – para lembrar parte do excerto que o autor extrai de Deleuze – existem sempre *composições* tão infinitas quanto se pode crer, e cujas potências do que se coloca em relação é variável. Esse princípio resolve a existência, concomitante, de um *axé* comum – como, por exemplo, o de Ogum –, de suas diversas “qualidades” e do deus – com uma alcunha que lhe é secreta e específica – possuído por alguém, mas que, entretanto, pode ser quase outro deus. O cosmos dos candomblecistas parece formado por redes infinitas de encruzilhadas nas quais tudo se toca, se imbrica e pode se transformar.

Um cosmos como esse comporta uma ética tão particular quanto incompreendida, sobretudo, pela lógica moderna. Pois, em um sistema de fluxos contínuos, não se pode esperar, mesmo, que bem e mal sejam substâncias – como observaram Oro (1997) e Mariz (1997), já há algum tempo, sob outras referências. Ao inverso, o maligno, nesse caso, se constitui tão

somente na interdição das possibilidades que apontam para todos os lados. E por isso, na distribuição primordial das forças – da qual falou Goldman – no candomblé, coube a Exu um papel fundamental: ele é o movimentador, o comunicador, o transportador de *axé*. Por exercer essa atribuição, sem que esteja alheio a outras, é o incumbido de levar os pedidos dos homens aos deuses, bem como pelo estabelecimento da comunicação entre as próprias divindades, que contam com seus exus específicos (SILVA, 2007b). Está em todo lugar ao mesmo tempo, e, por isso, pode “matar um pássaro ontem com a pedra que jogou hoje”, conforme o dito africano. No entanto, reina nas portas, nas ruas, nas encruzilhadas e cemitérios – esses últimos, (des) territórios característicos entre dois mundos – nos quais recolhe as ofertas que lhe são feitas pelos humanos. Encarregado do dinamismo, é também um *trickster* que se alimenta das confusões. Ademais, como responsável pela abertura ou fechamento dos caminhos, o bem e o mal do povo-de-santo se cruzam, portanto, nessa figura que “joga para os dois lados”, como se diz com frequência a seu respeito.

Exu se constitui, então, como espécie de embaixador cosmopolítico que representa um mundo anti-moderno por excelência. E a imagem extrínseca que se faz do candomblé não é a da solene sabedoria de Oxalá, da qual o comunicador, ao seu modo, compartilha, mas, justamente, a do *perigo* sempre iminente, de fato, quando se transita pelos cruzamentos, especialmente se o hábito concebe o cosmos pela suposta segurança das vias paralelas. Desse modo, sob a figura de seu porta-voz, esse sistema, de origem africana, parece denunciar a Constituição, tal como é definida por Latour (1994), ao mesmo passo em que se (re)criou historicamente no seio de uma sociedade moderna. E se hoje, com uma modernidade latouriana consolidada no Brasil, o povo-de-santo tem parte dos pastores e fieis neopentecostais como seus principais algozes, é possível que haja, nisso, um componente próximo de algo como uma recusa ontológica dessa parcela pela não-modernidade que o candomblé – desde seu ícone mais expressivo – expõe, suponho, escancarada.

Desse modo, a exemplo de seus inimigos cósmicos, as denominações neopentecostais são tipicamente brasileiras, embora surgidas de outros sincretismos: no caso, entre o chamado cristianismo primitivo, o protestantismo histórico, o pentecostalismo estadunidense, além do espiritismo e das manifestações de matriz africana veemente combatidas por elas próprias – mas cujas influências se fazem sentir nas entidades invocadas em seus cultos, nas experiências extáticas e nas práticas mágicas (ORO, 1997; MARIZ, 1997; MARIANO, 2007; SILVA, 2007b). Embora o amálgama tenha originado uma cosmologia e uma ontologia bastante complexas, cabe frisar um de seus aspectos fundamentais: o dualismo herdado de suas matrizes cristãs. Pois, os adeptos dessas igrejas:

[...] separam rigorosamente o bem do mal, Deus do diabo, o reino espiritual do reino material, adotam, portanto, uma perspectiva claramente dualista. Mas seu dualismo é hierárquico, o que se pode comprovar por advogar a superioridade divina e assegurar *a priori* sua vitória sobre o diabo quando ocorrer o esperado desfecho da guerra espiritual pelo domínio da humanidade. Defendem igualmente que o que se passa no ‘mundo material’ resulta da guerra entre as forças divina e demoníaca no ‘mundo espiritual’. Guerra cósmica que não se restringe apenas a Deus/anjos X diabo/demônios. Os seres humanos participam dessa guerra, quer tenham consciência disso ou não (MARIANO, 2007, p. 129).

Me atento a isso porque, como é de se imaginar, a perspectiva dualista parece, mesmo, ser a pedra-de-toque do neopentecostalismo. Pode-se tomar como parâmetro para esse argumento a possibilidade de as diversas análises reunidas por Silva (2007) em uma compilação intitulada *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*, passarem todas por esse prisma, não obstante as especificidades de suas avaliações. Sabe-se também que, a despeito dessas denominações se apresentarem – como as casas de umbanda e candomblé – bastante diversas entre si, o mal a ser combatido, em muitos casos, é representado pelos adeptos e entidades das

religiões afro-brasileiras, com notada ênfase em Exu. “Queima! Sai, Satanás! Você vai pro inferno!” – relembro, aqui, o caso do ataque à filha-de-santo de 11 anos, no Rio de Janeiro.

Em um dos textos que compõem a coletânea mencionada, seu organizador afirma que, talvez, o primeiro indício dessa associação esteja em um livro chamado *Mãe-de-Santo*, escrito, em 1968, pelo missionário canadense Walter Robert McAlister, responsável, antes disso, pela fundação da Igreja Pentecostal de Nova Vida. Segundo a referência usada por Silva (2007b), o mito de origem dessas contendas narra que o religioso norte-americano, quando teve contato com a “macumba” – conforme expressão usada na fonte mobilizada pelo autor – em território brasileiro, pensou tratar-se, primeiramente, de puro folclore; posteriormente, no entanto, encontrou uma mulher cuja perna se encontrava paralisada desde que ela dera um pontapé em uma oferenda; a partir de então, o missionário percebeu as credences como efetivamente nocivas e passou a combatê-las. Ademais, McAlister foi o primeiro a usar as possessões *in loco* dos fiéis – para provar a existência dos supostos demônios presentes nos terreiros –, além de a sua igreja ter sido pioneira no uso da TV para a transmissão de mensagens evangélicas.

São dissidentes da Igreja Nova Vida nomes mais conhecidos atualmente, como o Bispo Edir Macedo, e seu cunhado, Missionário R. R. Soares, fundadores, respectivamente, das igrejas Universal do Reino de Deus (IURD), em 1977, e Internacional da Graça de Deus, em 1980 (idem, 2007b). Em ambas, as práticas herdadas da linhagem de seu antecessor mítico foram potencializadas ao extremo. Como indica Mariano (2007), para o bispo à frente da maior delas “no Brasil, os demônios se apossam dos seres humanos, sobretudo, através do espiritismo, termo que abrange os cultos afro-brasileiros e o kardecismo”.<sup>5</sup> Ainda em referência, agora na visão do próprio autor,

---

<sup>5</sup> Apesar disso, Mariano (2007) observa que os neopentecostais combatem, com maior frequência e animosidade, os cultos afro-brasileiros. Afinal, o kardecismo, notório difusor da ética cristã da caridade e das concepções científicas, obteve boa aceitação

sob essa premissa, a IURD “não só tornou a demonização aos cultos afro-brasileiros um de seus principais pilares doutrinários como partiu para o *confronto direto* contra eles, elevando a hostilidade a esses grupos religiosos a um patamar inédito na história do protestantismo brasileiro” (p. 133-135, grifo do autor).

Com um pouco mais de precisão, a figura que se combate mais acirradamente nos cultos neopentecostais é, exatamente, Exu (SILVA, 2007b; MARIANO, 2007), que, como defendi, é um agente fundamental na construção do cosmos dos candomblecistas. Para os evangélicos em questão, o orixá do candomblé, assim como as entidades que lhe estão relacionadas na umbanda, são, em fato, espécies de demônios que de tudo fazem para “obter adoração em lugar de Deus, prejudicar a obra de evangelização, enganar e seduzir os incautos, causar malefícios e escravizar física e espiritualmente suas vítimas” (MARIANO, 2007, p. 130). Sobretudo nas chamadas sessões de descarrego, fazem-no vir à terra e incorporar fiéis, desmascaram-no e, por fim, expulsam-no para o inferno (ORO, 1997; SILVA, 2007b), onde, nessa cosmologia, encontra seu derradeiro destino. Note-se que, no neopentecostalismo, há um lugar reservado para o dono das encruzilhadas, que, portanto, não apenas por suas táticas baixas de ludibriação, é considerado “pai da mentira”, conforme expressão certa trazida por Mariano (2007, p. 130). Afinal, enquanto Exu é, acima de tudo, vértice, Jesus disse, como se lê na Bíblia: “Eu sou o caminho, e a verdade e a vida” e, no entanto, a máxima do cristianismo é o único mal possível no candomblé; mas o princípio da vida para os candomblecistas faz-se o engano dos cristãos.

Nesse sentido, o que quero defender, com efeito, é que, certamente, o paradigma da condenação de Exu pode encontrar suas razões quando deslocado da política para a cosmopolítica. Nesse caso, não se trata, obrigatoriamente, de visões construídas sob a referência de um mesmo substrato

---

entre as elites econômicas e intelectuais, brasileiras, que lhe conferiram uma “blindagem” parcial. Contudo, creio que isso também se deva pelo espiritismo compartilhar algo com a cosmologia moderna, como, por exemplo, sua relativa legitimidade científica.

natural, por sua vez, ultrapassado pela sociedade, como um todo, na forma do Estado, e por segmentos dela, em particular, sob a égide de crenças variadas e amiúde antagônicas, não obstante interseccionadas. Ao inverso, mundos plurais, mesmo, estão em confronto. E, nos termos aqui propostos, suspeita-se que um deles, de matriz africana, anti-moderno, se apresente ao outro, que é tecido em acordo com realidades terceiras que *supostamente* purificam; bem como desconfia-se que o segundo vê, insuportavelmente, no primeiro tudo aquilo que nega ser, mas que, todavia, de algum modo, também o constitui. O pastor que caça exus, afinal, lhes reafirma a existência – dele e de suas encruzilhadas; entretanto, sua própria disposição em favor de uma alteridade radical frente aos afro-brasileiros é, assim, moderna apenas porque cega quanto à não-modernidade que exprime.

Nesses embates, o aparato estatal brasileiro, que, como se quer aqui, passa de árbitro à outra cosmologia disputada como aliada ou inimiga, parece construído tão modernamente latouriano como o mundo cristão dos neopentecostais. Pois, apesar de seus ideais formais de laicidade, sabe-se que nossa esfera pública faz concessões cada vez mais perceptíveis, nas últimas décadas, aos valores evangélicos (CUNHA, 2014). Por essa linha, ao contrário do que ocorre com as religiões afro-brasileiras, os centros de decisão de seus rivais cósmicos se revelam bastante compatíveis com a (não-)modernidade do Estado: em ambos os casos, tudo que possa existir de mais híbrido nos mundos passa a ser aspirado pelo filtro dos divisores, seja, entre os religiosos, pela purificação do bem e do mal, ou, nos assuntos parlamentares, pela suspeita separação entre interesses privados e públicos – ainda que tais captações façam proliferar, sob o pano, o que possa haver de mais maligno nessas realidades: a fonte da maldade que se quer combater e a privatização da política. As diversas entidades que povoam e constroem o cosmos da vertente mais recente do cristianismo dispõem, assim, de algo como um capital tático para mobilizar em seu favor a “coisa-pública” – expressão que proponho aqui a partir de Latour e que compreende tanto as bancadas do Estado, como as coisas, a exemplo das antenas de rádio e televisão. O próprio Leviatã, de Hobbes, passa, então, de

esfera centralizadora a monstro cosmológico no qual montam os soldados de Cristo, para capturar as composições de matriz africana a fim de exorcizá-las, expulsando-as para o inferno... para onde parecem ir agarradas à laicidade pretendida pela democracia brasileira.

### MÁQUINAS BUROCRÁTICAS VS. “MÁQUINAS DE GUERRA NÔMADES”: UMA ABERTURA...

Um elemento comum a diversas das análises realizadas sobre os ataques neopentecostais ao povo-de-santo é a notada dificuldade atribuída aos afro-brasileiros para se organizar aos moldes institucionais de maior amplitude, e pelos quais, se presume, seria possível ocupar maiores espaços na arena do Estado. Como mencionado, suas táticas defensivas envolvem, em grande medida, o recurso dos processos judiciais (MIRANDA, 2010) ou o alinhamento com entidades coletivas da sociedade civil, como as ONGs e o movimento negro (CUNHA, 2014). E ainda que se articulem no âmbito partidário, conforme citado outrora, suas pautas mais específicas tendem a se dissolver em meio às reivindicações de outros setores minoritários.

Sem descartar fundamentos anteriormente atribuídos a essa suposta desmobilização, como aqueles em torno da fragmentação histórica e da competição no mercado religioso, conjeturo que essa espécie de resistência ao resistir remeta à própria ontologia característica dos povo-de-santo. Próximo disso, Goldman (2005) aponta o candomblé, por exemplo, como um sistema que tem como característica o estabelecimento de continuidades entre segmentos tendencialmente concebidos – novamente, pelo hábito da modernidade – como descontínuos. Como também indica o autor, essa aptidão estrutural para ligar-se a certos fenômenos não permite que explicações se lhe imponham única e exclusivamente desde o exterior, como se o mundo dos orixás fosse, por exemplo, mero reflexo de uma base sociológica *a priori* legítima. Ou seja, se, de um lado, os terreiros sofrem uma coerção extrínseca à sua realidade, por outro, o poder, ali, também se

constrói ao seu modo, pois do contrário recorreríamos a um único centro de decisão que, justamente, se pretende evitar em cosmopolítica. Nesse sentido, a última hipótese arrolada aqui é a de que os candomblecistas têm os seus recursos táticos específicos, mas que nos escapam, ou se revelam distorcidos, quando permanecemos limitados à referência mais tradicional de política. Mais do que subestimar essas estratégias ou força-las a se enquadrarem a princípios que não são os seus, talvez seja necessário conferir-lhes potência epistemológica, já que as possibilidades de seu alcance já estão ontologicamente dadas.

Oro (1997) e Mariz (1997) se aproximam, de algum modo, dessa postura ao contrapor, em seus respectivos escritos, as visões do “mal” e da “guerra” entre neopentecostais e suas vítimas. Em ambas as apreciações, assinalam os autores, enquanto os evangélicos se apoiam abertamente em um mundo que tensiona entidades causadoras das mazelas e desordens, por um lado, e, por outro, os exércitos de Deus, associados ao bem e à ordem, os adeptos das religiosidades de matriz africana não conhecem uma única fonte maligna a ser combatida. Entre esses últimos, os seres espirituais não possuem amplitudes morais, e o perigo, então, provém, nesse caso, dos próprios homens em meio às relações que mantêm corriqueiramente entre si. Eventualmente, em meios às suas aspirações cotidianas os humanos podem fazer uso deliberado das entidades sobrenaturais, que atendem aos seus pedidos, independentemente das virtudes envolvidas. Nessas perspectivas, sublinham os analistas, os combates se dão amiúde entre os próprios líderes religiosos, especialistas nessas questões, a fim de desqualificar os poderes rituais de seus concorrentes, na vida ou no mercado. E, nesse prisma, a desunião decorre, assim, mais de fatores transcendentais do que propriamente organizacionais.

Anjos (2006) percebe algo similar ao estudar os impasses envolvidos nas disputas em um bairro de Porto Alegre, e que colocam, frente a frente, o conjunto de terreiros ali localizados e o poder público municipal com suas investidas sobre a região, que pretende desapropriar para a expansão

de uma avenida. Diante dessas contendas, ao dar estatuto epistemológico à noção êmica de “encruzilhada”, o autor vislumbra uma filosofia política própria das religiões afro-brasileiras, e que tem como princípio a fluidez e a maleabilidade. Nesse contexto, com base na dinâmica religiosa, mesmo, transcorrida no cotidiano das casas de culto, sua análise abstrai um *ethos* “suficientemente maleável para permitir a constituição de grupos corporados horizontalizados por estrato socioeconômico [...] ou de redes com relações verticais de dependência a partir de posições em estratos diferentes” (p. 33), mas que, ao mesmo tempo, tende a dissolver, a qualquer uma dessas formas, a partir de permanentes desterritorializações. Isso porque, em sua visão, e como tangenciado anteriormente, essas configurações, ou a formação de qualquer tipo de grupo propriamente dito, implica uma fixação de identidade que se faz alheia ao fundamento do *axé*. Pelo contrário, ali, como é próprio de tudo que se dispõe por essa força, “as identidades tendem a se sobrepor e a se dissolverem” – como o próprio fluxo de energia vital, note-se – “para se reconstituírem momentaneamente mais adiante” (idem).

Pautado em Deleuze e Guattari, que, por seu turno, referenciam Clastres – conhecido teórico das sociedades indígenas contra o Estado –, o autor definirá a as manifestações afro-religiosas da capital gaúcha como “máquinas de guerra nômade”. Ou, precisamente, como fundamentadas nos:

[...] processos em que a forma-Estado, sua estrutura centralizada, é constantemente desmantelada no interior do grupo [ou do quase-grupo, intervenho, para ser mais preciso] [...] como [uma] estrutura externa ao Estado, do lado de fora, ameaçando-o por se apresentar como um outro modelo de organização (idem).

Assim entendido, torna-se possível, intuir, em primeiro lugar, que se a Constituição moderna se assenta no Estado supostamente político, os afro-brasileiros o negam por princípio em sua filosofia cosmopolítica, especialmente porque arredios ao seu ideal unificador. O povo-de-santo se constitui, ademais, como uma ameaça cosmológica inimiga a ser combatida por dois outros centros de decisão que, para tanto, podem se conciliar

porque compartilham das mesmas premissas: a esfera pública dos homens e o neopentecostalismo de Deus. O último pode se valer das contradições da primeira, cooptá-la, para impelir sua sanha contra o diabo; ao mesmo tempo, a primeira cede aberturas precisas nas quais se encaixam apenas o segundo, pois são incompatíveis com a forma-encruzilhada – que, de todos os modos, não as querem: a rigidez da burocracia estatal e partidária cristaliza e, por isso, representa, coletivamente, o único mal; enrijecem e trancam os caminhos. Não seria tão arriscado afirmar, contudo, que, defronte às ofensivas, os recursos modernos da mídia e da coisa-pública sejam válidos, mas desde que situados em um plano mais individual. E essa hipótese pode ganhar alguma força quando observamos, nas palavras de Silva (2007a, p. 22), que, sob a necessidade de se defender dos ataques neopentecostais, “o modelo de organização federativa dos centros espíritas, por exemplo, foi adotado com relativo sucesso pelos terreiros de umbanda, mas pouca influência teve entre os de candomblé”. Afinal, o espiritismo e a umbanda, preferidos pelas classes médias, à sua maneira, não se modernizaram, de algum modo: um, por aderir à ética cristã da caridade, além de sua relativa legitimidade científica; outro, ao separar as entidades do cosmos em linhas e falanges, mais ou menos, evoluídas?

Finalmente, não penso que o povo-de-santo, como um todo, seja submisso ou que lhe falte consciência de sua situação nos jogos de poder. Primeiramente, em determinado plano, ele apenas os pratica por outros meios, já que não dispensa a associação com coletivos engajados e combativos, não obstante abertos e fluídos, como os movimentos minoritários e mais próximos da sociedade civil. Ainda, talvez os afro-brasileiros já pratiquem no cosmos algo que o denominado Ocidente (re)descobriu há pouco tempo nas disputas terrenas: as movimentações sem regulamentos, partidos ou tutelas de qualquer tipo. Nesse sentido, lhes sobram convicções cosmopolíticas, já que suas lutas diárias são realizadas sob a proteção e o uso *deliberado* das artes da magia, como entendida, de maneira mais ampla, por Stengers (2014, [2007]) ao defender a revisão da noção clássica de política. Prática em que, segundo a autora, se invoca entidades tão desprovidas de posições morais

como das respostas prontas e visões proféticas, mas, em compensação, cuja própria apresentação provoca um poder-devir do pensamento. O elemento mágica e ritualmente chamado não passa, então, de uma presença surgida para transformar as relações dos envolvidos com seus próprios saberes, esperanças, temores, memórias, e que permite, ao conjunto mágico, fazer emergir o que cada um, por si só, havia sido incapaz de produzir. É o exercício constante da possibilidade de vivermos livres e juntos, e disso extrair potência que, enfim, permeia, conscientemente, a vida e as outras vidas de qualquer filho-de-santo...

#### REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo de. Dez anos do “chute na santa”: a intolerância com a diferença. In: Silva, Vágner Gonçalves da et al. *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: UFRGS, 2006.
- ARAUJO, Flávio. Menina iniciada no candomblé é apedrejada na cabeça por evangélicos. *Pragmatismo Político*. 16 jun. 2015. Religião. Disponível em: <<http://www.pragmatismopolitico.com.br/2015/06/menina-iniciada-no-candomble-e-apedrejada-na-cabeca-por-evangelicos.html>>.
- CUNHA, Cristina Vital da. Religiões x democracia?: reflexões a partir da análise de duas frentes religiosas no congresso nacional. *Comunicações do ISEER*, n. 69, 2014.
- GIUMBELLI, Emerson. Um projeto de cristianismo hegemônico. In: Silva, Vágner Gonçalves da et al. *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007.

GOLDMAN, Márcio. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, 2005.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

\_\_\_\_\_. ¿El cosmos de quién? ¿Qué Cosmopolítica?: comentários sobre los términos de paz de Ulrich Beck. *Pléyade*, n.14, 2014 [2007].

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In: Silva, Vágner Gonçalves da et al. *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007.

MARIZ, Cecília Loreto. Reflexões sobre a reação afro-brasileira à guerra santa. *Debates do NER*, n. 1, 1997.

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

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos*, n. 74, 2006.

ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? *Debates do NER*, n. 1, 1997.

RODRIGUEZ-GIRALT, Israel; ROJAS, David; FARÍAS, Ignácio. Cosmopolíticas. *Pléyade*, n. 14, 2014.

SANSI, Roger. Fazer o santo. Dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise Social*, v. 44, n. 190, 2009.

SILVA, Vágner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda*: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Ática, 1994.

\_\_\_\_\_. Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: Silva, Vágner Gonçalves da et al. *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007a.

\_\_\_\_\_. Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: relações entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: Silva, Vágner Gonçalves da et al. *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007b.

STENGERS, Isabelle. La proposta cosmopolítica. *Pléyade*, n. 14, 2014 [2007].

Recebido em: 25/02/2016

Aprovado em: 15/03/2016