



A criação do Complexo de Israel e sua relação com o crescimento do pentecostalismo em periferias – Rio de Janeiro, Brasil

Complex of Israel: One case to think about relations between “pentecostal culture” and the Jewish symbols in slums in Brazil

Christina Vital da Cunha



Edição electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/aa/11890>

DOI: 10.4000/11nfz

ISSN: 2357-738X

Editora

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UnB)

Edição impressa

Paginação: 250 - 273

ISSN: 0102-4302

Referência eletrónica

Christina Vital da Cunha, «A criação do Complexo de Israel e sua relação com o crescimento do pentecostalismo em periferias – Rio de Janeiro, Brasil», *Anuário Antropológico* [Online], v.49 n.1 | 2024, posto online no dia 06 maio 2024, consultado o 25 junho 2024. URL: <http://journals.openedition.org/aa/11890> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/11nfz>



Apenas o texto pode ser utilizado sob licença CC BY 4.0. Outros elementos (ilustrações, anexos importados) são "Todos os direitos reservados", à exceção de indicação em contrário.



A criação do Complexo de Israel e sua relação com o crescimento do pentecostalismo em periferias – Rio de Janeiro, Brasil

Complex of Israel: One case to think about relations between “pentecostal culture” and the Jewish symbols in slums in Brazil

Christina Vital da Cunha



Edição eletrônica

URL: <http://journals.openedition.org/aa/11890>

DOI: 10.4000/aa.11890

ISSN: 2357-738X

Editora

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UnB)

Referência eletrônica

Christina Vital da Cunha, «A criação do Complexo de Israel e sua relação com o crescimento do pentecostalismo em periferias – Rio de Janeiro, Brasil», *Anuário Antropológico* [Online], v.49 n.1 | 2024.

URL: <http://journals.openedition.org/aa/11890> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11890>



Anuário Antropológico is licensed under a Creative Commons. Atribuição CC BY 4.0

A criação do Complexo de Israel e sua relação com o crescimento do pentecostalismo em periferias – Rio de Janeiro, Brasil

Complex of Israel: One case to think about relations between “pentecostal culture” and the Jewish symbols in slums in Brazil

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11890>

Christina Vital da Cunha

Universidade Federal Fluminense – Brasil

Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, LePar – Laboratório de Estudos Sócio Antropológicos em Política, Arte e Religião, da Universidade Federal Fluminense. Editora da revista *Religião & Sociedade*.

ORCID: 0000-0003-4867-1500

chrsvital10@gmail.com

Há uma relação entre a difusão de uma cultura pentecostal em periferias e favelas e o uso de símbolos judaicos nessas localidades? Desde quando é possível identificar com maior intensidade a presença de símbolos judaicos e da bandeira de Israel na experiência religiosa e social de evangélicos residentes nessas áreas em cidades brasileiras? O que revela sobre este fenômeno social a formação do chamado Complexo de Israel (conjunto de cinco favelas na Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro)? Essas são algumas das questões que animam a pesquisa que venho realizando com moradores de favelas e periferias no Rio de Janeiro e região metropolitana. Argumento que a formação de uma cultura pentecostal nessas localidades (Vital da Cunha 2021), ao contrário de reforçar um cristianismo que se contrapõe a Israel e ao judaísmo, produz uma relação tal que a experiência cristã pentecostal se atualiza e vivifica a partir da mobilização de símbolos, imagens e gramáticas judaicas. Um sentido de força e origem/tradição se anunciam em diferentes formulações que vão desde a questão racial até a “verdade da fé”.

Is there a relationship between the spread of a Pentecostal culture in the peripheries and favelas and the use of Jewish symbols in these places? Since when is it possible to identify with greater intensity the presence of Jewish symbols and the Israeli flag in the religious and social experience of evangelicals living in these areas in Brazilian cities? What does the formation of the so-called Complexo de Israel (a group of five favelas in the North Zone of the city of Rio de Janeiro) reveal about this social phenomenon? These are some of the questions that animate the research I’ve been carrying out with residents of favelas and peripheries in Rio de Janeiro and the metropolitan region. I argue that the formation of a Pentecostal culture in these places (Vital da Cunha 2021), instead of reinforcing a Christianity that opposes Israel and Judaism, produces a relationship in which the Pentecostal Christian experience is updated and vivified through the mobilization of Jewish symbols, images and grammars. A sense of strength and origin/tradition is announced in different formulations ranging from the racial question to the “truth of the faith”.

250

Complexo de Israel; Favelas; Evangélicos; Crime violento; Cultura pentecostal.

Complex of Israel; Slums; Evangelicals; Violence; Pentecostal Culture.

Christina Vital da Cunha

Introdução

Balances decenais realizados por cientistas sociais da religião no Brasil desde os anos 1970 dedicaram-se a analisar a hegemonia católica, as formas de presença pública do chamado catolicismo popular, a diversidade das religiões de matriz afro-brasileira no campo e nas cidades e, a partir dos anos 1990, o crescimento do “protestantismo pentecostal” depois cunhado tão somente de pentecostalismo (Alves 1978, Fernandes 1984, Montero 1999, Almeida e Montero 2001, Maluf 2011, Burity 2020). Os debates sobre Nova Era, espiritualidade e suas formas de composição e oposição ao religioso ganharam importância na produção científica brasileira de modo mais consistente dos anos 2010 em diante (Maluf 2011, Toniol, Steil e Castellanos 2022, Toniol 2021, 2017, Steil e Toniol 2013, Giumbelli e Toniol 2020, entre outros).

Analisando esse quadro da produção nacional sobre religião e considerando os debates mais recentes, minha aposta é que nos balanços produzidos no próximo decênio, diferente dos anteriormente citados, haverá de se incluir uma reflexão sobre a presença judaica no seio do cristianismo nacional, dada a importância que esse segmento religioso (em gramáticas, símbolos e ritos) teve nos últimos anos no Brasil. Se a produção historiográfica e no âmbito das Relações Internacionais é abundante na reflexão sobre judaísmo, judeidade, Estado de Israel, nas ciências sociais brasileiras esta discussão ainda precisa ser ampliada. Em vista deste cenário pretendo, com este artigo, me somar a alguns outros trabalhos publicados desde de meados dos anos 2010 dedicados à reflexão sobre a presença de símbolos judaicos e de um imaginário sobre Israel (Gherman 2022, Gomes 2011, Carpenedo 2019, 2021, Machado, Mariz e Carranza 2022, entre outros) na vida pública nacional dos últimos anos, tendo, em meu caso, nesta contribuição, um foco especial sobre a sua emergência em favelas e periferias.

Desde meados dos anos 1990, venho acompanhando alguns processos de descongelamento de imagens (Latour 2004) identificados na forma de produção e destruição de imagens religiosas em favelas e periferias. Trata-se de uma reflexão em diálogo com as contribuições da Antropologia Visual ao considerar que

as imagens não falam por si sós, mas expressam e dialogam constantemente com modos de vida típicos da sociedade que as produzem. Nesse diálogo elas se referem a questões culturais e políticas fundamentais, expressando a diversidade de grupos e ideologias presentes em determinados momentos históricos. Por meio da análise dessas imagens, podemos também melhor entender as mudanças e transformações por que passaram os diferentes grupos sociais e as tendências artísticas que inspiraram tais imagens (Novaes 2005, 110-11).

Compreende-se, assim, que esse movimento de produção, descuido/ apagamentos ocasionados pelo tempo e a substituição de imagens (em pinturas murais, grafites e imagens de santos em gesso ou barro) refletem dinâmicas sociais ligadas à sociabilidade, à economia local, à política, à criminalidade violenta e às religiões – de moradores e traficantes (Vital da Cunha 2014a, 2015, 2021).

Christina Vital da Cunha

A continuidade no campo de pesquisa e a observação de um crescendo no uso de referências à ritualística judaica e sua simbologia litúrgica, termos em hebraico e da bandeira de Israel, provocaram uma renovação do meu interesse em refletir sobre as relações destas referências com a presença do cristianismo hegemônico no Brasil, sobretudo pentecostal, em suas periferias. Nesse sentido, algumas perguntas se colocaram inicialmente à observação empírica do fenômeno: Há uma relação entre a difusão de uma cultura pentecostal em periferias e favelas (Vital da Cunha 2018, 2021)¹ e o uso de símbolos judaicos nessas localidades? Desde quando é possível identificar com maior intensidade a presença de símbolos judaicos e da bandeira de Israel na experiência religiosa e social de evangélicos residentes nessas áreas em cidades brasileiras? O que a formação do chamado Complexo de Israel (conjunto de cinco favelas na Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro) revela sobre este fenômeno social? Essas são algumas das questões que animam a pesquisa que venho realizando com moradores e líderes religiosos atuantes em favelas e periferias no Rio de Janeiro e em sua Região Metropolitana.

Visitas a campo, entrevistas e registros fotográficos e acompanhamento das redes sociais de alguns moradores e organizações das favelas visitadas ou dos grupos religiosos são meios de realização da pesquisa. Argumento que a cultura pentecostal hegemônica nessas localidades, ao contrário de reforçar um cristianismo que se contrapõe a Israel e ao judaísmo², produziu uma relação tal que a experiência cristã pentecostal se atualiza e vivifica a partir da mobilização de símbolos, imagens e gramáticas judaicas. Ao longo da pesquisa, venho observando que um sentido de força e origem/tradição, ligados em parte à retórica da perda (Vital da Cunha 2020), assim como prosperidade e domínio se anunciam em diferentes formulações que pretendo explorar ao longo do artigo.

Cada autor tem seu processo de produção e, em meu caso, deixo-me afetar por imagens na cidade, pela escuta dos moradores e moradoras e, a partir desse material, vou orientando minhas leituras e deixando que *insights* aconteçam. Em meu caso, fica evidente que o tempo de atuação no campo das ciências sociais foi me possibilitando um acúmulo de leituras, um conhecimento dos trabalhos de colegas e alunos aguçando uma curiosidade e fomentando enquadramentos a partir dos quais vamos olhando a vida social e seus movimentos. Nesse sentido, seria mais correto dizer que um movimento dialético foi organizando uma certa sensibilidade de pesquisa e materiais que antes não ressoavam. Ou seja, recursos que já eram conhecidos e valorizados, mas não exatamente utilizados para análises do meu próprio campo, passaram a fazer sentido e a serem essenciais. Nesta medida, a pesquisa longitudinal de Edlaine Gomes (2011) sobre a Igreja Universal do Reino de Deus e sua discussão sobre Israel Mítico, pontos de contato e autenticidade passaram a constituir uma importante referência para minhas reflexões sobre a importância dessa simbologia judaica no Brasil contemporâneo, sobretudo em suas periferias.

Na formulação da autora, uma estratégia fundamental de produção de legitimidade da IURD no campo religioso brasileiro foi o recurso à Israel Mítica. O que seria isso? Quando a Igreja Universal do Reino de Deus surge, em 1977, e ao longo da década seguinte, pairava uma dúvida sobre ela: seria uma seita? A aproximação

1 Identifico como cultura pentecostal em periferias um fenômeno que ganha força nos anos 2000, sendo manifesta na sociabilidade, na economia, na política, na paisagem sonora e visual dessas localidades. Marca os valores morais de referência, ou seja, as expectativas em relação ao plano espiritual e comportamental de uma coletividade. Sobrepondo-se ao que Pierre Sanchis denominou de uma “cultura popular urbana tradicional” (década de 1990), cujas bases se assentavam no catolicismo e nas religiões de matriz afro-brasileira, muitas vezes hibridizado. Vale ressaltar que insisto na ideia de uma cultura pentecostal como fenômeno social identificável e cada vez mais difundido na sociedade sem deixar de considerar os limites desta noção que poderia reificar comportamentos sociais e homogeneizar um segmento religioso como o pentecostalismo tão diverso internamente. No entanto, ao longo das discussões que venho fazendo, seja através de etnografias nessas localidades, seja através de pesquisas que exploram as relações entre religião e política, apresento a diversidade de teologias, liturgias e práticas de denominações, seus líderes e fieis de maneira a enriquecer o que venho chamando de cultura pentecostal hegemônica nessas localidades, ainda que convivendo com outros referenciais éticos e religiosos.

2 Considerando o lugar histórico que a Igreja Católica teve na contraposição ao judaísmo que resultou, entre outros, na conversão forçada de judeus produzindo o fenômeno dos cristãos novos no Brasil (Maio e Calaça 2000), que foi alvo do documentário *A estrela oculta do sertão* (2005).

Christina Vital da Cunha

com Israel teria sido então uma estratégia ao mesmo tempo de legitimar-se como religião, como verdadeira fé, assim como forma de diferenciar-se das demais já que Edir Macedo, bispo criador da Universal, disse que sua igreja não surgiu para ser somente mais uma em meio a outras denominações. Ele dizia querer muito mais. A construção das catedrais, dos chamados “Maracanãs da fé” teriam esta intenção. E o que revelar nessas catedrais? Qual experiência anunciar? Quais emoções forjar? A recriação da Israel bíblica, mítica, como nomeia Gomes, teria sido um recurso idealizado por Macedo.

Assim, em 1999 foi inaugurado o *Templo da Glória do Novo Israel* com 75 mil metros quadrados de área e capacidade para 10 mil pessoas sentadas. O Centro Cultural Nova Jerusalém e o Templo de Salomão viriam depois reforçando e dando mais visibilidade ao que seria o seu diferencial, ao seu poder e propósitos. Em manchete da Folha Universal de 1997³ lia-se “A Igreja Universal recebe homenagens em Israel” e também “Igreja Universal conquista Israel” (Gomes 2011). Os investimentos feitos pela Igreja na relação e “domínio” de corações e mentes em Israel pareciam estar surtindo efeito. Nos espaços religiosos e culturais criados pela IURD, muitos símbolos judaicos eram apresentados como relíquias de uma cultura santa e outros usados em liturgias. Em um caso ou noutro, uma aura de reverência, de sacralidade era estimulada fazendo a noção de “ponto de contato” emergir como central. No livro *Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus* (vol. 2), era possível compreender que os

pontos de contato são elementos usados para despertar a fé das pessoas, de modo que elas tenham acesso a uma resposta de Deus para seus anseios. Muitas pessoas têm dificuldade para colocar sua fé em prática, por isso precisam de contato, que podem ser o óleo de unção, a água, a rosa, e outros elementos. Esses objetos não têm poderes em si mesmos, mas despertam o coração e as mentes das pessoas para realidade de que o Senhor está presente para abençoá-las (*Doutrinas* 1999, 101 *apud* Gomes 2011).

No caso dos objetos vindos diretamente da Terra Santa, a aura sacra fazia com que assumissem uma agência poderosa sinesteticamente experimentada. Essas materialidades (objetos, templos e centros culturais) exerciam uma “agência poderosa” por sua história/origem, pelo sentimento de elevação no contato pelo olhar e/ou toque, pelo meio de conexão consigo e com sua própria fé⁴. Os objetos provenientes de Israel integram os rituais iurdianos e, portanto, são mais do que referências simbólicas, ao contribuírem à materialização do projeto dessa igreja.

Mais do que um sonho, conhecer Israel é uma necessidade de todo cristão”, afirma o bispo Macedo em publicações da IURD. Desse modo, um mito de origem – que, aliás, não é exclusivo dessa igreja – é afirmado e reafirmado, em discursos, rituais e objetos, para demonstrar a identificação dos iurdianos com o “povo sagrado”. A análise desenvolvida evidencia que a memória, remetida a um tempo mítico ou à “Terra Santa”, atua como suporte

3 O veículo oficial de notícias da IURD, o jornal *Folha Universal*, é publicado semanalmente desde 1991, com tiragem de 1,7 milhões de cópias.

4 Refiro-me aqui à noção de agência dos objetos em Bruno Latour (2008, 2012). Para esse autor, todo aquele que age, produz e cria efeitos sobre o mundo, interferindo, portanto, no curso das coisas, é considerado um ator com agência, poder de intervenção. E esses atores podem tanto ser humanos como não humanos. Ver também Gell 1998. Sobre esta reflexão sobre agência e materialidade no campo religioso ver (Toniol e Menezes 2021, Toniol, Giombelli, Rickli e Meyer 2019, Latour 2004).

Christina Vital da Cunha

para a noção de autenticidade elaborada pela IURD (Menezes 2012, 240).

Embora a IURD seja um caso exemplar desta “paixão por Israel” (Reinke 2022), a adoração ao Antigo Testamento e à simbologia judaica não se circunscrevem a esta denominação, tendo uma existência antiga no protestantismo e pentecostalismo no Brasil e que se renova na política, no mercado fonográfico, na afirmação de uma cultura gospel (Cunha 2007, 2014) e em liturgias que mimetizam o judaísmo a tal ponto que formam um segmento diferencial dentro do pentecostalismo (Carpenedo 2019, 2021). Essas práticas judaizantes, tomadas como a incorporação de elementos simbólicos e rituais de estética judaica nas práticas religiosas das igrejas, e filosesmitas, relativas ao cultivo de um sentimento de apego e valorização do povo judeu bíblico (Bruder 2017 *apud* Machado, Mariz e Carranza 2022), são analisadas por parte da bibliografia especializada como antissemitas. O antissemitismo revelado nessas práticas ocorreria na medida em que reforça o “judeu imaginário” (Finkelkraut 1994) que fundamentou as perseguições a este povo e a sua cultura ao longo da história (Gherman e Klein 2017, 2021, Gherman 2022). As Israel Mítica (Gomes 2011) construída no seio do projeto religioso, político, cultural e econômico da Igreja Universal do Reino de Deus, mas também presente em uma miríade de denominações pentecostais brasileiras, teria repercutido uma linguagem (em imagens e gramáticas) através da qual uma direita cristã iria se apresentar no Brasil contemporâneo. Segundo Gherman e Klein (2017, 2021), a nova direita brasileira manejava uma simbologia judaica e israelense como se lhe fosse própria, conferindo-lhe uma perspectiva hegemônica que excluía a diversidade e complexidade dos judeus e do próprio Estado de Israel.

254

Aqui, o judeu imaginário serve como um importante aliado e símbolo; em vez do judeu moderno é o reino dos antigos israelitas que é implantado para apoiar a promoção da direita de uma sociedade altamente organizada, hierárquica e teocrática. Como tal, um exame do papel e do lugar dos judeus e o surgimento de novas (e velhas) formas de antissemitismo oferecem perspectivas importantes sobre os novos discursos emergentes sobre raça no Brasil e as maneiras como esse discurso alimenta tendências antidemocráticas (Gherman e Klein 2021, 23).

Na formulação de Michel Gherman e Misha Klein, a nova direita se consolidava através de um processo de conversão e desconversão de judeus. A questão étnica, tão significativa historicamente na formação da ideia de comunidade judaica, caía por terra nesse contexto de polarização política que foi se acentuando no Brasil desde 2013, e as definições ideológicas passavam a determinar quem estava dentro e quem estava fora dessa comunidade. Em última instância, então, a questão ideológica era determinante para a consideração de quem era e quem não era verdadeiramente judeu (Gherman 2022).

Enfim, a nova direita brasileira é profundamente cristã e se insurge contra os

Christina Vital da Cunha

que ameaçam, em sua perspectiva, os valores cristãos. Esses são comunistas, islâmicos, gays, usuários de drogas, abortistas, feministas, enfim, todos que não são eles. Todos que não são cristãos, heterossexuais e de direita. Mas e os judeus? Bom, no imaginário cristão-conservador, os judeus são parte integrante de sua formação ideológica e política (Gherman e Klein 2017, 104).

Essa observação sobre a possibilidade de “se tornar judeu”, de integrar o “povo da promessa” não pela via étnica, mas identitária, foi uma chave importante para analisar o que inicialmente vinha dos entrevistados e entrevistadas em minha pesquisa. Identidade aqui pensada através das contribuições de Castells (1997). Segundo o autor, a identidade tem uma dimensão de escolha individual, de produção de sentido de luta política e/ou subjetividade, diferente dos papéis sociais que seriam imputados aos indivíduos em uma forma similar ao que Goffman definiu como “identidade social virtual” (Goffman 1963).

Sendo assim, interessava-me saber como esses evangélicos e evangélicas residentes em favelas e periferias construía sua conexão e de suas igrejas com judeus e Israel. Se as conexões entre nova direita e esse judeu imaginário e Israel imaginária estavam ganhando espaço no debate público, a formação do Complexo de Israel (conjunto de cinco favelas localizadas na Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro) desnudava outra camada neste processo de “conversão e desconversão” ao qual Gherman e Klein se referiam e a renovação das formas estéticas e gramaticais através das quais traficantes de drogas dominavam favelas na cidade. As imagens que eu acompanhava desde os anos 1990 estavam novamente sendo descongeladas. Quais as imagens que se revelavam? Como moradores locais pensavam sobre ela? O que isso informava sobre formas de atuação dos traficantes nas favelas e no Complexo de Israel de modo específico?

Neste artigo pretendo aprofundar o tratamento das questões assinaladas, dividido em três partes. Na primeira delas, apresentarei brevemente o processo de descongelamento de imagens religiosas em favelas através de um estudo de caso realizado de modo intermitente desde os anos 1990 até 2015 revelando a religião, sobretudo em sua dimensão cultural, como um código que produz sentido e comunicação, sendo também usado por traficantes como forma de afirmação de domínio territorial. Na segunda seção, apresentarei o período de surgimento de imagens referidas a Israel e a retomada de passagens bíblicas do Antigo Testamento nos muros das localidades. Na terceira e última seção, vou me dedicar ao esforço de trazer o conjunto de motivações e interpretações apresentadas pelos meus entrevistados e entrevistadas sobre o fenômeno de emergência e valorização de Israel em suas áreas de residência.

O catolicismo popular nas imagens em favelas nos anos 1980 e 1990

Nos anos 1980/1990 eram comuns os Cruzeiros nas favelas cariocas. Em Acari, Tunicão, famoso traficante local na década de 1980, só andava de branco às segundas e sextas-feiras, conforme os moradores entrevistados. Tinha uma medalha

Christina Vital da Cunha

de São Jorge, outra menor da Escrava Anastácia e foi o primeiro dos traficantes a erigir um Cruzeiro naquela favela: “O primeiro cruzeiro que foi feito aqui, foi ele que mandou fazer. Não existia nem igreja lá, mas ele cismou: no ponto maior da favela, botou uma cruz bem grande, as pessoas iam pra lá acender velas pras almas” (Alvito 2001, 265). Em trechos do livro *Cavalos corredores: A verdadeira história* (Larangeira 2004), é possível observar inúmeras passagens nas quais Tunicão era identificado a Exu pelos policiais do então 9º Batalhão de Polícia Militar (atual 41º) – unidade responsável pelo policiamento da área na qual se encontra a favela de Acari. Esses policiais, relata Larangeira (2004), imaginavam-no caminhando pela favela com uma capa preta e vermelha esvoaçante. Quando de sua morte, o autor diz que o mesmo teria ido se encontrar com Belzebu. As associações do traficante com o Mal, a partir de uma representação de entidades de religiões afro-brasileiras, eram, então, flagrantes nos discursos de autoridades públicas e nas manchetes da mídia.

Dados etnográficos e a literatura apresentavam ricas imagens e situações referidas a essa associação entre umbanda e candomblé aos traficantes. Assim, durante as décadas de 1980 e 1990, os traficantes de Acari e de outras favelas da cidade se identificavam (e eram identificados socialmente) com religiões de matriz africana, cujos lugares de culto eram abundantes nessas localidades. Em *Cidade de Deus*, por exemplo, Paulo Lins narra a cena da mãe que entoa, sobre o corpo do filho morto, preces católicas e pontos de Ogum e, como sugere em diversas passagens do livro, essa era uma expressão de religiosidade muito comum entre os moradores da favela (inclusive os assaltantes e traficantes). A imprensa, sobretudo os chamados jornais populares como *A Notícia*, *O Dia* e *O Povo* durante a década de 1990, colaboravam para difundir uma forma de aliança apresentada como essencial/natural entre “bandidos” e entidades afrorreligiosas (Alvito 2001, Vital da Cunha 2014a). Essa aliança expressava uma representação social sobre a existência de uma contiguidade moral entre o universo religioso afro e a criminalidade, hoje identificada como Racismo Religioso⁵.

5 “Racismo religioso é um conjunto de práticas violentas que expressam a discriminação e o ódio pelas religiões de matriz africana e seus adeptos, assim como pelos territórios sagrados, tradições e culturas afro-brasileiras”, definição extraída da Cartilha Terreiros em Luta, organizada pela Criola e acessível em https://criola.org.br/wp-content/uploads/2018/06/cartilha_racismo_religioso_online_distribuiçao.pdf. Acesso em: 30 mar. 2024. Ver também o verbete produzido por Carolina Rocha em <https://religioepoder.org.br/artigo/racismo-religioso/>.



Imagem 1 — Mural de São Jorge/Ogum na Quadra de Areia, Favela de Acari. Foto de Marcos Alvito, 1996.

Christina Vital da Cunha

Naquele período, traficantes de Acari e de outras favelas expressavam sua religiosidade em tatuagens, na participação em rituais, na construção de altares e através do financiamento de pinturas murais referentes a santos com seus nomes católicos e correspondência no candomblé ou umbanda. Cy de Acari, por exemplo, traficante preso em 1989, tinha duas tatuagens no antebraço fotografadas por jornalistas quando da sua prisão: uma de São Jorge e outra de São Cosme e São Damião.

Na batida policial que fizeram em sua casa, ocasião na qual prenderam sua companheira, também acharam símbolos religiosos. A casa de sua mãe tinha um espaço privado para algumas das entidades da umbanda como Exu e Zé Pilintra.

Voltando àquela casa em que quase peguei Cy de Acari – e a história que não terminei de contar – lá estavam pendurados na parede os símbolos prediletos do facinora: encaixilhada num quadro de aço escovado, a imagem de São Jorge, noutra moldura igual, o escudo do Flamengo (Larangeira 2004, 56).

A ocupação policial e evangélica nos anos 1990 em Acari e em outras favelas cariocas

257

A gestão do governador Marcello Alencar (PSDB) foi marcada por uma política de segurança pública de enfrentamento ao tráfico de drogas com uma estratégia de ocupação das chamadas “áreas vermelhas” da cidade. A referência militar da estratégia era clara: as áreas vermelhas eram consideradas as mais perigosas às tropas policiais e pelo número de mortes na região. Essa política determinou a ação da polícia civil no desmantelamento do tráfico local, seguida da ocupação da área pela polícia militar. No projeto constava, ainda, a chegada de serviços públicos que, de outra forma, não chegariam à população, dizia o governador. O incentivo à *ação enérgica* da polícia militar e civil (conforme os termos empregados por Larangeira 2004) era notório, com a criação de uma gratificação pelo governo de então estimulando a ação policial. Tal política ficou conhecida como “gratificação faroeste” (Cano 1997, Leite 2000, entre outros).

Em Acari, a ação das polícias civil e militar passou pela destruição de símbolos religiosos locais e produção de outros colocados em seu lugar. Segundo moradores, foram os próprios policiais que derrubaram o Cruzeiro erguido por Tunicão. Conhecedores da dinâmica de ocupação espacial do tráfico nas favelas, os policiais sabem a relevância que muros, portões, *outdoors* têm como instrumentos privilegiados para a comunicação de mensagens, para demarcar posicionamentos, organizar as atividades rotineiras da localidade (como a coleta de lixo etc.), para homenagear os “manos” que morreram e para sugerir (ou impor) a partilha de crenças, valores, linguagens entre moradores e os “donos da rua”. Na ocupação

Christina Vital da Cunha

de Acari, tiraram imagens de santos e inseriram imagens de Jesus (Alvito 2001).

Inspirada na discussão de Mauss (2011 [1950]) sobre a magia, Maggie sublinha que ela tem como característica ser oculta, “se esconder do coletivo e do público, reservando-se a espaços mais individuais e privados” (Maggie 1992, 21). No entanto, continua a autora, a magia “transborda os limites espaciais da casa onde se realizam os rituais e insiste em aparecer em locais públicos de forma misteriosa, às escondidas – nos despachos, oferendas, ebós, feitiços” (idem 1992, 21). E era isso o que se passava em Acari, a magia, a crença dos traficantes transbordava os limites das casas e terreiros para ocupar as ruas através de pinturas de seus ícones sagrados e das cantorias e preces a esses ícones relacionadas.

Embora as religiões afro-brasileiras fossem associadas à produção de malefícios, sendo essa identificação uma das causas de sua procura e ao mesmo tempo o que baseou historicamente a perseguição aos seus espaços sagrados e aos fiéis desses cultos, Maggie sustenta, assim como Dantas (1983 *apud* Maggie 1992), que a repressão aos centros era uma perseguição à religiosidade negra e pobre, pois “enquanto alguns terreiros eram violentamente reprimidos, outros eram protegidos por intelectuais da elite local. Esses últimos – geralmente os nagôs puros – foram isentos da acusação de impuros e mágicos e alçados ao status de religião, fora do alcance da polícia” (Maggie 1992, 24). Em um novo contexto, o das favelas cariocas, mais especificamente o da favela de Acari na década de 1990, o enfrentamento dos traficantes de drogas, passava pela desfiguração e destruição de imagens e murais da umbanda, do candomblé e do catolicismo popular.

Na batalha simbólica estabelecida por policiais na favela de Acari, o Mal a ser combatido era materializado no bandido e representado nas entidades das religiões afro-brasileiras; o Bem era representado pelos policiais que estabeleceriam ali uma nova ordem apresentada através de símbolos corporativos (as pichações de PM e 9º BPM) e religiosos (Jesus). Os evangélicos, cada vez mais visíveis antes da ocupação policial em Acari, a partir dela, ganharam fôlego, fazendo-se notáveis na vida social, política e econômica local. Nas palavras de um morador: “Como a Bíblia diz: ‘Feliz é nação cujo Deus é o Senhor’. Então, conforme o crescimento das igrejas evangélicas aqui dentro, muita coisa mudou. [...]muitos que outrora estavam vivendo uma vida errada hoje estão dentro das igrejas. Vamos dizer um exemplo: se roubava, hoje não rouba mais. Se bebia, hoje já não bebe mais. Entendeu? [...] Por mim, haveria uma igreja a cada esquina (Vital da Cunha 2014a, 73).

Os anos 2000 e a “batalha espiritual” nas favelas

No início dos 2000, as mortes de moradores e de traficantes de facções rivais em conflitos armados com os traficantes de Acari eram intensas e cotidianamente comentadas. O cenário da favela era composto, entre outros, por traficantes que circulavam com granadas na cintura. Violentos confrontos armados entre policiais e bandidos ganharam força novamente. A possibilidade de invasões de bandos rivais estava sempre nas conversas levadas seja nas casas, seja nos bares. No plano mais geral, o do tráfico na cidade do Rio de Janeiro, intensos enfrentamentos

Christina Vital da Cunha

armados se davam em torno da cisão interna ao Terceiro Comando. Uma nova facção estava em formação, a ADA – Amigos dos Amigos. A disputa em torno dos antigos pontos de venda de drogas do Terceiro Comando se acirrou entre TC (que viria a se chamar TCP – Terceiro Comando Puro), ADA (Amigos dos Amigos) e CV (Comando Vermelho).



Imagem 2 — Referências religiosas textuais com a assinatura de um coletivo. Universo Evangélico da Batalha Espiritual. Favela de Acari. Foto de Christina Vital da Cunha, 2008.

A Teologia da Prosperidade, na forma de uma disciplina para a programação de um futuro fora da atividade criminal, assim como uma cosmovisão muito afinada à “batalha espiritual” – entendida como uma disputa contínua entre forças do bem e do mal pelos espíritos e corpos – predominavam entre traficantes nas favelas estudadas. Mas este não era um fenômeno local. A importância dessas teologias pentecostais nas elaborações de traficantes em atividade em favelas e em periferias ou presos era observada em outras pesquisas⁶.

Os anos 2010 entre o amor e a promessa nos muros das favelas

Na década anterior, experimentou-se uma passagem na gestão política do estado: Anthony Garotinho e Rosinha Garotinho, ambos filiados ao então PDT, partido de esquerda trabalhista com forte enraizamento na política do estado desde Leonel Brizola, a Sérgio Cabral (PMDB). Com o alinhamento de Luiz Ignacio Lula da Silva (PT) na presidência da República, Sérgio Cabral (PMDB) no governo do estado e Eduardo Paes (então PMDB) na prefeitura da cidade, um sentimento público de esperança e positividade abraçava a capital. A beleza e o amor se expressavam nos muros da cidade por meio de palavras, cores e formas (Vital da Cunha 2017, 2014b, 2016).

A gentrificação de alguns lugares da cidade e o encarecimento decorrente de inúmeras obras e especulação imobiliária ocorreram durante a preparação urbana para receber uma gama de eventos esportivos, com as Olimpíadas de 2016 como ápice. Além disso, a criação de uma forma de policiamento comunitário, as UPPS

259

6 Uma gama de estudos, a partir de meados dos anos 2000, passou a documentar estas aproximações entre mundos sociais distintos, em termos políticos e de suas moralidades e convenções (Vital da Cunha 2008, Teixeira 2008, 2011, Feltran 2011, Galdeano 2014, Birman e Machado 2012, Lopes 2012, Machado 2013).

Christina Vital da Cunha

(Unidade de Polícia Pacificadora) e as polêmicas em torno de sua implementação, somadas às suspeitas de desvio de dinheiro público durante as obras para os Jogos Olímpicos, foram temas de inúmeras manifestações sociais, principalmente por parte dos estudantes.

A forte presença evangélica em favelas e periferias já documentada em inúmeras pesquisas quantitativas (CIN 1992, Fernandes 1998, Jacob 2004, Lacerda, Brandão e Vital da Cunha 2019) seguia a pleno vapor dando a observar uma hegemonia pentecostal nessas localidades visível no número de templos e casas de oração, na redução ou supressão de terreiros e casas de umbanda e candomblé, nos inúmeros comércios com nomes bíblicos, nos jargões pentecostais e palavras em hebraico usadas cotidianamente.



Imagem 3 – Grafite Evangélico – MT. 28:19. Personagem Smilingüido. Favela de Acari. Foto de Christina Vital da Cunha, 2013.

Na primeira metade dos anos 2010, as pinturas com trechos do Antigo Testamento foram substituídas por novas mensagens. As mudanças entre a estética anterior e a que se apresentava agora na favela de Acari eram muitas. Além do amplo uso do Novo Testamento, era possível identificar um conjunto de palavras que juntas formavam uma paisagem motivacional composta por textos, palavras e cores referidas à alegria, ao bem viver, de incentivo à fé, à paz e ao amor. A forma das letras passa a ser arredondada, não mais fonte *Old English* ou outras identificadas em papiros ou pergaminhos de manuscritos sagrados antigos. A identidade jovem das pinturas se revelava na forma grafite e também no uso de personagens de histórias em quadrinho. As pinturas passam a ter uma assinatura: são identificadas com um coletivo de artistas (Os grafiteiros de Jesus) e, algumas delas, com um artista em especial, André Soldado. A mensagem religiosa motivacional, doce, como dizia Gilberto Freyre sobre o cristianismo no Brasil, correspondiam, em minha percepção, a mudanças no modo de evangelização e atuação da juventude evangélica, ao clima urbano estimulado pela mídia naquele período e a uma

Christina Vital da Cunha

dinâmica dos próprios traficantes locais.

Segundo um dos artistas da *crew* responsável por grafitar Acari em 2013⁷, o estilo e os textos eram selecionados pelo idealizador do projeto tendo em vista a produção de uma paisagem mais “agradável, animada”. A destruição das imagens pregressas lança sobre elas uma surpreendente visibilidade, descongelando-as, tirando-as da invisibilidade a que foram fadadas pela ostensividade de suas presenças no espaço⁸. Os grafites religiosos de 2013 emergiam chamando atenção para o passado e para o presente. As imagens anteriores, em sua maioria produzidas por solicitação do chefe do tráfico à época, expressavam o momento de uma vinculação à narrativa religiosa da “batalha espiritual” pela via de sua integração à Igreja Pentecostal Assembleia de Deus dos Últimos Dias e o prestígio político do qual esta denominação gozava entre os traficantes e parte dos moradores. Posteriormente ao afastamento de Jeremias dessa igreja e de seus esforços na criação de uma denominação independente com sede em Brasília, as pinturas mudaram. A nova chefia do tráfico local, aceitando o projeto de um evangélico que intermediou sua relação com os profissionais responsáveis pelas novas pinturas, expressava outro tempo na administração do crime e nas relações com líderes religiosos.

Em 2015, quem estava na chefia do comércio de drogas local era um traficante jovem e umbandista, mas o financiamento para ampliação dos murais com mensagens bíblicas continuou. No entanto, um jogo entre o que era revelado (as pinturas bíblicas nos muros da favela) e o que estava presente na região moral de fundo, nos termos de Goffman (1995), resultava em mensagens diferentes. Ícones negros da música e dos esportes estavam presentes e não passagens bíblicas. Uma forte presença pentecostal era verificada na região moral de fachada e, na área de experiência mais privada do chefe do tráfico da época, os signos eram outros (Vital da Cunha 2021).

Em 2017, as pinturas murais em Acari sofreram com a passagem do tempo e não foram refeitas. No entanto, em uma boca de fumo na fronteira do Coroadó com o Amarelinho, podia-se ver uma bandeira de Israel. Em outra favela também sob o comando do TCP, combinou-se a pintura de uma bandeira de Israel com os grafites com personagens de HQ. Nesse mesmo ano, começaram a ser produzidos os grafites no Complexo de Israel.

O Complexo de Israel e as mensagens de força e da promessa

Em meados dos anos 2010, o sobrinho do traficante que dominava a favela de Parada de Lucas ganhou notoriedade. Ele não ocupava um lugar de destaque, não estava em nenhuma linha sucessória prevista, mas assumiu o “comando da favela” em uma disputa narrada de modo épico pelos moradores com os quais conversei em campo. Eles mostraram gravações de áudios trocados entre Peixão, vulgo Álvaro Malaquias Santa Rosa, e os “donos” da Cidade Alta, favela contígua. Nos áudios, Peixão diz que vai tomar a Cidade Alta, que a favela estava toda suja, desorganizada, que ele ia chegar e não queria trocar tiro⁹. Só estava avisando para não ter nem conflito. Seu tom denotava uma altivez, uma performance de superioridade moral e tática em relação ao inimigo.

7 Em entrevista exclusiva concedida à pesquisa em abril de 2017, André Soldado diz as pinturas foram financiadas pelos traficantes da favela. O projeto artístico foi idealizado e oferecido a eles por um jovem evangélico, frequentador da Assembleia de Deus dos Últimos Dias. O compromisso era pintar todos os muros da favela por uma remuneração semanal distribuída por este intermediário aos grafiteiros.

8 Taussig (2009), Musil (2006) e Sansi (2005) são importantes referências neste trabalho para a leitura dessa movimentação de imagens, processos de visibilidade, invisibilidade e seus sentidos.

9 Sobre o Complexo de Israel, ver também o livro de Viviane Costa (2023). A autora é pastora e escutava histórias narradas por seus alunos durante sua atuação religiosa em Parada de Lucas e outras favelas contíguas. Interessada em tornar esses relatos uma pesquisa, realizou seu mestrado em Ciências da Religião, e uma edição de sua dissertação foi publicada no referido livro.

Christina Vital da Cunha

Contam também que Peixão serviu ao Exército e sua habilidade surpreendia a todos. Uma das moradoras com quem conversamos disse que “o Mano” era muito organizado, gostava de planejar suas ações, que controla a distribuição de internet no complexo e tem *hackers* ao seu dispor para acessar as conversas de moradores e se proteger de possíveis emboscadas.



Imagem 4 — Muro em frente à rampa de acesso à estação de trem em Parada de Lucas. Foto de Christina Vital da Cunha, 2022.

Peixão foi fortalecendo suas relações com os “bandidos da área”, os moradores e os policiais que atuavam na região. Após “tombar” (exterminar) um por um dos traficantes de cinco favelas contíguas, ele estabeleceu o Complexo de Israel, onde cada uma das cinco favelas “tomadas” – Parada de Lucas, Vigário Geral, Cidade Alta, Cinco Bocas e Pica Pau – representava uma das pontas da Estrela de Davi, símbolo associado internacionalmente ao judaico. No Brasil, a Estrela de Davi também é um símbolo fundamental na Umbanda¹⁰.

10 Na umbanda a Estrela de Davi, também chamada Hexagrama, simboliza a união dos opostos, como o masculino e o feminino, o céu e a terra, o espiritual e o material. A Estrela de Davi também é associada à proteção espiritual, sendo utilizado como amuleto de proteção, e à harmonia entre os elementos da natureza. É utilizada em rituais e/ou como objeto de devoção. Para saber mais sobre a relação entre Umbanda e símbolos judaicos ver Alex Minkin em <https://ticunbrasil.com/>.

262



Imagem 5 — Mural com referência ao livro de João no qual Jesus orienta a jogar a rede à direita. Foto de Christina Vital da Cunha, 2022.

As pinturas nas favelas, em especial em Parada de Lucas e Cidade Alta¹¹, misturavam estilos e mensagens já observadas em Acari. Havia um humor semelhante ao encontrado em personagens de desenhos animados e histórias em quadrinhos, grafites mortuários, além de passagens bíblicas do Antigo Testamento. Além disso, trechos de música gospel anunciavam a promessa para o povo de Deus. Leões im-

11 Agradeço a Kerollenn Cardoso, mestrandia do PPGS/UFF e integrante do LePar – Laboratório de Estudos Sócio-Antropológicos em Política, Arte e Religião/UFF, por me acompanhar no trabalho de campo, e à artista da palavra e trapper Jujú Rude, por nos guiar no universo de pinturas presentes no Complexo de Israel. Sem você, não teria sido possível ou, com certeza, não teria sido tão rico caminhar pelas localidades.

Christina Vital da Cunha

ponentes estavam presentes, assim como as bandeiras de Israel e do Brasil, como se as nações estivessem irmanadas.



Imagem 6 — Personagem Peixonauta – referência humorada ao Peixão.

Parada de Lucas, Complexo de Israel. Foto de Christina Vital da Cunha, 2022.

A força do Deus de Davi era anunciada de várias formas nas pinturas murais, formando uma paisagem de dominação bíblica, ao mesmo tempo que criminal. O símbolo do complexo é uma bandeira de Israel evocando a expressão da religiosidade evangélica pentecostal de Peixão. Vale lembrar que o uso de símbolos de nações não é novo em bailes funks ou por grupos armados em favelas e periferias. Ficaram conhecidos o “Baile da Colômbia”, a “Tropa da China”, o “Estilo Bagdá”, o “Estilo Afeganistão”, para ficarmos em alguns exemplos. Em todos os casos, como vimos também no Complexo de Israel mediante entrevistas e acesso a material de mídia, a referência à força bélica das nações é identificada.

Singularmente, no caso do uso da bandeira de Israel, além de uma referência a essa Israel Imaginária (Gherman 2022), bélica, forte, temos também uma referência religiosa não judaica, precisamente cristã, mas que se apresenta através desta estética. Nesse sentido, podemos pensar em uma correspondência entre o fortalecimento de uma cultura pentecostal crescente nessas áreas da cidade e a valorização de Israel e dos “judeus imaginários”. O “Deus dos Mandamentos” ressurge nas pinturas nessas favelas particularmente acentuando uma “marca” do tráfico local, ou seja, a expressão religiosa como uma marca de dominação de determinado comando sobre o território, ao mesmo tempo em que informando sobre uma experiência religiosa e cultural hegemônica e especialmente do chefe Peixão. Em entrevista realizada em campo, afirmavam que ele tinha somente uma mulher e com ela desejava ter seus filhos, pelo menos quatro. Não importa exatamente se esse é ou não o verdadeiro projeto de Peixão. Do ponto de vista sociológico, interessa observar (a sinalização de) uma mudança de comportamento importante em relação aos demais traficantes.

Christina Vital da Cunha

Se durante os anos de trabalho de campo em Acari, traficantes e pastores relatavam que duas dificuldades centrais dos primeiros para se “libertarem”, para “saírem do crime” era o apelo a altas somas de dinheiro e a estarem com várias mulheres, a (suposta) superioridade moral de Peixão era imaginada pelos moradores através de seu apego à família, à monogamia. Era, ao mesmo tempo, a apresentação de uma força moral e de uma estratégia nova¹². Peixão é conhecido por ser muito inteligente, centralizador, estratégico, por conversar com todo mundo, por receber políticos e policiais em sua residência. Nesse ambiente social, a valorização de sua personalidade astuta e de sua vida “reta” se pronuncia em uma religiosidade pentecostal por ele anunciada em áudios, nas pinturas no complexo e reforçada/imaginada por moradores.

12 Nova, pois sabe-se que ter relação com várias mulheres tem um apelo simbólico para os traficantes (ter dinheiro e virilidade), mas também é uma estratégia no caso de precisar de esconderijo na favela.



Imagem 7 — “Não morrerei enquanto a promessa não se cumprir. Quem tem promessa de Deus não desiste não. Tenha fé. A fé de Abraão”. Estrofe de música gospel de Marquinhos Gomes e Willian Nascimento. Parada de Lucas, Complexo de Israel. Foto de Christina Vital da Cunha, 2022.



Imagem 8 — Instalação com Estrela de David e Inscrições. Parada de Lucas, Complexo de Israel. Foto de Christina Vital da Cunha, 2022.

Em Acari, durante os anos de 2015, o jogo de revelação e ocultação do aspecto

Christina Vital da Cunha

religioso tornava públicos os símbolos religiosos e uma gramática pentecostal. Por outro lado, na área mais íntima de convívio dos traficantes, as pinturas eram predominantemente de cantores e jogadores negros. No Complexo de Israel, a região moral de fachada, os muros das ruas da favela, eram cobertos com imagens bíblicas e de Israel. No muro interno à mansão de Peixão, invadida pela polícia em abril de 2021, havia uma pintura mural com mais de cinco metros de altura com três ambientes sobrepostos. À esquerda de quem olhava o mural, havia soldados armados, parte deles segurando uma bandeira de Israel. A parte central continha uma reprodução do Monte do Templo, também conhecido como Esplanada das Mesquitas, em Jerusalém. O destaque é do Domo da Pedra com sua inconfundível abóboda dourada. Na parte lateral direita foi representada uma vista noturna da cidade de Jerusalém, podendo ser a parte que se enxerga desde o Monte das Oliveiras. A correspondência entre dentro e fora pode sinalizar uma experiência de fé comum à cultura local.



Imagem 9 — Foto da área recreativa da casa de Peixão, localizada em Parada de Lucas no Complexo de Israel (abril de 2021).

Fonte: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/evangelico-traficante-que-criou-complexo-de-israel-em-favelas-do-rio-pintou-cidade-de-jerusalem-no-muro-de-casa-24974259.html>

265

Segundo moradores locais e conforme também observamos no trabalho de Costa (2023), um sentido de força e proteção anima o uso dos símbolos de Israel. A presença de palavras judaicas nas pinturas na favela integra a gramática pentecostal que compõe a cultura local. E são vários os estudos que apontam o fortalecimento de uma cultura gospel em âmbito nacional, expressa por meio da cultura musical (Cunha 2007, 2014, Sant'Ana 2014, Bandeira, 2017, Pinheiro e Farias 2019, Machado 2020) e que se espalha na economia e na sexualidade (Mochel, 2017, Algranti 2014, entre outros).

Assim, é comum, no cotidiano de moradores, o uso de termos forjados no seio das Teologia da Prosperidade e do Domínio e/ou em liturgias em igrejas evangélicas, como vitória, batalha, confirmação, guerra espiritual, provação, temer ao Senhor, tem que se dobrar, calor do Espírito Santo, posso tudo naquele que me fortalece, sou mais do que vencedor, em nome de Jesus, a palavra tem poder, o sangue de Jesus tem poder, alegria do Senhor é a nossa força, cura, unção, abençoado, benção, sapatinho de fogo, glória, aleluia, amém, tá amarrado, selado, vaso, servo, varão/varoa, obra, para a honra e para a glória, maligno,

Christina Vital da Cunha

tremendo, Deus vai te usar tremendamente, Deus é contigo, manto. Também vocábulos em hebraico como Adonai, El Shadai, Elohim (nomes de Deus na Torá) e Yeshua (Jesus). Imagens e palavras articuladas para o avivamento de sentimentos e identidades religiosas de moradores e, ao mesmo tempo, de traficantes nesses contextos¹³.

Motivações e significados para o uso de símbolos judaicos nas igrejas e por evangélicos hoje

Ao entrevistar moradores de Acari, Complexo de Israel, São Gonçalo, Nova Iguaçu e do Borel¹⁴, fui reconstruindo, por meio de suas memórias e experiências, os significados dados e percebidos por eles aos símbolos judaicos e Israelenses cada vez mais presentes no cotidiano dos pentecostais. Como se difundem esses símbolos? Nas igrejas pentecostais e neopentecostais, é cada vez mais comum a presença da Estrela de Davi, da bandeira de Israel, Kipá, Menorah, Arca da Aliança, Talit. E essa relação tem ganhado, cada vez mais, espaço na mídia e na academia. Ao longo das entrevistas realizadas, pude observar como uma Retórica da Perda, como sentimento produzido e identificado e como estratégia narrativa (Vital da Cunha 2021), se articulava com um conjunto de significados dados sobre o uso e a importância dessa simbologia judaica e israelense entre evangélicos. Essa Retórica da Perda pode ser definida como uma tática discursiva articulada por diferentes lideranças sociais e políticas (dentre elas, religiosas, mas não exclusivamente) baseada em um imperativo: o retorno da ordem, da previsibilidade, da segurança, da unidade, da autoridade. Um imaginário de força a ser recuperada, força masculina/virilidade, força moral/de valores de referência orientava estratégias e a produção de imagens em campanhas políticas a partir de 2018, como também podemos pensar em relação aos símbolos que emergem no Complexo de Israel. São homens bíblicos, são leões de Judá, são soldados armados. Todo um universo masculino, forte, bélico se anuncia.

Se, entre traficantes, o uso da bandeira de Israel aparece ligado à força, ao domínio territorial, à capacidade estratégica, à competência bélica, entre moradores evangélicos não ligados à atividade do tráfico, a referência a Israel e o uso dos símbolos, a admiração pelo povo e pela nação vêm de uma característica que tomam como comum: um povo de luta. Sendo o ethos da luta organizador das experiências cotidianas de moradores economicamente vulneráveis no campo e nas cidades (Comeford 1995), Israel e seu povo se tornam o ícone histórico e bíblico que, comprovando sua força, resistiram e continuam a ser um exemplo no presente. Nas palavras de um morador de Acari, “Israel passou por muitas lutas e triunfou” e “Israel é no mundo o que as Igrejas são nas favelas”. As igrejas, assim como Israel, são consideradas territórios sagrados, cercadas por perigos e opositores, mas também são vistos como locais capazes de superar adversidades e obter vitórias.

Uma profunda admiração pela fé e pelo *ethos* de comunidade se pronuncia nessas observações de moradores locais. A esperança contida neste sentido dado é de que as igrejas, como comunidades de fé, também poderão superar as adver-

13 Sobre o uso de termos hebraicos em igrejas pentecostais e neopentecostais, ver Cunha (2014).

14 Trata-se de Monica Francisco, ex-deputada estadual pelo PSOL/RJ, moradora por 48 anos no Morro do Borel, pastora e ex-membro da IURD, onde congregou por mais de 20 anos. Esta e as demais entrevistas foram realizadas entre 2021 e 2023.

Christina Vital da Cunha

sidades afirmando o poder de Deus e da narrativa bíblica. Na tese premiada de Andre Reinke (2022), a paixão por Israel é tratada em detalhes e chama atenção um sentimento de que o que divide judeus israelenses e evangélicos no Brasil são detalhes, pois uma certa base comum espiritual os tornava unos, o que é revelado nas entrevistas realizadas tanto com o jovem da Região Metropolitana do Rio em busca de sua origem étnica quanto com o pastor pentecostal em Acari.

Além dessas referências a um imaginário de força, autoridade e luta, um sentido de segurança se pronunciava em torno da busca da própria origem étnica/racial. Sendo assim, no bojo do crescimento da consciência racial no Brasil, observou-se uma valorização das origens africanas com uma relativa curiosidade acerca da pesquisa sobre de qual região no continente se teria vindo. Os testes de DNA têm sido realizados com maior frequência entre a população negra sendo alvo de reflexão pública de *rappers* de projeção nacional, como Mister Catra (Mizhari 2018), Mano Brown, Djonga, entre outros.

Um dos jovens evangélicos entrevistados manifestou seu contentamento ao saber de sua origem judaica paterna. Anteriormente tinha investigado sua origem indígena e avançado algumas gerações, mas estava inconformado por não conseguir “chegar ao próprio fundo”. Não conseguia conhecer mais do que a geração dos avós. Com a investigação genética, chegou a parentes distantes na África, mas sua relação não era com uma narrativa da ancestralidade africana, como se observa em boa parte do movimento negro ligado ao candomblé, mas uma origem que o satisfaz pela linhagem bíblica na qual se sente inserido. Perguntado sobre o que isso provoca nele disse: “uma sensação de segurança”. Uma satisfação por se sentir integrado à narrativa da promessa. Contudo, salienta, não busca cidadania israelense, não acredita que o povo escolhido é somente de origem judaica, mas todo aquele que “aceitou Jesus como salvador”. O sentimento de segurança pela recuperação de seu lastro étnico chama atenção neste caso. Uma limpeza moral e religiosa em relação à ancestralidade afro, tal como dada pelo movimento negro/candomblecista. Um meio de afirmação da herança afro, negra, pela via da origem judaica. Sendo assim, a conexão à Retórica da Perda aqui se dá pela via de uma sensação de segurança existencial, ontológica, mediante o resgate da origem que estava perdida, submersa.

A identificação de Israel e do povo judeu com riqueza e poder conferem também sentido ao uso desses símbolos. São exaltados como um povo próspero, farto, exemplares para o alcance de bens materiais na terra. Novamente aqui, o que é valorado como ponto positivo em relação ao judeu e Israel imaginários são os mesmos elementos que reforçaram historicamente os estigmas em relação a este povo e esta nação, conformando o avesso de um filosemitismo pentecostal, relação feita de modo recorrente na mídia e mesmo entre estudiosos, como demonstra Gherman (2022), já referido acima sobre esta reflexão.

Todo esse imaginário sobre Israel e os judeus está em parte documentado na bibliografia especializada (Machado, Mariz e Carranza 2022, Cunha 2007, 2014, Reinke 2023, Gomes 2011, Gherman e Klein 2017, Gherman 2022, Carpenedo 2019, Freston 2020, entre outros). Nessas abordagens, a Teologia da Prosperidade, a Batalha Espiritual e o Reconstrucionismo aparecem com maior ou menor ênfase

Christina Vital da Cunha

como basilares deste crescendo de símbolos judaicos disseminados em igrejas e na sociedade. Nas entrevistas, um elemento que me pareceu novo em relação ao que está coberto pela bibliografia citada é especialmente a importância do Movimento Visão Celular. Esse Movimento tem origem na Igreja do Evangelho Pleno (fundada na Coreia do Sul em 1973) e na Visão do Governo dos 12 – G12 criada por Cesar Castellano na Colômbia e difundido para milhares de igrejas ao redor do mundo a partir de 1983. Segundo a bibliografia especializada, a Visão Celular chegou ao Brasil ao final dos anos 1990. Para uma das entrevistadas, era clara a relação entre esse movimento e o uso crescente de símbolos judaicos entre pentecostais no país. Neste caso, a entrevistada disse que testemunhou a “assimilação pela Visão Celular dos rituais atrelados à prática religiosa nas sinagogas. Observamos o uso de símbolos como a Menorah (candelabro de 7 braços), o kipá, o xale, as cerimônias de casamento. Eles começam a usar os termos ‘patriarcado’ e ‘os patriarcas’. Não é mais apóstolo, é patriarca, pai de nações, mãe de nações. Israel é referência por causa de Jerusalém. Juntam e misturam muito o Antigo com o Novo Testamento”.

O Movimento de Restauração foi mencionado por alguns entrevistados como elemento importante nesta valorização da simbologia judaica no Brasil. Segundo a bibliografia especializada, esse movimento assumiu diferentes versões desde seu surgimento no século XIX, mas os princípios básicos mencionados pelos entrevistados referiam-se ao necessário retorno ao cristianismo verdadeiro. Na atualidade, segundo a experiência dos entrevistados, este movimento está identificado com a recuperação da fé judaica em sua raiz bíblica com a observância dos Dez Mandamentos, sendo esse um “valor em si mesmo e não um valor de troca, barganha”, uma abordagem crítica à atuação de igrejas evangélicas, principalmente, as neopentecostais. As epístolas do apóstolo Paulo são mobilizadas pelo movimento da restauração e “a fé das pessoas (que atendem à restauração) está envolvida com a história de Israel”. É com base nisso que dois entrevistados disseram que o uso que se faz de símbolos judaicos em igrejas neopentecostais e por traficantes é “errado”, “vazio de sentido”, uma espécie de apropriação cultural com vistas a interesses próprios institucionais e/ou criminais.

Alguns entrevistados fizeram referência ainda à presença de rabinos nas mídias digitais. Identificam este fenômeno como uma “abertura do judaísmo no Brasil” mediante a manutenção de programas no Youtube, em *streams* de música e em demais plataformas oferecendo cursos, transmitindo cultos em sinagogas, ensinando sobre a mística, a sabedoria e as tradições judaicas, formando um público sensibilizado e interessado na comunidade. Nas palavras de um entrevistado, esses Rabinos “não são proselitistas, mas divulgam valores e as escrituras [propiciando] uma abertura do meio judaico ao mundo”.

Considerações finais

Neste artigo, meu objetivo principal era analisar sentidos e motivações de moradores de favelas e periferias hoje para o uso de símbolos judaicos e da Ban-

Christina Vital da Cunha

deira de Israel, considerando o caso da formação do Complexo de Israel como particularmente interessante para pensar sobre as composições entre uma “cultura pentecostal” e a “Israel imaginária” (Gherman 2022) e “Israel mítica” (Gomes 2011). Ao longo das entrevistas, da realização de trabalho de campo e mediante o acesso a fontes jornalísticas e bibliográficas, pude observar um conjunto de sentidos e motivações que criam, atualizam, enraízam e difundem sentimentos de pertencimento e força/proteção.

Assim, muitos renovam, fortalecem e experienciam suas identidades evangélicas mediante a utilização de vocábulos em hebraico, de símbolos judaicos e da bandeira de Israel. A religião como uma identidade, nos termos de Castells, confere um sentido existencial e ao mesmo tempo de pertencimento coletivo que dispõe para a luta política, mas também para o enfrentamento de situações cotidianas. O sentimento de pertencimento também é notável pela percepção de uma origem, um sentido de integração histórica à “da tribo de Jesus”, a uma linhagem bíblica. Essa sensação de pertencimento a uma tradição milenar, resiliente e próspera produz o sentido de proteção e força seja entre moradores evangélicos, seja entre traficantes.

A paulatina difusão de uma “Israel mítica” entre pentecostais e neopentecostais (Gomes 2011) forneceu uma sensibilidade e uma gramática que foi muito apropriada por políticos de ultradireita no Brasil desde os anos 2017, difundindo uma representação de Israel e dos judeus que ganhou mentes e corações de camadas médias e altas urbanas, fortalecendo um projeto político antidemocrático, mandonista e racista (Gherman e Klein 2017, Gherman 2022, Kalil 2022). Os sentidos e interesses na produção e difusão desse judeu e Israel imaginários foram francamente analisados nesse período histórico entre 2016 e 2022 e denunciados em tribunais nacionais e internacionais.

Restava-nos compreender como ocorreu a formação de uma base social sensível a essas narrativas, estéticas e perspectivas teocráticas, de dominação e neoliberais. Este artigo se soma a outros que se interessaram em investigar como o judaísmo, os judeus, seus símbolos e história eram percebidos e pensados por essa parcela significativa da população nacional, os moradores de favelas e periferias.

Recebido em 03/04/2024.

Aprovado em 08/04/2024 pelo editor Luís Cayón (0000-0001-6282-8282).

Christina Vital da Cunha

Referências

- Almeida, Ronaldo, e Paula Montero. 2001. "Trânsito religioso no Brasil". *São Paulo em Perspectiva* 15, nº 3: 92-101.
- Alves, Rubem. 1978. "A volta do sagrado: Os caminhos da sociologia da religião no Brasil". *Religião & Sociedade*, nº 3: 109-41.
- Bandeira, Olívia. 2017. "Música gospel no Brasil – Reflexões em torno da bibliografia sobre o tema". *Religião & Sociedade* 37, nº 2: 200-228.
- Birman, Patricia, e Carly Machado. 2012. "A violência dos justos: Evangélicos, mídia e periferias da metrópole". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 27, nº 80: 55-69.
- Burity, Joanildo. 2020. "Sociologia da religião no Brasil: Artesania, fronteiras e horizontes". *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – BIB*, nº 93: 1-25.
- Cano, Ignacio. 1997. *Letalidade da ação policial no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: ISER.
- Comeford, J. C. 1995. "Falando de luta: observações sobre a noção de luta entre trabalhadores rurais". *Antropologia Social*, nº 5: 39-60.
- Carpenedo, Manoela. 2019. "Vivendo a nossa ascendência marrana. Ritual e identidades judaicas entre os evangélicos judaizantes no Brasil". *Lusotopie*, nº 18: 167-91.
- Carpenedo, Manoela. 2021. *Becoming Jewish, Believing in Jesus Judaizing Evangelicals in Brazil*. New York: Oxford University Press.
- Costa, Viviane. 2023. *Traficantes evangélicos: Quem são e a quem servem os novos bandidos de Deus*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil.
- Cunha, Magali. 2014. "A interseção mídia religiosa e mercado e a ressignificação de signos bíblicos pelos evangélicos". *Relegens Thréskeia – Estudos e Pesquisa em Religião* 3, nº 1: 1-23.
- Cunha, Magali do Nascimento. 2007. *Explosão Gospel. Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico contemporâneo no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Feltran, Gabriel Sanctis. 2011. *Fronteiras de tensão: Política e violência nas periferias de São Paulo*. São Paulo: Editora Unesp/CEM.
- Feltran, Gabriel Sanctis. 2013. "Sobre anjos e irmãos: Cinquenta anos de expressão política do crime numa tradição musical das periferias". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 56, nº 1: 43-72.
- Fernandes, Rubem C., Pierre Sanchis, Otávio G. Velho, Leandro Piquet, Cecília Mariz, Clara Mafra. 1988. *Novo nascimento: Os evangélicos em casa, na política e na igreja*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Fernandes, Rubem César. 1984. "Religiões populares: Uma visão parcial da literatura recente". *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, nº 18: 3-26.
- Freston, Paul. 2020. "Bolsonaro, o populismo, os evangélicos e América Latina". In *Novo ativismo político no Brasil: Os evangélicos do século XXI*, organizado por José Luis Pérez Guadalupe, e Brenda Carranza, 371-91. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung.
- Galdeano, Ana Paula. 2014. "Salmo 127, versículo 1: Ativismo religioso e ordenamentos da segurança nas periferias de São Paulo". *Religião & Sociedade* 34, nº 1: 38-60.

Christina Vital da Cunha

- Gell, Alfred. 1998. *Art and agency: An anthropological theory*. Oxford: Clarendon.
- Gherman, Michel. 2022. *O não judeu judeu: A tentativa de colonização do judaísmo pelo bolsonarismo*. São Paulo: Fósforo.
- Giumbelli, Emerson, e Rodrigo Toniol. 2020. “Espiritualidade em perspectiva: Debates e aproximações do tema pelas ciências sociais”. *Religião & Sociedade*, nº 40: 11-9.
- Goffman, Erving. 1980. “Estigma e identidade social”. In *Estigma – notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Goffman, Erving. 1995. *A representação do eu na vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gomes, Edlaine. 2011. *A era das catedrais: A autenticidade em exibição (uma etnografia)*. Rio de Janeiro: Garamond; Faperj.
- Jacob, César Romero. 2004. “Território, cidade e religião no Brasil”. *Religião & Sociedade* 24, nº 2: 126-51.
- Jorge, Amanda Lacerda, André Augusto Pereira Brandão, e Christina Vital da Cunha. 2020. “Mapeando religião na cidade: Reflexões sobre a criação de templos religiosos na cidade do Rio de Janeiro entre 2006 e 2016”. *Debates do NER (UFRGS)*, nº 2: 237-65.
- Kalil, Isabela. 2022. “Do cidadão de bem ao patriota: Eleições, desinformação e extremismo”. In *Democracia e eleições no Brasil: Para onde vamos?*, organizado por Magna Inácio, e Vanessa Elias de Oliveira, v. 1: 237-51. São Paulo: Anpocs; Hucitec.
- Larangeira, Emir. 2004. *Cavalos corredores: A verdadeira história*. Rio de Janeiro: Beto Brito.
- Latour, Bruno. 2012. *Reagregando o social: Uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador; Bauru: EDUFBA; EDUSA.
- Latour, Bruno. 2008. “O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem?”. *Horizontes Antropológicos*, nº 29: 111-50.
- Latour, Bruno. 2004. “‘Não congelarás a imagem’, ou: Como não desentender o debate ciência-religião”. *Mana* 10, nº 2: 349-76.
- Leeds, Anthony, e Elizabeth Leeds. 1978. *A sociologia do Brasil urbano*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Leite, Márcia. 2000. “Para além da metáfora da guerra: Percepções sobre cidadania, violência e paz no Grajaú, um bairro carioca”. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Lopes, Natânia. 2012. “Crime como religião”. In *Anais da 28ª Reunião Brasileira de Antropologia*. São Paulo: RBA.
- Machado, Carly. 2013. “‘É muita mistura’: Projetos religiosos, políticos, sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro”. *Religião & Sociedade* 33, nº 2: 13-36.
- Machado, Carly. 2020. “Samba Gospel: Sobre pentecostalismo, cultura, política e práticas de mediação nas periferias urbanas do Rio de Janeiro”. *Novos Estudos CEBRAP* 39, nº 1: 81-101.
- Machado, Maria das Dores Campos, Cecília Mariz, e Brenda Carranza. 2022. “Genealogia do sionismo evangélico no Brasil”. *Religião & Sociedade*, nº 42: 225-48.
- Maior, Marcos Chor, e Carlos Eduardo Calaça. 2000. “Cristãos-Novos e Judeus: Um Balanço da Bibliografia sobre o Anti-Semitismo no Brasil”. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – BIB*, nº 49: 15-50.
- Maluf, Sonia. 2011. “Além do templo e do texto: Desafios e dilemas dos estudos de reli-

Christina Vital da Cunha

- gião no Brasil”. In *Antropologia em primeira mão*, v. 124, 5-14. Florianópolis: Editora da UFSC.
- Mizrahi, Mylene. 2018. “Mr. Catra e sua vontade pela margem: Judaísmo, negros e brancos na formação de um artista não erudito”. *Religião & Sociedade* 38, nº 3: 19-40.
- Montero, Paula. 1999. “Religiões e dilemas na sociedade brasileira”. In *O que ler na Ciência Social brasileira*, 327-67. São Paulo; Brasília: Sumaré; Anpocs.
- Musil, Robert. (2006 [1946]). *Monuments. Posthumous Papers of a Living Author*. New York: Archipelago Books.
- Novaes, Sylvia Caiuby. 2005. “O uso da imagem na Antropologia”. In *O fotográfico*, organizado por Etienne Samain, 2ª ed., 113-9. São Paulo: Hucitec; Senac, 2005.
- Pinheiro, Márcia Leitão, e Carine Farias. 2019. “O funk abençoado: Apropriação musical, trajetória religiosa e carreira musical de MC Polliana Gospel Funk”. *Religião & Sociedade* 39, nº 3: 34-57.
- Reis, Lorena Mochel. 2017. “Erotismo gospel: Mercados e limites da sexualidade entre evangélicas(os) no Complexo do Alemão”. *Religião & Sociedade* 37, nº 1: 65-84.
- Sant’ana 2005. “O som da Marcha: Evangélicos e espaço público na Marcha para Jesus”. *Religião & Sociedade* 34, nº 2: 210-31.
- SANSI, Roger. 2005. “Fetiches e monumentos. Arte pública, iconoclastia e agência no caso dos ‘orixás’ do Dique do Tororó”. *Religião & Sociedade* 25, nº 2: 62-81.
- Steil, Carlos Alberto, e Rodrigo F. Toniol. 2013. “A trajetória das ciências sociais da religião no Brasil e as diferentes perspectivas sobre o religioso”. In *Reconhecendo o Sagrado: Reflexões teórico-metodológicas dos estudos de religião e religiosidades*, organizado por Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão, v. 1, p. 173-95. São Paulo: Fonte Editorial.
- Toniol, Rodrigo. 2021. “Reflexive Religion: The New Age in Brazil and Beyond by Anthony D’Andrea”. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, nº 15: 450-2.
- Toniol, Rodrigo. 2017. “O que faz a espiritualidade?”. *Religião & Sociedade*, nº 37: 144-175.
- TONIOL, Rodrigo, Carlos Alberto Steil, e Renée de la Torre Castellanos. 2022. *Entre trópicos: Diálogos de estudos sobre a Nova Era no Brasil e no México*. Brasília: Aba Coleções.
- Toniol, Rodrigo, e Renata de Castro Menezes. 2021. *Religião e materialidades: Novos horizontes empíricos e desafios teóricos*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.
- Toniol, Rodrigo, Emerson A. Giumbelli, João Rickli, e Birgit Meyer. 2019. *Como as coisas importam: Uma abordagem material da religião*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Teixeira, Cesar Pinheiro. 2011. *A construção social do “ex-bandido”: Um estudo sobre sujeição criminal e Pentecostalismo*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- Teixeira, Cesar Pinheiro. 2013. “A teia do bandido: Um estudo sociológico sobre bandidos, policiais, evangélicos e agentes sociais”. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Vital da Cunha, Christina. 2017. “Grafites do amor, da paz e da alegria na cidade Olímpica: Interfaces entre política, arte e religião no Rio”. *Revista Ciências Sociais Unisinos* 53, nº 3: 499-507.
- Vital da Cunha, Christina. 2021. “Cultura pentecostal em periferias cariocas: Grafites e agenciamentos políticos nacionais”. *Plural* 28, nº 1: 80-108.

Christina Vital da Cunha

Vital da Cunha, Christina. 2020. "Retórica da Perda nas eleições presidenciais brasileiras em 2018: religião, medos sociais e tradição em foco". *Revista Plural – Antropologías desde América Latina Y del Caribe, Montevideo*, nº 6: 123-49.

Vital da Cunha, Christina. 2015. *Oração de Traficantes: Uma etnografia*. Rio de Janeiro: Garamond; FAPERJ.

Vital da Cunha, Christina. 2014a. "Religião e criminalidade: Traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas". *Religião & Sociedade* 34, nº 1: 61-93.

Vital da Cunha, Christina. 2008. "Traficantes evangélicos": Novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. *Plural – Revista de Ciências Sociais*, nº 15: 13-46.

Vital da Cunha, Christina. 2014b. "Religião, grafite e projetos de cidade: Embates entre 'cristianismo da batalha' e 'cristianismo motivacional' na arte efêmera urbana". *Ponto Urbe (USP)*, nº 15: 1-21.

Vital da Cunha, Christina. 2016. "Religion and the Artification of Graffiti in the Olympic City: A Look at the Walls of Rio de Janeiro". *StreetNotes* 25: 44-60.