



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Estudos Sociais e Políticos

Carolina Rocha Silva


**“A culpa é do Diabo”: as políticas de existência na encruzilhada entre neopentecostalismo, varejo de drogas ilícitas e terreiros em favelas do Rio de Janeiro**

Rio de Janeiro

2021

Carolina Rocha Silva

**“A culpa é do Diabo”: as políticas de existência na encruzilhada entre neopentecostalismo, varejo de drogas ilícitas e terreiros em favelas do Rio de Janeiro**



Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-graduação em Sociologia, do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Breno Marques Bringel

Coorientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Adriana Facina Gurgel do Amaral

Rio de Janeiro

2021

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/D - IESP

S586 Silva, Carolina Rocha.  
“A culpa é do diabo”: as políticas de existência na encruzilhada entre neopentecostalismo, varejo de drogas lícitas e terreiros em favelas do Rio de Janeiro / Carolina Rocha Silva. – 2021.  
298 f.: il.

Orientador: Breno Marques Bringel.

Coorientadora: Adriana Facina Gurgel do Amaral.

Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Políticos.

1. Religiões afro-brasileiras – Rio de Janeiro (RJ) – Teses. 2. Favelas – Rio de Janeiro (RJ) – Teses. 3. Intolerância religiosa – Teses. I. Bringel, Breno Marques. II. Amaral, Adriana Facina Gurgel do. III. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Estudos Sociais e Políticos. III. Título.

CDU 299.6 (815.3)

Rosalina Barros CRB-7 / 4204 - Bibliotecária responsável pela elaboração da ficha catalográfica.

Autorizo para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Carolina Rocha Silva

**“A culpa é do Diabo”: as políticas de existência na encruzilhada entre neopentecostalismo, varejo de drogas ilícitas e terreiros em favelas do Rio de Janeiro**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-graduação em Sociologia, do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 27 de setembro de 2021

Banca examinadora:

---

Prof. Dr. Breno Marques Bringel (Orientador)

Instituto de Estudos Sociais e Políticos – UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Adriana Facina Gurgel do Amaral (Coorientadora)

Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Palloma Valle Menezes

Instituto de Estudos Sociais e Políticos – UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Ana Paula Alves Ribeiro

Faculdade de Educação da Baixada Fluminense – UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Christina Vital da Cunha

Universidade Federal Fluminense

---

Prof. Dr. Sidnei Barreto Nogueira

Universidade de São Paulo

Rio de Janeiro

2021

## DEDICATÓRIA

Para Xangô, Maria Eugenia e Alfredo Fumaça, meus ancestrais,  
e todo *povo de terreiro* deste país

## AGRADECIMENTOS

Em dado momento da vida, não sei exatamente quando, eu passei a ser a referência dos meus pais para escrever as suas falas públicas. Maria Eugenia, minha mãe, foi a primeira mulher presidenta de um clube desportivo na Zona Norte do Rio de Janeiro. Meu pai, Alfredo Fumaça, liderou lutas políticas importantes, como a regulamentação do comércio ambulante no Rio de Janeiro. Foi feirante e camelô, sabia a importância da luta. Também foi presidente da escola de samba que ajudou a fundar, a União da Ilha do Governador, e de alguns clubes. Ambos foram pessoas públicas de destaque no subúrbio da cidade. Antes de falecerem, foram homenageados com honrarias na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, mesmo lugar onde, anos depois, eu estava recebendo um diploma de reconhecimento por minha participação ativa na luta contra o racismo, por meio, principalmente, de um projeto no qual incentivo pessoas negras a escreverem (a partir da sua própria magia). Meus pais me achavam a melhor escritora do mundo. Os dois nunca pisaram numa universidade. Meu pai parou de estudar no primário e minha mãe, no ensino médio. Nunca souberam também o que foi reprovação. A vida aprovou com gosto suas existências potentes, generosas e transformadoras. Meus grandes mestres, meus maiores doutores. Quanto aos discursos que eu escrevia? Eles ficavam com o papel na mão, nunca liam e falavam tudo o que já sabiam de cor, muito melhor do que eu, mas até me sentia importante só por eles pedirem. E eles até se sentiam mais amados só por eu escrever. Ê, saudade... Esta tese é para vocês.

Esta tese é sobre a minha morte. E também sobre o meu renascimento. Escrivê-la significa romper com seis anos (ou mais) de sucessivos lutos, medos paralisantes, hesitações, procrastinações, autossabotagens, desumanizações, guerras internas, violências e exílios. Dito isso, é importante reforçar que este trabalho não é neutro. Ele tem carne, sangue, suor, saliva, gozo e lágrima, meus e de minhas/meus ancestrais. Tem DNA, célula, corpo, identidade, território e espírito. Faz parte de um longo caminho. Não é aleatório, não é acidental, não foi por acaso. Tem curva, acento, propósito e destino. Nasce do âmago de minhas inquietações, dores, sonhos, sabores e (des)ilusões. Emerge da experiência que se alinha na urgência da vida, com ou sem teoria. Meu pai dizia: “Vocês são muito cheios de ‘tiurias’, mas quero ver encarar a realidade”.

Fui criada com essa expectativa: “Filosofar é bom, mas como a gente resolve, Carolina?”. Eu gosto de traçar roteiros para as saídas. Ao menos tentar. Neutro é sabonete, *shampoo*, detergente... Teses são outra coisa. E tudo bem que para você, que está me lendo,

exista outra perspectiva, mas essa é a minha. Minha tese, minha vida. Não tem a pretensão de ser imutável nem se configura uma verdade absoluta, mas é o meu acúmulo de reflexões, de vivências e de confluências. O meu posicionamento.

Neste momento, mais do que nunca, defender, de forma honesta, ideias e ainda demonstrar o percurso realizado para elaborá-las, mostrando-se vulnerável às críticas, aos questionamentos, às tensões, às projeções, aos acolhimentos e às defesas, é algo raro. Elaborar e defender uma tese, colocando-se no centro da encruzilhada de sentidos e de efeitos, que emergem da experiência, e assumindo a responsabilidade, as consequências e o protagonismo do dito e do não-dito, é atípico. E que, a partir do que somos, do que sentimos e vivemos, somado ao apresentado aqui, possamos trocar e continuar a acreditar no potencial dos encontros. Como diz o mestre quilombola Antônio Bispo, “nem sempre o que se mistura se ajunta”, mas com certeza se afeta.

Agradeço em primeiro lugar a Exu, movimento e força de (re)caminho, sem o qual não estaria aqui; dono da encruzilhada, do corpo e da palavra ofertada. Senhor da minha porteira e multiplicador dos infinitos desejos. Boca que tudo devora e, portanto, tudo reconhece. Eu sou grata por não me deixar refém das pobreza epistemológicas e por me permitir ver além do que a vista alcança. Exu é o meu melhor amigo. Lembro de ainda criança me sentir muito sozinha, muito tímida e sem colegas para conversar, e era com Exu que eu desabafava as mágoas e contava sobre a minha rotina do dia. Depois de adulta, lembro-me de uma relação bastante abusiva. Eu não conseguia mais confiar em ninguém para contar o que estava passando, sentia muita vergonha, e aí foi com Exu que eu resolvi desabafar, falando o quanto aquilo me doía e que me faltavam forças para conseguir tomar uma iniciativa. Foi Exu quem me livrou de tudo que não me pertencia e me deu coragem, fé, persistência e alegria, mesmo depois de acumular muitas perdas e muito sofrimento.

Exu é meu irmão, é o meu conselheiro, aquele que escuta os meus lamentos, minha fonte inesgotável de poder e de fortalecimento. Se não fosse por Exu, eu não saberia como acordar nem como dormir todos os dias. Ele é o dono da minha primeira palavra, logo de manhãzinha, e também é com ele que admito todas as minhas falhas e peço para não cometer com ninguém nenhuma covardia. Exu Bará, aquele que faz morada em meu corpo e me recorda que cultuá-lo, amá-lo e reconhecê-lo é admitir o meu próprio direito de existir. Sou grata pela ousadia de defender a vida em uma sociedade racista e genocida. Exu é o caminho completo que me governa. Laroyê!

Agradeço a Obatalá e a Ifá por me manterem firme em meu propósito de vida. Agradeço a Xangô por ter me devolvido ao seio ancestral africano e ter me permitido simplesmente ser...

Depois por ter me ensinado sobre o valor da palavra ética e por ter aquecido meu verbo com ataré e orobô, sementes da verdade. Xangô foi o orixá e meu mais antigo ancestral que me ensinou sobre o amor. Agradeço também a Ogum e a Oxum por terem me dado fortalecimento com mel e dendê na estrada. Agradeço a Oya, meu útero cabaça primeiro. Eu fui para o candomblé com 17 anos de idade e, a partir daí, aprendi a existir, como disse o babalorixá e professor, Dr. Sidnei Nogueira, em suas redes sociais: “E os iniciados serão devolvidos a eles mesmos. E eles poderão ser. E eles poderão fluir como a água, sendo apenas água. À água, basta ser água. À folha, basta ser folha. Ao trovão, basta ser trovão. Sejamos. Basta ser. Esta é a lição nagô”.

Xangô me deu pertencimento. Eu mergulhei em uma jornada pela minha verdade, distorcida e apagada pelo Ocidente branco. O terreiro nos dá autoestima, nos dá um repertório literário de aconselhamento para a vida, fornece instrumentos de autonomia e soberania em nutrição, saúde, história e estética. É o espaço de formação de pessoas, de educação libertadora. O terreiro educador forma, informa e externa talentos, seja na decoração, na cozinha, na costura, na oratória, na música, na psicologia, na história, na etnobotânica, na medicina tradicional, na pedagogia, dentre tantas outras áreas. Terreiro subversivo, na contramão da lógica binária e capitalista desta sociedade. Terreiro demonizado, criminalizado. Terreiro da família extensiva, da gira, da economia criativa, da encruzilhada e das múltiplas saídas. Terreiro marcado por múltiplos encontros, cruzos, dobras e cismas. Cheio de potencialidades, de contradições e de reinvenções. Terreiro que não se encerra em muros de concreto. É a nossa própria existência espiritual, física, mítica e ancestral.

Agradeço aos meus ancestrais, Maria Eugenia da Fonseca Rocha e Alfredo Fernando da Silva, vulgo Fumaça, meus pais, pela vida, pelas oportunidades de troca, por serem eixo e exemplo. Sinto falta de vocês ainda todos os dias.

Mãe, sua generosidade e seu amor foram os maiores que alguém pode ter. O mundo jamais terá uma existência tão íntegra quanto você. Azar da vida de perdê-la! Sorte a minha de ter sido gerada e nutrida em seu ventre cabaça, fonte sagrada de todo o meu amor. Serei eternamente grata por me parir e por me incentivar a escrever tudo aquilo que a boca não dava conta de dizer. Olho para a sua máquina de escrever todos os dias e vejo você datilografando os livrinhos com as histórias fantásticas que eu escrevia ainda criança. O primeiro poema que elaborei foi para falar do nosso amor, aos oito anos de idade. E as cartas que trocamos por toda a vida ainda estão aqui, bem guardadas e preservadas.

Graças a você exercitei a escrita, grande canal de existência para mim no mundo. Em 2017, após seu falecimento, criei o projeto Oficina de Escrita para Mulheres, que trabalha com



escrita de si e autocuidado. E foi muito emocionante vê-lo crescer durante os últimos anos. Hoje, somos mais de 18 mil pessoas, majoritariamente negras, conectadas pela escrita criativa e política. Gratidão por me lembrar todos os dias no espelho que a nossa história importa e que a palavra tem força!

Pai, ainda bem que a gente segue se resgatando. Gratidão por ter me dado África, magia preta e audácia para resistir neste mundo confuso. A gente se reencontra na volta para casa. Eu te amo muito.

Agradeço à minha vó, Gilda, que sempre defendeu o valor da educação e do conhecimento como únicos bens que ninguém pode nos tirar. Com ela aprendi a ler e tive acesso a muitos livros, graças à sua dedicação em colecionar e em trocar selos de jornais. Agradeço às minhas tias, Maria Ignez e Maria Izabel, em nome de todas as mulheres professoras e educadoras, que não desistem de lutar por um mundo mais justo. Ser professor/a neste país é habitar nas trincheiras, driblar nos gramados da vida, rebolar e rebolar, fazer ginga de capoeirista a cada laço, ataque violento e contrariedade. Só é educador/a quem insiste na vida, e fazer isso na sociedade da necropolítica (política de morte) é um ato de coragem. Deixo meu profundo abraço e meu agradecimento a todas as pessoas que acreditam em uma educação comprometida com a transformação social e política, que diminua as desigualdades e invista na pluralidade de histórias, de propostas e de existências. Asè o!

E, falando de professoras/es, não poderia deixar de mencionar aqui o primeiro que me inspirou na escola: Célio Generoso. Infelizmente não poderei levar esta tese até você, mas, como tenho certeza de que gostaria de ler e de debater cada frase, deixo aqui minha singela homenagem. Gratidão por ter sido professor, pai, amigo e grande exemplo de vida. Por ter insistido para eu cursar História na Universidade Federal Fluminense e por não ter me deixado desistir de chegar até aqui. Até no dia do seu velório, neste ano, você operou magias pretas, proporcionando boas risadas e *insights*. Te amo, nego.

Outro grande mestre que tive a honra de conhecer e de conviver foi meu babalorixá, Rogério de Xangô. A você, pai Gero, eu agradeço por ter me devolvido à vida, por ter me ensinado sobre valores civilizatórios africanos, afro-pindorâmicos, mesmo nem sabendo o que significam esses nomes difíceis. Você é um grande exemplo. Eu não tenho como retribuir tudo que fez por mim, me dando uma casa, um lar, um sentido existencial, um propósito de vida, um acalento para o coração, um preenchimento. Antes de chegar ao seu terreiro, eu vivia incomodada com os vazios, insistia em buscar fora de mim algo que me completasse. Por meio das suas mãos, dos seus conselhos, das suas risadas, dos seus choros, dos seus gritos, dos seus abraços e dos seus passos, eu me enxerguei e me conectei ao que de mais precioso uma pessoa

pode ter: a sua ancestralidade. Foi o senhor que me ensinou a confiar na magia preta! E também a pessoa, a liderança sacerdotal e política, que inspirou o trabalho que se segue. Deixo aqui a minha mais profunda gratidão e o meu reconhecimento. E também agradeço às/aos minhas/meus irmãs/irmãos de santo por tanto, principalmente ao meu companheiro de barco e de jornada, Luizinho de Omolu, e ao ogã Serginho de Ossaim, donos de puros e lindos sorrisos.

Agradeço à minha irmã de almas e parceira dos últimos vinte anos, Mariana Myra. Minha amiga, eu não sei se teria sobrevivido aos últimos anos sem você. Gratidão por ser nutrição, caos, investimento, (des)encontro, instabilidade, imensidão e ruína. Por me ensinar a ser oceânica, a ter coragem de encarar o novo, a transformar a vida todos os dias. A senhora é destruidora mesmo, ruidosa, pombagiresca, iansânica! Eu fui uma criança/adolescente muito quieta, amedrontada e dramática.... Ainda bem que te encontrei para acontecer o choque. Nós nos apoiamos e seguimos nas lutas em que acreditamos. Eu amo muito você e espero te ver todos os dias pelos próximos oitenta anos. Saravá!

Eu sou uma de oito, por isso agradeço às minhas irmãs e aos meus irmãos as múltiplas divisões, invenções, tensões e disputas. A gente se estranha, se esbarra, colide e se abraça. Sou raiz, fruto, folha e caule junto com vocês. Todo meu carinho e amor por Thatyani (minha mãe preferida), que me deu ainda Kauã e Giovana, Eduardo, Débora, Paulinho, Carlos Vinícius, Amanda e Bia.

Agradeço às amigadas que tecei ao longo da jornada; muita gente entrou e saiu da minha vida nos últimos tempos e cada um(a) teve muita importância. Minha mãe sempre me disse que nossas/os amigas/os são a família que escolhemos. Nossa casa sempre esteve aberta e rodeada de pessoas em busca de um lar. E construímos muitas coisas juntas/os. Agradeço a Denise por ter sido a melhor amiga que minha mãe podia ter, antes e depois de seu falecimento. Agradeço a Janaína Nascimento por ter tomado esse trabalho como seu em sua reta final, eu não conseguiria concluir esse processo sem a sua disponibilidade, lealdade e escuta generosa, para além das leituras, dos apontamentos, das correções e das dicas ofertadas, muitas vezes em meio a madrugada. E agradeço ainda, especialmente, a Rodolfo Viana (melhor companheiro de casa que eu pude ter), a Janete Santos Ribeiro (por ser referência e pela maternagem em tantos momentos dolorosos e divertidos), a Leonildes Nazar e a Janaína Pinto (pelo amor e pelas excelentes transcrições), a Dani Mattos (por me dar Mira Ciata e colo), a Mariana Gino (por pegar na minha mão e me ajudar a começar esta tese), a Dandara Barbosa (que me deu família), a Verônica Lima (pelas lições de autocuidado), a Mônica Sacramento (referência e confidente), a Júlia Motta (pelo coração gigantesco e a companhia deliciosa), a Obalera de Deus (pelas interlocuções frequentes sobre esta pesquisa e não só), a Ana Paula Ribeiro (pelo apoio, pela

comida, pelas *playlists* e pela leitura desta tese), a Alcino Amaral, a Fabíola Machado (pela arte compartilhada), a Livia Reis (por segurar minha mão quando mais precisava), a Dácia Teles (pela oportunidade de aprendizado e pela confiança) e a Mirella Amorim (pelo cuidado). Agradeço ainda às minhas chefes no Conselho Regional de Serviço Social, onde estou assessora política, Luciane Amaral e Ana Paula Cardoso, pelo apoio e pelo incentivo neste momento. Em memória agradeço a Geórgia Maia, a Marielle Franco e a Sandro Lopes. Esta tese também é para vocês. Gratidão por tudo que nos entregaram. Prometo honrar seus nomes, sempre!

Agradeço ao meu psicólogo, Edimilson Duarte de Lima, pelos últimos quatro anos de atendimentos, que foram primordiais para que eu atravessasse as turbulências, resinificasse acontecimentos passados — e presentes — e estabelecesse uma prática de cuidado psíquico diante dos adoecimentos causados pelo racismo. Reitero aqui a importância da sua gentileza, da sua cautela, da sua firmeza e da sua sensibilidade.

Agradeço também a lideranças de terreiro que me apoiaram, me confortaram, me inspiraram e me ajudaram nos últimos anos, seja de forma espiritual e/ou na luta política. Algumas já não estão mais próximas, mas não posso deixar de reconhecer a grandiosidade de suas existências. Especialmente, honro e saúdo a matriarca da minha família de axé, Iya Regina do Bángbósé. Gratidão ainda à Mãe Gilda de Ogum (esta tese é para honrar sua vida, ceifada pelo racismo e pela intolerância religiosa), à Mãe Beata de Yemonjá, à Makota Valdina, à Mãe Stella de Oxóssi, à Mãe Simone de Exu, ao Pai Gilson de Ogum, ao Pai Junior de Oxumarê, à Iya Wanda de Omolu, à Mãe Flávia Pinto, à Iya Dó, ao babalaô Alan Ferreira, ao babá Alexandre Teles, a Wanderley de Ayrá (Bàbálawo Iká-Fun), meu avô de santo, à Mãe Marlise de Oxum, à ekedi Lúcia Xavier, à Iya Dany de Oyá e ao Pai Sidnei Nogueira, por sua luta, pelas mudanças epistemológicas que tem fomentado na atualidade, pelas provocações, pela gentileza e pelos excelentes cursos do Instituto Ilê Ará SP - Instituto Livre de Estudos Avançados em Religiões Afro-brasileiras. Deixo reconhecimento e agradecimento especial ao professor doutor e babalaô, Ivanir dos Santos, por toda sua luta histórica contra a intolerância religiosa e pela defesa do povo negro deste país, pela amizade e, sobretudo, pelo apoio acadêmico, espiritual e político em 2017, quando não me deixou desistir do doutorado, dizendo: “Esse título não é para você, é para sua comunidade, você nos deve, continue...” e me convidou para participar da ERARIR - Coordenação de Experiências Religiosas Tradicionais Africanas, Afro-Brasileiras, Racismo e Intolerância Religiosa (LHER/UFRJ).

Ufa! Eu tenho é sorte, hein? Muita gente para agradecer, ainda bem... Na Universidade, com tantos problemas, complexidades, alegrias e contradições, encontrei pessoas que foram primordiais para a minha existência e para o nascimento deste trabalho. Agradeço por ter sido

aluna da Universidade Federal Fluminense, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ resiste!) e do Instituto de Estudos Sociais e Políticos / IESP, da UERJ. Agradeço pelas bolsas estudantis que tive durante esses dezesseis anos de vida acadêmica, pelo apoio e pelo fomento, sem os quais não teria conseguido estudar, e lamento muito que estejam cada dia mais reduzidos. Celebro a minha orientadora de mestrado, Georgina Santos, por muitas coisas, mas, principalmente, por ter me dito uma vez que eu parecia com a grande intelectual negra, Lélia Gonzalez. Eu duvido (quem me dera), mas fico honrada. Agradeço a Adriana Facina, amiga, companheira de lutas políticas e coorientadora, pela paciência, pela insistência, pela escuta, pelas trocas generosas, pelo apoio e por ser testemunha de quase todos os momentos da minha vida que descrevo nesta tese. Agradeço ao meu orientador, Breno Bringel, pela coragem de assumir este trabalho já em reta final, devido ao lamentável falecimento da minha ex-orientadora e a tantos outros contratempos. Obrigada pela leitura atenta, pelas sugestões, pela defesa, pelo apoio. Gratidão à professora Christina Vital da Cunha por ter vindo antes, feito tantas reflexões importantes e com isso também ter me permitido chegar até aqui. Obrigada, ainda, pela generosidade, pela atenção e pelo carinho de sempre. Gratidão à existência gentil, acolhedora e inspiradora de Palloma Menezes, sem dúvida, uma das professoras, colegas e pessoas mais bonitas que eu já conheci. É uma honra tê-la aqui na minha banca de doutorado. Gratidão ainda ao coletivo feminista do IESP — Virgínia Leone Bicudo —, pelo acolhimento e pelo apoio nos momentos em que precisei e ao Coletivo Negro do IESP Marielle Franco, que ajudei a construir com tanta gente incrível. Esses espaços são fundamentais para nossa (re)existência acadêmica.

Agradeço ainda a cada pessoa que me confiou as suas histórias, as suas memórias e as suas narrativas, presentes nesta tese. Obrigada pela confiança e por enfrentarem, muitas vezes, o medo e o sofrimento, acreditando neste trabalho. Ele não seria possível sem a disponibilidade de vocês. Espero que apreciem o resultado. Reitero que nossa conexão permanecerá e me comprometo a caminhar junto na tentativa de promover mudanças.

Agradeço também à minha primeira orientadora no doutorado, Alba Maria Zaluar, uma antropóloga de grande sensibilidade etnográfica, que defendeu, desde a sua primeira leitura do meu projeto de tese, a escrita desta pesquisa em primeira pessoa. Para ela, era fundamental que eu contasse a minha história. A partir daí, tivemos muito mais discordâncias do que concordâncias. Nossa relação foi marcada por contradições, violências, embates e afastamentos. Antes do seu falecimento, em 2019, ela me disse que eu não terminaria a tese. E tinha razão: eu não terminaria a tese que ela desejava que fosse escrita, mas sim a que eu acreditava ter o dever/prazer de escrever, honrando todas/os que me apoiaram pelo caminho. A Alba era o tipo

de pessoa que sempre fazia/dizia o que queria. Nisso, me inspirou. Por isso, apesar de tudo, de alguma forma, esse trabalho também honra a sua memória. Que esteja em paz.

E, finalizando as oferendas, as satisfações e os testemunhos, para começarmos, enfim, a gira, volto ao começo e agradeço às memórias ancestrais insurgentes que me governam. Salve as/os: ibejis, caboclos, caboclas, erês, pretos velhos, pretas velhas, boiadeiros, malandros, pombagiras, exus e encantados. Salve Egungum! Salve meu povo de rua! Salve seu Zé Pilintra! Exu Marabô! Salve o senhor Exu Caveira e a mulher da minha vida, Dona Maria Mulambo da estrada. Gratidão pela proteção, pelos ensinamentos, pelos bons ventos, pela companhia e pela magia!

Peço licença a todas/os para passar, às/aos que vieram antes, às/aos contemporâneas(os) e às/aos que virão depois. Sua bênção, mukuiu, kolofé, awurê, motumbá, saravá! Axé!

Laroyê! Ogunhê! Kaô Kabecile! Epi Epi, Bàbá! Oraieieô! Avante...

Em memória de todas as bruxas  
(benzedeiras, rezadeiras, parteiras, ialorixás)  
e de todos os sacerdotes e feiticeiros  
(babalorixás, pajés, mandingueiros, magos, babalaôs)  
difamadas(os), perseguidas(os) e assassinadas(os)  
por praticarem a sua magia preta.

*(Autoria desconhecida)*

## RESUMO

SILVA, Carolina Rocha. “*A culpa é do Diabo*”: as políticas de existência na encruzilhada entre neopentecostalismo, varejo de drogas ilícitas e terreiros em favelas do Rio de Janeiro. 2021. 298f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

Esta tese, de cunho etnográfico, investiga a complexidade das relações estabelecidas, em termos de disputas político-religiosas, entre neopentecostalismo, varejo de drogas ilícitas e religiosidades afro-brasileiras em algumas favelas do Rio de Janeiro, comandadas pela facção Terceiro Comando Puro (TCP). O objetivo geral do trabalho é perceber como as/os sujeitas/os políticas/os em campo têm negociado suas existências dentro de uma encruzilhada de práticas e de sentidos, motivada por conflitos, disputas, aproximações, divergências, táticas, violências, confluências e ressignificações. Por meio das histórias ouvidas, sentidas e vividas no cotidiano de diferentes grupos e pessoas, que operam, muitas vezes, na perspectiva de estarem em meio à guerra e à crise, busco tecer narrativas e interpretações sobre os múltiplos significados e propostas em disputa. Embora a abordagem principal seja etnográfica, conjugo uma análise que combina os níveis macro, meso e micro, buscando articular camadas e temporalidades diversas para entender os conflitos contemporâneos. A tese divide-se em três partes. Em primeiro lugar, realizo uma análise histórica da construção simbólico-social da figura do Diabo, elemento central para a compreensão desse fenômeno. Concentro-me, principalmente, na demonização e na criminalização das religiosidades de matriz africana, fruto do racismo que perpassa toda a história do Brasil, com oscilações, apenas, no que diz respeito às/aos dinamizadoras/es dos conflitos. Embora, hoje, os grupos neopentecostais estejam sendo identificados como os grandes algozes das comunidades de terreiro, demonstro que esse é um processo muito mais complexo do que as manchetes da mídia corporativa apresentam. Na segunda parte, o foco é trazer uma perspectiva multifatorial da aproximação entre o varejo de drogas ilícitas e o neopentecostalismo e a conseqüente violência aos terreiros e às/aos suas/seus adeptas/os, que seguem elaborando respostas. Na disputa de territórios e de repertórios, operacionalizados em episódios conturbados e brutais, os significados de morte, de guerra, de pecado, de luta e de exorcismo são constantemente acionados por grupos diversos, incluindo o próprio Estado. Ainda que seja possível traçar aspectos comuns a todo esse emaranhado de acontecimentos, eles não são uniformes, ou seja, cada favela, cada grupo, cada localidade traz suas peculiaridades; é disso que trata o terceiro e último capítulo. Assim, códigos de conduta distintos marcam as relações que se desenham de forma irregular em cada espaço, em cada situação, mas que se conectam a projetos maiores. O que acontece, hoje, em relação às disputas e às violências mobilizadas dentro de uma gramática religiosa, nas favelas e nas periferias do Rio de Janeiro, só é possível porque existem contextos e articulações anteriores e superiores (em nível de proporções e de investimentos de capital simbólico, político e econômico). Entretanto, muitas vezes, o que ganha notoriedade nos discursos públicos oficiais é só a ponta de uma longa corda, ocultada por diversos interesses. Dessa forma, esta tese interdisciplinar contribui no campo das religiosidades e em outros correlatos e na luta política ampla, trazendo a complexidade como motor para ajudar a traçar as estratégias na transformação das práticas e dos discursos identificados como opressores.

Palavras-chave: Intolerância religiosa. Religiões afro-brasileiras. Preconceito. Favelas

## ABSTRACT

SILVA, Carolina Rocha. *“The Devil’s Fault”*: the politics of existence at the crossroads between neo-Pentecostalism, illicit drug retail and shrine (afrobrazilian sanctuary) in the favelas of Rio de Janeiro. 2021. 298f. Thesis (Doctorate in Sociology) - Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

This ethnographic thesis investigates the complexity of the relationships established, in terms of political-religious disputes, between neo-Pentecostalism, illicit drug retailing and Afro-Brazilian religiosities in some slums in Rio de Janeiro, commanded by the TCP - Third Pure Command faction. The general objective of the work is to understand how the political subjects in the fields have negotiated their existence within a crossroads of practices and meanings, motivated by conflicts, disputes, approximations, divergences, tactics, violence, confluences and resignifications. Through the stories heard, felt and lived in the daily lives of different groups and people, who often operate from the perspective of being in the midst of war and crisis, I seek to weave narratives and interpretations about the multiple meanings and proposals in dispute. Although the main approach is ethnographic, I combine an analysis that combines the macro, meso and micro levels, seeking to articulate different layers and temporalities to understand contemporary conflicts. The thesis is divided into three parts. First, I carry out a historical analysis of the social-symbolic construction of the figure of the Devil, a central element for understanding this phenomenon. I focus, mainly, on the demonization and criminalization of religiosities of African origin, the result of racism that permeates the entire history of Brazil, with oscillations only with regard to the drivers of conflicts. Although, today, neo-Pentecostal groups have been identified as the great tormentors of the terreiro communities, I demonstrate that this is a much more complex process than the corporate media headlines present. In the second part, the focus is to bring a multifactorial perspective of the approximation between the retail of illicit drugs and neo-Pentecostalism and, consequently, violence to the shrine (afrobrazilian sanctuary) and their followers, who continue to elaborate responses. In the dispute for territories and repertoires, operationalized in turbulent and brutal episodes, the meanings of death, war, sin, struggle and exorcism are constantly activated by different groups, including the State itself. Although it is possible to trace common aspects to this whole tangle of events, they are not uniform, that is, each slums, each group, each location has its peculiarities, and that is what the third and final chapter is about. Thus, different codes of conduct mark the relationships that are irregularly drawn in each space, in each situation, but which are connected to larger projects. What happens today in relation to disputes and violence mobilized within a religious grammar, in the slums and suburbs of Rio de Janeiro, is only possible because there are previous and superior contexts and articulations (in terms of proportions and investments of symbolic capital, political and economic). However, often, what gains notoriety in official public speeches is just the end of a long rope, hidden by diverse interests. In this way, this interdisciplinary thesis contributes in the field of religiosities, and in other correlated ones, and in the broad political struggle, bringing complexity as an engine to help draw strategies in the transformation of practices and discourses identified as oppressive.

Keywords: Religious intolerance; Afro-brazilian religions; Prejudice; Slums.



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1-	O "narcopentecostalismo" no Rio de Janeiro.....	42
Figura 2-	O "narcopentecostalismo" no Brasil.....	42
Figura 3 -	Caso Mãe Dede.....	95
Figura 4 -	Caso Mãe Dede.....	95
Figura 5 -	Caso Gabi de Pretas.....	112
Figura 6 -	Caso Gabi de Pretas.....	113
Figura 7 -	Satanás é preso.....	118
Figura 8 -	Prisão do Demônio.....	118
Figura 9 -	Capa do disco <i>Ladrão</i> , do rapper mineiro, Djonga.....	120
Figura 10-	Denúncias dos casos de intolerância religiosa no Morro do Dendê.....	127
Figura 11-	Criação da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa.....	127
Figura 12-	<i>Slogan</i> da 1ª Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa.....	130
Figura 13-	Casa da Mãe Amara.....	160
Figura 14-	Denúncias de intolerância religiosa no Brasil.....	170
Figura 15-	Ataques a religiões no Brasil.....	170
Figura 16-	Intolerância religiosa: estatísticas.....	171
Figura 17-	Intolerância religiosa: estatísticas.....	171
Figura 18-	Caso Lázaro Barbosa.....	173
Figura 19-	Caso Lázaro Barbosa.....	173

Figura 20-	Caso Lázaro Barbosa.....	174
Figura 21-	Caso Lázaro Barbosa.....	174
Figura 22-	Caso Evandro.....	175
Figura 23-	Caso Evandro.....	175
Figura 24-	Caso Fabiane Maria de Jesus.....	176
Figura 25-	Caso Fabiane Maria de Jesus.....	176
Figura 26-	Termômetro do preconceito.....	224
Figura 27-	Crimes contra pais de santo no Brasil.....	226
Figura 28-	Crimes contra pais de santo no Brasil.....	226
Figura 29-	Crimes contra pais de santo no Brasil.....	227
Figura 30-	Crimes contra pais de santo no Brasil.....	227
Figura 31-	Crimes contra pais de santo no Brasil.....	227
Figura 32-	Crimes contra pais de santo no Brasil.....	227
Figura 33-	Preta velha.....	237
Figura 34-	Local de conflito.....	266
Figura 35-	“Castigo de Escravos”.....	280
Figura 36-	Monumento à voz de Anastácia.....	280

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

ALERJ	Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro
ANTT	Arquivo Nacional Torre do Tombo
CCIR	Comissão Combate à Intolerância Religiosa
CEAP	Centro de Articulação de Populações Marginalizadas
CTTro	Comunidades Tradicionais de Terreiro
CV	Comando Vermelho
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
TCP	Terceiro Comando Puro

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	23
1	<b>DEUS, O DIABO E SUAS/SEUS AGENTES: UM BALANÇO HISTÓRICO-SOCIOLÓGICO</b> .....	67
1.1	<b>A construção social em torno da figura do Diabo no Ocidente: a criminalização do “outro”</b> .....	67
1.2	<b>A Intolerância Religiosa acompanha toda a história do Brasil</b> .....	77
1.2.1	<u>O período colonial</u> .....	77
1.2.2	<u>O regime do Padroado Régio e os caminhos para uma suposta laicização do Estado</u> .....	87
1.2.3	<u>O “fim” do monopólio da Igreja Católica no Brasil</u> .....	89
2	<b>“DEUS MATA, ESTÁ NA BÍBLIA”: (NEO)PENTECOSTALISMO, VAREJO DE DROGAS ILÍCITAS E TERREIROS</b> .....	95
2.1	<b>A chegada do pentecostalismo ao Brasil</b> .....	96
2.2	<b>O avanço Neopentecostal</b> .....	99
2.2.1	<u>O “jeitinho neopentecostal”</u> .....	103
2.3	<b>“Favela venceu?”</b> .....	107
2.4	<b>O Diabo tem cor: é preto!</b> .....	116
2.5	<b>Desencapetamento total: neopentecostalismo e varejo de drogas ilícitas no Rio de Janeiro</b> .....	121
2.6	<b>Encruzilhadas da Resistência</b> .....	126
2.6.1	<u>A resistência dos movimentos sociais: a CCIR</u> .....	126
3	<b>O EBÓ: O QUE VI, VIVI, OUVI E SENTI NA ENCRUZILHADA</b> .....	134
3.1	<b>Ebó coletivo</b> .....	140
3.2	<b>A Oferenda</b> .....	140
3.3	<b>Abusos em nome de Deus!</b> .....	144
3.4	<b>Pastor Adofo</b> .....	147

3.5	<b>A mulherada aqui né mole não!</b> .....	149
3.6	<b>Quem é que decide mesmo?</b> .....	150
3.7	<b>Ele já foi espírita, mas teve desilusões com a religião</b> .....	153
3.8	<b>Oração na porta do quarto de Xangô</b> .....	156
3.9	<b><i>Deixai vir a mim</i> as crianças, porque delas é o Reino dos Céus</b> .....	158
3.10	<b>Existir é o nosso maior luxo</b> .....	160
3.11	<b>A maioria desses meninos eu vi nascer</b> .....	161
3.12	<b>Os bandidos morrem de medo de Vó Kieza e das suas mandingas</b> .....	162
3.13	<b><i>O salário do pecado é a morte</i></b> .....	163
3.14	<b>Que igreja? Nunca vi, só ouço falar</b> .....	166
3.15	<b>Salve D. Maria Padilha!</b> .....	167
3.16	<b>Jesus preto</b> .....	168
3.17	<b>Chegou a hora de cuidar das pessoas!</b> .....	168
3.18	<b>A morte de Bomani</b> .....	176
3.19	<b>Uma vida poupada é válida, mas</b> .....	179
3.20	<b>E eu não sou uma mulher?</b> .....	183
3.21	<b>Salva pelo gongo?! Não, foi por Seu Zé Pilintra mesmo!</b> .....	185
3.22	<b>Salva pelo menos a alma, porque a vida já tá comprometida!</b> .....	191
3.23	<b>Mãe Aba: onde tudo começou</b> .....	194
3.24	<b>A questão da ética</b> .....	198
3.25	<b>A força de um império</b> .....	201
3.26	<b>Aprendendo com o griot</b> .....	207
3.27	<b>Quando explode até o seu lugar de resistência</b> .....	208
3.28	<b>Malandro que é malandro</b> .....	212
3.29	<b>Eu morro de medo!</b> .....	217
3.30	<b>A bula</b> .....	220
3.31	<b>Como se fosse na era dos escravos</b> .....	234
3.32	<b>Aulas</b> .....	237

3.33	<b>Isso é uma guerra!</b> .....	243
3.34	<b>Começaria tudo outra vez</b> .....	246
3.35	<b>Espiritualidade é uma coisa só</b> .....	249
3.36	<b>Tão atacando até a residência da gente!</b> .....	258
3.37	<b>Comunicado Importante!!!</b> .....	264
3.38	<b>Jesus é o Dono do Morro!</b> .....	265
3.39	<b>Pobre Diabo</b> .....	266
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	268
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	281
	<b>APÊNDICE A - Longa história</b> .....	290
	<b>ÍNDICE DE PERSONAGENS POR SUBCAPÍTULO</b> .....	291

## INTRODUÇÃO

*Exu matou um pássaro ontem, com  
uma pedra que só jogou hoje.*

Ditado iorubá

“A culpa é do diabo”: a longa duração do racismo e da intolerância religiosa no Brasil

O que se convencionou recentemente chamar de intolerância religiosa fez parte constitutiva de todo processo de colonização do Brasil, deixando suas marcas nos âmbitos cultural e político-estatal até os dias atuais. Assim, observamos a presença constante da *intolerância religiosa* em nossa história, com mudanças que dizem respeito aos atores que a perpetraram/perpetram (ora colonizadores, ora agentes do estado, ora líderes religiosos) e aos argumentos que baseavam/baseiam suas ações (CUNHA, 2012).

No período colonial, era expressamente proibido professar outra religião que não fosse a da Igreja Católica Apostólica Romana. E mais do que isso, a cultura doutra europeia cristã - com seus códigos, ritos, práticas e formas de construção de pensamento, entendimento e conhecimento - colocou-se como parâmetro único de civilidade e humanidade. A Europa ocidental transformou a sua visão de mundo em modelo e em parâmetro para contar a história de toda a humanidade e tornou-se, portanto, uma versão, um ponto de vista, em regra, para o todo. Enquanto território colonizado, nós herdamos essa sentença. É o que a escritora nigeriana Chimamanda Adichie (2019) chama de “perigo de uma história única”. E, como nos diz o sociólogo e jornalista Muniz Sodré (2017), é importante compreender as consequências disto a partir do pressuposto de que “toda verdade única é germe de violência”.

Durante o Império, o catolicismo continuou a vigorar como a religião oficial no país; assim, o artigo 176 do código criminal de 1830, por exemplo, punia a celebração, a propaganda e o culto de outras religiões (BRASIL, 1886). O código penal de 1890 também criou mecanismos legais para combater os chamados “feiticeiros” (BRASIL, 1890). Só a primeira Constituição da República, em 1891, torna o Estado laico e prevê a separação entre religião e poder político. A partir daí a liberdade religiosa passou a ser defendida por lei, mas isso não impediu, na prática, a perseguição às religiões afro-brasileiras durante todo século XX e até os

dias atuais (BRASIL, 1934). Elas foram — e ainda são — alvo da Igreja católica e do Estado, que procurou estigmatizar seus ritos e seus símbolos, ligando-os à criminalidade e ao Diabo. Na contemporaneidade, as igrejas neopentecostais são acusadas de preconceito, de violência, de fundamentalismo e de intolerância, pois sua teologia tem levado até as últimas consequências discursos e ações de ódio e de demonização.

Operamos em uma dinâmica que separa as pessoas de forma binária entre o “eu” e as/os “outras/os”, entre sujeitos/as e objetos, classificados e hierarquizados. Em *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*, livro da escritora Grada Kilomba, lançado há mais de dez anos, mas que só foi recentemente traduzido para o português, a autora traz a definição da intelectual bell hooks sobre sujeito e objeto e a importância da escrita como ferramenta de subversão das lógicas coloniais, ao possibilitar legitimar/criar novas narrativas e histórias, tornando-se, portanto, um ato político:

bell hooks usa estes dois conceitos de “sujeito” e “objeto” argumentando que *sujeitos* são aqueles que “têm o direito de definir suas próprias realidades, estabelecer suas próprias identidades, de nomear suas histórias” (hooks, 1989, p. 42). Como *objetos*, no entanto, nossa realidade é definida por outros, nossas identidades são criadas por outros, e nossa “história designada somente de maneiras que definem (nossa) relação com aqueles que são *sujeitos*.” (hooks, 1989, p. 42). Essa passagem de *objeto* a *sujeito* é o que marca a escrita como um ato político. Além disso, escrever é um ato de descolonização no qual quem escreve se opõe a posições coloniais tornando-se a/o escritora/escritor “validada/o” e “legitimada/o” e, ao reinventar a si mesma/o, nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada (KILOMBA, 2019a, p. 28, grifos da autora).

Os pesquisadores Breno Bringel e Renata Varela recuperam a criação das universidades na América Latina, inseridas dentro da lógica linear capitalista, para apontar como as produções de conhecimento nesses espaços tendem a reforçar esse movimento.

É esse o contexto em que foram criadas as universidades latino-americanas, as quais estavam desenhadas para disseminar, pelas regiões colonizadas, conhecimentos e formas de conhecer próprias da universidade renascentista europeia (MIGNOLO, 2001, p. 16/17), isto é, contribuíram, desde seu início, para reforçar a hegemonia cultural, política e social do Ocidente. (...) Apesar desta ampla gama de experiências e em que pesem as diferentes configurações da Universidade e de seus procedimentos, produziu-se um modelo de ciência moderna que, em suas linhas gerais, vigora até os dias de hoje, segundo o qual os parâmetros da ciência moderna são as únicas formas legítimas de produção de saber organizado, tendo como características a existência de normas rigorosas ligadas à racionalidade científica, a especialização e a compartimentalização do conhecimento produzido. Desse modo, a Universidade não é apenas o espaço privilegiado da produção de conhecimento, mas se consolida como instituição capaz de estabelecer os limites entre o saber legítimo e ilegítimo e apta para julgar o passado, o presente e o futuro da sociedade, segundo critérios racionais tidos como superiores (CASTRO-GOMÉZ, 2007, p. 80). Dentre os pilares da ciência moderna está a necessidade de distanciamento entre o sujeito e o objeto da pesquisa, a partir do posicionamento do pesquisador em uma plataforma totalmente neutra de observação da realidade, o que garantiria uma desejada “objetividade” ao conhecimento produzido (BRINGEL; VARELLA, 2016, p. 477-8).

O antropólogo Kabengele Munanga (2003), grande referência nos estudos sobre raça, racismo e identidade no Brasil, faz um apanhado histórico de como esses conceitos foram se



operando dentro da civilização ocidental. Diante das invasões do século XV e do contato frequente com outros povos, os europeus colocaram em xeque o conceito de humanidade que até então conheciam: os “outros” são bestas ou seres humanos como nós? Assim, Munanga diz que, até o século XVII, essas explicações buscavam fundamentações em bases teológicas. Em seus textos e em suas conferências, o mestre quilombola Antônio Bispo faz sempre uma observação interessante: mostra que em grande parte dos escritos e dos documentos produzidos pela Igreja colonial o que aparece não são as definições de “eu” e dos “outros” baseadas em critérios de cor de pele ou de raça, mas por meio do binômio “cristãos” e “pagãos”. O autor traz alguns fragmentos de bulas papais para exemplificar:

*Nós [...] concedemos livre e ampla licença ao rei Afonso para invadir, perseguir, capturar, derrotar e submeter todos os sarracenos e quaisquer pagãos e outros inimigos de Cristo onde quer que estejam seus reinos [...] e propriedades e reduzi-los à escravidão perpétua e tomar para si e seus sucessores seus reinos [...] e propriedades" (Bula "Romanus Pontifex", Papa Nicolau V, 08 de janeiro de 1455). (BISPO, 2015, p. 28. Grifo do autor).*

É importante ressaltar que, embora essa distinção faça muito sentido, a primeira origem de racismo tem como explicação uma história bíblica, derivada do mito de Cam, presente no nono capítulo da Gênese, na qual Noé, irritado com os comentários irônicos dos seus filhos em relação à posição em que estava deitado, descansando após muito trabalho na condução da sua arca no dilúvio, amaldiçoou seu filho Cam, dedurado pelos irmãos, e todos os seus descendentes, condenando-os à escravidão.

De todo modo, cronistas e eclesiásticos europeus descreveram as práticas mágico-religiosas-culturais afro-pindorâmicas<sup>1</sup>, utilizando como parâmetro as concepções e as terminologias cristãs e demonológicas que lhes eram familiares. Consequentemente, os/as responsáveis pelo espaço sagrado foram quase sempre chamados e perseguidos como bruxos/bruxas e feiticeiros/feiticeiras. Dessa forma, os rituais heterodoxos das mais diversas populações que existiram na chamada América Portuguesa foram reduzidos ao seu potencial para o mal, sendo demonizados e criminalizados. Foram colocados diabos, que não pertenciam ao imaginário desses povos, em quase todas as representações e descrições sobre a colônia. O próprio nome da terra — “Brasil” — remetia, para os religiosos da época, ao Diabo, pois

---

<sup>1</sup> Definição criada por Antônio Bispo (2015), por meio do termo *Pindorama* (Terra das Palmeiras), uma expressão tupi-guarani utilizada para designar todas as regiões e territórios, chamada América do Sul na contemporaneidade. O termo consiste em um exercício de descolonização da linguagem e do pensamento em sua perspectiva, em substituição de termos colonialistas como “índio”, “indígena”, “povos originários”, que trazem uma generalidade destituída de identidade, já que a negação do outro e de suas especificidades fez/faz parte do projeto racista colonial.

advinha da árvore infernal de pau vermelho que roubou o antigo e santo nome: “Terra de Santa Cruz”. Assim, como diz Bispo:

O povo eurocristão monoteísta, por ter um Deus onipotente, onisciente e onipresente, portanto único, inatingível, desterritorializado, acima de tudo e de todos, tende a se organizar de maneira exclusivista, vertical e/ou linear. Isso pelo fato de ao tentarem ver o seu Deus, olharem apenas em uma única direção. Por esse Deus ser masculino, também tendem a desenvolver sociedades mais homogêneas e patriarcais. Como acreditam em um Deus que não pode ser visto materialmente, se apegam muito em monismos objetivos e abstratos. Quanto aos povos pagãos politeístas que cultuam várias deusas e deuses pluripotentes, pluricientes e pluripresentes, materializados através dos elementos da natureza que formam o universo, é dizer, por terem deusas e deuses territorializados, tendem a se organizar de forma circular e/ou horizontal, porque conseguem olhar para as suas deusas e deuses em todas as direções. Por terem deusas e deuses tendem a construir comunidades heterogêneas, onde o matriarcado e/ou patriarcado se desenvolvem de acordo com os contextos históricos. Por verem as suas deusas e deuses e elementos da natureza como, por exemplo, a água, a terra, o fogo outros elementos que formam o universo, apegam-se a plurismos subjetivos e concretos. (BISPO, 2015, p. 38-39).

A partir dessa explicação, ele dá o exemplo da organização física dos espaços de culto, de uma e outra vertente. As igrejas possuem uma distribuição de assentos verticalizada, em fileiras de cadeiras ou bancos, em linha reta, em que o padre ou o pastor, em posição de autoridade, fica posicionado na frente, no altar, que geralmente também fica em lugar mais alto, com elevação do chão, onde estão as/os fiéis (observem que esse também é o nosso modelo mais comum de sala de aula nas escolas). Segundo Bispo, estão em posição de juiz, falando com autoridade por meio de um livro escrito, a Bíblia, que traduz os seus códigos, a sua magia. Geralmente, o discurso promulgado é de um Deus punitivo e sentenciador, já que todas/os ali são pecadoras/es, marcados pelo pecado original e condenadas/os, dispostas/os a buscar sua salvação, por meio de preces, de orações, de doações e/ou mudanças de conduta. Já nos quilombos, nos terreiros, nas festividades dos povos pagãos, as pessoas se organizam circularmente e as lideranças, sacerdotes, sacerdotisas, pais ou mães de santo, são como animadoras/es de uma grande celebração, compartilhando saberes ancestrais da natureza viva. Por isso,

o processo de escravização no Brasil tentou destituir os povos afropindorâmicos de suas principais bases de valores socioculturais, atacando suas identidades individuais e coletivas, a começar pela tentativa de substituir o paganismo politeísta pelo cristianismo de cunho monoteísta. (BISPO, 2015, p. 37).

O que os povos ocidentais cristãos classificaram como religião diz respeito não só ao espaço de vivências da espiritualidade, da ritualística e das devoções dos povos afropindorâmicos, mas à sua identidade coletiva, aos seus valores socioculturais, ao seu entendimento de mundo, de humanidade, de natureza, de comunidade e de vida, que eram/são distintos. A negação e o aniquilamento do “outro” foram recursos usados para a afirmação de si.

A partir do século XVIII, com o questionamento dos filósofos iluministas sobre o monopólio de conhecimento produzido no interior das igrejas, associado aos poderes dos reis, os europeus começaram a traçar uma explicação para as diferenças hierarquizadas baseada na racionalidade universal e em uma história cumulativa e linear. Assim, começaram a operar o conceito de raça, já existente, na época, nas ciências naturais. O problema maior não foi classificar os seres humanos em raças, afinal, a própria história mostra que essa é uma necessidade humana constante, mas hierarquizá-las. Primeiro, a cor da pele foi o elemento fundamental para operacionalizar essa construção; depois, no século XIX, agrega-se a esse modelo outras características, ligadas à morfologia, tais como as formas do nariz, da boca, do queixo e do crânio:

assim, os indivíduos da raça “branca”, foram decretados coletivamente superiores aos da raça “negra” e “amarela”, em função de suas características físicas hereditárias, tais como a cor clara da pele, o formato do crânio (dolicocefalia), a forma dos lábios, do nariz, do queixo, etc. que segundo pensavam, os tornam mais bonitos, mais inteligentes, mais honestos, mais inventivos, etc. e conseqüentemente mais aptos para dirigir e dominar as outras raças, principalmente a negra mais escura de todas e conseqüentemente considerada como a mais estúpida, mais emocional, menos honesta, menos inteligente e portanto a mais sujeita à escravidão e a todas as formas de dominação. A classificação da humanidade em raças hierarquizadas desembocou numa teoria pseudo-científica, a raciologia, que ganhou muito espaço no início do século XX. Na realidade, apesar da máscara científica, a raciologia tinha um conteúdo mais doutrinário do que científico, pois seu discurso serviu mais para justificar e legitimar os sistemas de dominação racial do que como explicação da variabilidade humana. (MUNANGA, 2003, p. 5).

No século XXI, com o desenvolvimento da genética, a ideia de raça, do ponto de vista biológico, é refutada, pois descobre-se que não há no sangue humano componentes químicos capazes de estabelecer distinções e hierarquias. Tornou-se, portanto, um conceito carregado de ideologia, muitas vezes escamoteada por relações de poder e de dominação, expressando uma realidade social e política:

o racista cria a raça no sentido sociológico, ou seja, a raça no imaginário do racista não é exclusivamente um grupo definido pelos traços físicos. A raça na cabeça dele é um grupo social com traços culturais, linguísticos, religiosos, etc. que ele considera naturalmente inferiores ao grupo à qual ele pertence (MUNANGA, 2003, p. 8).

Embora a ciência ocidental tenha provado que, do ponto de vista biológico, raça não existe, essa constatação é insuficiente para fazer desaparecerem as categorias mentais, alterar os comportamentos sociais e transformar o cerne das instituições, projetos e dinâmicas nutridas por essa lógica. Assim, como diz o professor Munanga (2003, p. 10), “o difícil é aniquilar as raças fictícias que rondam em nossas representações e imaginários coletivos”, em mais de três séculos de elaboração dessas teorias, amplamente disseminadas.

O conceito de raça se opera, hoje, como uma construção sociológica e uma categoria social. Algumas vertentes têm defendido a extinção do termo e se recusado a fazer um debate sobre racismo, sob alegação de que ele não é operante, ignorando, de forma intencional, o

quanto está arraigado no imaginário social e se recusando, portanto, a admitir um grave problema. No Brasil, as construções teóricas, intelectuais e políticas em torno do mito da democracia racial adiaram bastante um debate sólido e honesto sobre a implementação das políticas de “ação afirmativa” e a necessidade de um sistema educacional que esteja comprometido com uma história diversa e múltipla.

Escritores como Frantz Fanon (1952), Lélia Gonzalez (1980), Grada Kilomba (2019a) e outras recorrem à psicanálise para destrinchar conceitos como *negação*, *self* e *ego*, que contribuem para o entendimento de como se constrói esse racismo. Dessa forma,

no racismo, a negação é usada para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial: “Elas/es querem tomar o que é Nosso, por isso Elas/es têm de ser controladas(os).” A informação original e elementar – “Estamos tomando o que é Delas(es)” – é negada e projetada sobre a/o “Outra/o” – “elas/eles estão tomando o que é Nosso” –, o *sujeito negro* torna-se então aquilo a que o *sujeito branco* não quer ser relacionado. Enquanto o *sujeito negro* se transforma em inimigo intrusivo, o branco torna-se a vítima compassiva, ou seja, o opressor torna-se oprimido e o oprimido, o tirano. Esse fato é baseado em processos nos quais partes *condidas* da psique são projetadas para fora, criando o chamado “Outro”, sempre como antagonista do “eu” (self). [...] Aspectos desonrosos, cuja intensidade causa extrema ansiedade, culpa e vergonha, são projetados para o exterior como um meio de escapar dos mesmos. Em termos psicanalíticos, isso permite que os sentimentos positivos em relação a si mesma/o permaneçam intactos – branquitude como a parte “boa” do ego – enquanto as manifestações da parte “má” são projetadas para o exterior e vistas como *objetos* externos e “ruins” (KILOMBA, 2019a, p. 34-37, grifos da autora).

Esses conceitos ajudam a compreender como o Diabo foi usado, na sociedade eurocristã ocidental, como uma máscara sem rosto, convenientemente colocada na face de qualquer um/a capaz de oferecer algum risco ao controle político-religioso vigente, dando vasão à necessidade de exteriorizar medos, culpas e tragédias e terceirizando a responsabilidade pelos dilemas pessoais e sociais. E o Diabo nunca age sozinho, mas sim por meio das/os agentes, inimigas/os, imaginárias/os e/ou efetivas/os, da Igreja cristã, acusadas/os de heresia (crimes contra a fé). Foram agentes do Diabo as mulheres, transformadas nas ameaçadoras bruxas de Satã, com a criminalização da feitiçaria e a suposição, amplamente defendida nos manuais de demonologia, como o *Malleus Maleficarum*<sup>2</sup>, de que esse era o gênero mais propenso a pactuar com o Demônio, os mouros, os judeus, dentre outras/os, e, após o século XV, foram opositoras/es da cristandade todos os “outros” povos “descobertos” pelos países europeus e alvos de colonização, dentre os quais a imensa diversidade das existências afro-pindorâmicas.

<sup>2</sup> Escrito por dois inquisidores dominicanos, Jacob Sprenger e Heinrich Kraemer, o *Malleus Maleficarum* (*Martelo das Bruxas*) foi uma obra escrita no século XV para orientar os casos de julgamento pelo crime de bruxaria na Europa. É um dos manuais de demonologia mais famosos da época, considerado um “marco”, pois nele há sustentação teórica que, nitidamente, defende que o gênero feminino é mais propenso a pactuar com o Diabo. Logo, nessa ótica, a bruxaria era praticada, majoritariamente, pelas mulheres.

Assim, na primeira parte do capítulo 1 deste trabalho, são oferecidos elementos de análise e de reflexão que trazem a figura do Diabo enquanto eixo central para compreender as narrativas, as linguagens e as práticas de violência direcionadas aos grupos que, de alguma forma, estiveram fora da ortodoxia religiosa cristã. Satã confere poder a agentes específicos, que operaram na Terra em seu nome e causam todo tipo de infortúnio à humanidade.

Desse modo, é preciso eliminar todos os vestígios da sua presença, por todos os meios necessários, inclusive a “morte justa”. De acordo com essa mentalidade, para não condenar o plano de Deus para toda a humanidade, os fins justificam os meios: colonização, cruzadas, inquisição, invasão, encarceramento, silenciamento, tortura, aniquilamento. O cristianismo destituiu de poder as pessoas responsáveis por mobilizar saberes ancestrais, familiares, ritualísticos e políticos diversos, pois entende que a possibilidade de atuação e de intervenção eficaz de mulheres como parteiras, benzedeiras, anciãs, feiticeiras, iyalexás e de homens como pajés, sacerdotes, babalaôs não vem do seu conhecimento, das suas habilidades, da sua preparação, das suas pesquisas, da sua inteligência, da sua criatividade/inventividade e/ou do seu destino, mas sim do suposto pacto realizado por elas/eles com o Diabo. Não se nega a eficácia de suas intervenções, mas lhes destitui a fonte e o protagonismo do poder; é inadmissível reconhecer como fruto de outra coisa, senão do próprio Demônio cristão.

Agora, uma coisa é certa: não existe tentativa de dominação/opressão sem resposta, sem estratégia, ainda que dentro de relações assimétricas e hierarquizadas. É impossível negar a violência do projeto colonialista, mas é igualmente inaceitável deixar de destacar a capacidade de produção de vida, de existência, dentro de uma política de morte. E os trunfos das sociedades afro-pindorâmicas foram exatamente a sua possibilidade de encantamento do mundo, a força da sua magia e a sua capacidade de amalgamar e ressignificar experiências, características que foram, simultaneamente, potências e vulnerabilidades. Uma coisa é o projeto de poder vigente e as diretrizes impostas pelas instituições, outra são as práticas, as reinvenções cotidianas, populares, que transitam circularmente e ultrapassam os limites impostos entre o sagrado e o profano. Antônio Bispo faz uma provocação instigante quando diz que

nós tivemos que aprender também a conviver com esse deus. E até o aceitamos. Porque, se é deus, deve ser bom. Então, além de ter nossas deusas e nossos deuses, nós ainda temos esse deus. E aí foi onde eles começaram a perder. Porque eles só têm um deus e ainda dividiram com a gente. E nós temos vários. Como eles só têm um deus, eles só olham numa direção. Então o olhar deles é vertical, é linear, não faz curva. Assim é o pensar e o fazer deles. Como nós temos várias divindades, conseguimos olhar e ver a nossa divindade em todos os cantos. Vemos de forma circular, pensamos e agimos de forma circular e, para nós, não existe fim, sempre demos um jeito de recomeçar (BISPO, 2018, p. 44-51).

As histórias coloniais apontam a fúria contra os símbolos sagrados do cristianismo e também os seus usos, movidos ou não pela devoção sincera. Uma das mães de santo que

entrevistei me disse: “A gente botava os santos católicos em cima para a polícia não ver os orixás embaixo durante um tempo, e tanto fizemos que passamos mesmo a incorporá-los, a somar na nossa fé”. Fizemos o mesmo com o Diabo. Existe uma diferença entre o Diabo cristão, dos éditos e das bulas papais, o Satã todo poderoso, dono do inferno, com trono e cedro, capaz de ocasionar todo tipo de adversidade, e os diabos que circulavam no imaginário popular. Não foi incomum ver processos inquisitoriais do século XVIII, quando todo repertório sobre Deus e o Diabo já havia sido disseminado nas colônias por quase três séculos, acusando pessoas escravizadas de desacreditar da existência do Diabo, pois o tinham invocado para resolver seus problemas sem obter êxito. O Diabo tem poder, um tipo de poder subversivo, pois representa tudo aquilo que não deve ser reproduzido pelos seres humanos, mas lhes é profundamente familiar e tentador. O riso, por exemplo, é considerado pela Igreja, nesse momento, como uma postura diabólica; teólogos pregaram que o riso era feio, indecoroso e perigoso. Aí entendemos por que o temor dos cristãos a entidades como exus e pombagiras, que gargalham sem pudor.

Veza ou outra, escuto comentários cínicos em debates sobre racismo e intolerância religiosa que questionam: ora, se Exu não é o Diabo, por que tem um monte de cantiga reforçando isso? Tem uma letra famosa que diz: “Plantei jiló, nasceu quiabo. Mas que família é essa? É a família do Diabo”. Essa é a família na qual o Diabo é instrumento da subversão, de zombaria, de enfrentamento, de inversão, de poder e de magia. Em outra canção se diz: “Diabo velho, eu vou cortar seu chifre, vou cortar seu rabo e dar pra Exu comer”. Exu é maior e anterior ao Diabo, mas muitos terreiros incorporam os símbolos de poder — do que é considerado o *bem* e o *mal* — dessa cristandade, para dinamizar outras invenções, possibilidades, saídas e sentidos. Diabos também estão no carnaval, nas festas populares, na boca do povo de *meu Deus*. Eles não carregam a postura de autoridade que define quem morre e quem vive, mas dançam os ciclos e celebram a permissividade do existir apesar de...

É importante reforçar que o Diabo cristão é um ser de razão, como diz o historiador Georges Minois (2003). É fruto dos esforços humanos para criar uma explicação lógica para o problema do mal e reflexo de um contexto, marcado pelos acontecimentos de um determinado tempo. As alegorias elaboradas para lhe criar contornos específicos — que variam a depender do lugar, da época e do grupo — foram teoricamente sustentadas e registradas por teólogos, filósofos, juristas, em livros, manuais e bulas.

Observo muitas pessoas nos tempos atuais dizendo que algumas declarações sustentadas por igrejas e por fiéis neopentecostais são frutos da “ignorância”, principalmente os discursos que responsabilizam o Diabo — e suas/seus intermediárias/os — pelos males do mundo. Essa é uma inverdade, pois tal construção é fruto de racionalidade, ainda que esteja a serviço de uma

ideologia, com vertente religiosa. Da mesma forma que o racismo, muitas vezes também visto como “ignorância”, é resultado de uma construção filosófica e científica. Por isso, para Silvio Almeida (2019), não existe racismo sem uma teoria racista. Nesse caso, a situação é ainda mais emblemática, porque foi/é uma teoria elaborada pela ciência, que possui autoridade, *status* de incontestabilidade.

(...) a produção e reprodução das desigualdades apenas é possível acompanhada por um processo de legitimação dessas diferenças, cumprindo papéis centrais no desenho das justificativas e das explicações socialmente elaboradas e aceitas o conhecimento científico hegemônico. (...) Um dos principais mecanismos para a legitimação da ciência moderna, bem como para consolidação de sua superioridade, foi a hegemonização de uma concepção de história linear, com sentido e direção únicos, tendo, como auge e objetivo, o padrão civilizacional europeu. Assim, construiu-se uma narrativa histórica evolutiva, conectando a Grécia ao Ocidente europeu, e formulou-se uma linha de desenvolvimento, na qual os países centrais capitalistas, com seus conhecimentos, instituições e formas de sociabilidade, se encontram no auge (BRINGEL; VARELLA, 2016, p. 477-8).

Em relação à tentativa de solucionar ou de amenizar desafios contemporâneos como o racismo e a intolerância religiosa, há um argumento muito comum, amplamente mobilizado pelas/os minhas/meus interlocutoras/es nesta pesquisa, que passa pela ideia de que o problema é a falta de educação, entretanto: “No fim das contas, ao contrário do que se poderia pensar, a educação pode aprofundar o racismo na sociedade” (ALMEIDA, 2019, p. 71). Afinal, todas as teorias mencionadas anteriormente faziam parte do programa educacional religioso e laico. É nítido que a educação que defendemos é distinta desses modelos conservadores e opressores, que a escrita é um importante campo de disputas da luta antirracista, que precisamos elaborar e difundir outras narrativas e versões da história e impulsionar letramento racial, mas esse debate precisa ir além: “pois é preciso discutir a escravidão e o racismo sob o prisma da economia política” (ALMEIDA, 2019, p.182). Além disso,

o racismo não é um resto da escravidão, até mesmo porque não há oposição entre modernidade/capitalismo e escravidão. A escravidão e o racismo são elementos constitutivos tanto da modernidade, quanto do capitalismo, de tal modo que não há como desassociar um do outro (ALMEIDA, 2019, p. 183).

Assim, quando nos debruçamos sobre as construções históricas de formação da sociedade brasileira, é perceptível que o racismo é um dos fios condutores para que possamos compreender as articulações e as ações de intolerância religiosa contra as religiões de matrizes africanas. Existem alguns conceitos que vêm norteando os debates sobre os casos de violência religiosa a terreiros: intolerância religiosa, racismo religioso, terrorismo e fundamentalismo. Concentrar-me-ei aqui no que me parece ser mais condizente com as dinâmicas observadas, os dois primeiros, uma vez que os termos “racismo religioso” e “intolerância religiosa” estão intimamente entrelaçados dentro dos contextos social e político aos quais são vinculados. A classificação dos atos de violência religiosa como “intolerância religiosa” ou “racismo

religioso” alimentam mudanças significativas nas metodologias e nas epistemologias de análises dentro e fora dos espaços acadêmicos. Ambos apareceram nas histórias relatadas por minhas/meus interlocutoras/es.

### Intolerância religiosa e racismo religioso

Intolerância religiosa marca uma situação em que uma pessoa não aceita a religião ou a crença de outro indivíduo. Sobre os princípios da laicidade na Constituição Federal de 1988, o seu Art. 5º, inciso VI, assegura liberdade de crença aos cidadãos, conforme se observa:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: [...] VI – é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias. (BRASIL, 1988, n. p.).

Por sua vez, o uso do termo “racismo religioso” e suas implicações epistemológicas, apesar de defendido por algumas/alguns autoras/es, ainda está em construção. De forma geral, o termo “racismo religioso” tem sido caracterizado, no Brasil, por preconceito e/ou ato de violência contra adeptos das religiões de matrizes africanas, que são os principais alvos de violência religiosa no país. Grada Kilomba destaca que “o racismo, por sua vez, inclui a dimensão do poder e é revelado através de diferenças globais na partilha e no acesso a recursos valorizados, tais como representação política, ações políticas, mídias, emprego, educação, habitação, saúde [...]” (KILOMBA, 2019a, p. 76). Para alguns, contudo, esse termo é limitado, pois enfatiza o condicionamento religioso com base na cor da pele dos indivíduos. Nesse caso caberia o questionamento: como dizer que uma pessoa não negra, adepta das religiosidades afro-brasileiras, sofre “racismo religioso”, uma vez que as práticas de racismo estão ligadas às estruturas de poder, dimensões políticas e sociais?

Quem defende o termo argumenta que, no caso das violências que atingem as religiões de origem africana no Brasil, o componente nuclear é o racismo. Nesse caso, parte-se do entendimento de que o objeto do racismo não é uma pessoa em particular, mas certa forma de existir. “Trata-se da negação de uma forma simbólica e semântica de existir, de ser e estar no mundo” (NOGUEIRA, 2020, p. 91), de um racismo que está, portanto, incidindo além do genótipo ou do fenótipo, mas na própria cultura (tradições de origem negro-africana). Para essa vertente, chamar o processo sistemático de perseguição às Comunidades Tradicionais de



Terreiro (CTTro)<sup>3</sup> de “intolerância religiosa”, comparando-o à hostilidade sofrida, por exemplo, por outros grupos religiosos, como os cristãos, é diminuir e invisibilizar a gravidade e a complexidade do fenômeno, que ultrapassa as dimensões meramente espirituais/devocionais/ritualísticas:

[...] é inegável que a perseguição às religiões cristãs (católicas evangélicas e protestantes) está bem distante da estigmatização e da demonização centenária sofrida pelas CTTro. A estratégia mais segura para se evitar a perseguição é a negação da existência dessas tradições. Como mostrado anteriormente, os dados apontam que há uma violência endêmica direcionada aos membros de CTTro de todo o Brasil. Apesar dos processos de invisibilidade e agressões sistêmicas a essas comunidades, muitas de suas lideranças possuem plena consciência da estrutura social racista e dos agentes que promovem a manutenção da intolerância religiosa. [...]. Assim demarcam a gravidade e, sobretudo, a especificidade da experiência de uma violência perpetrada contra as religiões de matriz africana, que tem no racismo seu sustentáculo de legitimação e ação distribuidora. É no racismo que está o componente nuclear das diversas formas de violência contra as CTTro. O racismo evidencia igualmente como as agressões não se circunscrevem a um caráter puramente religioso, mas há uma dinâmica civilizatória repleta de valores, saberes, filosofias, sistemas cosmológicos, em suma, modos de viver e existir negro- africano amalgamados na CTTro. Diante disso, afirmação do afro-teólogo, professor e filósofo Jayro Pereira, em entrevista a Deus (2019, p. 15), nunca foi tão significativa: '[A denominação] intolerância religiosa reduz a dimensão da violência contra os terreiros' (NOGUEIRA, 2020, p. 84-88).

O que a maioria desses autores ressalta é que existe um amplo histórico de perseguição à cultura afro-brasileira no Brasil, do período colonial até os dias atuais. O ataque aos terreiros não é um resquício da escravidão, assim como bem pontua Silvio Almeida (2019); o racismo também não, mas é uma engrenagem própria do capitalismo e da racionalidade moderna, constantemente reajustada por novos motivadores, repertórios e agentes, como veremos neste trabalho ao longo dos três capítulos. Para explicitar o entendimento que pontuo aqui sobre capitalismo, cito a definição construída pelos sociólogos Breno Bringel e Renata Varela.

O capitalismo é entendido aqui como um sistema de poder globalmente organizado, que está fundado precipuamente em processos econômicos, mas que envolve dinâmicas políticas e culturais que possuem papéis centrais na estruturação e na legitimação do sistema. Referida ordem capitalista tem como base a estruturação assimétrica da economia, a qual produz sistematicamente, nas diferentes escalas do globo, distribuição desigual, dentre outros, de classes, recursos, bens, serviços, poder, conhecimento e liberdade tanto entre pessoas quanto entre regiões, países e territórios. Ademais, provoca consequências em toda a sociedade: reconhece formas de conhecimentos legítimos e válidos; produz coletividades duradouras como os capitalistas e os trabalhadores; cria infraestruturas sociais e físicas para sustentar a circulação do capital; desenvolve sistemas jurídico, financeiros, educacionais, administrativos e urbanísticos compatíveis com o funcionamento regular do mercado (HARVEY, 2005, p. 130); e cria mecanismos culturais e simbólicos que legitimam a forma de organização social e as enormes desigualdades criadas. Mais que isso: passa

<sup>3</sup> Segundo Sidnei Nogueira, no livro “Intolerância Religiosa”, uma CTTro é um espaço quilombola que mantém saberes ancestrais de origem africana que são parte da identidade nacional. Um espaço de existência, resistência e (re-)existência. Um espaço político. Território de deuses e de entidades espirituais pretas, por meio dos quais se busca a prática de uma religiosidade, a um só tempo terapêutica e sócio-histórico-cultural, que se volta para o continente africano, berço do mundo no Novo Mundo (NOGUEIRA, 2020, p. 24-25).

inclusive a regular as desigualdades sociais através da mercantilização contínua de políticas (BRINGEL; VARELLA, 2016, p. 477).

Seja no período colonial, no Império, na República ou nos dias atuais, a criminalização continua, “ou seja, ‘o mal’ fora localizado nas populações negras, nas atividades provenientes de religiões de matrizes africanas que continuariam criminalizadas e perseguidas ao longo da história do nosso país” (MOTA, 2018, p. 29).

Nesse contexto, ao longo da história do Brasil, as religiões afro-brasileiras foram submetidas não apenas à marginalização social, mas também à repressão do Estado, por meio de seu aparato jurídico-político e policial. Embora atualmente assuma outras roupagens, o racismo religioso segue sendo reproduzindo pelos entes públicos – notadamente pelo sistema de justiça –, como uma espécie de ciclo vicioso de repetição do passado. A criminalização das religiões de matriz africana teve início antes mesmo de o Brasil possuir uma ordem jurídica própria, quando ainda era regido pelas Ordenações do Reino de Portugal. (...). De fato, as religiões afro-brasileiras foram as únicas que tiveram objetos sagrados sistematicamente apreendidos ao longo da história brasileira e expostos em museus do crime, fato que evidencia a criminalização seletiva do exercício de um direito fundamental: a liberdade de crença (VAZ, 2021, n. p.)<sup>4</sup>.

E, ainda:

os discursos médicos e jurídicos ajudaram a criminalizar as religiões de matriz africana, a capoeiragem, as batucagens, a vadiagem, o curandeirismo. Podemos ver no artigo 179 do código criminal de 1831, que defendia as práticas religiosas desde que não ofendessem a moral pública, moral pautada no cristianismo e nas consequências da colonialidade. Ou no artigo 157 do Código penal de 1890 que “proibia o espiritismo, a magia e seus sortilégios” (SERRA, 2011, p.16). O artigo citado dava margem para as interpretações policiais, que perseguiram aquilo que denominavam falso ou baixo espiritismo – leia-se: religiões de matriz africana. O caráter das discussões nesses períodos foi embasado por considerações de que essas religiões seriam expressões do primitivismo, da inferioridade e do atraso das populações negras. Era assunto de médico, sobretudo de psiquiatras, e de polícia (MOTA, 2018, p. 27-8).

Toda essa criminalização e perseguição são frutos de um sistema capitalista, produtor de uma ordem social eurocentrada, que está legitimada em diversas esferas.

Isso significou a criação de uma forma de entendimento da realidade que tem, como padrão civilizacional, a sociedade europeia e seus sistemas sociais, e uma forma de conhecimento que considera acriticamente, como ponto de referência necessário, a modernidade ocidental, garantindo a difusão e a consolidação das concepções de mundo capitalistas e ocidentais. Esse processo auxiliou, sobremaneira, a naturalização, no entendimento e na percepção das pessoas, das diferenças pelas quais o capitalismo se estrutura, ou seja, tornam-se naturais, e não históricas e contingentes, as diferenças de classe, raça, gênero e etnicidade (BRINGEL; VARELLA, 2016, p. 477).

Assim, as/os fiéis da religião cristã estão mais protegidas/os da violência por motivações religiosas, por serem adeptos de uma fé hegemônica, que não sofre opressão histórica em virtude do racismo e da colonização como as religiões de matriz africana. Entretanto, antes de falarem em nome de Deus, nas periferias e nas favelas das grandes cidades urbanas deste país,

<sup>4</sup> Disponível em: <https://www.migalhas.com.br/amp/coluna/olhares-interseccionais/339007/racismo-religioso-no-brasil--um-velho-bau-e-suas-novas-vestes>. Acesso em: 20 jul. 2021.

esses corpos têm cor, são em maioria negros. Ainda que frequentar igrejas, sair “bem vestido” e carregar uma bíblia debaixo do braço, contrariando o estereótipo padrão ligado aos jovens negros favelados, “confundidos” com “bandidos” usando bermuda, boné e chinelo, garanta a essas pessoas algum *status* de respeitabilidade, elas continuam sendo alvo. Como diz Frantz Fanon (2008), “pele negra, máscaras brancas”. A máscara branca da religião cristã confere proteção limitada. Na dinâmica da guerra, são os corpos suspeitos, massivamente assassinados em um genocídio deflagrado. Assim,

tal política, assumida publicamente como “de enfrentamento ao crime”, necessita de construções simbólicas acerca do inimigo a ser combatido que suportem ideologicamente a fabricação de números inaceitáveis sob o ponto de vista do Estado de Direito e abertamente contrários aos Direitos Humanos. O inimigo é o chamado “traficante”, comerciante varejista de drogas ilícitas, morador de favela, jovem, preto ou quase preto, cujo gosto musical varia entre o funk, o forró, o pagode, o *rap* e o *reggae*, mas cuja identidade cultural e territorial é fortemente associada ao *funk* (FACINA, 2010, p. 2).

Conforme explica ainda a pesquisadora Márcia Leite, no artigo intitulado “Da ‘metáfora da guerra’ ao projeto de ‘pacificação’: favelas e políticas de segurança pública no Rio de Janeiro”,

representar o conflito social nas grandes cidades como uma guerra implica acionar um repertório simbólico em que lados/grupos em confronto são inimigos e o extermínio, no limite, é uma das estratégias para a vitória, pois com facilidade é admitido que situações excepcionais – de guerra – exigem medidas também excepcionais e estranhas à normalidade institucional e democrática. Nestes termos, o dispositivo discursivo que constituiu o principal operador da demanda por ordem pública foi a construção de duas imagens polares a partir da metáfora da guerra: de um lado, os cidadãos – identificados como trabalhadores, eleitores e contribuintes e, nesta qualidade, pessoas de bem, honradas, para quem a segurança é condição primordial para viver, produzir, consumir; e de outro, os inimigos representados na/pela favela – categoria que não distingue moradores e criminosos. De fato, o uso da metonímia corresponde a uma aproximação dos dois segmentos, atribuindo aos primeiros ora a condição de reféns, ora a de cúmplices dos segundos, cujo “lado” teriam escolhido ao optarem pelo campo da ilegalidade (moradias em terrenos invadidos, sem pagar impostos e serviços públicos, inserção marginal no mercado de trabalho etc.) (LEITE, 2012, p. 379).

Silvio Almeida nos lembra que a metáfora da guerra é uma produção colonial e dos estados escravistas, que instauram uma nova configuração do terror nas dinâmicas humanas que a norma jurídica não alcança. É o que o filósofo Achille Mbembe (2018) chama de *necropolítica*, ou seja, uma política de morte nas tecnologias de controle social:

a peculiaridade do terror colonial é que ele não se dá diante de uma ameaça concreta ou de uma guerra declarada; a guerra tem regras; na guerra há limites. Mas e na ameaça da guerra? Qual o limite a ser observado em situações de emergência, em que sei que estou perto da guerra e que meu inimigo está próximo? Não seria um dever atacar primeiro para preservar a vida dos meus semelhantes e manter a “paz”? É nesse espaço de dúvida, paranoia, loucura que o modelo colonial de terror se impõe. A iminência da guerra, a emergência de um conflito e o estresse absoluto dão a tônica para o mundo contemporâneo, em que a vida é subjugada ao poder da morte. Dizer que a guerra está próxima e que o inimigo pode atacar a qualquer momento é a senha

para que sejam tomadas “medidas preventivas”, para que se cerque o território, para que sejam tomadas medidas excepcionais, tais como toques de recolher, “mandados de busca coletivos”, prisões para averiguação, invasão noturna de domicílios, destruição de imóveis, autos de resistência e etc. (ALMEIDA, 2019, p. 119-120).

### A gramática bélica e suas ancoragens nos territórios, nos discursos e nas mentes

A gramática da guerra foi constante no meu campo etnográfico e nas falas das/os minhas/meus interlocutoras/es para explicar o fenômeno da intolerância religiosa/do racismo religioso. “Guerra religiosa” e “guerra às drogas” não são esferas distintas, são faces da mesma moeda: o colonialismo, o racismo, a política de morte, em que legalidade e ilegalidade são dispositivos sem fronteiras fixas. As dinâmicas da “guerra religiosa” perpetrada e defendida pelo neopentecostalismo indicam as mesmas dinâmicas: o inimigo está próximo (tem nome, território), a iminência de conflitos, a pedagogia do medo, o toque de recolher (não pode fazer barulho, não pode ter festas nos terreiros depois de determinado horário, não pode usar atabaques nem soltar fogos); os mandados de busca (a/o mãe/pai de santo é “aconselhado” a procurar os “bandidos” pra negociar, se explicar e tentar continuar nas localidades) e, no limite, a invasão e a destruição. Durante uma invasão da facção TCP a uma favela do CV — Comando Vermelho — na Zona Norte do Rio de Janeiro, os “chefes da guerra” distribuíram um comunicado<sup>5</sup> aos moradores da favela que, dentre outras coisas, dizia<sup>6</sup>:

Senhores moradores e comerciantes, venho a comunica-los que nossa guerra não é com vocês e sim contra esses rapazes que deveriam estar aqui para ajudá-los, e ser uma referência para todos os moradores e não foram... [...] Então venho “EU” à comunicar a todos vocês pessoas de bens na sua maioria trabalhadores que não se deixe levar pelas ruindades de xxx, não criem expectativas de uma possível volta deles para cá, pois quem nos colocou aqui foi o “GENERAL DOS EXÉRCITOS, O DEUS VIVO QUE NUNCA FALHA E NUNCA PERDEU UMA BATALHA”... [...] estamos deixando nossas famílias em casa nossas esposas filhos filhas para lutar por vocês e gostaríamos muito que vocês moradores antes de nos julgássemos, deixe nos realmente mostrar quem somos, [...], só estamos a luta porque foi ordenação do senhor “JESUS” que a Comunidade se liberte desse mau e viva dias melhores e mais felizes pois os últimos dias tem sido árduos mas sempre lembrem que após a tempestade vem a Abonança!!!! [...] Então vamos fazer assim, se Amamos a (xxx) cuidamos da (xxx) não é esculachar, sujar nem ficar fazendo essas Macumbadas, servindo a Deuses estranhos, pois vocês nunca poderão esquecer que agente só colhe do fruto que planta “TAMO-JUNTO” fiquem todos com DEUS [...] aqui nós os AMAMOS e estávamos contando as Horas para acabar com essa muralha de impedimentos que Satanás criou [...]. Hoje o Meu “DEUS” levanta a (xxx) do vale de ossos secos e dará a ela Vida e Vida com abundância!!!<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Foram preservadas a grafia e a estrutura gramatical originais.

<sup>6</sup> O texto integral da carta encontra-se no capítulo 3 deste trabalho.

<sup>7</sup> Os nomes originais foram ocultados por “xxx”.

Como a construção teórica, nessa perspectiva de guerra, passa pela religião, é possível constatar que o “ataque do inimigo”, o Diabo, acontece faz tempo na história da humanidade e continua a ser perpetrado, nos dias de hoje, pelos seus sequazes. Os rastros de destruição causados pelo “alemão”<sup>8</sup>, pelos “outros”, são concretos (doenças, vícios, empobrecimento, invasão do território, acidentes, roubos, estupros, corrupção, tráfico, depressão, mortes), ainda que tramados de forma não visível/explicita, por isso os indícios de como se dão as “ocorrências” são quase sempre abstratos, chamadas genericamente de macumbas, de bruxarias, de feitiçarias, de macumbarias. Nessa ótica, o território do terreiro, que não se encerra nos muros das casas nem nos contornos dos corpos portadores da sua identidade e da magia dos seus adeptos, está em disputa com o território do “dono do morro”, a favela. Por isso, precisa ser eliminado. Até porque, para além de ser fonte de múltiplas formas de ocasionar desgraças e infortúnios, por vezes, sorradeiras e silenciosas, só a sua existência e a permanência nas áreas já causa problemas, por trazer o Diabo para perto, ser a sua morada. Daí a ordem expressa: “despacha”, “vaza”, “quebra”, “some”.

Nesse “espaço de dúvida, paranoia, loucura que o modelo colonial de terror se impõe” (ALMEIDA, 2019, p. 119), não é preciso haver uma ameaça direta e/ou concreta para que as/os adeptas/os das religiosidades de matriz africana<sup>9</sup> e todas as outras pessoas que vivem no território sintam/provoquem medo. A sensação de insegurança é constante. Por isso, os rumores têm tanta força nessa dinâmica. E não apenas por causa do discurso bélico neopentecostal, transmissor da mensagem: o mundo é um local de guerra e é preciso convocar/construir um exército de Cristo para atacar o inimigo, que dialoga bem com o discurso também combativo do varejo de drogas ilícitas, mas porque o terreiro está diante de um “ataque iminente” desde o período colonial no Brasil.

Como ensina Grada Kilomba (2019a), o racismo produz uma inversão macabra, na qual o algoz se torna a vítima e a vítima, o algoz, em uma sentença mortífera, em que morrem os corpos pretos, sejam eles varões, “bandidos”, moradores ou “macumbeiros”. Ainda assim, na margem limitada de possibilidade de vida e de existência, oferecida nas favelas e nas periferias do país, os terreiros e suas/seus adeptas/os estão sendo expulsas/os, violentadas/os e impedidas/os de existir por pessoas que são, muitas vezes, semelhantes em aparência e em

---

<sup>8</sup> Na gramática das favelas cariocas, “alemão” pode ser traduzido como “inimigo”.

<sup>9</sup> Convencionou-se chamar de religiões/religiosidades de matriz(es) africanas, em especial o candomblé, a umbanda, a xangozada, o vodun, o tambor de mina, o batuque... todos os grupos religiosos que manifestam as práticas espirituais e religiosas herdadas dos homens e das mulheres negros/as africanos/as que aportaram nas Américas na condição de escravizados. Assim, a partir deste ponto, todas as vezes em que mencionar esse termo, estarei apontando especificamente tais grupos.

vivência. Vivência inclusive da corporeidade, da magia e da ritualística, já que em algumas igrejas neopentecostais encontramos diversos elementos presentes nos terreiros, apropriados e repaginados, fazendo menção à teologia cristã.

Em contraste, temos os dirigentes de grande parte desses segmentos (neo)pentecostais, que não se assemelham à base em cor, em gênero nem em classe social. Se a evangelização de centenas de pastores, ligados a dezenas de pequenas igrejas, nos territórios, é eficaz, é ainda mais a propaganda feita por pastores renomados, com enorme apelo midiático, em redes públicas de TV. Assim, a rivalidade produzida e incentivada por eles dentro da “guerra santa” parece contribuir com o projeto de poder hegemônico da outra guerra, às drogas, produzido e perpetrado pelo Estado.

[...] as relações entre *religião* e *violência* não são de causa e efeito, mas se alimentam reciprocamente no interior das dinâmicas desses territórios, muitas vezes descritos como *lugares de exceção*. Há uma circularidade que indica efeitos em espiral e também uma complementaridade entre práticas de salvação e práticas de controle sob a força das armas. A visibilidade na esfera pública da *questão da violência* suscitou o aparecimento de projetos militares, políticos e assistenciais cuja atuação não prescinde das armas, ao mesmo tempo materiais e espirituais. Figuras de dupla face, as religiões se encarnam também nas figuras de combate, mergulhadas no contexto de uma guerra, nos territórios da pobreza. *Poder de matar* e *poder de salvar* estão reunidos em muitas situações, corporificados pelos mesmos indivíduos, tanto por parte das forças policiais-militares quanto por parte dos ditos *bandidos* e suas *facções*. A militarização dos espaços tem como consequência a ampliação do espectro da responsabilidade missionária assumida por seus combatentes (BIRMAN, 2017, n.p.)<sup>10</sup>.

O vocabulário da guerra também está presente no discurso do *povo de terreiro*, ao tentar encontrar explicações para toda essa situação. Mas, as suas principais armas de disputa, diferentemente do que pregam as lideranças neopentecostais, não parecem ser, no meu entendimento, os *feitiços* — ainda que, certamente, sejam eficazes em suas dinâmicas de proteção/defesa/ataque —, mas sim a sua capacidade de negociação. Em temporalidades diversas, de maneira coletiva ou individual, nas esferas públicas e/ou privadas, em níveis locais, estatais e nacionais, circulando entre legalidade e ilegalidade, os terreiros e suas/seus membras/os têm negociado sua existência a todo tempo no Brasil. Como diria uma amiga: “É, minha nega, haja jogo de cintura, viu?!”

O terreiro é um espaço subversivo e perseguido exatamente porque oferece uma possibilidade de viver diferente. Isso não tem a ver apenas com a cor da pele das/os participantes, mas com a construção de uma outra noção de família, de trabalho, de utilização de recursos, de magia, de natureza, de serviço, de construção de saberes, de humanidade, que navega na contramão da sociedade capitalista. É o *território do ser* que traz, de forma criativa,

---

<sup>10</sup> Disponível em: <http://coletiva.labjor.unicamp.br/index.php/artigo/guerreiros-e-missionarios-em-favelas-do-rio-de-janeiro/> Acesso em: 31 ago. de 2021.

um emaranhado de culturas, de práticas e de vivências de sociedades, desde outrora, consideradas não dignas de existência e de poder. São espaços muito diferentes, com ampla variação de vertentes (umbanda, candomblé, omolokô, codó, jurema, batuque, tambor de mina, Xangô, etc.), de famílias, de raízes, de casas e de pessoas, mantenedoras de junções, de contradições, de cisões e de incoerências, mas, no geral, existem confluências<sup>11</sup>, e o que se oferta é ainda muito distinto do modelo branco, europeu, capitalista, a começar por ter a encruzilhada, o espiral, o cruzo, a roda e a gira como horizontes, e não uma linearidade progressista.

Na bandeira brasileira os lemas são “Ordem e progresso”, que já deixam as pistas de uma sociedade desigual, hierárquica, exclusivista e violenta. Frequentemente, em tom provocativo me perguntam: “Mas, e as pessoas brancas no terreiro? Existem muito mais negros na igreja do que no terreiro. O terreiro, então, não é branco?” Respondo: se o terreiro fosse branco, ele não seria sistematicamente perseguido. É um lugar de (re)existência, ainda que passível de críticas, de reinvenções, de transformações e de revisões. E muitos intelectuais, orgânicos ou não, tem se dedicado a essa missão.

A forma como se desenvolveram as religiões afro-brasileiras – em ambiente doméstico, a partir e em torno da “família/comunidade de santo”, com minucioso legado ritualístico de matriz africana e, muitas vezes, associando Orixás a santos católicos – resultou, em grande medida, das *tecnologias ancestrais* aplicadas como estratégias de sobrevivência diante das restrições impostas pela ordem jurídica (VAZ, 2021, n. p.).

E, mesmo no período colonial, momento em que essa organização era ainda mais difusa, escondida e sem nomenclatura específica, a *magia negra*<sup>12</sup> cumpria seu papel de anteparo na sociedade escravista. Na minha dissertação de mestrado, que originou o livro *O Sabá do Sertão: feiticeiras, demônios e jesuítas no Piauí colonial* (ROCHA, 2015), defendo a tese de que a magia praticada por pessoas negras, na chamada América Portuguesa, foi uma tecnologia de resistência ao sistema escravista, mesmo que o entendimento dessas práticas ultrapasse essa dimensão.

---

<sup>11</sup> Na definição de Antônio Bispo, “confluência é a lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se junta se mistura, ou seja, nada é igual. Por assim ser, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista dos povos politeístas”.

<sup>12</sup> A palavra negra/o ou preta/o é associada, de forma recorrente, na língua portuguesa ao que é ruim, sujo, criminoso. *Mercado negro, magia negra, coisa de preto, lista negra, ovelha negra, denegrir, serviço de preto*, dentre outras, são expressões com conotação desfavorável, enquanto *inveja branca, dia de branco* têm sentidos considerados positivos. Entretanto, alguns movimentos de pessoas negras têm-se apropriado de alguma dessas sentenças, conferindo lugar de poder para as palavras, sem os preconceitos simbólicos construídos, portanto, magia negra, é a magia praticada por pessoas negras, que lhes confere pertencimento ancestral e denota uma herança africana potente.

Ainda falamos pouco sobre isso na historiografia brasileira, diferentemente do que é abordado em outras colonizações, como na Revolução Haitiana, quando o *vodu* recebe destaque. Existiram feitiços com vastas finalidades, dentre elas encontrar os entes queridos apartados pelo tráfico negreiro e se defender dos maus tratos e das torturas senhoriais com a manipulação de raízes, de extratos de ervas, de palavras e de rituais, para envenenamento, para cura e para abrandamento de ânimos. Em alguns casos, devido ao sadismo praticado por senhores de engenho, a própria Inquisição (tribunal destinado a julgar os crimes de fé, como a feitiçaria) destinava penas brandas às/aos réis/réus, por entender que o delito mágico praticado era menor do que a violência dos castigos que já tinham recebido.

Por isso, é importante conjugar perspectivas de curta e de longa duração, de micro e de macro esferas, para complexificar as análises sobre o tema central da presente tese: as dinâmicas em torno da ofensiva religiosa dirigida às Comunidades Tradicionais de Terreiro do país. A compreensão do fenômeno de forma exclusivamente local é parcial e limitada. Quando falamos sobre racismo e intolerância religiosa no Brasil, é importante pontuar como a sociedade contemporânea vive sob dois eixos bem assimétricos: a glorificação de um passado colonial, por um lado, e a negação do racismo e da intolerância, por outro (KILOMBA, 2019a). Esse duplo movimento acontece porque nossas projeções de transformações sociais, políticas e econômicas ainda estão muito mais empenhadas com a manutenção dos privilégios das supremacias sociais do que com os processos de desconstrução de uma história colonial. Análogo ao mito da democracia racial, vivemos também, durante muito tempo, um *mito de paz religiosa*.

A dinâmica contemporânea do racismo e da intolerância religiosa: contexto e justificativa da tese

As pessoas questionam se a intolerância religiosa aumentou no Brasil, e eu, sinceramente, não sei responder, até porque ainda existem muitas controvérsias nos registros oficiais numéricos; porém, é fato que aumentou o interesse político, ligado a contextos específicos, em dar visibilidade a alguns casos, principalmente os relacionados ao que chamam de “traficantes evangélicos”. “Guerra às drogas” e “guerra religiosa/santa” somam-se, nesse sentido, para a promoção do racismo e para a condução do extermínio da população jovem e



negra do país, seja frequentadora de terreiro, de igrejas, de bailes *funk*, de missas, de ruas, de asfaltos ou de vielas.

Patrícia Birman (2017) escreveu: “O poder das armas pretende andar de mãos dadas com o poder da palavra” e, como vimos nos primeiros parágrafos dessa introdução: andam juntos faz tempo. Nessa engrenagem de morte, pessoas negras e/ou seus códigos de organização, de mediação, de construção de saberes e de condutas no mundo são exterminadas por todos os lados: morrem os “bandidos”, os fiéis neopentecostais (em sua maioria negras/os) e os adeptos das religiosidades de matriz africana e sua produção insurgente de sentidos.

A antropóloga Christina Vital da Cunha (2016, p. 119) observou, por exemplo, como o discurso da intolerância religiosa ganha projeção no momento da implementação das UPPs (Unidades de Polícia Pacificadora), no Rio de Janeiro, em 2013, ao sintetizar um dos argumentos que validariam a “ocupação” das áreas, trazendo a mensagem, implícita ou explícita, de que UPP é a solução para a intolerância religiosa. No entanto, há vários relatos de terreiros coibidos ou fechados por comandantes de UPP (ESPERANÇA, 2014), além da íntima ligação da polícia com as religiões “evangélicas”, com destaque para o grupo Gospel do BOPE, detalhado pela pesquisadora Carly Machado (2013). Esses jogos de interesses também envolvem a dinâmica de domínio das facções criminosas pela cidade, envolvidos em relações complexas, pois o chamado TCP (Terceiro Comando Puro), grupo no qual grande parte dos seus membros tem um discurso afinado ao neopentecostalismo — o “Bonde de Jesus” — e contrário à existência dos terreiros, é também conhecido por pagar as maiores propinas à polícia.

Figura 1 - O “narcopentecostalismo” no Rio de Janeiro

### A ascensão do ‘narcopentecostalismo’ no Rio de Janeiro

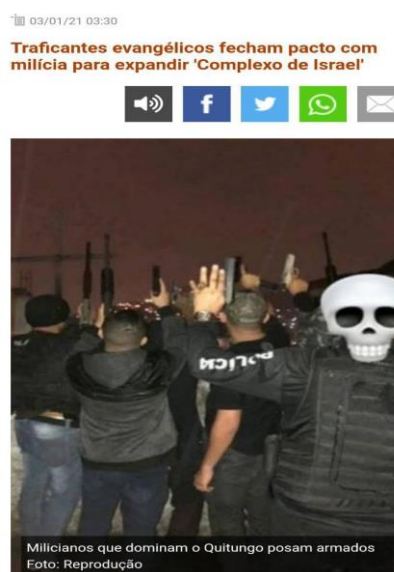
Parte da cúpula da facção Terceiro Comando Puro se converteu a igrejas evangélicas neopentecostais. Peixão, chefe do crime no conjunto de favelas chamado Complexo de Israel, se refere aos seus soldados como Exército do Deus Vivo



À esquerda, uma estrela de Davi no Complexo de Israel; à direita o traficante Álvaro Malaquias Santa Rosa, vulgo Peixão. REPRODUÇÃO TV GLOBO/ACERVO PESSOAL

Fonte: Gil Alessi, 2021.

Figura 2 - O “narcopentecostalismo” no Brasil



Fonte: Rafael Soares, 2021.

Cresceram também a mobilização e a pressão perpetrada por coletivos de pessoas negras e/ou afro-religiosas, cobrando das autoridades públicas medidas protetivas e espaços de debate para a temática. Dessa forma, tanto o racismo como a intolerância religiosa não são “questões” que dizem respeito e precisam ser pensadas apenas pelos grupos considerados vítimas. Trata-se de uma questão social, política e econômica que precisa ser debatida em todas as esferas de poder e por toda a sociedade brasileira.

Desde 2006, o debate religioso voltou a ser protagonista na mídia corporativa e nas discussões políticas. Por todo o país, a pergunta recorrente é: traficante evangélico, pode isso?

O próprio termo “traficante”, largamente utilizado para nomear o comerciante varejista de drogas que atua nas favelas, superdimensiona o papel dos bandidos locais num comércio internacional que envolve substâncias ilícitas e armamentos que não são produzidos nas comunidades pobres. (FACINA, 2010, p. 3).

E ainda: “No discurso de alguns agentes de Estado e de setores da mídia corporativa, o traficante é construído como um ser abjeto que praticamente abre mão de sua humanidade ao lançar mão dessas práticas consideradas criminosas”. (NOVAES, 2016, p. 12). No trabalho de campo, que dá origem a esta tese, dificilmente ouvi das/dos minhas/meus interlocutoras/interlocutores o termo “traficante”<sup>13</sup>. Em vez disso: *os caras lá de cima, a*

<sup>13</sup> Entre os adeptos das religiosidades de matriz africana, o termo “traficante evangélico” acabou se tornando mais comum alguns anos depois do começo desta pesquisa, por volta de 2017, quando ocupou grande parte das manchetes nas reportagens da mídia corporativa sobre o tema.

*rapaziada, os bandidos, a firma, os caras, os homi, o gerente, o dono do morro, o chefe, os meninos da boca* ou simplesmente, *os meninos e/ou os garotos*.

Um dos incômodos centrais que despertaram a vontade de realizar este trabalho tem a ver com as manchetes hiperdimensionadas da mídia corporativa, também presentes em alguns discursos públicos oficiais: “a ascensão do narcopentencostalismo no Brasil”; “a cúpula do tráfico de drogas é evangélica”; “traficantes evangélicos são os responsáveis por ataques aos terreiros no Brasil”; “os algozes das religiões de matriz africana”; dentre outras. Grande parte desses conteúdos estavam, na prática, dedicando muito mais linhas/páginas a demonstrar a “contradição” entre ser “traficante” (ser desumanizado) e ser “evangélico” e justificando mais invasões e medidas de exceção nas favelas para conter o problema do que mostrando a vulnerabilidade das/os adeptas/os das religiosidades de matrizes africanas no país.

Ademais, a falta de uma, mínima que seja, contextualização histórica, deixa o recado tácito de que o problema do terreiro é o “tráfico” no Brasil. O varejo de drogas ilícitas aparece sempre amplificado em poder, em dinheiro, em tamanho e com o caráter de uma superorganização criminosa em poder paralelo com a polícia e o Estado, como se, fora dos enunciados, essas engrenagens não fossem muito mais associadas e codependentes do que competitivas.

Sobre a história dos grupos em comunidades de terreiros, seu protagonismo, sua capacidade de negociação, de organização, de estratégia e de disputa política, temos ínfimas informações nessas notícias. Assim como ocorria com pessoas escravizadas em alguns livros didáticos de anos passados, em tais matérias, elas/eles aparecem como vítimas passivas e indefesas, reféns de “traficantes” sádicos e implacáveis, que precisam ser detidos a todo custo.

Mas o que esses discursos não mostram é a omissão das autoridades públicas em dar respostas à grande parte das cobranças feitas acerca dos casos de violência a terreiros, a morosidade em suas tratativas com a população negra e de axé do país e o desinteresse em fazer um debate amplo e qualificado para a construção de políticas públicas assertivas. Além de ocultarem que o protagonismo da barbárie, do racismo e da intolerância está, muitas vezes, em suas próprias mãos, seja por meio dos agentes de segurança pública, que não se furtam em invadir/ameaçar terreiros há décadas no país; do sistema judiciário, que ainda discute a permissão para a imolação de animais nas “casas de santo”, mas pouco faz para deter um genocídio da juventude negra em curso e ainda é capaz de tentar tirar a guarda de crianças de suas mães, por escolherem iniciarem suas/seus filhos.

Também são omissos acerca dos discursos de ódio de autoridades públicas e das reportagens que associam em suas manchetes *serial killers* foragidos à macumba, a Exu e ao

feitiço, negligenciando os interesses políticos de grandes barões etc. Lembremos aqui o caso de Lázaro Barbosa de Sousa, criminoso de Goiás, sobre o qual voltarei a falar no capítulo 3, que conseguiu permanecer foragido por dias, mesmo com toda a força policial do estado no seu encalço. Sobre ele, foram divulgadas imagens que sugeriam sua afiliação à religião de matriz africana. Por fim, parte da imprensa corporativa admite que “O caso parecia obra cinematográfica, com direito até mesmo a especulações sobre ‘pactos com o diabo’, que supostamente o criminoso teria feito e que desencadeou uma onda de intolerância religiosa.” (MARTINS, 2021, n. p.). A mídia hegemônica é a campeã em colocar os terreiros e suas/seus adeptos em um lugar estereotipado, criminalizado e demonizado há mais de um século neste país. No capítulo 3, rememoro alguns casos considerados exemplares, nas últimas décadas, para exemplificar isso.

Nenhuma dessas considerações pontuadas anteriormente diminui a gravidade do que os grupos afro religiosos vivem hoje no Brasil e muito menos minimiza a associação mortal entre o braço armado do varejo de drogas ilícitas e o neopentecostalismo. No geral, porém, comprovamos que grande parte dos crimes não é solucionada por conta da indiferença e/ou cumplicidade dos órgãos públicos. As favelas sempre foram alvo de preconceitos, vistas como extensão da criminalidade e perseguidas pelo Estado e pela sociedade, e a violência — física e simbólica — praticada contra as religiões de matriz africana não foi uma novidade trazida pelo neopentecostalismo.

Portanto, muitas vezes, a ideia de que o grande algoz dos cultos afro-brasileiros é o “traficante” ou o pastor, que as manchetes dos jornais sugerem, é insuficiente para dar conta de um fenômeno tão complexo e extenso, com raízes tão profundas em nossa mentalidade e em nossa história. São muitos fatores e atores combinados que acendem juntos o fósforo quando um terreiro é criminosamente incendiado. Os reducionismos e os binarismos, propositalmente construídos, seja nas literaturas acadêmicas ou nos debates públicos, contribuem de forma inflamatória para promover racismo, violência e exclusão.

Palavra é poder. Discursos podem reproduzir lógicas de morte e de ódio e servir na construção de uma memória colonialista, que pressupõe supremacia, enquanto a vida continua a pulsar nos becos, nas vielas, nas favelas, nas avenidas e nas brechas. É na confluência de processos multidifusos, nos caminhos que se inter cruzam em uma encruzilhada de memórias, de histórias e de fatos, que se ocupa essa jornada acadêmica e política:

não se trata de partir de objetos ou “entidades sociais” tal como se convencionou definir de acordo com os protocolos científicos das ciências sociais, mas sim de situações e configurações sociais a serem tomadas como cenas descritivas que permitam seguir o traçado dessa constelação de processos e práticas, suas mediações e conexões [...] (TELLES; HIRATA, 2007, p. 177).

*Diabo* foi uma das palavras mais ouvidas no percurso para a construção desta tese, assim como *Deus*, *Jesus*, *guerra*, *magia*, *intolerância*, *escravidão*, *racismo*, *liberdade/libertação*, *morte*, *medo*, *cuidar/cuidado*, *luta* e *vida*. Para algumas delas, trago as compreensões já nesta introdução; outras aparecem ao longo do trabalho, acompanhadas das pertencas e dos sentidos que lhes foram atribuídos. *Racismo religioso* e *intolerância religiosa* foram os termos que mais apareceram nas narrativas ouvidas e nas situações observadas para definir a violência destinada aos afro-religiosos. Para mim, o termo *racismo religioso* é mais realista e elucidativo para dar conta desse fenômeno, que vou destrinchar ao longo da tese, mas, independentemente da escolha, é fundamental ressaltar que não é possível, na sociedade brasileira, a essa altura, fazer nenhuma análise social que não passe pelo racismo. Isso ainda é feito de forma tímida nos estudos sobre o tema.

## Metodologia e estrutura da tese

Além de uma propriamente discussão histórica sobre o processo político ligado ao racismo religioso e à intolerância religiosa, esta tese tem como eixo estruturante a realização de uma etnografia, que foi elaborada por meio de caminhos e de descaminhos por oito favelas do Rio de Janeiro, em quatro zonas/bairros diferentes da cidade; tive uma incursão maior especialmente em duas áreas. Os acúmulos de reflexão aqui oferecidos envolvem observações participantes, relatos, entrevistas (gravadas ou não), reportagens da mídia corporativa, movimentos de coletivos em campo (e depois da pandemia em redes sociais também), visitas a algumas instituições e a minha própria história (contada no preâmbulo a seguir).

Ao todo, no último capítulo da tese, trago 39 narrativas construídas em torno da história de 37 personagens, com destaque e densidade para 7 delas/es. Todos os nomes, de pessoas e de territórios, são fictícios, para proteger a identidade, a vida e o sigilo de cada um/a. E algumas experiências também foram entrelaçadas, misturadas e amalgamadas, de forma que fosse mais difícil ligar as pessoas aos fatos. Explico o método com mais detalhes no capítulo final, antes de fazer oferecer o *ebó* na encruzilhada epistemológica.

Antes de *correr a gira* para resumir, com mais detalhes, o que traz cada capítulo, é importante dizer que as escolhas metodológicas e de conteúdo trazidas foram provocadas pelas situações vivenciadas/testemunhadas e pelas/os minhas/meus próprias/os interlocutores nas encruzilhadas e nos (des)encontros acionados em cada território (corpo, favela, quilombo,

terreiro, igreja). Faço uma análise que conjuga temporalidades e dimensões distintas, mas complementares, e isso se deve ao próprio diálogo em campo. Micro, meso e macro história em longa, média e curta duração são mobilizadas para dar conta de fenômenos complexos e densos.

Uma das principais críticas que esta tese faz, dentro do grande tema que pode ser chamado de violência religiosa, intolerância religiosa ou ainda racismo religioso, dependendo da vertente teórica do grupo que mobiliza os conceitos (vou falar mais adiante disso), é em relação à banalização, à simplificação e à redução do problema, deixando de lado aspectos fundamentais para compreendê-lo. E não é difícil perceber a preponderância dessa abordagem interdisciplinar e em diferentes escalas, quando se oferece a escuta para os acontecimentos nas versões de suas/seus próprias/os protagonistas e alvos.

De forma não intencional, pois, a princípio acreditei que pudesse conversar e dialogar com uma gama bem distinta de pessoas envolvidas nesse fenômeno (membras/os das igrejas, moradores das favelas, adeptos das religiosidades de matriz africana, jornalistas, pastores, varejistas de drogas ilícitas, dentre outras/os, com cores e gêneros diversas). Grande parte dos episódios contados a seguir foram relatados e/ou vivenciados por homens e mulheres, fenotipicamente, de cor preta (segundo a minha observação, isso não foi perguntado, ainda que diversas/os falassem abertamente a respeito), de terreiro. Esses agentes conjugam a todo tempo passado, presente e futuro em escalas locais e nacionais para tentar conferir lógica e explicação ao que vivenciam em seus cotidianos. A aproximação mais facilitada e a abertura e disponibilidade desse perfil tem, certamente, a ver com quem eu sou: uma mulher preta de terreiro. No preâmbulo a seguir conto os percursos do campo.

O Capítulo 1, *DEUS, O DIABO E SUAS/SEUS AGENTES: um balanço histórico-sociológico*, inicia fazendo um percurso histórico da construção social em torno da figura do Diabo cristão no Ocidente e a consequente criminalização do “outro”, na recusa de lidar com a alteridade. Defende que na sociedade brasileira, do período colonial até os dias de hoje, o Diabo tem cor, gênero e classe social; é um homem preto, seja ele o temido “traficante”, desumanizado nas mídias e nos discursos públicos, seja Exu, considerado o próprio Diabo e representado pelos pais e mães de santo de terreiro. Depois, faz mais um percurso ao longo de várias épocas para demonstrar que os fenômenos caracterizados hoje como intolerância religiosa acompanham toda a história do Brasil desde o período colonial, passando pelo Império, pela República até a suposta laicização do Estado, com a Constituição de 1988. A seguir, começo a analisar o que grande parte da sociologia denomina como o “fim do monopólio da Igreja Católica no Brasil”, com a chegada e com o crescimento do pentecostalismo.

O Pentecostalismo teve crescimento mundial a partir da década de 1960, principalmente dentro dos contextos de maior precariedade político-social. A missão pentecostal manteve seu foco nas pastorais destinadas ao meio urbano, considerado fonte de intensas “Batalhas Espirituais” entre o bem e o mal, entre Deus e o Diabo. Na perspectiva teológica e doutrinária dos evangélicos pentecostais, o mundo é um local de guerra, e o linguajar bélico empregado pelos pastores, que falam o tempo todo do “inimigo” a ser combatido e do “exército do senhor” a ser convocado, comunicou bem com os moradores das favelas e periferias, notadamente, com o discurso empregado no varejo de drogas ilícitas.

Ao final desse capítulo, avanço sobre a expansão neopentecostal a partir dos anos 1970/1980, que centralizou ainda mais o discurso teológico anterior no modelo da “Batalha Espiritual”, investindo no proselitismo religioso justificado por uma necessidade de cura, promovendo uma convocação nacional da libertação, principalmente, por meio da mídia televisiva e, aproveitando-se do apelo mágico, exigido pelos fiéis. No meio de todo esse contexto, assiste-se à criação de um dos maiores símbolos do crescimento neopentecostal no Brasil: a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Insuflados pela crença na teologia da “cruzada espiritual”, os fiéis lutam contra os “demônios” das religiões afro-brasileiras, seu principal alvo (PEREIRA, 2013, p. 220-221).

Aqui percebemos como diferentes níveis, do micro ao macro, se fortalecem para pulverizar no tecido social uma nova mentalidade, que atualiza medos e preconceitos antigos. No cotidiano das periferias, observa-se um número cada vez maior de pequenas igrejas: as reuniões acontecem nos quintais de casa, nas portas dos comércios, nas salas de aula de colégios públicos e privados, nos salões de festa alugados, nas quadras esportivas, nos bailes *funk*. Em combinação, entoando discurso análogo e com linguagem semelhante, estão os mega líderes e/ou artistas de grandes – e ricas – igrejas, em rede nacional de televisão, no horário nobre, atingindo os lares de grande parte das famílias brasileiras. Ainda que, na prática, não haja uma unidade institucional entre todas as denominações religiosas neopentecostais, a mensagem transmitida é quase uníssona: o demônio está agindo por meio dos seus agentes (macumbeiros/as) entre nós e precisamos eliminá-las/os.

O Capítulo 2, “*DEUS MATA, ESTÁ NA BÍBLIA*”: *neopentecostalismo, varejo de drogas ilícitas e terreiros*, dedica-se ao processo de aproximação de varejistas de drogas ilícitas ao neopentecostalismo e a expulsão de pais/mães de santo das favelas e periferias do país, notadamente no Rio de Janeiro. Esse processo reascendeu as polêmicas sobre um velho problema que se arrasta por toda a história do Brasil, como o capítulo 1 elucida. Segundo os dados oficiais que temos, a imensa maioria dos alvos, quando pensamos em violência religiosa

no país, são os pertencentes às comunidades de terreiro<sup>14</sup>, e quando as/os autoras/es das infrações chegam a ser identificadas/os, de forma majoritária, temos o protagonismo dos grupos, genericamente, denominados como “evangélicos”.

O Neopentecostalismo, diferente do que foi o Pentecostalismo clássico ascético das décadas anteriores, se aproximou e se apropriou do sistema simbólico de manipulação mágica da umbanda e do candomblé para depois negá-lo e demonizá-lo: “O fiel neopentecostal acaba por visualizar, espelhado em um candomblé que ele mesmo constrói, o seu ‘mal libertador’, fazendo da violência um ato sagrado e religioso de libertação e de ocupação da fonte geradora de malefícios” (REINHARTDT, 2007, p. 32). É o que o antropólogo Ari Pedro Oro (2006) vai chamar de *religiofagia*, presente principalmente na IURD, como o movimento de construir o seu sistema doutrinário mediante a capacidade de se articular, de combinar, de aproximar e de se distanciar de outras religiosidades, destacando-se o próprio catolicismo e os cultos afro-brasileiros.

Dentro dessa lógica, várias categorias simbólicas católicas importantes serão a todo momento acessadas no discurso neopentecostal, tais como: o inferno, o juízo final, o diabo, o pecado, o milagre, os exorcismos, dentre outros (ORO, 2007). Entretanto, o elemento principal de inversão e de mediação desse discurso esteve concentrado em protagonistas específicos das espiritualidades afro, os Exus, traduzidos, de longa data, como diabos que proliferavam o mal pelo mundo (PEREIRA, 2013, p. 226). Assim, coadunando com essa perspectiva, os altares dos templos neopentecostais viravam grandes palcos de exorcismos de pessoas com o corpo tomado por Exus<sup>15</sup> que desejavam disseminar o ódio e a guerra na Terra. “Se você sofre de desemprego, depressão, macumba, bruxaria, magia negra, nós temos a solução! Venha para a sessão de desencapetamento total”, diz a faixa na porta da Igreja Internacional da Graça de Deus, em um bairro da Zona Norte do Rio de Janeiro.

Nesse cenário, foi possível estabelecer uma relação de reciprocidade de interesses entre as igrejas neopentecostais e os varejistas de drogas ilícitas das favelas locais. A igreja oferecia uma forte proteção, representada pelos seus irmãos de fé, valorizada pelo discurso da guerra

---

<sup>14</sup> Povos e Comunidades de terreiro são aquelas famílias que possuem vínculo com casa de tradição de matriz africana – chamada casa de terreiro. Dessa forma, essas comunidades possuem uma cultura diferenciada e uma organização social própria, que constituem patrimônio cultural afro-brasileiro.

<sup>15</sup> Os Exus cultuados na umbanda são espíritos que viveram no mundo carnal dos homens e após a morte passaram a incorporar seus espíritos em médiuns na forma de exus (entidade masculina) e pombagiras (entidade feminina) para fazer trabalhos espirituais de caridade e evoluir espiritualmente. Por ainda estarem em processo evolutivo, são apegados à vida terrena e, em alguns casos, podem beber e fumar. Seu caráter não é plenamente definido, portanto, devem ser doutrinados pelos pais de santo para propagarem a prática do bem. Exus são, por isso, subordinados intermediários entre o mundo terreno (ayé) e o mundo dos deuses (orum).



contra o “inimigo” e incentivada pela busca da prosperidade material, conferindo um aspecto moral reconfortante aos chamados “traficantes convertidos”, que, embora ainda não estivessem totalmente libertos de suas atividades, estavam em vias de recuperação e vislumbravam um horizonte seguro de salvação. Os responsáveis pelo varejo de drogas, por sua vez, grande foco de influência dentro das favelas, conferiam poder às lideranças evangélicas a partir da admissão e da constatação de sua autoridade moral e espiritual. Assim, por meio dessas alianças, como defende a antropóloga e socióloga Christina Vital da Cunha, essas igrejas tornavam-se, muitas vezes, forças religiosas e políticas no âmbito local e supralocal (CUNHA, 2009, p. 256-259).

O Neopentecostalismo assumiu, conseqüentemente, um caráter popular inegável nas favelas cariocas, com um modelo não institucional e expressões religiosas híbridas que se desenvolveram em contextos de violência e de criminalidade. As complexas relações entre o varejo de drogas e as igrejas neopentecostais são mediadas por um combate central: a guerra entre Deus e o Diabo. Entretanto, os vínculos estabelecidos entre ambas as partes sempre foram - e ainda são - tensos e, por vezes, ambíguos, pairando entre o limiar da ajuda e/ou da cumplicidade. Nenhum irmão evangélico, considerado um ser moralmente superior, deseja ser associado às atividades ilícitas do tráfico; no entanto, o apoio do “chefe” local é muito importante para dar legitimidade e liberdade de circulação ao grupo religioso, além de garantir a eliminação arbitrária dos que são considerados seus opositores, os terreiros, por exemplo.

Entretanto, o comportamento dos “bandidos” em relação ao funcionamento dos terreiros não foi uniforme, pois nem todos proibiram expressamente as atividades religiosas desses espaços. Desse modo, não podemos afirmar que a aproximação dos varejistas de drogas com certas denominações religiosas e a possibilidade de fornecerem respaldo moral e financeiro para certas igrejas sejam fatores suficientes para explicar a crescente popularidade do discurso neopentecostal nas favelas e nas periferias do país. As múltiplas formas de sociabilidade presentes nas favelas cariocas, mediadas por códigos de conduta dinâmicos, constantemente transformados e ressignificados, dificulta qualquer tentativa simplista e generalista de explicar esses processos. Na última parte deste capítulo, ressalto a contrapartida, ou seja, o movimento dos terreiros na tentativa de dar respostas à ofensiva sofrida, de negociar seus territórios simbólicos, políticos e físicos e compensar o desinteresse estatal: as encruzilhadas da resistência.

A todo momento nesta tese, trago esses deslocamentos que apontam, contradizendo, inclusive, parte da bibliografia sobre o tema da “intolerância religiosa” e a opinião pública, a capacidade de agência/existência, organização e autonomia do povo de terreiro no país, que tem uma história marcada pela escravização, pelo racismo e pela criminalização de suas práticas –

religiosas ou não -, mas persiste, não apenas em reação a essa lógica, na construção de um projeto de vida, na contramão da *necropolítica*. Já encontrei em muitos textos e autores justificativas para o avanço do pentecostalismo no Brasil e a ofensiva aos terreiros, calcadas na suposta falta de organização, de unidade e de homogeneidade das religiões de matriz africana ou, ainda, uma suposta falta de promoção de acolhimento às comunidades do seu entorno. Esses argumentos são frágeis e facilmente refutáveis, pois são oriundos de uma visão linear e uniforme do que é capacidade de organização política e do que é apoio e assistência coletiva. Além disso, também ignora que as forças de oposição são muito desiguais: como competir, por exemplo, mesmo se houver o desejo, com uma vertente religiosa que domina uma concessão pública de canal na televisão aberta? Inclusive, recentemente, condenada na justiça por incitar a demonização, a violência e a criminalização dos terreiros, após grupos religiosos e laicos de todo país se articularem em repúdio.

Os terreiros, ainda que dispostos em uma diversidade múltipla, nunca estiveram dissociados da vida e dos contextos social e político, pelo contrário, grandes matriarcas de axé no século XX nos deram aulas da sua capacidade de mobilização/uso/entendimento de dispositivos políticos, conectando uma rede de apoio e de visibilidade calcada na influência assumida por personalidades próximas, como táticas de existência, sob pena de eliminação, inclusive, do candomblé, nessa sociedade mortífera. Existem críticas às escolhas tomadas, mas é inegável que tiveram importância, ainda que a necessidade de agregar e de pensar junto, assumindo uma responsabilidade política, na confluência de cada vez mais espaços e lideranças, abandonando o que alguns interlocutores meus vão chamar de “ranço colonial”, do disfarce, da reclusão e da retração (posturas necessárias também em vários contextos, que não denotam, necessariamente, “falta de organização”, mas são expressões de intensa violência), permaneça em debate crítico, interno e externo, atual e constante. Além disso, as Comunidades Tradicionais de Terreiro<sup>16</sup> mostraram-se, ao longo de décadas, não sem contradições, cisões e interferências, como territórios de acolhimento, de assistências psicoterapêutica e médica (ainda que sem as credenciais oficiais das instituições), de formação, de educação, de promoção de cultura e de saberes negados na escola, de elaboração de tecnologias criativas e de elevação da

---

<sup>16</sup> Na definição do professor Sidnei Nogueira: “Adotar-se-á o termo CTTro – Comunidade Tradicional de Terreiro – como uma denominação aglutinadora de todas as práticas afro-brasileiras também chamadas Religiões de Matriz Africana ou tradições afro-brasileiras, como Umbanda, Candomblé, Xambá, Nagô-egbá, Batuque, Tambor de Mina, Jurema e aparentados. Diante da perseguição, somos todos “macumbeiros” - no sentido negativo da palavra -, por isso é preciso que nos vejamos todos como irmãos e parte de uma cultura com gênese comum (NOGUEIRA, 2020, p. 138).

autoestima, deteriorada pela lógica racista, desigual, meritocrática e colonial. Disserto sobre isso nos Capítulos 2 e 3.

Por fim, no Capítulo 3, *O EBÓ: o que vi, vivi, ouvi e senti na encruzilhada*, recorro a Exu, tido pelas lógicas cristãs como o foco de todo *mal* e sujeito de grandes conflitos, de junções, de contradições e de reinvenções na encruzilhada, na tentativa de compreender e elucidar os fios das narrativas ofertadas por essa etnografia. “A etnografia é uma atividade textual híbrida: ela atravessa os gêneros e as disciplinas. [...] ela é sempre escrita” (CLIFFORD; MARCUS, 2016, p. 61). Exu, a boca que tudo come, segundo a tradição yorubá, e também tudo mastiga, aglutina, saboreia e regurgita. A partir dos encontros na encruzilhada, nada será como antes.

Do começo ao fim, do fim ao começo

O que deixei para abordar no último capítulo foi, na verdade, o começo de tudo, mas seria impossível trazê-lo sem fazer uma imersão nos processos históricos e sociais que entrelaçam as construções culturais e religiosas entre o *bem* e o *mal*, Deus e o Diabo, no Ocidente cristão, transplantadas para o Brasil por meio dos processos da colonização. Enquanto historiadora e candomblecista, não imagino o tempo em linha reta, mas em um conjunto espiralar, que vez ou outra retoma, repete e desfia. Como defende o cientista social cubano Carlos Moore (2012), a história acontece de maneira intercruzada e simultânea, e o grande problema do Ocidente é colocar tudo no singular. Com quantas mortes (simbólicas e físicas) se constrói o racismo na demonização, na criminalização, na desvalorização e no ocultamento do legado ancestral africano – do continente e da diáspora - para a história da humanidade?

“A culpa é do Diabo”! O Diabo é a máscara sem rosto que atua em nosso meio por meio dos seus agentes de 1500 até os dias de hoje. Demoníaco é sempre o “outro”, mesmo que dentro de si (por possessão ou não), negado, incompreendido e aniquilado, a menos que esteja controlado, convertido, punido e, portanto, redimido. O “problema do mal” é terceirizado e pode ser, assim, justificado e resolvido por meio de bodes expiatórios,

quando são os outros os culpados pelo mal que nos atinge e quando as crenças são transcendentais ou absolutizadas, a ideia do mal vem associada à demonologia e à classificação dos inimigos, dos rivais, dos estranhos e dos diferentes como agentes do demônio. Muitas vezes, nesses casos, os inimigos não passam de bodes expiatórios que devem ser sacrificados para que a ordem ameaçada, supostamente pela presença deles, possa vigorar novamente (ZALUAR, 2004, p. 38).

Como, brilhantemente, disse o escritor Ailton Krenak (2019): é preciso adiar o fim do mundo para contar mais história. Assim nasce esta tese, em meio à pandemia causada pelo novo coronavírus. Nas páginas que se seguem a essa introdução, dou sequência à gira<sup>17</sup>, me apresentando, explicitando o meu lugar de fala e experiência, para contar, respeitosamente, as múltiplas histórias que ofereço aos/às leitores/as. Em alguns momentos, faço isso em primeira pessoa e tento manter uma linguagem acessível, sem grandes abstrações e alegorias, o que para mim, enquanto uma mulher negra, historiadora, escritora, candomblecista e ativista, é um pressuposto político. As narrativas oriundas dessa intensa troca, de cerca de seis anos, foram mescladas e agrupadas por assuntos e por temas que se destacaram na pesquisa. Espero contribuir para as reflexões no campo das mentalidades, das religiosidades e de raça, e também para a luta política dos que não cessam de esperar novos tempos. Assumo todos os dias da minha vida, e aqui neste trabalho não poderia ser diferente, o compromisso de honrar a memória dos/as meus/minhas ancestrais. Faço isso em linhas que foram pulverizadas com muitas lágrimas, com muita dor, com muita revolta e também com muito amor e acolhimento.

Ouvi uma vez o antropólogo Kabengele Munanga dizer algo mais ou menos assim: as religiões de matriz africana foram o núcleo duro pelo qual se organizou a resistência negra no Brasil. Sempre repito essa frase nas minhas aulas/oficinas/palestras, pois o espaço do terreiro (de candomblé, de umbanda, de batuque, de jurema, de codó, etc) é fundamental para a sociedade brasileira, principalmente para a população negra, pois nele não temos apenas um lugar religioso, mas sim, como já dito, de expressão cultural afro-diaspórica. O jornalista e sociólogo Muniz Sodré define o terreiro (de candomblé) como

[...] a forma social negro-brasileira por excelência, porque, além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. Através do terreiro e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtém-se traços fortes da subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil (SODRÉ, 2019, p. 21).

Dessa maneira, o “campo” de atuação e de desenvolvimento desta pesquisa pode ser definido e sintetizado como o próprio espaço do *terreiro*. Nesse sentido, porém, proponho um entendimento de *terreiro* mais ampliado em relação à forma de como, comumente, é usado. Para esta tese, *terreiro* enquanto campo envolve não apenas a noção de um lugar com dimensão física para práticas religiosas, tal como acontece nas casas de candomblé, de umbanda ou nos demais recintos de culto afro-brasileiro, por onde circulei em observações e em interlocuções constantes, mas a própria experiência educativa da diáspora negra enquanto encruzilhada. Trata-se da existência criativa, encantada e inventiva de corpos pretos em movimento pelo

<sup>17</sup> Gira ou Jira (no idioma quimbundo, nijra, caminho). Nas religiosidades de matriz-africana, é a reunião, a celebração, o agrupamento da ritualística espiritual, no qual há dança, canto, transe, reza, ritual e troca.

mundo, em: cantos, frestas, arestas, superfícies, brechas, esquinas, rodas, vielas, lugares, ruas e atmosferas. Quem me ensinou isso pela primeira vez foi o meu pai de santo, Rogério de Xangô, liderança espiritual e política do Ilê Asé Aganjú Ni Kole<sup>18</sup>:

minha filha, terreiro não tem muros, terreiro existe onde existe fogo, terra, ar e água, as energias da natureza. É isso que cultuamos, a natureza. Uma casa de paredes erguidas é muito limitada pra cultuar a imensidão que é orixá. E orixá nada mais é que um sopro de vida, que mora em mim, em você, em todos nós, sejamos ou não iniciados, conheçamos ou não o candomblé. Terreiro também é escola, dentro e fora da roça.

Os escritores Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2018), no livro “A ciência encantada das macumbas”, descrevem, as diversas formas de reinvenção que os corpos negros recriaram, em práticas e em modos de vida, a partir da sua diáspora compulsória e forçada para o Atlântico. Uma trama complexa marcada pelo poder e pela sabedoria de um povo atravessado por múltiplas violações, ressignificações, dispersões e engenhosidades. A lógica do projeto do colonial é de morte, de roubo, de escassez e de esvaziamento,

porém, em cada esquina dobrada, padê arriado, toco de vela aceso e nuvem de marafo lançada ao ar estão as marcas das reinvenções. Em cada esquina onde Exu come, o mundo é reinventado enquanto terreiro. Os terreiros, as esquinas, as rodas, os barracões são expressões do caráter inventivo e das sabedorias das populações afetadas pela experiência da dispersão e do não retorno. Na perspectiva da epistemologia das macumbas a noção de terreiro configura-se como tempo/espaço onde o saber é praticado. Assim, todo espaço em que se risca o ritual é terreiro firmado. Nesse sentido, esta noção alarga-se, não se fixando somente nos referenciais centrados no que se compreende como contextos religiosos. A ideia aqui defendida aponta para uma multiplicidade de práticas, saberes e relações tempo/espaciais. [...] podem refletir desde uma busca por ressignificação da vida referenciada por um imaginário em África, como também aponta para as disputas, negociações, conflitos, hibridações e alianças que se travam na recodificação de novas práticas, territórios, sociabilidades e laços associativos. A noção de terreiro orienta-se, conforme sugerimos, a partir das sabedorias assentadas nas práticas culturais (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 42).

E, ainda segundo Muniz Sodré,

[...] essa não é uma questão exclusiva de determinados segmentos étnicos. Para todo e qualquer indivíduo da chamada “periferia colonizada” do mundo, a redefinição da cidadania passa necessariamente pelo remanejamento do espaço territorial em todo o alcance dessa expressão (SODRÉ, 2019, p. 20).

Vivemos neste país uma espécie de pedagogia da gambiarra (sem qualquer tom pejorativo, apenas destacando a importância vital da criatividade e do improvisado). A poeta Tula Pilar (SANTANA, 2019, p. 166) escreve em um dos seus contos, chamado “Frango Verde: alimentando-me do lixo”: “[aprendi] como sobreviver com o que se tem ou a improvisar com o que se encontra”. Operações múltiplas, presentes em diversas situações, que podem ser carregadas de contradições, de astúcias, de estratégias, de violências, de injustiças, de desigualdades, de prazeres, de desconfortos, de encantamentos, de necessidades, de afetos, de

<sup>18</sup> Nome do terreiro onde fui iniciada; “ilê”, no tronco linguístico yorubá, significa casa.

confluências e de dores, nas quais toda possibilidade (de material, encontro e conhecimento) é recurso.

Assim, o meu próprio corpo, em circulação, em ebulição e em deslocamento para a elaboração dessas sintaxes e, nesse instante, no exercício inerente da escrita é, ao mesmo tempo, *terreiro* e *encruzilhada*. Eu sou um continente inteiro, onde narrativas, fluxos, histórias, impressões, linguagens, modelos e memórias se entrecruzam para construir e dar sentido ao texto. É no campo do corpo/território/texto/terreiro, portanto, que a magia acontece e dá lugar a variadas configurações. Campo/terreiro foram as inscrições que trago em meu útero/pele/Ori; as rodas de samba e de jongo onde conheci muitas/os das/os minhas/meus sujeitos/as de pesquisa; o chão da escola onde facilitei oficinas sobre racismo e intolerância religiosa; as “casas de santo”, “roças”, “barracões”<sup>19</sup> por onde circulei; o Movimento Negro Educador<sup>20</sup>; as favelas; as ruas; a poesia; os livros lidos; os cruzamentos com pessoas, identidades, caminhos e perspectivas semelhantes e diferentes das minhas. Aprofundarei essa *macumba*, desse modo, no último capítulo, para depois tecer minhas conclusões e abrir outras encruzilhadas a partir das impressões, afetações e leituras de vocês.

A expressão *macumba* vem muito provavelmente do quicongo *kumba*: feiticeiro (o prefixo "ma", no quicongo forma o plural). *Kumba* também designa os encantadores das palavras, poetas. *Macumba* seria, então, a terra dos poetas do feitiço; os encantadores de corpos e palavras que podem fustigar e atazanar a razão intransigente e propor maneiras plurais de reexistência pela radicalidade do encanto, em meio as doenças geradas pela retidão castradora do mundo como experiência singular de morte (SIMAS, RUFINO, 2018, p. 5).

Essa é uma tese interdisciplinar, que atravessa a História, a Sociologia, a Educação, a Literatura e a Antropologia. Em sua forma textual, carrega rigor acadêmico, método de pesquisa, forma de etnografia e inspiração de poesia: “[...] reconhecer as dimensões poéticas da etnografia não exige que se desista dos fatos e dos relatos precisos em favor do jogo supostamente livre da poesia. A ‘poesia’ não se limita ao subjetivismo romântico ou moderno: ela pode ser histórica, precisa, objetiva (CLIFFORD; MARCUS, 2016, p. 61). A escritora Audre Lorde (2020, p. 107) defende que “o papel do poeta enquanto professor é encorajar a intimidade e a investigação. À medida que aprendemos essa intimidade, os medos que nos governam e formam nossos silêncios começam a perder poder sobre nós”. O poético e o político são, portanto, inseparáveis.

<sup>19</sup> Roça, terreiro, barracão e casa de santo são expressões que geralmente se referem aos ambientes de zelo aos orixás, na construção de um espaço que conjuga o culto ritualístico das religiosidades de matriz africana e, ao mesmo tempo, uma sociedade familiar ancorada no cuidado do corpo, da mente e do espírito por meio das energias da natureza. São também territórios políticos de reafirmação da identidade de matriz africana.

<sup>20</sup> Conceito da professora Nilma Lino Gomes (2017), em livro de mesmo nome, no qual ela defende a importância educacional dos saberes construídos nas lutas por emancipação do movimento de pessoas negras no Brasil.

Existem vácuos ainda na literatura acadêmica sobre religião e violência neste país. Dificilmente encontramos múltiplos aspectos, como raça, gênero, classe, escalas e temporalidades associados para demonstrar a complexidade entre a triangulação entre crime/guerra, religião e favelas. E também me parece que as teorias construídas para contribuir na análise desses fenômenos buscam inspiração em conceitos estrangeiros, enquanto os trânsitos, saberes e entrecruzamentos das próprias dinâmicas populares cotidianas, há séculos, nos dão trilhas muito mais assertivas. Na encruzilhada entre varejo de drogas ilícitas, neopentecostalismo e terreiros, os movimentos de negociação e de conflito são constantes dentro de uma dinâmica – assimétrica - de poder que oscila entre: representações/imaginários, cosmovisões e concepções de mundo, hegemônicos na mídia corporativa e nos poderes econômicos, elaborados em um processo de longa duração, que criam fraturas, binarismos arriscados, limitados e criminosos; e experiências concretas, inclusive corporificadas, das resistências cotidianas, individuais e coletivas, que tencionam as cercas (farpadas) dessas macro representações e costuram mecanismos de (sobre)vivências. Tessituras que trazem uma configuração dinâmica e vívida.

Em geral, as áreas de estudos da microsociologia deixam de lado a história e focam nos indivíduos. O que proponho nesta tese é uma operação relacional e processual, que apresenta camadas de sedimentação em espiral. O campo primordial é o terreiro, que existe como lugar geográfico e como corpos/modos de existência/dinâmicas. Macro, meso e micro, em três capítulos, são apresentados como diferentes camadas e temporalidades do mesmo problema.

Não é fácil nem simples contar a nossa história, enquanto população negra, de terreiro, neste país. Os obstáculos são imensos: fui impedida algumas vezes de prosseguir e, em outras tantas, travei por excesso de medo, de dor e de expectativa. Durante esses quase seis anos de doutoramento, eu não estive sem me comprometer com esta tese um dia sequer. Seja no meu trabalho, nos meus sonhos, nos meus pensamentos, nas minhas relações, no meu ativismo, na minha escrita ou no espaço sagrado cultuo: eu estive inteira neste processo. Espero que possam me acompanhar inteiros/as também.

Histórias importam. Muitas histórias importam. Histórias têm sido usadas para expropriar e tornar maligno. Mas histórias podem também ser usadas para capacitar e humanizar. Histórias podem destruir a dignidade de um povo, mas histórias também podem reparar essa dignidade perdida (ADICHIE, 2019, p.).

## **PREÂMBULO: EU VOU COLOCAR MEU NOME NA MACUMBA**

*Não esqueça sua linhagem, não se encolha. Não se dobre, não mude sua língua por ninguém. Sempre que você esquecer quem você é, lembre-se da história que herdou. Agora, fale*

*Ijeoma Umebinyuo*

O maior respeito que eu posso ter por outras vozes que, sem dúvida, não dependem de mim nem desta tese para existir, é pontuar que, quando eu conto uma história, coloco nela a minha própria voz. A escrita é central ao trabalho antropológico e nela o poético e o político são indissociáveis. Comungo da defesa de James Clifford de que a etnografia está sempre enredada na invenção, em constante transformação, e não na representação das culturas. É uma prática textual interdisciplinar, eivada de poesia, de política e de história, ou seja, uma poderosa arte. Só é possível alcançar a honesta complexidade desta definição quando saímos do binarismo dicotômico entre verdade e mentira; realidade e ficção; certo e errado:

As “culturas” não posam para fotografias. As tentativas de fazê-las posar sempre envolvem simplificações e exclusões, a seleção de um foco temporal, a construção de uma relação eu-outro específica e a imposição ou negociação de uma relação de poder (CLIFFORD; MARCUS, 2016, p. 42).

Por isso, não tenho pretensão alguma de trazer verdades engessadas, absolutas e estanques para o trabalho que se segue. Em vez disso, espero contribuir com indícios, pistas, pontes, reflexões e sementes, criando estratégias e diálogos possíveis. Não há como ter pleno controle dos resultados, nem mesmo nas chamadas ciências duras, mas é oportuno, defendo eu, garantir o movimento. Novas lacunas são geradas à medida em que as antigas se preenchem. E a cada página (me) ofereço novos questionamentos e caminhos.

A escritora afro-caribenha, Audre Lorde, reforça em seus escritos que não podemos separar a nossa escrita da nossa vivência: “Se eu não trazer tudo o que sou ao que estiver fazendo, então não trago nada, ou nada de valor duradouro, pois omiti minha essência. Se não trago tudo o que sou para vocês, aqui falando o que sinto, sobre o que sei, então cometo uma injustiça” (LORDE, 2020, p. 106). Uma observação importante a se fazer diz respeito à dimensão solitária da escrita de tese. Eu sempre ouvi as pessoas falarem sobre o isolamento que essa tarefa requer. De certo, precisamos de concentração e de dedicação, mas quais corpos podem ter a escolha de se isolar e parar para apenas dar conta de escrever na sociedade em que vivemos? O meu não pode. Seja por precisar trabalhar e garantir o sustento, seja por ser uma ativista. Eu não pude ignorar o que acontecia na minha comunidade, na sociedade ao meu redor, para escrever uma tese. Este trabalho teve início em 2015, com o golpe sofrido pela ex-presidenta Dilma Rousseff, passou pelo assassinato da vereadora e amiga, Marielle Franco, em 2018, e depois pelas eleições de Jair Bolsonaro, de Wilson Witzel e de Marcello Crivella, com



seus discursos de ódio implacáveis, somada a uma crise sanitária internacional, sem precedentes, no presente. Ufa!

Estas páginas são carregadas de lágrimas, de pausas, de gostos, de sustos, de retomadas, de profundidade, de cheiros, de gritos, de lutos e de gozos. Teve gente entrando e saindo o tempo todo, deixando um pouco de si e levando outro tanto. Ao todo, neste período de construção da pesquisa, precisei me despedir de dez pessoas próximas e/ou diretamente ligadas ao meu fazer acadêmico, incluindo os meus pais, meu filho, meu primo, duas amigas muito especiais, dois amigos muito queridos, um dos meus principais interlocutores de pesquisa e a minha própria orientadora. Aqui deixo meu compromisso e minha responsabilidade com os seus legados e também a esperança de novos ciclos. Dito isso, me apresento.

Macumba é um instrumento de percussão de origem africana, muito semelhante ao reco-reco, mas se tornou, ao longo dos séculos, um estereótipo comum para nomear o conjunto de práticas e de saberes da cultura afro-brasileira. Como diz a escritora Chimamanda Adichie “o problema com estereótipos não é que eles sejam mentira, mas que eles sejam incompletos”. Macumba virou a representação no singular de um conjunto muito diverso de práticas; essa é a despersonalização pela qual o racismo opera. Além disso, é carregada de um significado bastante pejorativo, fundamentado em uma definição a partir do que é perverso, malévolo, diabólico e ameaçador. Entretanto, eu gosto de pensar na possibilidade de atribuímos novos significados e sentidos às palavras, pervertendo o sistema. O projeto colonizador, racista, genocida, patriarcal e capitalista não é dono das palavras e não consegue controlar o tempo e suas mudanças, ainda que deseje. Eu adoro a sonoridade da palavra “macumba” e as histórias de luta e de resistência que ela traz. Por isso, com orgulho, coloco meu nome na macumba neste trabalho para vocês.

Como filha de santo<sup>21</sup> de uma casa de candomblé no subúrbio do Rio de Janeiro e adepta da religiosidade há mais de dez anos, sempre ouvi muitas histórias sobre a aproximação do varejo de drogas ilícitas<sup>22</sup> com as religiões, genericamente, denominadas como evangélicas, na região. Observei meu pai de santo<sup>23</sup> comentar, algumas vezes, sobre a perseguição engendrada

---

<sup>21</sup> Mulher que integra o espaço afro-religioso de matriz africana.

<sup>22</sup> Como já explicado na introdução do trabalho, opto, nesta tese, por usar o termo *varejo de drogas ilícitas* em vez de *tráfico de drogas*, porque o comércio de drogas ilícitas que temos nas favelas e nas periferias do Brasil é apenas a ponta do *iceberg* - o lado mais vulnerável, inclusive, de organizações criminosas bilionárias. O real traficante é aquele que desponta articulando o comércio internacional. Os jovens negros e periféricos, muitas vezes, nem compreendem o funcionamento e o tamanho de todo esse empreendimento. Por isso, caso a palavra *traficante* seja usada será entre aspas.

<sup>23</sup> Liderança sacerdotal de um espaço afro-religioso.

por algumas igrejas, pastores e varejistas de drogas contra terreiros<sup>24</sup> de umbanda e de candomblé no bairro, sobre o fechamento de algumas casas religiosas e sobre a dificuldade de realizar festas e cerimônias em algumas favelas.

O impulso para que eu decidisse, definitivamente, pesquisar o assunto surgiu em março de 2014. Fui iniciada<sup>25</sup> no candomblé em 2011 e, após esse primeiro passo, temos outras etapas a cumprir decorrido os períodos de um, três e sete anos da feitura. Em 2014 completei três anos de iniciação e fui para o terreiro realizar as cerimônias correlatas. Nesse momento de realização dos rituais e de aprendizagem específica de conhecimentos, ficamos recolhidas/os em resguardo na casa espiritual por algumas semanas. Por um problema de falta de água na região, meu sacerdote pediu a uma irmã de santo minha, que morava próximo, para lavar as roupas destinadas a vestir os orixás e as pessoas do terreiro em sua casa. Entretanto, de forma muito constrangida, ela recusou. Como moradora de uma favela comandada por um varejista de drogas ilícitas que se autodenominava evangélico, ela tinha muito medo de lavar e de estender as roupas em casa, pois “na favela todo mundo vê tudo” e certamente ela seria perseguida por sua religião. As roupas foram lavadas na minha casa, pelo meu ex-companheiro, e o episódio não saiu da minha cabeça. Após concluir todas as minhas atribuições religiosas desse momento, decidi escrever um projeto de doutorado sobre a perseguição religiosa sofrida pelas/os adeptas/os das religiões afro-brasileiras nas favelas do bairro, destacando a violência e o medo como forças motrizes desse processo.

A favela do Pente<sup>26</sup>, controlada por Bomani, já foi um dos principais pontos de venda de drogas do Rio de Janeiro. Grande parte das outras favelas do bairro é controlada a partir dele e dos seus aliados. Porém, as “bocas de fumo” não eram as únicas fontes de renda do grupo e é possível que grande parte do dinheiro arrecadado viesse das comissões pagas por comerciantes e por empresas de ônibus locais, em busca de proteção contra roubos e furtos, do transporte alternativo feito por vans, kombis e mototáxis, que pagavam pedágios semanais ao grupo, da venda de botijões de gás, das máquinas de caça-níqueis e das operadoras clandestinas de TV “a gato”. Uma forma de operar o território típica do TCP – Terceiro Comando Puro, do qual faz parte o varejista em questão.

---

<sup>24</sup> Aqui entendidos como casas religiosas com fins espirituais ligados à umbanda e ao candomblé.

<sup>25</sup> A iniciação ou o “fazer santo” é um momento ritualístico que marca o pertencimento da pessoa à sua família de axé, o comprometimento com o seio civilizatório africano, o conhecimento sobre seu destino e bons aconselhamentos para o bem viver. Nesse momento se aprendem as rezas, as cantigas, os preceitos e os segredos só confiados aos iniciados do candomblé. Quanto mais tempo decorrido deste primeiro passo, mais acesso a saberes, a práticas e a informações relevantes para a sua existência e da comunidade ao redor.

<sup>26</sup> Os nomes de pessoas e de territórios mencionados neste trabalho foram alterados para preservar a identidade das(os) interlocutoras(es).

Em meados dos anos 2000, o chefe, Bomani, que até então recorria à orientação espiritual do candomblé, passou a frequentar uma igreja associada à denominação Assembleia de Deus e proibiu o funcionamento de todos os terreiros dentro das favelas sob seu domínio. Apenas na Favela do Pente foram fechadas diversas de “casas de santo” e, paralelamente, ao surgimento de dezenas de pequenas igrejas a cada semana, só resta um terreiro em atividade no local. Bomani exibia armas, camisetas e cartazes com o nome de Jesus Cristo nas suas aparições públicas. As notícias dos episódios de violência religiosa geraram grande repercussão na mídia e mobilizaram candomblecistas e umbandistas pelo país, que se reuniram em protestos para cobrar medidas de proteção aos terreiros das autoridades públicas.

Alguns irmãos e irmãs de santo meus/minhas<sup>27</sup>, que moravam nos locais onde essa perseguição foi mais agressiva e intermitente, me contavam sobre as dificuldades de usar os seus fios de conta<sup>28</sup> e as roupas em que pudessem ser identificadas a sua devoção. Eu mesma, na volta para casa, diversas vezes, após as festas/cerimônias do meu terreiro, em horários avançados da madrugada, com roupas e acessórios característicos do candomblé - tais como a saia branca rodada, o ojá<sup>29</sup> na cabeça e os fios de conta no pescoço - fui questionada sobre o risco dessa exposição. Amigos/as, familiares, vizinhos/os e até os moradores em situação de rua me alertavam sobre o perigo de ser ameaçada ou castigada por externar minha fé pelo bairro. No fundo, sentia medo, mas, por sorte ou por destino, nunca tive problemas, à época, por isso.

A estética das favelas do bairro mudou bastante com o tempo (VITAL, 2014). Quando criança, morei na Favela do Pente por alguns anos e me lembro de ver muitas imagens de São Jorge e de Nossa Senhora nas praças; os muros grafitados com letras de *funk* e de samba, com orações católicas, com os símbolos da facção TCP e com imagens e palavras que remetiam ao poder dos exus e pombagiras, notadamente os malandros<sup>30</sup>. Na minha vida adulta, já pude

---

<sup>27</sup> Como chamam uns aos outros os filhos de santo de uma casa de umbanda ou de candomblé.

<sup>28</sup> Colar usado pelas(os) adeptas(os) das religiosidades de matriz africana, geralmente feito de miçangas, que, dependendo das combinações de cores e de tamanho, correlacionam-se com um orixá ou yabá, forças ancestrais da natureza, e também com o tempo de iniciação da pessoa. São símbolos de proteção e de devoção.

<sup>29</sup> Tipo de torço ou turbante usado na cabeça pelas(os) adeptas(os) das religiões afro-brasileiras.

<sup>30</sup> Entidades espirituais da umbanda, mas também presentes em algumas casas de candomblé. Indicam, geralmente, pessoas que tiveram uma experiência humana e após sua morte física passaram a representar falanges espirituais, em busca de trabalharem questões que ficaram pendentes de sua vida na Terra. No momento em que essas energias incorporam nas pessoas pelo transe e/ou são cultuadas em assentamentos específicos, é estabelecida uma relação de troca que possibilita a ambos os lados reverem os desafios de suas vidas e iniciarem processos de análise de suas posturas. Também se espera uma troca de cuidado e proteção. A ideia é de aprendizagem de ambos os lados, cada qual com seu acúmulo de experiências, em uma relação de confiança e de entrega, que, vez ou outra, também pode ser “corrompida” na expectativa de uma lógica, que é da sociedade capitalista ocidental, do “toma lá, dá cá”, mercantilista, sem propiciar revisões profundas. Esse é um debate que tem sido feito por muitos grupos de terreiro no Brasil. Os exus, nesse caso, não são iguais ao Exu Bará (ainda que algumas características sejam reproduzidas na confluência dos saberes afrodiaspóricos), orixá africano, mas sim representam essas memórias existenciais, termo defendido pelo professor Sidnei Nogueira, e que são ligados ao

testemunhar uma favela cercada de igrejas, a maioria de orientação neopentecostal, na qual a realização de cultos ao ar livre era constante, e também os muros repletos de dizeres e de imagens bíblicas.

Meu padrinho, “cria do morro” desde criança, tinha um comércio local e há décadas vendia *whisky*, *vodka*, caipirinha e outros *drinks* feitos com bebidas destiladas, em um baile *funk* que se tornou famoso nos anos 90. Nunca teve um bom relacionamento com “o dono do morro”. Não sei ao certo o porquê, mas ele sempre me dizia que os “bandidos” não gostavam de pagar pelo que bebiam e comiam e que ele era da época em que “os caras da firma” respeitavam os “crias” e não faziam covardias. O padrinho sempre foi do candomblé, mas frequentava terreiros escondidos há alguns anos para não acirrar os conflitos com o “chefe”, então “evangelizado”<sup>31</sup>.

Lembro de um episódio específico que me impactou na época. Era aniversário do meu padrinho e fui com meu pai para um churrasco em sua casa. Após o churrasco, ele me pediu que o ajudasse na barraca do baile, porque sua esposa estava doente e um dos seus ajudantes havia faltado. Eu topei, estava excitada com a possibilidade de ir pela primeira vez ao famoso baile do Pente, cheio de artistas famosos, de jogadores de futebol e de muito *playboy* e *patricinha* da Zona Sul do Rio de Janeiro. Estava com certo medo da exposição de armas e de drogas, porque eu quase não saía de casa; minha mãe sempre me criou na perspectiva de “vou te trancar em casa porque é mais seguro, menina”, “nada de pensar em baile, vai estudar porque você é preta, mulher e pobre, minha filha, precisa ser a melhor”, ou ainda “eu tô dando muito duro pra você estudar, não me decepciona, Carolina”, e eu obedecia. Via-a trabalhando em três empregos, simultaneamente, para eu poder estudar e morria de medo de decepcioná-la. Chegando lá, a cena que se descortinava na minha frente: um misto de escuridão, com luzes coloridas desconexas, me deixava ver pouca coisa. Até que, instantaneamente, por volta da meia-noite, as luzes se acenderam e pairou um silêncio absoluto. Tremi inteira. Silêncio em favela nunca é boa coisa, sempre precede o esporro de uma invasão ou de um tiroteio. Confortável mesmo é o burburinho do dia a dia.

De repente acende um clarão na quadra principal do baile e lá estava um famoso pastor, conhecido por evangelizar nos complexos penitenciários cariocas, com terno preto, gravata

---

gênero masculino. Assim como os malandros, que têm um percurso de história diferenciado, o mais conhecido representante da falange de malandro que temos no Rio de Janeiro é seu Zé Pilintra, que tem narrativas construídas nas cerimônias do catimbó (um tipo de religiosidade de matriz africana) nordestino e ganha novos contornos na Lapa carioca. Explico mais a respeito no último capítulo. Enquanto as pombagiras são ligadas a espíritos femininos.

<sup>31</sup> Usarei, preferencialmente, o termo “evangelizado” para caracterizar os varejistas de drogas que, explicitamente, externam sua fé e relação com as religiões pentecostais ou neopentecostais.

vermelha e microfone em punho. As pessoas em volta, uma mistura de euforia e de excitação, gritavam o nome de Jesus Cristo e se agrupavam em uma enorme fila, encabeçada pelo homem que, ao tocar na/o primeira/o da série, fazia com que todos as/os outras/os caíssem no chão para atrás, como em efeito dominó. Em seguida, eram feitas orações performática: o dirigente suava, pulava, batia palmas, gritava, olhava para o céu e para o chão, freneticamente, enquanto carregava uma bíblia no braço direito e um microfone, conectado a uma caixa de som portátil, na mão esquerda. Em dado momento, ele tirou o próprio terno, jogou o microfone no chão (gerando um baita estouro) e começou a correr em círculos, girando em volta da rua principal do baile, e passando o paletó pela cabeça de todas/os que estavam a sua volta. O blazer tinha o efeito, mágico aos meus olhos, de deixar em transe a quem tocava. O pastor vociferava, apontando para o céu: saiam, demônios! Segundos depois, cantores gospel haviam tomado conta de um pequeno palco na frente das caixas de som, normalmente ocupado por jovens MC's e suas músicas “proibidas”<sup>32</sup>. Após uma hora, tudo voltava a ser como antes, com a escuridão, as luzes coloridas, os *funks* “proibidões” tocando e o consumo de bebidas e de drogas ilícitas. Na hora do culto, também chamado de exorcismo pelo pastor, não vendemos uma bebida sequer, e até o “soldado”<sup>33</sup> que estava do lado da barraca com um baseado<sup>34</sup>, o escondeu no bolso para orar. Depois voltou a fumar.

Essas imagens ficaram muito tempo na minha cabeça. Paralelamente, a cada dia, surgiam novas informações sobre o “traficante” evangelizado do Pente, seja no jornal, na televisão ou no cotidiano dos moradores do bairro. Não havia pensado em tornar essas experiências em pesquisa antropológica até fins do ano de 2013, momento em que as histórias sobre “traficantes convertidos” nas favelas cariocas e a consequente perseguição aos cultos de matriz afro ganharam novo fôlego na imprensa. O jornal Extra fez matérias de capa, dossiês e dedicou muitas páginas para falar do que ocorria em várias favelas da Zona Norte do Rio de Janeiro, maioria pertencente à facção TCP.

---

<sup>32</sup> Menção aos *funks* chamados “proibidões” por trazerem linguagem de teor sexual, mais explícita, ou falar da rotina das facções criminosas nas favelas, com a circulação de armas e drogas ilícitas. Seus autores são, constantemente, criminalizados pela polícia, acusados de apologia ao crime, enquanto o “crime”, nada mais é que a realidade das suas rotinas, descritas nas letras. Existe um amplo debate acadêmico sobre criminalização do *funk* (NOVAES, 2016; LOPES; FACINA, 2012) enquanto gênero musical da diáspora negra, nas favelas cariocas, que sofre ameaças e perseguições constantes, tais como outros elementos/ritmos da cultura afro-brasileira nos dias de hoje e em épocas distintas. “[...] como toda cultura negra, o *funk* é criativo e estratégico, mas é também vulnerável” (LOPES; FACINA, 2012, p. 194).

<sup>33</sup> Geralmente se chamam “soldados” os rapazes mais jovens que estão atuando no varejo de drogas ilícitas.

<sup>34</sup> Cigarro de maconha fino, já preparado.

Inicialmente, esta pesquisa teria como foco principal a questão da perseguição religiosa aos terreiros nas favelas do bairro onde nasci, tomando como ponto de partida a “conversão”<sup>35</sup> do varejista Bomani e a conseqüente violência empregada contra adeptas/os da umbanda e do candomblé nas favelas da área. Entretanto, o desenvolvimento do estudo revelou casos empíricos complexos que extrapolavam meus objetivos iniciais. O trabalho de campo e as entrevistas realizadas foram capazes de redesenhar parte dos objetivos iniciais. Meus interlocutores da Favela do Pente e o aprofundamento do meu ativismo no movimento de pessoas negras e nos grupos de combate à intolerância religiosa me levaram para outras regiões, outras histórias, outras experiências e outras conexões.

Enquanto, na Favela do Pente, a violência empregada contra as “casas de santo” foi sistemática após a “conversão” do varejista de drogas, o sentimento de medo era (e ainda é) generalizado e há apenas um terreiro em funcionamento na área, dividindo espaço com dezenas de igrejas. Em outra favela próxima, sob o comando do mesmo chefe, a situação é bem diferente: existem quatro terreiros e apenas duas igrejas, e os sentimentos de tolerância e de liberdade religiosa são preponderantes. No Morro do Ouro, o código de conduta predominante é o das religiões afro-brasileiras, representadas pela umbanda e pelo candomblé; os pais de santo e as mães de santo possuem terreiros tradicionais na área e são respeitados/as pelo tempo em que residem na favela. As igrejas, que surgiram depois, precisaram negociar com eles uma forma de bom convívio. O local não possui “bocas de fumo” e não há presença permanente nem circulação de pessoas armadas, tal como no Pente. No entanto, a área está sob a “resposta” de Bomani.

No Ouro, constata-se uma postura bem diferente das/os moradoras/es em relação a religião. Diferente do Pente e de outras favelas do bairro, onde as pessoas demonstraram grande medo e receio em relação à exteriorização da sua fé, nessa favela, o medo efetivo de uma perseguição religiosa é praticamente inexistente. No Pente, mesmo os terreiros tradicionais, com sacerdotes “crias” do morro, foram destruídos e demonizados para emergir uma nova ordem moral imposta pelo varejo de drogas recém-“convertido”<sup>36</sup>: a doutrina cristã pentecostal. A religião do “chefe” passou a ser a religião imposta a todo o território, predominando as

---

<sup>35</sup> As palavras mantidas entre aspas identificam expressões nativas presentes nas falas das(os) interlocutoras(es).

<sup>36</sup> Usarei os termos “conversão” e/ou “convertido” entre aspas. Não há consenso entre as/os religiosas(os) neopentecostais nem entre os homens e as mulheres que trabalham no varejo de drogas ilícitas nas favelas cariocas sobre essa conversão. Alguns/algumas vão dizer que a conversão efetiva só ocorre após o criminoso(o) abandonar, definitivamente, suas atividades ilícitas; outras(os) dirão que a aproximação já configura em conversão, pois se trata de uma etapa do processo que levará à libertação total da vida na criminalidade no futuro.

relações conflituosas entre as/os “evangélicas/os”<sup>37</sup> e as/os moradoras/es identificados, como “macumbeiras/os”, que ainda persistem no local, mesmo de forma muito discreta. É interessante notar como, atualmente, tem sido gerida a questão da religião dentro de algumas favelas cariocas, que deixou de ser uma escolha meramente individual, de foro íntimo e privado do indivíduo, para se tornar uma prática representativa de todo um coletivo, imposta pelo varejo de drogas.

Assim, três códigos de conduta distintos e interligados, do varejo de drogas ilícitas, das igrejas neopentecostais e das religiosidades afro-brasileiras, apareciam condensados na figura de um indivíduo, capaz de estabelecer uma forma específica de controles social, econômico e religioso nas favelas do bairro por mais de uma década. Durante esta pesquisa, Bomani foi assassinado em uma operação policial enquanto tentava uma fuga. Apesar ter sido um homem considerado perigoso e poderoso, dentro e fora do Pente, e de diversos relatos confirmarem o pagamento constante de propinas a batalhões e a delegacias, os famosos “arregos”, com o objetivo de garantir a permanência do seu grupo na favela, ele foi pego em uma emboscada (dizem que foi delatado) e morreu de joelhos, com um tiro na cabeça e outro nas costas.

No princípio da pesquisa, acabei partindo da comparação entre as duas favelas, o Pente e o Ouro, pois parecia bem elucidativa pelas diferenças marcantes na forma como o varejo de drogas se estabelecia no território que, por sua vez, produzia rearranjos sociais distintos nas formas de aproximação e de afastamento com os terreiros e as/os moradoras/es locais.

As diferenças marcantes não excluía a possibilidade dos pontos de congruência nas relações travadas no seio das duas favelas. No Pente, por exemplo, apesar da ampla perseguição aos cultos afro-brasileiros, ainda existe um terreiro de candomblé em funcionamento, convivendo com dezenas de novas congregações neopentecostais. Alguns rumores apontam que ele é comandado pela madrinha de Bomani e, por isso, permaneceu intacto. Outras pessoas sugerem que a mãe de santo possa manter uma relação estreita com o “tráfico” e/ou com pastores locais, na tentativa de garantir sua permanência. Da mesma forma, um ataque violento, no início de 2015, a uma casa de umbanda que fica na rua principal que dá acesso ao Morro do Ouro, abalou por algum tempo a rotina de paz e a tolerância religiosa que imperavam no lugar. O pai de santo responsável diz que se tratou de um caso de intolerância religiosa, mas grande parte das/os vizinhas/os e das/os moradoras/es aponta que, na verdade, o ato violento foi motivado por uma vingança de um ex-filho de santo do terreiro, que, dias antes, teria sido

---

<sup>37</sup> Termo genérico utilizado pelas(os) interlocutores para se referir a todos as(os) irmãs/irmãos convertidas(os) às religiões de denominação protestante, notadamente, as pentecostais e/ou neopentecostais.

humilhado pelo seu “zelador de santo”<sup>38</sup>. Na época, o caso ainda estava sendo investigado e, mesmo sem um veredito final, foi suficiente para causar sentimentos de medo e de insegurança, nunca vivenciados antes no Ouro, mesmo que tenha acontecido nos seus arredores.

Em 2016, a escuta aberta e permanente com moradores, responsáveis pelo espaço sagrado de igrejas e de terreiros e com trabalhadores do varejo de drogas me levou a outras três grandes favelas do Rio de Janeiro. As conexões eram muitas, dominadas pela mesma facção, o TCP; ainda que algumas de forma recente, contatos e trânsitos estreitos com o chefe Bomani e com alguns pastores e com uma “cultura neopentecostal” dominante na estética e na gramática do cotidiano. Em relação à violência contra os terreiros, existem muitas variações de comportamento do varejo de drogas ilícitas. No Capítulo 3 desta tese, eu trago as entrelinhas e os pormenores desse processo.

Desse modo, mais do que investigar e compreender a “evangelização” dos varejistas de drogas, fenômeno inserido no contexto do crescimento vertiginoso das igrejas pentecostais e neopentecostais no Brasil nas últimas décadas, e a violência com que passaram a ser tratadas as religiões afro-brasileiras sob os seus domínios, objetiva-se alcançar as múltiplas e as complexas intercessões difundidas entre atores sociais diversos, que compartilham o cotidiano nesses espaços e, assim, fugir de generalizações abstratas que relacionam o crescimento neopentecostal nas favelas apenas à “conversão dos traficantes” ou à perda de prestígio dos afros religiosos nesses espaços. Isso será alcançado pela adoção de uma perspectiva de análise situacional ou interacional, que considera a microssociologia das relações sociais locais e suas múltiplas formas de conflito, de aliança e de negociação, sem deixar de conectar e relacionar essa dimensão com uma escala maior, ligada a efeitos de longa duração e a níveis de escala supra regionais.

Em agosto de 2016 meu pai faleceu, repentinamente. Ele era um homem muito conhecido no meio das escolas de samba e no comércio ambulante próximo à Favela do Pente. Deixou alguns comércios locais que cresceram muito com o passar dos anos e começaram a chamar atenção do varejo de drogas. O varejista Bomani era conhecido, acima de tudo, como um homem de negócios, e costumava fazer cobranças em dinheiro para garantir a proteção de comerciantes e eventos locais. Essa prática de pagamento de pedágios foi, comumente, associada à milícia no Rio de Janeiro, mas é amplamente difundida por alguns chefes de facções criminosas.

---

<sup>38</sup> Zelador de santo é o mesmo que Pai de santo.



Com a morte do meu pai, eu e minhas/meus irmãs/irmãos tivemos dois momentos complicados relacionados a essas dinâmicas. O primeiro foi relativo a um empreendimento comercial que pertencia à família. Tentamos vender, mas não conseguimos, pois todos os supostos compradores estavam com medo; havia o boato de que o “tráfico” tinha interesse. Em seguida, fomos procurados por um líder comunitário local, que confirmou a informação, e um dos meus irmãos disse que gostaria de falar, pessoalmente, com Bomani para “tirar a limpo” essa história, mas não foi recebido no dia, pois era uma quarta-feira, dia que, segundo um dos seus informantes, ele não recebia ninguém e não tomava nenhuma decisão, pois tinha um “propósito com Jesus”. Era um momento de jejuns, de orações e de silêncio.

O segundo momento foi quando eu precisei ir à casa do meu pai após sua morte para consultar os assentamentos sagrados dos seus orixás<sup>39</sup>. Segundo o oráculo, o merindilogum<sup>40</sup>, eles deveriam ser despachados, o que significava, nesse caso, colocá-los, segundo rituais específicos, em uma estrada. Enquanto a cerimônia para retirar os assentamentos de sua casa acontecia, fomos fotografados por alguns homens do outro lado da rua. Na ocasião, eu estava acompanhada de um pai de santo que me disse: “ali, eles estão tirando foto para enviar ao Bomani, e dizer que aqui tem um monte de macumbeiro”. Fiquei assustada com a história, mas ignorei, tentei pensar que fosse impressão nossa e entrei no carro para cumprir o despacho<sup>41</sup>. Durante o percurso, fomos seguidos por um carro prata de vidros muito escuros. Chegando ao local destinado, descemos do carro e cumprimos os rituais necessários. A Blazer que nos acompanhava parou próximo e ficou estacionada até que fôssemos embora. Fiquei bastante assustada e recebi um recado na manhã seguinte de que éramos vigiados.

Não imagino que os varejistas de drogas da Favela do Pente sabiam da minha pesquisa naquele momento, mas tenho certeza de que sabiam da minha religião, principalmente, após esse incidente. A partir daí, mantive especial cautela nas minhas pesquisas no bairro; as intenções de continuar entrevistando moradores da favela e membros das igrejas locais foram

---

<sup>39</sup> Também chamados de igbás, esses assentamentos são representações dos orixás no espaço físico e podem ser representados por potes, sopeiras, alguidares, pratos e bacias que contêm elementos próprios de cada divindade, como búzios, conchas, pedras, metal, dentre outros. O igbá funciona como uma ponte entre dois espaços, o espaço físico, chamado de aiyé (a Terra), e o espaço espiritual, conhecido como Orun (Ceú espiritual).

<sup>40</sup> Merindilogum deriva de erindinlogum ou edilogom, e é um sistema divinatório utilizado na África pelos povos Iorubás. É um dos muitos métodos divinatórios utilizados pelos Babalorixás e Ialorixás que conta com 16 búzios. Nele ocorre a interpretação das caídas dos búzios por odu, de acordo com a mitologia iorubá.

<sup>41</sup> Oferenda feita a algum espírito ou entidade. No caso do falecimento de uma pessoa que era do candomblé, os seus assentamentos de orixás podem ser herdados por alguém da família espiritual ou carnal ou serem despachados, que na prática é mandá-los embora, depositando em algum lugar específico para que encontrem o espírito do falecido. Quem decide isso são os próprios orixás por meio da consulta ao oráculo apropriado.

repensadas e foquei nas conversas com os adeptos das religiões afro-brasileiras de outros bairros.

É importante ressaltar aqui meu esforço para conseguir ter acesso a um variado quadro de interlocutores/as. Entretanto, ser a pessoa que eu sou, uma mulher negra, com cabelo crespo volumoso, uso cotidiano de turbantes e acessórios que remetem à cultura africana, como os búzios, me faz carregar uma identidade: a de macumbeira. Ainda que, em várias áreas pelas quais circulei, eu não fosse conhecida e não estivesse com fios de conta ou com outro aparato ligado, diretamente, ao candomblé, eu, enquanto uma mulher de negritude estética expressa, sempre fui vista como macumbeira. Mesmo me apresentando como pesquisadora, eu continuei: macumbeira! Isso limitou o acesso a algumas informações, mas ampliou em outras direções. Portanto, meu principal ponto de partida – e também motivação - neste trabalho são as comunidades de terreiro. Dentro da casa de benzedadeiras, de rezadeiras, de jongueiras/os, de parteiras, de mães e de pais de santo, adeptos/as e simpatizantes, eu fui acolhida e pude oferecer palavra e, principalmente, a escuta. Agora oferto também a minha escrita.

**Com os meus respeitos aos que vieram antes e aos que chegaram depois, Àgò, Kolofé, Mukuiu, Motumbá, Saravá, Axé!** <sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Saudações africanas de diferentes nações para pedir bênção e licença.

## 1 DEUS, O DIABO E SUAS/SEUS AGENTES: UM BALANÇO HISTÓRICO-SOCIOLÓGICO

*Aquele que quiser se circunscrever ao presente, ao atual, não compreenderá o atual.*

*Jules Michelet*

### 1.1 A construção social em torno da figura do Diabo no Ocidente: a criminalização do “outro”.

O Diabo é um mito investido de poderosas e de duradouras fantasias coletivas e individuais e desempenha um papel fundamental na cultura ocidental cristã, para a qual ele é inseparável de Deus. Segundo o historiador Georges Minois, as culturas monoteístas precisam do Diabo para explicar a existência do *mal*, em contrapartida a um Deus bom que representa a origem de todas as coisas. Satã também se torna indispensável para as religiões que acreditam em uma forma de salvação da alma após a morte, pois, se apenas os fiéis se salvam, é necessária a existência de um destino contrário para os demais: o inferno. Satanás nasceu no seio dos movimentos sectários apocalípticos judaicos e ganhou um papel predominante no Cristianismo.

O Diabo está ligado à noção de combate; a raiz hebraica *stn* (satã) e a palavra do grego *diabolos* fazem menção a um inimigo. Ele não possui existência real independente de um opositor. Por isso, se tornou o “grande antagonista cósmico de Deus” (THOMAS, 1991, p. 381). Os mitos de combate egípcios e babilônicos desempenharam papel fundamental para o nascimento do Diabo judaico-cristão. Nessas sociedades, os deuses se ordenavam em dois campos antagônicos de força, que não estavam, necessariamente, ligados ao *bem* e ao *mal* (MINOIS, 2003).

A literatura apocalíptica produzida entre 210 e 60 a.C também fornece pistas que ajudam a entender a criação do Diabo cristão. Segundo o livro do *Enoque*, que posteriormente foi excluído do Cânone Bíblico, o *mal* foi fruto de uma revolta de alguns anjos contra Deus, que desrespeitaram a fronteira que separava o divino do humano e, depois disso, mantiveram relações sexuais com as mulheres. Os filhos desse relacionamento deram origem a uma raça

mestiça maléfica, responsável por espalhar o *mal* sob a Terra. Castigados, esses anjos foram transformados em estrelas cadentes, que em latim deram origem à palavra Lúcifer – portador de luz (MINOIS, 2003, p. 26-27). O pecado do Diabo foi, portanto, a luxúria. Essa foi uma interpretação influente para os primeiros padres da Igreja (LINK, 1998, p. 35).

Foi no interior dessa literatura que o Diabo assumiu os traços que o definem no *Novo Testamento*. Transformou-se no anjo caído que, por luxúria ou por orgulho, se tornou inimigo de Deus e dos homens e espalhou o *mal* pela Terra. Nos textos do *Antigo Testamento*, a figura do Diabo está quase ausente, enquanto que no *Novo* aparece incessantemente – em um total de cento e oitenta e oito vezes. É perceptível que, a partir desse livro, o Diabo se consolidou como o “príncipe do mundo” que tentou dominar toda a humanidade. Entende-se por que a vida de Cristo e de seus seguidores passou a ser representada por um constante duelo entre o bem e o *mal*. A passagem bíblica que conta o encontro de Jesus com o Diabo no deserto retoma o roteiro clássico dos mitos de combate. Um combate que para São Paulo se repetiria, cotidianamente, dentro de cada ser humano ao longo da vida na Terra (MINOIS, 2003, p. 27-32).

O Novo Testamento também trouxe à tona o tema das possessões e dos exorcismos. Em geral, as possessões estão sempre relacionadas a alterações físicas, morais e mentais no corpo dominado pelo demônio. Sintomas como convulsões, cegueira, perda de consciência momentânea, rotações acentuadas da cabeça para os lados, espasmos musculares, tremores e vômitos foram associados, durante séculos, ao poder do Maligno, até que passaram a ser identificados pela medicina como prenúncios de doenças, tais como a histeria e a epilepsia, no século XIX (MANDOU, 1979).

“Essa crença em um diabo imanente servia a muitos propósitos sociais. Satã era uma explicação conveniente para as doenças estranhas, os crimes sem motivo ou o sucesso incomum” (THOMAS, 1991, p. 387). Essa ambiguidade entre o poder de Deus e do Diabo tomou conta da história do Cristianismo desde o século I. Entretanto, era preciso explicar aos fiéis como Deus permitia a existência de um adversário que limitava a sua capacidade de fazer o *bem* e por que Ele mesmo não fora capaz de resgatar Lúcifer (MINOIS, 2003). O risco de instalar um sistema dualista de interpretação do mundo, no qual Deus e o Diabo teriam poderes equivalentes, obrigou a Igreja a definir, nitidamente, o papel do Diabo.

Durante os períodos medieval e moderno, foram raras as declarações conciliares e pontificais sobre o tema. A existência do Diabo não era, portanto, um tema central nos debates eclesiais. Em 1215, o Concílio de Latrão, realizado na cidade de Roma, afirmou que o Diabo fora criado por Deus e depois decidiu, por conta própria, tornar-se mau. Três séculos depois, em 1546, o Concílio de Trento, realizado na cidade de Trento, na Itália, voltou a pronunciar a

opinião da Igreja sobre o assunto para explicar a origem do pecado original. Foi o meio monástico, todavia, que mais contribuiu para desenvolver e enriquecer o imaginário diabólico. Monges e eremitas, isolados e privados de alimentação e de sono adequados, mostraram-se mais suscetíveis a alucinações e a perturbações nervosas, frequentemente, atribuídas ao Diabo. Assim, desde o século IV, foi produzida uma série de relatos monásticos, repleta de histórias extravagantes sobre demônios, que habitavam toda a Terra e raptavam as almas do seio da morte (MINOIS, 2003).

Longe do ambiente monástico medieval, a imagem que a cultura folclórica fazia do Diabo expressava-se, principalmente, nas representações teatrais. “Por gosto do espetacular, apresenta[vam] um Diabo quase sempre negro, cornudo, vestido de peles de animais [...]” (MINOIS, 2003, p. 51). Nessas peças o Diabo era quase sempre ridicularizado, atraído e iludido. Em oposição à visão elitista (eclesiástica) do “Príncipe das Trevas” que amedrontava o mundo espalhando o mal, a visão folclórica do Diabo possuía apelações grotescas e, de certo modo, incrédulas (LE GOFF, 1979). Segundo o historiador George Minois, o Diabo do imaginário medieval era herdeiro dos deuses cornudos do Nordeste da Europa, como Tor, Votão, Cernudo e Loqui, com representações antiquíssimas (MINOIS, 2003).

A ideia de fazer um pacto com Satanás era muito antiga, tanto para a cultura eclesiástica, como para a cultura folclórica. No entanto, a partir do século XII, tornaram-se mais frequentes as histórias de pactos feitos com o Diabo em troca de benefícios materiais ou de vantagens no amor. A importância do papel desempenhado pelo Diabo cresceu, concomitantemente, ao reforço da imagem de sua natureza sedutora e capaz de trazer benefícios diversos. As narrativas populares oscilaram entre duas representações de Satã: uma sedutora e outra monstruosa. Apenas a partir do século XI, com a grande influência dos contos monásticos e dos sermões propagados pelas ordens mendicantes em ascensão, o Diabo foi se transformado, como um todo, em uma criatura imunda e abominável (MINOIS, 2003).

No fim da Idade Média, com os grandes medos gerados por coincidências trágicas que envolveram epidemias mortais, sublevações, guerras religiosas e políticas, a Igreja meditou sobre o fim do mundo e produziu uma variedade de textos apocalípticos que refletiram o clima de pessimismo geral vivido naqueles tempos. O imaginário coletivo ocupou-se de um grande medo do fim do mundo e da vinda do Anticristo:

no momento em que culminou na Europa o medo de Satã, isto é, na segunda metade do século XVI e no começo do século XVII, importantes obras apareceram em diferentes países, fornecendo, com um luxo de detalhes e de explicações jamais atingido anteriormente, todos os esclarecimentos que uma opinião ávida desejava ter sobre a personalidade, os poderes e os rostos do Inimigo do gênero humano (DELUMEAU, 1989, p. 367).

A iconografia e a literatura da época deram grande valor às representações do Juízo Final, nas quais os eleitos seriam salvos para o paraíso e os demais, enviados para o inferno (DELUMEAU, 1989). É interessante notar que nessas representações o Diabo não era um inimigo, pelo contrário, ele estava a serviço de Deus, castigando os pecadores e reforçando o sistema cristão. A Igreja esteve, ao longo do tempo, dividida nessa contradição, entre a definição de um Diabo subordinado a Deus e um Diabo adversário, com corpo substancial (LINK, 1998).

O Diabo cristão, principalmente a partir da Alta Idade Média, foi considerado o agente universal de todo mal sobre o mundo. E mais que isso, ele foi visto como o principal aliado de todos os opositores, efetivos ou imaginários, da Igreja cristã. A visão de mundo dualista do Cristianismo procurou estigmatizar os grupos dissidentes ao longo da história (MINOIS, 2003). E tornou herético e diabólico todo sagrado não oficial. Assim, fizeram com os judeus, com os muçulmanos, com as mulheres, doravante transformadas em bruxas, e, posteriormente, com as populações africanas e ameríndias, durante a colonização nas Américas, todos vistos como grupos de possíveis inimigos (DELUMEAU, 1989).

A partir de meados do século XIV, a Europa esteve exposta a numerosas calamidades e a traumas sociais, como a Peste Negra, as profundas crises econômicas, a Reforma protestante e as guerras religiosas, o que aumentou o sentimento de insegurança das massas e, em certa medida, estimulou a crença em uma maior intervenção do Diabo no mundo terreno. Aos olhos da Igreja, intérprete oficial dos atos divinos, “Deus” parecia querer se vingar dos cristãos. Nesta atmosfera, o medo do demônio se intensificou e tomou conta do imaginário europeu, sendo difundido nas publicações populares e nas obras eruditas. O Diabo ganhou tal força e poder, que seria capaz de quase tudo que perturbasse a ordem das coisas, desde intervir no curso da natureza, até atingir o corpo e as almas dos homens (DELUMEAU, 1989). Assim, durante a Época Moderna, o Diabo foi visto como elemento complementar à existência de Deus, “não pode haver Deus sem o Diabo”.

Os dirigentes da Igreja e do Estado precisavam, mais do que nunca, identificar um inimigo comum para justificar todos os desequilíbrios sociais: o Diabo. Ele, que fora identificado como o responsável pelos “desejos sexuais insaciáveis” das mulheres, que tentavam os homens e os impediam de alcançar sua missão espiritual; pelas idolatrias americanas; por direcionar os turcos e os judeus; por perturbar a vida cotidiana por meio dos feiticeiros e das bruxas; por induzir os seres humanos a cometer toda espécie de desvios.

Na mentalidade dos juristas, dos magistrados, dos religiosos e dos representantes da cultura doutra europeia, o mundo estava dividido dicotomicamente entre Deus e um Diabo imanente, capaz de quase tudo que alterasse o ciclo natural das coisas. Todas as coisas consideradas boas estavam ligadas a Deus e à sua corte celeste, e todos os infortúnios e as disparidades eram vistas como obra do demônio. Assim, não havia espaço para aceitar as divergências e as diferenças. A alteridade era, antes de tudo, um desvio, um erro de fé.

O Cristianismo creditou importância fundamental à heresia. Para os gregos, a heresia, *haíresis*, significava apenas uma escolha entre diferentes filosofias. O Cristianismo transformou essa “escolha” em um crime:

para haver heresia é preciso que uma autoridade defina o que é ortodoxo, por isso não é tão irônico como parece descobrir que a ortodoxia da Igreja não foi autogerada, e sim, frequentemente, uma resposta a interpretações alternativas, afim de que tais interpretações pudessem ser denominadas heréticas (LINK, 1998, p. 95).

O homem da Renascença ergueu diante de si uma “imagem gigantesca de um satã todopoderoso” (DELUMEAU, 1989, p. 385). Até o século XII, como já dito, o Diabo, elemento essencial da cultura cristã, foi apenas um personagem sobrenatural confinado nas especulações teológicas, nos sermões, nas narrativas monásticas e na cultura folclórica. Com a emergência de novas heresias, como a dos valdenses e dos cátaros<sup>43</sup>, a pressão turca e a presença dos judeus, a Cristandade se sentiu ameaçada e caracterizou os grupos divergentes como agentes do Diabo. Diante disso, iniciou uma ostensiva propaganda negativa que responsabilizou esses homens e essas mulheres, tidos como cúmplices de Satã, por realizar todo tipo de abominações, tais como: assembleias orgíacas, incestos, infanticídios, canibalismos e bestialismos (MINOIS, 2003).

Estava assim preparado o terreno para Satanás sair do mundo espiritual e habitar de forma real e física, ainda que sob a forma de animais, em alguns casos, o mundo humano. A partir de então, várias bulas papais, manuais demonológicos e decretos civis tratavam de instruir religiosos e leigos sobre a existência real da bruxaria e do Diabo. A Igreja, na tentativa de convencer as populações desse perigo, investiu, durante os séculos XIV-XVI, na propagação dos rituais de exorcismo, por seu caráter espetacular e teatral. O exorcismo foi transformado em um rito com uma forma específica de condução e teve seu primeiro manual criado por Alberto Castellani, em 1523. Eles representavam um combate aberto entre a Igreja Católica e o Diabo, destacando o poder sobrenatural do clero, representante oficial de Deus nesse processo (MINOIS, 2003).

---

<sup>43</sup> Grupos que desafiaram a ortodoxia cristã e fundaram formas próprias de credo. Foram perseguidos e considerados heréticos.

Apesar dos teólogos cristãos terem afirmado que a ação do Diabo estava condicionada à autorização divina, o poder do demônio, nessa época, mostrava-se quase ilimitado. Dizia-se que Satã reinava sobre todos os povos cristãos e também se refugiava nas terras colonizadas pelos europeus na sequência do século XVI, caracterizando o comportamento de sacerdotisas/es africanas/os e pindorâmicas/os (MINOIS, 2003).

A cristianização “imperfeita” dos camponeses europeus que, frequentemente, misturavam antigas tradições pagãs com os elementos cristãos; a profunda mentalidade mágica em torno daquelas sociedades, que creditavam aos magos e às feiticeiras o poder de causar malefícios e benefícios no mundo; a fragilidade do clero, constantemente perturbado pelas tentações mundanas; o florescimento dos movimentos milenaristas, considerados heréticos e a obsessão demoníaca, somados ao medo provocado pelas grandes catástrofes naturais que assolaram a Europa Ocidental entre os séculos XIV e XV, foram decisivos para alavancar o processo de criminalização e de demonização das práticas religiosas de origem popular.

Segundo Keith Thomas, todas as religiões antigas “ofere[ciam] a perspectiva de um meio sobrenatural de controle sobre a vida terrena do homem” (THOMAS, 1991, p. 35), e com o Cristianismo não foi diferente. Os missionários de tempos remotos ou mais recentes insistiram na crença de que os conversos estariam adquirindo uma “magia” mais potente contra os males do mundo ao se converterem. Muitas práticas do Cristianismo medieval eram essencialmente mágicas, pois as pessoas acreditavam na capacidade de realizar “milagres” por meio da simples manipulação de objetos – como rosários, medalhas, relíquias e água benta -, e não pela súplica a Deus.

Para fazer frente às crenças sobrenaturais de origem pagã presentes de forma latente no campo europeu, a Igreja medieval apostou também na realização dos *milagres* como meio eficaz de demonstrar seu poder. Assim, a vida das/os santas/os foi assumindo um modelo estereotipado, e os homens e mulheres santificados tornaram-se símbolos ideais de condutas moral e religiosa. Enquanto instituição, a Igreja não alegava ter o poder de realizar milagres, mas monopolizava a concessão do título que criou e apenas a essas/es reconhecia dons especiais de cura, de proteção e de previsão do futuro.

Embora advertisse que as/os santas/os eram apenas intercessoras/es entre Deus e os homens e que os milagres poderiam ou não acontecer, a Igreja aceitava que locais sacros tivessem se transformado em verdadeiros sítios de peregrinação, atraindo pessoas em busca de curas sobrenaturais, o que transformou a adoração às/aos santas/os em um hábito constante da sociedade medieval. Cada igreja teve sua/seu santa/o padroeira/o e cada ofício contou com a proteção de um ícone desses em especial.



Da mesma forma que as/os curandeiras/os e as/os feiticeiras/os, as/os santas/os estavam prontas/os a resolver uma gama de eventualidades cotidianas (THOMAS, 1991). Seu culto representou apenas um aspecto do amplo leque de fórmulas que a Igreja católica construiu para oferecer ao universo secular às bênçãos divinas. A água benta, os defumadores, os amuletos, as relíquias sagradas, o óleo consagrado do batismo, o pão bento da eucaristia e a própria missa eram vistos como santos remédios para o corpo e para a alma. “Além disso, existiam exorcismos para tornar os campos férteis, velas sagradas para proteger os animais, e pragas formais para afastar lagartas e ratos e matar ervas daninhas” (THOMAS, 1991, p. 40).

A Igreja não negava que as ações sobrenaturais fossem possíveis; no entanto, elas só podiam emanar de duas fontes: de Deus ou do Diabo. A crença de que os seres humanos mudavam os acontecimentos terrenos recorrendo à intervenção sobrenatural não era em si condenada pela Igreja, pois as preces de um religioso ou a ação de um santo poderia revelar grande eficácia, mas, para a gente comum, esses auxílios não eram garantia de que os desejos das pessoas seriam prontamente atendidos. Contrariamente, o encantamento de um mago era tido como infalível, caso o ritual fosse seguido à risca (THOMAS, 1991).

A grande implicância da Igreja com o chamado “curandeirismo” não estava na eficácia de suas práticas, mas sim na sua pretensão de alegar o poder de realizar milagres sem a ajuda de Deus. Desse modo, tentava dar descrédito ao poder de influência dos magos e das feiticeiras nas comunidades e acentuar o prestígio do próprio clero, “distinguido pela sua erudição, pelo seu poder ritual singular e pela sua virgindade oficial [...]” (THOMAS, 1991, p. 230).

A Reforma protestante alterou definitivamente a unidade da Igreja medieval e tornou pública a incapacidade da Igreja em aplacar as angústias de uma população dilacerada pela peste e pela crescente pauperização. Seus adeptos defendiam um relacionamento mais próximo dos homens com Deus, por meio da ideia de que cada crente era um sacerdote em potencial, capaz de interpretar a Bíblia e de consolidar sua fé. Fé esta que por si só se dizia capaz de trazer a salvação. A Contrarreforma católica procurou responder a esse desafio, executando as mudanças necessárias na Igreja sem, contudo, alterar sua estrutura. Os reformadores católicos desejavam eliminar a corrupção e a venda de indulgências dentro da Igreja; educar o clero corrompido pelos vícios mundanos; recuperar as áreas perdidas para as/os protestantes e combater com afinco as heresias (LEVACK, 1988).

A Reforma não criou o processo de caça às bruxas, já em andamento, mas pode ter servido para intensificar ou difundir o fenômeno. Movidos pelo sentimento de insegurança que assolava a Europa Moderna, tanto protestantes quanto católicos reafirmavam plenamente os grandes poderes de Lúcifer sobre os homens. A mudança mais significativa trazida pela

Reforma, segundo o historiador Keith Thomas, estava ligada ao fato de que os protestantes atacavam, simultaneamente, a magia popular e a magia eclesiástica. Dessa forma,

o apelo da magia só poderia ser decisivamente contestado quando as pessoas achassem uma alternativa atraente para a assistência prática que o curandeiro proporcionava aos seus clientes. Foi nesse ponto que a religião pós-Reforma deu sua maior contribuição. A Igreja medieval havia tentado opor-se à magia popular, fornecendo um sistema rival de magia eclesiástica para tomar o seu lugar. A solução dos protestantes foi fundamentalmente diferente. Em vés de oferecer uma prática rival, eles desacreditaram toda a noção de uma solução mágica como tal (THOMAS, 1991, p. 233).

O êxito desse processo de mudança nunca seria total, mas, indicaria, a longo prazo, um novo caminho para as pessoas que passariam a resolver suas dificuldades cotidianas por meio de uma mistura de autoajuda com as orações a Deus. Os homens também reforçariam sua crença no potencial do trabalho humano como solução para as dificuldades, investindo na descoberta de novas tecnologias (THOMAS, 1991). Todavia, no período Moderno, essa mudança de mentalidade ainda não estava consolidada. Assim, ao mesmo tempo em que o protestantismo negava algumas crenças do catolicismo, também reforçava o domínio do Diabo sobre o mundo terreno e a realidade da bruxaria.

A partir das reformas religiosas do século XVI, apelou-se para um processo desmedido de cristianização e de moralização da sociedade europeia. Os reformadores travaram uma batalha contra a superstição, contra os vestígios do paganismo e contra a magia. E a apostasia das bruxas se tornou muito mais grave, organizada e ameaçadora para a sociedade. Segundo Delumeau,

[...] [a Igreja] tendeu a disciplinar doravante populações que tinham vivido até então em uma espécie de liberdade “selvagem”. Esse alinhamento geral, que explicamos por um grande medo cultural, permite-nos agora compreender melhor tanto as causas como o fim da caça aos feiticeiros e às feiticeiras (...) (DELUMEAU, 1989, p. 417).

A Europa renascentista estava, portanto, certa da existência dos demônios e das bruxas. No final da Idade Média, as práticas mágicas pagãs foram associadas ao demônio: “Nascia, pois, a demonologia, a ciência do diabo, que pouco a pouco ganhava força, originando numerosos tratados marcantes na configuração de uma doutrina teológica que ao mesmo tempo foi objeto de grandes reflexões, grandes temores e inquietações” (CALAINHO, 2008, p. 191). A cultura doura passou a associar os cultos de origem pagã (celtas, romanos e germânicos), que ainda resistiam no campo europeu, no qual o catolicismo penetrou de forma superficial, ao pacto diabólico.

Desde tempos remotos, a Igreja procurou estigmatizar e difamar grupos dissidentes, cujas crenças e comportamentos não confirmavam os ensinamentos cristãos. Assim, foram vítimas os cátaros e os valdenses no período medieval. Algumas bulas papais medievais procuraram condenar os atos supersticiosos de resquícios pagãos adotados pelas feiticeiras.

Porém, foi a tradição demonológica posterior que se mostrou capaz de fornecer uma base legal e teológica para a grande obsessão da caça às bruxas, empreendida na Europa Ocidental entre os séculos XVI-XVII.

A onda de rebeliões sociais que a Europa vivenciou nessa época também ajudou a espalhar um medo latente das autoridades civis e eclesiásticas para com as sedições, revoltas e “desordens” coletivas. O historiador Brian Levack (1988) observa uma ligação explícita entre o medo da rebelião e a crença culta na bruxaria organizada. A bruxa, para essas sociedades, representou uma essência de rebeldia, pois, como adoradora do Diabo, também fez parte de uma conspiração política contra o Reino de Deus, praticando uma traição sem perdão.

O acesso a obras clássicas e a novas, desde a invenção da imprensa, também fez com que inúmeros manuais com descrições de feiticeiras, de bacanais e de ritos mágicos se tornassem leitura corrente. Assim, aumentou-se a “obsessão e credibilidade do mundo demoníaco ao nível da cultura dirigente” (THOMAS, 1991, p. 387). Segundo o historiador Jean Delumeau (1989), Satã tornou-se o grande agente de todos os problemas do mundo moderno e, para realizar sua destruidora façanha, utilizou os mais variados disfarces: esteve presente no coração de turcos e de judeus, nas tentações femininas e atuou por intermédio dos feiticeiros. Para o autor de *História do Medo no Ocidente*, o sentimento de medo pôde explicar, durante muito tempo, os consentimentos populares às desmedidas ações persecutórias conduzidas pelo poder político-religioso.

Acreditava-se que o poder das/os feiticeiras/os era concedido pelo Diabo, que os obrigava a firmar um pacto, pedindo suas almas em troca. Assim, todo mago passava a ser visto como um herege, porque dava ao Diabo o que pertencia somente a Deus, e também como um apóstata, na medida em que, para a realização do pacto, era preciso abjurar da fé cristã. É interessante perceber que o poder creditado à magia não poderia vir dos saberes, das tradições nem da inteligência e da astúcia de outros grupos e povos, mas do Diabo cristão, que lhes conferia a capacidade de alterar a “ordem natural das coisas” e fazer o *mal*.

Curiosamente, os próprios excessos da repressão e o exibicionismo que cercavam os exorcismos e as encenações públicas das sentenças dos processos de bruxaria levariam, mais tarde, a um progressivo desgaste, na cultura erudita, da figura do Diabo (DELUMEAU, 1989). Não antes, entretanto, de toda a violência empregada para combater o Príncipe das Trevas, gerar um gigantesco estrago, causando incessantes mortes e deixando um marcante legado no imaginário social.

Assim, a propagação do ceticismo, a partir do século XVII, no seio das elites intelectuais europeias, contrastava com o sistema de crenças da população camponesa, que continuava

imersa em uma mentalidade essencialmente mágica. Os diferentes territórios colonizados pelos Estados europeus também não foram influenciados com a mesma velocidade pelas novas ideias.<sup>44</sup> Dessa forma, o Diabo continuou adquirindo contornos reais e sendo capaz de definir Deus tanto quanto Deus o define, até momentos bem atuais. Até porque, como veremos mais adiante, ainda que, no geral, toda sorte de gente tenha sido demonizada e criminalizada por bruxaria a partir dessa época, existem diferenças cruciais em como esses estigmas serão construídos e fixados nos imaginários e nas representações coletivas ao longo do tempo, dependendo da cor, da origem, do gênero e da classe social dos “endemoniados”. Assim,

fato evidente é que, como matrizes de representações sociais futuras, ganharam o senso comum, e atravessando épocas se fixaram no tempo. Negros, índios, demônios e inferno era uma coisa só, enquanto o colonizador português, os brancos, feiticeiros e agentes do pecado sobreviveram garantindo uma imagem mais aceitável, e menos ‘diabolizada’ (SODRÉ, 2010, p. 37).

Para o professor Luther Link (1998), importante referência nos estudos sobre esse tema, o Diabo nunca possuiu um contorno próprio; ele se confundiu, ao longo da história, com os seus próprios agentes. Assim, quando a Igreja e o governo referiam-se ao Diabo, estavam falando principalmente dos seus sequazes. Para o autor, a crença no Diabo foi e é real, mas apenas como uma máscara, sem rosto definido e inseparável daqueles que a usam. Em busca de traçar uma história do Diabo cristão por meio das suas representações na pintura, na escultura e na arquitetura, o autor concluiu que “nenhuma outra criatura nas artes com uma história tão longa é assim vazia de significado intrínseco. Nenhum outro sinal ou símbolo é tão insípido” (LINK, 1998, p. 205).

Isso nos ajuda a compreender, por exemplo, por que foi importante, ao longo da história, eliminar de forma física as pessoas identificadas como intermediárias do Diabo na Terra, o que significa, na prática, destruir a própria fonte do mal. É preciso queimar, quebrar, violentar e exterminar todo corpo/lugar que seja instrumento do demônio. O Diabo é a máscara sem rosto utilizada, convenientemente, dentro do projeto opressor e genocida do colonialismo racista, patriarcal e escravocrata europeu. É mecanismo de controle, de coerção e de eliminação do “Outro”, identificado sempre como um possível concorrente pelo monopólio do poder.

Grada Kilomba define esse processo da seguinte forma: “A política do colonialismo é a política do medo. É criar o 'outro', criar corpos desviantes e dizer que eles são assustadores e terríveis e que nós temos que defender-nos deles como barreiras, como passaportes e fronteiras” (KILOMBA, 2019b, n. p.). Assim, é definido e reforçado o etnocentrismo, “renegar o Outro é

---

<sup>44</sup> Mesmo nos dias de hoje, tanto no catolicismo, no qual o papa Bento XVI reiterava que “para os fiéis cristãos, o Diabo é uma presença misteriosa, mas real, pessoal e não-simbólica” (LINK, 1998, p. 20-22), como para os grupos protestantes, notadamente de variantes pentecostais.

de certa forma afirmar a própria identidade a partir dessa negação. Por conta da negação da religião e da cultura do Outro, a humanidade assistiu, no decorrer de sua história, a violações frequentes à chamada liberdade religiosa” (NOGUEIRA, 2020, p. 43).

As questões sobre as construções em torno do “outro” são um dos métodos de ações de fomentação da ideia de superioridade que ainda sustentam as relações de poder no pós-colonialismo, fruto das ideias concebidas ainda no século XVII. Em seu livro *Lecciones sobre la Filosofia de la História Universal*, o filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ao fazer uma comparação entre a evolução histórica das sociedades europeias em face das africanas, divide e qualifica a África em três partes distintas: a setentrional espanhola, o Egito e a África meridional, ou “propriamente dita”, aquela que fica ao sul do deserto do Saara, descrita como quase desconhecida. Em sua interpretação, o filósofo, com base na construção das diferenças, aponta que África subsaariana, ou África Negra, é em si exótica, dominada pelo caos geográfico e impenetrável, o que a faz sem autonomia para construir suas próprias histórias, por viverem seus habitantes em estado de completa selvageria. Tal construção é forjada com base na ideia de superioridades das culturas europeias e contribuiu de forma significativa para a concepção do imaginário social de que as culturas africanas, negras subsaarianas não possuíam nenhum tipo de memória escrita e que, por isso, eram passíveis de dominação.

## **1.2 A Intolerância Religiosa acompanha toda a história do Brasil**

### **1.2.1 O período colonial**

No século XV, o pensamento erudito europeu estava cercado do medo de uma ameaça demoníaca, representado pelas diversas obras de demonologia que ganhavam espaço na ciência teológica desde o período medieval. A cultura dirigente do mundo Moderno, abalada por coincidências trágicas e por uma ininterrupta sucessão de calamidades, temeu o fim dos tempos e identificou o Diabo como o grande responsável de suas mazelas. E, segundo a mentalidade da época, Satã não agia sozinho: contava com um grande número de agentes, que, em troca de benefícios, compactuavam com ele e espalhavam o mal pelo mundo. Os feiticeiros e, sobretudo,

as bruxas, foram, segundo esses teólogos, os correspondentes privilegiados do demônio para aterrorizar os homens (DELUMEAU, 1989).

De acordo com a historiadora Laura de Mello e Souza, “com a descoberta da América, a demonologia parece ter sido a ciência teológica mais bem repartida entre conquistadores e colonizadores do Novo Mundo, dos cronistas e especialistas como os missionários e eclesiásticos em geral [...]” (SOUZA, 1993a, p. 23-24). Segundo as concepções desses homens, a evangelização expulsara o demônio da Europa para terras distantes, como a América, e cabia à Igreja enfrentá-lo por meio da missão catequética. O “devassamento dos novos espaços” também incluía a necessidade de cristianizar e de ordenar essas populações segundo os padrões culturais e religiosos europeus.

A América era, para os europeus, uma terra nova, de natureza selvagem e inexplorada, e seus povos possuíam uma cultura completamente estranha à concepção cristã ocidental. A ideia consolidada pelo Cristianismo de que todos os seres humanos são descendentes de Adão e Eva não permitia ao conquistador a hipótese de as etnias dos povos originários serem concebidas apenas como estranhas ao seu universo (RAMINELLI, 2006). A alteridade era vista como um desvio de fé. Assim,

o Novo Mundo funcionava como poderoso inspirador das elucubrações demonológicas: se na Europa os poderes repressores perseguiram superstições e “malefícia” que não chegavam a recobrir verdadeiras crenças religiosas heterodoxas, em terras americanas tinham que liquidar a herança de uma Igreja pagã, consubstanciada em crenças efetivas (SOUZA, 1993a, p. 27).

Muitos cronistas e eclesiásticos, certos de que estavam reencontrando no Novo Mundo um velho inimigo, descreviam as práticas mágico-religiosas americanas utilizando como parâmetro as concepções e as terminologias demonológicas que lhes eram familiares: “Sacerdotes maias, incas ou astecas, xamãs, caraíbas e pajés tupis, enfim, todos os responsáveis pelo espaço sagrado foram quase sempre chamados de bruxos e feiticeiros [...]” (SOUZA, 1993a, p. 28). Foram colocados diabos, que não pertenciam ao imaginário dessas populações, em quase todas as representações e descrições sobre a colônia. O próprio nome da terra “Brasil” remetia, para os religiosos da época, ao Diabo, pois advinha de árvore infernal de pau vermelho que roubou o antigo e santo nome: “Terra de Santa Cruz” (SOUZA, 1993a, p. 31-34).

A vida intelectual da Idade Moderna foi marcada por uma concepção dualista do mundo. São Tomaz de Aquino, com inspiração aristotélica, definia uma noção do *mal* como a falta do *bem* e mais que isso: via o *mal* como uma consequência necessária do *bem*. O conhecimento do *mal* era, portanto, um pré-requisito para se conhecer o *bem*. Os fundamentos da tradição intelectual cristã supunham o *bem* como uma harmonização de opostos por um Criador benevolente. Para o escritor Stuart Clarck, essa concepção de contrariedade substantiva

influenciou os pensamentos sobre todos os fenômenos naturais, sociais e intelectuais da época: “como se pensava que a contrariedade caracterizasse a lógica do próprio pensamento do criador, não havia nada a que ela não pudesse, em princípio, ser aplicada” (CLARK, 2006, p. 82).

Acreditava-se que a natureza do mundo era composta de contrários e que a harmonia natural e social do universo dependia da auto ordenação da contrariedade por controles divinos, originalmente implantados na Criação. Para as doutrinas cosmológicas, essa interpretação era essencial, e se “todas as ciências consistem na comparação de contrários [...] o caso que engloba todos os outros é, certamente, o da moralidade. Bem e mal são ambos contrários e associados” (CLARK, 2006, p. 83).

A linguagem foi um campo privilegiado para a manifestação da lógica dos contrários. A “linguagem dos contrários”, como define Clark (2006), foi altamente popular como estratégia linguística, principalmente da demonologia. Os argumentos por antítese sempre foram indispensáveis para o discurso religioso; Santo Agostinho e São Tomás de Aquino foram bons exemplos do seu uso. No entanto, foi espantosa a grande intensidade com que os valores e as entidades religiosas foram dicotomizados a partir da Idade Moderna. A religião da época não admitia nenhuma gradação, tudo estava sujeito a uma oposição absoluta e radical. Mais do que nunca estava presente a figura do Anticristo e as representações sobre o juízo final. Opostos poderosos foram erguidos para separar a humanidade do bem e do mal, o que possibilitou a proliferação de movimentos mais intensivos de purificação religiosa (CLARK, 2006, p. 96-97).

Nas colônias americanas, “os *costumes heterodoxos* eram vistos como indícios de barbarismo e de presença do Diabo; em compensação, *os bons hábitos* faziam parte das leis naturais criadas por Deus” (RAMINELLI, 2006, p. 11). A vida cotidiana, com o escravismo e com o comportamento desviante dos colonos, foi constantemente associada ao demônio. Em contrapartida, o universo econômico, representado, principalmente, pela produção do açúcar, foi associado a elementos divinos: “Até eclesiásticos, como Benci e Antonil, teorizavam sobre as formas de melhor se castigar o cativo sem, com isso, atrapalhar a produção” (SOUZA, 1993b, p. 196).

Essa visão de um universo dividido, radicalmente, por opostos não permitiria o entendimento e a aceitação dos missionários cristãos perante as novas culturas dos povos da América: “o demônio era o inimigo pessoal de cada um desses evangelizadores, de cada extirpador que o perseguia e combatia por toda parte onde se encontrava, nos ídolos que se fazia preciso quebrar e na alma dos índios, de onde deveriam ser expulsos” (SOUZA, 1993a, p. 36).

De acordo com a dicotomia rígida entre as obras de Deus e as obras do Diabo, os padres missionários estavam certos de que a sua luta pela alma dos povos originários era uma guerra

santa entre os europeus, agentes de Deus, e os nativos, agentes do Diabo. As cartas jesuítas relatavam a presença incessante de Satanás na colônia. Todas as dificuldades eram atribuídas à empresa diabólica.

A colonização da América pelos europeus fez a Igreja católica repensar a história da humanidade, encarando essas terras como o reencontro de partes perdidas e buscando o entendimento dessas populações desconhecidas, por meio de aproximações com suas categorias de conhecimento, a fim de realizar uma nova tradução do mundo. Diante da necessidade de comunicação com os novos povos, o catolicismo reforçou a utilização de estratégias visuais para transmitir sua mensagem religiosa e insistiu na exteriorização dos ritos, dos quais o culto aos santos e o realismo de suas imagens foram bons exemplos (NEVES, 1978).

Ao longo da história do Cristianismo, a Igreja demonstrou uma enorme capacidade de adaptação. Procurou, principalmente a partir da Alta Idade Média, popularizar-se entre as massas populares europeias, atendendo às suas necessidades religiosas efetivas, o que lhe imputava um risco, pois as pessoas não faziam as sutis distinções teológicas que cercavam os mistérios sagrados, cada vez mais eivados pelos elementos externos da fé. A Reforma Tridentina, realizada pela Igreja católica, tinha como objetivo corrigir as “imperfeições” da religiosidade popular, que passava a ser repelida de forma mais contundente pelas elites. No entanto,

na maior parte das vezes, a organização catequética tridentina não conseguiria senão a aprendizagem por memorização de poucos rudimentos religiosos, dos quais nem sempre se entendia o significado pleno e que, passados alguns anos, eram esquecidos (SOUZA, 1993b, p. 125).

Assim, se o próprio catolicismo popular de origem europeia estava distante da ortodoxia católica, repleto de paganismos, de superstições e de “deformidades”, como ele seria então vivido na colônia, distante fisicamente das instâncias de poder e de repressão da metrópole, com poucas Igrejas e sacerdotes, e ainda eivada de diferentes credos e culturas? Na América Portuguesa, esse catolicismo seria marcado por uma relação ainda maior de afetividade com a esfera divina e continuaria sofrendo constantes mutações no contato com as culturas ameríndias e africanas. Nesse cenário multifacetado, foi constante o uso de soluções sobrenaturais como um meio de sobrevivência ligado, principalmente, às necessidades cotidianas e relacionado aos problemas concretos enfrentados pelas/os colonas/os (conflitos, miséria, doenças, ódios e amores).

O universo colonial foi ao mesmo tempo paradisíaco e infernal. Enquanto a natureza manteve-se glorificada de um lado, o nativo foi demonizado de outro, diante de uma terra “propícia ao mal”, destino dos degredados do Reino. A visão edenizadora, limitada e parcial



não amenizou o desconforto de viver nos trópicos. Ao longo dos séculos XVI e XVII, o homem americano foi demonizado devido aos seus hábitos cotidianos e à sua prática religiosa, no que Laura de Mello e Souza chama de “sentido infernal da colonização”. Para esses homens, sair do inferno resumiu-se em romper com a condição de colono, o que para o homem branco significou voltar para metrópole, e para o negro africano significou recuperar sua liberdade. A América não foi apenas uma fonte de riqueza para o conquistador, mas também de profundos medos (SOUZA, 1993b).

Todavia, no processo de colonização das novas terras, os europeus não saíram ilesos e da mesma forma que tentaram subjugar a cultura dos nativos indígenas e dos povos africanos escravizados, também foram influenciados pelas suas práticas mágico-religiosas. Na colônia, ampliaram-se os sentidos da magia, da bruxaria, da feitiçaria e da superstição que habitavam o mundo Europeu: “Mediando os dois universos estranhos, a Europa e o Novo Mundo, a colonização e a catequese funcionaram como grandes mecanismos que mais do que aculturar ou ocidentalizar, desencadearam a circularidade de níveis culturais” (SOUZA, 1993b, p. 43).

Segundo James Sweet (2007), entre os séculos XVII e XVIII, de acordo com a perspectiva ocidental “a feitiçaria era um conjunto relativamente estável de conceitos, que implicavam uma intenção maldosa e um pecado. A feitiçaria era comumente vista como obra do Diabo” (SWEET, 2007, p. 191). No entanto,

a prática do mal era apenas um elemento do que devia ser entendido como um feixe de poderes religiosos ocultos. [...] estes poderes podiam ser utilizados para uma série de fins positivos – adivinhar, curar, entre outros – [...]. [e] também para provocar danos e fazer coisas maldosas. [...] Aqueles que estavam dotados de poderes religiosos podiam fazer o bem e o mal ao mesmo tempo (SWEET, 2007, p. 191).

Na colonização do Brasil, os rituais heterodoxos dos povos originários e dos negros africanos foram reduzidos, muitas vezes, ao seu potencial para o mal, sendo criminalizados e classificados como heréticos. Entretanto, antes do contato português com outros grupos étnicos na América, eles já possuíam um longo histórico de relações com a magia/feitiçaria:

essas atuações mágicas, principalmente ao longo do século XVIII, eram aplicadas também para curar quebrantos, erisipela e mau-olhado, e sobrevivem até nossos dias, numa terra na qual a personalidade mítica não se limita a determinadas camadas sociais. Embora poucos assumam integralmente, tachando-as como “superstições de negros” – recortando-as muitas vezes na classificação de cultura popular ou folclore –, quando delas necessitam, sabem muitíssimo bem a quem recorrer, esquecendo-se completamente do diabo: “Com dois te botaram e com três eu te tiro” (SODRÉ, 2010, p. 39).

Para as populações africanas trazidas à força pelo Tráfico Transatlântico Negreiro, muitas vezes, usar ritos e ícones de sua religião matriz na África era uma forma de se proteger nas relações escravocratas, como prevenção e remédio ao ataque dos senhores de engenho: “Impostos à degradação física, moral e psicológica pelo sistema escravista, sua difícil condição

de sobrevivência era de, algum modo, compensada com práticas mágicas” (CALDAS, 2006, p.3). A resistência ao sistema escravista no mundo colonial se deu de diversas formas, desde manifestações explícitas, como fugas, revoltas e formações de quilombos, até as mais “sutis” e cotidianas, como suicídios, roubos, assassinatos e feitiços. As práticas mágicas eram, portanto, necessárias e essenciais nesse mundo escravista, como uma alternativa de combate, “muitas vezes a única possível” (SOUZA, 1993b, p. 272), ao sistema colonial. Entretanto, a compreensão dessas práticas não perpassou apenas a dimensão da resistência.

Apesar de a sociedade colonial ter sido marcada por dois *status* opostos, o de livre e o de escravo, e por uma violência assimétrica constante, esses grupos não se mantiveram isolados nem homogêneos. Foram comuns os contatos e os fluxos culturais e religiosos entre os dois grupos. Os grupos africanos escravizados não tiveram a intenção militante de manter a todo custo sua cultura, ao contrário, demonstraram grande poder de negociação e flexibilidade, afinal, na própria África já possuíam um longo histórico de contato com outras civilizações, inclusive com os portugueses (MINTZ, 2003), e não eram marcados por uma concepção de mundo dualista, dicotômica, proselitista, binária e dogmática, tal como o Ocidente cristão. Dessa forma, podemos concluir que

a concepção de uma sociedade dividida em dois setores hermeticamente fechados passa a poder ser vista pelo que realmente é: o ideal nunca alcançado dos senhores. E a concepção dos escravos como autônomos irrefletidos, simultaneamente treinados para negar sua própria humanidade e continuamente solicitados a reagir de maneiras humanas às exigências que o sistema lhes fazia, fica denunciada em todo o seu caráter mítico (MINTZ, 2003, p. 46).

No Brasil, o contato entre as culturas europeia e africana se tornou mais intenso e diversificado pelas novas relações sociais que se impunham e também pelo contato simultâneo com os grupos pindorâmicos. Em vez de procurar nessas relações vestígios de *sobrevivências* culturais dos diversos grupos africanos que vieram para o Brasil, é possível enxergar nas suas *vivências* que a própria possibilidade de adaptação foi também uma forma de resistência ao sistema escravista. É impossível negar o processo de violência do projeto colonizador para as Américas, mas é preciso analisá-lo, também, como um processo de mão-dupla no qual sempre existe uma resposta a tentativa de dominação (WACHTEL, 1976):

[...] tradições, crenças e padrões de comportamento africanos sofreram modificações ao se adaptarem ao novo ambiente social, econômico, humano e ecológico. Em vez de considerar tais modificações como indicativas de uma debilitada herança africana, os estudiosos passaram a ver a capacidade de adaptação como prova da força e da continuidade das crenças e do estilo de vida africanos nas Américas (WOOD-RUSSEL, 2005, p. 42).

Apesar de a Inquisição Portuguesa<sup>45</sup> ter se preocupado muito mais com a conduta dos cristãos-novos (judeus/judias recém convertidos/as ao cristianismo) do que com as bruxas, seus arquivos estão repletos de processos, de denúncias e de confissões de homens e de mulheres, com origens diversas, que usaram procedimentos sobrenaturais para equilibrar as dificuldades cotidianas e vencer os limites da própria condição humana. O século XVIII foi uma época especialmente rica na produção de processos e de denúncias envolvendo a realização de práticas consideradas mágicas, supersticiosas e demoníacas na colônia (SOUZA, 1993b).

A fiscalização inquisitorial do comportamento religioso das populações no ultramar poderia ser realizada por instâncias diversas, tais como: a própria Inquisição por meio das Visitações do Santo Ofício – que na chamada América Portuguesa foram três – e da vigilância dos comissários e dos familiares (funcionários da instituição); o poder eclesiástico, por intermédio da cooperação dos bispos coloniais com o Tribunal e as devassas eclesiásticas, que encaminhavam ao Conselho Geral da Inquisição seu parecer sobre as irregularidades locais.

Assim, o Tribunal, por intermédio da sua “pedagogia do medo”, fazia-se cumprir em todo primeiro domingo da quaresma, nas igrejas do reino e das colônias além-mar, a leitura e a afixação do edital que estabelecia os delitos sujeitos à alçada inquisitorial. Fora isso, os sermões, os autos da fé (exposições públicas dos/as condenados/as) e os degredos (pena de exílio aos/às condenados/as) contribuíam para popularizar as heresias. As pessoas eram incentivadas a delatar seus amigos, parentes e vizinhos e, muitas vezes, também usavam a Inquisição como mediadora dos seus conflitos e das desavenças pessoais. Os delatores, da mesma forma, podiam se transformar em réus. Vale ressaltar que o sistema jurídico da Inquisição e o seu método de construção das peças penais são muito semelhantes, ainda hoje, ao que realizados em nosso sistema judiciário no Brasil, inclusive, na criminalização da alteridade e na reprodução de códigos racistas e excludentes.

É perceptível que a Inquisição introduziu na sociedade colonial uma percepção de culpa, que levou as pessoas a identificarem infrações, antes inconscientes, em comportamentos rotineiros. Despertou a vontade geral de colaborar, de alguma forma, com os inquisidores, fosse para mostrar boa vontade ou para se livrar de possíveis acusações (SOUZA, 1993b). Desse

---

<sup>45</sup> A Inquisição Portuguesa, também conhecida como Tribunal do Santo Ofício, foi uma instituição régia e religiosa, ligada à Igreja Católica, que perseguia, julgava e punia pessoas acusadas de cometer crimes de fé, as chamadas heresias. O Tribunal em Portugal e nas suas colônias esteve muito concentrado em punir as práticas judaizantes dos chamados Cristãos-Novos. Isso não significa que outras práticas consideradas criminosas fossem poupadas, tais como a magia, a bruxaria, a sodomia, dentre outras. As suas datas de fundação e de extinção são respetivamente 23 de maio de 1536 e 31 de março de 1821.

modo, a instituição atuou “como organismo terrivelmente desestruturador do tecido social, responsável por pânicos coletivos e tragédias pessoais” (SOUZA, 1993b, p. 432).

As denúncias alimentavam a estrutura do Tribunal; no entanto, era a confissão a grande chave do sistema penal do Antigo Regime (SOUZA, 1993b). Ela era a prova concreta da eficácia do processo e justificava a sua existência. Além disso, no caso dos tribunais religiosos, a aceitação da culpa e, portanto, o arrependimento, reconduziam os culpados ao seio da Cristandade e devolvia a paz e a segurança da comunidade (DELUMEAU, 1989). A Inquisição era um tribunal régio, mas com implicações religiosas e, no que pese a arbitrariedade e a violência do processo, tinha como objetivo final reconciliar os “desviantes” com a fé católica.

No caso da feitiçaria, tratava-se, mormente, de extrair dos culpados a confissão dos pactos diabólicos. Nela estava a confirmação da heresia. Na maior parte das vezes, todavia, os/as condenados/as negavam a existência do pacto. As práticas sobrenaturais tidas pelo Santo Ofício como obra do Diabo, segundo o estereótipo consolidado da demonologia europeia, eram para esses homens e para essas mulheres, frequentemente, apenas um meio para enfrentar seus dilemas. No entanto, ao longo do cansativo e intimidatório processo, “a lógica inquisitorial abalava as convicções do réu, que acabava por aderir ao que lhe atribuíam” (SOUZA, 1993b, p. 415). Caso o pacto não fosse confessado, os juízes podiam impelir punições mais severas aos indivíduos que considerassem falsos, diminutos e dissimulados (SOUZA, 1993b).

Muitas/os rés/réus não possuíam sequer a noção de que as práticas “supersticiosas” que adotavam podiam estar ligadas ao consórcio demoníaco. Para as/os colonas/os, os diabos, os diabinhos e as diabretes que cercavam sua mentalidade e sua vida cotidiana eram bem distintos dos demônios descritos e representados nos tratados eruditos europeus. O diabo era, quase sempre, mais um intermediário com o mundo sobrenatural, assim como Deus, a Virgem e os santos, que poderiam trazer benefícios e resolver problemas, ainda que por intermédio de um contrato sabido ilícito.

A primeira visitação do Santo Ofício a terras brasílicas ocorreu na Bahia, entre 1591-5; a segunda, em Pernambuco, de 1618 a 1621; e a terceira, destinada ao Grão-Pará, entre 1763-9. Essas eram áreas de maior prosperidade econômica. Segundo a historiadora Laura de Mello e Souza, as culpas por feitiçaria predominaram nas regiões mais ricas do território, o que denota que “sincretismo e práticas mágicas se intensificavam e ganhavam complexidade na razão direta em que se desenvolvia o processo de colonização, a produção de riqueza, em que crescia o número de escravos africanos” (SOUZA, 1993b, p. 383).

Apesar de distante da doutrina católica romana, o cristianismo expresso na religiosidade popular era autêntico, marcado pelas vivências dessas populações, para as quais um modelo

cristão “puro” era imaginário e inacessível, principalmente nas colônias do Ultramar. “Africanos, índios e mestiços foram os grandes curandeiros do Brasil colonial” (SOUZA, 1993b, p. 222). O conhecimento que tinham do uso de ervas e os rituais específicos dos seus cultos foram somados aos saberes europeus da medicina popular. A doença era vista como fruto da ação de espíritos malévolos; assim, a forma mais eficaz de se obter a cura era por meio dos meios sobrenaturais.

Pessoas negras escravizadas faziam feitiços para se livrarem dos castigos dos seus senhores ou para se vingarem deles. Também manipulavam seu sagrado para a cura de doenças, a prosperidade nos negócios e nos jogos, o parto de uma criança etc. O uso de ervas, de raízes, de folhas, de óleos, de cascas e de sementes para curar, adoecer e/ou “inclinare vontades” foi muito vasto nas terras coloniais. Povos pindorâmicos, africanos e portugueses usavam suas propriedades terapêuticas como um meio de sobrevivência em banhos, emplastos, poções, comidas, bebidas ou até debaixo da língua.

Os calundus e os catimbós também fizeram parte dessa atmosfera híbrida de crenças e de costumes. Suas descrições, por vezes imprecisas na documentação inquisitorial e nas devassas eclesiásticas, remetem a reuniões festivas de pessoas negras, em que cultuavam “deuses”, dançavam, pulavam e entravam em transe temporários, nos quais podiam falar em nome de espíritos para realizar curas e adivinhações. Ficavam ao som de batuques e, às vezes, faziam defumações. Foram frequentes na Bahia e também na região das Minas durante o século XVIII, dada a grande quantidade de pessoas escravizadas no Tráfico Transatlântico Negro (CALAINHO, 2008).

Frei Luis, conhecido exorcista do período colonial, célebre pela aplicação de um método especial de espantar demônios - que consistia em manter relações sexuais com as “possuídas”, ou seja, “possuía as possuídas”-, quando a situação não encontrava a resposta em seus métodos recomendava que fossem procurados negros “calundeiros”. Foi o caso de Tomásia, escrava de José da Costa, que depois de várias vezes exorcizada pelo frei, o mesmo constatou ser o caso da alçada dos “calundeiros”, concluindo ter a mesma “[...] feitiços dos que chamam calundus entre os negros, e consistem em se dizer que as almas dos seus parentes defuntos vêm falar pela boca dos enfeitados [...]” Para o religioso, “[...] os demônios do calundu não eram os mesmos de que a igreja dava conta.” (SOUZA, 1989, p. 263). (SODRÉ, 2010, p. 41-2).

No caso acima temos um somatório assustador de violações: escravização, criminalização religiosa, demonização, violência e estupro. Não era incomum ver tais “métodos especiais” aplicados por padres, freis, missionários e senhores de engenho em caso de exorcismos no período colonial. E, ainda hoje, casos de abuso sexual e de estupro aparecem relacionados a líderes religiosos, que aliciam e violentam mulheres em nome de sua autoridade espiritual, não em raras situações, para garantir sua “desdemonização”. Além disso, aparece um dado interessante no fragmento acima, quando o criminoso Frei reconhece que “os demônios

do calundu não eram os mesmos de que a igreja dava conta”. Ainda que considerasse, na prática, que tudo eram demônios, pois o ego sustentado não permitia aprender outras cosmogonias e a demonização – assim como a consequente necessidade de cristianização desses povos - era um dos braços do projeto colonial, sabia que havia uma distinção entre as crenças cristãs e as negro-africanas.

Eram comuns também os relatos de que o Diabo, além das bruxas e das feiticeiras, costumava aparecer nesses rituais metamorfoseado, em formato de animais ou não:

[...] quando necessitava atuar disfarçado, sua preferência era se transformar, segundo muitos, em “bode catingueiro”, “bode preto”, “bode amulatado” ou “besouro falante”, chamando-se atenção que algumas destas características estereotipadas foram associadas aos negros. Dentre elas, temos o “negro fedorento”, “negro barba de bode”, “negro diabo” até mesmo redundâncias, como “negro preto fedorento”. Tais representações habitaram também o canção popular, e, por incrível que pareça, até nas músicas das rodas de capoeira. A encruzilhada também já fazia parte das práticas “diabólicas”, como podemos constatar num relato contido no livro de Laura Souza (1989), em depoimento de João Batista, forro e com 20 anos, que afirmava ter presenciado o feiticeiro Paulo Gil numa encruzilhada, apresentando sete ou oito figuras negras, todas em forma humana (SODRÉ, 2010, p. 41).

Jaime Sodré, conforme escreve acima, considera que foram essas representações das metamorfoses do Diabo em animais negros e considerados fedidos que, conseqüentemente, definiram estereótipos semelhantes para homens negros. Acredito que esse movimento racista tenha acontecido de forma intercruzada e simultânea. Assistia-se, na Europa dos séculos XV até XVIII, a uma constante ressignificação das imagens assumidas pelo Diabo, que aparecia cada vez mais com uma aparência humana e negra. Os contatos de europeus com o continente africano prescindem a época das chamadas “Grande Navegações” e do Tráfico Transatlântico Negro; portanto, já fazia tempo a categorização de pessoas negras como bestiais, selvagens, bárbaras e demoníacas, ainda que o contato, a violência e a criminalização de suas existências tenham se tornado muito maiores depois. O historiador Michel Pastoureau, no livro “Preto: história de uma cor”, quando analisa o período das invasões europeias a outros continentes, demonstra como o Diabo vai é representado por animais negros (o gato preto, o bode preto, o corvo e outros pássaros pretos), ligados a um imaginário de poder e de temor, muitos de hábitos noturnos, mas também é representado como um homem negro, e essas duas possibilidades de imagens vão se entrelaçando. No próximo capítulo, eu disserto sobre a hipótese de que no Brasil o Diabo tem cor e gênero, sendo associado aos homens negros, notadamente os com perfil de “traficantes”.

### 1.2.2 O regime do Padroado Régio e os caminhos para uma suposta laicização do Estado

Como vimos no subcapítulo anterior, quando os portugueses vieram para o Brasil durante a colonização e a invasão das terras americanas, deslocaram muitas crenças do universo do imaginário europeu para a colônia. Os homens europeus do fim do medievo acreditavam na existência de humanidades monstruosas que habitavam os confins do mundo desconhecido; logo, esses monstros foram associados aos habitantes das “novas” terras que passaram a ser demonizados. Não havia espaço na concepção dualista cristã, marcada por opostos, que se dividiam entre o *bem* e o *mal*, entre Deus e o Diabo, para compreender a alteridade e a heterodoxia das sociedades autóctones ameríndias. Assim, suas “idolatrias” só poderiam ter inspiração demoníaca. Ao mesmo tempo, a natureza paradisíaca da terra e as atividades econômicas, que poderiam dela advir, eram associadas ao paraíso e ao céu. A grande justificativa moral da colonização e da escravidão foi a necessidade de levar a palavra de Deus e converter ao cristianismo esses seres condenados. Nesse contexto, exploradores e missionários funcionaram como exorcistas dos demônios negros, americanos ou africanos.

A “feitiçaria” colonial, engastada, principalmente, na vida cotidiana das populações mais pobres, foi atingida e reprimida pela visão demonizadora que os colonizadores possuíam do novo território. A Inquisição, junto com os tribunais eclesiásticos e com as ordens religiosas, foi a grande responsável por difundir os comportamentos considerados heréticos e demoníacos na colônia, incentivando a delação das testemunhas às autoridades, torturando os/as condenados/as e desestruturando as relações sociais.

As práticas mágicas na colônia cumpriam sua função social por meio dos conflitos entre vizinhas/os, do surgimento de doenças sem explicação, das intempéries da natureza, da escravidão, da saudade dos parentes, da miséria e das angústias e das incertezas das camadas populares, escravizadas, forras e livres. A Inquisição portuguesa e o esforço catequético esforçaram-se para enquadrar as populações coloniais e europeias na ortodoxia cristã. A figura do demônio foi destacada no seio das práticas mágicas e no folclore da cultura popular. O olhar erudito julgava grande parte das crenças da cultura popular como incompreensíveis e interpretava, segundo seus esquemas mentais, manifestações espirituais e ritualísticas, que foram retiradas de seus contextos originais, isoladas e, perversamente, demonizadas.

Assim, ao longo dos três primeiros séculos de colonização lusitana no Brasil, vigorou o modelo de igreja-cristandade, ou seja, uma sólida condição em que o “Trono de Portugal constituía uma verdadeira criação divina, com uma finalidade análoga de difusão da fé católica” (AZZI, 2005, p. 15). Desse modo, era perceptível que a Igreja e o Estado Português tentavam reviver a ideia de cristandade também nas colônias, por intermédio do controle dos fiéis dentro

das inúmeras organizações sociais ligadas à religião. O regime do Padroado Régio garantia isso: havia um acordo entre o papa e o monarca que destinava imenso poder a ambos. Era o papa que coroava o rei e justificava sua posição política como um propósito natural de Deus. O Brasil viveu sob o regime do padroado até a proclamação da República, que tornou o país, oficialmente, ainda que não a nível das mentalidades, representações e práticas, laico.

Como visto até aqui neste capítulo, se existiram elementos mágicos em todas as religiões envolvidas nessas dinâmicas (o catolicismo, principalmente, foi se tornando cada vez mais imagético e sensorial, ainda que de forma contraditória à ortodoxia), se houve uma confluência entre diversos cultos e crenças desde o Brasil colonial e se o Diabo cristão não pertencia à construção de mundo dos povos negros africanos, por que justamente as religiosidades de matriz africana foram demonizadas e perseguidas ao longo da história do nosso país? Não existe outra lógica a não ser a de um projeto colonialista e racista muito bem estruturado e estruturante das relações e das instituições sociais, políticas e econômicas, com uma lógica de extermínio, não só dos corpos físicos das populações afro-pindorâmicas, mas também dos seus sentidos de existência. Genocídio e epistemicídio<sup>46</sup> combinaram-se e retroalimentaram-se nessa dinâmica, que permanece até os dias atuais. Ao longo do panorama traçado anteriormente, é possível perceber, nitidamente, como a sociedade brasileira é marcada por mais permanências do que mudanças em relação ao funcionamento de suas instituições oficiais e às construções simbólicas das mentalidades coloniais que as sustentam, ainda que sejam igualmente pujantes, da chamada América Portuguesa até hoje, os movimentos de reação, de crítica e de tentativa de superação desse empreendimento.

### 1.2.3 O “fim” do monopólio da Igreja Católica no Brasil

O início do século XIX foi marcado pela vinda da família real para o Brasil. A transferência da corte portuguesa foi um dos maiores acontecimentos entre a passagem de 1807 para 1808, como consequência da invasão de Portugal por tropas francesas durante o período

---

<sup>46</sup> A filósofa Sueli Carneiro, em sua tese de doutorado, “A construção do outro como não-ser como fundamento do ser”, defendida na Universidade de São Paulo, em 2005, define epistemicídio como a “negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição do embranquecimento cultural e pela produção do fracasso e evasão escolar. A esses processos denominamos epistemicídio”.



napoleônico, e definiu de forma decisiva as relações políticas, sociais e religiosas no Brasil. Configurou-se como um marco para a entrada de povos estrangeiros e suas crenças, na nova sede do governo português, na colônia.

Essa possibilidade foi efetivada com a assinatura, em 1810, do Tratado de Comércio e Navegação, que garantiu a abertura dos portos brasileiros para produtos ingleses e assegurava também, em um de seus artigos, a liberdade de consciência e de culto, permitindo a permanência de igrejas protestantes com o acordo de manterem uma aparência discreta, sem investirem, deliberadamente, na conversão dos católicos. No ano seguinte à assinatura desse documento, foi fundada, pelo pastor escocês Robert Reid Kalley, na cidade do Rio de Janeiro, a primeira igreja protestante do Brasil. O templo religioso tinha como objetivo atender aos súditos ingleses, que, outrora, tinham de se reunir para os cultos em residências privadas ou navios britânicos ancorados nos portos da cidade.

Dessa forma, mesmo a nova Constituição, outorgada por D. Pedro I, em 25 de março de 1824, reafirmando o catolicismo como a religião oficial do Império, passaram a existir também o reconhecimento e a autorização para o culto e a prática de outras crenças cristãs, desde que não houvesse catequese, nem ataques à Igreja Católica Apostólica Romana. Afinal, o que chamamos de “fim do monopólio do catolicismo” não significou o fim do monopólio cristão nem do projeto colonial dogmático e proselitista. Até porque, conforme dito anteriormente, protestantes e católicos, dentro e fora do Brasil, foram, desde a Reforma, exímios em criminalizar e em perseguir qualquer indício de poder e de interpretação distinta da humanidade e do mundo, fora da cristandade. Assim, a brecha, a imigração européia, no século XIX, contribuiu para o surgimento e para o crescimento das igrejas protestantes no país.

De acordo com professor e sociólogo Ricardo Mariano,

o estabelecimento deste dispositivo constitucional ocorreu em razão de pressões da Inglaterra para a implementação da liberdade de culto para os estrangeiros residentes na colônia, muitos deles tendo chegado ao Brasil junto com a Família Real portuguesa, em 1808, quando aqui desembarcaram também indivíduos que professavam a fé protestante (anglicanos ingleses e luteranos suíços alemães) (MARIANO, 2001, p. 128).

Ivanir dos Santos<sup>47</sup>, babalaô, ativista e uma das grandes referências no Brasil, na atualidade, sobre pesquisas com o tema da intolerância religiosa, aponta que a Constituição de 1824 promoveu avanço, mesmo que pouco, no que tange à liberdade religiosa dos cultos não

---

<sup>47</sup> Ivanir dos Santos, além de um dos maiores intelectuais negros que se debruçam, atualmente, sobre o tema da intolerância religiosa, tem uma longa trajetória em defesa dos direitos humanos e das populações negras e marginalizadas. Vamos descortinar a sua trajetória no nosso capítulo 2, pois suas ações e atuações em prol da liberdade religiosa são e estão sendo decisivas para a busca da promoção do estado laico e das liberdades de culto.

católicos, ao inserir no documento que nenhum indivíduo poderia ser perseguido por motivos religiosos, desde que respeitasse a religião oficial do Estado e não ultrajasse a moral pública. Entretanto, as liberdades religiosas e de culto garantidas aos protestantes não se estendiam aos cultos religiosos de matrizes africanas (SANTOS, 2019, p. 51). O referido autor, que também é Interlocutor da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR) e organizador da Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa<sup>48</sup>, igualmente aponta que ainda no século XVII os cultos africanos, de maneira mais organizada, começaram a ser observados e passaram a ser alvo de preocupação por parte das autoridades eclesiásticas da Colônia.

É importante ressaltar, ainda, que os ditames da Constituição de 1824 não foram a primeira ação para uma flexibilização para a liberdade religiosa no Brasil. Entre os anos de 1630 e 1654, os holandeses que governaram parte do atual Nordeste também professavam a religião protestante e abriam precedentes para que outras formas de culto pudessem ser praticadas. Entretanto, com a sua posterior expulsão do país no período pombalino, a estrutura religiosa protestante foi desfeita, e o Brasil pouco a pouco voltou ao monopólio da catequização católica.

De fato, o “Estado regulou com mão de ferro o campo religioso [...]; reprimiu as crenças e práticas religiosas de índios e escravos negros e impediu a entrada das religiões concorrentes, sobretudo a protestante, e seu livre exercício no país” (MARIANO, 2001, p. 127-128). De tal modo, constatam-se muitas tensões e conflitos, advindos desde a administração do regime do padroado, que abriram o caminho, em 1891, para a separação entre Igreja e Estado, outorgada na primeira constituição republicana (BRASIL, 1934).

Ricardo Mariano salienta que este

acontecimento é fundante da vertiginosa transformação da esfera religiosa no Brasil [...]; o Estado passa a garantir legalmente a liberdade dos indivíduos para escolherem voluntariamente que fé professar e o livre exercício dos grupos religiosos, concedendo-lhes, pelo menos no plano jurídico, tratamento isonômico (MARIANO, 2001, p. 116).

Já no século XIX, os protestantes que aqui chegaram, com a abertura dos portos, começaram a divulgar suas mensagens, mesmo de forma retraída, nas cidades e, principalmente nos campos, passando a atender a diversos grupos sociais do Norte a Sul do Brasil. Assim, esses grupos começaram, paulatinamente, a aumentar seu raio de ação e de atuação, propagando suas ideias, criando missões, hospitais, escolas e obras assistenciais. O campo da educação, com a

---

<sup>48</sup> A Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa acontece anualmente no terceiro domingo do mês de setembro na Orla de Copacabana, na cidade do Rio de Janeiro. No capítulo 2, iremos falar um pouco mais sobre o surgimento e a organização desse evento inter-religioso.

abertura das escolas confessionais protestantes, foi um dos setores que sofreu maior transformação e ajudou a incorporação da cultura protestante nos setores sociais.

Entretanto, a secularização do Estado brasileiro e a instauração oficial da liberdade religiosa, que vinha sendo desenhada desde o início do século XIX, não retiraram os privilégios da Igreja Católica; ao contrário, os mesmos foram reforçados, validados e marcados sob a ação em que a Instituição conseguiu evitar o confisco de seus bens (SANTOS, 2019). O que se via era um sistema contrabalanceado, pois ora havia separação, ora, uma intensa e perene aproximação, de fato e de direito, visando à recatolicização da sociedade ou à manutenção de privilégios da Igreja Católica no Brasil.

O Código Penal de 1890 criminalizava o espiritismo, em seu artigo 157, e o curandeirismo, no artigo 158, fazendo alusão direta às religiosidades de matriz africana no país (BRASIL, 1890). A dita Constituição que veio logo depois, portanto, ainda que previsse a laicidade, não incluía a liberdade para os terreiros e suas/seus adeptas/os. Do final do século XIX até as primeiras décadas do século XX, a imprensa nacional reforçou a perseguição às práticas e às crenças de matriz africana, apresentando notas que delatavam os lugares de reunião das/os negras/os para orientar as batidas policiais: “O candomblé era frequentemente associado à feitiçaria, charlatanismo e prática incivilizada, atrasada” (MOTA, 2018, p. 28). Cerca de um século depois, em 1999, o jornal Folha da Universal (da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD), considerado o impresso com maior circulação no país, com distribuição gratuita, publicou uma reportagem utilizando a foto da yalorixá, Gildásia dos Santos e Santos, conhecida por Mãe Gilda de Ogum, fundadora e liderança, na época, do terreiro de Candomblé Ilê Axé Abassá de Ogum, com a manchete “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes”. Apesar de uma tarja preta ter sido colocada sobre seus olhos, a religiosa foi reconhecida, difamada e passou a sofrer constantes ameaças, após a tiragem de 1,3 milhão de exemplares, distribuídos em todo o país.

Ela, suas/seus filhas/os de santo e sua família, de dentro e de fora do axé, foram perseguidos, agredidos, verbal e fisicamente, dentro e fora das dependências do seu terreiro, que foi vandalizado. Nesse contexto, seu quadro de saúde, que já apresentava comorbidades, agravou-se e ela foi levada a óbito no dia 21 de janeiro de 2000. Antes disso, deixou uma procuração para que seus filhos e advogados pudessem processar a IURD por danos morais, físicos e outros prejuízos. Apenas oito anos depois, em 2008, o Superior Tribunal de Justiça (STJ) confirmou a condenação da Igreja. No dia 21 de janeiro, em memória do legado de Mãe Gilda, ceifado, junto à sua própria vida, de forma criminoso, comemora-se o Dia de Combate à Intolerância Religiosa, uma reivindicação de entidades religiosas e de instituições da sociedade

civil comprometidas com a causa. Desde 1997, a legislação brasileira já definia como crime a prática, a indução ou a incitação ao preconceito de religião, bem como de raça, de cor, de etnia ou de procedência nacional, pela Lei nº 9.459. Mas, lamentavelmente, as leis não são suficientes para alterar comportamentos e mentalidades preconceituosas e violentas, projetadas, e reinventadas, há mais de cinco séculos no Brasil.

Em movimento espiralar, voltando ao início do século XX, é importante lembrar que o Brasil presenciou, em 1912, no estado de Alagoas, um dos mais trágicos episódios da violência religiosa e racista no país, que ficou conhecido como a “Quebra de Xangô” (LIMA, 2015, 2020). O saldo foi a destruição de vários terreiros e a morte física e simbólica das/os suas/seus adeptas/os e suas crenças, pois ainda existe um silêncio da opinião pública e dos estudos sobre violência religiosa a respeito desse incidente: “O cenário da época caracterizou os negros como sem alma, promíscuos, agressivos, perigosos, primitivos. Já as religiões como falsas, chamadas de magia negra, folclóricas, exóticas e fetichistas” (MOTA, 2018, p. 28). Segundo a advogada e Promotora de Justiça do Ministério Público do Estado da Bahia, Livia Sant'Anna Vaz,

já sob a égide do Estado Laico, um fato histórico ainda pouco conhecido ocorreu em Alagoas, num contexto de disputa pelo poder político local. O então governador, que se encontrava em seu terceiro mandato e prestes a eleger seu sucessor nas eleições vindouras, foi acusado de pacto com Xangô. Era o pretexto ideal para a concretização de violentos atos de racismo religioso, praticados por populares associados à Liga dos Republicanos Combatentes, uma espécie de milícia opositora do Partido Republicano de Alagoas. Assim, em 1º de fevereiro de 1912, por meio da operação paramilitar que ficou conhecida como Quebra ou Operação Xangô, os principais terreiros da capital alagoana foram destruídos, seus objetos sagrados foram quebrados e religiosas/os afro-brasileiras/os foram espancadas/os em praça pública. O evento se espalhou pelo interior do estado e resultou num fenômeno de silenciamento dos rituais afro-brasileiros, conhecido como xangô-rezado-baixo, que se perpetuou nas décadas seguintes. Os rituais passaram a ser realizados de maneira silenciosa, sem o uso de atabaques, sem cânticos e sem palmas, o que representa uma significativa descaracterização da própria essência dessas religiosidades (VAZ, 2021, n.p.).

A Constituição de 1891 apenas coligiu o que já constava nas constituições do Império e da República, não resultando em nenhuma contestação ou em algo que fosse benéfico para outros seguimentos religiosos não católicos (ORO; BEM, 2008). Desse modo, a despeito da laicização nesse período, observa-se que o Estado republicano não rompeu com a Igreja católica. E, a partir das constituições republicanas, de 1946 e 1967, ainda não passou a tratar de forma isonômica os diferentes grupos religiosos (MARIANO, 2001). Santos (2019) observa que a Constituição de 1946 reafirma os princípios da separação entre Estado e Igreja e a colaboração do Estado com a Igreja na realização do bem comum. Diz a Constituição de 1946:

Art 31 – À União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios é vedado: [...] II – estabelecer ou subvencionar cultos religiosos, ou embarçar-lhes o exercício; III – ter relação de aliança ou dependência com qualquer culto ou igreja, sem prejuízo da colaboração recíproca em prol do interesse coletivo; [...] Art 141 – A Constituição

assegura [...] § 7º – É inviolável a liberdade de consciência e de crença e assegurado o livre exercício dos cultos religiosos, salvo o dos que contrariem a ordem pública ou os bons costumes. [...] § 8º – Por motivo de convicção religiosa, filosófica ou política, ninguém será privado de nenhum dos seus direitos, salvo se a invocar para se eximir de obrigação, encargo ou serviço impostos pela lei aos brasileiros em geral [...] § 10 – Os cemitérios terão caráter secular [...] É permitido a todas as confissões religiosas praticar neles os seus ritos [...] (BRASIL, 1966, n. p.).

Ainda segundo Vaz (2021), a ordem jurídica embasa o racismo religioso no Brasil:

o próprio Código Penal de 1940, ainda vigente, criminaliza o charlatanismo (art. 283) e o curandeirismo (art. 284), práticas que historicamente também foram associadas às religiões afro-brasileiras. Na Paraíba, a lei 3.443, de 1966, determinava que sacerdotes e sacerdotisas das religiões de matriz africana se submetessem a exame de sanidade mental, com emissão de laudo psiquiátrico. Na Bahia, a lei 3.097, de 1972, impunha o cadastramento dos terreiros nas Delegacias de Jogos e Costumes, exigência que apenas foi abolida em 15 de janeiro de 1976, por meio do Decreto-Lei nº 25.095. Nesse período, era habitual a ostensiva repressão policial aos terreiros, com interrupção de atividades religiosas, prisão de filhas/os de santo e apreensão de objetos sagrados. De fato, as religiões afro-brasileiras foram as únicas que tiveram objetos sagrados sistematicamente apreendidos ao longo da história brasileira e expostos em museus do crime, fato que evidencia a criminalização seletiva do exercício de um direito fundamental: a liberdade de crença. Recorde-se que apenas em setembro de 2020 os objetos sagrados afro-brasileiros expostos no Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro foram transferidos para o Museu da República.

O processo de laicização do Brasil, que contou com diferentes etapas, foi, portanto, seletivo e, continuamente, racista, abrindo portas para as religiões protestantes, ou seja, cristãs, e, de certa forma, para o avanço do pentecostalismo no século XX, após o seu surgimento nos Estados Unidos, movimento que veremos adiante, no Capítulo 2. Dentro deste contexto, o professor e historiador, Angelo Adriano Faria de Assis, faz uma importante ressalva na diferenciação entre o que comumente chamamos de “evangélicos” e “protestantes”:

embora “evangélico” e “protestante” sejam vistos como sinônimos, os termos têm significados distintos. Em sua origem, “evangélico” diz respeito àquele que se submete ao ensinamento do Evangelho, sendo apenas a Bíblia sua fonte de revelação. O termo “protestante”, por sua vez, advém de um documento de protesto apresentado pelos luteranos na segunda Dieta de Spira (1529), que declarava a fé católica como a única legal. No Brasil, em geral, “protestante” se refere aos fiéis das igrejas oriundas da Reforma, como os presbiterianos, luteranos e anglicanos, enquanto “evangélicos” abrange os seguidores das igrejas pentecostais e neopentecostais (ASSIS, 2012, p. 35).

## 2 “DEUS MATA, ESTÁ NA BÍBLIA”: (NEO)PENTECOSTALISMO, VAREJO DE DROGAS ILÍCITAS E TERREIROS

Figura 3 - Caso Mãe Dede



Fonte: O Globo, 2015.

Figura 4 - Caso Mãe Dede

RIO - A morte de uma ialorixá nonagenária em Camaçari, município industrial localizado a 40 quilômetros de Salvador, é centro de comoção — e reação — que já une entidades voltadas para o combate à intolerância religiosa em diferentes regiões do país. Conhecida como Mãe Dede de Iansã, Mildreles Dias Ferreira faleceu na madrugada do dia 1º deste mês, após sofrer um infarto fulminante que teria como principal causa a perseguição sofrida ao longo de um ano, desde que uma igreja evangélica se instalou em frente ao terreiro Oyá Denã. Familiares relatam que o mal-estar foi resultado de ação de seguidores da Casa de Oração Ministério de Cristo,

Fonte: O Globo, 2015.

“Deus mata, está na bíblia”. Essa foi a ameaça feita pela pastora Edineide de Jesus dos Santos ao Terreiro Oyá Denã, localizado em Areias, município de Camaçari, Região Metropolitana de Salvador, no dia 31 de julho de 2015. O terreiro teve telhas quebradas e foi ameaçado por integrantes da Casa de Oração, liderada por Edineide. O caso foi registrado na 26ª Delegacia Territorial de Vila de Abrantes, onde a pastora continuou a proferir as palavras “Jesus mata” diante do sargento da polícia militar que acompanhava o caso<sup>49</sup>. Esse episódio e a profecia da pastora ficaram marcados na minha memória desde então. De 2015 para cá, observamos uma repercussão cada vez maior de casos semelhantes. Em setembro de 2017, vieram a público, em grupos de *WhatsApp* e em redes sociais, imagens chocantes da mortífera relação entre o discurso bélico e demonizante neopentecostal e o braço armado do varejo de drogas ilícitas no Rio de Janeiro. Em vídeos, gravados pelos próprios autores das violências, sacerdotes e sacerdotisas de terreiro eram obrigadas(os) a quebrar os seus assentamentos de

<sup>49</sup> "Deus Mata": pastora da Casa de Oração faz ameaças de morte a discípulos de Yalorixá. Reportagem de Alice Coelho em 10/08/2015. Disponível em: <http://intoleranciareligiosadossie.blogspot.com.br/2015/08/deus-mata-pastora-da-casa-de-oracao-faz.html>.

orixás, a arrebentar e a engolir seus fios de conta a mando de homens armados que falavam em nome de Jesus:

“Quebra tudo, quebra tudo! Apaga as velas, porque o sangue de Jesus tem poder! Arrebenta as guias todas! Todo o mal tem que ser desfeito, em nome de Jesus! Quebra tudo porque a senhora é quem é o "demônio-chefe"! É a senhora quem patrocina essa cachorrada! Quebra tudo! Arrebenta as guias todas, derrama, quero que quebre as guias todas!”<sup>50</sup>

Pessoas que professam uma fé e uma prática fora ortodoxia cristã, com formas antigas de medicina, utilizando ervas e plantas, curandeiras, benzedadeiras, mães e pais de santo, estão novamente sendo acusadas(os) e penalizadas(os) por “bruxaria”. A grande perseguição contra a feitiçaria e a bruxaria nos séculos XVI-XVII na Europa e em suas colônias não é algo que está em um passado distante. A criminalização da cultura negra, afro-pindorâmica, acompanha toda a história do Brasil, e a gramática do período colonial tem sido avivada e reinventada para atacar e castigar essas populações. O neopentecostalismo é antropofágico em todos os sentidos, não só na apropriação das devoções populares e de parte da ritualística das comunidades de terreiro, negando-as e demonizando-as, ao passo em que, conferindo-lhe nova estética – uma roupagem cristã –, as reproduz, mas também em toda gramática violenta e ofensiva do catolicismo, em sua face mais repressora. Ainda em 2017, um pai de santo, homossexual, no Centro-Oeste do país, é encontrado empalado, com o corpo completamente ensanguentado, assassinado, na frente do seu espaço sagrado. Ainda que existam muitas variações nas denominações e nas condutas (neo)pentecostais, na atualidade, e que a cristandade seja igualmente diversa, com disputas e contendias internas, fica a pergunta: o que há séculos tem-se feito em nome de Deus no Brasil?

## 2.1 A chegada do pentecostalismo ao Brasil

O pentecostalismo é tido como um movimento de renovação que tem como ênfase a experiência direta e pessoal com Deus por meio do Batismo no Espírito Santo. O termo pentecostal é originado do grego πεντηκοστή (pentekostê, cinquenta) e descreve a festa judaica das semanas; para os cristãos, o termo significa o dia em que o Espírito Santo desceu sobre os seguidores de Jesus Cristo. O termo pentecostalismo inclui diferentes vertentes teológicas e organizacionais, porém, no Brasil, é comum os pentecostais se autodenominarem evangélicos (BARBOSA, 2010). (NOGUEIRA, 2020, p. 138).

<sup>50</sup> Fala dirigida a uma mãe de santo após a invasão do seu terreiro em vídeo que circulou pelas redes sociais, no qual ela também é obrigada a engolir os seus fios de conta. O material circulou pela internet a partir de 13/09/2017.

As fontes históricas apontam o ano de 1910 como marco do início de uma nova proposta de evangelização no Brasil, quando, na cidade de Belém do Pará, é edificada a primeira igreja do seguimento, pelos missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, chamada, a princípio, de Missão da Fé Apostólica, e, posteriormente, denominada de Assembleia de Deus, hoje a maior igreja evangélica do país, com mais de 22 milhões de membros. Os dois conheceram o pentecostalismo nos Estados Unidos no início do século XX e, convictos da nova fé, resolveram expandir o culto no Brasil. No mesmo período, na região Sul do país, a Congregação Cristã, edificada pelo italiano Luigi Francescon, pioneiro do movimento pentecostal italiano, começava a ganhar contornos e alcances geográficos. Dito isso, é preciso compreender as bases culturais que forjaram o nascimento do pentecostalismo no mundo.

Fundado por John Wesley, no século XIX, o pentecostalismo é o movimento evangélico que mais influencia as manifestações de religiosidade em várias partes do planeta. A vertente surgiu dentro da Igreja metodista, com o chamado *Holiness Movement*<sup>51</sup> (o movimento de santidade), que defendia a conversão como etapa imprescindível para a salvação, por meio de uma nova e profunda experiência religiosa: o batismo no Espírito Santo. Seguindo à risca as interpretações de alguns trechos dos Atos dos Apóstolos (2, 1-12; 10, 44-48; 19,17), eles acreditavam que os sinais característicos por ter recebido o Espírito Santo eram visíveis exteriormente, como o dom de falar em línguas e, posteriormente, o dom da cura das doenças. Por intermédio da fé, pelo poder do Espírito Santo, é possível, nesta doutrina, ser totalmente regenerado e purificado dos pecados humanos.

O movimento religioso ganhou maiores proporções em 1906, com o *reavivamento da Rua Azusa*, localizada na cidade de Los Angeles, no estado da Califórnia, nos Estados Unidos. Liderado pelo pastor afro-americano William Joseph Seymour, a manifestação é caracterizada, principalmente, pelo batismo com o Espírito Santo, por curas milagrosas, por profecias, por experiências com interpretação de línguas e pelo discernimento de espíritos. Seymour, que era filho de ex-escravizados, foi criado na tradição religiosa da Igreja Batista. Ainda jovem, mudou-se para Houston, onde passou a frequentar a recém-formada escola bíblica de Charles Fox Parham, em 1905. Contudo, por ser negro, foi proibido de participar das aulas junto com os alunos brancos e por isso assistia a tudo no corredor, do lado de fora da sala. Lá aprendeu as doutrinas do Movimento *Holiness* e desenvolveu a crença na glossolalia (mais conhecida como o dom falar em línguas), como prova do batismo com o Espírito Santo. A experiência religiosa

---

<sup>51</sup> O Movimento *Holiness* ou Movimento de Santidade ensina que a natureza carnal da humanidade pode ser purificada por meio da fé e pelo poder do Espírito Santo.



de Seymour não foi muito bem recebida pelos setores conservadores do protestantismo tradicional, que consideravam o comportamento escandaloso para a época.

Em 1906, em Los Angeles, ele começou a dar início à sua “obra” e edificou a primeira igreja pentecostal dos Estados Unidos, que destoava das igrejas protestantes tradicionais por unir ritmos, sons e uma forma de comunicação com o sagrado que não se engessava na rigidez do corpo. Rapidamente, a reunião de *avivamento*<sup>52</sup> na Rua Azusa começou a ganhar projeções inimagináveis, até mesmo nos meios de comunicação, e pessoas de todos os lugares do mundo peregrinaram para a Califórnia, a partir desse episódio, para conhecer o movimento.

John W. Robbins, que é cientista político e membro da Sociedade Teológica Evangélica dos Estados Unidos, nos diz que

ao fim do século XIX, muitos dentro o movimento de santidade começaram a falar e a buscar o “batismo de fogo”. Um ramo do movimento de santidade foi chamado de “Igreja Holiness do Batismo com Fogo” (originada em Iowa em 1895 e dirigida por Benjamin Irwin). Quem recebia “o fogo” frequentemente poderia gritar, berrar, cair em transe, ou falar enrolado. Este “batismo de fogo” foi considerado como uma visitação milagrosa do Espírito que seguia à inteira santificação. Os mestres mais conservadores do movimento de santidade rejeitaram essa “terceira” bênção de fogo, por considerarem a mesma coisa que a segunda bênção e o batismo especial do Espírito. (ROBBINS, 2005, n. p.).

Em pouco tempo, grupos semelhantes ao *avivamento* da Rua Azusa foram surgindo nos mais diversos lugares dos Estados Unidos e, paralelamente, o grupo Missão da Fé Apostólica da Rua Azusa começou a ter uma singular importância pelo seu nível de organização e inter-relação com os múltiplos movimentos de avivamento no Espírito Santo do país, marcando o início do processo missionário para outros países.

No Brasil, o surgimento do pentecostalismo é dividido, pela historiografia, em três grandes ondas. A primeira, em 1909, com a entrada do missionário italiano Louis Francescon, na colônia chamada de Pequena Itália, em São Paulo, e com a entrada dos suecos Gunnar Virgren e Daniel Berg no estado do Pará, em 1910, como já mencionado. Chamado também de *pentecostalismo clássico*, esse primeiro momento abrange o período de 1910 a 1950 e é marcado pela sua fundação no país, com o estabelecimento das igrejas Congregação Cristã no Brasil e da Assembleia de Deus. Desde as suas formações, ambas as igrejas pentecostais são, marcadamente, caracterizadas pelo anticatolicismo, pela forte ênfase na crença no Espírito

---

<sup>52</sup> Avivamento vem da simbologia de tornar desperto, vivo, ativo, intenso e disposto. Refere-se, dentro do pentecostalismo, a um momento de renovação espiritual, que é visivelmente sentida na experiência do corpo, de forma multissensorial. É um reforço vivido/sentido/confirmado da fé em Deus pelos cristãos, uma bênção disponível para as pessoas que creem fervorosamente no Divino Espírito Santo. É, geralmente, coletivo, festivo e alegre, marcado por orações, sacrifícios, louvores, danças, manifestações de transe ou glossolalia, discursos fervorosos e/ou outras ações que demonstrem abertura, conexão e dedicação a Deus.

Santo, por um sectarismo radical e por um ascetismo que rejeita os valores do mundo e defende a plenitude da vida moral.

A chamada segunda onda, com início na década de 1950, é marcada pela chegada a São Paulo dos missionários norte-americanos, ex-atores, Harold Williams e Raymond Boatright, da International Church of The Foursquare Gospel. Assim que chegaram à capital paulista, criaram a Cruzada Nacional de Evangelização, que tinha por objetivo promover a evangelização das massas populares. A Cruzada, que usou os meios de comunicação (as rádios) como uma nova proposta de evangelização, contribuiu, significativamente, para a expansão do pentecostalismo no Brasil, levando milhares de pessoas para cultos lotados em teatros, em centros esportivos e em estádios. No mesmo período, foram fundadas a Igreja do Evangelho Quadrangular, a Igreja Brasil para Cristo, a Igreja Pentecostal Deus é Amor, a Igreja Casa da Bênção e a Igreja Unida.

Já a terceira onda, que é chamada de *neopentecostal*, tem início na segunda metade dos anos 1970, com a fundação, por brasileiros, da Igreja Universal do Reino de Deus (Rio de Janeiro, 1977). Depois vieram a Renascer em Cristo (São Paulo, 1986) e a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (Brasília, 1992). O proselitismo nesse momento foi marcado pela intensa utilização da mídia eletrônica e pela aplicação de técnicas de administração empresarial, com uso de *marketing*, de planejamento estatístico, de análise de resultados etc. Uma outra forte característica das igrejas neopentecostais é a intensa pregação da Teologia da Prosperidade (TP). Surgida no século XIX, nos Estados Unidos, ela tem como base a crença de que a fé estaria fortemente relacionada à doação financeira. A partir desse sacrifício, em forma de dízimo, o indivíduo estaria diante da frutificação da sua própria prosperidade (LEMOS, 2017). Dessa forma,

a Teologia da Prosperidade pregada por Macedo e seus pastores relacionam-se de maneira específica com o sistema socioeconômico de consumismo existente nos dias de hoje. A pregação é voltada para o consumo, para ter bens materiais e riquezas (DO CARMO, 2016, p. 137).

O neopentecostalismo pode ser considerado um dos fenômenos mais emblemáticos na história cristã do século XX, no Brasil. Sua dinâmica de organização, de polarização cultural e de crescimento vertiginoso marcam não apenas uma nova concepção de mundo, mas uma ideia de quem deve ou não deve viver e professar a sua fé na sociedade.

## 2.2 O avanço Neopentecostal

O que as igrejas neopentecostais oferecem, em termos teóricos e práticos, em suas vertentes religiosas, está perfeitamente ajustado às dinâmicas de organização da sociedade contemporânea, basta observarmos a sua forma de instalação nas grandes e nas pequenas cidades, com base na concorrência. No centro do grande clima de “competições” criadas, está a demonização das práticas, das culturas, das religiões e das religiosidades de matrizes africanas. Se até o início do século XIX as perseguições sobre as religiões de matrizes africanas eram perpetradas pelo Estado e pela Igreja Católica, que ora se confundiam com a mudança na dinâmica do Campo Religioso Brasileiro, tais práticas de perseguição passaram a ser promovidas por líderes e adeptas(os) do pentecostalismo e do neopentecostalismo, seja em seus púlpitos ou por meio dos meios de comunicação de massa.

Sobre a palavra *neopentecostalismo*, o pesquisador Orivaldo Pimentel Lopes Júnior nos lembra que

o termo neopentecostal, apesar de consagrado, dá margem a certas confusões. Nem todas as centenas de novas denominações pentecostais que surgem são neopentecostais. O “neo” se refere à forma de ser pentecostal, e não ao tempo em que surgiu a Igreja. Devido ao sucesso, ao profissionalismo de sua aplicação e, especialmente, à crise da modernidade, práticas neopentecostais, como “declaração” de vitória e prosperidade, cânticos triunfalistas, segmentação de “mercado”, especialização litúrgica em torno de determinados temas como casamento, trabalho e doenças, estão presentes em qualquer tipo de igreja evangélica, e até mesmo em algumas católicas (LOPES JUNIOR, 2012, n. p.).

Essa é uma ressalva importante, e algumas/alguns autoras(es) usam o termo *cultura neopentecostal* para se referir a um fenômeno que, na prática, nos dias atuais, para ser reproduzido, prescinde a adesão a alguma igreja e/ou denominação. Em se tratando das dinâmicas perpetradas nas favelas do Rio de Janeiro, entre religião e varejo de drogas ilícitas, isso é muito comum, como aparece, mais profundamente, no Capítulo 3 deste trabalho. Ouvei pela primeira vez a menção ao termo de um homem considerado um “intelectual orgânico”, ativista na luta antirracista e pelos direitos humanos e morador de uma favela na Zona Norte da cidade. Conto a história com detalhes mais adiante.

A forma como o neopentecostalismo vai ser organizar no mundo moderno será uma das marcas de transformações no Campo Religioso Brasileiro, bem como nas formas de engendrar as perseguições e as violências que vão perpetrar de forma indireta ou direta (ataque físico e patrimonial) sobre os terreiros. O antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2007), uma das referências nas pesquisas sobre intolerância religiosa no Brasil, descreve as situações de violência praticadas pelos grupos pentecostais e neopentecostais contra as religiões afro-brasileiras em uma tipologia que qualifica cinco formas diferentes de ataques:

1. ataques feitos no âmbito dos cultos das igrejas neopentecostais e em seus meios de divulgação e proselitismo;
2. agressões físicas *in loco* contra terreiros e seus membros;

3. ataques às cerimônias religiosas afro- brasileiras realizadas em locais públicos ou aos símbolos dessas religiões existentes em tais espaços;
4. ataques a outros símbolos da herança africana no Brasil que tenham alguma relação com as religiões afro- brasileiras;
5. ataques decorrentes das alianças entre igrejas e políticos evangélicos (SILVA, 2007, p. 216).

As agressões às/aos afro religiosas(os) vêm ganhando novas expressões e grandes alcances devido à difusão midiática – associada ao poderio econômico - que vem sendo promovida pelos setores neopentecostais. Nas últimas décadas, os empreendimentos econômicos neopentecostais que geram mais lucros se concentram na área de comunicação social (consistindo-se em editoras, gravadoras, produtoras audiovisuais, distribuidoras e emissoras televisivas e radiofônicas), sendo alguns desses seguimentos detentores de redes de emissoras em franca expansão. Por isso, a mídia eletrônica tem, efetivamente, um papel significativo na difusão do proselitismo religioso neopentecostal no país, também conhecido por igrejas eletrônicas ou televangelismos.

Outra característica marcante do segmento é a base na Teologia da Prosperidade. Atualmente, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), fundada por Edir Macedo na década de 1970, no bairro da Abolição, subúrbio do Rio de Janeiro, é uma das maiores representantes do seguimento evangélico. O nascimento da Igreja, com ênfase na guerra espiritual contra o Diabo, forneceu uma nova roupagem para os grupos cristãos do país, ampliando o chamado “mercado dos bens da salvação”, baseado em um novo processo de apropriação religiosa e em um intenso processo de discriminação/negação de quem é considerado o “Outro”. Sua expansão e seu poder de influência chegam a níveis internacionais. O Brasil exporta o modelo religioso para o mundo e é acusado, inclusive, de estar realizando uma forma “nova” de colonização em países africanos. Recentemente, pastores da IURD e de outras denominações neopentecostais foram expulsos de países como Angola, acusados de extorsão, de corrupção, de racismo e de lavagem de dinheiro. Eduardo Refkalefsky, ao fazer análises das performances evangélicas nos meios de comunicação, bem como ao discernir sobre o seu crescimento, observa que

se igreja fosse um produto da balança comercial, o Brasil estaria com superávit. Nas últimas décadas, foi invertida a tendência histórica, iniciada com a colonização, de receber mais missionários do que enviá- los para o exterior. Agora são os nossos evangelizadores que conquistam o mundo (REFKALESFKY, 2012, p. 32).

Com a compra da Rede Record de televisão, em 1989, a IURD passou a ser uma das principais concorrentes nos meios de comunicação de massa. Acompanhando as transformações sociais e culturais, a rede vem cada vez mais buscando dialogar com o público evangélico e também o não evangélico – em vias de conversão – com as suas produções exclusivas voltadas para pedagogia da fé e para a promoção da Teologia da Prosperidade:

A expansão das Igrejas brasileiras no exterior segue as mesmas estratégias ligadas ao seu crescimento dentro do país. O caminho mais visível é aquele que envolve alto

investimento midiático e a construção de mega templos. A Igreja Universal do Reino de Deus, liderada pelo bispo Edir Macedo, é o melhor exemplo. O uso intensivo da mídia – especialmente o rádio e a TV – e a importância dada às instalações físicas demandam grande volume de capital, bem como uma estrutura de comando rigidamente centralizada. Em relação à hierarquia, essas igrejas se definem como “apostólicas”, cujo poder está na mão do clero, que foi “escolhido por Deus” (REFKALEFSKY, 2012, p. 3).

De forma particular, o crescimento do neopentecostalismo e a conseqüente quebra do monopólio do catolicismo permitiram o florescimento de um modo alternativo de se pensar a sociedade, o individualismo. Em menos de um século, o Estado caminhou para uma modernidade globalizada e consumista, na qual a religiosidade das soluções mágicas e imediatas encontrou larga aceitação. Ou seja, a religião que mais cresce no Brasil de hoje é aquela que resolve os problemas individuais e distribui benefícios simbólicos imediatos ou celestiais<sup>53</sup>, mas que tem pouco a dizer à sociedade. Seus efeitos políticos ainda são, em sua maioria, eleitoreiros e corporativistas (LOPES JUNIOR, 2012). Na prática, nas dinâmicas locais (presentes no Capítulo 3), vamos observar que, ainda que todo esse discurso seja reproduzido em diferentes escalas, essas denominações têm fornecido acolhimento, em palavra e em ações, a pessoas, majoritariamente negras e pobres, vulnerabilizadas em políticas públicas e expostas à violência estatal. Demonizam, criminalizam e violentam outros grupos, com o mesmo perfil, mas que possuem uma escolha religiosa diferente, notadamente, as/os adeptas(os) da religiosidade afro-brasileira. Uma vez ouvi de um pastor, em um culto de uma igreja da Universal, no subúrbio do Rio de Janeiro: ou vocês estão com nós, ou contra nós. Esse é o desenho da lógica, que reforça uma guerra religiosa/espiritual situada em apenas dois lados, diametricamente contrários.

Não obstante, chama-nos a atenção a forma como os programas apresentados pelos pastores da IURD tratam as constantes referências às religiões afro-brasileiras e às entidades que compõem seu panteão, com a presença dos testemunhos de desencapetamento de ex-sacerdotisas/sacerdotes. Evidencia-se, assim, outro tipo de confrontação, que não se manifestaria apenas nestes espaços, mas também em outros meios de comunicação e, até mesmo, nos cultos, com um novo “Jeitinho Neopentecostal”.

---

<sup>53</sup> O mercado de bens religiosos, baseado em promessas mágicas de salvação e de operação de milagres, é uma lógica que tem adeptos em todas as religiões, ainda que nem todas tenham esse modelo como uma diretriz nítida e estruturada, como no caso neopentecostal. Um dilema da sociedade contemporânea capitalista, do consumo em geral e das trocas de mercadorias. Há um debate nas CTTro, com críticas a terreiros que vendem essa ideia e esse tipo de comércio, em troca de filhas(os) de santo ou de clientes, como o famoso *slogan*: “Trago seu amor em três dias”. Sugere-se que se ofereça um assertivo aconselhamento para a vida que propicie um bom *ebó* (mudança) de comportamento, para além dos rituais que manipulam elementos da natureza e rezas. A grande diferença, para mim, em relação ao produto em dinheiro adquirido dessa perspectiva de mercado é que, além de essa forma de lidar com a fé não ser uma prática deliberada das CTTro, quando isso acontece, o fruto desse dinheiro não tem propiciado o enriquecimento de um grupo específico em detrimento de outros, mas retornado às próprias casas, para o próprio culto, que desejam e podem externar o que é considerado “luxo”.

### 2.2.1 O “jeitinho neopentecostal”

O crescimento das denominações religiosas neopentecostais é um fenômeno no Brasil, que vem causando notáveis impactos no campo religioso brasileiro, ao longo das últimas décadas. O Neopentecostalismo pode ser compreendido, como já visto, como um forjamento das múltiplas experiências religiosas no Brasil. Entretanto, o que precisamos compreender, para ver até onde podem ir as suas multiformas de se organizar e de se adaptar às questões e às transformações sociais, é como tal vertente religiosa vem ganhando espaço, principalmente, nas favelas e nas comunidades brasileiras, em especial na cidade Rio de Janeiro, da qual se ocupa a etnografia desta tese.

É impossível não conectar as escalas locais e as nacionais nesse movimento. Paralelo ao surgimento de dezenas de pequenas igrejas, muitas vezes, oriundas de cisões e de fragmentações, nas favelas e nas periferias do país, temos os programas de televisão, apresentados pelos pastores da IURD, transmitidos pela Rede Record, que demonizam as religiões afro-brasileiras e as entidades que compõem seu panteão. Os discursos são muito semelhantes, ainda que os protagonistas se diferenciem bastante em perfil racial e econômico.

São nos púlpitos e nos cultos neopentecostais que os bens mágicos e simbólicos das religiões de matrizes africanas são desassociados dos seus contextos culturais, históricos e religiosos e demonizados, na medida em que se realiza um intenso processo de ressignificação religiosa, oferecendo aos “bens mágicos”, fora do seu território nativo, novos contornos, desta vez sacralizados. Podemos pensar em definir algumas etapas dessa encruzilhada, que defino abaixo como:

- a) reconhecimento: eu te vejo, reconheço a sua magia, aceito que tenha poder, mas o problema é a fonte. Caso você esteja disposta(o) a mudar de lado, aceitando Jesus e entrando em processo de conversão, com a consequente mudança de códigos, de comportamentos e com a oferta de sacrifícios (que quanto maiores, maior o milagre), incluindo o dízimo, é passível de absolvição total;
- b) apropriação: reproduzo símbolos, rituais e práticas ligadas ao universo afro-brasileiro e a religiosidade popular com finalidade de dar vasão ao apelo mágico dos fiéis que desejo alcançar - notadamente, pessoas negras, pobres e faveladas/periféricas. É nesse meio urbano e de precariedade social, fonte de violências, de contradições, de táticas e de criações que ocorrem

incessantes batalhas entre o *bem* e o *mal*, entre *Deus* e o *Diabo*. É aí que deve se concentrar a missão evangélica. Estrategicamente, utilizamos os recursos que são populares, palatáveis e reconhecidos nesses territórios, dando-lhes novas fonte, roupagem, gramática: a cristã;

- c) negação: caso me diga “não” e faça outra escolha, permanecemos radicalmente diferentes, opositores, o meu “eu” está ligado ao *bem* e os “outros”, ao *mal*;
- d) eliminação: não é possível que opostos convivam e coabitem no mesmo território sem estarem em disputa, oferecendo uma ameaça iminente um ao outro. O terreiro é a fonte do *mal*, onde o Diabo atua e propaga seus malefícios. Eliminar sua existência física e simbólica afasta o perigo do *mal*. Afinal, os outros infortúnios que acontecem em espaço compartilhado são efeitos da própria atuação do capeta – que assume identidades diversas, tais como pai e mãe de santo, pombagiras, exus, além de agir também de forma “invisível” - que toma os corpos e os faz recair.

Sobre a apropriação dos símbolos afro-religiosos, o pesquisador Ari Pedro Oro, em sua intensa pesquisa sobre as ressignificações religiosas, vai chamar esse processo de *religiofagia* (ORO, 2006). A *religiofagia* acontece quando uma instituição religiosa se apropria e reelabora elementos de crenças de outras igrejas e religiões, mormente das afro-brasileiras (candomblé, umbanda, quimbanda, macumba), e as regurgita, sobretudo, em determinados rituais, como nas “Sessões Espirituais de Descarrego” e no uso do “Sal grosso”, em que se observa que, quanto mais ela constrói um discurso e procede a uma ritualística de oposição às religiões afro-brasileiras, paradoxalmente, mais delas se aproxima e se assemelha (ORO, 2006, p. 321).

Bruno Reinhardt, analisando as mesmas estratégias, do “jeitinho neopentecostal” de se colocar no mundo, define tal ação como um “jogo de espelhos”, em que os atores envolvidos estariam, simultaneamente, combatendo e, mesmo que negativamente, identificando-se uns aos outros. Analisando o crescimento neopentecostalismo e sua forma de evangelização, Santos (2019) salienta que

o movimento evangélico da Teologia da Prosperidade entrou no Brasil alicerçado pelas segunda e terceira ondas pentecostais. Porém, o que diferencia a experiência dessa teologia, no Brasil, da estadunidense, é o discurso pregado pelos pentecostais e pelo neopentecostalismo brasileiro. Além da base televangélica, criou-se um discurso agressivo de combate e ataque às religiões e religiosidades afro-brasileiras, e é justamente por meio da junção desses dois fatores, fomentada pelo discurso proselitista com base no discurso intolerante, que acontece a religiofagia à brasileira. Esse combate passou a tomar outros vieses que extrapolam a esfera midiática (SANTOS, 2019, p. 85).

Assim, podemos verificar que o processo de *religiofagia* também acontece sobre os bens culturais do patrimônio afro-brasileiro. É o que podemos perceber ao analisarmos as rodas de Capoeira para Cristo, as Barracas de Bolinho de Jesus, em alusão ao acarajé, dentre outros. É perceptível que os ataques às religiões de matrizes africanas e à cultura afro-brasileira, que antes ocorriam marcadamente nos templos, restritos ao meio evangélico, ampliaram-se para o conjunto da sociedade, devido à difusão midiática e ao empreendimento econômico.

Os empreendimentos econômicos das igrejas neopentecostais são analisados por Santos com uma das maiores estratégias de veiculação e de dominação de uma cultura evangélica. Segundo o autor,

as iniciativas econômicas neopentecostais que geram mais lucros se concentram na área de comunicação social, sendo editoras, gravadoras, produtoras audiovisuais, distribuidores e emissoras televisivas e radiofônicas. Há uma espécie de conjunto padrão de empreendimento comunicativo vinculado a denominações, sendo algumas delas detentoras de redes de emissoras em franca expansão. O impacto dessas novas estratégias discursivas reforça, portanto, a histórica desconfiança, o preconceito e o desrespeito aos símbolos da religiosidade de matriz africana, conduzindo à intolerância e ao confronto, principalmente com os adeptos de outras religiões, especificamente, o candomblé e a umbanda (SANTOS, 2019, p. 85).

É importante ainda salientar que o projeto de expansão das religiões pentecostais em comunidades e em favelas brasileiras é uma intensa estratégia de crescimento e de promoção da evangelização. A cultura evangélica gospel foi um dos principais meios de divulgação dessa proposta. Dessa forma, como aponta Alice Melo, aos poucos

a cultura gospel também conquista seu espaço na institucionalização da fé com uma mãozinha da política. Em janeiro deste ano, por exemplo, foi sancionada pela Presidência da República a lei que reconhece a música gospel como manifestação cultural, permitindo que este tipo de produto se beneficie da Lei Rouanet, de incentivo fiscal à cultura (MELO, 2012, p. 15).

Pode-se dizer que a difusão da cultura evangélica (gospel) foi fortificada pela atuação de membros do seguimento pentecostal e neopentecostal nos setores políticos e econômicos. Santos (2019) e Melo (2012) apontam que o florescimento da indústria gospel e o surgimento da corrida neopentecostal por um público consumidor surgiram, justamente, na década de 1990, com a transformação e com a assimilação cultural: dos bailes *funk*, das rodas de samba e dos pagodes, com repertório bíblico, que atraem multidões no Sudeste; das festas de forró ressignificadas nos arrasta-pés de Cristo no Nordeste; e das canções sertanejas em tributo ao Senhor, famosas no Centro-Oeste. Esse é um sucesso que dá lucro: o mercado gospel movimentava cerca de R\$ 12 bilhões por ano, sendo 10% apenas com a indústria musical (MELO, 2012).

Para além do setor cultural, a presença de pentecostais e de neopentecostais na esfera política também acentuou as disputas sociais no Brasil. Diferentemente do seguimento católico, que veda a participação política de seus sacerdotes nas esferas públicas, há um intenso



“encorajamento” dos líderes religiosos pentecostais e neopentecostais para a inserção e participação de seus membros e adeptos na vida política do país. Ricardo Mariano lembra que

até o final da década de 1970, os pentecostais, de modo geral, eram vistos como apolíticos, [...] em meados dos anos 1980, muitos dirigentes pentecostais estavam dispostos a participar da redação da nova Constituição e adotaram o lema “irmão vota em irmão”, lançando e apoiando candidaturas [...] para defender sua liberdade religiosa, evangelizar a política, proteger a família, a moral cristã e os interesses de suas Igrejas, assim como para combater propostas antibíblicas e moralmente condenáveis, como a união civil de homossexuais, a descriminalização do aborto e do consumo de drogas, entre outras. A mobilização surtiu efeito: os pentecostais saltaram de dois deputados federais em 1982 para 18 em 1986, sendo 13 da Assembleia de Deus. Feito considerável, dado que só cinco deputados federais tinham sido eleitos por eles entre 1910 e 1982. Nesse período, a representação parlamentar dos evangélicos no Congresso Nacional – iniciada com a eleição do metodista Guara Silveira para a Assembleia Constituinte de 1934 – foi dominada por presbiterianos (36 deputados), batistas (25), luteranos (15), congregacionais (9) e metodistas (9). A partir de 1986, os pentecostais assumiram o protagonismo político entre os evangélicos. As outras denominações protestantes, somadas, elegeram 14 deputados [...] as diversas igrejas evangélicas alcançaram 23 deputados federais em 1990, 30 em 1994, 49 em 1998, 59 em 2002, 48 em 2006 e 73 em 2010. A redução do número de representantes nos pleitos de 1990 e 2006 decorreu de escândalos envolvendo corrupção [...] Mas, entre 1986 e 2010, o número de evangélicos na Câmara Federal mais que dobrou, [...] (MARIANO, 2012, p. 30).

Os deputados pentecostais e neopentecostais, em sua grande maioria, são cantores gospel, líderes de igrejas televangélicas ou têm relações diretas com donos de emissoras de rádio e de TV gospel. Assim, é possível perceber que o “jeitinho” vem formando e fortalecendo uma grande rede de políticos formalmente ligados às igrejas evangélicas, demonstrando que, além do campo cultural, existe um “projeto” político voltado aos projetos desses seguimentos religiosos. Há também, mais recentemente, aqueles que não se apresentam filiados a nenhuma igreja e, mesmo assim, reproduzem um discurso afinado com o evangelismo.

Ao analisar os impactos dos mais de cem anos de atuação e o crescimento do pentecostalismo no Brasil e os seus desdobramentos, suas continuidades e suas renovações nas missões evangelizadoras do neopentecostalismo, Ricardo Mariano aponta que

o ativismo pentecostal na política partidária, por sua vez, tornou-se um elemento constitutivo da democracia brasileira nas últimas três décadas. A cada eleição, seus líderes pastorais, com raras exceções, procuram transformar seus rebanhos religiosos em rebanhos eleitorais, visando ampliar seu poder político, defender valores cristãos tradicionalistas e seus interesses institucionais na esfera pública stricto sensu. Tratam, portanto, de instrumentalizar a política partidária, justificando o ativismo político como recurso para defender suas bandeiras religiosas e corporativas. Por consequência, a cada eleição, esses religiosos se veem mais e mais instrumentalizados eleitoralmente por partidos e candidatos de todas as co-orações ideológicas. Suas miríades de templos e pequenas congregações passaram a integrar o cenário urbano das cidades brasileiras, sobretudo de suas periferias (MARIANO, 2010, p. 6).

Essas candidaturas, ainda que genericamente identificadas como eleitas por “voto evangélico”, possuem muitas diferenças e particularidades. Seu principal apelo e sua aceitação podem não estar ligados ao apoio evangélico em si, mas a um discurso que remete aos anseios e aos dilemas sociais, com alianças políticas importantes e, estrategicamente, posicionado para

ter ampla aceitação popular, por falarem literalmente “o que o povo quer ouvir”, investindo em uma *marketing* agressivo em meio a um momento de crise. Nas últimas eleições, os discursos que envolveram uma promessa de cuidado total e instantâneo da população, por um lado, e uma limpeza moral dos esquemas de corrupção, por outro, foram os que se sobressaíram e ganharam mais votos. Nesse sentido, ao contrário do que podemos comumente pensar, existem mais eleitores católicos do que evangélicos votando em políticos como, por exemplo, o atual presidente da República, e ainda aqueles que não estão filiados a nenhuma igreja, mas comungam sentimentos semelhantes. Sobre as eleições mais recentes, de 2018, a socióloga Christina Vital da Cunha aponta que

Bolsonaro apresentava um discurso que a população se acostumou a avaliar como “enérgico” no combate ao crime, ou seja, um discurso de combate ao crime com ações ostensivas e de uso extremo da força. A percepção dele como um messias a garantir o retorno de uma segurança perdida foi importantíssima. Minha reflexão fica mais acentuada em torno disto que estou chamando de uma retórica da perda que foi mobilizada por ele de modo muito eficaz. Ou seja, Bolsonaro e outros candidatos que tiveram sucesso eleitoral mobilizaram os sentimentos de ameaça dispersos na população para se apresentarem como aqueles em condição de promover o resgate, a retomada, o retorno de algo que tinha sido perdido. A retórica da perda seria uma tática discursiva articulada por diferentes lideranças sociais e políticas (dentre elas, religiosas) baseada em um imperativo: o retorno da ordem, da previsibilidade, da segurança, da unidade. Ou seja, diante do sentimento de insegurança, de ameaça em termos patrimoniais, físicos, financeiros e morais, articulou-se um discurso que produzia uma sensação de segurança, uma esperança de retorno ao passado (ainda que idealizado) do pleno emprego, das definições de papéis entre homens e mulheres – base da família e de toda a vida social tal como “existia”, da garantia de ir e vir em segurança. A religião operou como uma rede institucional de apoio. Mas este sentimento de ameaça e o desejo de solução imediata por uma via “enérgica” foi partilhado por um contingente muito maior de pessoas sem uma orientação necessária de qualquer institucionalidade (CUNHA, 2019, n. p.)<sup>54</sup>.

### 2.3 “Favela venceu?”

“Tem tudo a ver com violência. Você pega o número de filhos por mãe na Lagoa Rodrigo de Freitas, Tijuca, Méier e Copacabana, é padrão sueco. Agora, pega na Rocinha. É padrão Zâmbia, Gabão. Isso é uma fábrica de produzir marginal”, declarou em outubro de 2007 o então governador do estado Rio de Janeiro, Sérgio Cabral, em defesa da descriminalização do aborto. A fala é densa em significados. A comparação entre a natalidade na favela e os índices de países africanos oferece cor ao que, para ele, é tratado como problema: o excesso

---

<sup>54</sup> Entrevista disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/592934-apoio-evangelico-a-bolsonaro-e-marcado-por-uma-grande-volatilidade-entrevista-especial-com-christina-vital-da-cunha>. Acesso em: 29 ago. 2021.

demográfico. A fábrica de produzir marginal à qual o governador faz referência são as mulheres negras, consideradas meras reprodutoras biológicas que perpetuam uma raça “degenerada”, discurso bem propício ao racismo científico e eugênico do início do século XX e que permanece, assustadoramente, atual.

Existe uma divisão social e racial na cidade do Rio de Janeiro. É só entrar no trem, olhar para as favelas, observar a “cracolândia” embaixo dos viadutos e as praças lotadas com moradores em situação de rua, quase todos/as negros/as, enquanto as zonas consideradas nobres da cidade têm pessoas negras circulando, majoritariamente, em postos de serviço com mão de obra desvalorizada. Ao longo de décadas, os governos Federal, Estadual e a Prefeitura têm realizado enormes esforços— muitas vezes em parceria — para limitar a mobilidade de homens e de mulheres, notadamente negras/os, pela cidade. A estação do ano que mais avoluma essas políticas: o verão! Porque o jargão comum de que a praia é pública e aberta para todas(os) não se concretiza na prática. As chamadas “Operações Verão” até o ano de 2015 colocaram anualmente um grande contingente de policiais militares e membros da Guarda Municipal nas praias cariocas para abordar, revistar e deter adolescentes que faziam o trajeto da Zona Norte à orla da Zona Sul da cidade. O então prefeito Eduardo Paes (que retornou em 2021 para a prefeitura do Rio) anunciou a extinção de 22 linhas de ônibus que ligavam as Zonas Norte e Oeste do Rio à Zona Sul, sob alegação de sobreposição de itinerários.

A argumentação técnica da Prefeitura, dificilmente, encobre o fato de que, na prática, o efeito da retirada de mobilidade no transporte público é, historicamente, o de restringir o acesso de moradores/as de diversos bairros periféricos (em grande maioria negros/as) a espaços públicos da cidade. Os habitantes negros da cidade do Rio de Janeiro têm tido seus corpos lidos por uma imaginação racista, o que os torna particularmente vulneráveis ao arbítrio e à violência estatal. A despersonalização causada pelo racismo torna esses corpos, potencialmente, perigosos e suspeitos.

O ex-prefeito, Marcelo Crivella, não fez diferente e, oportunamente, inclusive em um contexto sensível de crise sanitária internacional, causada pelo novo coronavírus, extinguiu mais linhas de ônibus, diminui os horários dos trens e do metrô e ainda aumentou o valor da passagem. O Brasil não chegou a implementar um *lockdown* de fato, ou seja, as pessoas, notadamente negras e das classes trabalhadoras continuaram a circular pela cidade para trabalhar em conduções lotadas e com mais dificuldades. O novo coronavírus deixou, portanto, ainda mais latentes as velhas formas de violência da cidade. A desigualdade social, o racismo estrutural, a violência doméstica, o feminicídio, a precarização das relações de trabalho, o sucateamento dos sistemas de saúde, o encarceramento em massa, a deterioração da educação

pública, a intolerância religiosa, os padrões desenfreados de consumo, o neoliberalismo, os desequilíbrios ambientais, a militarização dos territórios e tantas outras formas e doutrinas de opressão podem ser citadas dentro desse contexto.

Segundo o Atlas da Violência 2020 (p. 37-8), divulgado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) e pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), em 2018, 68% das mulheres assassinadas no Brasil eram negras, enquanto entre as mulheres não negras a taxa de mortalidade por homicídios nesse ano foi de 2,8 por 100 mil; entre as negras a taxa chegou a 5,2 por 100 mil, ou seja, praticamente o dobro. É importante lembrar também que a primeira vítima fatal de covid-19 no RJ foi uma mulher negra, empregada doméstica, não liberada pelos seus patrões, mesmo com a suspeita de estarem infectados, após retornarem de uma viagem à Europa.

A população negra, favelada e periférica da cidade temeu não apenas o vírus durante esse mais de um ano de pandemia, mas também continuou sofrendo com o assassinato de jovens negros, com as violentas incursões policiais nos territórios<sup>55</sup>, com o desmonte das políticas públicas, que afetam em cheio os mais vulneráveis, com os discursos de ódio e com o fechamento e quebra dos terreiros. Somente no Estado do Rio de Janeiro, doze crianças morreram baleadas ao longo de 2020. Fora isso, tivemos mais um homem negro espancado até a morte em um supermercado na região Sul do país e ainda assistimos a um famoso pastor falar ao vivo em rede de televisão sobre o perigo do “Exu corona”, incentivando o vandalismo aos terreiros. Segundo várias lideranças religiosas afro-brasileiras, a situação de distanciamento social acirrou o ódio contra os terreiros, pois muitas casas estiveram fechadas e foram facilmente atacadas. Somado a isso, grupos religiosos se sentiram mais seguros para atacar ao contar com o apoio político de vereadores/as, prefeitos, deputados/as e demais representantes públicos, que incentivam a intolerância e o racismo de forma explícita ou implícita em suas candidaturas e em seus discursos.

De acordo com dados da Pesquisa das Dimensões Sociais da Desigualdade, enquanto no Brasil apenas 10% dos indivíduos autodeclarados brancos afirmam sentir-se tratados com menos respeito pela polícia do que as demais pessoas, esse índice é significativamente maior para pardos (17,5%) e o dobro para pretos (21%) (DAFLON, 2014). Segundo Ramos e Musumeci (2005), a filtragem social e racial na abordagem policial aparece no uso corriqueiro

---

<sup>55</sup> Em agosto de 2021, presenciamos uma das piores chacinas da história das favelas do Rio de Janeiro, no Jacarezinho, Zona Norte da cidade. Ocasionada por uma “operação policial” ilegal, já que o STF (Supremo Tribunal Federal) proibiu a realização de incursões policiais em favelas durante a pandemia, o massacre resultou vinte e oito mortes, deixando rastros de sangue e de barbárie por todo o território.

do termo “elemento suspeito de cor padrão” na comunicação cotidiana da Polícia Militar Fluminense por rádio. Segundo o Atlas da Violência 2020, no Brasil, os casos de homicídio de pessoas negras (pretas e pardas) aumentaram 11,5% em uma década, ao passo que, entre 2008 e 2018, o período avaliado, a taxa entre não negros (brancos, amarelos e indígenas) fez o caminho inverso, apresentando queda de 12,9%. De acordo com o Sistema de Informação sobre Mortalidade, do Ministério da Saúde (SIM/MS), podemos mensurar ainda que, para cada pessoa não negra assassinada em 2018, 2,7 negros foram mortos, estes últimos representando 75,7% das vítimas. Enquanto a taxa de homicídio a cada 100 mil habitantes foi de 13,9 casos entre não negros, a atingida entre negros chegou a 37,8. A faixa etária também chama atenção: 30.873 jovens, entre 15 e 29 anos, foram mortos. O levantamento “A Criança e o Adolescente nos ODS (Objetivos de Desenvolvimento Sustentável)”, da ONU – marco zero dos principais indicadores brasileiros, feito pela Fundação Abrinq em 2019 -, analisa o ODS 10 sobre redução de desigualdades e aponta que o risco de uma criança ou de um adolescente com menos de 19 anos ser assassinado é 3,3 vezes maior para negros em relação aos brancos no Brasil. Na região Norte, por exemplo, o risco é 4,4 maior e no Nordeste, o risco de homicídios para os jovens negros é 5,2 vezes maior.

De acordo com a tese do sociólogo Uvander Vitor da Silva (2017), a letalidade policial brasileira é alta, se comparada a outros países, como os Estados Unidos, e, embora a produção de dados nesse sentido tenha melhorado nos últimos anos, ainda é insuficiente para a situação grave que vivemos.

No dia 21 de dezembro de 2012, o capitão Ubiratan Beneducci, comandante da 2ª Companhia da 8ª Batalhão da Polícia Militar do estado de São Paulo, em Campinas, circulou uma ordem de serviço determinando que policiais que faziam o patrulhamento em dois bairros da região do Taquaral reforçassem as operações “focando as abordagens a transeuntes e em veículos em atitude suspeita, especialmente indivíduos de cor parda e negra com idade de 18 a 25 anos que estejam em grupo de 3 a 5 pessoas”. O documento veio a público em janeiro de 2013, divulgado pelo jornal Diário de São Paulo. (SILVA, 2017, p.82)

De 2008 a 2018, 628.595 pessoas foram assassinadas no país. O perfil das vítimas aponta que 91,8% eram homens e 8% eram mulheres. Entre os homens, 77,1% foram mortos por arma de fogo, enquanto a taxa das mulheres é de 53,7%. O risco de um homem negro ser assassinado é 74% maior, e para as mulheres negras a taxa é de 64,4%. Em relação aos policiais, de acordo com os dados publicados no 13º Anuário Brasileiro de Segurança Pública, do Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 51,7% dos 726 soldados mortos entre 2017 e 2018 eram negros, 48% eram brancos e 0,3% eram amarelos. Segundo o Anuário, negros são apenas 37% do efetivo das polícias. Mas a questão não é tão simples: as duas estatísticas são fruto de

autodeclaração de cor, método que costuma “embranquecer” o resultado final. São, portanto, ao que tudo indica, subestimadas.

Em relação às taxas de encarceramento na cidade, de acordo com o Anuário Brasileiro de Segurança Pública, com dados referentes a 2019, a proporção de negros no sistema carcerário cresceu 14%, enquanto a de brancos diminuiu 19%. Atualmente, a cada três presos no sistema carcerário, dois são negros. Dos 657,8 mil presos dos quais há a informação sobre cor ou raça, 438,7 mil são negros (ou 66,7%). No caso das mulheres, aproximadamente 34 mil delas vivem presas, e 63,55% se declaram negras. No caso dos mais jovens, segundo levantamento mais recente do Departamento de Monitoramento e Fiscalização do Sistema Carcerário e das Medidas Socioeducativas (DMF), do Conselho Nacional de Justiça, há cerca de 22 mil jovens presos nas unidades socioeducativas, a maioria negros. Na Fundação CASA (Centro de Atendimento Socioeducativo ao Adolescente), de acordo com dados de março de 2021, dos 5197 adolescentes cumprindo medidas socioeducativas no estado de São Paulo, 71,68% são negros ou pardos. Entre os atos infracionais, o “tráfico” é o mais praticado – chegando a 50,63% entre os adolescentes que cumprem alguma medida socioeducativa na Fundação Casa atualmente.

De acordo com o relatório “Estudos e Pesquisas - Informação Demográfica e Socioeconômica” número 41 (IBGE, 2019, p. 2), cerca de 20% do orçamento das famílias brasileiras são comprometidos com mobilidade. Em áreas como a região metropolitana do Rio, esse indicador chega a um terço da renda, de acordo com números do Mapa da Desigualdade da Casa Fluminense. Segundo o mesmo instituto, a renda média mensal de negros equivale a 55,8% da verificada entre brancos, o que torna o impacto deste gasto maior neste segmento.

Portanto, para além dos seus impactos materiais, o isolamento espacial dos negros em relação às classes médias e às elites na cidade (TELLES, 2012) contribui para alimentar um imaginário social que racializa o crime e a violência e naturaliza as distâncias sociais entre negros e brancos. Questões de ordens simbólica e cultural relativas à herança africana interagem, por sua vez, com questões de ordens material e territorial, tais como a adoção de políticas culturais, a comunicação, a perseguição religiosa às religiões de matriz africana, bem como a educação e o ensino da história da África. Existe uma segregação socioespacial na cidade, marcadamente racializada e aprofundada pelo racismo. Existe uma ideia comum de que quem se ajunta, se mistura; como diz o mestre quilombola Antônio Bispo, é isso não é verdade. A proximidade das favelas em zonas mais privilegiadas da cidade não garante integração. As pessoas circulam próximo, mas têm papéis bem distintos. Há desconforto em entrar em determinadas lojas e *shoppings*, pois, se você é uma pessoa negra, sabe que está dentro da

construção do “elemento suspeito” de crime e poderá ser seguido; de sentar nos espaços públicos, pois os olhares de reprovação à volta já denunciam o risco: ser confundido com um “bandido”. Como diz Adriana Facina: “enquanto a classe média pede a polícia, o pobre foge da polícia, porque, de fato, o olhar da polícia – não enquanto indivíduos, mas enquanto instituição – vê a favela como uma coisa só, como o lugar do crime, do perigo, da ameaça à ordem” (FACINA, 2016, p.). E dificuldade, inclusive, de acesso à moradia, pois a triagem racista feita pelas imobiliárias e os conselhos dos condomínios restringem o crédito, no direito de compra e de aluguel (TELLES, 2012). Em 2020, na rede social *Twitter*, um comentário da influenciadora digital e comunicadora, Gabi Oliveira, conhecida como “Gabi de Pretas”, foi capaz de reunir diversos depoimentos sobre o racismo no setor imobiliário, conforme destacado abaixo:

Figura 5 - Caso Gabi de Pretas



Fonte: <https://www.hypeness.com.br/2020/10/racismo-para-alugar-imoveis-procurar-casa-sem-deixar-a-pessoa-ver-a-minha-foto/>

Figura 6 - Caso Gabi de Pretas



Fonte: <https://www.hypeness.com.br/2020/10/racismo-para-alugar-imoveis-procurar-casa-sem-deixar-a-pessoa-ver-a-minha-foto/>

Embora a questão da segregação racial socioespacial tenha centralidade nas pesquisas desenvolvidas em países como os Estados Unidos e a África do Sul, devido à vivência do sistema de *Apartheid*, ela não tem destaque na maior parte dos estudos sobre racismo e racialização no Brasil. O mito da democracia racial operou de forma decisiva na construção do imaginário social brasileiro, com uma forte tradição teórica, sustentada por universidades e por intelectuais em todos os cantos do país. Se há democracia, se há mistura, logo, predominam as



situações de harmonia. Eis a sentença conclusiva e perversa. Enquanto isso, uma rápida observação às favelas de cidades como o Rio de Janeiro permite ver a discrepância: uma maioria negra, enquanto que nas classes médias e nas elites, uma maioria branca (HASENBALG, 1979). Não à toa, as Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs), com início em 2008 no Rio de Janeiro, foram direcionadas para as áreas com maior interesse do mercado imobiliário (LEITE, 2013). Veremos mais à frente como também esse contexto impactou o debate sobre a intolerância religiosa na cidade. Frequentemente, a máquina pública está associada ao poderio econômico e político das elites da cidade para reprimir e cercear pretos e pobres.

A socióloga Márcia Pereira Leite (2013) destaca que a associação entre instituições públicas e o racismo se manifesta tanto por meio de políticas de segregação socioespacial quanto pela alusão dos territórios, majoritariamente negros, ao crime, à desordem e ao perigo. A metáfora da guerra, por exemplo, já mencionada no início deste trabalho, cria a expectativa de que estamos em estado de exceção. Portanto, para proteger a sociedade brasileira de um ataque iminente dessas áreas e de pessoas perigosas, vale qualquer medida drástica, violenta e restritiva. Os aparatos de repressão do Estado, nesse sentido, em vez de proteger a vida, perpetram uma política desenfreada de morte. A população negra possui elevado índice de encarceramento e é a mais atingida pela violência policial, bem como pela inoperância de um sistema jurídico, reproduzidor do racismo. A população das áreas mais pobres da cidade padece com a falta de investimentos públicos na urbanização, na saúde, na educação, nos espaços públicos destinados ao lazer, que se tornou focado no consumo dos *shoppings centers*. E o acesso aos direitos também é marcado por um viés racial: pessoas negras recebem menos cuidado nos espaços públicos e privados de atendimento, pois está arraigado no imaginário social que são mais fortes e aguentam mais dor, em uma total desumanização dos seus corpos; é o que mostram, por exemplo, os estudos sobre violência obstétrica no país (LIMA, 2019).

O controle sobre as manifestações culturais diaspóricas negras também é constante na cidade. Frequentemente há a proibição de bailes *funk* nas favelas, como outrora foi feito com o próprio samba, com uma imagem positiva hoje associada à construção da brasilidade, mas, ainda, alvo de críticas. Até porque existe um discurso que faz questão de separar o que seria o samba dos pagodes, populares nos subúrbios, nas favelas e nas periferias. Ainda que na prática, nas chamadas rodas de samba distribuídas pela cidade, a diversidade dos gêneros é grande e eles aparecerem comumente no mesmo espaço, ainda que em momentos distintos: hora do samba, hora do pagode. O *funk*, “som de preto e de favelado, mas quando toca ninguém fica parado”, agita as casas noturnas e os megaeventos por meio da sua mercantilização por uma

indústria fonográfica, mas artistas ainda são encarcerados por fazerem o seu trabalho, como foi o caso do DJ Rennan da Penha, considerado o “DJ dos bandidos”, em 2019.

Não obstante, a tentativa de disciplinar as manifestações culturais populares não anula as resistências e as construções autônomas dos grupos sociais. Nas “batalhas do passinho”, os jovens, em sua maioria negros, afirmam o *funk* e a dança do passinho como um caminho próprio de fazer cultura. O *funk* ressurge, então, como uma possibilidade de ressignificação social para os negros e de comunicação contra hegemônica (LOPES; FACINA, 2012). Além da linguagem do *funk*, os coletivos negros e de mulheres e as batalhas de *Poetry slam* (poesia falada) injetam novo vigor na cultura como meio de transformação social.

Nesta tese, o objetivo é dar destaque à perseguição contra as religiões de matriz africana. Da mesma maneira que se costuma acreditar que não há segregação racial no país – considerado a terra da mestiçagem -, há o hábito de se encarar o Brasil como um território de paz religiosa, como já dito na introdução. Essa crença, contudo, não se sustenta diante dos constantes episódios de racismo e de violência religiosa vivenciados pelos terreiros, discriminados por membros de outras religiões, pelo Estado, pelos serviços de atendimento público e excluídos das políticas públicas estatais. Um processo que marca, como vimos nos capítulos anteriores, toda a história do Brasil, desde a colonização portuguesa. A presença constante da intolerância religiosa em nossa história é parte de uma ideologia racista, que rejeita a herança cultural africana (CUNHA, 2012).

Ao mesmo tempo em que alguns símbolos estéticos dessa cultura são exaltados nos postais que representam a cidade, como acontece com as Baianas de Acarajé, eles também são abominados fora de uma dimensão exótica e folclorizada. Por isso é comum ver pessoas pulando sete ondas na praia no *réveillon* e jogando perfumes no mar para Iemanjá (força feminina yorubá ligada às águas do mar, que ganhou uma representação extremamente branca em suas imagens, assemelhando-se à Virgem Maria), mas que demonizam os espaços ritualísticos africanos e consideram bestiais suas práticas. Parafraseando o professor doutor Sidnei Nogueira, autor do livro “Intolerância Religiosa” (2020): as pessoas amam a Iemanjá branca, mas odeiam seu filho, Exu, negro (publicado em redes sociais). O que resulta em mais um processo de extermínio simbólico, para além das mortes dos corpos físicos<sup>56</sup>.

Além de problemas referentes a recursos e à infraestrutura, a escola pública costuma ser despreparada para lidar com o racismo em seu ambiente, sendo, inclusive uma instituição

---

<sup>56</sup> Em 2020, dei uma entrevista à BBC News sobre o tema, disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-51341828>.

reprodutora de preconceitos, e com a implementação da Lei Federal 10.639, que se refere à inclusão do ensino de História da África, das questões raciais e da cultura afro-brasileira na grade curricular, aprovada desde 2003 no país. Daí a importância dos debates em torno do tema, recuperando tensões silenciadas que ajudam a enfrentar a realidade. Na maior parte dos livros didáticos adotados pelas escolas, a população negra só aparece no Brasil colonial na condição de escrava ou no episódio da abolição da escravatura, como uma massa homogênea, passiva e submissa. Muitos casos de denúncias tipificadas como intolerância religiosa acontecem dentro da escola. Tudo isso envolve estarmos diante de uma sociedade que, mesmo quando não odeia diretamente a existência dos terreiros, espaços que contrariam a lógica individualista, capitalista, cristã e mercadológica, permanece em um silêncio, conivente com a violência que eles sofrem, inclusive no lugar da pesquisa e da produção científica, dentro das universidades. O silêncio também é o lugar do racismo e da intolerância.

O conhecimento científico é uma construção social, historicamente localizada e, por isso, necessariamente contingente, isto é, os conhecimentos são temporalmente e espacialmente situados e ligados a determinadas formas de organização social e política e a específicas concepções de mundo, sendo inverídica a universalidade através da qual o discurso científico se externaliza. Nesse sentido, todos os teóricos e cientistas sociais servem a interesses sociais e políticos específicos, consciente ou inconscientemente, sendo que, muitas vezes, o silêncio ou a forçada neutralidade revelam na realidade um compromisso com as desiguais condições sociais existentes. Deste modo, qualquer projeto de pesquisa que aborde as desigualdades e se comprometa a buscar vias para sua superação supõe uma postura política do pesquisador (BRINGEL; VARELLA, 2016, p. 476).

#### 2.4 O Diabo tem cor: é preto!

*Os brancos evangélicos estão sempre atrás do diabo, e quem é o diabo? Ele é um espírito que está sempre em um negro. A caça ao diabo começa a eliminar aos poucos a cultura e memória coletiva.*

*Paulina Chiziane*

Desde o jardim de infância, eu aprendi que anjinhos são loirinhos e diabinhos são pretinhos, minha professora fazia, inclusive, chifrinhos com o cabelo crespo do Josué, meu coleguinha. Não o chamava de preto, mas o menino já havia sido um macaquinho simpático no Dia do Meio Ambiente e o saci na festa do folclore. Eu gostaria que essa fosse apenas a minha história, mas é a de tantas outras pessoas negras neste país. Gostaria de destacar a obra da escritora Sonya Silva, somada a tantas outras escritoras da literatura afro-brasileira, que,

preocupada com as narrativas construídas para crianças negras, criou uma história com um anjo de chocolate<sup>57</sup>.

O Diabo tem cor e, nessa sociedade eurocêntrica, colonialista e racista, o Diabo é preto. Na primeira parte do Capítulo 1, tracei um longo percurso sobre o imaginário diabólico cristão europeu e de como ele atinge as culturas afro-pindorâmicas no Brasil. Na iconografia já foi verde, pequeno, plural, vermelho, até se tornar cada vez mais humanoide e negro, e não por acaso, no mesmo período do contato mais intenso dos europeus com os povos africanos. Como visto, o Diabo nunca agiu sozinho na Terra, mas sempre por intermédio dos seus agentes: os hereges. Assim foram chamados os judeus, os muçulmanos, as mulheres transformadas em bruxas e, obviamente, todas as populações colonizadas, entre elas, nossos/as descendentes africanos. Dentro da cosmovisão de mundo europeia cristã, não existe espaço para a diferença. O diferente é sempre um objeto inferior, desumanizado e criminoso, em uma sociedade calcada no dogma, em verdades únicas e absolutas. Por isso mesmo, dentro do panteão de crenças de matriz africana, Exu é a força da natureza mais demonizada pelos cristãos porque ele foge dos binarismos, das dicotomias; é o senhor da encruzilhada, dos caminhos múltiplos.

Assim, defendo que, no imaginário social construído, do início da colonização até os dias de hoje, no Brasil, o Diabo é, em uma visão geral, um homem preto. Ele está em um lugar ainda mais marginalizado: ele não é considerado somente um agente, portador de uma máscara demoníaca, ele é visto como o próprio Diabo. No período colonial, a figura do Diabo poderoso e imanente da Renascença tornou-se, ao longo do tempo, cada dia mais humana, negra e masculina, seja a nível das representações coletivas, na iconografia e/ou nos manuais de demonologia. Enquanto máscara, colocada, convenientemente, na face de todas(os) as(os) inimigas(os) da cristandade branca e ocidental, as acusações de pacto com o Diabo, grande parte das acusações de feitiçaria, de bruxaria, de magia, recaiu sobre as mulheres. Entretanto, apesar de abominável, o Diabo é um ícone de poder, que nem do ponto de vista do *mal* parece caber às mulheres na mentalidade misógina e patriarcal da época, já que o gênero feminino era considerado o mais propenso a pactuar com o Diabo nos escritos religiosos, justamente por sua natureza “débil”, “lasciva”, “incontrolável” e “permissiva”. Entretanto, quem confere poder às feiticeiras de Satã dos séculos XV a XVIII é o próprio Satã.

O homem preto, visto enquanto Diabo, pode ser o temido “traficante” das favelas do Rio de Janeiro ou o feiticeiro pai de santo. Uma rápida incursão em algumas manchetes da

---

<sup>57</sup> Existe um documentário incrível contando a história da escritora, que faz o debate sobre representatividade nas histórias infantis, chamado “Anjo de Chocolate”, do cineasta Clementino Junior.

mídia hegemônica demonstra essas associações de imagem/imaginários facilmente. A maioria dos “apelidos” diabólicos não foram assumidos pelos próprios protagonistas das histórias, mas dados por terceiros, em geral, pelos que os perseguem e os desumanizam. No Capítulo 3 desta tese, discorro sobre a história do chefe do varejo de drogas ilícitas, em uma favela da Zona Norte do Rio de Janeiro, conhecido como Danso, um “bandido” considerado muito violento. Os rumores construídos em torno da sua vida apontam como justificativa para a sua personalidade sádica um suposto pacto com o Diabo; dizem que ele estava “incorporado” com exus quando cometia crimes. Vou recordar algumas reportagens que trazem os exemplos dados:

- “Traficante do RJ conhecido como Satanás é preso tentando entrar no Espírito Santo”. “Satanás” foi preso pela polícia em 2018, caracterizado como um “bandido” perigoso e acusado de matar um policial em Sergipe.
- “Traficante foragido conhecido como Demônio é preso” em 2020.
- “Traficante conhecido como Diabo Loiro é preso no interior de São Paulo”. Aqui é um caso interessante porque “Diabo Loiro” não é um homem negro, e, nesse caso, foi preciso adjetivar a palavra “diabo” com o “loiro”. Ele foi considerado um dos líderes do PCC – Primeiro Comando da Capital – em São Paulo e dono de uma mansão avaliada à época em R\$ 5 milhões de reais. As reportagens do momento de sua prisão, em 2012, ressaltavam o poder do “traficante” e montavam um discurso que reproduz a seguinte lógica: olha como os “traficantes” de drogas movimentam uma fortuna de dinheiro no país. Como se essa fosse a realidade de todos os corpos tidos como “traficantes” no Brasil, estejam ou não envolvidos no varejo de drogas ilícitas.
- “Traficante de marfim ‘o Diabo’ condenado a 12 anos de prisão”. Este caso é de um homem africano considerado o maior traficante de marfim do leste de África, conhecido como “the Devil” ou “o Diabo”, preso em 2017.

Figura 7 - Satanás é preso



Fonte:Jornal Extra, 2020.

Figura 8 - Prisão do Demônio



Fonte: G1 - Portal de notícias, 2020.

Quando o “dono do morro” diz que é do “bonde de Jesus” e invade uma favela de facção rival em nome de um propósito com Cristo, ele está fazendo um movimento expiatório importante, subversivo em relação às imagens, externamente, construídas a seu respeito. Para a mídia corporativa e a opinião pública, está imerso em uma profunda contradição, que, em tese, marcaria a relação “discrepante” entre crime e religião. Relação essa que, na prática, faz parte de toda a história da humanidade, mas quem são os corpos dignos de humanidade? A figura do “traficante” é completamente desumanizada na lógica da guerra iminente, em que todas as ações se justificam para conter uma ameaça perigosa. Como diz a autora Grada Kilomba, é fruto da “inversão macabra” (KILOMBA, 2019) que o racismo faz, na qual o algoz (o traficante internacional de armas e de drogas, os representantes de uma supremacia branca detentora de grandes fortunas e de grande esquemas corruptivos, financiadores de episódios atrozés da história do país, em que ganham ainda mais dinheiro para engordar as suas históricas fortunas) se tona a vítima, e a vítima (de uma sociedade excludente, desigual, genocida e racista), o algoz. Para receber as alcunhas de “bandido” e de “traficante”, não é preciso estar atuando no varejo de drogas na favela; basta parecer ser, ter o mesmo perfil em cor, idade, endereço, linguagem, estética e identidade, como já se debruçou a explicar grande parte da bibliografia que conjuga favelas e raça.

A nível local, o Diabo preto do “tráfico de drogas” reproduz violências e ódio às/aos suas/seus semelhantes, que podem ser outros “traficantes”, rivais de facções criminosas, moradoras(es) das áreas conflagradas nesses conflitos e, atualmente, também as/os sacerdotisas/sacerdotes dos cultos de matriz africana, vistos como potenciais inimigos. O Diabo, a nível local ou geral, está sempre no “outro”, que precisa ser exterminado e contido. E na lógica do racismo, aprendemos com o auto-ódio a nos aniquilar, cumprindo o “serviço” desejado pelo projeto de poder vigente. O policial, em grande parte dos casos, também um homem preto e de classes populares, aprende que deve desconfiar de um perfil de “pessoas” muito semelhante ao seu, mas que estaria do outro lado da “guerra”, por isso deve ser exterminado. O homem negro favelado que atua no varejo de drogas ilícitas aprendeu a ver o policial, que, às vezes, cresceu ao seu lado na infância, como um “alemão”, e também a outros varejistas que estão do “outro” lado da “guerra”. Dessa forma, matam-se entre si, e o sangue dos seus corpos alimenta a voracidade do sistema escravocrata colonialista.

Quando esses homens se convertem ou se aproximam do neopentecostalismo, aprendem que, ainda que o varejo de drogas em si seja ruim, eles, enquanto pessoas, não são *essencialmente* maus, como grande parte das projeções e dos medos coletivos aponta, mas que foi o Diabo que os levou a cometer os crimes e que, podem, portanto, mudar de vida se aceitarem a Cristo. Nesse sentido, é o Demônio o responsável por todos os possíveis “desvios de conduta” do ser humano, como o adultério, o alcoolismo, os assassinatos, os roubos, os estupros, a tortura, o tráfico e a corrupção. Assim, Ihes é apresentado, em alguns casos, talvez, pela primeira vez na vida, um horizonte – milagroso - de salvação, de absolvição e de redenção. Todos são filhos de Deus aos olhos de Cristo, ainda que desviados ou em processos de recuperação.

Em 2017, no caso em que alguns varejistas de drogas ilícitas invadem armados um terreiro e chamam uma mãe de santo, mulher negra, de “demônio-chefe”, demonstra como essas imagens são construídas e transplantadas para o gênero feminino. Independentemente da pessoa que comanda o terreiro ser homem ou mulher, ela está representando/cultuando Exu, o maior símbolo da ofensiva neopentecostal nas representações simbólicas das “macumbas”, dos terreiros, traduzido como o próprio Diabo cristão. Exu, força dinamizadora dos cruzos e das comunicações, que ri, brinca e inverte os sentidos, caracterizado, frequentemente, como um homem preto de falo gigante. Falo esse, traduzido pela cultura ocidental como pênis, mas que para as sociedades yorubás está presente em diversas formas da natureza (da ponta dos dedos e do topo da cabeça, passando pelo próprio formato do clitóris, até todas as formas de seta) e são símbolos de fertilidade, de abundância, de conexão e de ímpeto.

Há uma possibilidade de enxergar Jesus como um homem preto, defendida por alguns teólogos negros e também em traduções populares (no último capítulo eu trago uma história que ilustra essa possibilidade e podemos lembrar também do desfile do Carnaval da Estação Primeira de Mangueira, em 2019), mas ainda é bem tímida, no nível macro das representações.

“Falam tanto de Deus e Diabo. É que vocês só enxergam em 2D” (DJONGA, 2017).

Figura 9 - Capa do disco *Ladrão*, do rapper mineiro, Djonga



Fonte: Rolling Stone, 2019.

## 2.5 Desencapetamento total: neopentecostalismo e varejo de drogas ilícitas no Rio de Janeiro

*Você que se encontra nesse mundo perdido  
Venha se alistar no exército de Cristo  
Muitos pensam que ser crente é ser quadrado  
Quadrado é quem morre drogado ou então  
baleado*

*Mano Atalaia manda uma letra com certeza,  
forte  
Confie na palavra ou confie na sorte  
Pois o salário do pecado é a morte  
É Sacerdotes, mano, é Sacerdotes*

*Deus, Deus*



*Levantando está (está)*  
*Um exército poderoso para guerrear*  
*Exército Poderoso / Sacerdotes Mc's*

O varejo de drogas ilícitas é visto como parte do *mal* que os religiosos neopentecostais desejam eliminar do mundo. Entretanto, a relação estabelecida com esse espaço e as(os) suas/seus articuladoras(es) não é de repulsa, mas de estratégia, de conversão e de convencimento. É preciso “resgatar o rebanho desgarrado de Cristo”. Nisso, consiste a missão evangélica em um mundo dominado pela força e pela engenhosidade de Satanás, que desvia os crentes para o *mau* caminho. Os “bandidos”, por sua vez, veem as(os) membras(os) dessas igrejas com respeito, pois estão fazendo o seu trabalho, pregam em todos os espaços uma palavra de conforto, com a possibilidade de um horizonte de salvação, que não distingue raça, classe social, gênero, possuem um perfil semelhante ao das outras pessoas da favela, são “crias”, fazem parte, usam roupas decentes e têm uma conduta social de acordo com o que é considerado moralmente bom e honesto. Por isso, inclusive, alguns pastores conseguem intervir e arbitrar nos “tribunais” organizados pelo varejo de drogas para punir moradoras(es) e/ou outros integrantes da “Firma” que tenham infringido algum código de conduta. Além disso, os evangélicos neopentecostais, nesse contexto, são portadores e transmissores de uma devoção que não foi alvo de criminalizações e de demonizações sistemáticas no Brasil, tornando-se, portanto, mais palatável, do que outras, historicamente marginalizadas e estereotipadas, como é o caso do candomblé e da umbanda, alvos “fáceis” de investidas hostis, já que o preconceito contra essas vertentes têm capilaridade no tecido social.

Com a descentralização institucional/religiosa, característica das igrejas neopentecostais, a facilidade de fundar novas denominações em resultados das intensas cisões propiciou um crescimento rápido, de grande quantitativo numérico, do segmento dentro das favelas. Dez membros dissidentes de uma igreja podem formar dez novas denominações religiosas de seguimentos neopentecostais em menos de uma semana usando as mesmas práticas evangelizadoras e disseminado a mesma cultura religiosa.

Como já salientado, as igrejas pentecostais tiveram crescimento mundial a partir da década de 1960, principalmente dentro dos contextos de maior precariedade político-social. A missão pentecostal sempre manteve seu foco nas pastorais destinadas ao meio urbano, considerado fonte de intensas “batalhas espirituais” entre o *bem* e o *mal*, entre Deus e o Diabo. Na perspectiva teológica e doutrinária dos evangélicos pentecostais e neopentecostais, o mundo é um local de guerra, e o linguajar bélico empregado pelos pastores, a respeito do “inimigo” a ser combatido e do “exército do senhor” a ser convocado, comunica bem com os moradores de

favelas e de periferias pobres, notadamente, com o discurso empregado no varejo de drogas ilícitas e nos meios de segurança pública, que também reforçam outra guerra: às drogas.

Além disso, a proximidade e a vida similar entre pastores e moradores das favelas geram uma empatia maior com relação ao culto, diferentemente do que acontecia com os padres da Igreja Católica, por exemplo, que residiam em áreas distantes. O acesso facilitado ao culto e a ampla oferta de igrejas, que cresciam de maneira menos verticalizada e hierarquizada que o catolicismo oficial, também eram fatores que contribuíam para a evangelização de um número cada vez maior de fiéis.

Outro aspecto importante que colaborava para popularizar o culto era o grande acolhimento promovido pelas igrejas: os “irmãos” geravam uma rede de solidariedade e de proteção que envolvia com afeto e com confiança o membro novo, geralmente habituado com um ambiente inseguro e vulnerável. As igrejas eram formadas por circuitos de reciprocidade que favoreciam as relações materiais entre seus membros, com o incentivo à ajuda mútua e aos impulsos empreendedores. O fiel era enraizado na igreja, vivida por ele como totalidade social, espiritual e familiar (CUNHA, 2009).

Ao observar o modo operante como o pentecostalismo vem atuando na sociedade brasileira, Mariano (2010) aponta que vários são os fenômenos sociais, políticos e econômicos que corroboraram a entrada e a permanência de tal seguimento dentro do seio das populações marginalizadas e pobres.

Nos planos social e econômico, a enorme desigualdade social, a explosão da violência e da criminalidade urbana, as altas taxas de pobreza, a elevada proporção de lares monoparentais, chefiados por mulheres pobres, a precariedade da situação de grande parte dos trabalhadores no mercado de trabalho, sobretudo no informal, favorecem uma religião que tende a direcionar sua missão de salvação aos sofredores e desprivilegiados. Não é à toa que o lema proselitista da Igreja Universal é “Pare de sofrer: Nós temos a solução”. Nos planos cultural e religioso, a disseminada religiosidade popular, marcada por crenças e práticas de cunho mágico e taumatúrgico de matriz cristã, o elevado contingente de católicos não praticantes a relativa fragilidade institucional da Igreja Católica, caracterizada pelo baixo número de vocações sacerdotais e de padres, facilitam o trânsito religioso e o trabalho evangelístico dos pentecostais. E, no campo político, os pentecostais têm sido demandados a participar da política partidária e influir na esfera pública por candidatos, partidos e governantes (MARIANO, 2010, p. 7).

De certo, a conversão também possibilitava para o(a) morador(a) da favela o respaldo moral e ético dentro de um contexto que envolvia pobreza, violência e criminalidade: “por manterem uma postura segregadora em relação ao ‘mundo secular’ e às ‘coisas do mal’ é que os pentecostais conseguem uma posição de respeito [...]” (TEIXEIRA, 2006, p. 51). Assim, em algumas favelas, as mães de santo, enfraquecidas social e politicamente, iam perdendo espaço para os evangélicos “guardiões da moral” e propagadores da “verdade” que conseguiam

fornecer um manto de respeitabilidade e de crédito para moradores afetados pelo estigma do racismo e da criminalização da pobreza.

O crescimento neopentecostal, a partir dos anos 1970 e 1980, centralizou ainda mais o discurso teológico anterior no modelo da “batalha espiritual”, investindo no proselitismo religioso justificado por uma necessidade de cura, promovendo uma convocação nacional da libertação, principalmente por meio da mídia televisiva, e aproveitando-se do apelo mágico exigido pelos fiéis. No meio de todo esse contexto, como mencionado anteriormente, assiste-se à criação de um dos maiores símbolos do crescimento neopentecostal no Brasil: a Igreja Universal do Reino de Deus.

O neopentecostalismo, diferentemente do que foi o pentecostalismo clássico ascético das décadas anteriores, se aproximava e se apropriava do sistema simbólico de manipulação mágica da umbanda e do candomblé para depois negá-lo e demonizá-lo: “O fiel neopentecostal acaba por visualizar, espelhado em um candomblé que ele mesmo constrói, o seu ‘mal libertador’, fazendo da violência um ato sagrado e religioso de libertação e de ocupação da fonte geradora de malefícios” (REINHARTDT, 2007, p. 32).

O elemento principal de inversão e de mediação desse discurso esteve concentrado em protagonistas específicos, os exus, tidos como diabos que proliferavam o mal pelo mundo (PEREIRA, 2013). Assim, os altares dos templos neopentecostais viravam grandes palcos de exorcismos de pessoas incorporadas por exus e por pombagiras, que desejavam disseminar o ódio e a guerra, de acordo com essa perspectiva. Muitas vezes o Estado, inclusive, chamou alguns pastores, polêmicos por seus discursos de ódio em relação aos cultos afro-brasileiros, para arbitrar em rebeliões nos presídios, devido à sua capilaridade nesses espaços e ao respeito adquirido com as facções. Em 2004, o pastor Marcos Pereira da Silva, da Assembleia de Deus dos Últimos Dias (Adud), que negociou o fim da rebelião na Casa de Custódia de Benfica, no Rio de Janeiro, declarou para o jornal Folha de São Paulo<sup>58</sup> que “Jesus liberta qualquer traficante” e, ao ser questionado se considerava os “traficantes” pessoas boas, disse: “A cocaína é o Demônio ralado. A cerveja é a Pombagira em líquido. Fumei até os 33 anos, mas era o diabo que fumava pela minha boca. Consigo conscientizá-los [os varejistas de drogas ilícitas] quando mostro que até o desejo desordenado da carne é coisa do Demônio”.

Nesse cenário, foi possível estabelecer uma relação de reciprocidade de interesses entre as igrejas neopentecostais e os varejistas de drogas locais. A igreja oferecia uma forte proteção,

---

<sup>58</sup> Reportagem disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff0606200413.htm>. Acesso em: 28 ago. 2021.

representada pelos irmãos de fé, valorizada pelo discurso da guerra contra o “inimigo” e incentivada pela busca da prosperidade material, conferindo um aspecto moral reconfortante aos “bandidos” convertidos que, embora ainda não estivessem totalmente libertos de suas atividades, estavam em vias de recuperação e vislumbravam um horizonte seguro de salvação. Os varejistas de drogas ilícitas, por sua vez, grande foco de influência dentro das favelas, conferiam poder aos líderes evangélicos a partir da admissão e da constatação de sua autoridade moral e espiritual. Assim, por meio dessas alianças, como defende Christina Vital da Cunha (2010), essas igrejas tornavam-se, muitas vezes, forças religiosas e políticas no âmbito local e supralocal.

O neopentecostalismo assumia, em consequência, um caráter popular inegável nas favelas cariocas, com um modelo não institucional e com expressões religiosas sincréticas que se desenvolviam em contextos de violência e de criminalidade. As complexas relações entre traficantes e evangélicos eram mediadas por um combate central: a guerra entre Deus e o Diabo. Entretanto, os vínculos estabelecidos entre ambas as partes sempre foram tensos e, por vezes, ambíguos, pairando entre o limiar da ajuda e/ou da cumplicidade. Nenhum(a) irmão/irmã evangélico, considerado um ser moralmente superior, desejaria ser identificada(o) às atividades ilícitas do varejo; no entanto, o apoio do “chefe” local era muito importante para dar legitimidade e liberdade de circulação ao grupo religioso. Por outro lado, o comportamento dos “bandidos” em relação ao funcionamento dos terreiros não foi uniforme, pois nem todos proibiram expressamente as atividades religiosas desses espaços.

Desse modo, não se pode afirmar que a “conversão” dos varejistas de drogas e a possibilidade de fornecerem respaldo moral e financeiro para certas igrejas sejam fatores suficientes para explicar a crescente popularidade do discurso neopentecostal nas favelas e nas periferias do país. As múltiplas formas de sociabilidade presentes nas favelas cariocas, mediadas por códigos de conduta dinâmicos, constantemente transformados e ressignificados, dificultam qualquer tentativa simplista e generalista de explicar esses processos. Ocupo-me de mostrar as tessituras dessa encruzilhada no capítulo 3.

Há um fator também importante de ser ressaltado, que aparece constantemente, no diálogo em campo com minhas/meus interlocutoras(es) e também em parte da bibliografia sobre o tema: é a experiência do sofrimento. Como aponta a antropóloga Carly Machado (2014), dificilmente o discurso público sobre a violência nas favelas explicita a questão do sofrimento, priorizando apenas o enfoque no crime violento e na metáfora da guerra (LEITE, 2012). As imagens construídas são de um rastro de sangue, corpos, majoritariamente negros, abatidos e dilacerados, em meio ao caos total. Admitir nas representações um cenário complexo que

envolve perda e dor é também humanizar as pessoas, e já vimos neste trabalho que essa não é a perspectiva hegemônica de uma sociedade racista, seja nas declarações públicas institucionais ou na mídia corporativa.

Carly retoma em seu texto a importância do Movimento das Mães que tiveram seus filhos vitimados pelo Estado, um dos mais emblemáticos nesse sentido, que eu considero o maior movimento em termos de luta antirracista no país. Uma legião de mulheres (hoje já é possível identificar alguns homens somados diretamente à causa, mas são bem poucos), majoritariamente negras, faveladas e periféricas, que luta por justiça, em um esforço pela limpeza moral de seus filhos e de suas filhas, vítimas da violência da cidade, mas, geralmente, criminalizados e colocadas(os) no papel de algozes. A religião de matriz religiosa cristã é identificada como, constantemente, associada às manifestações que reivindicam a paz e a justiça na cidade. Carly, traz, ainda, outra dimensão da relação entre religião e a experiência dos que sofrem com a violência na cidade, por vezes envolta de conflitos e de polêmicas: a visibilidade, conferida em determinados contextos e espaços religiosos cristãos ao sofrimento dos assumidamente “algozes”, ou seja, daqueles indivíduos que cometeram atos violentos. Assim,

no âmbito dessas práticas expressam-se também – e com particular legitimidade – não apenas aqueles que perderam entes queridos em atos violentos (protagonistas dos “atos pela paz”), mas também aqueles que cometeram atos violentos e que os enunciam, muitas vezes com riquezas de detalhes, para falar de seu arrependimento. Nessa enunciação, algozes demandam também a condição de “sofredores”, cujas dores estão relacionadas genericamente às “crueldades da vida” e especificamente às práticas estatais injustas e desiguais; ao abandono familiar; à dependência do álcool e das drogas; à pobreza; ao diabo, sua influência, sua astúcia (MACHADO, 2014, p. 157).

E, ainda segundo a autora,

negar a dor de um condenado pela Justiça, silenciar seu sofrimento, significa negar-lhe a condição de humano, nos termos apresentados por Asad. Destituir a humanidade daqueles referenciados pelo Estado e suas razões como “criminosos” significa abrir um espectro amplo e perigoso de criminalização e desumanização de todos e qualquer um, bastando para isso atribuir-lhes a condição de “fora da lei”. (MACHADO, 2014, p. 157).

Dessa forma, assumir o sofrimento dessas pessoas é também conferir cidadania, em um tema que se apresenta como uma vasta encruzilhada. Na etnografia aqui apresentada, dispositivos como dor, sofrimento, carência, solidão, superação, morte, arrependimento, redenção e libertação foram constantemente acionados nos testemunhos e nos depoimentos das pessoas com as quais tive a oportunidade de conversar, mesmo que meu campo tenha sido realizado, na maior parte do tempo, com as(os) adeptas(os) da umbanda e do candomblé, que, em tese e na prática, sofrem com as atitudes dos “algozes” na relação entre varejo de drogas, neopentecostalismo e terreiros. Entretanto, são capazes de ver o fenômeno em sua amplitude e complexidade, afinal, os chamados “traficantes” não são vistos, diametricamente, em grande parte das situações, como os “outros”, distantes da sua realidade, mas como o “menino da boca”,

“os meninos que eu vi nascer”, “o cara que estudou comigo”, “os caras da firma”, “o garoto que foi criado comigo”, o “meu vizinho”. São dignos, portanto, de humanidade. Ainda que sentimentos tidos como contraditórios, envolvendo ora ódio, ora revolta, ora conflito, ora aproximação, ora proteção, ora expulsão, apareçam associados nas dinâmicas dos territórios controversos e porosos.

## **2.6 Encruzilhadas da Resistência**

### **2.6.1 A resistência dos movimentos sociais: a CCIR**

Sem bandeiras políticas, definições partidárias e/ou religiosas, a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR) surgiu em 2008, na cidade do Rio de Janeiro. A organização foi criada por um grupo inter-religioso, composto por religiosas e religiosos de vários seguimentos, que tomaram conhecimento das arbitrariedades cometidas contra religiosos de matriz africana (que não podiam sequer utilizar seus turbantes e colares rituais) no Morro do Dendê, favela localizada na Ilha do Governador, no interior da Baía de Guanabara, Zona Norte do estado do Rio de Janeiro, a partir de casos de violência a terreiros nas favelas da Ilha que se articularam e iniciaram um movimento importante.

Figura 10 - Denúncias dos casos de intolerância religiosa no Morro do Dendê



Figura 11 - Criação da Comissão de



Combate à Intolerância Religiosa

Fonte: Jornal Extra, 2008.

Fonte: Jornal Extra, 2008.

Na época, as denúncias dos casos apontados como intolerância religiosa, identificadas como promovidas pelo varejista de drogas ilícitas, Fernandinho Guarabu, ganharam a mídia

corporativa por meio das matérias da série jornalística “O tráfico remove até a fé”, publicadas em 16 de março de 2008, veiculadas pelo Jornal Extra. As matérias foram assinadas pela jornalista Clarissa Monteagudo e apresentavam inúmeras denúncias de intolerância religiosa no Brasil, marcando o pioneirismo em denunciar a suposta relação de cumplicidade entre o neopentecostalismo e o varejo de drogas ilícitas contra as(os) adeptas(os) das religiões de matrizes africanas nas favelas dominadas pela facção TCP.

Em 2 de junho do mesmo ano, o jornal O Globo<sup>59</sup> publicou a matéria “Evangélicos invadem centro espírita no Catete”. O caso foi levado para a Delegacia de Registros do Crime (9ª DP), localizada no bairro do Catete (Rio de Janeiro). O fato de que a agressão foi registrada por meio de um Termo Circunstanciado de Ocorrência (TCO), destinado a infrações consideradas de baixo potencial ofensivo e não um Boletim de Ocorrência (BO), gerou grandes repercussões e críticas. O crime, que aconteceu meses depois da veiculação da série do jornal Extra, chamou a atenção pela brutalidade dos atos cometidos pelos invasores. Celso Atheniense Soares, em depoimento, testemunha e representante do Centro Espírita Cruz de Oxalá, disse que

estava na secretaria do centro quando ouvi o toque da campainha. A sra. Creusa abriu a porta e, neste momento, entraram 4 indivíduos (três homens e 1 mulher: Dominique Sâmara Correia, Afonso Henrique Alves Lobato, Raimundo Nonato Rodrigues Pessoa e Alessandro Braz Cabral dos Santos) perguntando “onde estava o demônio, o Tranca-Rua e a piranha da Iemanjá para proteger vocês agora?”, “nós vamos quebrar tudo a mando de Jesus”, que entraram no terreiro e começaram a quebrar todas as imagens santas; as pessoas que estavam no local pediram para eles pararem, porém não pararam e ainda disseram que se estas pessoas ficassem na frente, quebrariam elas também, juntos com as imagens porque elas estavam com o demônio.

Em 2009, em outra série de reportagens nomeada como “Inimigos de Fé”, também publicada pelo Jornal Extra, a situação de violência com as comunidades de terreiro no estado do Rio de Janeiro é ressaltada. As notícias, que envolveram pesquisas em diversos espaços da cidade, retratam situações constrangedoras em que crianças são perseguidas dentro das escolas e na rua por serem adeptas das religiões de matrizes africanas.

Tanto o caso veiculado pelo jornal Extra, como o caso veiculado pelo jornal O Globo, ambos prometem evidenciar as facetas das articulações envolvendo religião e violência na sociedade, dentro e fora das favelas, na cidade do Rio de Janeiro. As reportagens evidenciam o problema e o perigo da ameaça do “tráfico de drogas” e também a omissão das autoridades públicas em não puni-los nem contribuir com as demandas dos terreiros.

---

<sup>59</sup> É possível ler a reportagem na íntegra em: <http://g1.globo.com/Noticias/Rio/0,,MUL588075-5606,00-UMBANDISTAS+ATACADOS+VAO+COBRAR+INDENIZACAO+NA+JUSTICA.html>



No geral, as matérias trazem essa associação, considerada mortífera, entre “tráfico” e religião, como algo novo a ser denunciado. Entretanto, como visto ao longo deste capítulo, desde os anos 1990, esteve acelerado o crescimento (neo)pentecostal nas favelas do Rio de Janeiro. A pesquisadora Christina Vital da Cunha aponta que, no início da sua investigação, na década de 1990, já era bastante expressivo o número de igrejas pentecostais nessas áreas, se comparado com os templos católicos, os centros kardecistas e os terreiros. De acordo com a autora,

no plano religioso, os evangélicos, que já vinham crescendo na localidade, como vimos no censo acima, passaram a desfrutar de um lugar privilegiado em termos políticos e sociais na favela, pois o próprio estado legitimava, ainda que de forma não intencional, esta variante religiosa em detrimento das afro-brasileiras e mesmo da católica. Neste período, os evangélicos começaram a ocupar cada vez mais espaços sociais e físicos na favela: construíram templos, aumentaram os que já existiam, exibiam faixas anunciando eventos, divulgando ações sociais, eram donos de lojas, como lanchonetes, açougues, armazéns, salões de cabeleireiro e padarias identificadas pelos nomes bíblicos do estabelecimento e/ou pelas diversas citações do texto sagrado na fachada e no interior do local etc (CUNHA, 2008, p. 31).

Assim, a autora também aponta para o destaque de lideranças religiosas evangélicas nas favelas e comunidades, afirmando que

a liderança dos evangélicos no campo religioso local e seu papel de mediador entre a população e a associação de moradores e o tráfico é crescente. Às lideranças evangélicas (pastores, bispos, diáconos, presbíteros e, em alguns casos e situações, até membros não integrados à hierarquia eclesial) recorrem políticos, a eles vão os mais necessitados em busca de apoio espiritual e material, a eles passaram a ir os “bandidos” em busca de proteção. A proteção espiritual passou a ser procurada pelos “bandidos” não mais com as mães de santo locais, enfraquecidas social e politicamente, mas com evangélicos que se posicionam como guardiões da moral e propagadores da “Verdade” (CUNHA, 2008, p. 31).

Nesse contexto, a criação da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR) surgiu com a intenção de combater atitudes discriminatórias e preconceituosas contra os cultos de matrizes africanas, que, desde a década de 1990, vinham sofrendo com susceptíveis perseguições religiosas. Uma das ações mais expressivas da CCIR na luta pela liberdade religiosa, segundo seus próprios organizadores, é a promoção da Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa, que, no ano de 2021, chega à sua 14ª edição. O encontro vem-se consolidando entre ativistas e membras(os) de denominações religiosas diversas, interessadas(os) em debater a liberdade religiosa e denunciar violações, como um evento de luta contra a intolerância religiosa, cujos(as) participantes são convidadas(os) a usarem roupas brancas, fazendo menção à paz e também à cor do orixá Oxalá, usada pelas(os) adeptas(os) das religiosidades de matrizes africanas, identificadas(os) como as principais vítimas de ataques no país, todas as sextas-feiras, e/ou vestimentas características de sua religião.

A primeira edição da Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa aconteceu em 21 de setembro de 2008, mesmo ano em que as notícias da mídia corporativa davam visibilidade a um número expressivo de ataques aos terreiros. Uma multidão (adeptas/os religiosas/os, leigas/os e simpatizantes) saiu às ruas, na orla de Copacabana, na cidade do Rio de Janeiro, e caminhou com cartazes e proferindo discursos em prol da liberdade religiosa no Brasil, além de pedir pelo fim da intolerância.

Figura 12 - *Slogan* da 1ª Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa



Fonte: Comissão de Combate à Intolerância Religiosa, 2008

Com o slogan “Eu tenho Fé”, a caminhada, que pedia o fim da discriminação religiosa no Brasil, contou com a participação de comitivas de onze estados e 235 ônibus de 87 municípios fluminenses. Chamando atenção da mídia e das pessoas na Zona Sul da cidade, “a Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa e contra a ‘intolerância religiosa’ rompeu com um passado de interpretações simplistas, marginalizadas e um profundo desconhecimento sobre a força e a união desses grupos” (SANTOS, 2019b, p. 27-29).

O passo seguinte, após o evento, foi a formalização da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR), que, além de denunciar e se articular na tentativa de combater atitudes discriminatórias e preconceituosas contra os cultos de matriz afro-brasileira, entendidas pelo grupo como formas de manifestação de intolerância religiosa, também desejava pressionar as autoridades a tomar medidas em relação aos ataques. Ao explicar sobre a organização interna da CCIR, Ivanir dos Santos, interlocutor da Comissão, também nos aponta que, concomitantemente à sua criação, foi promovido o Fórum de Diálogo Inter-religioso, em 30 de outubro de 2008, a fim de ampliar o diálogo com as mais diversas lideranças religiosas do país. Do Fórum fizeram parte a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, a Sociedade Beneficente Muçulmana, a Igreja Presbiteriana, o Budismo e outras minorias étnicas, como parte dos povos ciganos. Os principais pontos de luta apontados pelo grupo foram:

- Implementação da Lei 10639/03, através da LDB, que torna obrigatório o ensino de História da África e Cultura Afro-brasileira nas escolas de ensino médio, e punição para as escolas que estejam descumprindo a Lei;
- Proibição por parte do governo federal que empresas e órgãos públicos anunciem ou patrocinem programas em emissoras que transmitem ou produzem programação de conteúdo discriminatório e proselitista;
- Elaboração de um Plano Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, em parceria com a sociedade civil organizada;
- Atualização de todas as delegacias do país, através da Secretaria Nacional de Segurança Pública, com a Lei nº 7.716/89, Lei Caó;
- Realização do censo nacional das casas de religião de matriz africana, através das Secretarias Especiais de Inclusão Racial e Direitos Humanos e Ministério de Assistência Social, em parceria com universidades em cada estado;
- Punição através do Ministério das Comunicações com retirada da programação do ar e aplicação de multa às emissoras de TV e rádio que promovam a intolerância religiosa, mesmo as que comercializem a veiculação de programas de caráter religioso que façam a apologia à intolerância religiosa.

Identificavam, assim, a necessidade da construção de estratégias plausíveis contra a intolerância religiosa no Brasil, associadas à promoção da cultura afro-brasileira, à criação de dados para a elaboração de políticas públicas e à punição dos agentes responsáveis por incitar o ódio e o preconceito, notadamente, nos meios de comunicação. Elaboraram ainda, coletivamente, a base do Plano Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, entregue ao então presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, no dia 20 de novembro de 2008, no Rio de Janeiro. Segundo o Fórum, entretanto, nenhuma medida foi tomada por parte do governo federal na época.

Uma das preocupações centrais era fazer frente aos meios de comunicação que veiculavam e destilavam preconceitos e intolerâncias contra as religiões de matrizes africanas, principalmente diante do forte crescimento das igrejas eletrônicas e do televangelismo, marcados pelos fortes apelos proselitistas e baseados nas guerras espirituais. Denunciavam que há mais de 40 anos, dentro dos mercados dos bens da salvação, diversas lideranças

[...] se utilizam da mídia para promover ataques sistemáticos a outras religiões, num flagrante de desrespeito às práticas afro-brasileiras. Também não é de hoje que a Igreja Universal do Reino de Deus, copiada por outras independentes, sedimentando a sua atuação junto a grande imprensa e meios de comunicação, vem tentando intimidar a imprensa livre no Brasil. Centenas de ações judiciais são movidas pela IURD contra veículos de comunicação e profissionais da área (SANTOS; SEMOG, 2009, p. 9).

É importante ressaltar que essas demandas e essas lutas, que começaram a ser organizadas em documentos e em coletivos por volta de 2008, só resultaram na efetiva condenação da Rede Record de televisão por atos difamatórios em relação às religiosidades de matriz africana, em 2019. Da primeira ação, aberta em 2004, tendo como autores o Ministério Público, o Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro-Brasileira (Itcab) e o Centro de Estudos das Relações de Trabalho e da Desigualdade (Ceert), contra a rede, até a vitória decorreram-se quinze anos.

Atualmente a CCIR é composta por umbandistas, candomblecistas, espíritas, judeus, católicos, muçulmanos, malês, bahá'ís, evangélicos, hare krishnas, budistas, ciganos, wiccanos, seguidores do Santo Daime, ateus e agnósticos e conta com o apoio do Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro, do Ministério Público Federal e da Polícia Civil.

Assim, a Comissão desponta, atualmente, no cenário religioso brasileiro como a primeira organização da sociedade civil, composta por religiosas e religiosos das mais diversas denominações e não religiosos, buscando promover e garantir os direitos da liberdade religiosa (SANTOS; SEMOG, 2009). Um dos pilares centrais do grupo é: junto/as somos mais fortes, daí agregar diversos credos. Uma estratégia importante, segundo seus interlocutores, já que o principal alvo dos ataques violentos religiosos, as religiões de matrizes africanas, são minoria em número no país.

Dentro das construções e das ações inter-religiosas de combate contra intolerância religiosa, existiram outros marcos de lutas em que membros das religiões de matrizes africanas buscaram promover ações de resistências contra violência religiosa anteriores, inclusive, a construção da CCIR nos anos de 2008 e identificados como inspiradores para a sua luta.

Na década de 1950, o sacerdote do culto de Omoloko, Tancredo da Silva Pinto, conhecido como Tatá Tancredo, buscou promover uma série de ações contra os atos de intolerância religiosa que marcavam o contexto da época. Tancredo da Silva Pinto nasceu em 10 de agosto de 1905, no município de Cantagalo, no antigo estado do Rio de Janeiro. Escritor, compositor e sambista, o sacerdote é considerado o organizador do culto Omoloko no Brasil e o responsável direto pela reunião dos adeptos dos cultos afro-brasileiros em federações umbandistas, a fim de defenderem os seus direitos de ter e de cultuar uma religião afro-brasileira (SANTOS, 2019 p. 105).

Dessa forma, a abertura de diversas federações por outros estados do Brasil, ligadas à Confederação criada, originalmente, por Tatá Tancredo, permitiu a ampliação de sua influência e a segurança dos adeptos que, filiados a uma instituição maior, gozavam de mais segurança. Tatá Tancredo é patrono e fundador do Centro Espírita Umbandista do Brasil (CEUB), umas das organizações religiosas que atualmente integram a CCIR.

Já na década de 1980, por meio das articulações do professor Jayro Pereira de Jesus, nasce, em 10 de junho, O Instituto de Pesquisa da Língua e Cultura Yoruba (IPELCY), que buscava promover e garantir a liberdade religiosa e inter-religiosa no país. O IPELCY teve como primeira sede a Comunidade-Terreiro Ilê Ase Omi Jaguna, situado no município de Mesquita, na Baixada Fluminense. A instituição tinha como finalidade promover o ensino da língua yorubá, a pesquisa das culturas afro-brasileiras e foi responsável pela elaboração do

primeiro dossiê sobre os casos de intolerância religiosa contra as culturas, as religiões e as religiosidades afro-brasileiras no Brasil, como base de crítica e de questionamento a publicação do livro *Orixás, caboclos e guias, deuses ou demônios?*<sup>60</sup>, escrito pelo líder e pastor da Igreja Universal do Reino de Deus, Edir Macedo, e publicado pela editora Unipro, empresa gráfica da instituição (SANTOS, 2019, p. 240).

Enquanto as ações de Tatá Tancredo de combate à intolerância estavam voltadas mais para uma esfera particular, contra as violências sofridas pelos adeptos e pelos membros da confederação, as ações do IPELCY destinavam-se a lutas coletivas, garantindo a produção de documentos e as reuniões de provas para cobrar das autoridades públicas ações efetivas que pudessem frear o crescimento da intolerância religiosa e também garantir a promoção da cultura afro-brasileira. Ao pontuar sobre as ações do IPELCY, Santos (2019) afirma que

os ataques indiretos às práticas ritualísticas afro-religiosas têm mobilizado a opinião pública tanto a seu favor, como contra. Em 1988, o Instituto de Pesquisa e Estudo da Língua Yorubá (IPELCY) reuniu provas contundentes para demonstrar como, ao longo da história da sociedade brasileira, essas religiões sempre foram marginalizadas e hostilizadas ora pelo Estado, pelo catolicismo e pela imprensa, ora pelas igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais e seus meios próprios de comunicação de massa. Em resposta a essa violência, líderes religiosos do candomblé e da umbanda se organizaram numa frente política em defesa da liberdade religiosa, produzindo uma reação nunca antes vista contra a intolerância religiosa, o preconceito e o racismo, apoiada, em grande medida, pelos movimentos negros, recolocando, no cenário nacional, a discussão sobre a discriminação a essa religiosidade (SANTOS, 2019 p. 90).

---

<sup>60</sup> MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e guias, deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Universal, 1997.

### 3 O EBÓ: O QUE VI, VIVI, OUVI E SENTI NA ENCRUZILHADA

Em uma das narrativas compreendidas no *corpus* literário de Ifá<sup>61</sup> – em Okanran Méjì, conta-se que, em tempos muito distantes e contínuos, Èsù recebeu a opção de escolher entre duas cabaças para a ampliação de seus poderes extraordinários. A primeira cabaça – igbá - continha o pó mágico referente aos elementos que tornavam a vida fértil, traziam boa sorte e prosperidade aos homens - ire, enquanto, na segunda, estava o outro pó, referente aos elementos que traziam ibi – desafios - para a vida no universo.

Frente ao dilema entre as duas opções, Èsù acabou surpreendendo a todos quando optou por uma terceira cabaça jogada no canto do local: estava vazia, sem existir nada dentro. Assim foi feito: trouxeram a terceira cabaça - Igbá Kèta - e a entregaram a Èsù. Tendo a terceira cabaça em seu domínio, Èsù retirou o que havia na primeira – o pó mágico referente aos elementos que atraíam ire – e despejou na cabaça vazia. Logo em seguida, repetiu o procedimento com a segunda cabaça, retirando dela os elementos que produziam ibi, e os despejou na terceira cabaça.

Èsù, então, chacoalhou a terceira cabaça, misturando os dois elementos, e em seguida os soprou no universo. A mistura rapidamente se espalhou por todos os cantos, sendo impossível se dizer o que era parte de um pó ou do outro, mas, agora, um único, um terceiro elemento<sup>62</sup>. O que Èsù tem a nos ensinar enquanto o senhor da terceira cabaça<sup>63</sup>, o senhor da encruzilhada de três caminhos?

Exu é aquele que atravessa os limites praticando encruzilhadas. Transita praticando o cruzo instaurando a dúvida. Ah, a dúvida! (Gargalha...). Destrói, despedaça-se para que cada fragmento seja potente de nova criação (Yangí). Escorre para um caminho até então não conhecido. Samba na ponta da faca parada no ar, a linha divisória, nem um lado, nem outro, anda de viés. Ah, a dúvida... emerge enquanto possibilidade, escorre para o terceiro espaço, outros caminhos. Esse é Exu, conhecido como Obá Oritá Metá, o senhor da encruzilhada de três caminhos (RUFINO, 2019, p. 45).

<sup>61</sup> Ifá é um oráculo africano. É um sistema divinatório que se originou na África Ocidental entre os yorubás, na Nigéria.

<sup>62</sup> Essa versão do Itán de Exu foi acessada por meio da tradução do Prof. Dr. Sidnei Barreto Nogueira, babalorixá, doutor em linguística, coordenador do Instituto Livre de Estudos Avançados em Religiões Afro-brasileiras, o ILE ARA, e autor do livro “Intolerância Religiosa”, da série Feminismos Plurais, coordenada por Djamila Ribeiro (selo Sueli Carneiro; Pólen, 2020). Tive contato com o professor por intermédio de um curso oferecido, intitulado: Epistemologia dos 16 Odus, que se concentra nas narrativas em torno do Merindilogun, conhecido no Brasil popularmente como o jogo de búzios (oráculo utilizado de forma frequente nos espaços em terreiros). Considerei importante registrar esse encontro porque foi muito importante para o desenvolvimento deste trabalho.

<sup>63</sup> Nome popular que se dá aos frutos das plantas dos gêneros Lagenaria e Cucurbita; assemelha-se a uma cuia. As cabaças são largamente utilizadas nos terreiros de umbanda, candomblé e jurema, com simbologia complexa e profunda, pelo seu formato curvilíneo é comumente associada ao útero, ao ventre e também aos corpos femininos, e utilizada como recipiente em diversos rituais.

As sociedades de matriz africana, de maneira ampla, possuem conjuntos de valores, de crenças e uma forma de construção de conhecimento, de pensamento e de sensação de mundo que não opera em uma lógica binária e dualista, tal como a cosmovisão ocidental. Creio que seja difícil para todas(os) nós essa compreensão, pois fomos forçadas(os) em uma sociedade refém dos binarismos e da dicotomia, ou seja, das classificações, das divisões e das subdivisões que contêm apenas dois lados, dois termos. Assim, de maneira generalizada, obedecemos a uma lógica confrontada entre pares opostos, típica do cristianismo, que define os seres e os fenômenos entre o bem e o mal, Deus e o Diabo, certo e errado, homem e mulher, público e privado, sagrado e profano, e assim sucessivamente. A própria ideia de sucesso, de fracasso e de progresso está ligada a uma perspectiva de linearidade, a escolha de um único caminho que deve ser seguido, sem desvios, até um suposto fim. Não me admira, portanto, que tanto se tenha falado nesses tempos sobre a compreensão de uma Terra plana, ainda que vários estudos científicos refutem, completamente, esse argumento. Nos séculos XIII, XIV e XV, os homens europeus estavam certos disso, por isso enfrentar o mar aberto era tão perigoso; o medo da queda, do precipício era constante. Existiam milhares de histórias sobre os monstros que habitavam os confins do mundo e devoraram as pessoas. Pensar no horizonte das formas arredondadas, múltiplas e curvilíneas (do círculo, da roda, do espiral, da encruzilhada), em detrimento das linhas retas e únicas, ainda é um grande “ibi”, desafio, para as sociedades colonizadas. Como reforça Rufino,

[...] Exu escolhamba o caráter arrogante das pretensões universalistas. A elaboração de regimes de verdade por parte do cânone moderno ocidental reduz a complexidade do mundo e opera produzindo o desencante de outros saberes, logo os transformando em modos subalternos. Assim, a pedagogia encarnada por Exu elege a encruzilhada como princípio que encontra, nos caminhos possibilitados a partir dos *cruzos*, percursos que combatam a ocidentalização do mundo. O modo que opera sobre a inscrição de uma ocidentalização do mundo, ao não considerar outras possibilidades, produz em efeito o desperdício, escassez e subordinação de outras formas de ser e saber (RUFINO, 2019, p. 46).

Por isso a compreensão do que significa Èsù, ou simplesmente Exu (adotando a grafia mais utilizada no Brasil, porque também as línguas maternas africanas são ainda em grande parte desconhecidas por nós na diáspora, que adotamos a língua portuguesa, oriunda do colonizador europeu). Ainda é um tabu para a sociedade em que vivemos. O orixá transgride os padrões vigentes ao representar o movimento, a comunicação, o corpo, a fluidez e a expansão. Complicado tentar explicar e conceituar Exu, “fator primordial e o dínamo mantenedor e produtor das potências criativas, resilientes e transgressoras” (RUFINO, 2019, p. 43), e mais difícil ainda fazê-lo dentro de padrões simétricos com vistas à homogeneidade e à previsibilidade. A encruzilhada extrapola e desobedece às expectativas de controle, tal como as práticas humanas, que, mesmo sujeitas a tantas violências, a formatações, a institucionalizações

e a regras, se contorcem em manobras, por vezes sutis, inesperadas e insurgentes, nas frestas, nas brechas e nas lacunas. As possibilidades de arranjos e de rearranjos sociais são inúmeras:

[...] a encruzilhada é lugar radial de centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação. Operadora de linguagens e de discursos, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de produção sógnica diversificada e, portanto, de sentidos plurais (MARTINS, 1997, p. 25-26).

Sobre o estudo das religiões ou mesmo das relações de violência, algo importante de ser dito, e redito, é que as pessoas, nas suas tantas formas de vínculo e de articulação, são muito mais complexas, plurais e caóticas do que preveem, desejam e/ou obrigam as instituições:

o conservadorismo não suporta a diversidade da encruzilhada e a controvérsia de Exu, porque sobrevive em, por meio de e com um único caminho. (...). No conservadorismo não há possibilidades. Na mentalidade conservadora, as trocas e as possibilidades do mercado são temidas. Tudo o que importa é está certo, é controlar as possibilidades de ser no mundo, é evidenciar poder por meio de certezas únicas, mesmo que essas certezas sejam a negação da vida do outro. Trata-se sempre da negação da diversidade: corpos pretos, corpos femininos, corpos dos povos originários do Brasil, corpos que rompem com um parecer/ser masculino, corpos infantis, corpos velhos, corpos homossexuais, corpos transgêneros, corpos que sentem, corpos que são, corpos visíveis, corpos que representam e traduzem neles mesmos a própria existência da encruzilhada e dos caminhos possíveis, corpos que são existências/resistências políticas (NOGUEIRA, 2020, p. 120-121).

Por isso, grande parte de minha inspiração epistemológica para a construção deste trabalho está no que pude ler, sentir e apreender dentro das Comunidades Tradicionais de Terreiro.

A encruzilhada como lugar de encontros, de reencontros, de caminhos e possibilidades diversas. Para essa epistemologia preta, sem possibilidades, sem variações, sem diversidade de sentires e sentidos, não há vida, movimento nem ação. Trata-se da epistemologia cuja origem é uma história afro-brasileira polissêmica: a epistemologia de Exu. É na encruzilhada que podemos encontrar nossas origens ancestrais, autocompreensão, restauração, morte, (re)nascimento e continuidades. Na encruzilhada temos as múltiplas origens da vida, a mulher-útero-origem de todo ser criado, a força masculina na presença de Egungun - memória falo ancestral masculino, fogo, água, terra, ar -, além do senhor do início e responsável por todas as trocas possíveis: Exu (NOGUEIRA, 2020, p. 118-119).

Desse modo, todo cuidado na elaboração de conceitos, operados no singular, para explicar, essas tessituras é pouco. E na relação religião/crença/fé e criminalidade não seria diferente. Existe um desconforto em falar dessa ligação, principalmente, quando associada a religiões hegemônicas, como as cristãs. Digo isso porque as religiosidades de matriz africana são constantemente demonizadas e criminalizadas por vários segmentos, e, conseqüentemente, perseguidas. Então, no imaginário social hegemônico construído, não há uma dicotomia do pertencimento e/ou identificação com as religiosidades de matriz africana e os atos de contravenção penal. Ao contrário disso, de forma constante, elementos da espiritualidade afro-brasileira e da própria cultura negra são associados a práticas criminosas em discursos públicos, em reportagens da mídia corporativa, em filmes, na construção de personagens literários, dentre



outros. O próprio *funk*, considerado por muitos um gênero musical “maldito”, estilo musical complexo, de onde também vai partir o processo de crescimento neopentecostal nas favelas cariocas, é constantemente demonizado e criminalizado, como afirmam Lopes e Facina:

“O *funk* é caso de polícia” e ponto final. Na impossibilidade de exterminar os que fazem, escutam e se identificam com o *funk* – afinal, quem limparia as casas, faria as comidas, engraxaria os sapatos, cuidaria dos filhos das classes dominantes – procura-se censurar e mesmo liquidar suas formas de lazer, de sociabilidade, pois despersonalizar o inimigo, sobretudo quando este é oprimido por uma sociedade que se ergue sobre suas costas, com a força de seu trabalho, é primordial para garantir sua submissão. Sob o argumento da ordem, de uma inventada necessidade de ordenamento urbano, o *funk* é interditado como agente do caos, sobretudo como expressão musical da violência armada existente nas favelas. A perseguição aos ritmos negros não é uma novidade histórica entre nós. Mesmo o samba, hoje largamente aceito e incorporado à cultura oficial, foi acusado de incivilizado e ameaçador, sofrendo perseguições policiais, preocupando os defensores da ordem pública. No entanto, o samba integrou-se a chamada cultura brasileira num momento em que as elites nacionais ainda tinham projeto de nação, impossível de se concretizar sem se levar em conta, ainda que de forma subalternizada e domesticada, o povo e as suas manifestações negras (LOPES; FACINA, 2012, p. 195)<sup>64</sup>.

Ética e religião são esferas distintas. Existem pessoas cometendo atos considerados lícitos e ilícitos, professando diferentes crenças religiosas; entretanto, sabemos que, por conta do racismo, alguns corpos não possuem o direito de, simplesmente, existir. Como descrito nos capítulos anteriores, o projeto europeu colonizador, patriarcal e cristão deslegitima, criminaliza e violenta sociedades, culturas e pessoas que não estão dentro do seu padrão de humanidade e de civilidade. Não há espaço para a alteridade dentro dessa lógica dicotômica. E, ainda que, hoje, exista, ao menos em tese, uma separação entre esferas pública e privada e a religião tenha ficado relegada a uma escolha privada das pessoas, na prática, nós sabemos o quanto isso ainda é uma utopia distante.

Vivemos em um país majoritariamente cristão. Existem símbolos que exteriorizam essa fé nas mais diversas instituições públicas. O nosso próprio modelo educacional é herdeiro dessa lógica. Sem dúvida, as diversas religiões que professam fé em Cristo não formam um bloco coeso; existem, diferenças importantes entre os grupos, inclusive dentro do mesmo segmento. Entretanto, acreditar e defender a doutrina cristã é, historicamente, no Brasil, muito mais palatável e aceitável do que pertencer às diversas denominações minoritárias que defendem crenças fora desse sistema, que se impôs de forma proselitista e bélica em diversos territórios no mundo, em detrimento, inclusive, de culturas milenares. Catolicismo e protestantismo foram religiões amplamente perseguidas e ameaçadas em outros momentos históricos, mas em nosso tempo vivemos uma era cristã, até na contagem dos dias, no modelo do nosso calendário ou nos símbolos de nossas cédulas de dinheiro, e, ao contrário de antes, foram esses grupos que,

<sup>64</sup> Disponível em: [http://wpro.rio.rj.gov.br/revistaagcrj/wp-content/uploads/2016/11/e06\\_a19.pdf](http://wpro.rio.rj.gov.br/revistaagcrj/wp-content/uploads/2016/11/e06_a19.pdf). Acesso em: 10 fev. 2021

institucionalmente, associados a políticas de Estado, perseguiram, mataram e criminalizaram pessoas em nome da sua necessidade de expansão e da defesa de uma verdade única. Ainda que matar, roubar e destruir não sejam princípios vistos como corretos em sua doutrina, classificados como pecados, foram utilizados como estratégias de dominação de territórios e de culturas, tidas como inferiores. Temos as Cruzadas, o Tribunal da Santa Inquisição, a Colonização, o Tráfico Transatlântico Negro, a Caça às Bruxas, a Escravidão, dentre outras empreitadas, com consequências muito nítidas até os dias de hoje (racismo, intolerância, apropriação), como exemplificação.

Os estereótipos que, frequentemente, retiram a complexidade dos seres e das situações, são engessados e incompletos. Pentecostais e neopentecostais são, muitas vezes, definidos a partir de estereótipos, limitados e limitantes, da sua ampla compreensão enquanto grupo, e, diversas vezes, ao longo desta pesquisa me deparei com isso, até mesmo olhando no espelho. Algumas pessoas deslegitimaram meu trabalho dizendo que “são um bando de ignorantes e fanáticos”, sugerindo, assim, que não havia nada de importante para refletir sobre o crescimento neopentecostal e a violência a terreiros nas favelas e nas periferias do Rio de Janeiro nos últimos anos. Outras gargalhavam quando eu apresentava, de forma cuidadosa e complexa, o tema da pesquisa, reduzindo a tese na expressão: “impossível existir bandido evangélico, cê tá de sacanagem”. Ou sugeriam que “é tudo um bando de fingido, isso não existe, cristão de verdade não mata, não trafica, não rouba”:

- Porque isso é uma dicotomia absurda, né? Como é que você é traficante evangélico? Você destrói a vida de milhões de pessoas com a droga e você é evangélico? Você promove estados de terror por onde passa, as pessoas assassinam outras, estupram outras, espancam, porque a droga leva a isso.... Muitas pessoas, quando não têm mais como comprar droga, começam a roubar dentro de casa, a roubar na rua, a matar, fazer qualquer coisa pra ter o dinheiro pra droga e você é evangélico? Isso não pode ser de verdade.

Acima, um trecho da fala de uma interlocutora da pesquisa que reflete o pensamento de muitas pessoas. Eu sempre fico intrigada com o “de verdade”, termo comum durante a construção desta etnografia: “bandido de verdade não faz ...”; “ele não é cristão de verdade”; “macumbeiro de verdade vai...”; “você é pesquisadora de verdade? ”. A “verdade” é uma categoria analítica interessante que conjuga em torno de si acusações, julgamentos, justificativas e sentenças. Eu compreendo opiniões como a destacada acima, porque é bem “verdade” que parte desses grupos evangélicos construiu em torno de si uma imagem ligada a um conservadorismo e a um moralismo que os deixam apartados da “vida mundana”, mas suas lógicas de ação, de pensamento e de atuação vão muito além disso. A vida mundana, inclusive,

é o palco principal de incessantes guerras, disputas, contradições e dúvidas, que interessam, profundamente, à sua teologia. E, se não ampliarmos esse entendimento, é possível que nos escape, enquanto pesquisadoras(es) e/ou pessoas que sofrem com a violência de parte desses discursos religiosos, a real dimensão do fenômeno.

Contudo, mesmo reféns de generalizações preconceituosas e difamatórias, esses grupos não convivem com uma frequente ameaça à sua existência ou à integridade física, motivada pela sua escolha religiosa. Não são as principais vítimas dos canais de denúncia nos casos de intolerância religiosa, mas, ao contrário: figuram entre os principais protagonistas dessas agressões. Eu nunca ouvi relatos de pessoas que invadem igrejas evangélicas para quebrar, queimar ou saquear os seus templos, dizendo que não podem exercer sua fé e que são criminosos por isso. O mais próximo que vi disso foi no caso dos pastores brasileiros neopentecostais “expulsos” de países africanos, como Angola. Porém, nessa situação, sua atuação nesses territórios estava marcada por essa série de crimes comprovados, como escândalos de corrupção, desvio e lavagem de dinheiro, racismo e abuso de autoridade. As (os) adeptos das religiões afro-brasileiras vivem em constante tensão, dentro e fora dos terreiros. Crianças de axé são alvo de apedrejamentos públicos e impedidas de frequentarem a escola. Ou seja, embora a relação entre religião e criminalidade seja constante em fenômenos humanos, essa ligação se torna muito mais letal para alguns grupos do que para outros. Temos relatos, rumores e notícias de varejistas de drogas que procuravam pais e mães de santo para obterem magias de proteção, mas nenhum episódio de dirigentes de terreiros orientando o fechamento de igrejas em virtude de uma escolha de fé. Nenhum coletivo está salvo de sofrer como alvo de estereótipos preconceituosos na sociedade em que vivemos, entretanto, nem todos serão ameaçados e/ou assassinados em função deles. Quais são os corpos matáveis?

Embora reconheçamos diferenças no que tange ao posicionamento de diferentes órgãos do Estado, o aumento do prestígio social das religiões afro na mídia e no mercado, assim como também na política mais recentemente, persiste uma desigualdade brutal entre os atores em situação no tocante ao acesso a bens culturais, sociais, políticos e econômicos e as ações estatais violentas e/ou que potencializam violências ativando elementos religiosos. Essas práticas continuam a conformar mecanismos e técnicas de poder historicamente mobilizados na direção dos mais pobres no Brasil. (CUNHA, 2016, p. 123).

### 3.1 Ebó coletivo

Todo mundo ocupando a praça em círculo  
 Animais de todas as espécies, inclusive os de carne humana,  
 que nem se sentem bichos...  
 Todos reunidos.  
 Não há harmonia, só afeto  
 Do ódio ao amor: é tudo permitido!  
 O teto de gases cinzas que ousamos chamar de céu  
 Desaba em água, vento e lampejos de fogo  
 É Xangô abrindo passagem com seu machado foice.  
 Ao seu redor mulheres armadas de facas, espadas, chicotes, cajados, chifres de búfalo e  
 espelhos  
 Ameaçam a integridade dos nossos femininos conceitos!  
 Em raios seus gritos e sussurros se espalham rápido  
 Vertendo em ouro as manchas de sangue que escorrem pelo betuminoso asfalto...  
 Os homens ficam dispersos e enfeitiçados  
 Saqueiam o solo movidos por uma cegueira incontrolável...  
 Ogum finalmente sai da forja e entrega de forma igualitária as suas armas  
 Alguém implora por socorro!  
 De canto, sentado em seu espesso falo, Exú anuncia:  
 Caos é princípio de vida!  
 Mataram-se entre si e seus corpos saciaram a voracidade da terra.  
 Pagaram sua dívida?  
 Desde então, rios vermelhos atravessavam a noite sem medo  
 O silêncio, tenso, era agora o rei supremo  
 Omolu bailava desfilando entre ossos e palha  
 A baratas permaneciam intactas.  
 Jesus não apareceu.  
 O preto não deu a outra face.  
 Será o fim da humanidade?  
 Morte ou recomeço?  
 Nanã em silêncio moldando o barro cochicha:  
 Quem é que decide mesmo?  
 (Carolina Rocha/Dandara Suburbana)

### 3.2 A Oferenda

O ato de ouvir e contar relatos nos inspira e ilumina estradas desconhecidas,  
 confirmando sentimentos vividos ou antecipando novidades. A vida nunca está dada,  
 e, por isso, tal como um tecelão que trança diferentes fios, as diversas maneiras que  
 contamos nossas histórias reelaboram o que elas são ou podem vir a ser [...]

(NOGUERA, 2020, p. 55).

Uma das grandes interlocuções desta tese foi feita com a minha co-orientadora, a Prof. Dra. Adriana Facina. Há cerca de um ano, eu ainda estava muito na dúvida sobre a forma como eu apresentaria minhas/meus sujeitas(os) de pesquisa e suas histórias. Existem várias preocupações nesse sentido relacionadas à ética, ao sigilo, à proteção, ao medo e à responsabilidade. Todo trabalho possui um esforço de investigação e de aprofundamento da intimidade, minha, enquanto escritora, e também das pessoas com as quais dialogo. Escrita é corpo. Nesse movimento, escapam de nossos dedos no teclado do computador, nos livros e textos que sublinhamos e nos papéis, muitas emoções, reflexões, memórias, perguntas e soluções. São muitas teses dentro de uma tese. Eu sentia que essa etnografia era importante de ser produzida e publicizada, mas não sabia como transformar tudo que ouvi, li, vivi e senti em texto, sem colocar ninguém em risco e, ao mesmo tempo, me colocando no risco que é estar vulnerável a críticas, a questionamentos, a discordâncias e a afetos.

Para mim, o mais importante sempre foi: estar dentro! Construir uma monografia, uma dissertação, uma tese, um artigo, um livro é um serviço público. É impossível fazê-lo sem mergulhar na tarefa com tudo o que temos: nosso corpo, nossa história, nossas crenças, nossas escolhas, nossa vivência. Contrariando a *magia branca* da academia da falácia de uma escrita neutra e do distanciamento com os objetos de pesquisa (quase sempre representados por gente, pessoas em movimento, com seus comportamentos afetados pela nossa presença e pelas nossas perguntas enquanto pesquisadoras/es), eu estive completa e inteira com o que me foi possível extrair e externar. Não sem erros, falhas, contradições e dilemas.

Em 2020, Adriana me apresentou o livro “Presos que menstruam: a brutal vida das mulheres – tratadas como homens – nas prisões brasileiras”, da jornalista, ativista e escritora Nana Queiroz. Recomendou pelo tema, mas, principalmente, pela forma como as narrativas das mulheres encarceradas, ouvidas por Nana em sua pesquisa, eram apresentadas. Quando li as primeiras páginas, tudo fez sentido. Nesse momento, enxerguei minha tese, materializada e finalizada em arquivo e em documento escrito, pela primeira vez. Essa obra foi a inspiração para a metodologia de apresentação das histórias que trago a seguir, neste último, e mais importante, capítulo deste trabalho.

Já na epígrafe do livro, Nana agradece aos pais por terem lhe dado “[...] olhos para ver os outros” (QUEIROZ, 2015, p.). Demorei alguns minutos nessa frase. E, dialogando com a autora, pensei: olhos para ver os outros em mim e me ver nos outros. E depois lembrei de Candeia em “Filosofia do Samba”: *Cego é quem vê / Só aonde a vista alcança / Mandei meu dicionário às favas / Mudo é quem / Só se comunica com palavras.* (CANDEIA, 1973, n. p.). Em uma etnografia, seja nas entrevistas realizadas, em observação participante, nos rumores

ouvidos, nos livros lidos, nas orientações recebidas, nas aulas assistidas: fundamental é estar atenta (o) às entrelinhas. O corpo também fala. Aqui foram caras e preciosas as trocas de olhares, os entrelaces de mãos, as expressões de silêncio e a sensorialidade. No prefácio da obra, a escritora diz: “o começo de minha pesquisa para este livro foi uma coleção de silêncios” (QUEIROZ, 2015, p. 17), apontando a falta de obras e de debates sobre as prisões femininas brasileiras. Em relação ao tema aqui proposto, não temos uma realidade muito diferente. Ela continua: “Trouxe meu olfato, meu paladar, minha visão, minha audição e meu tato, mas também meu coração, porque acredito que a realidade não é completa se não é sentida [...]”. (QUEIROZ, 2015, p.). Teve dia em que não ouvi nada, mas experimentei tudo. Ocasões em que não fui ao lugar pretendido/proposto, mas rolou um samba, uma cerveja, um café com bolo. E houve também os momentos de vácuo, dias e dias em que eu não estava no campo (inclusive por motivos alheios à minha vontade, tais como operações policiais), mas o campo estava em mim, até porque faz parte da minha própria trajetória. A escritora Leda Maria Martins diz algo que me emociona profundamente:

[...] em uma das línguas bantu do Congo, o mesmo verbo, *tanga*, designa os atos de escrever e de dançar, de cuja raiz deriva-se, ainda, o substantivo *ntangu*, uma das designações do tempo, uma correlação plurisignificativa, insinuando que a memória dos saberes inscreve-se, sem ilusórias hierarquias, tanto na letra caligrafada no papel, quanto no corpo em performance. Nessa perspectiva podemos pensar, afinal, que não existem culturas ágrafas, pois nem todas as sociedades confinam seus saberes apenas em livros, arquivos, museus e bibliotecas, mas resguardam, nutrem e veiculam seus repertórios em outros ambientes de memória, suas práticas performáticas (MARTINS, 2003, p. 77-78).

Quase todos os nomes mencionados nas páginas que se seguem (exceto as pessoas públicas, tais como governantes) são fictícios, como já expliquei na introdução desta tese. Na escolha de novos nomes, realizei uma pesquisa para adotar nomes presentes no continente africano, afinal, nomear é algo muito importante para nós, já que nossos ancestrais precisaram renegar seus nomes africanos e adotar nomes e sobrenomes dos homens que os escravizaram e exploraram. Além disso, só ocultar os nomes não era suficiente para resguardá-las, portanto, as histórias também se entrelaçam, se misturam, se costuram em teias construídas *a posteriori*, no fazer etnográfico do texto. A linguagem de cada uma, de cada um, foi respeitada, o nosso bom *pretuguês*, como dizia a professora Lélia Gonzalez (1980), em expressões da nossa língua, eivadas de elementos, de flexões e de palavras africanas, com a gramática das favelas e das periferias do Rio de Janeiro. Aliás, eu tentei (não sem lapsos) durante todos os capítulos manter uma linguagem acessível, sem grandes alegorias de texto, porque, para mim, essa é uma escolha política, acima de tudo. A (o) escritora (o) também escolhe/restringe seu público leitor. As histórias que se seguem estão divididas como se fossem capítulos (de vida) distintos, por isso o espaço para começar cada uma em uma folha diferente.

Dos elementos que compõem esta tese/composição, primeiro veio o som, da bateria de escola de samba (ainda bebê foi meu primeiro registro de memória da força da nossa ancestralidade), depois dos atabaques, no momento em que fiz o caminho de volta para casa e entendi minha responsabilidade e meu pertencimento ao entrar em um terreiro. Assim fui experimentando a harmonia e compreendi parte da minha própria melodia, o que eu queria e tinha para trazer ao mundo. O tom veio das experiências de trocas com diversas pessoas, nas redes pessoais, no terreiro, na militância, na educação básica, no universo acadêmico e nas diversas encruzilhadas trazidas pelo imponderável da vida, que me trouxeram alívios e inquietações. Neste último capítulo, especificamente, ele veio por meio da leitura do livro de Nana Queiroz. Sou grata pelas páginas que trazem em seus registros tantas mulheres, fontes de encorajamento e de fortalecimento. E, por último, veio a palavra, em corpo (que manifesta o que a boca nem deu conta de processar ainda), em energia, em pensamento, em oralidade e em escrita. A escrita me deu existência, como disse a escritora Gloria Anzaldúa em 1981 (2000):

no escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome. Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia. Para desfazer os mitos de que sou uma profetisa louca ou uma pobre alma sofredora. Para me convencer de que tenho valor e que o que tenho para dizer não é um monte de merda. Para mostrar que eu posso e que eu escreverei, sem me importar com as advertências contrárias. Escreverei sobre o não dito, sem me importar com o suspiro de ultraje do censor e da audiência. Finalmente, escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever<sup>65</sup>. (ANZALDÚA, 2000, p. 232).

Escrevi um poema, chamado “Longa história”<sup>66</sup>, que, já nas suas primeiras palavras, enuncia a forma como me vejo enquanto interlocutora entre tantos caminhos, narrativas e pessoas: *Trazemos mulheres de outros tempos na fala / Uma intrépida dicção nos afaga / Há mais nós do que solturas em nossa conexão afiada / Pensou que estivéssemos mortas? / As nossas histórias são nítidas ainda que subestimadas*. E em outra poesia, intitulada “Eu sou a bruxa” termino com a frase: *sobrevivemos para contar a história e não só*. Dito isso, espero que o material apresentado aqui desperte movimentos, dúvidas, reflexões e, principalmente, ações. Em mim e em todas as pessoas que o leiam. Não só porque é fruto de muitos deslocamentos, físicos e mentais, mas, principalmente, porque temos muito trabalho a fazer dando a nossa contribuição, em teoria e em prática, aos desafios sociais que vivemos.

Eu sou quem descreve minha própria história, e não quem é descrita. Escrever, portanto, emerge como um ato político. O poema ilustra o ato da escrita como um ato de *tornar-se* e, enquanto escrevo, eu me torno a narradora e a escritora da minha própria realidade, a autora e a autoridade na minha própria história. Nesse sentido, eu

<sup>65</sup> Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880/9106>. Acesso em: 10 fev.2021.

<sup>66</sup> O poema encontra-se na íntegra no final da tese.

me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminou (KILOMBA, 2019a, p. 28, grifo da autora).

### 3.3 Abusos em nome de Deus!

No preâmbulo desta tese, eu “coloquei meu nome na macumba” e apresentei a minha trajetória dentro da pesquisa, que, por vezes, se confunde com a minha própria experiência de vida. Em 30 de abril de 2016, fui convidada para dar uma palestra sobre intolerância religiosa em uma escola da periferia do Rio de Janeiro, o que, para mim, é algo muito importante: poder compartilhar e trocar saberes. Desde 2013 eu circulava em escolas públicas falando de racismo, de negritude, de juventude e de intolerância. Apresentei na ocasião alguns dados sobre a pesquisa desenvolvida na universidade e falei do meu trabalho de campo nas favelas do bairro onde morava, a maior delas: a favela do Pente. Estávamos sentados no chão, em roda, havia biscoitos e café. Nada formal, sabe? Um encontro cheio de adolescentes, de professores e de líderes comunitários, de religiosidades diversas, tentando elaborar estratégias coletivas para lidar com a ofensiva cada vez maior contra os adeptos das comunidades de terreiro.

Eu já conhecia Aziza de vista, frequentamos alguns sambas juntas. Ô, mulher bonita, daquelas que a gente diz: santa melanina! Tem mulher preta que você olha e acha que tem 25 anos e aí do nada a nega diz que já passou dos 50.... Imagina! Fica impossível de esconder a cara de espanto. Esse era o caso dela. Bonita, ativa, sempre muito bem vestida e discreta. Nesse dia ela também estava na roda conosco e, em dado momento, me interpelou com a voz baixinha, quase sussurrando: “Se esse dono do Pente fosse daqui, já tinha morrido”. Oi? Hein? Eu fiquei querendo saber mais, mas ela agiu como se não tivesse nada de relevante para dizer.

O “Dono do Pente” a quem se referia era Bomani, chefe do varejo do tráfico de drogas, responsável por ordenar o fechamento de dezenas de terreiros de umbanda e de candomblé na favela Pente e nas adjacências, após a sua aproximação com grupos religiosos pentecostais e neopentecostais. A favela do Pente ficava a muitos quilômetros de distância da área onde eu estava. Continuamos conversando em círculo por mais de uma hora e várias pessoas me relataram que já tinham ouvido falar da aproximação do “tráfico de drogas” com algumas igrejas pela repercussão nos jornais, mas não achavam que pudesse ser real, afinal, isso nunca tinha acontecido próximo dali. Tocou o sinal do recreio. As crianças saíram alvoroçadas. Aziza foi-se retirando também, mas de fininho, em direção à saída. Arrumei as coisas correndo,



troquei alguns abraços com conhecidos e desconhecidos, peguei um cafezinho e saí aos pulos dali para encontrá-la. Ela estava próxima ao portão do acesso à rua, com um semblante preocupado, mas de quem me esperava. Perguntei se ela podia me explicar melhor a história, ela disse que sim, mas não ali.

Saímos da escola e fomos para um bar no outro lado da calçada. Ela me disse que podia contar, mas não queria ser exposta: “Sabe como é, aqui as paredes têm ouvido”. Eu garanti que seria sigilosa, apesar de, nesse momento, não compreender bem qual poderia ser o segredo:

- O tal fulano do Pente é amigo do traficante daqui e tentou impor essa religião aqui, mas a mulherada da favela não deixou, porque aqui ele não tem vez não [...] se esse dono da Pente fosse da Espiga, já tinha morrido.

Aziza falava com o rosto vermelho e ia ficando enfurecida. É importante dizer que ela é de uma tradicional família quilombola e colabora com diversos projetos sociais na favela da Espiga, onde mora, e onde também fica a escola em que estávamos. Ela continuou falando e me contou que, por volta do ano de 2006, o “chefe” do Pente, Bomani, que já estava propagando sua nova fé e fechando as casas de axé locais, tinha se aproximado do chefe da Espiga, apresentado alguns pastores influentes e sugerido que fizessem a mesma coisa em seu território. Segundo lhe contaram, o Pente e a Espiga têm relações estreitas em relação ao comércio de drogas. Os dois complexos de favelas fazem parte da mesma facção criminosa, o Terceiro Comando Puro (TCP).

Aziza me disse que Lucas Santos Borges, conhecido como Danso, era o chefe do varejo de drogas ilícitas na Espiga e contava com o apoio dos seus dois irmãos, o Leke e o Dume. Eu já tinha ouvido falar em Danso, os moradores da Espiga o apontavam como um “bandido” extremamente violento. Aziza concordava, mas fazia uma ressalva: “Ele era justo”. Segundo ela, havia muitos boatos de que ele tinha feito um pacto com o demônio, porque fazia “sacrifícios humanos”, o que, na prática, significava matar seus rivais e beber o sangue. Ninguém confirmava que já tinha presenciado a cena, mas havia histórias a respeito. Era considerado o próprio Diabo nas descrições de algumas pessoas. Segundo Aziza:

- Ele era um cara que tinha boca e não falava, sempre trabalhou, de repente virou essa coisa toda, de matar, de cortar cabeça, isso e aquilo... Ele nunca tinha usado droga, passou a fumar, cheirar, bebia cachaça pura, aí quando ele não tava muito bem, aí diziam que ele tava meio que incorporado, entendeu? Mas era muito temido.

Danso frequentava terreiros de umbanda e de candomblé e apoiava a religião na favela. Entretanto, uma das suas irmãs mais velhas, Núbia, que se tornou pastora de uma igreja neopentecostal na área, teria ameaçado fechar algumas casas de santo com o apoio de Leke e

de Dume, então recém-“convertidos”. Aziza me contou que Núbia era autoritária, ela “se achava a dona da Espiga”:

- Ela abriu uma igreja aqui na comunidade e falou que ia acabar com os centros espíritas. Sendo que aqui a nossa comunidade tem voz, seja com o tráfico ou seja com qualquer um, porque a maioria dos traficantes são crias do local e ainda têm o respeito à localidade, aos moradores e aos mais velhos. Não deu muito certo esse plano dela, mas eles chegaram a ir a algumas casas de santo, quebrar santo, entendeu...

Na época, a Vó Kieza, pertencente a uma família tradicional de parteiras, indignada com os boatos e os desmandos da pastora, provocou os varejistas de drogas e os confrontou, questionando se teriam poder e coragem para fechar a sua casa de umbanda. Segundo Aziza, nenhum deles “ousou” procurar Vó Kieza, parteira, benzedeira e mãe de santo na Espiga há mais de 70 anos. No entanto, outras casas religiosas foram ameaçadas e quebradas:

- Então, a Espiga já é uma comunidade conhecida por essa resistência cultural, na verdade. É..... Fundada por negros descendentes de escravos, que eles já vieram dessa veia de resistência. Então, até hoje, é, esses ensinamentos de resistência continuam muito aflorados. Porque, assim, muita gente saiu da Espiga, que melhorou de vida, e tal, foram pra outros lugares. Mas existe muita gente tradicional da época antiga, como a Vó Kieza, entendeu, que é muito respeitada, né, tradicionalmente, pelo poder paralelo, que é o tráfico de droga, pelos moradores, por todo mundo.

Ainda nessa época, Aziza, em conjunto com outras mulheres da Espiga, procuraram Danso para denunciar o que chamaram de “abusos feitos em nome de Deus”, e o varejista reagiu, desautorizando os irmãos e garantindo que todos pudessem expressar sua religião livremente:

- Aí ele falou assim: “Do portão da sua casa pra dentro, quem manda é você, você pode fazer o que você quiser. E diz que fui eu que mandei. Se isso é ordem dos meus irmãos, eu estou contradizendo essa ordem, porque quem manda nessa porra sou eu”.

Danso foi assassinado poucos anos depois, e seu irmão, Dume, se uniu a outro varejista de drogas ilícitas da área, conhecido como Nilo, nomeado anteriormente pelo próprio Danso como seu sucessor, pois assim estava garantido por mais algum tempo o domínio do grupo de sua família na Espiga. Dume morreu em seguida e hoje a favela é toda dominada por Nilo, que tem simpatia pelo discurso e pelas práticas de algumas igrejas neopentecostais. Em relação à fé adotada por ele, Aziza diz:

- Hoje, o cara que rege se converteu também, né, é de igreja evangélica. Aqui, de vez em quando, tem cultos na rua, e tal, mas ele não se mete na religião de ninguém. Ele fala o

seguinte “cada um com a sua religião”. Ele respeita. Ele já foi espírita, ele falou que teve desilusões na religião, e ele não quis mais. Se afastou e virou evangélico. Mas ele não se mete, ele até ajuda.

### 3.4 Pastor Adofo

Acordei cedo nesse dia. Ia encontrar Aziza para escrevermos juntas um projeto cultural para ajudar as crianças da Espiga. Marcamos no escadão que dava acesso à favela. Ela perguntou se eu queria, finalmente, conhecer Vó Kieza. Fiquei muito animada com a possibilidade. Já tinha ouvido falar dela tantas vezes, que admirava e respeitava muito a sua trajetória. Fomos subindo e chegamos à rua principal da Espiga. Ainda havia muitos copos plásticos no chão, cheiro de bebida e de cigarro e caixas enormes de som pela rua. Na noite anterior, foi o baile.

Perguntei à Aziza se ela frequentava: “E eu lá tenho idade pra isso, menina”, falou as gargalhadas. Explicou que a coluna não aguentava mais noites em claro. Mas parece que o assunto a fez lembrar boas coisas, pois não parou mais de sorrir. Que foi, Aziza? Viu um passarinho amarelo, hein?

- Lembrei do pau que a gente deu no pastor vigarista que vinha evangelizar aqui na comunidade.

Perturbei para ela me contar a história até a gente chegar ao alto do morro, à casa de Vó Kieza. Chegamos, entramos. Vó Kieza me olhava de cima a baixo: “Quem é essa moça, filha? ”. Aziza me apresentou, mas ela estava muito desconfiada e só me observava. Eu disse que havia ouvido muitas histórias suas. Ela retrucou aborrecida: “Tudo mentira, esse povo fala muito”. Depois sorriu. Todas rimos. Ofereceu bolo com café. Eu aceitei e, enquanto ela preparava, fui olhar as plantas no quintal. Tinha um canteiro imenso cheio de ervas para banho, chá e medicina e uma pedreira, devidamente cuidada com cerveja preta e velas acesas. Levei um tempo concentrada ali. Ela me surpreendeu por trás:

- Você é de Xangô, né, menina? Sabia...

Eu fiz com a cabeça que sim. Entramos, ela ligou a TV e veio a notícia: Pastor Adofo é condenado a 25 anos de prisão por lavagem de dinheiro e assassinato. Aziza levantou num pulo da cadeira: “Canalha! É ele!” Eu gelei. Conheci Adofo ainda adolescente, evangelizando nos bailes *funk* da Favela do Pente. Aziza me contou ter visto o Pastor várias vezes realizando cultos

na Espiga e ganhando bastante dinheiro com isso. Ela conta que ele saiu da favela expulso quando um grupo de mulheres, incluindo ela, descobriu que ele pagava pessoas para desmaiarem nas reuniões que organizava mediante um toque seu no corpo:

- Aí o pastor fazia aquele culto, aquela oração, aí fazia aquela roda de bandido.... Os bandido botava os fuzis no chão, as mãos pro alto, orando ao senhor.

Eu insisti: e depois? Ela respondeu: “E depois, davam tiro e continuavam vendendo a droga”.

Nesse instante, alguém começou a bater ao portão. Era Aina, terceira integrante do projeto cultural que construiríamos. Eu já a conhecia de longe. Aziza nos aproximou e logo a sintonia foi grande. Já chegou ouvindo o assunto na TV e falou:

- Conheço o homem, cansou de fazer oração com os bandido antes deles ir pra guerra na comunidade do Cidra.

A Comunidade do Cidra ficava em outro município do estado do Rio de Janeiro. Aina era “cria” de lá e estava há pouco tempo na Espiga. Eu, ela e Aziza achávamos que só tínhamos o samba e a vontade de ajudar crianças em comum, mas, pelo visto, havia muitas outras histórias a serem partilhadas. Lembrei-me do meu padrinho, que nunca gostou do pastor Adofo: “Não vou com a cara, parece verme”. Verme é uma gíria que indica uma pessoa não confiável, sem caráter. Era ele que parava o baile *funk* na favela do Pente para levar a palavra de Deus e depois tocava na cabeça das pessoas, que caíam em efeito dominó no chão. Bíblia no braço, microfone na mão e vez ou outra uma toalha de rosto branca para enxugar o suor.

Estava sempre de terno preto, pulando muito, enfático e bem articulado. Vez ou outra retirava o paletó que rodopiava no alto, por cima do baile, deixando em transes frenéticos muita gente. A forma como os corpos se contorciam e falavam me lembrava muito as incorporações dentro dos terreiros. Algumas pessoas ele classificava como possuídas pelo diabo e dava o diagnóstico: era isso que estava arruinando suas vidas. Outras, quase sempre as mulheres que estavam como suas assessoras para recolher doações destinadas à igreja e deixar os contatos necessários do pastor a quem pudesse interessar, se contorciam do mesmo jeito, mas ele não tentava exorcizá-las, apenas apontava que era o Espírito Santo se manifestando em graça e as fazendo falar em línguas.

Durante esta pesquisa, ouvi falar muitas vezes da importância do espaço do baile *funk* para a evangelização das(os) moradoras(es) das favelas no Rio de Janeiro. O baile e o próprio *funk*, enquanto gênero musical, são espaços considerados estratégicos para igrejas, pastores e também algumas figuras públicas em busca de voto.

Em sua contraditória relação com a indústria cultural, que lucra simultaneamente com a sua criminalização e com a sua mercantilização, o funk deixa espaço para que os jovens negros das favelas possam existir socialmente. Para eles, o funk é diversão, trabalho e sensualidade, mas também é a realidade e a linguagem da favela, denúncia e movimento cultural. [...]. Os bailes funks, nas favelas ou no asfalto, reúnem milhões de jovens a cada semana e é possível encontrar em vários deles um público de mais de 5 mil pessoas. Além de ser um tipo de música, o funk também configura estilos de vida e consumo que são característicos das favelas. Com isso, o funk pode ser compreendido como um meio de comunicação popular com grande influência sobre a juventude pobre. Expressando realidades múltiplas, servindo como diversão, transmitindo mensagens e, sobretudo, transformando em registro artístico a linguagem da favela, cheia de gírias e sentidos diversos da língua culta (LOPES; FACINA, 2012, p. 197).

Escutei e presenciei também muitos MC's e outros artistas trocando as letras eróticas e "proibidas"<sup>67</sup> de suas músicas pelo gospel.

### 3.5 A mulherada aqui né mole não!

Se tem uma coisa que eu aprendi com Aziza, é que a mulherada da favela da Espiga: "né mole não! ". No que pude ouvir durante o tempo em que frequentei a área: todos os desafios e problemas, que assolaram de alguma forma a comunidade, foram resolvidos por elas. E Aziza, enquanto uma liderança local, em franca ascensão, destacava isso com orgulho em todas as nossas conversas, até nas mais despretensiosas e informais. Esse era um marcador de identidade importante para ela.

Resistência era uma palavra que a favela conhecia de cor, pois foi, desde a sua constituição, um espaço com marcante herança da cultura afro-brasileira, que, segundo Aziza foi preservada pelos esforços de rezadeiras, de benzedeiras, de pais e de mães de santo, de quituteiras, de estivadores e de sambistas, presentes em todas as memórias importantes da construção desse território quilombo:

- A Espiga é conhecida já como uma comunidade de grande resistência cultural. Os grandes fundadores da comunidade vieram de resistência, do cais do porto, do samba, do jongo, da escravidão. A gente já tá acostumado com resistência, então aqui é difícil conseguir acabar com alguma coisa, entendeu? Por isso que o samba tá vivo, e outras culturas, a ladainha, a umbanda, e mais recente, o candomblé...

---

<sup>67</sup> "As categorias "proibido" e "proibidão" são frequentemente acionadas para fazer referência aos *funks* que abordam a temática da sexualidade de forma explícita – *funk* putaria – ou aos que produzem narrativas sobre o universo da criminalidade, tangenciando o cotidiano e as sociabilidades ligadas à noção de bandido" (NOVAES, 2016, p. 11).

No cotidiano, frequentando a Espiga, observei uma organização muito coesa de mulheres que se reúnem constantemente para pensar soluções e melhorar a vida em coletivo. Elas expulsaram o pastor Adofo porque descobriam suas armações, enfrentaram a irmã do chefe do varejo de drogas para garantir que cessasse a violência contra os terreiros e também estão atuando de forma mais sutil, e não menos importante, no dia a dia da criançada da favela na escola, garantindo que tenham merenda, fazendo mutirão para pintar o muro, separando brigas, encarando a polícia quando existe a violação de direitos da população e se aproximando dos movimentos sociais para obterem apoio e trocarem experiências. Elas me inspiraram a ser uma mulher mais corajosa. Agradeço. E também chamaram a atenção de outras mulheres que puderam observar e compartilhar o mesmo espaço. Mais adiante eu vou contar a história da mãe de santo Dara (p. 194), que trabalhou por um breve período na Espiga e em nossa conversa destacou a atuação dessas lideranças locais, mesmo sem saber que essa favela também fazia parte das minhas pesquisas:

- Elas se impuseram. Porque houve uma onda muito forte de pichação nas paredes e muita agressão verbal... E elas disseram “Não, na minha parede, você não vai pichar nada evangélico, eu não sou dessa religião, respeite meu espaço”. E elas enfrentaram e disseram na cara... Muitas tiveram coragem de dizer na cara: “Você é evangélico como? Se você é traficante, se você mata, se você estupra, se você espanca, se você viola, se você não respeita seu próximo? Onde está seu Cristo? ”. E é a tal coisa, por mais que seja arriscado, contra a verdade não existe argumento. Então se existe uma mãe de santo e apanha, e a outra vai e diz também, eles não vão poder espancar e matar todo mundo. Uma hora eles vão ter que aceitar e abaixar a cabeça. E elas se impuseram.

### **3.6 Quem é que decide mesmo?**

Em quase todas as favelas comandadas por varejistas do tráfico de drogas que defendiam a fé neopentecostal e repudiavam a existência dos terreiros em que estive, eu ouvi muitos rumores que apontavam um passado de íntima ligação desses líderes com as religiosidades de matriz africana e uma posterior desilusão, vista como possível causa da transição.

A socióloga Palloma Menezes organizou, junto a outros pesquisadores, o “Dossiê Sociologia e Antropologia dos Rumores”, no qual diversos artigos contribuem para desenhar melhor algo tão comum em nossos diálogos, presenças e trabalhos de campo: os rumores, as

fofocas e as lendas urbanas. E, principalmente, os rumores enquanto objeto sociológico. Essas informações em circulação possuem elementos em comum: a dúvida em torno da veracidade dos dados e o anonimato das fontes originárias. Mas o rumor tem uma diferença fundamental: forja-se como um processo coletivo que é “sempre construído e transmitido num complexo tecido de troca social” (MENEZES, 2020, p. 29), dando sentido a situações embaraçosas e ajudando certos grupos a darem sentido a conflitos e a ameaças conhecidas ou potenciais: “Por isso, a análise de rumores é capaz de revelar as ansiedades relativas a determinado contexto espaço-temporal (MENEZES, 2020, p. 30)”. Todo rumor é acompanhado de um “público” que confere circulação e legitimidade (ainda que não certeza) a determinadas suposições. Tem, portanto, uma função social importante, e podem se configurar em formas de resistência cotidiana e de manipulação política. Muitas vezes os rumores sintetizam o que as pessoas pensam, mas têm receio de explicitar; são veículos de críticas e instrumentos de poder que ajudam a orientar as ações das pessoas em situações críticas. Ao longo desta etnografia, os rumores aparecem como pistas importantes do imaginário coletivo, fornecendo um ponto de ancoramento para o que é, aparentemente, contraditório, ambíguo e sem sentido. Revelam comportamentos e táticas cotidianas e contribuem para compreender a complexidade do tema proposto.

Dito isso, é importante salientar que a junção entre religião e crime não é inédita. Reforço essa premissa porque em vários momentos da pesquisa ouvi pessoas boquiabertas com esse tema de pesquisa, dizendo: “Traficante evangélico”? Ah, isso não existe! Ou a pessoa é do crime, ou é religiosa”. Uma rápida incursão na própria história da Igreja Católica Apostólica Romana desmonta, facilmente, esse argumento. E, outrora, terreiros também já gozaram de influência dentro de favelas e de periferias por serem a escolha de cuidado espiritual feita por varejistas de drogas, adeptos de uma gramática que transitava entre o catolicismo popular e as religiosidades afro-brasileiras, embora seja sempre importante reforçar, como dito anteriormente, que a aproximação entre varejo de drogas e terreiro não caracterizava uma intimidação – em certos casos, com resultado fatal - para outros grupos religiosos. Um pai de santo umbandista, estudioso de teologia, com quem conversei uma vez, sintetizou seu incômodo desta forma: “Não incomoda o traficante ser evangélico, isso aí incomoda alguns numa questão teológica, numa incoerência teológica. O que me incomoda é o uso da força. Eles passam de uma guerra espiritual pra uma guerra física”.

Existem também outras questões importantes. Primeiro o discurso radical do neopentecostalismo em relação a um afastamento das “coisas mundanas”. É uma religião que prevê uma separação dicotômica e conflitante entre as “coisas do mundo”, consideradas

perigosas, corruptivas e profanas, e as “coisas de Deus”. Menos com o dinheiro, aí existe um estímulo grande pela prosperidade material, desde que se divida com Deus – na igreja – parte do que foi adquirido. Há um desconforto moral com vários comportamentos, hábitos, vestimentas, diversões e temas que devem ser evitados pelos que seguem à risca a palavra de Jesus. Sexo fora do casamento, bebidas e drogas são proibitivos.

Por isso, para muitas pessoas, pensar na aproximação com o tráfico de drogas é bem difícil. Entretanto, é justamente nos lugares onde existem batalhas espirituais mais intensas entre Deus e o Diabo que o proselitismo religioso deve agir, segundo a orientação religiosa neopentecostal. São essas “ovelhas desgarradas” que os pastores desejam abarcar e salvar. Essa é a sua missão principal. E o fato de esses homens estarem no crime não significa que eles devem ser esquecidos ou abandonados, pelo contrário, é aí que o desafio é maior, que a perseverança de quem crê no poder do Espírito Santo e sua capacidade de transformação devem agir. Eles podem estar armados, consumindo drogas, mas são filhos de Deus e merecem receber a palavra, as orações e a atenção da igreja. A conversão é vista como um processo antecipado por várias etapas e a concepção da vida no crime aparece como transitória (CUNHA, 2016, p. 110). Existem aqueles que vão passar por isso mais rápido, e outros não. O importante é que quem já conseguiu se libertar do mal e do diabo em sua vida possa dar seu testemunho de renovação à toda comunidade. E assim, quem sabe, encorajar tantos outros, tantas outras, a fazerem o mesmo. Minha interlocutora de pesquisa, Lulu, identifica nisso o fato de tantos varejistas de drogas se atraírem pelo neopentecostalismo: “Pela aceitação deles de tudo. Porque até você se converter, eles te dão o direito de você ter opção de vida. Então, enquanto você não se converter, você pode aí fazer o que você quiser, mas não deixa de fazer parte. Depois que você se converter, aí você tem que mudar mesmo”.

Nós podemos questionar os resultados dessa aproximação e o quanto ela é letal para alguns grupos, principalmente, os considerados opositores da igreja cristã desde sempre, como o povo de terreiro, mas não podemos negar que em uma sociedade que mantém a falácia da Guerra às Drogas e extermina jovens negros moradores de favelas e periferias – trabalhando ou não no varejo de drogas – todos os dias, as igrejas cumprem um papel importante de assistência a essas pessoas, seja na madrugada, em meio ao tiroteio, no baile funk ou durante as invasões policiais. O limiar entre apoio e cumplicidade é tênue e envolve muitos projetos de poder. Podemos questionar de muitas maneiras a “forma” como essa assistência é realizada, seus limites, suas contradições e suas incongruências, mas não deixam de se constituir enquanto uma “rede de apoio”. Dificilmente, a opinião pública questiona se os deputados envolvidos na Operação Lava Jato têm religião, mas os “traficantes” que se dizem evangelizados são



ironizados, por quê? Porque corpos, majoritariamente negros e pobres, são tão desumanizados, que não lhes cabe nenhuma complexidade.

Assim, imbuída dessa desumanização e reproduzindo essa lógica, na primeira e única oportunidade que tive de conversar com um “dono de morro” evangelizado, fiz, exatamente, essa cretina pergunta: não lhe parece contraditório você chefiar o varejo de drogas em várias favelas do Rio de Janeiro e se dizer evangélico? Ele tinha acabado de finalizar uma oração, estava de joelhos. Sua casa era repleta de dizeres bíblicos – assim como as favelas que comandava –. Então, me olhou tranquilamente, deu um sorriso de canto de boca e respondeu:

- Quem é que decide mesmo? Entre o certo e errado, quem manda aqui sou eu.

### **3.7 Ele já foi espírita, mas teve desilusões com a religião...**

Bomani, chefe do varejo do tráfico de drogas na Favela do Pente, se aproximou do pentecostalismo por meio da intervenção do pastor Dolapo, conhecido na época por divulgar a palavra de Jesus entre os “membros da firma”, vistos por ele como seres possuídos pelo demônio. Segundo o pastor, Bomani foi procurá-lo em busca de orações e de conforto espiritual diante de um momento complicado, em que o Pente havia se tornado um palco de guerra devido a uma série de confrontos com membros de uma facção rival. A igreja de Dolapo possui diversos “ex-bandidos” como membros e diáconos, que oferecem testemunhos da nova vida em Cristo. Durante o culto, os fiéis dançam e entram em transes identificados pelo pastor como “possessões demoníacas”, logo “exorcizadas”, ou como manifestações do Espírito Santo.

Bomani manteve, até falecer, uma rotina de muita aproximação com a palavra bíblica, que demonstrava conhecer bem. No Pente é representante de um código de valores singular, resultado do seu domínio sobre os pontos de vendas de drogas na região, dos “pedágios” cobrados por serviços diversos na comunidade, do seu passado como adepto das religiões afro e do seu presente evangelizado.

Guiado pela nova fé religiosa, ele mandou instalar autofalantes nos becos para que toda a favela ouvisse cultos e orações diariamente e mandou escrever a frase “Isso pertence a Jesus Cristo” no muro atrás da enorme piscina construída no local para o lazer dos moradores. Segundo alguns relatos, inclusive do pastor Dolapo, ele teria parado de praticar assassinatos durante algum tempo, logo após a “conversão” e também, a partir daí, teria proibido os assaltos no bairro. Além disso, como já foi mencionado, mandou fechar todos os terreiros de umbanda

e de candomblé do Pente e de outras favelas próximas. Vários dos seus aliados no varejo de drogas também passaram a propagar a nova fé, ligada, principalmente, às igrejas neopentecostais. Moradora do Pente há mais de 30 anos, Adenike me contou que:

- Os traficantes não aceitavam qualquer uma outra religião, principalmente a espírita. Não tinha tolerância nenhuma à espírita. Ou seja, você não tinha direito a usar o seu branco, você não tinha direito a usar seus fios de conta.... Você não tinha não, você não tem o direito de usar seus fios de conta, de usar seu branco, de lavar sua roupa, de estender na sua casa ao ar livre pra secar.

Essa situação de tensão, entre o varejo de drogas e os terreiros, foi se desenrolando sem que o chefe Bomani expressasse, nitidamente, o motivo pelo qual proibiu o funcionamento de casas de umbanda e de candomblé na área. Também não houve unanimidade nos relatos que descreviam as ações perpetradas para impedir esses lugares de funcionar. Em alguns casos, os/as pais/mães de santo receberam avisos para se retirarem da favela e fecharem os terreiros; em outros casos, foram interrompidos/as de forma violenta durante as cerimônias religiosas, torturados e humilhados publicamente.

A mãe de santo Dandara, por exemplo, possui uma história singular, pois um grupo de homens armados chegou à sua casa e a levou junto com todos os seus “assentamentos de santo” (locais sagrados onde são cultuados os orixás) para uma praia próxima da favela, onde foi obrigada a jogar tudo no mar, garantindo, assim, que fossem devidamente “despachados” (jogados fora). Dandara ficou muito surpresa com a atitude, pois identificou um “conhecimento profundo” dos códigos religiosos do candomblé por eles, já que jogar no mar consiste em eliminar, permanentemente, os orixás cultuados. A “ex-mãe de santo” nunca mais abriu um terreiro.

Já outros/as sacerdotes e sacerdotisas recomeçaram sua trajetória espiritual em novas “casas de santo”, fora da favela, no próprio bairro ou ainda em regiões mais distantes. As sanções sofridas pelos religiosos da umbanda e do candomblé na área não ocorreram de forma repentina, mas ao longo de um processo que se estendeu por anos. Ao longo desse tempo, meus interlocutores elegeram alguns acontecimentos “gatilhos”, ou seja, aqueles fatos considerados primordiais para o desdobramento dos momentos mais críticos vividos após a “conversão” do “chefe do tráfico”.

Pude sistematizar alguns deles. O primeiro diz respeito à nova religião seguida por ele. Existiam muitos rumores sobre a adoção dessa nova fé por Bomani. Algumas pessoas defendiam que nunca existiu uma fé genuína e verdadeira em suas intenções, que seriam puramente mercadológicas e estratégicas, assim como a maior parte das suas ações, à época, no

varejo de drogas ilícitas. Outras pessoas acreditavam que a nova religião se tornou seu grande alicerce para suportar a tensão e a instabilidade da posição de comando no varejo do tráfico de drogas, que está sujeita a disputas frequentes com facções rivais e, muitas vezes, com os próprios aliados. Como sua mãe frequentava uma igreja evangélica neopentecostal há anos, o convencimento da família consistiu em outro rumor frequente. Uma vez me falaram também que aconteceu uma invasão no Pente e que os “inimigos” (membros da facção criminosa rival) entraram usando fios de conta de orixá, e isso despertou sua fúria.

Também ouvi dezenas de vezes que “Ele já foi espírita, mas teve desilusões com a religião...”. Cresci escutando que ele não só frequentava os terreiros, como também incorporava entidades da umbanda, como Exu Tranca-Rua, e dava consultas para algumas pessoas. Sua suposta decepção com o candomblé teria sido porque, após passar por uma cerimônia de fechamento do corpo<sup>68</sup> no passado, sua eficácia foi posta em dúvida durante uma invasão de uma facção rival na favela, em que ele teria sido atingido por um tiro. Daí o descontentamento com o terreiro.

Outro rumor, bastante repetido também para explicar sua motivação para o fechamento dos terreiros, contava que ele encontrou seu nome escrito em um papel dentro de uma oferenda a Exu em uma encruzilhada da favela. De todas essas possibilidades, a mais comprovada, e que pode estar associada a todas as anteriores, foi ostensiva campanha de difamação das religiões afro-brasileiras na área encabeçada por diversos pastores locais. Eles relacionavam os eventos negativos que aconteciam, como mortes, invasões, incursões policiais e trocas de tiros, à presença dos terreiros.

Há cerca de dois anos, antes de Bomani ser assassinado, e passados doze anos após o início dos conflitos religiosos no bairro, existiu, segundo algumas pessoas, uma tentativa de flexibilização maior em relação à existência e à manutenção das religiões afro-brasileiras, o que também gerou muitos rumores sobre uma suposta reaproximação dele com o candomblé. Alguns moradores disseram que a amenização dos conflitos foi causada pela atuação conciliadora do pastor que prestava assistência religiosa ao varejista naquele momento, identificado como uma liderança menos combativa em relação a outras formas de religião.

---

<sup>68</sup> O fechamento de corpo é uma cerimônia muito popular nas religiões afro-brasileiras. De forma bastante resumida, trata de proteger um corpo material de ameaças espirituais, como energias negativas que gerem doenças e desequilíbrios emocionais. No entanto, suas interpretações são múltiplas e algumas pessoas acreditam que sua potência é tão grande que seria capaz de impedir que o corpo sofra qualquer tipo de imprevisto ruim, como, por exemplo, um acidente, a morte ou um tiro.

### 3.8 Oração na porta do quarto de Xangô

O Morro do Ouro é vizinho à favela do Pente e foi controlado durante treze anos pelo mesmo chefe do varejo do tráfico de drogas: Bomani. No local, existem atualmente quatro terreiros e duas igrejas, uma de denominação neopentecostal e outra Batista.

Adelowo é o atual pai de santo de uma casa de candomblé localizada no Ouro desde 1950. Ele é iniciado há mais de 30 anos no candomblé e me contou que seu barracão de santo<sup>69</sup> nunca foi impedido de realizar cerimônias e, no passado, costumava, inclusive, a ser frequentado por alguns “bandidos”. Sobre isso, ele é taxativo:

- Minha casa não discrimina ninguém, mas nunca foi conivente com o tráfico, diferente desses pastores por aí que até benzem as armas dos bandidos antes de ir pra guerra.

De acordo com o pai de santo, algumas igrejas neopentecostais incentivam e encobrem os crimes dos “traficantes” em troca dos dízimos e de divulgação na favela. E ele garante que até hoje, mesmo após a “conversão” de Bomani, é procurado por alguns “bandidos”, que pedem seu auxílio, mas de forma silenciosa por medo de represálias.

Por volta de 2008, Adelowo presenciou o fechamento das “casas de santo” do Pente e a violência com que foram tratados muitos pais de santo, em grande parte seus amigos. Na época, as pessoas estavam com muito medo de fazerem seus “toques”. Pressionado por alguns amigos, ele acabou indo até o Pente para falar pessoalmente com Bomani e garantir que fosse mantido seu calendário de festas. Recebido por um “gerente” do grupo do varejo de drogas, disseram-lhe que não havia proibição quanto ao funcionamento de terreiros no Ouro. Adelowo lembra que muitos filhos de santo, moradores do Pente, viveram tempos de muito medo e chegaram a levar suas roupas de santo para lavar na sua casa, com medo de serem descobertos enquanto adeptos das religiões afro-brasileiras:

- Foi março de 2008. Eu tinha que botar amalá<sup>70</sup> pra Xangô. Ia fazer como fazia sempre mesmo né, eu não ia parar. Aí toquei o atabaque, todo mundo ficou com medo, aquela coisa mesmo... E logo depois desse amalá, eu queria dar a festa de Ogum. E eu queria dar a festa de Ogum porque eu tinha saído do hospital, pra agradecer não só Ogum, mas todos os orixás, porque eu estava ali seis meses no hospital, né. Aí todo mundo ficou falando “ah, não faz, não

<sup>69</sup> Expressão equivalente a terreiro, templo dos santos (orixás).

<sup>70</sup> Amalá é a comida ritual oferecida ao Orixá Xangô. No Candomblé, é feito com quiabo cortado, cebola, camarão, sal, azeite de pente e carne vermelha.

faz, não faz”. Foi quando eu resolvi ir ao traficante e perguntar se eu podia fazer a festa né. E foi quando ele falou, não olhou pra mim, estava de costa, eu não conheço ele, estava de costa bem longe, e falou que eu podia fazer e que lá não tinha problema nenhum.

Em frente ao barracão do Adelowo existe uma Igreja Batista. Ele conta que já houve conflitos com os pastores, mas que foram superados pelas situações de paz. No mesmo ano em que foi ao Pente pedir autorização para realizar seu candomblé, ele, que havia passado por internações e por complicações de saúde, recebeu a visita dos irmãos evangélicos, destinados a fazer orações pela sua saúde. Adelowo disse para eles que poderiam fazer as orações, desde que acontecessem em frente ao quarto de Xangô, seu orixá “de cabeça” (expressão usada para dizer que a pessoa foi iniciada no candomblé a partir daquele orixá) e guardião da sua casa. E assim foi feito:

- É, quando eu fiquei doente, porque alguns membros da igreja conheciam minha família né. Inclusive, o pastor. E quando eu retornei, nesse mesmo período de 2008, eles foram fazer uma oração pra mim. E eles perguntaram aonde é que podia orar. Eu falei “é da porta do quarto de Xangô, que é onde lá dorme o meu Deus, que é Xangô. Vocês têm Jeová e eu tenho Xangô”. E eles fizeram oração na porta do quarto de Xangô. Ali era meu templo. E eu fiquei de olho fechado, orei também, porque toda reza é bem-vinda né.

Adelowo me contou que uma vez tentaram colocar uma “boca de fumo” no Ouro; no entanto, “ela só durou meia-hora, a polícia veio logo e acabou com tudo”. Segundo ele, a região do Ouro era toda composta por terrenos do INPS – Instituto Nacional de Previdência Social – para abrigar seus funcionários na década de 1960, que foram “invadidos” posteriormente. O morro é dividido entre barracos de madeira ou casas de tijolo simples até mansões enormes, ocupadas, segundo Adelowo, por policiais civis, militares e até um delegado, por isso a dificuldade de estabelecer pontos de venda de drogas na área.

### **3.9 *Deixai vir a mim as crianças, porque delas é o Reino dos Céus***

Akin é mestre de capoeira e faz parte de um projeto social na favela do Pente que ensina o esporte às crianças. Por receber apoio financeiro da Associação de Moradores, ele foi orientado a esconder sua orientação religiosa desde a “evangelização do traficante” e passou a encontrar seu pai de santo, o Pai Adelowo do Morro do Ouro, citado anteriormente, às escondidas para não sofrer ameaças do “tráfico”. Também precisou alterar o nome da equipe

de capoeira, que incorporou uma referência bíblica. Segundo Akin, a capoeira foi demonizada pelas “igrejas evangélicas atuais” por estar ligada à tradição africana e, conseqüentemente, ao candomblé, no entendimento desses grupos. Entretanto, a atividade é bastante popular no Pente e não foi proibida por Bomani, desde que passasse a incorporar alguns símbolos cristãos.

Além de Akin, outros moradores da favela do Pente frequentavam o terreiro de Pai Adelowo clandestinamente:

- Tem pessoas que frequentam a minha casa que é de lá, que inclusive vêm escondidos né, que mora no Pente, que vêm escondido. [...]. Vem escondido, não pode lavar roupa, bota na corda as roupas brancas, as pessoas todas. Lueji era uma, agora Lueji tá lavando roupa. Antigamente, a roupa da Lueji ficava aqui em casa né. A Luena é uma pessoa que se esconde, não anda de branco lá.

O nome da capoeira de Akin era Estrela do Mar e um dos símbolos era Iemanjá, a yabá (orixá feminino), sem dúvida, mais popular dos povos yorubanos na cultura popular brasileira, na música, no cinema, nos rituais para boa sorte no fim de ano. O nome, mal visto pelo varejo de drogas, foi substituído por Estrela de David, em menção ao personagem bíblico, e a imagem de Iemanjá, substituída pela de Jesus Cristo com os braços abertos com a citação: “*Deixai vir a mim as crianças, porque delas é o Reino dos Céus*”.

Esse caso me lembrou uma das conversas que tive com uma jovem chamada Abayomi (falarei dela com mais detalhes à frente) sobre a disseminação da “capoeira de Cristo”:

- O que que a gente tem na capoeira? A gente tem o atabaque. O que que é o atabaque? O atabaque é um instrumento sagrado pra gente que é do candomblé. Então, assim, é o berimbau, que ele é usado como instrumento de necromancia em vários rituais no Congo, naquela parte ali da África, Luanda e tal, e o agogô também, né. A volta ao mundo, em sentido anti-horário, os rituais no pé do berimbau. Porque, o que que acontece.... É uma coisa que veio da ancestralidade afro, e tudo que veio da ancestralidade afro, é ligada com a religião. Eu posso até tentar desvincular, mas eu não vou conseguir, porque tem espiritualidade ali. Eu posso não acreditar, mas o fato de eu não acreditar, não vai me impedir que tenha. Eu posso chegar pra você aqui e falar assim oh “esse quadro não existe”, mas ele existe, tá entendendo? Eu posso ignorar ele, eu posso fingir que ele não existe, mas ele tá aqui. Então o que tá acontecendo na capoeira hoje em dia é isso. As pessoas tão ignorando a essência, o fundamento, o que que realmente é a capoeira. Tanto que tem um mestre que fala “o candomblé é a fonte mística de onde brota a capoeira”. Quando iniciou a capoeira, a capoeira era dentro de um terreiro dentro de candomblé, acontecia um ritual, entendeu. Só que, tipo assim, tá na moda ser evangélico, tá na mídia, todo mundo é evangélico, tem pessoas que não sabem nem o que que tá seguindo,

nem o que tá fazendo, mas tá na mídia capoeira de Cristo... O que que é capoeira de Cristo? O que que muda? Os rituais não continuam o mesmo? A essência da capoeira não continua a mesma? Não é uma roda? Por que que tem roda na capoeira? Porque ali é onde a gente vai concentrar energia.

Abayomi é capoeirista há mais de 15 anos e caracteriza esse movimento de alterar a linguagem e a gramática de determinadas práticas ligadas aos terreiros, conferindo sentido cristão, como apropriação:

- Tudo bem, você pode praticar a capoeira como esporte, mas não é. Tem o fundamento religioso. A não ser que você vá na capoeira e você não queira adentrar nesse fundamento. Entendeu? Mas as pessoas querem negar, tirar isso, acho que é você roubar, entendeu? Acho que é a questão da apropriação. Você tá se apropriando de uma coisa que não é sua e deturpando. Além de estar se apropriando, tá deturpando. “Aí, pronto, capoeira evangélica, nada mais é, do que uma apropriação de que não é sua e um deturpamento de uma coisa que não te pertence. Que você não teria o direito de deturpar, entendeu? Nem de se apropriar, pra começar. Que nem os bolinhos de Jesus, que é o acarajé, que tavam fazendo lá na Bahia... Você tá se apropriando de uma coisa que já existe, que faz parte da cultura, que faz parte da gente. A igreja evangélica se apropria do samba, a igreja evangélica se apropria do carnaval.... Eu tô falando assim, por exemplo, no carnaval, agora tem igreja evangélica que faz bailezinho dentro da igreja. No São Cosme e São Damião, a igreja evangélica dá saquinho de doce que é pras crianças não pegarem os doces do demônio na rua. Mas a intenção não é a mesma? Eles não tão dando o doce no dia de São Cosme e São Damião? Mas lá eles falam que as pessoas vão no cemitério, mói o osso, né, na igreja evangélica eles falam.... Que as pessoas moem o osso e jogam por cima dos doces. Ou então, que você tem epilepsia, eu quero curar você, aí pega a criança que tá tendo ataque epilético, aí joga aquela baba em cima dos doces pra passar pra outra criança, que joga sangue de galinha... E várias coisas eles falam lá dentro da igreja. É cada absurdo, assim, um maior que o outro, pra você não dar o seu doce pros seus filhos. Entendeu? Tipo assim, se tem uma pessoa dentro da igreja que ela tem uma sexualidade diferente, é porque ela tem um espírito de pomba gira ou um espírito de exu habitando nele.

### 3.10 **Existir é o nosso maior luxo**

A mãe de santo Amara tem uma casa de umbanda no Morro do Ouro há mais de 20 anos e, segundo ela, nunca sofreu ameaças dos varejistas de drogas. Perto da sua casa tem uma igreja neopentecostal que já lhe causou alguns aborrecimentos, pois uma das “irmãs evangélicas” começou a implicar com a sua casa, demonizando suas cerimônias religiosas e proferindo palavras de ódio. Amara afirma que nunca se sentiu ameaçada ou intimidada por “bandidos” nem por evangélicos, pois tem certeza de que a sua religião não evoca o Diabo, mas apenas o amor e a caridade. Durante o tempo em que estive em sua casa, foi possível observar seus filhos e suas filhas de santo circulando pela área com suas vestimentas brancas e com os seus fios de conta, sem o menor receio:

- Existir sem se preocupar é nosso maior luxo, querida.

Figura 13 - Casa da Mãe Amara



Fonte: A autora, 2016.

### 3.11 A maioria desses meninos eu vi nascer



Logo no início da pesquisa de campo na favela da Espiga, ouvi muitas pessoas defenderem que lá é um dos poucos lugares no Rio de Janeiro onde o varejo do tráfico de drogas ainda respeita o morador e que, apesar de o Nilo estar sob orientação religiosa neopentecostal, não havia violência nem sanções aos moradores e às casas religiosas que professassem outra religião. Todavia, com o passar dos meses, observando o comportamento dos moradores durante as conversas, pude verificar um total desconforto em falar sobre o assunto. A maioria das pessoas diz que a Espiga abarca uma grande pluralidade religiosa e que não há problemas do tráfico com isso, porém, insinuam uma forte ligação entre algumas igrejas e as atividades propagadas pelos traficantes, como a venda de drogas e de armas.

Depois de muitas tentativas frustradas, consegui, finalmente, conversar diretamente sobre o assunto com a Vó Kieza, uma das moradoras mais antigas da Espiga, que ainda mantém a prática de rezar as crianças e os doentes, e acompanha algumas festas sagradas, como o dia de Santa Bárbara, identificada como Iansã na umbanda, todo dia 04/12. Ela me contou que tentaram uma vez acabar com a tradicional festa:

- Houve uma época que a Igreja Universal vinha evangelizar aqui, subia a rua principal.... Lá no alto do morro tem uma gruta com a imagem de Santa Bárbara. Eles iam lá e quebravam a santa, quebrava as oferendas, as comidas, né. Aí a comunidade começou a fazer queixa, que na época era o Danso também, nessa época aí, e o Danso proibiu eles de subir. “Não vão subir. Vocês podem evangelizar na rua, lá em Iansã, não”.

Subindo uma das ruas que dá acesso à casa da Vó Kieza, pude identificar que todos os muros das casas estavam pintados com mensagens bíblicas, menos o dela. Essa foi uma das primeiras impressões que compartilhei em nossas conversas. Ela respondia, rindo:

- Aqui no muro não, falei logo, não quero esses bandidos, tudo ex alguma coisa agora metido a evangélico vindo pichar meu muro.

Ela explicou que os grafites foram feitos por iniciativa de um centro “evangélico” de reabilitação para usuários de drogas, que abriga os pacientes em recuperação, dentre eles alguns “ex-bandidos”, com esse trabalho.

Ficamos no quintal conversando, com a porta da sua casa aberta, como sempre, e ela falava com naturalidade sobre os varejistas de droga locais:

- A maioria desses meninos eu vi nascer, fiz o parto. Tá vendo esses garotos aí? Eu que botei no mundo, minha filha.

Disse que os “bandidos” a respeitam e que acha contraditório um “bandido ser evangélico”. No entanto, no momento em que pedi para tirar uma foto ao seu lado na porta de casa, ela hesitou: disse que eu podia tirar, mas muito rápido para os “meninos do tráfico” não

verem e acharem que eu estava investigando alguma coisa sobre eles. Algumas vezes, enquanto conversávamos, fomos interrompidas pela passavam de algumas motos com homens armados. Vó Kieza preferia conversar sem sentir que estava sendo observada ou ouvida por eles.

### 3.12 Os bandidos morrem de medo de Vó Kieza e das suas mandingas<sup>71</sup>

Dalji era outra mulher importante na favela Espiga, sambista e umbandista. Encontramo-nos várias vezes, até que ela me convidou um dia para um café em sua casa, onde também funciona o terreiro herdado de sua bisavó, que foi uma importante líder quilombola. Segundo ela: “Dessas que a gente deveria aprender a história na escola”.

No quintal de Dalji, existe um altar de vidro para Xangô e para São Jerônimo tão grande, que é possível ver da rua. Realidade bem diferente dos adeptos das religiões afro-brasileiras que viviam na favela do Pente e que não conseguiam sequer estender suas roupas brancas no varal. Ela me contou que o varejo de drogas ilícitas respeita bastante a longa tradição cultural e religiosa da Espiga, propagada por mulheres negras, mães de santo. Segundo ela “os bandidos morrem de medo de Vó Kieza e das suas mandingas”. Ela lamenta o aumento da violência com constantes tiroteios entre facções rivais na área, mas demonstra grande afetividade com a favela em que nasceu e pretende, segundo ela, morar até morrer.

Também me disse que, antes dos bailes *funk*, eram feitos cultos e orações, o que para ela é uma grande contradição, entre o momento religioso e a “festa profana com músicas eróticas e que fazem apologias ao tráfico”. O muro da sua casa estava pintado com salmos. Perguntei o que ela achava a respeito, ela me disse: “Quando eu cheguei já estava assim, ninguém me perguntou”, com uma expressão de aborrecimento, mas não quis estender o assunto.

### 3.13 *O salário do pecado é a morte*

*O salário do pecado é a morte.  
Morrer como homem é o prêmio da guerra.*

---

<sup>71</sup> Mandinga é um termo de origem africana, que significa algum tipo de feitiço.

*Dono do ouro e da prata é Jesus.  
E ninguém leva nada da Terra*

*MC Smith*

Conheci Abayomi no mesmo dia em que conheci Aziza, na roda de samba. Abayomi é capoeirista, mora na favela do Pente e me disse que sabia muitas coisas sobre o “traficante” Bomani e sua aproximação com a igreja “evangélica”. Abayomi me contou que usava muitas drogas na época em que ele se “converteu” no Pente, e, por isso, convivia bastante com os “meninos do tráfico”. Ela trabalhou em um projeto comunitário comandado por um pastor, como professora de informática, em 2008, na favela do Chapa, que é vizinha à favela do Pente. Esse pastor era o responsável por arrecadar o dinheiro destinado ao projeto, que vinha em nome da Associação de Moradores, mas, na verdade, segundo ela, era fornecido pelo tráfico. A partir dessa experiência, ela começou a perceber uma ligação crescente entre a “Igreja” e o varejo de drogas ilícitas nas favelas do bairro:

- Você não pode colocar um despacho na rua, que você corre o risco de levar pedrada. Lá é muito complicado. E, assim, é muita casa invadida, é muita casa invadida mesmo. Teve uma que foi invadida três vezes e ele acabou fechando.

Abayomi me contou que na favela do Pente os “traficantes evangelizados” justificam os assassinatos cometidos com uma passagem bíblica: “Porque *o salário do pecado é a morte*, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus nosso Senhor”. Ela traduz:

- O salário do pecado é a morte, a traição é o pecado. Então, a traição é um pecado, maior do que você estar matando uma pessoa, porque o salário é a morte né, o salário do pecado é a morte. Ou seja, a chamada morte justa, que é a sentença para um traidor, para alguém que “vacilou” no morro ou para os inimigos, não é pecado: essa é a justificativa pra poder matar, sem ter a culpa do sangue na mão.

Abayomi contou ainda que presenciou a época em que alguns pastores começaram a fazer uma propaganda negativa e demonizante das religiões afro-brasileiras no Pente e tudo que acontecia de errado na favela era culpa das casas de umbanda e de candomblé que existiam lá:

- Os pastores, eles começaram a demonizar as religiões africanas que haviam em cima do morro, na época que comecei a frequentar o morro, eu comecei a ver isso, e aí tudo que começou a dar errado lá em cima, eles começaram a dizer que era porque havia esses centros né.

Ela acredita que, por influência desses religiosos, Bomani mandou fechar todas os terreiros da favela:

- Se acontecia uma invasão, se morria alguém, eles falavam que era porque tinham pessoas que eram ligadas a isso, que tavam fazendo macumba pra acabar com fulano, sicrano e beltrano...

Outras pessoas, tal como Abayomi, já tinham me contado que a aproximação de Bomani com as igrejas neopentecostais teria ocorrido em um momento crítico da sua vida, em que havia disputas internas crescentes pelo controle do tráfico na área. Para ela, existe uma ligação financeira entre o varejo de drogas e algumas igrejas neopentecostais, mas também existe outro fator que colabora com a evangelização dos “criminosos”: o apoio emocional e psicológico dado pelos pastores somado à promessa de salvação:

- Bandido é carente, não tem essa assim. Não sei se você tem ideia, se já conviveu com algum, mas bandido é muito carente, porque são pessoas muito mal resolvidas na vida, com problemas psicológicos imensos [...] O pessoal da igreja começou a fazer isso, a dar aquele apoio, o paizão, o pessoal que vai orar, e vamo ajudar, e vamo salvar fulano, vamo salvar sicrano e tal, e nesse meio tempo, o que que eles fizeram? Eles construíram, estrategicamente, um exército pra limpar os candomblés e as casas de umbanda do morro [...] Ah, eu acho que o interesse mais é a questão, assim, afetiva mesmo, espiritual. Porque eles [os bandidos] se sentem resguardados espiritualmente, porque muitos deles têm esse medo né, de morrer, ir pro inferno...

Assim, a pessoa do “traficante” reúne em torno de si muitas facetas, a do “bandido em busca de salvação”, mas também de perdão e de reconhecimento: é o homem poderoso e rico o suficiente para assistir os mais pobres na favela e, ao mesmo tempo, juiz do destino, de vida ou de morte das pessoas, cruel e implacável diante dos inimigos.

Em outro momento, Abayomi menciona mais uma questão relacionada ao fechamento de “casas de santo” por “traficantes”: a credibilidade. A credibilidade, como uma escala moral que qualifica os sacerdotes das religiões afro, foi mencionada em vários depoimentos de moradores das favelas do Pente e da Espiga. O pai de santo de umbanda, Aren, que tem um terreiro em um bairro próximo à favela do Pente, me disse que a credibilidade foi um dos fatores decisivos para que Bomani expulsasse algumas mães e alguns pais de santo da favela. Segundo ele, muitos líderes espirituais que foram expulsos tinham condutas duvidosas na localidade, extorquiam clientes e faziam trabalhos espirituais para prejudicar as pessoas. Ele conheceu pessoalmente alguns deles e acredita que, apesar da iniciativa do traficante ser lamentável, ela contribuiu para separar “o joio do trigo”, pois, segundo Aren, as casas de santo que ainda sobrevivem na Ilha do Governador têm procurado fazer um trabalho honesto e confiável, evitando motivo para as represálias.

Abayomi também menciona que a falta de credibilidade de algumas casas foi fator preponderante nesse processo. Na Espiga, palavras como “respeito”, “credibilidade” e “tradição” são acessadas, comumente, para identificar as casas religiosas, que permanecem por décadas na favela e não são ameaçadas pelo tráfico.

Pensar na “credibilidade” dos sacerdotes e em todos os repertórios morais que são acessados para compreender a “evangelização de um traficante” e a demonização dos templos religiosos umbandistas e candomblecistas, nas favelas supracitadas, complexifica a questão da violência religiosa, que não está ligada, apenas, ao “traficante convertido”, mas aos pais e às mães de santo que ele ameaça, a trajetória construída por eles na favela e a relação de ambos com os moradores. Tanto Abayomi quanto Aren são umbandistas e utilizam a credibilidade como critério para avaliarem a sua própria religião. Entretanto, essa não é uma relação simétrica. Quem tem o poder de fogo com armas são os “bandidos”, que decidem quem fica e quem morre. O salário do pecado é a morte...

Os moradores das favelas do Pente e da Espiga, sejam eles adeptos das religiões afro-brasileiras, varejistas de drogas, moradores ou pastores e membros das igrejas (neo)pentecostais, buscam até hoje elaborar uma interpretação, com base em suas experiências pessoais e coletivas, que justifique a proibição e/ou sanções a terreiros nessas localidades. Assim, os rumores, mais do que trazerem informações e possíveis explicações para os casos, nos ajudam a compreender a forma como eles impactam a rotina dos moradores dentro dessas favelas. Para exemplificar, trago o depoimento de Lulu, que se define como espírita, filha de Oxum e moradora do Pente:

- Os bandidos não aceitavam qualquer uma outra religião, principalmente a espírita. Não tinha tolerância nenhuma à espírita. Ou seja, você não tinha direito a usar o seu branco, você não tinha direito a usar seus fios de conta.... Você não tinha não, você não tem o direito de usar seus fios de conta, de usar seu branco, de lavar sua roupa, de estender na sua casa ao ar livre pra secar. Nunca vi ninguém ser repreendido. Mas por se ouvir falar, e tudo que é boato, nesse sentido, tem um fundo de verdade, então nós temos que respeitar ou respeitar, ainda que seja contra os nossos princípios.

A lógica do varejo de drogas ilícitas, das religiões afro-brasileiras e da nova fé adotada pelos “bandidos”, representada pelas igrejas neopentecostais, estão interligadas no cotidiano dos moradores e são primordiais para o trabalho desenvolvido. O curioso é que ouvi essa passagem bíblica neste ano de novo (2021), quando estava no cemitério de Irajá, no velório de um grande amigo. Vi um grupo volumoso de pessoas reunidas orando, aquela cena me deu uma agonia porque estamos no meio de uma pandemia, inclusive, o próprio acesso aos cemitérios

está restrito. Mas logo depois relevei, pois não sabemos a dor do outro nem o que precisa ser feito para aliviá-la. Quem sou eu para julgar, pensei. Quando fomos caminhando levando o corpo querido no caixão, em um cortejo pequeno, para ser enterrado, ouvi um pregador dizendo: “O salário do pecado é a morte...”. Essas palavras ressoaram sem pausa na minha cabeça. Perguntei, então, ao coveiro de quem era aquele enterro, e ele me disse, com ar de sarcasmo: “Ih, a senhora não tá sabendo, não?! Hoje o condomínio tá ilustre, veio residir aqui aquele bandidão da favela do ...”.

E há quem diga que o trabalho acadêmico é tedioso e solitário... Nesses últimos anos que passei escrevendo esta tese, aconteceram tantas coisas espantosas e “inexplicáveis”, que até o diabo duvida!

### 3.14 Que igreja? Nunca vi, só ouço falar.

Aziza um dia me chamou em um canto falando baixinho, com a voz trêmula e preocupada, com feição de quem estava bastante zangada: “Olha, menina, vou te contar uma coisa, mas se você disser que eu te disse isso, vou dizer que é mentira! ”. Eu olhei espantada e pensei mesmo em dizer que, se fosse um segredo ou algo grave, era melhor ela não dizer nada, mas nem deu tempo, ela emendou as frases muito rápido: “Tem uma igreja evangélica aqui na favela que funciona como um esconderijo de drogas e armas do tráfico, você já deve ter percebido...”

Ela estava tremendo enquanto me contava e não quis mais falar sobre isso. Eu já tinha reparado que uma igreja, localizada ainda no “asfalto”, próximo a um dos acessos da favela, mudava de fachada todo mês: ora estava pintada de azul, ora de branco, ora de amarelo, “com” e, às vezes, também “sem” o nome da denominação religiosa que representava. Durante a tarde, muitos homens que trabalhavam para o varejo de drogas ilícitas entravam e saíam do terreno, com armas, rádios transmissores e drogas. Nenhum(a) morador(a) quis comentar sobre essa igreja comigo. Eu também não perguntei muito. Aziza, em outro dia, só comentou que “quando a polícia invade o morro, esculacha as casas dos moradores, joga os potes de mantimento no chão, vasculha as gavetas, revira colchão, mete o cano do fuzil embaixo das camas, mas ali não entra”.

Outro dia uma jornalista, que estava fazendo uma matéria nas redondezas, conseguiu meu número de telefone com um amigo e marcou uma entrevista comigo. Papo vai, papo vem

e lá pelas tantas ela perguntou: “Você sabe alguma coisa sobre essa igreja que fica na rua ...?”. “Ouvi uns boatos de que circula gente armada lá.”. Eu encerrei o assunto: Que igreja? Nunca vi, só ouço falar.

### 3.15 **Salve D. Maria Padilha!**

Lueji, filha de santo do terreiro de pai Adelowo, me contou que sempre achou estranho todos os terreiros da favela do Pente serem fechados, menos um... Essa era uma narrativa recorrente na fala das pessoas com as quais eu conversava: “Quebrou tudo, menos um”. Esse “um” sempre me intrigou e, pelo visto, também intrigava mais gente, a exemplo de Lueji. A moça me contou que existiam muitos boatos sobre isso, de que a mãe de santo era madrinha de batismo do chefe, Bomani, e, pela relação familiar próxima, foi então “poupada”. Outra hipótese era que ela mantinha relações estreitas com alguns varejistas e pastores, que lhe deviam, inclusive, favores, por isso ninguém a incomodava em seu terreiro.

Outra pessoa que mencionou Mãe Adimu em seus relatos foi Abayomi. Em várias das nossas conversas, ela me chamou atenção para o fato “de apenas um” terreiro continuar em funcionamento no Favela do Pente e acreditava que isso se devia ao fato de a mãe de santo ter uma boa relação com pastores locais:

- Um certo dia, eles resolveram invadir tudo, quebrar tudo, como você já sabe o que aconteceu... Só ficou um terreiro lá em cima né, que é o terreiro da Mãe Adimu, que eu frequento às vezes.... Frequentava, hoje em dia, eu não vou muito mais não. Mas conheço ela, ela é uma pessoa séria, não sei por que o terreiro dela ficou, mas enfim.... Porque, assim, ela é amiga dos evangélicos lá de cima. Ela recebe os evangélicos dentro da casa dela. Ela conseguiu uma convivência pacífica com eles desde o início. Eu acho, assim, que a Maria Padilha dela é muito, muito sinistra, muito foda. Sabe, a Maria Padilha dela deve ter avisado que ela deveria fazer isso. Então, assim, ela tem amizade com os pastores, os pastores vão na casa dela. Ela vai nas igrejas também.

### 3.16 **Jesus preto**

Fui visitar um amigo na favela do Chapa. Ele construiu um projeto cultural na área para jovens negros, que eu queria conhecer, e também desejava ouvi-lo sobre a relação entre neopentecostalismo, varejo de drogas e terreiros naquela região, vizinha da favela do Pente. No caminho, na rua principal que dava acesso à parte mais alta do morro, observei muitos grafites bíblicos nos muros. Ele explicou que os desenhos foram feitos por iniciativa de uma comunidade terapêutica, um centro de reabilitação para usuários de drogas, que abriga os pacientes em recuperação, dentre eles “ex-bandidos”, com esse trabalho cultural/artístico, mas, como o lugar é administrado por uma igreja evangélica, todo trabalho precisa ter temas religiosos.

Passei por um rapaz que grafitava uma imagem bem bonita, de um homem negro com a cabeça baixa, aparentando cansaço, com os dizeres: Vinde a mim, todos os que estais cansados e sobrecarregados, e eu os aliviarei (Mateus, 11.28). Eu perguntei sobre: “Que homem bonito, parece o Bob Marley, é ele? ”. Ele respondeu: “Não senhora, é Jesus Cristo”.

### **3.17 Chegou a hora de cuidar das pessoas!**

Em 30 de outubro de 2016, o então senador, Marcelo Crivella, venceu a disputa eleitoral para a prefeitura do Rio de Janeiro. Durante a sua campanha, um dos *slogans* mais marcantes foi a frase: eu vou cuidar das pessoas. O tema do cuidado foi recorrente em minhas pesquisas de campo, seja proferido nos púlpitos de igrejas neopentecostais, seja nos versículos grafitados pelos muros das favelas, seja nos discursos de pastores(as), moradores(as) e trabalhadores(as) do varejo de drogas ilícitas. Junto com “cuidado” estavam associadas palavras como: cansaço, ansiedade, tristeza, perda e solidão. É preciso ter cautela com o fato de que esse discurso de um “humanismo genérico”, esteja ligado ou não a uma doutrina religiosa, pois reforça a necessidade de empatia por intermédio de soluções imediatistas ligadas à vulnerabilidade das pessoas. Publicamente, observamos como tem crescido a perspectiva do “vamos garantir ajuda, apoio, satisfazer as demandas da urgência, não importa como”, associando dilemas e problemas que são sociais, portanto, coletivos, a uma dinâmica particular e individual. Parte da crítica elaborada nesse sentido se dirige também ao mercado do *coaching*. As instituições, dessa forma, são desresponsabilizadas pela produção de desigualdades, de injustiças e de precarizações, que deixam de pertencer à seara das políticas públicas para serem “assumidas” por grupos privados,



que mantêm, inclusive, uma postura conservadora e paternalista, criando um contexto em que as mobilizações coletivas, na luta por direitos, parecem perder importância.

Lembro da primeira em vez que li a palavra “solidão” em uma faixa, na porta de uma igreja de denominação neopentecostal, que dizia: “Desencapetamento total - se você é vítima de olho gordo, inveja, doenças incuráveis, vícios, dívidas, solidão, é infeliz no amor e cisma que foi vítima de trabalhos feitos na macumba, bruxaria, feitiçaria e nada dá certo: venha receber a prece violenta e seja liberto de toda opressão! ”. Em outro dia da semana, a mesma igreja anunciava também os dizeres: “Desencapetamento total - orações fortes contra macumba, bruxaria, feitiçaria, saravá e reza de São Cipriano. Venha receber o banho do alívio com arruda e alecrim e seja liberto de todo mal.”.

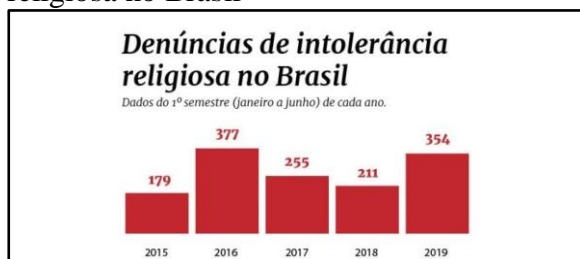
Abayomi, como já mencionado anteriormente, falava muito da “carência dos bandidos” e do suporte e do alívio oferecidos pelos cultos neopentecostais. O pastor Adofo, mencionado, também pregava com repertório semelhante na madrugada dos bailes *funk* de favela.

O bispo e candidato Marcello Crivella seguia o mesmo caminho. E foi exitoso. Após sua eleição, meus/minhas interlocutores/as externavam sua tensão com seu discurso político que explicitava um projeto de poder a serviço de um grupo religioso, em detrimento dos demais. Dentro dos terreiros, as pessoas estavam tensas com o possível recrudescimento do racismo religioso e da intolerância. O medo e a apreensão diante desse contexto só pioraram com a campanha, e posterior eleição, de Jair Bolsonaro para a presidência da República, em 2018. As opiniões eram unânimes: o problema que esses projetos políticos – calcados em discursos de ódio – trazem é que validam a violência, a criminalização e a demonização, protagonizada por grupos, pessoas, instituições e até funcionários da máquina pública, tais como policiais, direcionados aos terreiros. Depois essas candidaturas ficaram desgastadas por não conseguirem oferecer a solução mágica que prometiam - mudanças radicais na sociedade brasileira. A estratégia discursiva da chamada “retórica da perda”, nas palavras da socióloga Christina Vital, contém a promessa de garantir um retorno da ordem, da segurança, dos valores tradicionais da família etc.

De acordo com o balanço divulgado pelo Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH), por meio dos casos registrados via “Disque 100”, número de telefone do governo criado em 2011 (precedido pelo Disque Denúncia), que funciona 24 horas por dia para receber denúncias de violações de direitos humanos, as denúncias de intolerância religiosa aumentaram no Brasil. Só no primeiro semestre de 2019, houve um aumento de 56% no número de denúncias de intolerância religiosa em comparação ao mesmo período do ano

anterior. A maior parte dos relatos foi feita por adeptos da Umbanda e do Candomblé. Abaixo, dois gráficos extraídos do site Brasil de Fato e do Instituto de Segurança Pública (ISP)<sup>72</sup>:

Figura 14 - Denúncias de intolerância religiosa no Brasil



Fonte: SOUZA, 2020.

Figura 15 - Ataques a religiões no Brasil



Fonte: SOUZA, 2020.

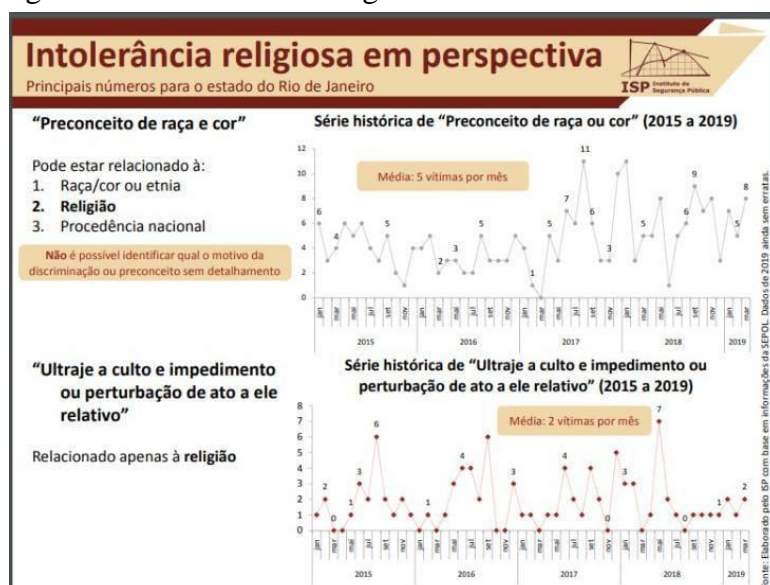
Figura 16 - Intolerância Religiosa: estatísticas



Fonte: [http://arquivos.proderj.rj.gov.br/isp\\_imagens/uploads/infograficoIntoleranciaReligiosa.pdf](http://arquivos.proderj.rj.gov.br/isp_imagens/uploads/infograficoIntoleranciaReligiosa.pdf), 2020.

<sup>72</sup> Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/01/21/denuncias-de-intolerancia-religiosa-aumentaram-56-no-brasil-em-2019>. Acesso em: 30 abr.2021.

Figura 17 - Intolerância Religiosa: estatísticas



Fonte: [http://arquivos.proderj.rj.gov.br/isp\\_imagens/uploads/infograficoIntoleranciaReligiosa.pdf](http://arquivos.proderj.rj.gov.br/isp_imagens/uploads/infograficoIntoleranciaReligiosa.pdf), 2020.

Eu me perguntei algumas vezes se os casos de agressão aos terreiros e aos adeptos das espiritualidades afro-brasileiras cresceram após essas eleições. Fica difícil saber ao certo se aumentaram as ocorrências no número de casos, a formalização das denúncias ou ainda se ambos ocorreram. Os dados oficiais que temos ainda são subestimados, dada a dificuldade de registro pelo interesse da máquina pública em fazê-lo de forma adequada e pelo receio das vítimas em denunciar. Entretanto, o que pude observar com mais nitidez é que tivemos um aumento na publicitação de ocorrências, que refletem situações cada dia mais graves e extremas. Os atos de violação têm vindo mais à tona, mérito dos próprios integrantes das chamadas CTTro (Comunidades Tradicionais de Terreiro), que, principalmente durante a pandemia, têm-se articulado de formas diversas nas mídias sociais para denunciar as violências sofridas. Seja na articulação em grupos ou de forma mais individual, há uma maior vocalização da indignação com a perseguição sofrida, historicamente, neste país, e com a conivência do Estado em vários casos, não assegurando os direitos da população e, por vezes, sendo o próprio algoz das opressões. Parlamentares têm sido pressionados a representarem o segmento minoritário, porém, expressivo. Artistas têm-se posicionado, assumindo sua religiosidade, por vezes mantida escondida, devido ao preconceito.

As bandeiras de luta levantadas por diversas casas de axé, as figuras públicas e os coletivos ligados à temática condenam não apenas o racismo e a intolerância religiosa, mas também se posicionam frontalmente contra o feminicídio, o genocídio indígena, a transfobia, a LGBTfobia, o machismo, a desigualdade social e todo tipo de arbitrariedade, criticando e incitando o debate, inclusive, entre seus próprios pares. É possível citar novas e antigas

campanhas e iniciativas, tais como: *Liberte o Nosso Sagrado* (2017); *Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa* (anualmente desde 2008); *Manifesto de entidades do movimento negro e povos de terreiro “Fora Bolsonaro e Mourão”* (2020); Instituto de Defesa dos Direitos das Religiões de Matriz Africana – *Idafro* (2019); Comissão de Combate à Intolerância Religiosa – *CCIR* (2008); a *CPI da Intolerância Religiosa* (2021); a aprovação da concessão da Medalha Pedro Ernesto, considerada a maior honraria da Câmara Municipal do Rio de Janeiro, ao jogador de futebol José Paulo Bezerra Maciel Júnior, conhecido como Paulinho, campeão olímpico pela Seleção Brasileira nos jogos de Tóquio, no Japão, em 2021 - a homenagem ocorre após o atacante ter simulado uma flechada em homenagem ao orixá Oxóssi, do candomblé, durante a comemoração de um gol e por ele falar sobre Exu e outros orixás de forma recorrente em suas entrevistas, posicionamento que aqueceu o debate sobre intolerância religiosa no país; entre outras.

Jornais, impressos e *on-line*, de grande circulação, têm dedicado algumas de suas páginas a fazer parte dessas denúncias por pressão da sociedade e do próprio “povo de santo” (expressão utilizada para designar os adeptos de religiões afro-brasileiras), ainda que diversos desses veículos continuem propagando ódio e preconceito às religiosidades de matriz africana em manchetes distorcidas. Basta lembrarmos do caso do chamado “*serial killer* do Distrito Federal”, Lázaro Barbosa, em 2021. Antes de o criminoso ser encontrado e assassinado, diversas reportagens associaram a sua facilidade para fugas a uma possível ligação com “bruxaria e rituais” e colocaram fotos de assentamentos religiosos com imagens de exu, como sendo oriundos da sua casa. Depois, sua esposa veio a público desmentir as informações, dizendo que Lázaro era cristão, inclusive, existiam imagens suas pregando dentro do espaço prisional, onde esteve tempos atrás, e que as fotos não eram da sua casa. As investigações concluíram que as fotos eram de um terreiro e foram usadas de forma indevida para tentar forjar uma ligação dele com as religiosidades de matriz africana, comumente associadas a rituais satânicos, que, por sua vez, são ligados a elementos negativos e a atos bárbaros.

Por trás de todas essas histórias, existem racismo, preconceito e projetos de poder proselitistas que criminalizam todo poder fora da Cristandade (como visto nos primeiros capítulos desta tese). Após a captura e a morte de Lázaro, concluíram que, por trás dos assassinatos cometidos por ele, não existem “rituais”, mas sim o coronelismo<sup>73</sup> presente em diversas regiões, notadamente rurais, do Brasil. Ele estava a serviço de grandes fazendeiros que

---

<sup>73</sup> Forma de atuação de uma elite, representada, principalmente, por proprietários rurais. Controla os meios de produção, detendo os poderes econômico, social e político de localidades no interior do país.

ordenavam a morte e o estupro de várias pessoas para fazerem valer o que consideram ser a justiça. Até a verdade ser apurada, dezenas de terreiros foram ameaçados e invadidos na “caça” perpetrada para prendê-lo, acusados de acobertá-lo. Felizmente, uma grande e necessária mobilização de lideranças afro-religiosas da região Centro-Oeste tratou de desmentir o boato criminoso. A seguir, as notícias que foram vinculadas pelo Portal de notícias G1, associado à TV Globo (não se teve acesso ao link original das matérias, pois publicação foi excluída após as denúncias de racismo e de intolerância religiosa).

Figura 18 - Caso Lázaro Barbosa



📌 Lázaro Barbosa, suspeito de chacina contra família, continua foragido e cometendo crimes pela região (Foto: Reprodução/Polícia Civil DF e GO)

Em um vídeo que circula nas redes sociais, o pai de santo André Vicente de Souza afirma que foi coagido por agentes de segurança que participam da operação em busca de Lázaro Barbosa, 32, acusado de praticar uma chacina que vitimou quatro pessoas de mesma família, em Ceilândia, cidade-satélite de Brasília.

Fonte: Portal de Notícias G1, 2021

Figura 19 – Caso Lázaro Barbosa

## Fotos mostram que casa de Lázaro Barbosa, suspeito de chacina em Ceilândia, tem itens que indicam bruxaria e rituais, diz polícia

Imagens divulgadas por um delegado que está na busca pelo suspeito registram vários objetos pela casa. Em uma parede, a polícia encontrou a palavra 'satanás' escrita em inglês. Força-tarefa procura por criminoso há oito dias.

Fonte: Portal de Notícias G1, 2021

Figura 20 - Caso Lázaro Barbosa

## Brasil

### Líder religioso denuncia intolerância de policiais em terreiros no interior de Goiás

Policiais que participam da operação que busca capturar Lázaro Barbosa teriam invadido terreiro e quebrado itens de religiões com matrizes africanas

Figura 21 - Caso Lázaro Barbosa

Fonte: Portal de Notícias G1, 2021

“Ele leva para beira do rio, manda tirar as roupas e acaba matando”, disse o secretário durante entrevista coletiva.



Fotos mostram que casa de Lázaro Barbosa, suspeito de chacina em Ceilândia, tem itens que indicam bruxaria e rituais, diz polícia — Foto: Divulgação/Polícia Civil

Fonte: Gabriel Borges, 2021.

Esse caso nos leva a muitos outros ocorridos anteriormente, tais como o do menino Evandro, também conhecido como As bruxas de Guaratuba, desaparecido nos anos 90 no Paraná. Em um processo que se desenrolou por quase 20 anos, sete pessoas foram denunciadas pelo Ministério Público do Paraná (MP-PR) como suspeitas de terem participado de um ritual religioso para matar a criança. Depois, novos arquivos da investigação vieram à tona, demonstrando que as pessoas foram torturadas para confessar o crime, entre elas um pai de santo. Configurou-se mais um episódio de intolerância religiosa. Existe uma série documental e um *podcast* sobre o assunto na plataforma de *streaming* da Globo, a Globoplay. O crime já prescreveu, foi arquivado e a justiça diz que nada pode ser feito para reverter o que as pessoas, acusadas injustamente do crime, passaram.

Figura 22 - Caso Evandro



**Caso Evandro: criança desaparecida, suposto ritual macabro e torturas, sete acusados; relembre a história**

Em entrevista exclusiva à RPC, Beatriz e Celina Abagge e outros envolvidos falam do desaparecimento de um menino de seis anos, nos anos 90, no litoral do Paraná. Veja as reviravoltas do caso que voltou a ser lembrado com a série do GloboPlay inspirado no podcast de Ivan Mizanzuk.

Por Natalia Filippin e Ana Zimmerman, G1 PR e RPC Curitiba

28/06/2021 11h45 · Atualizado há 2 meses

Fonte: Portal de notícias G1, 2020.

Figura 23 - Caso Evandro

Celina e Beatriz Abagge, esposa e filha do então prefeito da cidade, Aldo Abagge, que foram as principais acusadas de encomendar a morte de Evandro em um ritual religioso. Por causa disso, o caso também ficou popularmente conhecido como "As Bruxas de Guaratuba".

Elas chegaram a confessar o crime, mas depois alegaram que tinham sido torturadas pela polícia para admitir o ritual.

"No momento você não consegue pensar, você está sendo torturada, escutando o que tem que falar e, se você não souber exatamente, é torturada novamente. Eu não queria falar aquilo. Se eu errasse era choque elétrico ou afogamento. Se fizer perícia no meu corpo, eu tenho marcas de tortura até hoje", disse Beatriz.

Fonte: Portal de notícias G1, 2020.

Qualquer semelhança com os julgamentos que acusavam as bruxas de matarem crianças em rituais satânicos não é mera coincidência. Ao longo da história do Ocidente cristão, diversos grupos (que já tinham uma fama negativa, reforçada por uma definição estereotipada, racista e/ou misógina) foram identificados como agentes do diabo e utilizados como bodes expiatórios para explicar crimes, mortes e desaparecimentos "inexplicáveis" dentro da lógica racional. O mito de que bruxas comiam crianças na Europa Moderna surge para justificar os elevados números de infanticídio e de abortos na época (entre o final da Idade Média e a Idade Moderna). Muitas vezes, a família não tinha como sustentar mais uma criança e, em um cenário de fome generalizada, matava as crianças. Havia também infanticídios relacionados a desequilíbrios psicológicos no parto ou no puerpério. Outras vezes, crianças eram mortas para esconder relações ilícitas e outras tantas já nasciam sem vida, devido à falta de conhecimento para lidar com algumas complicações na gravidez e no próprio parto. Não à toa, as mulheres parteiras

foram comumente chamadas de bruxas e acusadas de sequestrar e de matar crianças para ofertar ao demônio<sup>74</sup>.

Essas acusações incidem ainda hoje, de forma constante, sobre alguns grupos, como os religiosos de matriz africana. O caso do menino Evandro, portanto, não é um episódio isolado. Na introdução do livro “Espelho ante espelho: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador”, o antropólogo Bruno Reinhardt inicia falando de uma ampla campanha feita por igrejas neopentecostais em Salvador contra o sacrifício de crianças no candomblé. Em uma das manifestações, crianças carregavam faixas com os dizeres “DEIXE-NOS VIVER”, enquanto pastores acompanhavam e portavam cartazes com dados estatísticos de como os cultos afro-brasileiros contribuíam para as altas taxas de mortalidade infantil do país. Abaixo, mais um caso emblemático, o da jovem Fabiane Maria de Jesus, que foi espancada e morta em 2014. Ela foi confundida, por meio do retrato falado de uma mulher, divulgado na página do *Facebook* “Guarujá Alerta” (Guarujá, SP), supostamente acusada de sequestrar e praticar rituais de “magia negra” com crianças.

Figura 24 - Caso Fabiane Maria de Jesus



Fonte: Anna Gabriela Ribeiro. Portal de notícias G1, 2014

Figura 25 - Caso Fabiane Maria de Jesus

**Internautas revoltados com página**  
O administrador da página do Facebook responsável por postar o retrato falado de uma mulher suspeita de sequestrar crianças no litoral de São Paulo será ouvido nesta terça-feira (6) pela Polícia Civil. Após a publicação da foto na página 'Guarujá Alerta', alguns moradores de uma comunidade do município agrediram a dona de casa. Dezenas de usuários da rede social criticaram duramente o administrador da página e um deles chegou a dizer que a página seria tão culpada quanto os agressores.

Em uma postagem feita no fim da tarde desta segunda-feira, o dono da página afirma que está colaborando com as investigações e que não irá se pronunciar a respeito do caso para não atrapalhar o trabalho da polícia. Em alguns comentários, os usuários condenaram a publicação do retrato falado, mesmo sabendo que se tratava apenas de um boato.

De acordo com informações do delegado Luiz Ricardo Lara, que está à frente do caso, ainda é cedo para apontar a responsabilidade do administrador da página Guarujá Alerta. “Caso, durante a instrução do inquérito policial, seja vislumbrado que, de alguma forma, ele colaborou com o crime, na medida em que propalou esses boatos, enfim, que praticou uma infração penal, ele será responsabilizado por aquele ato”, afirma.

Fonte: Anna Gabriela Ribeiro. Portal de notícias G1, 2014

### 3.18 A morte de Bomani

<sup>74</sup> Há um livro bastante interessante sobre o tema, que recupera esse processo histórico, chamado “Dar a alma: história de um infanticídio”, do historiador italiano Adriano Prosperi, publicado no Brasil, em 2010, pela Companhia das Letras.



Pai Adelowo lamenta toda onda de demonização das religiões afro-brasileiras:

- E é muito difícil pro candomblé, ou pra umbanda, pro espiritismo, seja lá o que for, porque... O que que acontece... O pastor, as igrejas evangélicas, elas ficam 24, 25 horas, fazendo uma lavagem cerebral na cabeça das pessoas. Se o cara foi desempregado, foi a macumba; se o marido brigou com a mulher, foi a macumba, se não tem comida, foi a macumba, foi o diabo, né. Eu não conheço o diabo, porque o diabo é coisa da Igreja Católica. Eu sou candomblecista. Eu conheço deuses. Então, enquanto tiver essas pessoas fazendo lavagem cerebral na cabeça dos outros... E são pessoas fracas, isso vai continuar. Mesmo que o traficante não fique aí, mas vai ter outras pessoas que isso vai continuar. [...]. Demonizando, demonizando. Eles demonizam tudo.

“Mesmo que o traficante não fique aí...”. Essa conversa que tive com Pai Adelowo foi em outubro de 2015. Essa frase em específico voltou a martelar na minha cabeça quando o varejista de drogas, Bomani, foi assassinado. Um dos homens mais procurados pela polícia no estado do Rio de Janeiro foi morto de joelho, com tiros pelas costas. As principais reportagens indicam confronto (sim, ele fez muitos, mas não nesse dia). Foi uma emboscada, “covardia” mesmo, como dizem os moradores da Favela do Pente. Rumores indicam que ele foi “dado pros polícia” pelos seus próprios aliados, não da Favela do Pente, mas de outra favela próxima, da mesma facção criminosa.

Nesse dia eu estava dormindo, quando meu telefone tocou. Eu dificilmente durmo com o telefone ligado, mas, nesse dia, por acaso, isso aconteceu. Era uma amiga, também pesquisadora, estava ansiosa e dizia: “Carol, você já viu as notícias?”. Respondi sonolenta que não, e ela foi enfática: “O Bomani tá morto”. Eu dei um pulo da cama. Olhei as mensagens no *WhatsApp* - tinha dezenas informando a mesma coisa. Ora, eu sou uma das poucas pesquisadoras que debruçei pesquisas sobre a Favela do Pente, e elas estavam, sem dúvidas, em torno dele, afinal, era considerado o grande “alcoz” das religiões de matriz africana no Brasil. Sim, porque, até em outros estados, as pessoas, quando conversavam sobre esse tema, falavam no seu nome. Além disso, eu conhecia bem o Pente, conversei com muita gente por lá e fiz alguns/algumas amigos(as). Tinha mensagem de colegas, de interlocutores(as) de pesquisa, de pais e de mães de santo, de pesquisadores(as), de professores(as) e até de lideranças políticas próximas; a maioria surpresa pela sua morte: um cara poderoso, há anos foragido e bem relacionado; outras(os) comemoravam o incidente na esperança de que trouxesse paz aos terreiros, finalmente.

Dentro de mim os sentimentos eram contraditórios. Por um lado, lamentava: mais um corpo tomba. Mesmo que, nesse caso o Bomani estivesse longe de ser um “soldado do tráfico” qualquer, ele era uma liderança para a sua facção, um homem temido, procurado, invicto há anos, mas, ao final, morreu de joelhos. Essas foram as palavras de sua mãe: “Meu filho morreu de joelhos.”. A dor e o sofrimento de tantas mães, com filhos dentro ou fora do varejo de drogas. Mesmo ostentando dinheiro, poder, fama, ele não teve um destino muito diferente da maioria, ainda que tenha demorado bastante para que isso acontecesse. Não, eu não estou defendendo “bandido”. Eu estou olhando a falácia da “guerra às drogas”, na perspectiva da complexidade que ela traz: não existe guerra quando o massacre tem sempre o mesmo alvo. Sim, policiais também morrem. Quem não morre e não aparece nas manchetes policiais são os traficantes internacionais de armas e de drogas e os homens dos helicópteros de cocaína.

Por outro lado, senti raiva: mais uma morte ocorre durante a escrita desta tese! Morte é um tema recorrente por aqui; são muitos fantasmas, não das pessoas relacionadas a mim e à pesquisa que se foram, mas dos que coabitam dentro de mim. Quem será o(a) próximo(a)? Eu me faço essa pergunta todos os dias. Tudo bem: para morrer basta estar vivo, diria minha falecida mãe, mas, nos últimos anos, morreram tantas pessoas associadas, direta ou indiretamente, a esse trabalho, que o medo se tornou uma constante. Por falar em medo, eu também senti alívio, pensando: estou mais segura. Eu não conheço ninguém que faça pesquisa com temas ligados à violência, à segurança pública e ao conflito que não sinta medo. Eu sinto bastante. Temas espinhosos, delicados, complexos e pouco debatidos geram muitas confusões e ameaças. Essa tese também é feita do que eu não escolhi dizer. Talvez o não-dito seja mais preponderante do que o que foi dito. Antes de pretender realizar um trabalho inovador e interessante, eu escolhi manter o sigilo para proteger as pessoas que me confiaram suas histórias e a mim mesma também. Isso nunca é possível de ser fazer totalmente, porque, uma vez que a escrita se torna pública, ela pode ter desdobramentos impensáveis, mas, antes disso, existem dezenas de cálculos estratégicos a serem feitos. Tive muita ajuda para isso e agradeço. Viver é um ato de resistência (teimosia e insistência) na sociedade em que vivemos.

Eu não me acho tão importante, nem este trabalho, a ponto de despertar tanta fúria, mas com a internet, com a visibilidade de algumas falas e de alguns debates públicos dos quais participei, tudo é possível. E principalmente por esse corpo político que carrego: uma mulher, negra e candomblecista. Isso por si só já me torna bastante vulnerável. A morte de Bomani também me deixou confusa: será que isso vai ter impacto sobre a proibição para o funcionamento de terreiros nas favelas que estavam sob seu domínio ou ainda as da mesma facção?

Foi aí que a “minha ficha caiu”. As tantas pessoas que estavam me ligando e mandando mensagens naquele momento e eu estávamos cometendo um erro primário: personificamos o “problema”, colocamos a culpa no “Diabo”. Bomani era uma pessoa, humana, contraditória, complexa e com uma vida marcada pelo crime e pelo varejo de drogas ilícitas, mas suas atitudes, suas escolhas e seus atos estavam associados a um contexto. Na favela vive melhor quem tem “contexto”, inclusive. Ter “contexto”, como gíria/expressão popular, está ligado a ser uma pessoa com boas relações, boa fama/repercussão. Ou seja, pessoas são definidas pelo seu entorno, seja pelos contatos que faz ou pela repercussão dos seus atos. Desde os seus primeiros capítulos, esta tese menciona o “contexto” de Bomani, seja ao demonstrar, historicamente, como a cultura, as práticas, a espiritualidade e a religiosidade de matriz afro-indígena foram criminalizadas, demonizadas e estereotipadas neste país dentro de um projeto de poder colonialista e cristão (ainda em curso), seja ao apontar o avanço do pentecostalismo no Brasil, seja analisando as formas de construção e de ação das igrejas neopentecostais nas últimas décadas, ou, ainda, passando (ainda que brevemente) pelo debate atual sobre segurança pública e varejo de drogas. Pai Adelowo faz uma análise de contexto quando diz: “Mesmo que o traficante não fique aí, mas vai ter outras pessoas que isso vai continuar. [...]. Demonizando, demonizando. Eles demonizam tudo.”.

Estive nos arredores da Favela do Pente faz poucos meses (já faz alguns anos da morte de Bomani). Era uma sexta-feira, eu estava de branco, com o ojá (pano de cabeça) e meus fios de conta. Peguei um Uber. Na subida de uma rua que leva à favela, mas ainda bem longe, o motorista me interpelou: “A senhora não quer tirar esses cordões, não?! Veja bem, não me leve a mal, mas sabe como é, né? Aqui é perigoso.”. Eu questionei, pois não entraríamos na favela mesmo, só estávamos na vizinhança. Ele disse que tinha boca de fumo naquela rua agora e que passaríamos por uma, provavelmente, e que era melhor eu ter cuidado. Eu agradei e perguntei: “O novo chefe é igual ao Bomani?”. Ele respondeu: “Não sei, mas os meninos da boca tão escutando louvor todo dia, acho que não tem a ver com o chefe, senhora, mas com a vida. É a vida louca, né?! Precisa ter fé.”. Fiquei apreensiva, mas não tirei meus fios de conta. Pensei: eu também tenho fé!

### **3.19 Uma vida poupada é válida, mas...**

Conheci Zaya em um terreiro, as pessoas se referiam a ela de forma irônica: “É a excrente”. Ela tinha muito orgulho das transformações que viveu em sua vida. Foram muitas. Agregava em si muitas facetas que envolvem esta pesquisa: passou pelo varejo de drogas, por uma igreja neopentecostal e agora estava no candomblé. Não fui eu quem a procurou, ela que veio até mim: “Preciso te dar meu testemunho.”. A gramática me era familiar, mas não dentro do terreiro; dificilmente ouvi de pessoas não evangélicas a palavra “testemunho”, mas foi assim que ela me abordou. “Você não é a menina que pesquisa a perseguição aos terreiros nas favelas?”. Respondi com a cabeça que sim (mas pensei: quem dera fosse simples de resumir assim) e dei um sorriso. Não estava acostumada a ser abordada, geralmente, eu precisava convencer as pessoas a conversar comigo, exercitando todo o meu poder de persuasão, mas com a Zaya foi diferente. Ela começou a me contar suas experiências sem nenhum constrangimento e ainda soltou um “Grava aí, senão vai esquecer”. Eu não estava com o gravador à mão, só o celular, mas rapidamente abri o aplicativo de gravação por voz e acatei. Começou assim:

- Eu lembro que o pastor começou a intervir nos bailes *funk* também, eu lembro que, tipo assim, no meio dos bailes, eles colocavam música de igreja, faziam oração. Foi nessa época que eu lembro que começou. E os pastores começaram a orar.... Inclusive, eu tive um amigo meu que já tava para morrer lá em cima do morro e o pastor salvou ele. Tanto que hoje em dia ele fala que é o Juninho de Deus. [...] Ele, inclusive, tava foragido, porque ele matou a mulher dele. Aí ele foi, depois que aconteceu isso, ele se entregou na polícia.... Porque iam matar ele, porque ele vacilou em cima do morro. Aí o pastor foi e salvou ele. Já pegou ele amarrado, ele ia morrer. Aí o pastor foi lá, conversou, conversou, salvou ele. Aí ele pegou, desceu o morro, se entregou pra polícia, cumpriu o tempo dele na delegacia, saiu. Tipo assim, eu não tô criticando os trabalhos que os pastores fazem, entendeu? Eu acho que vale.

Respirou, pausou e depois continuou:

- Uma vida poupada é válida. Foi uma vida, né, que foi poupada. Mas, assim, o problema é que eles não fazem... Tipo assim, eu acho que eles poderiam fazer o trabalho deles em cima do morro de salvar almas, entendeu, de entregar vidas a Cristo, sem precisar prejudicar as pessoas que não têm a mesma crença que a deles. Porque lá não tem como eu chamar a polícia e falar que é intolerância religiosa, porque a polícia não vai subir lá pra resolver isso. Então, assim, foi muitos terreiros destruídos, muita gente expulsa do morro na época, e, assim, eu não acho isso certo, não acho legal. Às vezes, até me pergunto por que que o orixá permitiu isso acontecer, por que que o orixá não resguardou aquela casa. Mas vai lá entender né. Toda vez que tem uma casa de candomblé, seja na favela, ou em qualquer lugar... Porque em Recife né,

na época que eu não morei no Rio... Em Recife, a intolerância é muito maior que aqui. Era um lugar que era muito bom de fazer pesquisa era lá. Já foi lá?

Respondi que não. Ela, então, se ofereceu para me apresentar alguns pais de santo de lá, caso eu me interessasse em estender as pesquisas para o nordeste do país. E continuou:

- Então, assim, o trabalho é legal de ter salvado a vida de uma pessoa, de ter de repente encaminhado uma pessoa, mas continua morrendo gente em cima do morro, continua tendo tráfico, continua tendo tudo o que tinha antes.

E falou durante mais um tempo o que julga ser absurdo: a pessoa continuar traficando e ser dizer convertida. Segundo Zaya, se eu conversasse com algum “traficante”, ele encontraria uma justificativa, dentro da palavra de Deus, para isso:

- Porque, assim, a palavra de Deus, ela é imensa. Então, assim, tem várias interpretações, entendeu. Tem uma parte que fala “na casa do meu pai, tem muitas moradas”. Os espíritas tiram isso como reencarnação. Porque né, a casa do Pai somos nós. Então como são muitas moradas, os espíritas explicam reencarnação através dessa parte, porque você vai morar várias vezes em muitas casas, entendeu? Aí você vai no povo evangélico já é outro tipo de morada que eles vão te falar, na católica já vão te falar outra coisa. Então, assim, eu acho que é questão da interpretação. Entendeu? Eu penso dessa forma, sabe? Então, o que que acontece... A pessoa brinca de ser Deus. A pessoa que julga, a pessoa que condena, a pessoa que absolve. Então é uma coisa complicada.

O debate com Zaya era complexo e me trouxe muitas indagações sobre escrita, palavra, poder, versão, interpretação e memória; de como a colonização opera de forma eficaz no nível da linguagem, dos recortes feitos sobre a palavra, oral e escrita; de como, muitas vezes, colocar-se no lugar de uma possível neutralidade já evidencia muitas pistas. Ela falava de mensagens bíblicas, da religião, e eu pensava na política, na universidade e nas minhas próprias escolhas de vida, até mesmo nesta tese, que não tem a pretensão de isenção. Frantz Fanon (2008) argumentava que falar é assumir uma cultura. Várias igrejas cristãs, por exemplo, têm falado em nome de verdades únicas, nas quais os(as) convertidos(as) à sua palavra e aos seus dogmas se colocam na posição de heróis salvadores dos demais, perdidos(as). Essa é a missão colonialista: alguns grupos se intitulam como donos de Deus ou, pelo menos, seus representantes legais na Terra e, a partir daí, assumem um discurso marcado pelo autoritarismo, pelo ódio, pela violência e pela estigmatização. Segundo o professor Sidnei Nogueira (2020),

no cerne da noção de intolerância religiosa, está a necessidade de estigmatizar para fazer oposição entre o que é normal, regular, padrão, e o que é anormal, irregular, não padrão. Estigmatizar é um exercício de poder sobre o outro. Estigmatiza-se para excluir, segregar, apagar, silenciar e apartar do grupo considerado normal e de prestígio. (NOGUEIRA, 2020, p. 35).

E, mesmo sem eu perguntar, Zaya traz para mim a sua compreensão sobre o objetivo das igrejas neopentecostais no país:

- Pra mim, o objetivo da igreja evangélica não é salvar almas. Eles podem até fazer esse trabalho que é bonitinho, mas pra mim, o maior objetivo da igreja evangélica é atacar as outras denominações que não são a favor deles. Tanto que as igrejas evangélicas, elas brigam entre si. Se você pegar, a Universal briga com a Assembleia, que briga com a Adventista, que briga com aquela Graça de Deus... Eles mesmos não se entendem entre si. Então, o objetivo deles qual que é? É tá atacando, tá destruindo. E aí eu vejo como isso. Eu fui da Igreja Universal. A Igreja Universal, tipo assim, se o culto tem uma hora, 45 minutos eles tão falando sobre Exu. E o que que aconteceu? A demonização. Eles acham que todas as coisas, os evangélicos acham que todas as coisas ruins provêm dos demônios, e eu não sei de onde saiu isso, mas pra eles os demônios são os orixás, os exus, os orixás que estão disfarçados de espíritos de luz, entendeu.

Pergunto a ela se essa demonização vem só das igrejas neopentecostais, como ela vê isso. Responde:

- Começou na época do Império né, na época da colonização mesmo, foi nem na época imperial, foi na época da colonização. Porque, assim, tudo que veio dos negros, pra eles não prestavam. Então, assim, a Igreja Católica nunca aceitou, sempre teve aquela parte de catequizar as pessoas, tudo. Aí começou pela Igreja Católica, daqui a pouco a igreja evangélica foi ganhando uma potência maior, maior número de adeptos. E, assim, pra eles, nós que mexemos com o candomblé, mexemos com demônios. Pra eles, nada mais é, qualquer tipo de orixá, do que demônio. Entendeu? E aí, o que que aconteceu? Ainda vão umas pessoas loucas pra igreja, fingem que tão incorporadas, porque eu não acredito, não adianta me dizer que eu não acredito, estive dentro da Igreja Universal durante sete anos e eu não acredito e eu não acredito em manifestação de demônio dentro da igreja. Pra mim, é tudo um teatro, uma mentira. Porque, o que que acontece.... Eles botam na cabeça da pessoa que a pessoa tá endemoniada, e a pessoa acaba fazendo aquele circo que faz lá dentro. Entendeu? Então, é isso.

Palavras conferem materialidade e poder. Por isso fazemos listas (de tarefas, de sonhos, de projetos a curto e longo prazo) para organizar os pensamentos, a rotina e também materializar a realidade. Para os povos iorubas africanos, palavra é encantamento, encantar é trazer à vida. Por isso, dentro dos espaços de terreiro, temos tanto cuidado com a palavra, o *ofó*<sup>75</sup>; ela é sagrada, pode carregar cura e também adoecimento. E esse cuidado não se restringe apenas ao

---

<sup>75</sup> Poder de encantar por meio da palavra falada, com todos os elementos e energias provenientes da boca: saliva, hálito, ar e sopro.

som que sai das nossas bocas, mas ao corpo que carrega o enunciado, assim, observam-se a temperatura da boca, o hálito, a saliva, a língua, os dentes, os pensamentos, pois: tudo isso envolve linguagem.

No âmbito dos rituais afro-brasileiros a palavra poética, cantada e vocalizada, ressoa como efeito de uma linguagem pulsional e mimética do corpo, inscrevendo o sujeito emissor, que a porta, e o receptor, a quem também circunscreve, em um determinado circuito de expressão, potência e poder. Como sopro, hálito, dicção e acontecimento performático, a palavra proferida e cantada grafa-se na performance do corpo, portal da sabedoria. Como índice de conhecimento, a palavra não se petrifica em um depósito ou arquivo estático, mas é, essencialmente, *kinesis*, movimento dinâmico, e carece de uma escuta atenciosa, pois nos remete à toda uma *poieses* da memória performática dos cânticos sagrados e das falas cantadas no contexto dos rituais (MARTINS, 2003, p. 67).

Frantz Fanon (2008) dizia que

todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será. (FANON, 2008, p. 34).

No processo de colonização e de tráfico transatlântico negreiro, “é na linguagem que opera parte das violências cometidas às populações negro-africanas transladadas para as Américas, como também é na linguagem que se praticam as táticas” (RUFINO, 2019, p. 119). Assim, continuamos entoando, valorizando e conhecendo as outras vozes do Atlântico.

### 3.20 E eu não sou uma mulher?

Depois de um primeiro encontro ao acaso, eu tive muitos outros marcados com Zaya. Havia o meu fascínio em ouvi-la, sempre muito eloquente, generosa e cheia de conhecimento, e havia a sua necessidade/vontade de falar. Ao longo desse processo de pesquisa, foi bastante significativo perceber que, a partir do estabelecimento de uma relação primeira de confiança (difícil de atingir, mas possível), as pessoas ansiavam por este direito básico: falar. Segundo Grada Kilomba (2019),

a boca é um órgão muito especial, ela simboliza a fala e a enunciação. No âmbito do racismo, a boca se torna o órgão da opressão por excelência, representando o que as/os brancas/os querem – e precisam – controlar e, conseqüentemente o órgão que historicamente tem sido severamente censurado. (KILOMBA, 2019a, p. 33-34).

As pessoas querem e precisam falar, contar as suas histórias, na condição de protagonistas, de sujeitos(as), e não mais objetos. Fanon (2008, p. 33) defendia que “falar é existir absolutamente para o outro”. Para mim sempre foi importante dizer e ouvir: a sua história

importa, estou disponível para ouvir você. E não se tratam de quaisquer histórias, mas sim ouvir/enunciar narrativas que não são categorizadas como importantes, que não estão presentes nos roteiros dos meios de grande audiência e que, quando chegam a ser consideradas, são interpretadas a partir de uma postura arrogante e hierárquica: a(o) outra(o), subordinada(o) e exótica(o).

Há um artigo da escritora afro-caribenha, Audre Lorde, chamado “Minhas palavras estarão lá”, que me impactou muito quando li pela primeira vez, por dois motivos. O primeiro porque ela conta a sua dificuldade com a fala na infância, algo muito comum nos relatos das experiências de pessoas negras. Eu mesma comecei a falar muito tarde e passei grande parte da infância muito quieta, ainda que tivesse andado cedo e que me comunicasse de outras formas, por meio de desenhos e da escrita poética. Durante muito tempo, eu acreditei, mesmo, no que ouvia das pessoas ao meu redor: que eu era muito tímida. Décadas mais tarde, fui entender que a tal “timidez” era, na verdade, fruto das engrenagens de um sistema racista, que nos silencia, que nos remete à sensação, desde muito novas(os), de inadequação. A sensação de ler alguma coisa em que podemos enxergar a nossa própria trajetória é incrível. Por isso, hoje, priorizo a escrita e a leitura de mulheres negras, pela inigualável sensação de pertença e de existência. Quando você passa a vida dentro de um sistema educacional que não conta histórias sobre você e sobre pessoas parecidas com você, no tempo passado ou presente, é difícil imaginar ser possível ter agência para construir o futuro. É mais do que se sentir representada(o), é sentir-se, de fato, viva(o). Nós (sobre)vivemos por meio das histórias que contamos, dos passos que marcamos no mundo.

Quando eu era jovem, olhava ao redor e não havia ninguém para dizer o que eu precisava ouvir. Eu me sentia totalmente alienada, desorientada, louca. Pensava que devia existir mais alguém que se sentisse como eu. Eu era muito pouco articulada na juventude. Não conseguia falar. Não falei até os 5 anos, na verdade, não até que começasse a ler e escrever poesia. Eu lia poemas, os decorava. As pessoas diziam: "O que você acha Audre? O que aconteceu com você ontem?", e eu recitava um poema, e em algum ponto daquele poema havia um verso ou um sentimento a ser compartilhado. Em outras palavras, literalmente me comunicava por intermédio da poesia. E, quando não conseguí encontrar poemas que expressassem o que eu sentia, comecei a escrever poesia [...] (LORDE, 2020, p. 77).

O segundo motivo tem a ver com o encorajamento que o texto de Audre traz. O medo, a insegurança e a falta de confiança na capacidade intelectual incidem sobre nós, as(os) *outras(os)*, de forma preponderante, como efeitos das manobras misóginas e racistas da sociedade colonial e capitalista. Temos muito receio, às vezes até um certo pânico, de escrever, de dizer, de verbalizar, de registrar, de sofrer críticas, de expressar e de errar. A cobrança que sofremos é imensa, é desmedida; cada uma, cada um de nós ainda tem um (ou vários) carrascos com chicotes a postos para nos torturar, caso não sejamos excelentes em tudo que nos propomos



a fazer. Minha mãe dizia: “Você é mulher, pobre e preta, minha filha, precisa ser a melhor”. O dever de ser a melhor anda lado a lado com o fantasma do fracasso. Uma das sequelas para isso tudo é: o congelamento, a paralisação, o bloqueio. Trabalho com mulheres que têm dificuldades com a escrita, acadêmica ou não, porque estão apavoradas com os resultados dos seus trabalhos. Arriscar lhes parece um grande privilégio. Elas têm a certeza de que não podem errar, de que não podem refazer seus caminhos, de que não devem assumir o risco. O seu pesadelo não se chama “síndrome da impostora”, mas é o próprio racismo. Eu mesma fui/sou uma dessas mulheres. Assim, a escrita de Lorde é importante na medida em que nos humaniza, nos autoriza. Só erra quem é humana(o), “e eu não sou uma mulher?”<sup>76</sup>

Foi muito duro, mas fortaleceu lembrar que eu poderia passar a vida inteira em silêncio e então morrer, acabou, e nunca ter dito o que queria dizer, por causa da dor, do medo.... Se esperasse estar certa antes de falar, estaria mandando pequenas mensagens cifradas num tabuleiro Ouija, reclamações do além. De fato, sinto que, se o que tenho a dizer está errado, então alguma mulher se levantará e dirá: “Audre Lorde estava errada”. No entanto, minhas palavras estarão lá, algo para ela debater, para incitar a reflexão, a atividade (LORDE, 2020, p. 80).

### 3.21 Salva pelo gongo?! Não, foi por Seu Zé Pilintra mesmo!

Zaya frequentou muitos anos a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e, atualmente, está no candomblé. Ao contrário do que se pode pensar, os fluxos e os trânsitos entre igrejas neopentecostais e religiosidades de matriz africana são muito comuns. As pessoas trafegam entre os espaços de devoção com frequência e, às vezes, até naturalidade. Ainda que em muitas igrejas o discurso propagado seja de absoluta aversão ao terreiro, na prática, como já dito, as intercessões são constantes. São múltiplos os cruzos que aproximam (não sem violência) estes dois universos, a princípio, simetricamente opostos. No Brasil, no âmbito das devoções populares, as transições, as ambivalências, os dinamismos, as recriações, as transgressões e os tranSES são constantes. Como defende Leda Maria Martins, a diáspora acontece na encruzilhada:

a cultura negra nas Américas é de dupla face, de dupla voz, e expressa, nos seus modos constitutivos fundacionais, a disjunção entre o que o sistema social pressupunha que os sujeitos deviam dizer e fazer e o que, por inúmeras práticas, realmente diziam e faziam. Nessa operação de equilíbrio assimétrico, o deslocamento, a metamorfose e o recobrimento são alguns dos princípios e táticas básicos operadores da formação cultural afro-americana [...]. A cultura negra também é, epistemologicamente, o lugar

<sup>76</sup> Frase em referência ao clássico discurso de Sojourner Truth (1797-1883), abolicionista afro-americana e ativista dos direitos das mulheres. Em 2019, suas falas públicas foram organizadas no livro *Sojourner Truth – “Eu não sou uma mulher? E outros discursos”*, organizado pela professora Jaqueline Gomes de Jesus e publicado pela editora Nandyala.

das encruzilhadas. O tecido cultural brasileiro, por exemplo, deriva-se dos cruzamentos de diferentes culturas e sistemas simbólicos, africanos, europeus indígenas e, mais recentemente, orientais. Desses processos de cruzamentos transnacionais, multiétnicos e multilinguísticos, variadas formações vernaculares emergem, algumas vestindo novas faces, outras mimetizando, com sutis diferenças, antigos estilos. Na tentativa de melhor aprender a variedade dinâmica desses processos de trânsito sógnico, interações e intercessões, utilizo-me do termo encruzilhada como uma chave teórica que nos permite clivar algumas das formas e constructos que daí emergem (cf. MARTINS, 1995). Na concepção filosófica nagô/iorubá, assim como na cosmovisão de mundo das culturas banto, a encruzilhada é o lugar sagrado das intermediações entre sistemas e instâncias conhecimentos diversos [...] (MARTINS, 2003, p. 69-70).

Estamos acostumadas(os) a ouvir os testemunhos de quem saiu do terreiro e foi para alguma igreja neopentecostal. Esse tipo de ação é incentivada, inclusive, as pessoas vão para emissoras de TV, para o rádio, para os altares religiosos e para as redes sociais falar sobre o seu processo de conversão. Quanto mais radicais forem as mudanças na vida do indivíduo, mais forte é o seu testemunho de fé. Geralmente são exaltadas as narrativas em que se abandona o apego às coisas mundanas (bebidas, drogas, sexo, crime) e demoníacas e se alinha às condutas morais da igreja. Isso inclui estar, muitas vezes, dentro de um padrão de cisgeneridade<sup>77</sup> e heteronormatividade<sup>78</sup>. Além da exposição contra todo tipo de aproximação com o demônio a partir do abandono às chamadas práticas de feitiçaria, bruxaria, macumba, espiritismo e magia. O “ex-macumbeiro”, principalmente, se tiver ocupado o posto de liderança espiritual, como pai ou mãe de santo, fornece um “testemunho forte” nas mídias e nos púlpitos cristãos. Zaya, portanto, parecia fazer o caminho inverso e me contou como foi sua aproximação com o candomblé.

Naturalmente, para uma mulher que passou anos na IURD, ouvindo centenas de testemunhos que criminalizavam e demonizavam as religiosidades de matriz africana, ela tinha muito medo de tudo que estava relacionado às espiritualidades afro-diaspóricas, mas sua personalidade curiosa, crítica e questionadora a fez enfrentar seus temores e estudar a bíblia e também as manifestações religiosas de origem africana. Ela me relatou que na época tinha tempo livre e se dedicou a ler os textos bíblicos com afinco; com isso, se tornou uma pessoa indesejada dentro da igreja, pois se recusava a acreditar e a se submeter a algumas situações:

- Então, assim, eu ficava muito tempo lendo, e na época da igreja eu gostava de ler pra ter conhecimento. Eu não li a bíblia inteira, mas li várias partes, e eu sempre, mesmo dentro da igreja, sempre tive esse negócio de querer saber sobre o demônio, o demônio sempre me fascinou muito, esse demônio da igreja, sabe? Então, assim, eu estudava demais. E todo ano

<sup>77</sup> A condição da pessoa cuja identidade de gênero corresponde ao gênero que lhe foi atribuído no nascimento.

<sup>78</sup> Conceito de que apenas os relacionamentos entre pessoas de sexos opostos ou heterossexuais são “normais” ou corretos.

tinha uma campanha na igreja chamada Fogueira Santa de Israel. Que, assim, eu não admitia. A fogueira santa é um voto que você faz com o Deus do tudo ou nada. Alguma coisa pra você ganhar muito. Por exemplo, ou é tudo ou nada. Tipo assim, se você confia em Deus, você vai pegar sua casa, você vai pegar seu carro, você vai pegar todos os seus bens, você vai vender e você vai dar pra igreja porque Deus vai te honrar duas vezes mais do que você já tem. E naquela época, tinha valores de mil reais, de 5 mil reais, 10 mil reais, isso mais ou menos uns 10 anos atrás. Agora deve ter de 100 mil reais. Então, assim, tinha esse tipo de valores.

Então, ela me contou que um dia estava na igreja e era dia de uma Fogueira Santa de Israel. Antes de começar a cerimônia, o pastor passou um vídeo que contava a vida de Moisés (personagem bíblico que fez grandes sacrifícios e milagres na narrativa cristã). Zaya escolheu não fazer o “sacrifício”, ofertar o máximo de dinheiro que poderia em nome dos desejos que gostaria de realizar, mas se incomodou com a dinâmica: quem tinha um envelope para ofertar com dinheiro se aproximava do altar, da fogueira (que pode ser simbólica ou real), e era tocada(o) com o cajado de Moisés, quem não tinha não era tocada(o). E o pastor falava assim: “Vocês que são corajosos, que são pessoas de fé, que acreditam no seu Deus e que seu Deus pode fazer muito por vocês, venham aqui na frente, vocês que tão participando da fogueira santa”. No entendimento de Zaya, quando ele falava isso, automaticamente, se referia às pessoas que não estavam participando como gente que não tem fé, que não acredita em Deus:

- Então, assim, eles faziam aquela acepção de pessoas. Aí eu sentei com ele e conversei com ele, que eu achava uma ignorância, quer dizer, que eu achava um abuso né, eles se aproveitarem da boa fé das pessoas, se aproveitarem da fé do povo, de pessoas que passavam dificuldades, que às vezes acabavam com a vida, perdiam tudo pra eles ganharem dinheiro, que eu achava isso, assim, desumano, e que eu não concordava, e porque na bíblia tava escrito que a gente deveria sacrificar sim, só que depois em Lucas tá escrito, acho que Marcos também e João, que Jesus Cristo foi o último sacrifício em vida, que depois de Jesus Cristo a gente não deveria sacrificar mais. Por que eles usavam o dinheiro como sacrifício de sangue, sabe? Que o dinheiro é o seu sangue, é o seu suor, é o que você ganha no dia a dia. Se você conseguiu conquistar alguma coisa, foi com o seu sangue, com o seu suor. Então eles usavam disso, né, pra pessoa poder fazer sacrifício, como se você tivesse sacrificando seu sangue. Eu falei pra eles que Jesus Cristo já tinha dado sangue por mim, eu não precisava sacrificar mais. E aí ele não teve argumento pra conversar comigo e começou... Aí ele foi, começou a colocar a mão na minha cabeça, chamar obreira dizendo que eu tava endemoniada, e eu falando que eu não tava, e me sacudia, e eu falava assim: “Não, não é demônio, é a Zaya que tá aqui”. Ele falava: “Cala

a boca, demônio, que tu não pode se expressar, tu não tem direito de falar nada”, não sei o quê, essas coisas.

E foi depois desse episódio que ela nunca mais voltou à igreja. Entretanto, isso não a aproximou de forma imediata do terreiro: “Eu ainda tinha pavor do candomblé”. Ela se descreve nesse momento como uma mulher que se sentia muito sozinha e carente, que estava fazendo uso abusivo de drogas ilícitas, como cocaína e *crack*, e já se envolvendo no varejo de drogas: “E aí eu comecei a me envolver no meio do tráfico, comecei a andar no meio dos meninos. Eu cheguei a um ponto de ficar sentada a noite inteira na boca de fumo usando droga e cheguei até a segurar arma, ficar com arma na mão, 45, entendeu, fazer parte daquilo ali”. Ela frequentava bocas de fumo de diversas favelas. Até que tomou um susto no Morro Alto:

- Tinha um cara lá que era a fim de mim, e eu não ficava com ele, eu fiquei com umas quatro pessoas de lá, mas não fiquei com ele, e aí um certo dia eu vim pra favela do Pente e ele perguntou: “Pra onde você vai? ”. E eu falei, brincando: “Ah, eu vou lá no Espinheiro. ” [O Espinheiro é uma favela de comando rival ao Morro Alto], mas brincando. Aí quando eu voltei, os caras me enquadraram, disseram que eu tava no Espinheiro, e eu falei assim: “Não, eu falei brincando.”. Ainda falei rindo com ele: “Eu tenho provas que eu fui no Pente” [a favela do Pente e o Morro Alto são da mesma facção], não sei o quê.”. Um deles me levou num beco, e falou assim pra mim: “Vamo te levar pro desenrolo, vamo te levar pro desenrolo.”. Eu falei: “Caralho, se me levar pro desenrolo, eles vão me estuprar, vão me matar, vão me meter a porrada.”. Sei lá, cara, eu falei que iam me matar de porrada, porque eu não tenho nem o que falar. Eu falei: “Moço, eu tenho como provar que eu não tava lá, eu tenho como provar que eu tava no Pente, tal, tal, tal, e os bandidos tudo me viu, fiquei lá e tal.”. Aí ele chegou pra mim e tava com o fuzil na mão e pegou, e tipo assim, deu uma tremida assim pra baixo, e fez assim e me olhou assim de banda, sabe: “Olha, eu já te mostrei uma vez que aqui não é o seu lugar e eu estou te mostrando a segunda vez... da terceira vez eu não vou mostrar mais e você vai morrer. Você vai sair daqui agora e você não vai olhar pra trás”. Aí ele falou: “São três caminhos que tem. Você vai sair pelo caminho do meio e não olha pra trás.”. Ele falou assim: “Vai embora, passa lá, pega o que tem pra você pegar, vai embora e não olha pra trás. Vai pelo meio, pelo caminho do meio que você vai chegar na sua casa e você nunca mais na sua vida você põe o pé aqui. O dia que você pôr o pé aqui, vai ser pra morrer.”. Aí eu peguei e fiz o que ele falou, saí pela encruzilhada.

Perguntei se ela achava que o rapaz estava incorporado com alguma entidade, e ela disse: “Óbvio, você não sentiu? Arrepiei aqui.”. Zaya tem certeza de que foi o Seu Zé Pilintra que salvou a sua vida, mas não sem antes firmar um trato com ela: a moça precisava se cuidar, se

afastar do “tráfico” e parar de usar drogas. Zaya disse que nunca tinha visto a entidade antes, mas naquele momento sabia exatamente quem ele era e ouviu seu recado como quem atende a um parente próximo. Sentia que era tudo muito real, disse que depois disso se mudou para a favela do Pente, continuou “fazendo umas merdinhas”, mas já estava cansada, triste deprimida. Queria mesmo mudar de vida. Diante de três caminhos possíveis, Seu Zé lhe ofertou a melhor possibilidade, o do meio, do equilíbrio: “Esse é Exu, conhecido como Obá Oritá Metá, o senhor da encruzilhada de três caminhos. [...] A perspectiva da encruzilhada não somente se apresenta como a possibilidade de novos caminhos, mas como a rasura dos que se pretendem como únicos” (RUFINO, 2019, p. 45-46). Nessa perspectiva, não existem destinos acabados e imutáveis, há sempre a possibilidade de recomeçar.

Zaya buscou novas possibilidades. Sempre gostou de dançar, desde criança. A partir desse momento, passou a dedicar ainda mais tempo aos ensaios. Conheceu um professor de dança afro e se encantou por ele e pelas suas aulas. Gana era um jovem bonito, alto e atraente. E também bastante namorador. Foi ele quem levou Zaya para o candomblé pela primeira vez e lhe disse que ela era filha de Iansã e que precisava se cuidar:

- Então, assim, acho que ninguém passa em nossa vida por acaso né. E aí foi a primeira vez que eu pisei no centro de macumba né, de candomblé, que inclusive a Dona Padilha falou que estava me esperando, sabia que eu ia. Ela chegou pra mim e falou assim: “Naquele dia, sabe aquele dia? ”. Aí falei: “Que dia? ”. Aí ela: “Não se faça de inocente. Aquele dia, as portas do Orum se abriram pra você. Você só não foi pela misericórdia Dele. E aí na misericórdia dele, nas ajudas espirituais, te cercaram em dois caminhos e você saiu pelo meio.”. Quando ela falou isso, eu falei: “Caraca, é santo”. E aí comecei, assim, a me envolver.

Dona Maria Padilha também a alertou sobre o rapaz sedutor, disse que o relacionamento não daria certo. Zaya me contou que ele chegou a agredi-la fisicamente e se relacionava com várias mulheres ao mesmo tempo, causando muita confusão. Ele foi embora da sua vida, mas o terreiro não. Perguntei a ela como era ser do candomblé e morar em uma favela que não permite que adeptos das religiosidades de matriz africana andem com seus fios de conta, com suas roupas brancas e expressem sua fé:

- Assim, eu não tenho nada contra pessoas evangélicas, mas tem pessoas que realmente eu desconfio muito, porque eles jogam sujo, eles são sujos, eles jogam sujo. Pô, eu fui da igreja e já vi a sujeirada que é, entendeu? Não é que no candomblé não tenha, eu já muita coisa errada no candomblé também. Eu acho que onde tem ser humano, tem jogo sujo. E pô, os pastores criam exclusividade em cima do morro e eles querem tomar o morro pra eles, porque eles tando fechado com o tráfico, eles tomam o morro pra eles, entendeu? Às vezes, o próprio dono do

tráfico consulta, acaba andando junto, porque consulta eles pra fazer alguma coisa. Benze fuzil. Porque eles se sentem resguardados espiritualmente, porque muitos deles têm esse medo né, de morrer, ir pro inferno, blábláblá, e acho que assim eles se sentem resguardados com isso. Né, é uma forma de se resguardar. Eu penso assim.

Atualmente, Zaya é professora de dança afro e dá aulas em escolas públicas a crianças e a adolescentes. Questionei como ela se sentia dentro desse espaço, porque são crescentes as denúncias de intolerância religiosa na escola. Diversas(os) professoras(es) relatam, inclusive, sua dificuldade em aplicar a Lei 10.639/2003, que orienta sobre o ensino de história e de culturas afro-brasileira e africana, atualizada na Lei 11.645/2008, que inclui no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Grande parte do conflito envolve a demonização e a criminalização da cultura afro-brasileira. Assim, grupos de diretoras(es), de responsáveis de alunas(os), alunas(os) e de professoras(es) se recusam, muitas vezes, a ter aulas com esse conteúdo, alegando que é “macumba”, “feitiçaria”, “coisa do diabo”. Esse é um dos argumentos que sustentam a preferência de algumas/alguns teóricas(os) pelo termo racismo religioso, em vez de intolerância religiosa, quando se trata do ataque às Comunidades Tradicionais de Terreiro, pois nunca se tratou apenas de um ataque de cunho religioso/devocional, mas uma agressão a toda uma forma de existir negroafricana. O alvo é toda a cultura afro-diaspórica.

[...] o lugar subalternizado conferido historicamente às religiões de matrizes africanas, por conta do racismo estrutural e estruturante deste país, produz efeitos altamente danosos aos afroreligiosos e a própria democracia. Este “racismo mascarado” parece ser a base para a naturalização da perseguição às religiões de matrizes africanas que, por conseguinte, abre um terreno fértil a retórica teológica neopentecostal de negação e demonização dessas comunidades religiosas (DEUS, 2016, p. 64).

- É, assim, hoje em dia, eu não escondo mais de ninguém. Quando eu dou aula, eu não escondo mais a minha religião, as minhas crenças, tanto que eu cheguei pra diretora e falei que ia dar de obrigação. Porque, assim, eu não posso esconder.... Eu botei na minha cabeça que eu não posso esconder uma coisa que eu amo. Se a gente ama, se é uma coisa que me faz bem, porque eu tenho que esconder de alguém? E é isso. Eu lamento que as coisas estejam correndo por esse lado na favela do Pente. Mas o que a gente vai fazer? No Pente, como no país, né, essas destruições dos terreiros. Mas, às vezes, eu me pergunto também se essas destruições dos terreiros, às vezes, não têm uma parcela de culpa de algum pai de santo, de alguma mãe de santo, porque, às vezes, também tem muitos que se envolvem a fazer trabalhos, coisas que não são legais, que a gente sabe que existe também, né? Então tem tudo isso. Às vezes a gente pensa que é uma invasão por intolerância, e é uma invasão por vingança. Aí a pessoa aproveita essa onda de intolerância pra poder invadir, pra poder quebrar. Não falo isso na comunidade, mas

eu falo isso num terreiro de santo mesmo. Mas no Pente, eu tenho certeza, no Pente não, foi expulsão mesmo. Eu falo desses casos isolados. Que o cara entra, mata só a Mãe de Santo e vai embora? Aquilo ali não é intolerância. Tipo assim, o cara chega lá, entra de capacete, dá dois tiros só na Mãe de Santo e em mais ninguém, e vai embora. Então, assim, alguma diferença ele tinha com ela, porque ninguém vai entrar num lugar e matar uma pessoa à toa, né? É isso.

### 3.22 **Salva pelo menos a alma, porque a vida já tá comprometida!**

Conheci o Pai Juma em uma sexta-feira nublada do mês de setembro. Estava realizando uma formação com agentes socioeducativos no Degase e ele me observava com um sorriso acolhedor. Éramos os únicos vestidos de branco. Trocávamos olhares com a cumplicidade de um parente próximo. Nos sabíamos “filhos de santo”. Após minha apresentação, nos cumprimentamos e nos abraçamos. Ele era respeitado no espaço, mas demonstrou felicidade ao me encontrar: que bom passar essa manhã contigo, minha irmã. Ele me contou parte da sua história, era pai de santo de um terreiro de umbanda, há dezenas de quilômetros dali. Introduzi o tema da minha pesquisa na conversa e perguntei se ele desejava contribuir de alguma forma, ele prontamente me disse que sim.

Marcamos em um domingo, ele fez questão de me receber com uma bonita mesa de café da manhã. Disse que adorava estudar e pesquisar sobre as religiões e chegou a cursar alguns períodos de psicologia.

- Tem um contexto, porque... tem um caráter psicológico, né, que muitas vezes não leva-se em consideração, que é a questão da fragilidade psíquica, né, daquela pessoa que tá vivenciando aquele momento, né? Porque você pode ser bandido, traficante, prostituta, você pode estar em qualquer situação à margem da lei, né, mas não quer dizer que você não tem uma fé. E muitas vezes essa fé ela acaba, vai acabar sendo incoerente com teu estilo de vida, mas não quer dizer que você não tem uma fé. Né? É aquela coisa, ah, o marginal, seja ele qualquer pessoa que for, vai ter uma mãe e vai ter um pai, né. Se tiver uma mãe e um pai que sejam, vamos dizer assim, que tenham uma ligação emocional com aquela pessoa, não importa. É filho. Você vai sofrer, você chorar. Vamos dizer, por exemplo, você sai daqui vai no Degase, a fila de mulheres indo visitar seus filhos em dia de visita é enorme, são pessoas que precisam de atenção e carinho.

E enquanto me servia um café quente, continuou:

- Então o que eu vejo com relação aos traficantes que são evangélicos, né... Primeiro, eles tão buscando, dentro de um determinado desespero alguma fé, alguma coisa que lhes dê conforto. “Ah, mas é incoerente, é incompatível, não se adequa”, realmente, no Novo Testamento, não. Só que o Velho Testamento, como eu falei pra você, né, como eles pegam veículos, esses versículos eles não estão dentro do contexto maior. Então ali você pode justificar qualquer coisa. Né? Você pode justificar qualquer coisa. E como aquela pessoa ali tá no desespero, numa fragilidade psíquica, “ah, mas o cara é matador, o cara esquarteja”. Sim, mas não quer dizer que ele não tenha dentro dele uma fragilidade psíquica. Às vezes, aquilo ali, a raiva toda que ele descarrega é justamente por isso, né. E encontra na religião o quê? Vai encontrar um pastor que chega pra ele e diga “Deus vai te abençoar, Deus vai te libertar, Deus vai...”. pra pessoa que tá dentro dessa fragilidade é a única coisa que ela quer escutar.

O discurso de Pai Juma me lembrou muito a fala de Abayomi quando ela me dizia: “bandido é carente, filha”. E também a de Zaya quando a professora menciona a conveniência da interpretação de alguns textos das escrituras bíblicas para justificar determinadas ações. Ele prosseguiu com seus argumentos:

- É claro que, por parte do pastor, né, dessas igrejas, tem uma segunda, uma terceira, quarta intenção? Tem. Se eles realmente podem cumprir aquilo ali, a primeira coisa que eles vão fazer é tirar aquela pessoa daquela vida. Só que, eles também sabem que, se tentar sair, pelo conhecimento que tem, pelas ligações que têm, ele vai morrer. Né? Tem até um negócio que eles falam “uma vez no tráfico, dentro do tráfico”. Ele só sai dali morto. Ou então se ele sair, ele vai ter que sair e levar a família toda, mudar de identidade, vai levar da mãe um pingão d’água, porque o que eles têm de conhecimento de quem realmente faz o tráfico de drogas, né, porque eles são simplesmente cabeças, né, tem uma cabeça maior pensando tudo isso.... Então, não tem como. Então, eles usam muito dessa fragilidade. E o resto das pessoas que tão ali? Não tem nenhuma condição, entendeu, não tem cultura nenhuma, não tem instrução nenhuma, mal porcamente sabe ler e escrever, quando sabem.... Então, quem tá ali na frente, né, o pastor, o bispo que tá ali mal intencionado, vai levar essas pessoas que têm essa fragilidade pra onde elas queiram. Entendeu? Pro bem e pro mal.

Uma vez entrevistei um pastor, identificado como um dos primeiros a estar no espaço das “bocas de fumo” evangelizando, mas hoje ele não faz mais essa “missão”. Na ocasião me disse que acha muito importante os pastores estarem aonde ninguém mais quer ir, aonde ninguém vê humanidade, aonde estão as pessoas consideradas “abomináveis” pela sociedade, mas no caso do varejo de drogas ele desistiu porque, dificilmente, haveria uma forma segura de fazer uma pessoa sair do “tráfico” e continuar levando sua vida, numa boa. “Eles sabiam



demais” e para abrir mão de tudo uma decisão/conversão sincera e pessoal não basta. O pastor confessou ficar desapontado por isso, pois, ainda que os “soldados do tráfico” merecessem o alívio das suas orações, o que ele pretendia era uma “restauração” completa, improvável de ocorrer sem comprometer as suas vidas e das suas famílias, especialmente no caso das posições de mais destaque e de poder, como a de “chefe” ou “gerente”. Juma continuava...

- O negócio ali o cara está traficante. Mas ele é traficante? Será que se ele tivesse uma outra condição familiar, de estudo, social, será que ele iria trilhar esse mesmo caminho ou não? Então essa análise que a gente tem que fazer pra poder entender como é que essas incoerências elas ocorrem. E muitas vezes vão ocorrer por essa necessidade. Como existe também uma outra coisa do brasileiro que é a superficialidade... O cara não estuda a bíblia, não tá fazendo uma análise teológica, né? A maioria dos leigos simplesmente vão ler a bíblia ao pé da letra. Eles vão ler a bíblia com as palavras que tão ali. Agora, eles sabem que tem algum contexto de escrita, de literatura, de acontecimento histórico, social, econômico? Não. né? Literária... Que muitas vezes as palavras que estão ali, ou determinado versículo que estão ali, eles simplesmente são ilustrativos a um determinado comportamento social e de uma época. Então eles fazem uma tradução literal. E na interpretação literal você pode cometer as maiores atrocidades possíveis em nome de Deus. Só que, pra aquela pessoa que está dentro de uma fragilidade psíquica, fazendo um trabalho à margem da sociedade, em que muitas vezes ela tem que matar, roubar, ela vai ali justificar todos os seus atos, e buscando, infelizmente, na cabeça delas, o perdão de Deus. Mas se tem uma pessoa que chega ali e diz “ah não, você acabou de esquartejar esse cara aí. Bom, mas ele tava te devendo dinheiro, vacilando com você”, né, o salário do pecado é a morte, “opa, eu não tô fazendo nada contra Deus, muito pelo contrário, Deus mandou que eu fizesse isso, caso ocorresse isso”, é interpretativo.

Para Pai Juma, as pessoas vivem sua religião e ocupam posições de liderança, mas continuam em “superficialidade”, sem estudar e se aprofundar no que realmente os livros sagrados trazem, com seu contexto histórico e político. Para ele, existem problemas maiores como pano de fundo de todo esse contexto: a educação e o acesso à informação. Na sua concepção, pessoas sem acesso ao conhecimento são frágeis:

- Então uma das coisas que talvez estejam acontecendo hoje com essa relação tráfico de drogas e religião é muito disso, é dessa fragilidade que as pessoas estão, e de alguma forma elas acabam se submetendo a essa lei religiosa, pra buscar salvar pelo menos a alma delas, porque a vida já está comprometida. Só que esses pastores eles usam e abusam dessa fragilidade. Mas ao mesmo tempo, como essas pessoas têm o poder das armas em nome deles, eles acabam também entrando dentro do fanatismo, começam a... Essa fragilidade começa a se colocar cada vez

maior, vão começar a impor, de alguma maneira, aquilo ali pras outras pessoas. Por quê? Se já impõe a lei deles com relação às armas, por que não impor a religião? Se tá fazendo bem pra mim. Existe um pressuposto que, dentro dessas religiões evangélicas, que cada pessoa ela tem que ser, tem que propagar a mensagem de Deus, né? Ela tem que evangelizar as outras pessoas, né? Então, ele acaba sendo um evangelizador na base da imposição da arma. Poderia ser de outra maneira? Sim. Mas quem que dá essa orientação? É o pastor que tá ali. Então, de uma certa maneira, ele acaba sendo conivente com a violência, porque ele poderia muito bem dizer “não, deixa as outras religiões aí, eles vão encontrar Deus, encontrar Jesus algum dia”, mas deixa os caras aí, né? “Vamos fazer a máxima do amai uns aos outros”. Mas não. O que que é mais cômodo? Eu vou criar mais pontos pra segmentar meu mercado? Não. Eu vou monopolizar. Então como é que você faz pra monopolizar o mercado? Ou você compra tudo, ou você toma tudo, ou você vai coagir pra fechar os outros pontos do mercado. Então eu crio o quê? Eu crio o monopólio.

Pai Juma traz a lógica capitalista do mercado para explicar o proselitismo das igrejas neopentecostais, baseado no dogma, em uma verdade única. Muniz Sodré, em Pensar Nagô, diz: “toda verdade única é germe de violência”.

Uma das bases filosóficas das CTTro se edifica na noção nagô de mercado. Aqui não se trata de uma noção de mercado capitalista, mas uma noção de mercado comum, social, recíproco e capaz de atender a todas as trocas necessárias para a manutenção da vida da e na comunidade. Quando você compra, você é o único beneficiário. Você adquire poder, é o dono de algo, pode dizer à sociedade que é só seu. Quando você troca, ambos ganham. A compra beneficia um; a troca, a ambos. No mundo nagô, o mercado existe para servir a todos que precisam fazer suas trocas e somente será desfeito quando todos da sociedade a fizerem. Em suma, o mercado existe para a manutenção da própria sociedade. Não é a sociedade que existe para o mercado; é o mercado que existe para a comunidade. [...]. Ao contrário dos sentidos produzidos pelas tradições hegemônicas com verdades únicas e absolutas, as verdades exuísticas são múltiplas e necessariamente diversas (NOGUEIRA, 2020, p. 51-66).

### 3.23 Mãe Aba: onde tudo começou.

Um dos meus primeiros interlocutores para a realização desta pesquisa foi o Pai Adelowo, antes mesmo de ingressar no doutorado. E em nosso primeiro contato ele me disse:

- Eu soube que essa história da repressão [aos terreiros] começou na casa da Mãe Aba. Que justamente lá na favela do Pente, né, que era uma casa de muitos anos também, muito antiga, e que começou porque diz que alguém falou pro traficante que o nome do traficante tava

embaixo de um assentamento lá. E ela foi expulsa de lá por causa disso daí. A primeira repressão foi lá, na Rua ....

Existem cinco rumores principais que sustentam a aproximação do varejista de drogas Bomani com pastores e com igrejas de denominação neopentecostal e a consequente expulsão de pais e de mães de santo de terreiros nas favelas sob o seu domínio:

- a) o primeiro está ligado a uma “macumba”, “assentamento” com o seu nome escrito, encontrada(o) na favela por um pastor e entregue a ele. Algumas pessoas dizem que foi encontrado um alguidar com uma farofa e o seu nome estava dentro, escrito em um papel; outras dizem que seu nome estava dentro da boca, costurada, de um sapo, literalmente;
- b) dizem que Bomani era próximo ao candomblé antes de se “converter”. Seu afastamento do terreiro, assim como a ordem para fechar todas as casas de religiosidade de matriz africana nos territórios que dominava, veio por uma decepção. Ele teria feito um ritual de fechamento de corpo com uma mãe de santo, mas logo depois teria acontecido uma invasão na favela e ele teria sido atingido de raspão por uma bala em confronto. Ao que parece, a pessoa tinha lhe prometido proteção total por intermédio dessa cerimônia e não apenas resguardo espiritual, como geralmente a prática funciona. Dessa forma, sua raiva e sua ira se estenderam a todos da religião;
- c) a influência principal para sua “conversão” aconteceu por meio da sua mãe, que se tornou evangélica alguns anos antes;
- d) a aproximação com a vertente neopentecostal ocorreu por meio dos contatos com outros membros da mesma facção criminosa que se “converteram” nos presídios;
- e) a “conversão” se deu por intermédio do trabalho metuculoso e incessante de alguns pastores, inclusive famosos e importantes, como Adofo.

De todas as opções acima, entretanto, a mais popular é, sem dúvida, a primeira. E em todas as versões que escutei constava o nome de Mãe Aba. Depois de muito ouvir falar sobre a sua história, eu consegui, finalmente, alguns anos depois, conversar, pessoalmente, com ela. Mãe Aba rejeitou a minha presença diversas vezes e, embora sempre tivesse sido muito educada, me confidenciou ao “pé do ouvido”, quase sussurrando, que não gostava de falar sobre o assunto, que tinha medo.

O terreiro de Mãe Aba continuava nas proximidades da favela do Pente, porém, já no “asfalto”. Fui recebida em um espaço muito bonito, bem ornado e organizado. Ela estava

acompanhada de um filho de santo, bastante atencioso, e demonstrou mais confiança e tranquilidade quando me viu chegando com um turbante vermelho de pano espesso, saia longa rodada estampada e fios de conta no pescoço. Exclamou: “Ah, a menina é de Xangô, que bom! Os filhos do rei são bem-vindos aqui.”. Eu sorri. Estava com fios de conta de Oxalá e de Oxum, com miçangas brancas e douradas, respectivamente. Não havia nada em corpo, em termos de adornos, que fizesse menção direta ao meu “orixá de cabeça”<sup>79</sup>, mas não fiquei surpresa: eu sou Xangô desde o calor da minha pele até o tutano dos ossos.

Essa história me fez lembrar outra. Bem no início do doutorado, eu fui conversar com um pastor de uma igreja neopentecostal que fazia cultos na favela do Pente. Era um homem alto, gordo, negro retinto, muito eloquente e bem-humorado. Estava de terno preto, gravata vermelha e camisa rosada. Desviou de todas as principais perguntas que lhe fiz e retrucava, me fazendo seus próprios questionamentos. Eu fui vê-lo de calça jeans e blusa branca, totalmente básica, até para não conferir nenhum tipo de julgamento, *a priori*, à minha religiosidade. Ele olhou para mim e disse: “Larga esse candomblé, minha filha. Você pode continuar servindo Xangô de outras formas, seria uma excelente pastora! Você leva jeito pra pastora, a igreja precisa de mulheres fortes como você...”. Um pouco depois emendou:

- Você devia estar estudando sobre o racismo dentro da própria igreja, você sabia que o fato de eu ocupar um posto de comando dentro da minha congregação gera muitos incômodos? Uma vez fui para um encontro em São Paulo e me pediram para servir o café, olhei em volta e o único negro na convenção era eu. Acharam que eu era o garçom ou o segurança, mas eu sou o advogado da igreja!

Bom, voltando para Mãe Aba... Era uma senhora por volta dos seus oitenta anos, de energia vigorosa, muito observadora e atenciosa. Uma Oxum e tanto! Pedi autorização para usar o gravador, mas ela não deixou. Mas também não disse que não. Apenas segurou minha mão, delicadamente, e pediu em voz doce: “Melhor você escrever, não gosto dessas coisas que prendem a voz da gente.”. Eu me derreti toda. Sempre gostei de pessoas idosas, desde criança.

Fui direto ao assunto, com absoluta franqueza. Aprendi que honestidade é respeito. Mãe Aba desconversou. Me levou para conhecer o seu barracão<sup>80</sup> todo, mostrou os quartos dos orixás, na certeza de que eu era iniciada (ela sabia, não precisava perguntar). Perguntou do meu pai de santo, da minha família de axé e, obviamente, conhecia todos. Depois me serviu bolo de fubá com café. Comemos juntas, até as migalhinhas que escaparam para as roupas. Cerca de

---

<sup>79</sup> Orixá para qual a pessoa é iniciada no candomblé.

<sup>80</sup> Também como é chamado o espaço do terreiro.

uma hora depois da minha chegada, ela me levou até o seu quarto de jogo. Um quartinho pequeno, mas confortável, onde consultava, com privacidade, o oráculo do Jogo de Búzios para suas filhas/seus filhos e clientes. Sentamos à sua mesa de jogo: uma mesa branca, forrada com uma toalha branca de seda brilhosa, com um tabuleiro bonito de madeira em cima e os búzios enrolados em um outro pano, dourado; também havia ervas, sementes, pedras e fios de conta em volta, além de um copo com água fresca. Eu estava com meu caderno preferido na mão: um modelo de capa de couro sintético, vermelho, e páginas de folhas recicladas não pautadas. Custou caro que só, e eu morria de dó de usar, mas aquela ocasião pedia. Eu ansiei muito tempo por essa oportunidade.

Mãe Aba começou dizendo que gostava muito dos jovens do candomblé que faziam pesquisas e que tinha certeza de que a minha seria “boa pra gente”. E depois advertiu: “Filha, ele não é uma pessoa má, é um menino bom, ele não fez essas coisas por maldade não, só tá perdido. Eu vi esse menino nascer, botei seu umbigo pra dentro, dei benzimento, liberei de feitiço, mas aí eles crescem né? Fazem outras escolhas...”.

- Um dia ele chegou lá em casa, foi pessoalmente, não mandou ninguém. E me pediu pra sair, assim, educadamente. Me deu um prazo e disse que não queria mais esse negócio de macumba no morro. Ainda falou que me respeitava, pediu a bênção e perguntou se eu precisava de ajuda. Eu fiquei assustada. Mas pela casa sabe? Eu tenho um casarão lá em cima. Levei a vida construindo. Era o espaço do terreiro e minha casa particular, tinha filho de santo que morava comigo. Eu não discuti. Fui fazendo umas ligações, mobilizando o povo e fomos aos poucos tirando tudo, os santos, os assentamentos, os caboclos. Eu não tinha para onde ir. Fui improvisando, até conseguir esse espaço aqui. Exu disse que ia me ajudar e foi assim. No começo eu continuei morando lá em cima e o terreiro aqui no asfalto. Depois me mudei com tudo de vez, não fazia sentido ficar subindo e descendo. Aí no final eu achei até bom sabe?! O morro já tava ficando perigoso, muito tiroteio, eu tenho uns clientes de fora que não queriam mais subir, eu mesma tinha medo. Aqui ficou fácil pra todo mundo.

E ia contando todas as histórias com um tom tranquilo e complacente. E insistia: “Esses menino não têm juízo, mas não são ruim não, é só perdido. Eu não posso reclamar, não fizeram nada comigo.”. Eu perguntei sobre outro pai de santo do Pente, que era também muito antigo e conhecido na comunidade e teve um fim trágico: na expulsão dos terreiros do morro, ele reagiu, resistiu e foi espancado, depois acabou morrendo no hospital onde ficou internado, dizem que de infarto. Ouvi de muitas pessoas que ele não se conformava. Mãe Aba disse que o conhecia bem, desde garoto, e que ele era uma liderança espiritual e política, que tinha muitos projetos solidários no seu terreiro; distribuía quentinhas, doava comida; e que infelizmente se foi. Disse

que não sabia ao certo se ele tinha morrido em decorrência disso, mas também murmurou que ele não devia ter resistido.

Depois ela se levantou e fechou a porta. Andava devagar, um pouco curvada, mas muito ávida e lúcida. Seu filho de santo perguntou se ela precisava de alguma coisa, disse que não, que queria ficar sozinha comigo. Foi aí que ela disse que não gostava de voltar a esse assunto, tinha medo porque não sabe o que pode passar na cabeça de Bomani. Ressaltou que não queria problemas, porque gostava dali e as pessoas acessavam sua casa sem dificuldades. Eu entendi. Falei do sigilo da pesquisa, do entrelace dos depoimentos e das histórias, da troca dos nomes e dos(as) personagens. Ela disse que não tinha problema, queria contribuir, achava importante, mas também temia por mim. Eu agradei o cuidado. Ela finalizou dizendo que ele a havia procurado, recentemente, porque tentaram invadir sua casa no Morro. Fiquei surpresa, perguntei por que ela não tinha vendido ou alugado. Ela disse que não queria, deixou a casa fechada; então, alguém invadiu para morar, e o próprio Bomani pediu para entrarem em contato com ela e avisar. Ela mesma, pessoalmente, foi ao Pente resolver. Chegando lá, ele mesmo já tinha retirado a família que ocupava o imóvel. Ela só mandou consertar os cadeados, as trancas e limpar tudo: “Lá sempre será a minha casa e a casa de Oxum, só é possível expulsar o visível”.

....

Mãe Aba faleceu um pouco depois da nossa conversa, de causas naturais. Voltou para casa. Meus respeitos à sua trajetória. Meu agradecimento pela oportunidade de tê-la conhecido. Axé! Mojubá Ô! Kasun Rê Ô! Olorum Kosi Purê!

### 3.24 A questão da ética

- Olha só, o que eu sei, o que me falaram, é que houve alguns problemas com relação que ele viu ou falaram o nome dele na macumba, e, por sua vez, ele começou a fechar determinadas casas, até mesmo antes de se converter, porque essas casas também **não tavam fazendo um trabalho**, vamos dizer assim, **de acordo com o propósito da umbanda, ou do candomblé**. Muito pelo contrário, fazendo trabalho de amarração, trabalhando pro mal, essas coisas mais estranhas aí. Então essas casas foram realmente fechadas. E algumas que eu conheci, realmente faziam.

- Ouvi dizer que alguns terreiros faziam um pouco de coerção com a comunidade. Imputavam um certo medo religioso com relação à comunidade e foram obrigados a sair,

ameaçavam as pessoas com feitiço. Tanto é que a maioria saiu, mas saiu sem muita violência. Mas muitas delas é justamente porque faziam trabalho, era um trabalho questionável. Era **um trabalho questionável**.

- Uma outra coisa que me disseram, não sei se é verdade, mas também tem a ver com essa questão da umbanda e do candomblé, é que esse traficante foi no sacerdote, não sei se de umbanda ou de candomblé, pra fazer o fechamento de corpo. Teve uma troca de tiros, acho que ele foi baleado, ou a bala passou de raspão, ou alguém também que foi fazer o fechamento de corpo e tomou um tiro... E ele foi depois, questionou o sacerdote e mandou fechar. Porque deram a ele o entendimento que aquilo ali ia proteger ele de balas, facas, né, porque ele não sabia que aquilo ali era um fechamento com relação à questão espiritual. Acho que também não ia funcionar muito se ele vivesse do jeito que ele vivesse. Então, houve também ali **um deslize, uma falta de ética** com relação a essa questão. [O fechamento dos terreiros] Tem a ver com esse mal procedimento dos sacerdotes para com a comunidade. Aí depois veio essa questão.... Parece que parente dele se converteu e acabou indo pra religião evangélica.

- **Eu dou respeito pra ser respeitado.** Às vezes, muito também desse tipo de perseguição, cabe também a nós mesmos que somos espiritualistas. Quando houve um ataque a uma casa de santo conhecida nossa, uma casa de umbanda, foi referente a entidades que falaram coisas que não existiam. A entidade que se manifestou, que falou determinadas coisas, referentes a tráfico, que não aceitaram, que não gostaram, entraram lá, invadiram e quebraram.

Frequentemente, meus interlocutores, sejam elas(es) moradoras(es), adeptas(os) das religiosidades de matriz africana, membras(os) de igrejas ou varejistas de drogas, acionam repertórios morais para falar sobre a ética – ou não ética – dos terreiros, dos “bandidos” e dos pastores envolvidos nas dinâmicas de aproximação, de conflito e de convivência nas favelas. Os fragmentos acima falam especificamente dos terreiros, usando expressões como: um trabalho que não estava de acordo com o propósito da umbanda e do candomblé; um trabalho questionável; um deslize; uma falta de ética. Como me disse Zaya, onde tem seres humanos, pode haver erros, contradições e abusos. Mas o que eu acho interessante de observarmos nesse caso é que essas são respostas comuns, mobilizadas para justificar a expulsão de pais e de mães de santo das áreas dominadas por varejistas de drogas que defendem a fé neopentecostal. E quase sempre as histórias são fruto de rumores, começam com: “me disseram”, “o que me falaram” e “ouvi dizer”. Nesse caso, saber a verdade dos acontecimentos não é o mais importante, mas, sim, compreender como esses rumores – sustentados em moralidades e em éticas – nutrem o contexto desse fenômeno em territórios diversos, inclusive, muito utilizados por sacerdotes/sacerdotisas de axé. Isso é o mais instigante, porque, dentro da igreja, já sabemos

que a narrativa da imoralidade, da falta de ética e da má conduta do “povo de santo” não só é reforçada, como ainda acrescida de outros adjetivos, tais como: criminosos e demoníacos.

Conversei com um pai de santo que mora nos arredores do Morro do Outro, vizinho à favela do Pente, chamado Kito. Perguntei se ele já tinha se sentido ameaçado, de alguma forma, por conta do acontecido com outros terreiros da região, ele respondeu que:

- Não. A gente tá aqui há sete anos, mas nunca ocorreu isso não. Mas isso não quer dizer que eles não saibam que a gente tá aqui, até porque pelo atabaque dá pra escutar a distância. Mas tem outros fatores que acho que também são levados em consideração de alguma maneira. Acho que, primeiro, a comunidade aqui que a gente não faz mal a ninguém, né, e isso é frisado constantemente, que a gente faz um trabalho pra ajudar as pessoas e não pra prejudicar. Já ocorreu casos até de pessoas aqui querendo várias coisas.... De amarrar e outras práticas, né... E essas pessoas foram convidadas a se retirar porque isso não é feito aqui. E, querendo ou não, isso vai indo de boca em boca, né? Então nunca tivemos problema nenhum. Por enquanto né. Espero que não tenha. Tenhamos, né? Não tamos isentos justamente porque, como tem essa questão da disputa religiosa, e existe essa rivalidade dessas pessoas que estão no poder paralelo, pode acontecer. Pode acontecer. Mas aí a gente tenta ver. Tenta conversar, se for possível.

Muitas vezes as pessoas se sentem protegidas e também identificam isso em terreiros vizinhos pelo fato de praticarem caridade e fazerem “o bem” de forma geral, praticando o “bom feitiço, a boa magia”, em contraposição aos terreiros que fariam “maldades”, tais como “amarrações amorosas”<sup>81</sup>. Esses argumentos parecem funcionar para explicar alguns casos, mas se tornam ineficientes em outros. No geral, existe uma divisão binária nas gramáticas entre a magia boa e a magia ruim, o que a epistemologia das encruzilhadas de Exu refuta a todo momento. O que é considerado bom e o que é considerado mau estão em constante imbricação, dependendo de onde se fala, de quem e para quem se fala. Também existe uma outra questão: há um estereótipo ligado aos terreiros como lugares que não praticam “caridade” (a própria palavra já carrega uma expectativa da filantropia cristã). Historicamente, os terreiros têm-se relacionado com as comunidades do seu entorno, e, em quase todos os casos que ouvi, vivi e narrei aqui, existe uma preocupação de serviço, seja em termos de alimentação, de suporte na área de saúde física e mental, de educação e de formação, a partir dos saberes afrodiaspóricos.

O terreiro ocupa um lugar importante nas favelas e nas periferias. Muitas vezes, a medicina praticada por seus saberes ancestrais chega para trazer alívio e cura a pessoas que não conseguem ser atendidas pelo SUS (Sistema Único de Saúde), assim como também é agente na

---

<sup>81</sup> Feitiços, magias que prometem fazer com que a pessoa amada fique presa ao relacionamento.



geração de renda para várias famílias que giram seu sustento por meio dos trabalhos que aprendem nesses espaços: artesanato, história, música, corte e costura, gastronomia. Não enxergar isso, ainda que para todo caso existam exceções, é só mais uma demonstração da criminalização e do preconceito histórico aos quais estamos submetidos.

Pai Kito finaliza:

- De uma certa maneira, posso até dizer pra você que, talvez, depois que tenha ocorrido esse problema com esses traficantes evangélicos, esse evangélico entre aspas aí, essas casas tiveram que sair das comunidades infelizmente né, tiveram que vir pra baixada, como costuma se dizer, acho até que proliferou mais. Acho que proliferou mais. Por quê? Porque, de certa maneira, tirou um certo ranço... Sempre tem... A gente tem que tirar algo positivo de algo negativo, né... Então, acho que tirou certo ranço, porque quem fica e faz o trabalho direito, acaba tendo oportunidade também de mostrar esse trabalho. Não tô dizendo que seja bom o que aconteceu não. Mas eu tô olhando que quem tá ficando tá tentando o máximo possível fazer um **trabalho decente**.

....

Três anos após minha conversa com pai Kito, fiquei sabendo que o seu terreiro foi invadido e depredado, ocupando, inclusive, os noticiários. Tentei contato com ele novamente, mas não obtive retorno.

### 3.25 A força de um império

Eu conheci Ode em um samba. A aproximação foi imediata. Muito falante, divertido e curioso. Já tinha me visto em uma roda de conversa sobre religiosidades de matriz africana antes e esse foi o pretexto para me contar, muito orgulhoso, sobre a sua história. A sua família toda era do candomblé, ele simpatizava, mas não era iniciado. Contava com os olhos brilhando, como seu tio construiu um “império” através de uma vida inteira dedicada aos orixás. O “império” era rico e isso não envolvia apenas recursos materiais, mas principalmente recursos simbólicos, como a quantidade de filhas(os) de santo que ele tinha, a boa reputação na região onde morava e o conhecimento que adquiriu:

- Ele é muito zeloso, caprichoso. Gosta da limpeza. É servidor público, sabe? Investe tudo que tem no terreiro. Tudo tem que ficar bonito. As hortas. Ele tirou uns pés de fruta e deixou a jaqueira, a cajazeira, a mangueira. E foi plantando as ervas, enfim. Foi construindo a

casa de santo dele, fazendo tudo direitinho, tudo bonito. Ele também dividiu pra ser o lazer dele: fez piscina, churrasqueira. Aí tem o momento que é de orixá, mas tem o momento que é lazer. Ele dividia ali tudo.

Ele falava com tanto gosto do “império” construído pelo tio que um dia liguei a TV e fiquei assustada ao ver uma notícia de uma mãe de santo que teve o terreiro invadido e apedrejado no mesmo bairro. Imediatamente liguei para ele para saber se estava tudo bem e se ele, ou o seu tio, a conheciam. Ode me disse que a casa foi invadida por “traficantes” locais. Eu não conhecia bem a área, mas sabia que era controlada pela mesma facção criminosa das favelas que eu concentrei minha etnografia. Indaguei-o sobre mais detalhes e ele foi enfático:

- A gente é da região faz muito tempo, conhece todo mundo, o barracão aqui sempre faz alguma ajuda. Sempre que falta água, a gente no barracão tem três poços. A gente bota nos baldes. Feijoada de Ogum damos feijoada, chamamos as pessoas para entrar. Abrimos o portão para a macumba, as pessoas entram. Me falaram que a mãe de santo aí do lado é trambiqueira, não faz os negócios direito.... A casa dela é um beco<sup>82</sup>.

Passou um tempo, eu não o encontrei mais, ele estava sumido das rodas de samba e das redes sociais. Um dia me mandou uma mensagem, todo feliz, dizendo que seu tio fez uma proposta para ele, ser iniciado, e ele aceitou: foi o despertar da minha vida, que eu me encontrei com uma religião. Fiquei super feliz pelo seu reencontro. Mas a alegria durou pouco. Cerca de uma semana depois de falar com ele eu recebi em um grupo de WhatsApp a notícia de que o “império”, como gostava de dizer, do seu tio havia sido todo destruído, invadido por varejistas de drogas.

Não tive coragem de pedir para conversar com ele a respeito na ocasião. Apenas me solidarizei e me coloquei a disposição para colaborar da forma que fosse possível. Ele estava recém iniciado, fazia poucos meses. Uma situação delicada e sensível. Fiquei arrasada, eu precisei lidar com casos como esse ao longo de muitos anos, tanto pelo tema da minha tese, quanto pelo meu ativismo político, mas ver isso acontecer tão próximo é desolador. Não quero me acostumar com essas cenas de barbárie, destruição, ódio e violência. Em nenhuma hipótese.

Foi o próprio Ode quem me procurou para conversar quase um ano depois. Marcamos um café, ele pediu para eu gravar, manter o anonimato, com era da vontade de seu próprio tio, mas não deixar, em hipótese alguma, de registrar tudo o que ele tinha para me dizer: “que pelo menos sirva para mudar as coisas a nossa tragédia”:

---

<sup>82</sup> Geralmente, “beco” é uma palavra pejorativa direcionada as casas que não pertencem as famílias de axé tradicionais da Bahia e do Rio de Janeiro.

- Era uma quarta-feira quando mandaram a mensagem com as fotos. Chegou uma mensagem no WhatsApp da minha mãe pequena, minha mãe criadeira, com a imagem do barracão. O barracão estava vazio. Tinha um senhorzinho na frente, coitado, que não conseguiu sair de lá pra fazer alguma coisa.

Ode enviou as fotos para o pai de santo e na sexta-feira eles foram até o local para verificar o “estrago”. Chegando lá, os próprios “bandidos” chamaram para conversar:

- Os caras disseram assim pra ele [para o pai de santo]: ó, o problema não é nada com o senhor, o senhor até é caprichoso, muito caprichada sua casa, o senhor pode vender, alugar, pode morar lá, mas nada de macumba, de branco [pessoas vestidas de branco], de vela, esses negócios que vocês fazem, é ordem lá de fora, não é aqui de dentro, então a gente não quer mais nada disso aí, entendeu? E aí foi na sexta. No sábado, chegamos lá, fui pro barracão. Não pude chegar nem de branco [roupa branca]. Estava recolhido, tinha que usar branco, mas não pude. Meu irmão foi e tudo. Veio uma ajuda de outros pais de santo, veio uma galera. De Exú a Babá, entendeu? Quebraram tudo. Babá [Babá Egun]<sup>83</sup> não quebraram. Quebraram a porta, mas não o assentamento. Xangô foram até a metade. Quebraram a metade, a outra metade não. E os nossos ibás<sup>84</sup> que estavam ali no chão, sorte, no chão, ninguém fez assim [fez um gesto de empurrar com as mãos], pra chutar e quebrar. O meu e do meu irmãozinho e irmãzinha ficaram intactos. Nem a Oxum. Só o Omolu da minha irmã que quebrou. Do meu irmãozinho nem Ogum nem Iemanjá. Aí começamos a recolher os caquinhos. Quebraram as portas, destruíram as portas. Estava tudo quebrado, porque, coisa de velho, ele trancava tudo. Quebraram tudo. Juntamos todas as coisas. Ninguém tocou na casa dele, no carro. A gente viu que não era uma violência contra a pessoas, era uma violência contra as coisas de santo. Mas mataram também os cachorros.

Eu disse que sentia muito, seus olhos marejavam. Ele sacudia a cabeça, para um lado e para o outro murmurando: destruíram o império! E continuou:

- Uma situação triste, muito triste ver. Eu estava ali [como filho de santo] não tinha nem um ano, mas tinha gente ali com um ibá [assentamento] de 50 anos. Umas senhoras, sabe? Uma senhora de Xangô, outra de Omolu. O primeiro arrombão da casa já levou logo o Omolu dela, mais de cinquenta anos com aquele santo ali. Eu não sei sentir a dor deles, eu não sei o que eles sofreram, eu sei que o babalorixá segurou a tranquilidade. Não ficou nervoso, mas a gente sabe que ele estava nervoso. Eu entendi. Ele, como o sacerdote da casa, não podia passar isso pros

---

<sup>83</sup> Ligado ao culto de Egungun, que designa os espíritos das pessoas mortas que são importantes a comunidade e retornam à Terra.

<sup>84</sup> Potes, louças, onde ficam os assentamentos dos orixás e outras entidades.

filhos, mas no fundo, no fundo, devia sentir isso. Mas ele não mostrava fragilidade. Porque é impossível uma pessoa dedicar sua vida inteira a orixá, ter a sua casa destruída e não poder mais cultivar. Aí ele falou assim: daqui a uns três meses a gente volta. Entendeu? Aí começou uma relação com os bandidos. Com outro bandido à frente, que ele conhece desde criança.

O “bandido” que era conhecido do pai de santo, desde criança, estava preso, mas do presídio mandou uma mensagem dizendo que ele podia “continuar a fazer o negócio aí, só não podia se expor muito”. E disse que a ação de destruição foi organizada por pessoas de fora, de outra favela, da mesma facção, que tem um chefe evangelizado que proíbe os terreiros. Começaram então, a reconstrução física do “império”. Mas a aparente tranquilidade não durou muito tempo:

- Então a casa do meu pai era a única que tinha piscina, churrasqueira, um conforto. Aí os malucos já começaram a querer abusar. Já virou uma outra relação. Em vez de virar uma relação de proteção, virou uma relação de: “Estou te ajudando, mas quero mergulhar na piscina”. Aí o que começou a acontecer? A gente não estava lá, os malucos tavam pulando dentro da casa pra se esconder de polícia, de outra facção. Tavam dormindo no barracão. Aí começou. Meu tio odeia essa parada de invasão. Odeia que invadam a casa dele. Aí instalou uma porrada de câmera. Até a iaô não podia fugir, porque era vigiada pela câmera. Tá fodida [gargalhemos]. Aí nisso o protetor dele foi preso e enforcado na cadeia. Mataram na cadeia pouco tempo depois. E aí voltou a insegurança de novo. Aquela coisa, o cara tá aí, mas daqui a pouco ele sai e morre, vai preso. Não tem proteção certa.

Nesse momento eles acharam melhor sair da propriedade e foram acolhidos por irmãos de santo em outro bairro. A casa ficou fechada por um tempo. Depois, o pai de santo continuou as negociações e conseguiu um acordo para poder retornar. Voltaram. Mas nisso Ode me contou que muitas(os) filhas(os) de santo acabaram saindo da casa, retirando seus assentamentos com medo e o “império” foi se esvaziando. Ode chegou a cumprir obrigações religiosas na casa, mas tudo feito com muita discrição, sem festas abertas, sem atabaques tocando por muito tempo, sem circulação de pessoas de fora. O pai de santo conseguiu comprar outro terreno, em outro bairro e começaram a trabalhar nas obras para preparar esse novo espaço, construir tudo de novo:

- Ele perdeu o encanto, não só por isso. Não tem governo, não tem prefeitura. Desvalorizou, tá sinistro. Um bairro supertranquilo virou uma coisa violenta. A casa perdeu. Desvalorizou, vai desvalorizar. Acho que o que ele investiu muito na roça, não vale, entendeu? E pela localização que tá, tudo que foi investido.

Ode falou que o novo bairro escolhido pertence a outra facção, mas existem igrejas em volta. De toda forma, destacou mais uma vez a necessidade da conexão em redes, de ganhar o apoio e a confiança das pessoas do entorno e de ter bons contatos para um terreiro poder existir no contexto de disputas, preconceitos e violência que vivemos. É preciso negociar em todas as esferas: locais, regionais, estaduais e nacionais.

- Imagina. Chegar ali. O medo. Cê tocar ali num lugar que você desconhece. É claro que cê vai fazendo amizade. É perto de um clube, né? Aí cê vai fazendo amizade, vai trocando com as pessoas, vendo aí quem é quem. Já sabemos já que mora ali juizes, tem advogados, tem pessoas ligadas. A gente vai chamando pro nosso terreno. Mas imagina como vai ser tocar ali, o auê que pode acontecer. Não sei. Eu acreditava que nunca ia acontecer nada com a nossa casa. Até ele uma vez fez essa fala: não, aqui ninguém mexe, não. E eu falei pra ele: eu acho que a gente não pode pensar que é assim. Não queria nem desmerecer ele, eu queria confiar nele. Mas a gente tem que ficar muito ligado. Eu lembro uma vez que eu estava de branco, recolhido, de conta, tudo. Eu tava ainda cheirando a iaô, como fala, né. Eu tava no portão, varrendo a porta no meio da rua. E passou um cara. Eu lembro até o hoje o olhar dele de intolerante que ele fez, sabe? Não esqueço disso. E eu tenho quase certeza que foi aquele cara que deu o alarme de tudo. Ele passou, me viu, aí pegou o filho dele. Magro, alto, negro. E ele me olhou com uma cara. E meu tio foi e deu boa tarde, ele foi e deu boa tarde. Mas ele ficou olhando assim, sabe? E aí eu fui na padaria de iaô, eu ia de bicicleta, né. Que tinham invadido um barracão lá na rua. E eu fui e nem sabia. E uma mulher falou assim: cuidado, hein, rapaz. A gente deu mole, subestimou.

Ode me falou que a religião era importante para quem vive em extrema vulnerabilidade, “é preto e pobre” e não tem outras “visões” disponíveis, a não ser “bandido”:

- Existe uma lavagem cerebral que os pastores fazem, mas existe uma coisa que é fé. Eu acho que todos nós precisamos de ajuda, de fé. De se apegar a alguma coisa. Eu vejo no caso às vezes como eles fazem: você que tá com depressão, com um vício que não consegue largar, que não sei o quê, a sua ação não sei de quê. Vai tocando tudo que você tá sentindo ali hora o cara vai tocando em você. Liga pra cá, a gente vai te ajudar. Às vezes a pessoa não tem pra onde ir. É crise com namorado. Os cara vai trazendo tudo que é problema familiar que a gente tem que não consegue resolver aí Jesus, Cristo. Então acho que a pessoa pega por isso, por aquele momento, pela depressão, tristeza, fim do relacionamento, drogas, vício, falta de trabalho, falta de moradia. Sabe? Tudo isso vai levando ela. E o pastor a ambição dele é outra. Aí lá dentro da igreja tem que ter o mal. Tem que colocar a culpa em alguém. Tem que trazer pra alguém isso. Não pode estar tudo divino, porque se tá tudo bem e eu só vou falar de Deus aqui, só de Jesus,

não sei o quê... Meus irmãos, vamo orar pra Jesus. Não, tem que tá alguém fazendo o mal. E aí uma coisa que deveria ser um projeto de interferência: os cantos da igreja. Alguns hinos da igreja, que chamam de hinos, né. Que falam de: a macumba queima! Queima, queima! Eu já ouvi isso a igreja cantando: queima, macumba, queima, queima!

Ode é um educador e na sua opinião existe um entrave no país ligado ao preconceito contra as religiões de matriz africana que é a falta de informação sobre a cultura negra e sobre as práticas do terreiro, principalmente nas escolas. Ele cita como exemplo a sua própria trajetória, contou-me que foi entender mesmo como funciona o candomblé aos 28 anos, mesmo tendo várias pessoas “de axé” dentro da sua própria família. Ele acompanhava a rotina do seu tio, pai de santo, e ainda assim foi impregnado pelos estereótipos de apelo racista, fixados no imaginário coletivo. Chegou ao ponto de rezar para o seu tio abandonar a “macumba”, pois acreditava que era um entrave para todos os parentes. Hoje, Ode organiza eventos que trazem as histórias dos orixás, facilita oficinas em escolas pública para crianças e adolescentes sobre o tema e, ao mesmo tempo, arrisca-se na construção civil para erguer novamente a “casa de santo”, seu império.

- Ainda bem que a gente tem a gente né? Quebraram as louças, os barros, entortaram os ferros, arrombaram as portas. Mas os santo tá de pé. Agradeço muito a Exú por poder ter feito todo esse trabalho gostoso, lindo, bom, bacana. Minha navalha também é de Exú. Acho que tudo foi fazendo um casamento, uma coisa com a outra. Exú foi dando os caminhos. E aí minha vida é uma outra vida. Não é mesma. Um tesão danado de fazer as coisas, realizar as coisas. Aquela palavra: determinação. Que a gente fala lá. Tem que ser determinado. Porque, assim, eu vi o ano passar assim. Só de trabalho. Trabalhando, correndo. Aí todo dia acordo de manhã, vou lá, faço minha reza. Faço um negócio, levo na cachoeira. Vou lá, vou sozinho, acendo a vela, levo o negócio. Vou na encruzilhada boto um padê<sup>85</sup>. Faço isso. Falo com meu pai de santo o que tou fazendo. Hoje eu tenho fé, hoje eu acredito muito em muita coisa. Eu só acho que a gente se perde muito nesse mundo aqui, quando fica fora da roça. Eu sinto saudade. A gente se perde muito nesse mundo. Se amanhã eu pudesse fazer de novo eu faria [o processo de recolhimento e iniciação para orixá]. 40 dias. E eu não queria sair lá de dentro mais. A gente tamo na luta. A gente precisa viver, sobreviver. Trabalho com música, com cultura de matriz africana. E não é só esse lado religioso, não podemos dizer isso, na música é um produto. Eu não posso falar pros lugares que me contratam que é um discurso religioso. Tem essência,

---

<sup>85</sup> Oferenda ritualística à Exú. O nome pode se referir a toda a cerimônia ou apenas à uma farofa, feita com farinha e outros ingredientes, como azeite de dendê, mel, água ou cachaça, considerada uma das principais comidas do orixá.

mostra a essência. Quando você vê, você consegue sentir, mas na hora de apresentar pros lugares não pode dizer essas coisas. Tem que tomar muito cuidado. Pesquiso umas coisas deles. Quando eu posso, eu refaço umas leituras. Tou procurando agora umas coisas de Ogum. Eu vou morrer velhinho, fazendo as coisas pra Orixá. É isso, irmã. Acho que falei bastante.

### 3.26 Aprendendo com o griot

Um griot é uma autoridade de conhecimento, uma pessoa mais velha, que adquiriu experiência e sabedoria e transmite seus saberes contando histórias. Na sociedade ocidental, as(os) idosas(os) são descartados. Os anciãos e as anciãs são figuras desprezadas e vistas como eventuais inconvenientes. Eles atrapalham, segundo esse mesmo horizonte. Cultuamos a juventude, a estética, principalmente, não à toa somos um país campeão no *ranking* de cirurgias plásticas do mundo. Para as sociedades africanas, a hierarquia é fundamental: quem nasceu antes acumula mais conhecimento, portanto, deve ser respeitada(o). Quando uma pessoa morre após viver muitos anos, ela será festejada, pois deu importante contribuição à sua comunidade. Eu adoro contar histórias, mas amo mais ainda poder ouvi-las. Certamente, no processo de construção desta tese, eu ouvi muito mais do que escrevi/falei.

Eu sentei algumas vezes para escutar os ensinamentos do griot Tupac. Nós nos tornamos amigos, digo isso com orgulho, por intermédio dos movimentos sociais. Ele se tornou uma espécie de pai, avô, mentor. Estávamos um dia caminhando pela favela de onde ele é cria, na Zona Norte do Rio de Janeiro, e fui observando a mudança estética nos muros, repletos de salmos e de passagens bíblicas. Ele percebeu o que estava pensando só de me olhar e comentou: “O chefe daqui também se evangelizou, os poucos terreiros que tinham foram fechando, mandaram sair, ordem dos pastores...”.

Na época eu estava fissurada em nomes, queria saber quais eram os nomes das igrejas que estavam próximas ao varejo de drogas. Estava interessada em buscar intercessões com outros bairros, outras favelas onde se concentram minhas pesquisas, ou tinha visto muita série da Netflix e acreditava mesmo ser algum tipo de detetive. Na verdade, nenhuma das opções anteriores: eu estava era com uma visão parcializada e limitada da complexidade do fenômeno. Foi aí que o griot me sacudiu quando eu perguntei: qual o nome das igrejas, você sabe? Ele riu debochadamente e respondeu:

- Faz diferença? Tem igreja que nem tem mais nome na sua fachada, tem igreja que nem ocupa mais o espaço físico, o que nós estamos vivendo é uma *cultura neopentecostal* nas favelas e periferias do Brasil. Não tem mais a ver com essa ou com aquela denominação religiosa, é um modo de vida, de ser, de falar, de nomear a realidade. Uma nova gramática. Dificilmente você vai ver um bandido sentado no banco da igreja ou dizendo que pertence à igreja “tal”, mas ele vai operar com todos os símbolos, signos e formas de ser/agir/pensar do neopentecostalismo. A Universal criou uma tendência, que se espalhou de tal maneira, que a pessoa nem precisa ser mais da Universal pra propagar. Essas igrejas vivem brigando entre si, mas observa o discurso: é quase sempre o mesmo. Não precisa ser evangélico pra reproduzir o discurso. Tem gente grande manipulando e lucrando com isso.

### 3.27 Quando explode até o seu lugar de resistência

- Então, a comunidade, né, a favela, ela já é formada por um não espaço, né. Depois que a sociedade brasileira decide acabar com a escravidão, ela cede um não espaço ao africano que tinha sido escravizado e não, nenhuma garantia, nenhum alento, e ele acaba indo para esse espaço marginalizado que é a favela, que é a comunidade. Só que a comunidade também é uma trincheira, é um lugar de resistência. Então o que a gente sentiu em relação à favela do Pente? É quando explode até o seu lugar de resistência, é a **não territorialidade**. Porque onde ainda existia aquele lugar de florescimento, de crescimento. Então, o sentimento do Pente nós não vamos ter mais em lugar nenhum. Se nós não temos apoio do estado, se nós não temos legitimidade institucional e nós não podemos estar na comunidade, nós não podemos estar em lugar nenhum.

A “não territorialidade”. As palavras de Dandara ficaram ecoando dias na minha cabeça. Ela se caracteriza como uma “ex-mãe de santo” que perdeu duplamente seus territórios: foi expulsa da favela onde nasceu e viveu toda a sua vida e teve o seu terreiro destruído: “Fizeram comigo o que de pior podem fazer, não quebraram os meus assentamentos, me obrigaram a entrar num carro e me levaram pra que eu mesma despachasse tudo no mar, eu só tremia e chorava, eu morri junto, perdi tudo, fiquei sem casa.”. Ela reside hoje a 25 quilômetros do seu bairro de origem e realizou um trajeto de diáspora forçada, tal como seus antepassados africanos escravizados sem “nenhuma garantia, nenhum alento”. O percurso feito por Dandara foi comum



a outras mães de santo, a outros pais de santo e também a demais adeptos das religiosidades de matriz africana, no início dos anos 2000, na cidade do Rio de Janeiro.

Expulsos de suas “comunidades” pela crescente aproximação do varejo de drogas com uma “cultura neopentecostal” (termo síntese desse fenômeno, usado pelo griot Tupac no subcapítulo anterior), nas favelas e nas periferias da cidade, foram-se refugiando e migrando para as áreas mais rurais da cidade. A violência contra os terreiros, sem dúvida, foi um fator importante para essas mudanças acontecerem, mas não foi o único. Algumas pessoas alegam como motivo para construir suas roças e seus barracões de umbanda e de candomblé em novos espaços o próprio crescimento da violência urbana, da “guerra ao tráfico de drogas” e a possibilidade de terem propriedades maiores, com preços menores, onde se é possível ter uma aproximação maior com a natureza, mais distante dos locais de alta especulação imobiliária.

Hoje, cerca de quinze anos depois, essas também são áreas com intensa perseguição e destruição de terreiros, seja pelos varejistas de drogas “evangelizados”, pela própria polícia do estado ou pelos grupos de milicianos, crescentes nesses locais. Após a instalação das UPPs<sup>86</sup> (Unidades de Polícia Pacificadora) em algumas favelas da cidade, muitas facções criminosas estenderam seus domínios para esses lares. A própria UPP é identificada diversas vezes como a protagonista por perpetrar as desigualdades de cunho religioso nas favelas, como afirma Cunha (2016):

[...] o Estado, na figura das suas forças policiais, se soma nas disputas nos territórios intensificando situações de intolerância religiosa nas localidades. O cristianismo católico é fundamental na formação da cultura brasileira e isso já foi amplamente analisado pela bibliografia especializada. No entanto, em termos da gramática, dos valores, das práticas que orientam os moradores de favelas em grandes cidades, o pentecostalismo ganha centralidade. No contexto analisado, os atores sociais em confronto, boa parte das praças da polícia militar e os traficantes de drogas, são socializados numa cultura pentecostal. Esse é um desafio a mais posto para a implementação, na ponta, de políticas públicas de combate à intolerância religiosa [...] (CUNHA, 2016, p. 122-123).

Dandara não construiu outro território. O trauma e a violência sofridos por ela a marcaram a ponto de decidir não continuar com sua missão espiritual: “Nós não podemos estar em lugar nenhum.”. Para Ode e seu pai de santo, “a força de um império” (página 226) estava além do espaço físico ocupado, mas consistia principalmente nas alianças, nas redes de apoio e na fé que traziam. Na complexidade do emaranhado de caminhos presentes na encruzilhada, quem vai poder dizer que as escolhas, de ambas as partes, não são legítimas?

---

<sup>86</sup> As Unidades de Polícia Pacificadora são um projeto da Secretaria Estadual de Segurança do Rio de Janeiro, que teve início em 2008.

A “ex-mãe de santo” tornou-se professora e com base na sua experiência do passado e na forma como constrói essa memória hoje, no presente, faz uma análise ampliada de tudo que aconteceu/acontece nas favelas e nas periferias do Rio de Janeiro:

- As pessoas não andavam nem nos ônibus com nenhum tipo de artefato afro. Ele [Bomani] conseguiu mesmo um poder de apagamento mais profundo. O que eu percebia era um medo generalizado, quer dizer, nós conseguimos agora um outro inimigo forte e que brota também da marginalidade, não mais da força do Estado. A população entra em pânico naquela época porque ela não tem pra onde correr, porque ela não se sente contando com o Estado. Pra além da ameaça policial, que aí é um caso de segurança pública, há uma questão maior dentro dessa sociedade que é o seguinte, é o não espaço. O Estado brasileiro é criado pra não enxergar esse conflito e esse não lugar dessa população. A vida de uma pessoa de terreiro é um negar da sua identidade em vários âmbitos da vida dela. Ela precisa se esconder na escola, depois ela precisa se esconder pra trabalhar, depois ela precisa se esconder até na família, então ela tem que mascarar dentro da própria família a sua identidade. E depois não pode existir na sua própria comunidade. Aqui onde eu moro hoje encontrei essas pessoas refugiadas. Quando cheguei tinha pessoas refugiadas de terreiros de vários lugares do Rio. Tem uma população de refugiados, cara.

Perguntei, então, para Dandara como ela enxergava essa relação entre o neopentecostalismo, os terreiros e o varejo de drogas:

- Na minha opinião, é o dinheiro, é o poder, né. A igreja evangélica, neopentecostal tem o discurso voltado para a mesma questão. Acho que no candomblé a questão do dinheiro não tá presente... acho que o candomblé não se corrompeu a esse ponto. Ele não se corrompe. A esse ponto. Ele tem a presença do dinheiro e do poder, mas ele é voltado para o orixá. Ele é um culto, o pai de santo é uma liderança muito poderosa pra libertação das pessoas desse poder, então, ele é algo a ser apagado. Porque pra você dominar você precisa tirar tudo isso que o candomblé traz: autoestima, consciência histórica, consciência de cumplicidade dentro daquela comunidade, solidariedade, ajuda mútua. Eu acho que no momento em que você tem a comunidade de terreiro acesa, você acende junto o movimento negro, acende junto o movimento de mulheres, acende junto a militância pela história africana, acende tudo aqui que... Porque, no fundo no fundo, a gente acha que não, mas o tráfico e a empresa neopentecostal se adequam muito bem ao capitalismo, são bem acomodados dentro da nossa sociedade, se você pensar bem, é a mesma lógica, de exploração da mão de obra, de adequação a um modelo pautado tanto no crime, né. O terreiro é subversivo. É independente, é totalmente aquilo que você quer

matar desde a escravidão. Só que são diferentes as forças que querem escravizar as pessoas. O poder da arma e da fé são só alguns. São muitos. Já foram muitos. Isso é o que eu sinto.

Perguntei se ela se considerava uma pessoa ativista, militante contra as desigualdades de raça, de gênero, de classe e também contra a intolerância religiosa:

- Não sei, faço meu trabalho como posso né, tento levar essas questões pra sala de aula, pros meus alunos, pensar junto. Naquela época eu não pensava nisso, só queria desaparecer [engasga a voz]. Mas a real é que você tem que tá eternamente no movimento de resistência. No momento em que você coloca um terno e uma bíblia debaixo do braço e começa a falar de Jesus, você é valorizado na sociedade brasileira. Então é na cultura afro que há o ataque maior desse neopentecostal, do Edir Macedo, quando ele decide ter poder aqui no Brasil. Por exemplo, se ele fosse atacar os judeus, olha a ressonância no poder econômico e político organizado dentro da nossa sociedade. Até o muçulmano é mais abraçado. E o africano é completamente apagado porque é atrelado ao racismo e a nossas relações raciais escrotas históricas. Então é esse segmento que a neopentecostal ataca pra tirar mais fiéis dos terreiros, tem que tirar da população do terreiro. É um exército, é uma briga de exército, um grande *war* religioso, você enfraquece o inimigo. Todo general precisa de um.... Fica ainda mais forte o poder das armas quando junta com a fé. Cria-se um exército religioso.

Dandara não gosta de falar sobre a sua expulsão do Pente nem de dar os detalhes de como tudo aconteceu. Demorei muitos anos para conseguir conversar com ela, inclusive, ouvi rumores sobre a sua história diversas vezes, mas não a encontrei até ter o seu contato telefônico por intermédio de um pai de santo próximo. Ela ficava visivelmente desconfortável em falar a respeito. Eu não insisti muito em relembrar o passado, tentei deixa-la à vontade para tecer suas considerações atuais, mas, já no finalzinho do nosso encontro, não resisti e, ainda que constrangida, fiz uma pergunta um pouco mais invasiva: a senhora não acha que continua com a sua missão sacerdotal de mãe de santo, só que agora dentro das salas de aula? Seus olhos encheram de água e, visivelmente emocionada, me respondeu:

- Quem sabe, talvez.

Despedimo-nos. Ou não, quem sabe. Talvez. São muitas *Dandaras* neste país.

### 3.28 Malandro que é malandro...

Conheci Ayo por meio do Pai Adelowo, eles são amigos há mais de 40 anos. Ayo me chamou atenção imediata: a pele preta retinta brilhosa, o sorriso branquíssimo sempre escancarado, extremamente falante e simpático. Em um dos meus encontros com o pai de santo, ele estava em sua casa tomando um café e foi logo se apresentando: “Oi, meu bem, prazer. Esse negócio que vocês estão conversando aí, eu senti na pele faz pouco tempo...”. Fiquei curiosa, mas ele logo desviou o assunto para dizer: “Conheço esse nego véio aí há mais de 40 anos.”. Eu fiquei atônita e perguntei: “O senhor tem quantos anos? ”. “Senhor tá no céu, eu sou um jovem de 58 anos.”. Eu quase caí da cadeira. Ele aparentava, no máximo, uns 35.... Devidamente apresentados, combinamos de conversar sobre sua história em outro momento. Ele era produtor de eventos e me convidou para ir à favela do Zumba conhecer o “Pagode do Ayo”.

Em um domingo de sol quente, eu subi a maior ladeira da minha vida e cheguei até o topo do morro para ver o samba acontecer. Pai Adelowo já tinha me contado sobre as habilidades de produção e de decoração do seu parceiro, mas eu ainda assim fiquei bem surpreendida quando vi. Im-pe-cá-vel foi a palavra que soletrei. Cada detalhe da festa tinha sido estrategicamente pensado, todos os adornos remetiam à cultura afro-brasileira, pela qual Ayo era apaixonado. Trabalhava há mais de 30 anos com o samba, seja na ornamentação para os desfiles, em alguns barracões de escolas de samba, ou na produção de eventos, próprios e de terceiros. Falava com orgulho os nomes das(os) sambistas importantes com os quais trabalhou por anos na construção de megaeventos em diversas cidades do Brasil. Era um homem influente, experiente, inteligente e cheio de casos interessantes para contar. Agora, já perto dos 60 anos de idade, estava fazendo um novo curso sobre história do Carnaval e do samba no Rio de Janeiro. Tinha paixão por festas. Considerava-se agnóstico, filho de uma mãe evangélica e melhor amigo de um pai de santo. Era ele quem ornamentava o barracão do Pai Adelowo em dias de gira. Sua entidade preferida no terreiro era o caboclo Cobra Coral, seguido do Seu Zé Pilintra. O pai de santo brincava, dizendo: “Esse aí é o meu primeiro filho de santo. Ele é a bicha mais macumbeira que eu conheço, mais até do que eu, só não reconhece.”. E os dois gargalhavam: “Um dia ainda raspo ele, fica tranquila que vou te chamar pra saída, você vai ver.”.

Ayo morava a vida inteira na mesma casa, no alto do Zumba. Tinha um quintal enorme onde realizava seus eventos que estendia pela rua. No dia do pagode, eu cheguei cedo para conversarmos. Morava com sua mãe, já bem idosa, e mantinha a casa do jeitinho que ela queria: um altar com salmos bíblicos, tudo muito limpo e uma decoração discreta, que não lembrava a sua exuberância para adornar festas. Conversamos na cozinha, mas depois ele me levou até o

seu quarto. O contraste era inevitável. Um azul turquesa nas paredes, algumas lembranças de fantasias costuradas para o Carnaval, com muito brilho e purpurina, e perdurados a “guia” do caboclo e o chapéu do Seu Zé Pilintra, acima da cabeceira da cama: “Ganhei de presente, as entidades me adoram porque eu tô sempre ajudando lá”. Na escrivaninha um monte de livros sobre carnaval, revistas de moda, partituras de música. Ele me contou que também cantava, e depois pude conferir que fazia isso muito bem: “Eu sou apaixonado por cultura, pelo povo, pelo negrume desse país.”. Ele falava, falava, falava e seus olhos brilhavam. Havia encanto em tudo que fazia/dizia.

- Mas assim, eu senti na pele mesmo, é, esse lance da intolerância religiosa, foi quando eu criei um espaço cultural, né. Aqui no Zumba tem um muro das forças armadas que, assim, que circula toda rua, o espaço. Então, eu fiz, tipo assim, retratando o Rio de antigamente. Botei os Arcos da Lapa. Mandei pintar. E pintei os Arcos da Lapa, o passista, nas cores verde e rosa, porque falar em carnaval, Rio de Janeiro, samba, é Mangueira. Pintei o casal de passista, pintei os capoeiras, e pintei o malandro num poste, porque o malandro representa o Rio de Janeiro. O malandro de antigamente, Kid Morengueira, que sempre representou isso muito bem, né?! Pois bem, e aí eu senti na pele que a comunidade, de certa forma, achou que aquilo ali era coisa do demônio, era coisa do diabo, e, por sua vez... Bomani mandou uma ordem que era pra poder apagar, aquele negócio de macumba. Pra acabar com aquilo ali...

A favela do Zumba é vizinha da favela do Pente. Ficam no mesmo bairro e, na época, eram comandadas pelo mesmo chefe do varejo de drogas: Bomani.

- Eu senti toda uma pressão. Mandaram que eu fosse lá no Pente. Lá embaixo, porque é tudo subdividido, né? Regionalizado, como eles dizem. Então, tive que ir lá embaixo, no gerente do Beco da Rosa, “ah, que história é aquela”, na época era até o Babu, que tá preso agora... “Ah, que história é aquela? Aquele malandro? ”. Aí eu expliquei: Não, ali, cara, eu tô representando o Rio de antigamente. Você vê, tem os Arcos da Lapa, tem a capoeira, tem o casal de passista e o malandro, que representa o samba, a malandragem de antigamente, não tem nada a ver de religião ali, entendeu? Isso que as pessoas não curtiram essa questão aí. Mas enfim, tive que tirar, porque... E de lá pra cá, acredite se quiser. Eu tinha eventos lá na comunidade que lotava. Depois disso, eu.... Eu fico até meio balanceado. Será que foi a própria entidade? (Risos). Ou foi boicote geral? Porque, tipo assim, foi minguando, minguando, e agora.... Não tem mais nada, não faço mais quase nada naquela parte ali, entendeu. Hoje tô aqui tentando recuperar. Vamos ver... É, como eu disse, você faz festa, você coloca enfeite, né, pra enfeitar, e eu coloquei uns chifres, uns chifre de boi e de vez em quando eu colocava arruda, colocava comigo-ninguém-pode... Toda casa de comércio tem um comigo-ninguém-pode e tem

uma arruda. E aí era pra isso que eu colocava o chifre de boi. Da primeira vez, me tiraram o chifre e me jogaram dentro da garagem. Eu não entendi bem, mas coloquei novamente. Da outra vez, sumiram com o chifre. Aí eu comecei a deduzir: estavam achando que era alguma coisa de macumba.

Perguntei a ele se as pessoas sabiam que ele não era do candomblé, que apenas simpatizava e frequentava as festas, mas não pertencia a nenhuma casa específica:

- Algumas pessoas sabem que eu não sou do candomblé. Mas já houve aquele incidente do malandro no muro lá, eu sou amigo do Adelowo, frequento as festas do terreiro, tudo é uma associação. Aí eu me pergunto, tem um Mercadinho, coisa de 500, 600 metros da minha casa, que tem uma parede repleta de chifre. Por que que não chega lá e joga aqueles chifres todos lá fora? Pra você ver, aí tá a intolerância. Nem como negro, nem como ser *gay*, nunca, nunca, eu senti o preconceito assim. Até podem ter feito e eu nem percebi, mas essa foi uma coisa assim muito forte, entendeu, que me magoou com a comunidade, fiquei muito magoado com a comunidade. Tanto que eu falei “só vou tirar daí se me chamar pra falar”. Aí quando me chamaram... O Babu disse “Chega aí, conta essa história daquele malandro lá que você fez”. Falei “bicho, olha só, eu escutei o burburinho, eu tava esperando pra te falar. Aquilo ali não tem nada de religião. Aquilo ali, quem conhece.... As pessoas de antigamente conhecem. Como é que o Rio era? O Rio era uma cidade boêmia. O que que representa o Rio de antigamente? É os Arcos da Lapa, tá lá expresso, nítido, o capoeira, que sempre foi, o Rio, também com esses negócios de carnaval, tem o capoeira, o casal de passista, que representa o casal de passista da verde e rosa, que pra mim é uma menção à Mangueira, que eu sou mangueirense, e botei o malandro lá, porque o Kid Morengueira, que representou a malandragem do Rio de antigamente... foi nesse sentido, e assim eu falei pra ele, “não, mas aquilo lá ele não quer”, eu falei “tá tranquilo, é pra tirar, então vou tirar”, e aí eu tirei, entendeu? Mas assim, eu acho que se tivesse havido apoio da comunidade, e as pessoas comesçassem a reforçar “não, não tem nada a ver”, mas não, parece que houve uma pressão mesmo, dizendo que era o demônio.

O ressentimento de Ayo com a sua comunidade era nítido. Ele me contou que realizou vários eventos em que o lucro era totalmente destinado para obras sociais, para ajudar o time de futebol das crianças, refazer o gramado do campo, comprar doces e brinquedos em outubro e distribuir quentinhas gratuitamente. Dizia que adorava crianças e idosos. Estava à frente de muitos projetos para apoiar as pessoas mais necessitadas e por isso a sua mágoa, pois não sentiu um retorno dos seus vizinhos, familiares e amigos quando mais precisou:

- Teve um rapaz chamado Tomi, era meu amigão. Um dia ele estacionou o carro e falou assim “ué, botou esse diabo aí”, eu falei “que é isso, cara? Tá maluco? ”, falei “diabo é você,

você que tem o diabo na tua cabeça, porque isso aí que eu saiba é o malandro de antigamente, entendeu, não tem nada a ver, que tá alguma coisa escrito aí? Que que tá escrito aí? ”. E daí pra cá nunca mais ele falou comigo. Mas caguei pra ele, caguei, não vivo às custas dele.

Perguntei se no Zumba ele chegou a testemunhar algum terreiro sendo fechado depois que o Bomani se evangelizou e começou a proibir os terreiros de funcionar no Pente, ele disse que:

- Aqui no Zumba, é, não tem casa de santo, né. A casa de santo que tinha aqui era da Tia Wanda, que, ó, tinha muitos anos. Bomani nem sonhava, acho que nem tava nos cueiros da mãe e do pai dele, acredito eu, pelo menos no saco do pai dele não tava ainda. Existia o centro da Tia Wanda. Ou até já tava, mas nem sonhava em ser o Bomani que é hoje em dia, entendeu? Que, por sua vez, também era macumbeiro, e de uma hora pra outra, se tornou evangélico. Vai entender.

Contei para ele que já tinha ouvido diversos rumores sobre a “conversão” do Bomani e sobre o seu passado dentro das religiosidades de matriz africana e perguntei qual era a sua impressão dessa história.

- O que eu soube é que ele encontrou um despacho na rua e ali tinha o nome dele e aí largou tudo, tomou ódio. A própria mãe dele, a família dele era de candomblé, se converteu depois também. E... Mas, assim, quantos Bomanis existem no mundo? Quantos? Será que era ele? Às vezes pode até ser que seja. Mas... Quantos Bomanis, entendeu? Então, achei também assim, estupidez.... Sei lá, eu não entendo. Mas sei que isso mudou de uma certa forma, que não foi só no Pente, mas em várias favelas do Rio de Janeiro.

Ayo já estava agitado para o evento de mais tarde e fui finalizando a nossa conversa, afinal, o samba não pode morrer. Perguntando sobre a sua relação pessoal familiar com sua mãe, evangélica:

- A minha mãe é Assembleia de Deus. É, minha irmã também é evangélica, né. Minha mãe, Assembleia de Deus; Tata, também; Nia segue a religião da Igreja de São Jorge; meu pai, que já partiu, seguiu o johrei... Todos, todos eles sempre aceitaram o meu trabalho. Só acho assim, cada coisa no seu canto. Eu respeito a casa da minha mãe, algumas coisas ela não gosta. Agora que eu tô aos poucos colocando uma coisinha aqui... Uma coisinha ali... E coloco meu bom saião, um olho de boi, né, com carvão, tudo isso o Adelowo me ensinou a fazer pra atrair prosperidade, ter proteção, na dúvida, eu faço, acredito. Quer dizer, colocava, porque agora não faço mais nada disso. Nem o bazar que eu comecei a fazer não foi à frente. Nada que eu fiz, nada que eu faço a nível de evento tem surtido efeito. Senti uma boicotação, assim, total. Mas foi nítido, entendeu, foi nítido. É por causa do malandro? Não sei. Talvez seja até as pessoas

querendo vir, mas com medo da repressão, né? Aí se afastou também. Pode ser que seja isso também, ou também, sei lá...

Falei um pouco da minha impressão com um número crescente de igrejas ocupando as ruas, as vielas e os becos do Pente, e ele comentou que no Zumba aconteceu a mesma coisa na última década:

- Aqui na rua qualquer espacinho, qualquer buraquinho, eles tão botando umas cadeirinhas, né. E como dizia um pai de santo, que já não pertence mais a esse plano, o Eze, ele falava “nem todo aquele que pega uma bíblia, bota debaixo do braço, pode dizer ‘eu sou evangélico’, como também nem todos aqueles que pegam uma vela e vai pra encruzilhada ‘eu sou espírita’”, entendeu? São os falsos. Na maioria, são os falsos, querendo ganhar dinheiro. Digo isso sem medo nenhum. Tem um safado de um pastor que bota o carro onde era o espaço cultural lá, que, pra mim, aquilo é safado. Safado. Porque eu digo assim... Aproveitou da oportunidade dos bandidos fazerem aquilo comigo pra poder... Porque até então ele não colocava o carro ali, entendeu? Então como houve esse boicote por parte deles por causa da pintura do malandro, agora todo dia ele bota o carro lá. Parei de fazer evento com tanta frequência. E às vezes a gente tamo lá debaixo sentado e sem cerimônia nenhuma vai encostando o carro e marcando território. Eu até já soube, se é verdade eu não sei, que ele disse que aquilo ali um dia ia ser dele. Mas se ele der 150 mil, 180 mil, pode levar. Porque eu tô tão desiludido com o Zumba, mas tão desiludido, por todos esses problemas que houveram comigo ali... É porque a casa não é minha, é da minha mãe, senão eu vendia. Eu aqui só tenho esse terreno, que eu paguei com um dinheiro pra fazer os eventos, que infelizmente não vingam mais, né, porque senão eu fazia “oh, quer ficar? Pode ficar, vou-me embora”.

Os fragmentos da entrevista com Ayo encontrados aqui foram de uma conversa que tivemos em 2016. Em 2020, seu melhor amigo, o Pai Adelowo, me ligou para perguntar se eu já tinha defendido a tese e como estava vivendo diante da pandemia. Aproveitou para contar que Ayo “finalmente virou macumbeiro, se iniciou, minha filha” e que estava muito bem e feliz. Continuava no Zumba, mas nunca mais havia realizado eventos por lá:

- A mágoa iria destruí-lo, minha filha, fazer santo foi bom pra ele, ver as coisas em outra perspectiva, mudar o rumo, ele agora tá trabalhando em outras coisas, tem dado certo, ele tem um bom malandro né? Malandro que é malandro... (risos). Sempre dá um jeito, sempre tem uma saída...

Eu não posso dizer que fiquei surpreendida com as notícias. De alguma forma, também sentia que isso aconteceria um dia. Como me ensinou a professora Zaya (na página 149): Salvos



pelo gongo?! Não, foi por Seu Zé Pilintra mesmo! A encruzilhada e suas múltiplas ofertas... Segundo Simas e Rufino,

é ele que cruza o sertão para ajuremar-se nas esquinas da cidade. Catimbós, juremas, terecôs, umbandas, omelokôs, batuques, encantarias, sambas, capoeiras, gafeiras, botequins, cabarés, praças, portos, mercados, rodas, ruas e encruzilhadas: o malandro está em todas e pratica os tempos/espacos nos apresentando as inúmeras possibilidades de reinvenção da vida nas frestas. Seu Zé Pilintra, figura de respeito e destaque na malandragem carioca, é mestre de uma ciência encantada, sua faceta como mestre da jurema e do catimbó ainda é bastante desconhecida por grande parte de seus admiradores cariocas. [...]. Ser encantado é, também, ser inapreensível a uma lógica que reduza o fenômeno a uma única explicação. Não à toa, mestre Zé Pilintra carrega a fama de doutor, notoriedade essa curtida no reconhecimento popular e não dos diplomas típicos dos casacos ou cartolas. [...]. Conhecedor das mandingas de livramento da má sorte, dos males do corpo e da proteção contra as maldades alheias, Seu Zé é aquele que fez sua fama entre pessoas em lugares que, geralmente, são relegados à condição de subalternidade e incredibilidade (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 83-84).

### 3.29 **Eu morro de medo!**

- Eu tinha 18 anos, não era de religião nenhuma. Aí ele chegou pra mim e falou assim “Você é de Iemanjá e de Xangô”. Até então não sabia quem era Iemanjá, quem era Xangô, eu pensei que era pessoas, pessoas. Aí ele foi me explicando, explicando, aí fui. Aí fui desenvolvendo, se desenvolvendo com Preto Velho, Pai Joaquim, Maria Conga, Iemanjá. Acabei de desenvolver aqui Iemanjá e Xangô, na Mãe Amara. E o restante foi tudo lá. Obrigação mesmo cheguei a fazer aqui na Mãe Amara, que foi os três dias. A minha vinda pra cá, pro Ouro, não foi por causa de religião, foi por causa do trabalho. Aí eu fiquei afastada.

Conheci a Gina no terreiro de umbanda de Mãe Amara. Ela estava na casa havia três anos. Tinha se mudado para a Favela do Pente havia quatro anos. Antes disso, morava em outra região da cidade, bem afastada dali. Foi lá que morou grande parte da vida e onde conheceu seu antigo pai de santo, que lhe ensinou bastantes coisas sobre a religião. Entretanto, com a oportunidade de um trabalho novo, não consegui mais manter a frequência no lugar, pela distância, e se afastou de tudo. Até que um amigo do trabalho a convidou para uma festa de Preto Velho no terreiro de Amara, no Morro do Ouro, vizinho ao Pente. Foi a sua preta velha que, algumas giras depois, pediu para ficar na nova casa: “E é isso, eu tô feliz. Na minha família, sou eu e meu irmão. Meu irmão é Ogã. Ele é de Xangô. E tem um tio meu que é Pai de Santo, que é lá do Ceará. Mas lá é diferente, é o catimbó.”.

- Eu ouvi falar de intolerância religiosa pela primeira vez quando decidi me mudar pra cá. No Pente, exatamente por causa do Pente. Então as pessoas começaram a falar pra mim “Você vai morar no Pente? No Pente você não pode nem usar um branco”. Aí eu não acreditei. Aí chegando aqui, até meu pai de santo falou “você vai, mas no Pente a intolerância é terrível”. Só que eu falei “Olha, eu não posso ficar no centro do senhor, trabalhando pra lá... Eu acordava 3 horas da manhã pra pegar aqui 7 horas. E lá é o fervo. O único lugar que eu ouvi falar de intolerância só aqui no Pente e nos arredores. Lá é o fervo. Intolerância lá não tem. Lá você pode usar branco, se vestir de santo, ir até no mercado fazer compra de roupa que ninguém critica nada, entendeu? No Pente eu lavo minhas roupas, aí eu boto assim escondidinho... Eu vou me mudar agora aqui pro Morro do Ouro, por causa que eu tô com medo... Tipo assim, eu vou fazer minha obrigação, eu tenho que sair de branco, tenho que sair vestida, entendeu... No dia que eu descer do carro, toda de branco, toda de guia, e aí? Pode me jogar pedra, ou até tocar fogo, entendeu. Aí eu venho pro Ouro, porque aqui não tem isso.”

Perguntei para Gina se ela já tinha sofrido ou presenciado algum caso de retaliação pela pessoa morar na favela e ser de terreiro ou se ela só tinha ouvido falar sobre isso:

- Não, não vi, não. Já ouvi falar muito. Tem uma vizinha minha que perguntou pra mim, ela me viu, claro que eu não ia negar, isso jamais. Ela perguntou pra mim, eu falei “sou, sou espírita sim”. Ela falou “cuidado, que aqui eles não gostam, eles tão expulsando”. Eu já com medo, já falei pro meu marido “vambora sair daqui”. Entendeu? Até por causa.... Você viu aquele caso que aconteceu com aquela menina? Que eles apedrejaram?

Completei: a Kaylane, na Penha?

- Isso. Viu? Eu falei “o quê?! Já pensou se alguém para e me joga uma pedra? Eu vou morrer”. Aqui no meio do baile *funk*, tipo assim... Dá meia-noite, uma hora, eles param a música, e, tipo assim, vira um culto.... Tem uma kombi aqui que eu pego ela, que vai por dentro da favela toda e tem essas mensagens de evangélicos, salmos bíblicos. Mas nunca “umbanda é lindo”, nunca tem, ou “candomblé é lindo”, enfim. Ah, eu tenho medo, com certeza, eu morro de medo. A pessoa tá vestida de branco e pá, uma pedra, ou então um pau na minha cabeça... Eu vou morrer. Todo mundo fala isso, todo mundo fala isso, entendeu. Aí eu vou me mudar, porque aqui eu me sinto, vamos se dizer, mais segura, entendeu? Porque aqui tem dois centros perto. Entendeu? Também é meio que escondido, entendeu? É portão trancado, você só entra se tocar a campainha, se você conhecer alguém, mas já é alguma coisa.

O caso ao qual Gina se refere é sobre Kaylane Campos, que, em junho de 2015, aos onze anos de idade, foi atingida na cabeça por uma pedra. Ela chegou a desmaiar e ter perda momentânea de memória. Estava trajada com roupas do candomblé, vindo de uma cerimônia.

O caso brutal ganhou ampla repercussão na mídia e mobilizou ativistas em todo o país. Kaylane e sua avó, Kathia Marinho, que é mãe de santo, viraram porta-vozes da luta contra a intolerância religiosa pelo Brasil e no exterior. Os autores da pedrada, que seriam dois homens, segundo testemunhas, conseguiram fugir. Pouco antes da agressão, eles teriam xingado e provocado os adeptos do candomblé que estavam com a menina. O crime ficou registrado como lesão corporal e prática de discriminação religiosa. Alguns anos depois, foi lançado o filme, curta-metragem, “Respect”, traduzido como Respeito, que mostra o cotidiano de uma adolescente do candomblé, seus amigos, a rotina na escola e no terreiro e as marcas ainda presentes do episódio.

Conversei com Gina em 2016. O episódio estava muito recente e despertava muito temor nos adeptos das religiosidades de matriz africana no Rio de Janeiro, ao passo que também mobilizava o povo de terreiro na direção de denunciar os crimes de intolerância religiosa e de publicizar os casos. Militantes se organizavam na realização de eventos, de fóruns, de debates, de reportagens e de manifestações públicas, repudiando violências e ameaças com motivações religiosas. Na época eu tinha acabado de ingressar na pós-graduação em sociologia do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP/UERJ), onde agora concluo mais uma etapa com a entrega desta tese para obter o título de doutoramento. Fui convidada a estar com a Yalorixá Kathia, avó de Kaylane, em uma roda de conversa sobre o tema no pátio da instituição, organizada pelo Coletivo Feminista Virgínia Leone Bicudo. Kathia, ainda muito impactada com tudo que havia acontecido, demonstrava sua indignação, pedia justiça e também medidas que levassem conscientização e ampliação do respeito aos cultos afro para dentro dos espaços educacionais e da grande mídia.

### 3.30 A bula

- Vou descrever pra você as etapas da intolerância religiosa nas favelas por onde circulei. Bom, primeiro, proibição. Proibição, ninguém podia usar roupas religiosas porque isso era proibido e era avisado pelo pessoal do movimento né, do morro, que não podia usar esse tipo de roupa e seria hostilizado se fizesse. Seria hostilizado se fizesse. Depois, começaram a querer proibir o culto de ser feito. Tudo era implicância. Atabaque... tudo era razão pra eles reclamarem, ofenderem. E por final eles já estavam obrigando a fechar o barracão mesmo, ameaçando a integridade física das pessoas que estavam lá dentro, a integridade do patrimônio. E muitos pais de santo foram obrigados a fechar suas roças e atender em outros lugares. E até

mesmo tirar o barracão de onde estavam. Na favela do Pente isso aconteceu com muito mais força. Na Espiga, graças a Deus, tiveram um bando de mulheres corajosas e raçadas que não deixaram isso ir muito adiante não. Mas elas sofreram hostilidade. Pichações, tonelada de sal na porta, entendeu, porque nós somos os endemoniados...

Mãe Dara de Yemanjá é mãe de santo de candomblé há mais de quarenta anos. Assistente Social, ativista contra a violência às mulheres e à intolerância religiosa. Já residiu em muitos bairros, mas hoje o seu terreiro fica nos arredores da favela da Espiga, em outra comunidade, chamada de Beco do Vento. Conhece bem o Pente e a Espiga. Na verdade, conhece bem quase todas as favelas do Rio de Janeiro, seja por causa do seu trabalho ou por sua influência religiosa e social. Trabalhou grande parte da vida dentro do sistema carcerário no Rio de Janeiro. Ela é uma mulher ativa, muito bonita e acolhedora. Simpática e Comunicativa. Tivemos alguns encontros, e todos renderam ótimas conversas. Em um deles ela resolveu falar sobre intolerância religiosa comigo caminhando pelas ruas, pelos becos e pelas vielas da favela onde mora. Sem nenhum constrangimento, ia apontando os muros escritos com salmos bíblicos, as mudanças na geografia e na estética do território, as igrejas recém-inauguradas e os olhares de desprezo por parte de alguns moradores, incomodados com sua presença. Estava com as roupas que usa em dia de festa no seu axé: uma bata azul bordada com fios prata; uma saia rodada com o mesmo tecido, com umas duas ou três anáguas por baixo; um pano da costa em tule bordado de Richelieu; seus fios de conta, com pedras grandes e vistosas; um bracelete prata todo cravejado de búzios e um pano de cabeça brilhoso prateado. “Fica tranquila, ninguém vai falar nada, o bom de ser velha é poder fazer tudo que eu quero, minha filha”.

- Eu também trabalhei em abrigos da prefeitura. E tinha meninas que vieram do Pente. algumas dessas meninas, elas eram adeptas de cultos afros e sofreram hostilidade. Sofreram. Porque é aquilo... Dentro das comunidades, quando há uma predominância evangélica, parece que toda a coisa errada que o ser humano faz não é resultado da má escolha dele. É porque ele é endemoniado. Então, eu trabalhei com meninas, com adolescentes, já teve crianças, pré-adolescência né, que eram viciadas em drogas. Eram viciadas em drogas e muitos pais, no desespero.... Por que no desespero? Porque nosso, é, programa de saúde não tem um tratamento eficaz para viciado. Não tem. O tratamento acaba sendo o seguinte.... Eu te levo num posto do estado, eles vão te dar um calmante... Hoje a gente tem outros expedientes, mas naquele tempo não tinha... E a pessoa fica assim, viciada em calmante. Porque é pra suprir a dependência da droga. Muitas delas passavam mal, passavam mal, mas na verdade eu sabia que elas não tavam passando mal, elas queriam ir pra um atendimento pra conseguir pelo menos um antialérgico

pra dar sonolência, pra lidarem com a ansiedade da dependência química, que é o da síndrome de abstinência. Então muitas delas foram internadas forçosamente nessas instituições evangélicas para recuperação de drogadas, e elas ficavam sofrendo uma pressão. Além de ter o problema da droga, além de ter a dependência, de ter abstinência, ter que ser convertida. Porque se elas quisessem que o tratamento continuasse, elas tinham que acabar se convertendo. Senão, iam sair dali.

Mãe Dara se referia em sua fala às Comunidades Terapêuticas, que são entidades da sociedade civil que acolhem pessoas que fazem uso abusivo de substâncias psicoativas, com a finalidade de apoiá-los a interromperem este uso. Mais de 70% das verbas federais para Comunidades Terapêuticas (levantamento da Agência Pública), atualmente, estão sendo administradas por entidades cristãs evangélicas. Existem muitas denúncias que acusam um número grande dessas entidades por violações de direitos humanos, incluindo LGBTfobia e desrespeito à liberdade religiosa.

Ela me contou que morava na favela da Espiga quando começaram a ameaçar os terreiros de lá.

- Primeiro de tudo, era muito dinheiro rolando, e era uma coisa muito ostensiva, feita na luz do dia. Então é o que eu falo... ninguém faz um trato ou um acordo político, porque é uma política.... Mesmo que seja uma política social, mas é uma política. Se não houver um ganho.... Que mandasse fechar os barracões todos. Por quê? Porque eles querem eliminar a concorrência. Sim, porque toda vez que ele demoniza o que é nosso, e que ele diz que o que é nosso não presta, ele valoriza o que é dele. Então se você quer prosperar, se você quer viver bem, você tem que se tornar evangélico e esquecer a macumba. Só que é tal coisa. Ele não pode, por lei, ser ostensivo, a ponto de querer o nosso barracão. Hoje em dia, como eles já estão entranhados dentro da política, eles já estão mais agressivamente, sem vergonhosamente, sem pudor nenhum. Mas naquela época não podia. Então o que eles podiam fazer é usar o poder paralelo pra isso. Pra coibir. Eles cortavam as redes de sustentação do barracão muitas vezes, porque eles sabiam que muitos dos barracões sobreviviam dos seus clientes, daqueles que vão lá, que jogam, que fazem suas obrigações... então eles começaram a não deixar o cliente chegar até o pai de santo. Depois que eles fizeram isso, eles começaram a cercar o barracão. A não querer que as pessoas entrassem, transitassem, usassem suas roupas religiosas, fizessem seus toques, pra abafar a influência e o crescimento do barracão. E, por fim, eles começaram a invadir, depredar, queimar...

É interessante esse dado que Mãe Dara traz sobre o varejo de drogas dismantelar “as redes de sustentação do barracão”, como espantar os próprios clientes, quem vem de fora. A

antropóloga Christina Vital (2015), em “Oração de traficante: uma etnografia” e em outros artigos correlatos, identifica o enfraquecimento do capital social de algumas mães de santo em favelas do Rio de Janeiro dominadas por “traficantes evangélicos” não apenas pela repressão direta aos terreiros, mas também pelo aumento da violência nessas áreas, marcadas por disputas territoriais, invasões policiais e constantes tiroteios, o que afastaria filhos(as) de santo e os clientes das casas. A própria Mãe Aba (página 217), identificada por muitos rumores como uma das primeiras mães de santo a serem expulsas da favela do Pente e também minha interlocutora nesta pesquisa, relata a importância de ter transferido seu barracão da favela para o asfalto por conta da facilidade de acesso às/aos suas/seus clientes. Dara relaciona a perda ou a dificuldade de acesso da clientela dos terreiros à ação proposital intolerante dos “traficantes”. Certamente, essas interpretações distintas não se excluem, mas podem ser encaradas como complementares na encruzilhada de sentidos e de situações apresentadas para dar conta de compreender o quadro complexo apresentado. Há ainda de se considerar que, apesar da evangelização dos varejistas de drogas nas favelas da cidade ter características semelhantes em áreas diversas, cada território – seja ele geográfico ou simbólico – porta suas peculiaridades.

- Ninguém entra e ninguém sai da comunidade sem que se saiba. E se há algum tipo de ameaça, eles dão um jeito de avisar ao outro que está subindo ou que está acontecendo alguma coisa irregular, que pode lhe trazer problemas, pode lhe trazer confronto. Então eles percebiam que as pessoas iam pro barracão, eles já sabiam... que era observado isso. “Não, você não vai subir não, o dono do morro não quer. Se você ficar aqui, você vai pagar o preço”. Aí os carros eram depredados, os capôs eram todos riscados, os para-brisas eram todos roubados, ou o pneu era furado. Ou quando desembarcavam, eles diziam “pode voltar por aí, não, não tem pai de santo, a senhora não vai fazer consulta nenhuma”. Existe isso. Porque se você não tem o cliente, muitos daqueles pais de santo usam aquele recurso de ter uma pequena remuneração, que, aliás, é muito justa, diga-se de passagem, aquilo ali vai ser pra pagar a luz do barracão, a manutenção. Começou cortando os clientes, que era a sustentação monetária de muitos barracões. Depois começaram a coibir aqueles que já eram da crença, pra esvaziar o barracão. E como é que eles esvaziaram o barracão? Assediando as pessoas que eram da crença e proibindo os toques. Eles começaram a restringir primeiro. “Façam sua macumba aí dentro, não chama ninguém de fora, não faz festa, não faz música, não faz nada”. Aí depois eles partiram pro estrangulamento final, que é invadir o barracão, depredar tudo e ameaçar. Ameaçar assim “se você botar de novo, a gente volta outra vez”. E aí nós começamos a temer dentro do barracão, porque geralmente quem fica dentro do barracão são as mulheres. Boa parte dos ogãs, dos pais de santo, trabalham. Então quem fica criando o obrigacionado ou providenciando as coisas do barracão geralmente

é uma ekedi, uma yakekeré, uma ojubonã, uma yabasse. E nós mulheres, historicamente, quando se trata de agressão, somos muito fragilizadas. Porque por mais atitudes que nós tenhamos, nós não temos a força física de um homem.

Tanto entre as pessoas que entrevistei e ouvi, como nos relatos delas sobre as suas próprias histórias e também sobre os rumores mais populares e as experiências de outras pessoas, conhecidas ou distantes, o gênero feminino é o principal alvo. Os motivos são exatamente esses trazidos por Mãe Dara: as mulheres ocupam funções/cargos estratégicos dentro dos barracões e passam mais tempo nas casas, além de serem vítimas, consideradas mais frágeis e fáceis de intimidar e violentar, o que as coloca em lugar de maior vulnerabilidade. Em reportagem da revista *Veja* publicada no dia 20/08/2021<sup>87</sup>, segundo o Disque 100, serviço do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, no primeiro semestre deste ano, o estado do Rio de Janeiro ultrapassou São Paulo e assumiu o primeiro lugar em denúncias registradas por vítimas de intolerância ligadas ao candomblé, à umbanda e a outras religiões de matriz africana. 71% das vítimas de intolerância religiosa são mulheres e praticantes de candomblé e de umbanda (TINOCO; GUIMARÃES, 2021, n. p.).

Figura 26 - Termômetro do preconceito

## **TERMÔMETRO DO PRECONCEITO**

*As estatísticas sobre a  
intolerância religiosa no Rio*



Fontes: Instituto de Segurança Pública, Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, Polícia Militar

Fonte: TINOCO; GUIMARÃES, 2021

<sup>87</sup> Disponível em: <https://vejario.abril.com.br/cidade/intolerancia-religiosa>. Acesso em: 20 ago. 2021.

Em grande parte das notícias divulgadas na mídia e nos relatos que escutei, foi possível observar que, muitas vezes, as violações aos terreiros apresentam uma soma de opressões, que ultrapassam as motivações religiosas, e incluem a LGBTfobia, o feminicídio e a misoginia, além do racismo, que já é apontado como causa preponderante com a adoção cada vez maior do termo “racismo religioso”. Não por acaso, elas também aparecem como protagonistas de diversos movimentos de resistência, como diz Aziza, moradora da favela da Espiga: a mulherada aqui né mole não! (Página 166).

- As mulheres são muito mais, muito mais vulneráveis. Até mesmo quando elas estão na rua, quando elas estão transitando, quando tem a yaô fresquinha... os ataques à mulher são muito maiores que o ataque a um homem. Outro dia fui falar com um amigo ogã na casa dele na rua aqui debaixo. Tinha uma menina baixinha, de cabeça baixa passando na rua, yaô novinha. Eu observei, ela foi se aproximando... A ofensa que ela fez foi caminhar na calçada que tinha uma igreja. Essa foi a ofensa que ela fez, porque ela não disse uma palavra. O cara quando a viu já de uma certa distância, começou a hostilizar já verbalmente. E na casa onde eu estava, estava se fazendo uma obra. Então eu garrei um pedaço de madeira. Segurei e fiquei quieta. E olhei pro ogã e falei “olha só, vai dar problema”. Nós ficamos observando, até que o cara pegou uma bíblia e partiu pra dá-lhe a bíblia na cabeça. Aí nessas alturas, quando ele fez isso, eu peguei o pedaço de pau e parti pra cima. Não o agredi, mas disse pra ele “se você tocar nela, você vai ter que se ver comigo. Quem você pensa que você é? Encosta nela. Você tá encostando nela por quê? Por que ela é uma mulher e tá sozinha? Tô eu, o filho do ogã, agora tem uma porção de homem aqui. Você vai??”. Aí ele parou a agressão. Agora, se ela estivesse sozinha, ele teria continuado. Por que? Porque estávamos com roupas normais, ninguém tava com nada que denunciasse que nós somos de santo. Se não houvesse esse ogã e outros da família dele, outros homens que tivessem se envolvido nessa defesa, ela teria tomado uma surra. Ele teria agredido, pegado a bíblia e agredido a menina na face. Porque a intenção era pegar com a bíblia e bater na menina na cabeça dela.

Eu perguntei sobre os homens, como ela vê o grupo dos homens que são mais agredidos por serem de terreiro:

- Tem um percentual masculino, e nesse percentual masculino boa parte são homossexuais. Porque aí você já junta outro preconceito. A homofobia com a intolerância religiosa. Sempre quando você procurar estudar esses casos de intolerância, você vai perceber que as fatias rechaçadas da sociedade são maioria. As mulheres, as negras, os homossexuais, eles vão sofrer muito mais agressão. Porque já existe um ódio velado que não pode ser propagado abertamente, porque existem leis que amparam a defesa dessas minorias. Então eles



investem isso de um cunho religioso como se fosse uma desculpa e uma autorização divina pra colocar esse ódio pra fora. Pra hostilizar, pra magoar, pra desprezar, pra ofender e, muitas vezes, até pra matar. Existem muitos casos de pais de santo homossexuais mortos a tiros, desfigurados, e, inclusive, deixados em posições vexatórias, o que é uma característica muito comum do tráfico... O tráfico, ele procura deixar os corpos ou fazer determinados tipos de execução para que se compreenda por que que a pessoa foi executada. Teve uma época que era muito comum eles fazerem o quê? Eles queimarem com pneus as pessoas que eram rotuladas de X9, delatores, né. Então, determinadas mortes, determinados tipos de procedimentos e punições dentro da favela, a pessoa já sabe porque que a pessoa tá sendo punida. Mulher traída de traficante, tomava uma “coça” e ficava careca. Quando a mulher aparecia careca e toda arreventada, você já sabia o que que era. Ela era mulher de traficante, andou com outro, o traficante mandou fazer isso com ela. Então existem determinadas punições que, quando isso acontece, a pessoa já sabe por que a pessoa foi punida. E muitos desses pais de santo homossexuais eram encontrados pelados, em posições vexatórias, semelhantes à punição do tráfico. Enfiado cabo de vassoura. Isso é explicitamente “você gosta de fazer sexo anal, então você vai morrer assim. Não é o que você gosta? Então você vai ter o que você gosta agora”. Infelizmente, esse é o nível de violência que chega a esse ponto.

Ouvindo yá Dara, lembrei-me de uma reportagem que chocou as pessoas, de um pai de santo encontrado assassinado dentro da sua casa, em frente aos seus assentamentos religiosos, pelado e empalado. Várias notícias trazem pais de santo *gays* mortos enforcados, asfixiados, amarrados e deixados seminus. Na maior parte, a motivação religiosa acaba sendo descartada, de forma equivocada ou precipitada, por conta do preconceito: motivações amorosas aparecem em diversos pareceres dos jornalistas e da polícia, ainda quando o crime ocorre dentro do terreiro e artefatos religiosos são depredados. Aliás, essa é uma dificuldade comum em se registrar os crimes de intolerância religiosa, por vezes colocados no rol de briga de vizinhos, briga de família e até na Lei Maria da Penha. Uma motivação não exclui a outra. Grande parte da violência religiosa vem da própria família, que não aceita a religião da pessoa e tem amplo acesso à sua rotina e à sua casa. Nos casos em que o autor do crime é conhecido, a identificação de intolerância religiosa demora a acontecer ou é inexistente. Abaixo, alguns exemplos do exposto:

Figura 27 - Crimes contra pais de santo no Brasil

Figura 28 - Crimes contra pais de santo no Brasil

ODIA

HOME ÚLTIMAS NOTÍCIAS CORONAVÍRUS RIO DE JANEIRO

**RIO DE JANEIRO**

## Pai de santo é morto a pauladas na Baixada

Corpo de Marcos Antônio dos Santos Carvalho, 49 anos, foi encontrado na manhã desta quinta-feira nu, dentro da casa em que ele morava

Por adriano.araujo  
Publicado 26/08/2016 17:10 | Atualizado 26/08/2016 17:36

Rio - A Delegacia de Homicídios da Baixada Fluminense (DHBF) investiga a morte de um pai de santo em São João de Meriti, na Baixada Fluminense. O corpo de Marcos Antônio dos Santos Carvalho, 49 anos, foi encontrado na cama de sua casa, nu, nesta quinta-feira.

Fonte: Jornal O Dia, 2016.

ODIA

Por adriano.araujo  
Publicado 26/08/2016 17:10 | Atualizado 26/08/2016 17:36

Rio - A Delegacia de Homicídios da Baixada Fluminense (DHBF) investiga a morte de um pai de santo em São João de Meriti, na Baixada Fluminense. O corpo de Marcos Antônio dos Santos Carvalho, 49 anos, foi encontrado na cama de sua casa, nu, nesta quinta-feira.

Ele teria sido morto dentro da própria residência, na Rua Valério Vilas Boas, no Centro da cidade. Agentes da DH da Baixada estiveram no local do crime e realizaram uma perícia. Uma das linhas de investigação é intolerância religiosa, mas nenhuma hipótese é descartada.

Fonte: Jornal O Dia, 2016.

Figura 29 - Crimes contra pais de santo no Brasil

SEGUNDA-FEIRA, 31 DE OUTUBRO DE 2016 ÀS 00:15

## Na semana do Halloween, pai de santo é morto em terreiro de umbanda

Policiais descrevem ocorrência como 'cena de terror'. Cruzeiro, machados e caveiras faziam parte do cenário da morte. As fotos são da casa da vítima.



No final de semana em que muito se falou em Halloween (dia das bruxas), uma ocorrência macabra foi registrada na Central de Flagrantes de Rio Preto.

Neste domingo, 30, um pai de santo foi encontrado morto dentro de sua casa, no bairro Eldorado, onde funcionava um terreiro de umbanda. O cenário, como destacou alguns policiais, era de 'filme de terror'.

Fonte: Jornal O Dia, 2016.

Figura 30 - Crimes contra pais de santo no Brasil

Até mesmo a forma com que o pai de santo foi morto é um mistério.

"A situação ali era muito sinistra, sobretudo para quem não é habituado a esse tipo de religiosidade. Havia uma faca ao lado do corpo, então a principal suspeita é que o homem tenha sido esfaqueado. Marcas de sangue no quarto e na parede evidenciam que a vítima tentou se salvar ou lutou com o algoz. Entretanto, como o corpo já estava no local, presumo, há quase três dias, somente um perito pode afirmar qual foi a causa da morte"

'Seo Dé' não era visto por vizinhos desde sexta-feira, 28.

Ainda de acordo com o delegado, a Polícia Civil encontrou elementos importantes na casa que podem levar à identificação do criminoso. Os detalhes seguem em segredo para não atrapalhar as investigações.

Fonte: Jornal O Dia, 2016.

A reportagem abaixo diz que dentro da casa do pai de santo assassinado ocorriam “possíveis rituais de Magia Negra”.

**Figura 31 - Crimes contra pais de santo no Brasil**

### **Polícia Civil investigará morte de pai de santo em Rio Preto**

A vítima foi encontrada já sem vida na manhã deste domingo (dia 30) por vizinhos. Próximo ao corpo, que estava nu, foi localizada uma faca. A hipótese de latrocínio, roubo seguido de morte, não está descartada

A morte de um pai de santo está sendo investigado pela Polícia Civil de Rio Preto. O corpo, que foi localizado por vizinhos na manhã deste domingo (dia 30), já estava em estado de decomposição. As

Fonte: Jornal O Dia, 2016.

**Figura 32 - Crimes contra pais de santo no Brasil**

Após a conclusão do trabalho de perícia, ao corpo foi encaminhado ao Instituto Médico Legal (IML) onde passou por exames necroscópicos que poderão apontar as causas da morte.

Ainda de acordo com o boletim de ocorrência, além de residência o imóvel também era usado como templo religioso, onde possíveis rituais de magia negra eram realizados.

Uma testemunha relatou que teria visto a vítima com vida na última sexta-feira (28). Pessoas próximas ao pai de santo e que frequentavam sua casa afirmaram aos policiais que alguns pertences da vítima haviam desaparecido, como uma televisão, um celular e duas caixas de som. Não há sinais de arrombamentos no imóvel.

Fonte: Jornal O Dia, 2016.

Recentemente, meu telefone tocou, e fui surpreendida com o relato de um caso desses: uma mulher, negra, lésbica e candomblecista havia sido internada em uma clínica psiquiátrica pela família com o apoio do seu ex-namorado, um advogado. A mãe alegava insanidade mental comprovada por surtos psicóticos. As amigas e a mãe de santo diziam que era mentira, que se tratava de racismo religioso e de lesbofobia, pois ela tinha saído da igreja evangélica, entrado para o terreiro e começado a namorar uma outra mulher. O ex-companheiro tinha ameaçado a sua integridade física, e a família prometia interná-la, caso não retornasse à sua antiga vida, justificando sua mudança de comportamento como possessão demoníaca. Felizmente, nesse episódio, com a mobilização de ativistas, de amigos(as) e de sua mãe de santo, ela pôde ser retirada do local, comprovar sua sanidade e agora está entrando com um processo judicial contra a família.

Perguntei à Mãe Dara, que presenciou o processo de expansão neopentecostal nas favelas do Rio de Janeiro, como ela via esse fenômeno, somado à crescente perda de prestígio das lideranças afro-brasileiras locais e à violência aos terreiros.

- A definição de desastre é assim... você define desastre como? Várias situações separadas que se precipitam num só único momento. Então acho que houve um desastre. O

desastre foi a introspecção dos candomblecistas e, digamos assim, o expandir da igreja neopentecostal. Por que? O candomblé tem, hoje em dia, ranços do seu passado, e o seu passado era esconder ser. Porque os terreiros eram invadidos, os adeptos presos, os assentamentos quebrados, a prática dos jogos, dos ebós, era visto como charlatanismo, que era contração.... Então, o que que aconteceu? Se você estudar o desenvolvimento do candomblé no Rio de Janeiro, você vai ver que primeiro eles se reuniam em volta dos afoxés. Então, tinha barracão na Pedra do Sal, tinha barracão em vários locais no centro do Rio. Só que isso incomodou. Então, aos poucos, foram nos jogando para as periferias. E para a gente se esconder, a gente ficava o mais quieto possível. E esse quieto virou um quieto social também. Não participação. Essa fatia carente encontrou nos neopentecostais, nos evangélicos, o amparo assistencial. Só que o amparo assistencial do evangélico é custo e benefício, porque, se ele trata do drogado, ele quer converter o drogado. Pra aquele drogado depois distribuindo panfletos da casa que ele foi tratado dizendo que ele foi curado e pedindo donativos. Se ele faz um trabalho de pastoral para os pobres, ele leva sempre um panfleto, ele sempre encomenda que você vá ao culto, que você apareça ou faz uma oração, um grupo de oração, vai na casa da pessoa várias vezes porque a pessoa tá enferma... Existe sempre a receita, a bula, “seja evangélico”. E você sendo uma pessoa de uma comunidade carente, muitas vezes desesperada, se agarra naquela luz.... Assim, eles levam bastante adeptos. Então não é do trabalho missionário sem interesse. Há sempre uma bula. E a bula prescreve o seguinte... “Tudo que é outra religião não presta, só o meu é bom. O resto tudo é ilusão, e é desencontro e não é Deus”.

Mãe Dara me levou até duas outras mulheres, ambas escritoras. Primeiro para Paulina Chiziane, por meio dos trechos de uma entrevista chamada O Regresso com Paulina Chiziane, de 26/07/2020, com o filósofo Dionísio Bahule, ao Canal Stronglive<sup>88</sup>. Paulina é considerada uma das maiores romancistas moçambicanas, mas se define como “contadora de histórias”, e não romancista ou escritora. Publicou dezenas de títulos, dentre eles o polêmico “Ngoma Yethu – O curandeiro e o Novo Testamento”, no qual demonstra que a cultura Banto está mais próxima de Jesus do que o próprio cristianismo. Em parte da sua entrevista, ela diz:

Deus não é cristão, que fique muito claro isso. Deus não tem religião. E Deus não é propriedade privada. Qualquer povo, qualquer cultura, tem o direito de procurar Deus a sua maneira. Esse é o primeiro aspecto que eu gostaria de deixar muito claro. Pra mim é: Deus não é propriedade privada, nem um pouco, o que significa que eu africana, eu moçambicana, de uma determinada cultura, tenho a minha maneira de dizer Deus e tenho que ter essa liberdade. Por que que eu tenho que dizer Deus na língua do outro? E por que que tenho que dizer Deus diante de um outro indivíduo, de um outro continente, de uma raça, julgada superior? Essa é minha questão, então, vem

<sup>88</sup> Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/?extid=SEO----&v=615920562659257>. Acesso em: 20 de ago. 2021.

pra aqui e acham que todos tem que ser da igreja deles e incomodam e incomodam, por não quererem admitir que existem outras maneiras de ser. (CHIZIANE, 2020, n. p.).

Paulina chama o movimento de avanço das igrejas neopentecostais no continente africano de *neocolonização*. Para ela, essas denominações religiosas traçam uma *bula* que anestesia os jovens, que ocupam toda a sua vida na igreja e deixam de estudar, de trabalhar, deixam de construir sua autonomia. Assim, segundo ela, se houver novas invasões no continente africano, as pessoas não estarão prontas para lutar e enfrentar novas crises. Para a contadora de histórias, o neopentecostalismo em continente africano é um movimento parasita que tira a força de lutar pela sobrevivência dos jovens e de todo o seu país. E reforça:

que haja religião sim, mas uma religião que nos liberta, e não essa religião que nos espolia e nos escraviza. Que haja religião sim, que esteja com Deus, que esteja com Jesus e não com o cristianismo, porque o cristianismo já mostrou ao longo da história que é um grupo de pessoas interessadas no sangue e no sacrifício dos outros. (CHIZIANE, 2020, n. p.).

A encruzilhada epistemológica desenhada por Mãe Dara também me conduziu a outra entrevista, a da professora Valdina de Oliveira Pinto, conhecida como Makota Valdina<sup>89</sup>, educadora, escritora e uma das principais ativistas contra o racismo e a intolerância religiosa no Brasil, falecida em 2019.

Olha, Feitiço. Geralmente levam pro lado negativo. Eu acho que existe o bom feitiço e o mau feitiço. Mas o feitiço, como pegaram mais pelo lado do mal... Uma vez me chamaram pra falar num simpósio etno-botânico. E aí eu falei disso, feitiço. Falam que nós do candomblé, da umbanda, das religiões afro-brasileiras, que somos feiticeiros, que fazemos feitiço. Digo: sim, mas vocês, cientistas, também são. Vocês nos chamam de feiticeiros porque vocês não sabem decodificar o que nós codificamos. Mas vocês são feiticeiros, por exemplo: eu pego a bula de um remédio, primeiro que tá numa letra mínima que eu quase que não consigo ler. Depois, se eu pego uma lupa e boto nessa bula, eu vou ler, mas tem termos que eu não entendo. Isso pra mim é um feitiço. Aí ficaram assim [surpresos] e bateram palma. Vocês também são feiticeiros! A gente vive rodeado de um grande feitiço. O maior feiticeiro foi Olorum, foi Zambiapungo, foi Maô que botou um bocado de coisa que ele codificou e que a gente até hoje tá tentando decodificar. Feliz de nós quando a gente decodifica uma planta que serve pra isso, pra aquilo... É o bom feitiço. (PINTO, 2018. n. p.).

Mãe Dara, Paulina Chiziane e Makota Valdina falam de fenômenos semelhantes de formas diferentes. O que elas trazem em seus discursos diz respeito ao perigo de construir uma única “bula” como pressuposto de uma verdade única e absoluta, transformando uma forma de concepção do mundo e da realidade, uma versão, uma possibilidade, dentre tantas outras possíveis, em dogma. Por trás disso existe um projeto de dominação, de acúmulo, de expansão e de extermínio. Quando Makota Valdina diz para cientistas formados dentro de uma educação com parâmetros europeus e ocidentais que eles também são feiticeiros, porque *feitiço* nada mais é do que código, um código criado por seres humanos para explicação, classificação e

<sup>89</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rHPDMBOH0bc>. Acesso em: 20 ago. 2021.

representação, ainda que a palavra tenha sido revestida de sentido preconceituoso e pejorativo, ela causa espanto no grupo, porque estão acostumados a não refletirem e/ou a não se questionarem sobre suas próprias existências e práticas, tidas como modelo padrão, matriz e regra, colocadas em lugar inquestionável, como parâmetro de normalidade e de neutralidade. Nós não fomos ensinadas(os) a questionar a bula de um remédio ou mesmo a avaliação de um médico, pois construímos uma ciência com paradigmas de verdade absoluta, portanto, melhor do que qualquer outra. E, antes do desenvolvimento científico, o mesmo fato ocorreu com a fé: o cristianismo foi imposto como a religião de Deus, do povo e do Estado. Assim, os *outros* – povos, culturas, formas de pensar, corpos – são sempre os *outros*, não somente diferentes, mas também menores, inferiores e passíveis de se criminalizar, de demonizar, de destruir e de dominar.

Mãe Dara especifica, em seus argumentos, ainda mais dois fatores: a importância e o risco do “amparo assistencial” realizado pelas igrejas dentro das áreas mais abandonadas, em termos de serviços, pelo Estado. Nas minhas andanças durante a construção desta tese, ouvi de um pastor: “A igreja vai onde ninguém quer ir, onde o Estado está, mas só com violência e repressão.”. E eu completo: e muitas vezes com a conivência e com o financiamento do poder público, vide o caso das comunidades terapêuticas, que representam um serviço de saúde pública que está sob o domínio de grupos privados. Uma vez também escutei de um pai de santo: “Se tira as igrejas das favelas e das periferias, coloca o quê no lugar? Porque elas cumprem um papel de apoio importante pra população carente.”.

- Por exemplo, problemas familiares de homem que espanca mulher, problemas de pessoas que iam ser mortas.... Eles, como pessoas religiosas, chegavam ali pra dar a palavra, e tudo mais... “Poxa, eu já peguei pro teu parceiro que tava preso no presídio tal...”. Eles tinham todo um conchavo, toda uma entrada, que a gente que era do candomblé e não se metia nisso, porque estava se escondendo como forma de proteção, não fez. O fato deles intervirem em conflitos com o tráfico, que ficou até famoso um que foi chamado pelo governador um que foi chamado pra dentro de um presídio, quando houve uma rebelião, denota que eles têm um poder de argumentação. Porque, dentro do tráfico, existe uma coisa assim... Você conhecer pessoas, você é parceiro de determinada pessoa, às vezes te salva da morte. Ou às vezes te dão a chance de falar. Que senão eles já chegam abafando, eles já chegam.... Entendeu? Então, ele realmente cresceu. Porque dentro da comunidade existem as pessoas que não têm nada a ver com o tráfico, mas são obrigadas a viver pelas leis e pelas normas que eles impõem. E se você tem uma comunidade carente que chega uma pessoa religiosa que dá uma palavra de concílio, de paz, de tentativa de harmonia, não importa a religião que você tem, eles são carentes, eles vão abraçar

aquilo. Aí um vai dizer “ah, o pastor salvou minha vida, o pastor tem fogo na palavra e ele conseguiu domar o capeta que estava no corpo daquele traficante”. Realmente houve isso. Eles fizeram muitas interseções.

Essas perspectivas podem ser analisadas sob muitos prismas de compreensão. Em primeiro lugar, existe uma ideia generalizada de que as favelas são lugares onde se falta tudo, onde não há nenhuma construção efetiva, onde só existem problemas; logo, é preciso apelar para intervenção direta, seja do Estado, das igrejas ou de qualquer outro grupo. A favela é construída, assim, como um espaço que precisa ser salvo, a todo custo. E essa salvação é quase sempre vista como algo que vem de fora, do externo. Muitas denominações religiosas têm essa premissa: a favela é o território que *o diabo adora*, cheio de tentações, de contradições, de dilemas, de caos e de contravenções. Deus é, portanto, dentro desse cenário, a grande salvação. Não qualquer Deus, o Deus cristão, daquela igreja, daquela religião. Outra questão envolve a falta de políticas públicas que garantam saúde, bem-estar, educação, saneamento básico e cidadania para essas áreas. Porque o Estado está presente, mas sob o viés da repressão, com as invasões policiais e os caveirões, causando um verdadeiro extermínio da população jovem, negra, pobre e masculina da cidade. Segundo a socióloga Márcia Leite,

não que o Estado esteja ausente das favelas, mas sua presença caracteriza-se pela prestação de serviços de baixa qualidade, clientelismo e ineficiência das instituições estatais, brutalidade policial e desrespeito aos direitos civis de seus habitantes que não têm reconhecido e garantido seu estatuto de cidadania (LEITE, 2008). Neste sentido, estas modalidades de identificação terminam por reforçar os dispositivos segregatórios que produzem e reproduzem as favelas como o outro da cidade (LEITE, 2012, p. 377-378).

E, ainda sobre isso, diz a antropóloga Adriana Facina que

nos últimos 10 anos, foram mais de 10 mil mortos pela polícia no Rio de Janeiro. Na invasão do Iraque, de 2003 para cá, não morreu essa quantidade de gente; também não morreu essa quantidade de gente na Palestina, desde a Intifada. Então, nos lugares com guerra conflagrada no mundo, não existe essa taxa de mortandade. O mais grave é que, além de extermínio, podemos falar em genocídio, pois não morre qualquer pessoa. Essa morte não é aleatória, em qualquer classe social ou qualquer cor. Ela tem cor, que é a preta; tem classe social, que é a trabalhadora, os pobres; tem idade, a juventude, geralmente os jovens até 30 anos; e tem sexo, que é o masculino. Então, é um segmento social específico que vem sendo exterminado. Por isso, podemos falar em genocídio<sup>90</sup>. (FACINA, 2010, n. p.).

Outra questão diz respeito a um tipo de falta que é imputada a essas áreas e que está ligada à necessidade de recursos materiais, mas não apenas. Diz respeito a aspectos psicológicos, seja como as consequências dos traumas que envolvem a violência sofrida, seja

<sup>90</sup> Trechos da entrevista da professora Adriana Facina, dada em 2010 ao CRP/RJ. Disponível em: <http://www.crpj.org.br/site/wp-content/uploads/2016/05/jornal30-adriana-facina.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2021.

pela desconfiança com que moradoras(es) dessas áreas são tratados, por serem considerados corpos perigosos (fatores ligados à raça, ao gênero e à classe), seja pela soma das consequências de tudo isso que leva ao uso abusivo de drogas, seja pela falta de perspectivas de melhora ou de mudança. A capoeirista Abayomi (p. 130) repetia muitas vezes para mim: “Bandido é carente, bandido é carente...”. O pai de santo de umbanda, Juma (pg. 159), falava: “Tem convivência, mas tem a necessidade de conforto, de apoio.”. A “ex-crente”, Zaya (p. 145), mencionava: “Uma vida poupada é válida, mas...”.

A sensação e a constatação de abandono dessas áreas pelas esferas públicas, a falta de acesso a direitos básicos, a imensa desigualdade social, o racismo, o genocídio causado pela campanha falaciosa da “guerra às drogas”, a violência, a fome, o desemprego, a criminalização da pobreza são questões enfrentadas nas favelas e nas periferias do país. Entretanto, o discurso político que só privilegia a carência e a miséria, sem levar em conta a complexidade desses territórios, de pulsante profusão cultural, de (re)existência, de pedagogias, de sociabilidades e de estratégias, tem, por trás, o convencimento de que é preciso vender algum produto/ideia/postura milagrosa que ocupe o lugar da falta e traga, como em um passe de mágica, a solução. O que temos, muitas vezes, é a oferta de um atalho, anunciado como caminho completo, que resolveria todas as questões, como se elas não dependessem de muitos fatores e esferas, com um certo tom paternalista e punitivista, que tira o protagonismo da narrativa das mãos de quem realmente vive a história. Por um lado, existem pessoas desesperadas, com saúde mental prejudicada, violentadas e reféns de uma política corrupta e desigual; por outro, existem grupos, instituições, figuras públicas e projetos de poder, religiosos e/ou laicos, que propõem a cura milagrosa. E tem ainda as(os) que não sucumbem a essa lógica e serão tidos como réus pertinazes, perigosos e receberão o lugar de bodes expiatórios.

- A interseção não é errada, você rogar por uma vida nunca é errada. Agora, atrás da boa intenção da rogativa religiosa, vêm os interesses políticos de uma classe que, hoje, cada vez mais domina o poder, seja na favela, seja no congresso, e quer tomar pra si o país pra que ele perca a condição de Estado laico, pra que seja adotada a crença evangélica como a religião oficial do Brasil. Que as leis educacionais sejam mudadas, que a bíblia seja leitura obrigatória nas escolas.... Então tudo isso é uma grande lavagem cerebral, pra que o mercado sempre cresça, pra que haja sempre pessoas consumindo os produtos evangélicos, que hoje já existe de tudo... Vai de bíblia até pedacinho da Terra Santa. Que eles aumentem cada vez mais os votantes, porque o púlpito é uma máquina de votos. Então, existe todo um processo de “eu quero poder”. Mas tudo isso começa com o pastor e a sua condução no local onde ele prega. Porque nós não temos essa cultura. O candomblé não tem a cultura de impor sua religião a ninguém. Quem quer



ir à casa de candomblé é bem recebido. Nós também fazemos o acolhimento dos desesperados, dos que não têm casa, dos que têm fome, dos que estão desempregados, doentes, abandonados pelos seus entes queridos pela sua opção sexual.... Todo mundo que é de candomblé sabe que barracão é hospital, abrigo, consultório sentimental... faz-se todo um trabalho de acolhimento. Mas nós não temos o hábito da pregação. Nós achamos que cada ser humano tem seu livre arbítrio. Então é da escolha da pessoa.

Pela fala acima, perguntei à Mãe Dara se ela achava que tudo isso começava com o “pastor e a sua condução no local onde ele prega”, ou se ela via, também, o fenômeno articulado a outras esferas:

- A igreja neopentecostal faz de cada adepto, um sentinela da crença, um propagador da crença, um amealhador de novos adeptos, porque são mais insumos, é mais dinheiro, é mais poder, é mais representatividade nacional, é mais voto político, existe o todo. Isso veio de fora pra cá, isso foi importado. Se você observar os outros países onde eles são maioria, existe todo um processo.... Isso é estudado, isso não é de boca pra fora. Nós temos filmagens que vinculam até hoje em internet e *Facebook* de pastores dando instruções de como você levar a sua congregação ali a dar dinheiro, a fazer o que você quer. Isso é uma metodologia de domínio de poder. De domínio da massa, de criar uma consciência na população de que eles são ótimos, o que vem dele é puro, colocam o pior de tudo, colocam Jesus nessa baiuca toda... Coitado de Jesus, ele não tem nada a ver com isso.

### 3.31 Como se fosse na era dos escravos

- Aqui no morro nunca senti medo. Mas você sabia que tem casa em outros bairros, perto do Pente, que devido a esse medo, não tem os seus atabaques? Eles não tão tocando os adjás, eles não tão botando os seus agogôs, porque eles têm medo. Tem muita umbanda que fica naquela coisa assim, só de palma, naquele quartinho lá do fundo, escondida. Os boatos contribuem muito. Às vezes, não tem nem aquela situação assim "gente, vai ser atacado". Não. Às vezes, não vai ser nem atacado. Mas tem gente que fica com medo. De um dia para o outro, de chegar àquela casa, até aquele estabelecimento e ali começar uma agressão. Principalmente nos bairros mais nobres do bairro, que é onde mais tem casa de santo. São casas que tocam assim baixo, que não tem muita algazarra. Eu fui uma vez numa casa que eu nunca imaginava

que ali seria uma casa de santo, aí uma filha de santo da minha mãe falou que ali era casa de santo, mas era uma casa de santo assim: todo mundo tocando baixo por causa disso, com medo.

Quando conheci Kamau, ele me disse que nunca tinha sofrido nenhum tipo de intolerância, de racismo ou de violência causada por sua escolha religiosa. Hesitou, inclusive, em conversar mais comigo sobre o assunto. Reação muito comum durante esta pesquisa, quando eu abordava algumas pessoas contando um pouco mais sobre o trabalho e perguntando se desejavam conversar a respeito. Muitas diziam a princípio que não, porque nunca tinham passado por isso, mas, depois de uma pausa em silêncio ou de ouvirem pessoas próximas contando suas histórias, me procuravam para dizer que lembraram de situações que “talvez” pudessem ser válidas.

Kamau era filho carnal de Mãe Amara, seu herdeiro no terreiro do Morro do Ouro. Após ouvir o relato de sua irmã de santo, a Gina, e de outras pessoas da sua casa, foi-se abrindo e me procurou para contar episódios que considerava importantes. Um deles foi quando precisou intervir em um caso de violência religiosa a uma mulher, trajada com roupas brancas e com fios de conta, no ônibus. Ele estava voltando do trabalho e disse que se sentiu indignado e ofendido e fez a defesa da liberdade individual de culto na ocasião, não explicitando para as outras pessoas que também era uma pessoa de axé, mas sim um “cidadão de direitos”.

- Eu conheço uma senhora.... Uma senhora, não, uma menina que veio aqui, a mãe de santo dela, ela mora no Pente. Tem tudo dentro de casa, tudo, mas tudo escondido, tudo... Como se fosse na era dos escravos, como se fosse no surgimento da umbanda. Botar suas imagens embaixo, como se faz aqui, suas imagens embaixo e as imagens católicas em cima, pros senhores feudais chegarem e acharem que estavam cultuando a igreja católica, entendeu. Lá no Pente tem muitas pessoas que fazem isso, não só ela, muitas pessoas fazem isso. Tem uns três anos que eu tive numa casa de umbanda, onde minha mãe foi criada, que tinha uma filha de santo que morava lá na favela do Chapa... E ela foi pra casa lá de onde minha mãe começou. Todo domingo lá tem suas sessões. Aí teve um dia que ela tava, domingo à noite, ela tava chegando da sua sessão... Ela botava a roupa de santo na bolsa, enrolava com lençol, botava na mala de viagem, pra não dar aquele ato que ela estava vindo da macumba. Pois, infelizmente, o bandido parou ela e fez ela abrir a bolsa. Ou seja, teve algum comentário que ela frequentava casa de santo. Aí foi quando ela abriu a bolsa, pegaram as coisas dela, arrebutaram seus fios de conta, rasgaram a roupa dela, bateram nela, né, tudo isso. Hoje, com esse trauma, ela abandonou a religião. Numa situação dessa, a gente acaba perdendo os nossos filhos, filhas.

Esse fragmento da fala de Kamau me conectou ao discurso de Mãe Dara, yalorixá de candomblé - contei sua história na página 247 -, que me disse uma vez:

- Nós somos uma religião que tanto não vemos mal em outras, que existem ramificações, que vieram de formação afro que sincretizaram. Se você for num terreiro de umbanda, você vai ver Jesus Cristo lá, lindo e maravilhoso, sendo configurado lá como Oxalá. E quem vai tacar pedra em Jesus Cristo? Mas não. Pra eles, o Jesus Cristo é único, o Oxalá não presta. Nós não temos essa coisa. Embora quem é de candomblé não tenha esse sincretismo, mas a permissividade e a boa vontade com outra crença foi tanta que permitiu até que o sincretismo acontecesse. Como forma de defesa? Sim, mas, com o passar dos anos, essa forma de defesa não tinha mais necessidade e ela passou a existir como fé.

E Kamau continuou; uma vez que começou a conversar comigo, não parou mais de falar. Ainda bem.

- Eu lembro, quando eu era mais novo, eu tinha uns vizinhos que eles eram da Igreja Batista... Gente, tinha aquele estudo teológico pra ser pastor... Arranjavam qualquer um... Termina já o segundo grau e começa já a pregar a palavra, entendeu... Nem eu dentro de uma casa de santo, com onze anos raspado, eu posso pregar a palavra, porque eu não tenho meus ensinamentos todos, eu não tenho minhas obrigações todas para, entendeu? Infelizmente, isso já ocorre.... Não digo em todas as igrejas evangélicas, mas em algumas já dá pra perceber. Entendeu? Pessoa que saiu ontem, era piranha, tava fumando ali ontem e hoje já tá pregando ali na esquina já, falando que "todos nós somos servos, todos nós somos filhos de Deus", enfim. Tava falando que já veio a mando de Deus pra libertar você porque você bota turbante, bota fio de conta e vai dançar candomblé. Então, assim é o que eu tenho pra falar... Eu não tenho experiência, assim, sobre intolerância religiosa.

E continuou falando:

- O que eu fico chateado são intolerância religiosas em nós mesmos. Eu acho que muito do preconceito com a religião está em nós mesmos. Nós que somos responsáveis... nós temos preconceitos com a gente mesmo. Exemplo: você é minha irmã de santo, eu tenho essa casa aqui, você abre a casa ali do lado.... Eu acho que nós temos que nos unir. Eu não tenho que ter diferença com você. É isso também que as igrejas crescem. Eu acho igreja unida. Uma vez eu vi o pessoal da Igreja Universal chegando, tinha.... Aqui embaixo tem o Ministério de não sei o quê.... Eles pararam, assistiram o culto da igreja do Ministério, eles aplaudiram no meio da rua, eles dançaram... Gente, eles tavam clamando ali numa coisa, foi uma coisa tão bonita. E isso eu não vejo em casa de santo. Então, intolerância religiosa nós temos dentro do nosso círculo.

Nesse momento, a yalorixá Amara, sua mãe, nos interrompe e fala:

- Casa de santo tão muito por disputa. "Ah, porque fulano abriu, então quero ser melhor". Um querendo ser melhor que o outro.

Kamau concorda com a cabeça e complementa:

- Igual quando a gente foi no Parque Madureira. Foi anunciado.... Eu acho que não foi anunciado como aquela passeata, caminhada que tem em Botafogo... Caminhada em Botafogo pros evangélicos. Mas foi avisado, foi informado nas redes sociais, tudo isso... eu tenho certeza que 95% dos umbandistas estavam sabendo, como tem a Caminhada pela Liberdade Religiosa, que 100% dessa casa de santo vai.... Mas se aparece 10% do povo de santo é muito. Nós fomos nisso do Parque de Madureira, tava vazio. Intolerância religiosa a gente não tem que falar que evangélico ataca a gente. Pode ter ataque? Pode ter., mas também não é tão 100%. Nosso problema vem muito do governo também. Eu acho que, assim, somos um país democrático? Beleza, nós somos. Mas acho que três coisas que não devemos discutir: religião, esporte e governo. Chega, hoje, você vê os horários eleitorais... "Pastor fulano de tal", tem até partido evangélico. (Mãe Amara intervém: - "Por que que bota pastor na frente? "). Você vê falando assim "yalorixá não sei de onde"? Você não vê. Houve uma manifestação no Planalto, fizeram um xirê lá dentro, tocaram pra Oxóssi.... Até teve uma mãe de santo que o ministro virou e falou assim "vamo cantar o hino nacional em respeito...", ela falou assim "não, aqui, antes de cantar pro hino nacional, primeiro vocês vão ter que cantar um alujá pra Xangô, que foi o primeiro que pisou aqui nessas terras, foi Xangô, não sei o que... Aí eles tiveram que respeitar. Primeiro, começaram a tocar os atabaques, entendeu..., mas só foi aquilo, acabou.

Kamau fez um sinal com as mãos para mim de que havia finalizado, mas, quando me levantei da cadeira, disse:

- Só mais coisa, pra quem não conhece nossa religião dá um pouco de medo, né?! Pra quem não conhece, dá um pouco de medo. Falta esclarecimento, não dão as informações. Até minha irmã mesmo. Minha irmã [Gina] tava perdida, tava... Eu falei "calma, a gente senta, o que eu souber, eu passo pra você, minha mãe passa pra você... O que nem eu, nem minha mãe souber, eu vou procurar pra passar"... Às vezes ela me pergunta determinadas coisas que eu não sei... Eu vou perguntar a outras pessoas, eu vou estudar pra passar. A gente tem que falar mais.

Figura 33 - Preta velha



Fonte: a autora, 2017.

### 3.32 Aulas

- Olha, a minha experiência mais impactante com a destruição de elementos sagrados, que eu assisti e fiquei muito chocado... - quero dizer, eu estava na hora quando estava tudo já desmoronado – nem foi de candomblé, nem de umbanda, foi católico. Foi uma invasão, em 2004, do Terceiro Comando no Complexo do Funil, que era Comando Vermelho. Tinha uma Nossa Senhora e um São Jorge. A Nossa Senhora, eles marretaram. E o São Jorge, que era um símbolo máximo do Funil, eles pintaram. É curioso, porque o Terceiro Comando é menos letal, menos ofensivo à sociedade do que o Comando Vermelho e o ADA. É uma coisa meio estranha você chamar parte do Terceiro Comando de evangélico. Muitos são ligados direta ou indiretamente. Mas, como é que um cara que está portando droga, fuzil... é evangélico? Como ele segue preceitos cristãos? É somente o oposto. É uma maluquice o que fizeram. O bandido em si, ele sempre, desde o início, da Falange Vermelha, ele sempre foi um carente de... não de fé, sempre teve muita fé. No início dos anos 1970, 1980, sempre teve uma relação muito forte dos traficantes com os terreiros, era o contrário. Era difícil um traficante que não tivesse uma guia. Era normal um traficante ir pra uma guerra, um assaltante para um assalto... era normal o cara se benzer, fazer o sinal da cruz. No caso, cristão. De repente teve essa maluquice, esse fanatismo religioso absurdo. A gente não pode generalizar que todo evangélico é do mal, mas eles fazem uma lavagem cerebral. Eles ficam: “Pô, sabe por que tem gente morrendo aqui? Por

que tem ação policial aqui? Porque esse centro aqui é do diabo! E o diabo vai fazer vocês tudo morrer.”. Os pastores visam muito à questão do diabo, o mal entendimento sobre Exu, sobre os cultos afro-brasileiros. Isso acontece e faz com que esses caras tomem atitudes violentas. Eu vi um vídeo que me marcou muito: um traficante obrigando uma mãe de santo, uma mulher negra, a quebrar o próprio centro. Isso é um desrespeito total.

Muitas pessoas disseram que eu deveria conhecer “O Professor”. Mazi ganhou essa alcunha com a projeção do seu trabalho como líder comunitário; dirigiu alguns projetos importantes em algumas favelas por onde morou, no Rio de Janeiro; se orgulha de dizer que, entre o Comando Vermelho e o Terceiro Comando, ele continua sendo “preto” e circula por favelas de facções rivais, sem dificuldade, pois conseguiu um bom “conceito” (prestígio/respeitabilidade). Fala com autoridade sobre as facções criminosas que existem na cidade e conhece alguns bastidores dos processos de domínio e de ocupação dos territórios. Depois de tentar muitas vezes encontrá-lo, sem sucesso, finalmente consegui conversar com ele em 2017. Marcamos no que ele chamou de “território neutro”, fora da favela e do domínio das facções. Ele só tinha 15 minutos. Eu me apresentei, contei sobre o trabalho, e Mazi começou assim:

- Existe um glamour com a Falange Vermelha. E é ligado à intelectualidade, à academia. Tem esse ideal pseudo-romântico de que a Falange Vermelha nasceu na Ilha Grande com a junção dos presos políticos com os presos comuns. Até na criação de uma facção na favela, a academia quer ser proprietária. Então, eles querem ter o protagonismo. Por ter sido a primeira, por associarem o vermelho ao socialismo, tem essa glamourização. O Terceiro Comando tem um olhar diferente. O CV é exibido. O TC não é tímido, mas não gosta de mostrar tanto poder. E até pouco tempo atrás eles eram menores. Recentemente, eles cresceram, ano passado, parte do ADA migrou para o TC. Então, ADA passou a ser a terceira facção maior e o TC passou a ser a segunda. Eu comparo muito o TC à Israel. O TC sempre foi cercado por um arquipélago do CV. É que nem Israel mesmo, que é cercada por inimigos. Mas Israel é mais forte. O TC é cercado, mas é mais forte que o seu redor. Tou falando, assim, o TC na sua origem, não pós-fusão com a ADA.

Ele me contou como conheceu o varejista de drogas ilícitas, Bomani, pessoalmente, que teve a sua vida e a sua aproximação com as denominações religiosas neopentecostais, com a consequente violência perpetrada nos terreiros das favelas sob o seu domínio, já amplamente comentada aqui nesta tese:

- Ele é um cara que, se você chegar, e for fazer um censo sobre o Bomani, dentro e fora da favela, você vê que ele é muito mais respeitado do que qualquer político, qualquer líder

comunitário, porque, de qualquer maneira, ele tem outra postura. Agora, eu conheci o Bomani num culto evangélico, em 2006. Fui acompanhando um pastor, deixa eu ver se lembro o nome...

Interrompi e perguntei: “O pastor Adofo?”.

- Isso, esse mesmo. Parece que ele hoje tá diferente... Ele não faz mais o discurso de que o demônio tá no centro de candomblé e umbanda, não. Alguns caras estão mudando. Por exemplo, aquela história que eu te contei de que o cara marretou a Santa e pintou o São Jorge no Funil, a ordem foi dele. Isso eu soube.

Do pastor Adofo? Perguntei...

- Isso, foi o que me disseram. Mas hoje ele perdeu muito poder. Se envolveu em muita confusão. A questão toda é que, na verdade, já tem muitos poucos terreiros de candomblé e de umbanda e de qualquer outra religiosidade africana. Esses eventos estão acontecendo tem um tempo, não é de agora. Muitos migraram pra Baixada, também foram expulsos. Cê tem um crescimento hoje em São Gonçalo, mas a tendência é todo mundo ser expulso, se não tiver uma contenção. E vou te falar: eu acho difícil que com o governador e o presidente que temos a coisa mude. Eu acho que uma coisa importante, é que as pessoas do candomblé, umbanda, espírita kardecista, qualquer outra religião, elas também se manifestem, se empoderem, né. Eu te digo assim, por exemplo. Eu uso uma guia de Exu, me deram, pra proteção. Eu sou eclético. Então, às vezes, eu vou num culto qualquer, não importa: Hare Krishina, budista, evangélico. E quando as pessoas me olham, elas têm medo de falar comigo. Algumas brincam, aquele racismo, aquela intolerância enrustida. Você percebe que tem um preconceito muito grande. Tá na hora de conscientizar mais. Por exemplo, você tem um doutorado. Muita gente pode olhar pra você e duvidar que você tem um doutorado. Você não concorda?

Fiz com a cabeça que sim.

- O momento atual é tão ruim que é bom. Se, por exemplo, você pegar um cara, ou até você mesma. Se pegar você, que tá fazendo doutorado, pra debater com um pastor, você vai engolir o cara, só no conteúdo. Tem que ter mais debate, mais divulgação em rede social, mais discussões. Acho que a gente tem que procurar fazer mais isso. Conscientizar mais o jovem, principalmente o jovem negro. Não quer dizer trazer os caras pro candomblé ou não. Tem uma herança perdida. Tem muita coisa que não tá escrito, que não tá sistematizado. Tem muito conhecimento moral, tem muita coisa que não é repassada.

Perguntei, então, como ele via a relação entre o varejo de drogas ilícitas e o neopentecostalismo.

- A questão é a seguinte. Olha só. O cara que é traficante, ou mesmo transexual, vamos pegar esses dois grupos aqui, que ninguém quer, que a sociedade não quer... Ninguém fala

assim: Xangô te ama, Ogum te ama, ou São Jorge te ama, ou Maomé te ama. Falam: Jesus te ama. Eu acho que quando você é considerado uma escória da sociedade – a prostituta também é considerada, o traficante, o transexual – aí vem um cara, um pastor, e diz isso. E muitos deles falam isso de verdade, acreditam mesmo. Então, assim, eu acho que boa parte dos traficantes que se envolvem com a religiosidade tem fé. Agora, no decorrer da convivência, e da conivência, você percebe, e ele percebe também, que existem outras possibilidades de facilitação. No Rio de Janeiro você tem 1200 áreas conflagradas, 18 grupos armados disputando territórios, principalmente milícia. Vou te dar dois exemplos aqui. Tinha um rapaz de pele clara, ele foi chefe do tráfico do Aço, ele foi preso dentro de uma igreja evangélica. E ele falou que o pastor, mesmo que o dinheiro dele fosse do tráfico, dizia que ele tinha que dar dez por cento. E um outro cara é policial e frequenta terreiro. O primeiro, se o pastor mandasse entrar no terreiro e dar tiro, ele dava. Ele só não ia matar o pai de santo, mas ia fazer isso sim. Hoje ele mudou, ele mudou, por quê? Porque ele passou a ter alguma informação. Eu acho que uma coisa que falta para os simpatizantes é pensar em rede social, comunicação, divulgação. Acho que não tem que ter essa timidez. Tinha que pegar um puta fotógrafo e falar: pô, eu posso te mostrar umas coisas, posso te mostrar?

Quando do Professor ouvi isso, lembrei-me imediatamente de Mãe Dara de Iemanjá (pg. 194) dizendo:

- O desastre foi a introspecção dos candomblecistas e, digamos assim, o expandir da igreja neopentecostal, por quê? O candomblé tem, hoje em dia, ranços do seu passado, e o seu passado era esconder ser. Porque os terreiros eram invadidos, os adeptos presos, os assentamentos quebrados, a prática dos jogos, dos ebós, era visto como charlatanismo, que era contravenção...

Mazi disse ainda:

- Eu te falo que 90% da galera favelada não curte candomblé. Mesmo sendo negra. Entendeu? Favelado não curte candomblé. Quando ele tá no baile ali, no *funk*, no samba, no carnaval, ele não sabe que grande parte daqueles ritmos são do candomblé. Quando você pega, por exemplo, a galera mesmo... Muitas vezes é isso, o cara tá dançando, cantando, e ele não sabe a influência que tem. É uma luta. Acho que falta isso. A comunicação e a divulgação vai diminuir a intolerância. A gente teve duas aulas nesses tempos. Uma dos evangélicos. Os evangélicos viraram essa potência quando eles perceberam que precisavam ter veículos de comunicação. Cê já viu o filme do Edir Macedo? É uma aula. Não importa se o filme é bom ou ruim. E a outra aula quem deu foi o Bolsonaro. Esse cara, com 18 segundos, cagou pra televisão e esse cara foi eleito por causa da porra do *WhatsApp*, por causa de rede social. Então, eu acho



que a gente tem que aprender com esses caras. Por mais que a gente não os admire, o que eles fizeram é admirável. A gente tem que sair desse pudor.

Eu digo em minhas aulas que a escrita não é solitária, e por um motivo simples: ela nos transporta, não realoca, nos movimenta, conectando outros lugares, pessoas, realidades, tempos. Existe também um exercício de empatia, de se “colocar”, mesmo que transitoriamente, no lugar do outro para tentar compreender suas escolhas, suas opiniões. Palavras, na construção da memória, são ferramentas de poder, de existência e de preservação. A professora, escritora, filósofa e ativista, Lélia Gonzalez, nos anos 1980, já dizia que nós não vivemos na América Latina, mas sim em uma *América Ladina* e não falamos o português, mas o *pretuguês*, e é preciso driblar ou gingar o discurso dominante, na ordem de uma consciência erguida na hegemonia do mito da democracia racial, para a construção de uma outra memória histórica:

por isso, a gente vai trabalhar com duas noções que ajudarão a sacar o que a gente pretende caracterizar. A gente tá falando das noções de consciência e de memória. Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí, das duas, também chamado de dialética. E, no que se refere à gente, à crioula, a gente saca que a consciência faz tudo prá nossa história ser esquecida, tirada de cena [...] (GONZALEZ, 1980, p. 226).

E ainda:

quando se lê as declarações de um Dom Avelar Brandão, Arcebispo da Bahia, dizendo que a africanização da cultura brasileira é um modo de regressão, dá prá desconfiar. Porque afinal de contas o que tá feito, tá feito. E o Bispo dançou aí. Acordou tarde porque o Brasil já está e é africanizado. M. D. Magno tem um texto que impressionou a gente, exatamente porque ele discute isso Duvida da latinidade brasileira afirmando que este barato chamado Brasil nada mais é do que uma América Africana, ou seja, uma América Ladina. Prá quem saca de crioulo, o texto aponta prá uma mina de ouro que a boçalidade europeizante faz tudo prá esconder, prá tirar de cena (GONZALEZ, 1980, p. 236).

Quando Mazi conta que “Favelado não curte candomblé. Quando ele tá no baile ali, no *funk*, no samba, no carnaval, ele não sabe que grande parte daqueles ritmos são do candomblé”, ele aponta para duas questões, a meu ver, muito importantes. Primeiro que o candomblé não envolve apenas aspectos ritualísticos e/ou religiosos, mas se configura como expressão de toda uma cultura; o espaço do terreiro não se circunscreve nos muros de uma casa, de um barracão ou de um sítio, mas se expande para toda a sociedade. Cultura, história, memória, linguagem, medicina, estética, filosofia... tudo isso e muito mais que fazem parte da herança africana, afro-indígena, no Brasil, e na *América Ladina*, ficaram, em tese, confinados dentro do espaço,

denominado religioso, pela sociedade colonial que vivemos, pela perseguição, pela criminalização, pela demonização, como consequência de um projeto de poder e de dominação racista. E, em segundo lugar, que parte do projeto colonial de extermínio da raça, da cultura e da existência negra, fracassou, no sentido de que os valores civilizatórios afro-brasileiros estão enraizados em nossos seres e em nossas vivências, seja na língua, na culinária, nas vestimentas, na corporeidade, nos ritmos sonoros, na estética, na forma de pensar, de agir, de falar. Qual o problema, então? O problema, que eu, antecédida e contemporânea de tantas(os) outras(os) pesquisadoras(es), denuncio como crime é que nós reproduzimos, muitas vezes, os legados múltiplos do continente africano (e também toda a diversidade oriunda dos modos de ser e de viver dos povos originários) sem ter a consciência de que o estamos fazendo, sem ter acesso à memória, à história, ao sentido. E, em contrapartida, aprendemos a odiar, a demonizar e a nos afastar do que, explicitamente, sabemos ser parte da contribuição de nossa(os) ancestrais/antepassados(as). São esses fios de memória que alguns espaços – dentre eles, incluem-se alguns terreiros- e movimentos tentam, incansavelmente, costurar para conferir existência, autoestima, humanidade, identidade, pertencimento, autonomia e lógica ao que/quem chamamos de negro. A meu ver, há muito mais a reconhecer do que a buscar. Está quase tudo bem aqui, debaixo dos nossos pés e do nosso nariz.

- A gente tem que pensar: cara, por que eu não tenho mais grupos sobre intolerância religiosa? O ser humano é foda. O ser humano só respeita o que ele teme. Coisa maluca que tou te dizendo agora, mas é verdade. O bandido tem que ter medo de fazer as coisas. Dificilmente, a Secretaria de Segurança Pública vai montar uma operação por causa disso. Ainda mais em tempos atuais que nem Secretaria de Segurança Pública tem mais, tem da PM e da Polícia Civil. A da Polícia Civil a gente conhece o histórico e a da PM não deve ter uma relação das melhores. Então, eu acho que a gente deveria começar a dar luz, jogar luz. E através de rede social, conteúdo televisivo. O próprio bandido vai ficar inibido. E bandido eu conheço bem. Raça covarde e medrosa. Então o que eu acho que falta é isso. Pros caras, minimamente, respeitar. Como ninguém defende, ninguém luta, não tem visibilidade, não tem nada. “Ah, quebrou lá um negócio...”. Tem que fazer barulho. Tem que ter mais gente.

### **3.33 Isso é uma guerra!**

- Então, a minha dificuldade, por exemplo, é arrumar um lugar pra abrir meu barracão. Porque o dinheiro tem, mas eu não tenho onde comprar. Porque os lugares que eu tenho visto, nos expulsam. Isso fere o direito constitucional da gente, tanto de exercer a nossa fé, quanto o direito de ir e vir. Porque existe um poder paralelo que nos impede. Que nos veta. Que ameaça a integridade física, não só da zeladora, como dos clientes, que são os filhos de santo da casa. Então, como você como zeladora, como uma pessoa que cuida espiritualmente da vida de outra, vai abrir alguma coisa num lugar onde você vai botar em risco a vida daqueles que você jurou proteger? Você não tem como fazer isso. Por exemplo, eu tenho amigos meus que herdaram barracão. O zelador anterior faleceu e herdaram o barracão. Fica-se, normalmente, um tempo de luto fechado. E, depois, vê-se quem vai ser o sucessor da linhagem, da raiz, e ele é reaberto. Tudo feito direitinho, viu-se quem vai fazer, vamos então dar uma geral. Limpar, arrumar, pintar, fazer tudo pro barracão ficar bonito. Eles esperaram terminar tudo, o barracão pronto pra ser reaberto... Mandaram três ou quatro em motos, com bandoleira, com fuzil, com armas e disseram que o gerente da boca não queria ali. Então, a pessoa herda a terra, o orixá dá o caminho e o ser humano embarreira. Essas são as dificuldades que nós estamos passando em torno do Brasil inteiro, porque os casos não são só no Rio de Janeiro. E o absurdo disso é você dizer que isso é lenda, que existem pessoas que dissimulam, que isso tem mudado.... Uma ova, porque a gente sente na carne!

Conheci Mãe Jamila em uma escola. Eu fui mediar uma oficina com crianças e jovens sobre racismo e intolerância religiosa, e ela pediu para participar. Raramente as oficinas ofertadas são estendidas às/aos funcionários nas escolas, para além dos professores, e a justificativa é de que estão em seu horário de trabalho. A lei 10.639/2003, que orienta sobre o ensino de história e de culturas afro-brasileira e africana, deveria se estender a toda comunidade escolar, todas e todos fazem parte do processo educativo. Jamila é cozinheira em uma escola pública no subúrbio do Rio de Janeiro. Seu nome vem do Swahili, língua do tronco linguístico Banto, e significa bonita, elegante, e ela faz jus ao significado. Disse-me ter 60 anos. Eu disse que ela não podia mentir na entrevista. Ela riu. A mãe de santo brasileira tem a sua família paterna originária da República Federal da Somália, na África Oriental, que hoje enfrenta incessantes conflitos e problemas, como a fome, as disputas religiosas de grupos extremistas, o analfabetismo, o alto índice de corrupção e de mortalidade infantil. Eu ouvi algumas vezes, quando criança, a expressão: “Parece que veio da Somália, menina. Cheia de fome! ”. Mas as memórias de Jamila, por meio das histórias que sua bisavó imigrante contava, ultrapassam as catástrofes. Ela tem vontade de retornar ao país para ver um camelo de perto. Hoje, um dos principais dilemas enfrentados por ela diz respeito à violência aos terreiros no Brasil:

- A gente tem a dificuldade de manter aberto. Porque barracão não é um lugar que você vai jogar e fazer outro igual, aí o pai de santo derrete e faz tudo de novo? Quem conhece sabe que nós somos um abrigo pra muita gente que não tem o que comer, o que beber, onde morar. Pros *gays* que são postos pra fora de casa por pai e mãe, com a mão na cabeça. Pras filhas que são expostas grávidas, porque houve um problema contraindo a gravidez, então os pais expulsam. Nós somos hospital, nós somos aconselhamento psicológico, nós somos tudo na vida dessas pessoas. Pra muita gente. Nós somos cura, porque às vezes nós não temos um dinheiro pra comprar um remédio, mas a gente faz um remédio à base de fitoterápico e a pessoa melhora. Então nós damos assistência a essa comunidade, isso não é só um lugar pra jogar, pra fazer macumba, pra ganhar dinheiro.

É muito comum, nos depoimentos das(os) adeptas(os) das religiosidades de matriz africana, a afirmação dos terreiros como um espaço de proteção, de assistência e de existência, contrariando algumas premissas construídas, inclusive, em alguns trabalhos acadêmicos, de que: “O povo do candomblé é desunido”; “Terreiro não faz assistência”; “A igreja é unida, nós não”. A necessidade de autoafirmação, deixando nítido o papel do terreiro na promoção de inclusão e na sua contribuição para a sociedade em que vivemos, se faz presente devido a um longo histórico de violências e de estigmatizações.

- Eu tava vendo sua aula aí. Olha só, historicamente, pelo menos do que eu pude olhar, do que eu pude entender... porque a gente tem que procurar entender isso. Você vê as igrejas evangélicas e você vê os procedimentos do candomblé, e você vai ver uma imitação grosseira e escandalosa. Corrente da Libertação, Corrente de Descarrego.... Isso era feito dentro de terreiro de umbanda, gente. Se existe o perfume da pomba gira, existe o óleo unguindo. Tudo eles estão praticamente imitando. Isso é uma coisa que já aconteceu com o Cristianismo e outras religiões pagãs. Você olhar o calendário festivo católico.... Foram todos jogados em cima de ritos pagãos, porque naquela época tinha uma misturada né.... Caía, assistia o culto dos cristãos, mas continuava-se indo às festas pagãs. Então, o que o cristianismo fez? Se apropriou de alguns símbolos, de algumas datas e jogou festas católicas em cima das festas pagãs. Nós temos símbolos pagãos que existem até hoje dentro dessas festas. O ovo da Páscoa, a árvore de Natal, os equinócios, primavera, inverno. Então, apropriar-se do que o outro faz, mas fazer do meu jeito para propagar a minha crença é normal na nossa história dentro da humanidade. E eu acho que é uma disputa de fatia de mercado, sinceramente. Há perseguição religiosa? Sim, há. Há os ditos maravilhosos pastores que dizem que tudo que vem da África é satânico. Né, aí é a terra dos esquecidos, do demérito, do que não presta. Assim como os colonizadores, os portugueses e outros povos que invadiram, em contato com o africano, quando olhavam um ebó, um Exu,

pra nós, que significa a potência da vida, a potência geradora masculina, pra eles eram uma coisa horrorosa, porque tudo que tem uma conotação, um órgão, um genital rígido, masculino, oh... Coisa do diabo. Então a gente tem outra conotação que não tem nada a ver com o sexo em si, mas sim a força de gerar. Então, o que eu acho é que a nível do conflito que está havendo entre candomblé e os pastores evangélicos é isso, eles querem fatia de mercado. Porque tudo pra eles é muito uma indústria, você não é um templo mais. É uma indústria. E como eles estão muito achafurdados dentro da política, né, tem muito pastor dentro da política, os abusos são absurdos. Numa rádio, num programa evangélico você vai ver: sempre um endemoniado que vai dizer que é o Zé Pilantra, que é o Oxóssi, que é tudo que fizer referência ao candomblé. Então isso é uma lavagem cerebral diária, afaste-se do que for matriz africana. "Porque é tudo coisa malévola". Existem antigos que eram devotos, e começaram no candomblé, e aproveitaram, largaram disso tudo, entraram pra dentro do culto neopentecostal e deturpou os nossos rituais.

Pedi à Mãe Jamila um conselho, uma saída, dentro da sua perspectiva, para a situação de perseguição e de violência, enfrentada pelos terreiros, que ela conta de forma muito enfática e entristecida.

- Eu só sei que o povo de santo tem que sair de dentro dos seus barracões, tem que parar de se preocupar só com o seu toque, com a saia bonita, de pano africano, com a sua festa. Ele tem que fazer seu rito, sim, mas ele tem que se levantar enquanto ser humano, enquanto cidadão desse país. Existir.

Nesse momento, ela, que estava sentada em uma cadeira na minha frente, se levantou rapidamente:

- Eu mereço respeito. Eu mereço espaço. A minha fé é legítima tanto quanto qualquer outra. Porque enquanto a gente só cuidar da vidinha da gente e deixar que os outros tentem resolver nossos problemas, minha querida, ninguém vai resolver os problemas dos outros, vai resolver os seus. A gente tem que ter representatividade nacional, a gente tem que ter representatividade política, a gente tem que fazer valer os nossos direitos constitucionais que estão sendo aviltados e ninguém faz nada. Durante dias, em grupos de *WhatsApp*, há pelo menos três, quatro relatos de casas no Brasil que são depredadas, queimadas, pessoas assassinadas, e tem gente com coragem de dizer que isso é lenda?! É querer botar muito na escuridão uma realidade dura e feia. Se o candomblecista não tomar juízo, não tomar tenência, a gente vai sair dessa guerra retalhado. Porque isso é uma guerra! Não é pra gente ver nosso inimigo como o alvo da nossa agressividade, mas é pra olhar pra gente e dizer que a gente merece respeito e

espaço, coisa que a gente não tá fazendo. Atitude, essa é a atitude. Se não te dão respeito, exija que você o tenha.

### 3.34 Começaria tudo outra vez

- Eu ouço muito isso que tem que subir lá e negociar, tem que ter algum certo conhecimento de alguém que possa levar lá, que tem acesso... Meio que pegar um alvará com esse poder paralelo. Mas eu acho isso um absurdo, isso é um absurdo, né? Nós temos essa ausência do governo, né, essa carência social que nós temos.... Não há um órgão que podíamos pedir essa proteção, porque se o Estado é laico, a gente não tinha que tá passando por isso. Mas enfim, isso é teoria né? Na prática, a gente sabe que não é assim que acontece. Eu ouço muita gente falar, muita gente tem até medo de usar um fio de conta, uma pulseira, de usar alguma coisa que caracterize essa religião de matriz africana, né? Eu acho isso muito ruim, muito opressor, é uma ditadura até né? Imagina você viver com esse medo de dizer de que religião você é. Imagina os países que têm esse fanatismo religioso. Não é aceitável, mas é até compreensível, né? Agora aqui, no caso, você é oprimido por quem mata, por quem vende droga etc... é pior até que outros países, né? Mas aqui já se fechou muito terreiro, muita casa de candomblé aqui fechada, de umbanda, com mais de quarenta anos de existência, que já trouxe muito benefício pra comunidade, pras pessoas, estão hoje em dia fechadas e as pessoas trancadas em casa com medo.

Zulu é Ogã de família tradicional do Candomblé baiano. Mora no Rio de Janeiro há mais de 30 anos e é muito conhecido por ser um exímio artesão, que confecciona ferramentas e indumentárias para orixás. Um homem muito respeitado por onde passa e que tive o prazer de encontrar em vários terreiros que visitei. Por ser uma pessoa que está sempre em circulação, em várias casas, de candomblé e umbanda, em vários territórios da cidade, achei importante ouvi-lo. Conversamos em 2016.

- Todo mundo sabe disso, mas ninguém fala nada, ninguém se atreve a falar nada. É doloroso. É como se tivéssemos na época da escravidão, em que tínhamos aquele momento crítico que passamos, né, nós que professamos essa religião.... Que nós não podíamos exercitar a nossa fé, não podíamos ter manifestação nem artística, nem religiosa, enfim... Manifestação cultural nenhuma que fosse negra. Tá pior do que naquela época. Pior. Porque naquela época tínhamos um refúgio político. Que era a igreja católica que impunha isso... E nós botávamos

uma imagem de santo e conseguíamos cultuar os nossos deuses escondidos. Hoje a gente não consegue nem fazer isso. Porque antigamente você conseguia enganar a polícia com isso. Hoje você não consegue enganar, porque não é a polícia. É complicado. Muito complicado, um momento muito delicado, temos que achar uma solução pra isso. Não sei qual é, mas temos que achar uma solução.

Pai Zulu faz uma conexão entre a perseguição religiosa e o racismo vividos no século XXI com o passado colonial e escravocrata do Brasil, trazendo parte das estratégias e da história da população negra. Também fizeram isso Kamau, Jamila, Mãe Dara e Dandara, por isso considerei importante começar esta tese com uma perspectiva histórica sobre o processo de demonização e de criminalização dos povos africanos e da cultura negra no Brasil. Essa é uma história de longa duração, como dizem os historiadores.

- Eu penso que essa intolerância que tá aí, que sempre teve, hoje ela tá pior... Hoje, aqui nesse bairro especificamente, ela tá muito pior que qualquer bairro lá na Bahia, que é o começo de tudo, né, no candomblé... Que também sofre com evangélico né, mas aqui tá muito pior. Se você pegar estatística aí, a Bahia também sofre muita retaliação, muita agressão por igrejas evangélicas. Num lugar que o culto ao orixá é cultural. Tem a praça Oxum, a Praça a Xangô, que você faz um passeio turístico a Salvador, inevitavelmente, você esbarra porque é o bairro que tem a maior população negra do mundo. Subsequentemente, ali está o culto aos deuses africanos. E a Bahia também, mas assim... Eu acho que hoje pra pessoa ser iniciada e ter que administrar isso é muito mais fácil. Muito mais fácil. As pessoas tão mais bem informadas, as pessoas estão lendo um pouco mais com esse monte de recurso tecnológico que tem aí. E essa leitura tá fazendo muito bem. A pessoa sabe do seu direito, a pessoa sabe se defender, a pessoa procura um órgão credibilizado pra se defender, a pessoa já sabe usar a mídia ao seu favor. Então, hoje, o iniciado tem muito recurso, ele tem livros maravilhosos, ele tem assuntos, ele tem cada antropólogo, historiadores falando aí com muito conhecimento de causa, com uma riqueza muito grande... Tá mais fácil hoje ser iniciado.

Pai Zulu, nesse momento, proferiu uma fala que contraria algumas perspectivas anteriores (como de Kamau, Jamila, Mãe Dara, Mazi...), afirmando que, hoje, há acesso facilitado às informações sobre as religiosidades de matriz africana nas mídias, em órgãos públicos e também em pesquisas acadêmicas, comparado a antes, e vê isso de forma positiva.

- Eles podem até dar uma balançada, mas não consegue derrubar nenhum de nós, nós somos muito fortes. O ser humano se reconhece através do seu ancestral, né. E nós somos muito, assim, encontrados com nós mesmos em relação à fé, porque nossa entrega é verdadeira. O candomblé se torna muito forte, creio que, por uma das razões, penso eu né, porque não cabe

peessoas convertidas no candomblé. Tem, certamente tem, mas é uma minoria, porque não é uma religião de conversão. Você nunca vai ver ninguém do candomblé na porta de uma cadeia, no hospital, nas ruas.... Isso você não vai ver, não tem como. É a única religião que o adepto, o fiel vem na porta. Nós não convertemos. É uma religião de auto conversão. Isso acho que nos torna mais fortes, porque quando você chega a se converter, você já está certo daquilo. E quando a gente tem a certeza do que a gente quer, é muito mais fácil. Com todas as dificuldades que pode se ter no meio do caminho, é muito mais fácil né. Eu não acredito não, não vai nunca conseguir acabar.... Porque o brasileiro é muito místico, nós lidamos com energia o tempo inteiro. Essa religião, esse culto ao orixá é muito inteligente. É muito inteligente. Não é uma religião para poucos, é uma religião pra gente inteligente. E isso requer um certo.... Faz com que você pense e repense na sua própria existência. É muito fascinante. Se eu tivesse que me iniciar hoje, eu faria sim com muito prazer, com muito amor, como fiz há 30 anos atrás. É riquíssimo isso, eu não me arrependo, começaria tudo outra vez.

### 3.35 **Espiritualidade é uma coisa só**

- “Olha, Dacia, você nasceu com duas desvantagens; primeiro que você é mulher, segundo que você é negra. Então você vai ter que se fazer respeitar nessa Terra”. Então, assim... “Se você é inteligente, você vai ter que estudar”... Isso pequenininha ela falava pra mim, três, quatro, cinco anos. “Você vai ter que estudar, você vai ter que sair daqui dessa cidade, essa cidade não tem nada pra você”. Ela ficava botando isso na minha cabeça. E aí eu sempre tive muito jeito pra falar. E foi na igreja, que também me deram oportunidade pra me expressar. Mesmo mulher, mesmo negra, mesmo numa igreja dita de classe média, eu tive espaço, com todos os problemas que eu enxergo hoje lá. Quando tinha dezenove, vinte anos, a igreja viu que eu era uma vocacionada.

Eu e Dacia já tínhamos nos esbarrado em muitos eventos. Tínhamos algo em comum: o ativismo dentro dos espaços/fórums de mulheres negras. Em 2015, fui apresentar o tema de pesquisa desta tese em um congresso em Brasília/DF, e foi aí que ela me chamou para um café. Disse que quando voltássemos para o Rio de Janeiro gostaria de me contar a sua história, pois gostaria de contribuir. Assim fizemos: nós retornamos e, poucos meses depois, ela me convidou para fazer um lanche em sua casa, na Zona Norte da cidade, e compartilhar suas ideias e suas experiências. Dacia se define como uma mulher preta, evangélica, ativista e professora. Foi criada dentro da igreja Batista, é casada com um homem também evangélico e tem um filho de 5 anos, o Olu, que nos acompanhou, sorridente e faceiro, em todo o processo.



Um dos grandes motivos para Dacia me abordar em Brasília foi o fato de ela ter trabalhado por cinco anos, primeiro como educadora religiosa, depois como secretária, em uma igreja Batista na favela do Pente.

- Aí fiquei cinco anos ali: 2001, 2002, 2003, 2004 e 2005. Me incomodava o não envolvimento da igreja nas questões sociais. E eu gostava muito de ir nas casas das pessoas. Eu sempre fui muito diferente, esquisita, entendeu... De tá na casa das pessoas, em ficar falando muito do Cristo... Você vai ver, até mesmo hoje. Tenho vários amigos do candomblé, da umbanda.... Não é nem uma questão de escolha, porque eu não tive oportunidade de conhecer o terreiro quando criança.

Essa última frase “Não é nem uma questão de escolha, porque eu não tive oportunidade de conhecer” me fez recordar um debate recente no Ministério Público, no Conselho Tutelar, na OAB (Ordem dos Advogados do Brasil) e, conseqüentemente, nas redes sociais das pessoas que militam contra a intolerância religiosa e/ou são pesquisadoras do assunto, sobre a iniciação de crianças no candomblé. Têm aumentado os casos de perda de guarda de crianças por mães praticantes de religiões de matriz africana; os pais ou avós entram com processos acusando essas mulheres de não serem capazes de manter a guarda, principalmente quando decidem iniciar suas/seus filhas(os) ou levam as crianças de forma regular para o terreiro. A falta de amparo legal a fiéis de umbanda e de candomblé nessas situações é grande. Merece destaque a atuação do professor e doutor em direito, Hédio Silva Jr., que tem atuado na defesa, em prática e em teoria, da população de terreiro no país. O professor Sidnei Nogueira escreveu uma enquete em suas redes sociais abordando o assunto, em 22/06/2021:

- Você é contra ou a favor da iniciação de crianças no Candomblé e Tradições irmãs? Você sabia que a cultura da nossa espiritualidade é familiar e, se seus filhos nasceram em uma família de Terreiro, eles escolheram esta família com a sua cultura? Você sabia que apartá-los da espiritualidade familiar pode ser um problema para eles e para toda família? Você sabia que há vários condicionantes atuando para que eles não sejam da cultura de Terreiro? Você sabia que a probabilidade, também por conta dos condicionantes e das forças hegemônicas cristãs, de escolherem o Terreiro como religião é muito baixa? Você sabia que seus medos e discurso que aparta seus filhos do Terreiro é resultado de forças do racismo religioso? Agora conte aqui: quantas pessoas da sua família são de Terreiro? Seus filhos são iniciados? Se decidir inseri-los na cultura de Terreiro, pode fazer isso sem a satanização da própria família?

Apesar de Dacia ter crescido como membra da igreja Batista, ela fala muito da Assembleia de Deus por conta da inserção de sua avó e de outras pessoas da sua família nessa

denominação, inclusive ressaltando o acolhimento promovido nesses espaços, em contrapartida ao que acontece nas igrejas chamadas “históricas”, que, segundo ela, são muito mais elitistas:

- A Igreja Assembleia de Deus é uma igreja que acolhe muito negro e pobre. Por exemplo, minha avó era lavadeira, mulher preta, pobre, pra sociedade: nada. Mas, na Assembleia de Deus, era líder do círculo de oração. Isso, lá dentro, Dona Margarida era líder do círculo de oração, ela era lá em cima. Quer dizer, confere um *status* pra uma pessoa que aqui na sociedade civil não tem reconhecimento. Aí chega na igreja consegue ter um destaque, né? Então mexe com a autoestima, né?

Eu me identifiquei com a fala de Dacia em vários momentos. Quando entrei para o candomblé, com 17 anos, oriunda da igreja católica, dois dos aspectos que mais chamaram minha atenção no terreiro foram a validação social e o exercício da autoestima promovidos por esses espaços. Lembro-me, como se fosse hoje, de um episódio interessante. Havia na minha casa um jovem, negro, considerado problemático por toda(os) ao seu redor: pela mãe, pelas tias, pelos vizinhos, pelos irmãos de santo, pelas professoras e pelos colegas. A razão, no geral, estava ligada à indisciplina: faltava a muitas aulas na escola, estava sempre envolvido em brigas na rua com outras crianças e adultos e se recusava a cumprir a disciplina de uma casa de axé. Todo lugar tem regras, até a rua, e o Oba desobedecia todas. Minha primeira impressão sobre ele foi a pior possível, devido, obviamente, às advertências que me foram dadas sobre a sua pessoa, antes mesmo que pudesse conhecê-lo.

Era um típico menino negro considerado garoto problema. Na época, o sacerdote do meu ilê (casa) me pediu para oferecer aulas de alfabetização para as acrianças, pois grande parte já estava no final do ensino fundamental, mas eram analfabetos funcionais, ou seja, mal sabiam ler e escrever. Eu adorei a ideia e comecei as aulas. O projeto era voluntário. O primeiro a aparecer foi o Oba. Fiquei surpresa, começamos a nos conhecer. Ele tinha dificuldades em formar frases, em escrever algumas palavras e pedia desculpas o tempo todo por ser “burro”. “Eu sou muito burro, tia, não consigo aprender.”. Perguntei de onde ele tinha tirado isso, ele me disse que a professora repetia isso nas aulas, por isso tinha parado de ir à escola. Infelizmente, esse é um relato comum de jovens negros. Fiquei indignada e comecei a reforçar tudo que ele fazia de importante, de positivo, de bonito. Ele foi criado dentro do candomblé, falava em língua yorubá, sabia todas as preces aos orixás, conhecia o preparo das comidas, tocava atabaque e cantava melhor do que pessoas muito mais velhas do que ele. Fizemos uma troca: ele me ensinava cantigas e eu lhe ensinava a ler e a escrever melhor. Ganhei simpatia, me apeguei ao menino.

Todo mundo me olhava com desconfiança depois disso. Criaram mesmo uma verdadeira ojeriza à sua pessoa. Ouvia uns burburinhos: “Quando ele roubar alguma coisa dela, eu quero ver esse amor todo continuar...”. Ele também tinha a fama de roubar na comunidade, o que tinha ocasionado problemas graves. Perguntei a ele se tinha feito isso, ele confirmou que sim, mas não pelo roubo em si, e sim porque estava com raiva da pessoa furtada. A mulher tinha batido nele com pau na rua porque ele discutiu com seu filho, e ele repetia para mim: “É covardia, tia...”. Expliquei que ele não podia roubar, e ele retrucou: “E surrar criança pode? ”. Falei também que não. Fui conversar com o pai de santo sobre isso, mas ele estava exaurido: as queixas contra Oba eram muitas, e ele foi perdendo credibilidade. Fui aconselhada a não me meter muito nisso: estava chegando naquele momento e poderia ter prejuízos. Eu tratei de concentrar energia no menino. Não sei, sinceramente, até que ponto meus encontros com ele geraram resultados, mas a gente se acolhia. Era muito bom vê-lo progredindo em fazer contas, em escrever bilhetes, e ele se sentia útil por me ensinar também a cantar xirê.

Eu vi a situação se transformar de forma efetiva no dia em que Xangô, Rei do candomblé e dono da nossa casa, suspendeu Oba como seu ogã<sup>91</sup>. É uma cerimônia bem bonita: o rapaz foi colocado sentado pelo orixá em sua imponente cadeira, depois outros dois ogãs da casa suspenderam a cadeira e rodaram o barracão com Oba em cima dela, enquanto todos dançavam, cantavam e batiam palmas. Ele chorava, chorava, enquanto Xangô dançava para ele. Depois ele desceu, ficou agarrado na saia do rei, foi abraçado e acolhido. O “marginalzinho”, antes chamado de “pivete”, era agora chefe, cargo que envolvia prestígio e também muita responsabilidade. Muita gente debochou, disse que ele não daria conta, que abandonaria tudo; porém, lá estava Oba em todas as cerimônias, fazendo o seu trabalho. Ele mudou completamente: até a postura, o jeito de falar, de se vestir, de andar. Não foi algo automático, foi um processo. Não foi mágica, foi uma magia, que estava se iniciando naquele dia e se estenderia por muitos anos. Depois teve a cerimônia de sua confirmação para o posto. Xangô o advertiu diversas vezes, em jogos de búzios e em presença espiritual, sobre a sua conduta, afinal, ele era um representante do orixá na Terra.

Ouvindo Dacia, lembrei-me de toda essa história porque o terreiro também confere legitimidade, autoestima, proteção e acolhimento às/aos suas/seus adepta(os), inclusive esse aspecto apareceu amplamente exposto por minhas/meus interlocutoras(es). Entretanto, existe

---

<sup>91</sup> Ogã pode ser traduzido como “chefe”, título e cargo atribuído àqueles capazes de auxiliar e de proteger a casa de culto e o orixá, ou a yabá, para o/a qual foram designados. Existem muitas funções associadas: no caso de Oba, ele era um ogã responsável por acompanhar as cerimônias de reverência a Xangô, dançar, cantar e tocar o atabaque.

uma diferença crucial para as igrejas que está ligada ao *status* social e à respeitabilidade na vida fora do espaço ritualístico. Um pastor, uma missionária, um diácono, são vistos na sociedade civil como lideranças religiosas a serem respeitadas; em contrapartida, o terreiro, assim como suas/seus adeptas(os), sejam eles/elas ogãs, ekedis, yalorixás, babalorixás, cambonos, vodunsis, yaôs, ebomis, yakekerês, dentre outras(os), são vista(os), muitas vezes, com desprezo, com desconfiança e com ódio.

- Minha avó é negra, essa questão da oralidade é muito forte e da religião também. A mãe da minha avó era rezadeira. A minha avó não chegou a ser introduzida a essas questões de religião porque, quando ela tinha 20 anos, ela se converteu. E se converteu à Assembleia de Deus, que é uma religião pentecostal. E aí se converteu, pouco tempo depois meu avô se converteu, pouco tempo depois ela relatava que minha bisavó se converteu, e o marido da minha bisavó... E aí, tá. Aí minha avó teve 10 filhos, um é falecido, e ficaram nove. E aí desse monte de gente que veio nossa família. E aí desses nove filhos, eles foram criados ali na igreja Assembleia de Deus. Quando eu tinha 3 anos, meu pai se converteu, mas não Assembleia de Deus. Que era ali o núcleo primário dos meus avós, mas pra Igreja Batista.

Dacia me chama atenção para a presença expressiva de pessoas negras e pobres nas igrejas pentecostais, que, segundo ela, promovem um acolhimento maior para essa camada da população. O teólogo, ativista do Movimento Negro Evangélico e pastor, Marco David de Oliveira, publicou, em 2004, o livro “A religião mais negra do Brasil”, para abordar o crescimento pentecostal no país. Ele defende a ideia de que o pentecostalismo é um movimento religioso que se configura em opção, às vezes a única possível, para os grupos excluídos, notadamente pobres e negros. Também faz críticas às barreiras impostas pelas igrejas históricas, elitizadas e com uma liturgia distante da população negra, posicionamento que tem o apoio de Dacia, e, além disso, debate fundamentalismo, embranquecimento e o mito da democracia racial dentro dessas denominações. Para ele, as igrejas evangélicas, não sem contradições e ressalvas, têm uma contribuição efetiva, e ignorada em muitos meios, para os negros no Brasil.

Se, por um lado, não podemos deixar de afirmar que os negros, em sua maioria, são católicos, também não podemos ignorar que o pentecostalismo pode ser considerado a Igreja mais negra do Brasil, se levarmos em consideração questões como liturgia, canto, aproximação do povo, linguagem, postura eclesial, etc. Características não observadas na Igreja Católica Romana, bem como no protestantismo histórico (OLIVEIRA, 2004, p. 20).

O autor aponta que a Assembleia de Deus é a maior igreja pentecostal do Brasil e, devido à enorme quantidade de ramificações que originaram outras convenções e ministérios, ligados à mesma raiz denominacional, os números oficiais podem ser ainda subestimados. Segundo ele,

as igrejas históricas já haviam evangelizado grande parte do país, o que também facilitou a entrada da igreja pentecostal. Houve períodos nos quais o exagero fez que algumas comunidades evangélicas sofressem o gosto amargo das mágoas e separações. De um lado, os pentecostais, defendendo que todos os evangélicos deveriam passar pelas mesmas experiências para, dessa forma, serem identificados como servos verdadeiros de Deus. No outro lado da arena, os históricos, que mantinham a postura de donos da única verdade, não admitindo nenhuma manifestação espontânea de fé (OLIVEIRA, 2004, p. 36).

E continua: “Sem sombra de dúvidas, esse é o maior grupo do pentecostalismo clássico. Consequentemente, possui o maior contingente de negros, que veem na igreja a oportunidade de manifestar sua fé de uma forma que mais se identifica com suas raízes” (OLIVEIRA, 2004, p. 37). Para Marco, existem muitos motivos para pessoas negras optarem pelo pentecostalismo, como apontado no primeiro destaque que fiz do seu livro. A própria liturgia, o sentido da valorização do corpo, as músicas mais próximas da cultura negra, a linguagem acessível e o acolhimento menos elitista são elencados como principais fatores. Embora ele faça a ressalva de que os ritmos africanos sejam demonizados em algumas igrejas, defende que, na prática, isso tenha um limite, pois, mesmo rejeitando a *africanidade*, há muita *africanidade*, na própria liturgia. E essa é a principal motivação para essas denominações serem mais atrativas do que nas igrejas históricas, ainda que pontue a igreja Batista como mais próxima dos negros. Sobre isso, socióloga Morgane Reina, estudiosa dessas imbricações, afirma que

a partir da ancoragem histórica do nosso estudo e das questões contemporâneas de dissimulação do preconceito e de rejeição da herança cultural e religiosa africana, podemos deduzir que a socialização – tanto primária quanto a realizada na igreja – de evangélicos negros é marcada por imposições contraditórias: há de negar sua identidade racial para ser um bom cristão. No entanto, há uma tendência que parte de iniciativas privadas ou de movimentos que precisam ser consolidados – mas que as instituições eclesiais têm dificuldade em acompanhar –, que mostra que se abrem caminhos de recomposição do pano de fundo onde os fiéis conseguem sobrepor de maneira mais serena a identidade cristã e a identidade negra, a qual pode ser reivindicada de maneira liberada (REINA, 2017, p. 273).

Voltemos a Dacia:

- Minha sogra tem sete filhos. Negros e pobres, aquela história clássica que você conhece. E aí quando meu marido vai pra Igreja Batista, ele tem a oportunidade de ascender. Como assim oportunidade de ascender? Com dezesseis anos, a mãe dele já tinha abandonado o lar, o pai dele também, ele trabalhava, ele os irmãos, cada um trabalhava pra se sustentar, pra comer... e aí ele vai pra igreja, e percebem que ele tem um talento pra música, e a igreja patrocina pra ele um estudo de música, aulas de música, aulas de canto, aulas de piano, e lá ele ouve que é a oportunidade pra ir pra Marinha. E ele faz prova, ele passa pros Fuzileiros Navais, ele é militar, e, como ele é militar, algumas coisas conseguem acontecer na vida dele, entendeu? E aí é naquele meio que a gente se conhece, que a gente se casou, ele saiu dos Fuzileiros Navais, mas conseguiu constituir uma profissão.... Então, assim, dos irmãos, do primeiro casamento,

ele é o quarto filho. A gente não tem muita coisa, mas ele é o que tá economicamente mais bem colocado dentro da família. E isso tem muito a ver com o dedo da igreja, sobretudo a Igreja Batista, na vida dele. Eu consigo perceber essas coisas..., mas, nas Assembleias de Deus, há esse acolhimento por pobre, por preto... Meu avô também, ele era porteiro..., mas, na Assembleia de Deus, ele era o Presbítero Zuri Nkosi. Então, assim, em termos de organização, eles não são tão organizados quanto às igrejas históricas. Hoje, até são mais um pouco. As daqui do Rio estão mais elitizadas. Mas quando você vai pras cidades pequenas, ainda há o acolhimento aos negros e pobres nas favelas, aos favelados, entendeu, o trabalho social, mais organizado esse trabalho individual de dividir o que se tem, isso acontece.

Dacia descreveu para mim como foi o processo de se tornar uma missionária. Ela se dizia uma criança desconfiada, que questionava tudo: "Será que eu vou pro céu mesmo? Será que Deus me ouve?". Até que, aos onze anos, foi acompanhada pela mãe em um "culto de missões". Ela conta que na igreja Batista há duas juntas, duas organizações de missões que treinam e enviam missionários: a Junta de Missões Nacionais, que sustenta e envia missionários para o Brasil, e a Junta de Missões Mundiais, que mantém, treina e envia missionários para todos os lugares do mundo. Ela explica, então, que março é o mês em que há uma campanha em todas as igrejas do Brasil para arrecadar fundos para manter os missionários ao redor no mundo e setembro é o mês de campanha para arrecadar fundos e manter os missionários no Brasil. Dessa forma, foi em um domingo de março, durante a campanha de missões mundiais, vestida de africana, que ela sentiu algo muito forte. Pedi para ela explicar o porquê estava vestida de africana, fiquei curiosa. Ela, às gargalhadas, disse:

- Aí né, as negrinhas eram vestidas com turbante.... Eu tinha, sempre tive, cabelo grande, então meu cabelo era trançado... A outra menina era de turbante e simbolizando um país da África. Eu, outro. As crianças brancas, os países da Europa. Eu tive há quinze dias num Fórum Permanente de Mulheres Negras Cristãs, que vão agora pra marcha lá em Brasília, e tiramos fotos, todas nós de turbante, mulheres negras que discutem o racismo na igreja.

Depois ficou séria e continuou:

- Alguém apontou para mim e disse: "Ah, ela tá chorando porque ela foi chamada". Então eu achei que era aquilo ali mesmo e eu achava "ah, então eu vou ser missionária". E todo mundo achava que eu era uma pessoa especial, que eu era uma líder, e é isso e aquilo outro...

Depois fez questão de explicar de forma didática a divisão que existe entre "evangélicos" no Brasil. Ponderou que não gosta muito do termo, genérico e pejorativo, mas iria adotar para facilitar o entendimento:

- A divisão mais tradicional, entre o pessoal das igrejas históricas, que é o pessoal das igrejas Batistas, Presbiteriana e Congregacional, das Igrejas Pentecostais, Assembleia de Deus, Brasil pra Cristo, das mais antigas... E as neopentecostais, que é a Universal e tudo que vem depois dela, Mundial, Internacional, que são as neopentecostais. Então, quando você vai pra Igreja Batista, que é uma igreja, como te falei, dita de classe média, pessoal nem fala muito em diabo, né? Vou até falar isso, mas a Igreja Batista mudou muito também nesses últimos vinte anos, mudou pra caramba. Mas assim, *a priori*, nem falava muito de diabo, de demonização, é um pessoal que estuda muito, é uma Igreja que tem muitos intelectuais, o pessoal que estuda. Já a Assembleia de Deus é um pessoal mais simples, como falei dos meus avós... Da lavadeira, do pedreiro, né. Ah, tem hoje um pessoal que tem mais dinheiro na Assembleia de Deus que também sofreu uma modificação nos últimos vinte anos. E nas igrejas neopentecostais... Pode ser preconceito meu, mas lá nessas igrejas neopentecostais são as igrejas que pregam a Teologia da Prosperidade, que a gente chama, dentro da Teologia, de uma corrente que, eh, "Deus, eu te dou isso se você me der dinheiro, se você me der carro...", que é um Deus que promete riquezas. Então, assim, nas outras linhas é esse tipo de igreja que vai demonizar tudo. Tudo é o demônio seu inimigo.

Depois voltou a contar sua experiência na favela do Pente:

- Ai eu comecei estagiando lá no Pente. Essa questão da mulher na Igreja Batista.... Vou falar do lugar onde eu estava, né, não vou tratar de coisa que eu não sei.... É uma disputa muito acirrada e a gente não tem ganhado, a gente tem até perdido. Eu entrei nessa escola, como te falei, no ano de 98, na época se discutia se mulher podia ser pastora. Porque esse tal chamado, o homem recebe, a mulher também recebe. Só que na igreja as posições hierárquicas são diferentes. A mulher sempre está subordinada ao homem. E na leitura bíblia que é feita é pra mulher ser subordinada ao homem mesmo, porque Eva estava subordinada a Adão. Porque a igreja está subordinada a Cristo e parará. Só que tinha algumas rebeldes... "Olha, se eu recebi o mesmo chamado que você, eu não posso estar hierarquicamente abaixo de você". Assim, era um tabu, e era proibida essa discussão. Então, no ano de 98, teve uma igreja que se rebelou e que decidiu ordenar uma mulher pastora. Sabe o que aconteceu com a igreja? A igreja foi expulsa da Rede de Igrejas Batistas do Brasil. Expulsa. "Porque você não é da bíblia, você não segue a bíblia, porque você é estranha", isso, isso (risos). Eu venho de uma família de mulheres fortes. Não, primeiro, sou uma mulher negra, entendeu. Quando você tá falando de candomblé, quando você vai pra África... Aqui no Brasil, o candomblé é feminino, né, a despeito dos pais, dos homens que dirigem as casas, é iminentemente feminino. Na África não é. Por quê? Porque tem uma questão histórica, social nossa, da mulher negra, que batalha. Claro, chegaram aqui,

acabaram com o ego, massacrado, dos homens negros, e a gente historicamente cresceu. Então, eu venho de uma família assim. Minha avó, há quase cinquenta anos atrás, cinquenta anos atrás, deu o pé na bunda do meu avô e criou cinco filhas sozinha. E aí você vê movimento feminista depois dos anos 60, 70, mulheres brigando pra ter trabalho... Das feministas brancas... Pô, a gente já botava pra quebrar... mulher negra... Há muito tempo atrás, então, assim, essa coisa de abaixar cabeça pra homem sempre foi complicado pra mim.

Dacia é mais uma das mulheres com as quais conversei durante o desenvolvimento desta pesquisa, que ressalva o poder e a força das mulheres em lutas emancipatórias, dentro e fora dos espaços ditos religiosos.

- Eu não tenho implicância tanto com o candomblé quanto eu tenho com a Igreja Universal. Eu, sei lá, aquilo me cheira a golpe, uma coisa de segunda.... Eu não acho isso positivo, eu acho isso muito negativo, entendeu, esse movimento, esse crescimento das igrejas neopentecostais, principalmente. Eu acho que elas vendem.... É Marx que fala que a religião é ópio? “Pô, mas você é religiosa”. Mas é uma crítica que eu faço. É um ópio, é um lenitivo, é um paliativo, pra dor que essas pessoas estão vivendo, pros momentos de crise, essa coisa da prosperidade... Aquele boiadeiro, essa Igreja Mundial... As pessoas secam o suor dele, porque falam que o suor é milagroso, eu acho isso absurdo, é explorar muito a fé das pessoas. Eu não concordo com isso.

Ouvindo Dacia, lendo o pastor Marco David e na interlocução com várias outras pessoas negras, que reivindicam para si sentidos de *negritude*, de *identidade negra*, de *africanidade*, foi recorrente observar um movimento de autoanálise, de crítica ao entorno e de crítica a si próprias(os), na tentativa de compreender e explicar o crescimento no Brasil do (neo)pentecostalismo, da violência aos terreiros protagonizada em nome desses grupos e dos discursos de ódio.

- A espiritualidade é uma só. O nome que você dá é que vai mudando. Igual quando eu vi o *cafundó*<sup>92</sup>. Você já viu o *cafundó*? Caramba, a experiência dele de chamado. Eu vivi aquilo de chamado, né, a experiência que ele vive ali de chamado, de pregação, de não sei o que, e você vai ver experiência de conversão, de chamado, que são as mesmas. Então, a experiência própria daquela religião, uma experiência humana de ligação com o sagrado, de relação com o sagrado, e os nomes vão mudando. Agora, o ruim é que nas igrejas neopentecostais, existe essa

---

<sup>92</sup> Aqui Dacia faz referência ao filme *Cafundó*, estreado em 2005 e protagonizado pelo ator Lázaro Ramos. O longa metragem conta a história de um homem, ex-escravizado, João de Camargo, que se encanta com o mundo que o cerca e, levado pela emoção, entra em um estado alterado, tendo alucinações. Ele passa a ajudar os outros tomado por um espírito de cura e de restauração, conhecido como “Preto Velho”.



intolerância, essa demonização, essa interiorização, esse apagamento do outro... eu acho que espiritualidade é uma só.

Ao fim de nossa conversa, ela ressalta mais uma vez a importância das igrejas para a camada pobre e negra da população, notadamente, os homens negros, marcados por traumas ligados a questões raciais e sociais que geram problemas, como o uso abusivo de drogas lícitas e ilícitas, além do envolvimento no “tráfico”:

- Nenhuma das minhas tias se enveredou pro tráfico, mas todos meus tios, todos os homens, quer dizer, meu pai, o pai do meu esposo, meu tio Tomi, meu tio Ron, todos eles, de uma forma, direta ou indireta, tiveram problemas com as drogas. Tráfico mesmo, meu tio Tomi, entendeu. Meu pai, álcool. Meu sogro não faz abuso, mas, entendeu, exagera um pouquinho às vezes.... Em problema com a polícia, acho que meu tio Tomi foi preso uma vez. E, depois, mais tarde, também se converteu. Também tá à frente de uma igreja pentecostal. Mas assim, passou por esse caminho. Então, assim, eu pego minha família e vejo.... É o que acontece em outras famílias por aí. Famílias pobres também, de meninos.... É um problema que é oriundo dos problemas sociais que a gente vive. Os desencaminhados, negros, sem oportunidade, e acabam sendo seduzidos pelo tráfico porque ali é o único lugar onde eles são valorizados, tem valor, tem dinheiro, eles podem, de alguma forma, consumir alguma coisa que a sociedade oferece. É um tênis, é uma roupa de marca, é a joia, é casa bonita, é a casa com piscina. É dessa forma que eu vejo, entendeu. Mas essa dos traficantes, deles estarem na igreja e permanecer traficante, isso eu não vivenciei na Batista. E, assim, pra igreja é complicado, eu olhando pra fora, ela vive conflito, mas ela gosta quando eles expulsam pessoal do terreiro do morro. Eles gostam disso, entendeu? Pra eles, é conveniente que ele expulse. É um ato de violência, mas eles acham que Cristo tá na cruzada. Pra você ver, né. Muito se matou em nome de Deus, e hoje não é diferente. Não é diferente, infelizmente.

### **3.36 Tão atacando até a residência da gente!**

Shena saiu da favela do Pente, na Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro, no início dos anos 2000, movida por sentimentos de medo e de insegurança. Alguns terreiros próximos à sua casa já haviam sido fechados, e os rumores de que o chefe do varejo de drogas ilícitas na região, Bomani, não queria mais “macumba” por ali eram constantes. Achou por bem se mudar. Na época, outro fator importante para a mudança foi a oportunidade de comprar um terreno maior

na Baixada Fluminense e reconfigurar sua vida por lá. Construiu uma nova casa, com um espaço confortável, que incluía uma horta e um pequeno riacho. E também alugou uma casa, no bairro vizinho, para o seu domicílio.

Por volta do ano de 2015, ela voltou a experimentar a sensação de apreensão por conta do que define ser um “terrorismo religioso”, desta vez em seu novo bairro. Contou-me que tudo começou com uma placa fixada na entrada de uma cachoeira próxima, contendo o alerta: “Proibido realizar despacho, ass. A Firma”. Depois vieram outras placas com sanções expressas para “não soltar fogos e nem tocar atabaque à noite” e com os dizeres “proibido macumba na rua”. Após alguns anos, tudo isso culminou em uma ameaça direta durante uma cerimônia de Bori<sup>93</sup> do seu terreiro: “os meninos da boca” começaram a dar tiros para o alto na porta do seu barracão. Sucedido algum tempo, um terreiro próximo, instalado a duas ruas depois do seu, foi completamente depredado. Quebraram tudo e “botaram uma arma na cabeça de uma yatemi<sup>94</sup> de 84 anos”. Os moradores vizinhos ficaram preocupados e ligaram para ela e para as/os suas/seus filhas(os) de santo, alertando sobre o ocorrido. Na ocasião, ela estava viajando a trabalho e não havia ninguém na casa. Todos à sua volta no bairro comentaram que o incidente criminoso tinha sido orquestrado a mando de um pastor local, testemunhado em várias ocasiões benzendo armas e drogas nas bocas de fumo.

Em 2019, a mãe de santo disse ter sentido um certo alívio com a realização da Operação Policial Bará<sup>95</sup>, destinada a investigar as ações do chamado “Bonde de Jesus”, formado por um grupo de varejistas de drogas ilícitas e um “pastor de igreja evangélica”, apontado como o mandante de ataques a centros religiosos de matriz africana na região. Essa empreitada resultou na prisão de oito homens suspeitos se serem repostáveis por “vandalismos”, ataques, queimadas e agressões a centros de candomblé. Eles seriam frequentadores de uma igreja de raiz denominal da Assembleia de Deus e pertencentes à facção TCP – Terceiro Comando Puro, identificada como uma “facção de Jesus”. Nesse período, cerca de dez casos vieram à tona na mídia

---

<sup>93</sup> Bori é o rito de oferenda à nossa própria cabeça (ebó ori), que consiste em assentar, sacralizar, reverenciar e fazer ofertas ao Orixá Ori, que nos habita, trazendo calma, tranquilidade e possibilidade de ter bons pensamentos e atitudes, alterando comportamentos nocivos para a nossa própria existência e das demais pessoas da comunidade. Esse ritual vem do entendimento de que de nada adianta cuidar de energias externas, se o próprio corpo/casa/templo não está equilibrado.

<sup>94</sup> Como são chamadas as mães de santo na nação Jejê.

<sup>95</sup> O nome faz referência a Exu Bará, o orixá mensageiro, responsável por trazer e levar na encruzilhada, propulsor de caminhos. Segundo os povos yorubás Exu é Elegbara - a força do princípio universal dinâmico – e Bará - a força que anima cada corpo. A comunicação de Exu é feita com a voz e o corpo ao mesmo tempo. Todas(os) nós temos Exu dentro de nós, temos Bará. Cultuar Exu Bará é cultuar-se, é uma experiência de autocuidado, de autopreservação e de autoamor.

corporativa, e ativistas contra intolerância religiosa pressionavam o então governador, Wilson Witzel, que, a princípio, se recusava a discutir o tema.

O “refresco” saboreado por Mãe Shena não durou muito. Segundo conta, passado o “frisson” da operação nos jornais, a situação voltou a se complicar. Para ela, tudo se tornou insustentável em uma tarde de domingo, quando retornava para sua casa depois de concluir suas funções sacerdotais e ritualísticas no terreiro, paramentada com suas vestes de candomblé. Percebeu um movimento estranho de homens desconhecidos rondando sua porta. Eles portavam um radinho e falavam em tom alto: “Tá tudo dominado.”. Ela não viu armas, mas depois um vizinho lhe enviou um vídeo que mostrava um “bandido” mais distante apontando uma arma na sua direção quando abria seu portão. A essa altura, ela já estava há quase dez anos residindo no mesmo endereço. A partir desse momento, começou um burburinho grande na sua rua: “Cuidado, yá. Na rua que a senhora mora tá estranho...”.

Para ela, o fator fundamental do aumento do medo em relação à intolerância religiosa deve-se à mudança de facção criminosa que comandava a favela: “Olha a que ponto chegamos, parece *meme*. A gente fica torcendo pra não mudar facção em torno da gente; preferia o CV”. CV é a abreviatura de Comando Vermelho. De acordo com a yalorixá, depois que o TCP “invadiu a área”, a rotina dos candomblecistas mudou bastante. Ela listou para mim algumas proibições, hábitos e mudanças:

- Sem fogos [os terreiros costumam soltar fogos no início de algumas festas e/ou cerimônias, no sentido de celebrar e anunciar a chegada de algumas entidades, principalmente as relacionadas às falanges de exus e pombagiras, profundamente demonizadas em grande parte dos altares, livros, programas e mídias diversas, autodenominadas neopentecostais].

- Sem tocar à noite.

- Quebradeiras de terreiros.

- Mudança no itinerário de algumas linhas de ônibus, dificultando a vida do trabalhador.

- Botaram a banquinha de droga na porta da casa de Dona Nadira, que vende bicho. Ela tá quase falindo. Ela não vende só pra terreiro, também compram criadores, tá todo mundo com medo de ir lá buscar.

- Quebraram um carro adesivado com símbolo do axé, tirei o adesivo do meu carro.

- Abriram mais uma dezena de igrejas pequenas, grande e famosa mesmo tem duas.

- Os políticos são evangélicos e liberaram as igrejas todas no auge da pandemia.

Ela se mudou do bairro duas semanas após o ocorrido naquele domingo. Mostrou-se indignada ao dizer: “Tão atacando até a residência da gente, não é só o espaço sagrado, não. O recado é pra gente não ter direito de existir como gente.”. Chegou a ficar sem voz quando, de

forma enfática, repetiu algumas vezes: “O que é isso, minha gente?!”. Para conseguir fazer isso, em tempo recorde, disse que contou com uma rede de apoio extensa que incluiu suas filhas e seus filhos de santo, irmãs e irmãos de santo do mesmo axé, amigas(os) e vizinhas(os). Um irmão de santo seu tem um caminhão de mudança e cobrou o preço de custo relativo à diária dos ajudantes. Uma filha de santo conseguiu um apartamento para ser alugado, sem muitas burocracias, no bairro vizinho, que, segundo ela, está sob domínio de milicianos, apontados como menos perigosos para as(os) candomblecistas. Nessa força-tarefa tudo correu bem. Shena fez questão de deixar explícito o motivo - “intolerância religiosa” - de sua saída para a proprietária, que lamentou muito, conforme me disse, sua partida.

Ela fechou o terreiro, que já estava funcionando de maneira reduzida durante a pandemia, e cogita sair do Estado, caso aconteça alguma oportunidade de trabalho: “Volto só pra ver minhas crias, fazer ebós, essas coisas.”. Ao final de nossa conversa, que não foi gravada (ela não estava à vontade), eu apenas anotei em papel suas falas mais importantes e o contexto de tudo. Ela me confessou algo que já tinha ouvido falar em outras situações: conectou o mapeamento realizado em esforço conjunto de universidades, de pesquisadoras(es), de ativistas e de adeptos de religiosidade de matriz africana para identificar os terreiros da cidade, como algo arriscado pro povo de santo. Ela acha que o documento produzido foi importante a nível de reconhecimento e de políticas públicas, mas, em contrapartida, expôs os terreiros. Muitas casas na região da Baixada Fluminense que “ficavam escondidas” foram relevadas e, assim, a mãe de santo acredita que os “bandidos”, somados a “intolerantes diversos”, usam esse material para traçar a “rota do terrorismo”.

Shena faz referência ao “Mapeamento das Casas de Religiões de Matrizes Africanas no Rio de Janeiro”, que originou o livro “Presença do axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro” (Ed. PUC-Rio e Pallas), publicado em 2014, que inclui, além de mapas com a localização das casas, outros diversos resultados da pesquisa de mapeamento de terreiros no estado. Segundo os organizadores, a pesquisa tem como motivação uma demanda do próprio povo de axé. Foi formado um grupo, chamado de Conselho Griot, que reuniu 14 lideranças religiosas, a maior parte de candomblé e de umbanda para acompanhar o processo. A intolerância é destacada na obra, e a visibilidade é utilizada como estratégia de proteção para as casas e de denúncia do fenômeno. Segundo reportagem no portal da Puc-Rio digital: “No capítulo ‘Intolerância religiosa: discriminação e cerceamento do exercício da liberdade religiosa’, Sonia Maria Giacomini conta que a maioria dos atos acontece em lugares públicos, como bancos, hospitais e escolas. As agressões mais comuns são verbais. Mulheres são o principal alvo, e grande parte

das agressões vem de vizinhos, do sexo masculino e de orientação religiosa evangélica”<sup>96</sup>. É importante destacar as temporalidades: essa pesquisa foi publicada em 2014, e o número de ataques, pelo menos os de forma mais violenta, aos terreiros da Baixada Fluminense, aumenta a partir de 2015. A yalorixá demonstra respeito pelo trabalho envolvido, mas declara que o “efeito pode ter sido reverso”.

Existe uma tensão [e tensão no meu entendimento não é sinônimo de problema, mas de movimento] constante nos depoimentos dos adeptos das diversas denominações religiosas de matriz africana que transita entre os pares exposição/vulnerabilidade e silêncio/proteção. Esse circuito configura-se, muitas vezes, em uma expectativa angustiante, pela qual também perpassaram o meu corpo/terreiro na produção destas páginas. Durante algum tempo, fiquei completamente bloqueada na escrita por acreditar que ela traria uma exposição arriscada para o povo de axé, para minhas/meus interlocutoras(es) e para mim. Estava diante de uma polarização sofrida. Até que comecei a reconhecer a potencialidade da encruzilhada que se desenhava. Escrita pode ser exposição E proteção, simultaneamente. Assim como, ao longo do processo do que chamamos de racismo religioso, de intolerância religiosa e/ou de terrorismo religioso, os efeitos da visibilidade da existência e das práticas dos alvos, no caso, os terreiros e suas/seus adeptas(os), podem ser encarados sobre as duas – somadas a outras - perspectivas.

Algumas pessoas que tiveram suas histórias contadas neste trabalho defendem que, para diminuir a violência, é preciso que os terreiros falem mais sobre si mesmos nas plataformas de mídia, que a história e a cultura afro-brasileira sejam mais exibidas, promovendo uma educação mais inclusiva, plural e diversa, que cada caso de ataque tenha projeção e circulação, articulando as(os) adeptas(os) e simpatizantes em coletivos engajados na promoção da diversidade racial e de crenças neste país. Para elas, o silêncio, o esconderijo e a inércia são comportamentos típicos de um passado colonial escravocrata, já ultrapassado, ainda que tenha deixado uma série de rastros. Mãe Dara vai caracterizar a fuga, a mudez e a descrição do povo de terreiro como um “desastre”, que propiciou, inclusive, o avanço pentecostal no país e a ofensiva aos barracões. Mazi vai defender que “a gente deveria começar a dar luz, jogar luz”, aproveitando os ensinamentos dos que são identificados como algozes e dominam a mídia hegemônica televisiva. Entretanto, mesmo com tanta apologia à divulgação e à exibição, também sentem receio e, muitas vezes, desconsideram que essa é uma estratégia já utilizada em outros momentos e que seguiu seu fluxo, com avanços consideráveis. Compreendo a necessidade de

---

<sup>96</sup> Disponível em: <http://puc-riodigital.com.pucRio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?inford=24076&sid=13#>. YSPx KI5KjIU Acesso em: 23 ago. 2021.

trazer à responsabilização o próprio povo de terreiro, mas não podemos deixar de mencionar que existem fatores externos preponderantes, que têm, em muitas ocasiões, forças política e econômica superiores.

E existem os grupos partidários da recuada, do silêncio e do posicionamento estratégico bem arquitetado como garantia da autopreservação. Ressaltam que é preciso debater alguns temas, assuntos, condutas e costumes, internos e externos aos terreiros, de forma cautelosa e restrita. Um dos princípios do *candomblé* é o *orô*, o segredo, apontado até mesmo como recurso de preservação e de sobrevivência dos povos descendentes de escravizados. Algumas pessoas defendem que a cultura negra expressa e exercitada dentro das comunidades deve ser divulgada e levada para os círculos educacionais, porque essa herança africana é patrimônio de todas(os) os brasileiros e contribuiu, significativamente, para a formação do país. Portanto, o *orô* ficaria destinado a uma face específica dos cultos, mais ligada à ritualística. Parece simples e fácil de se resolver a questão, mas não é, pois, a linha é tênue entre o que é parte de um ou de outro repertório, já que a imensidão das práticas classificadas como afro-religiosas traz entendimentos múltiplos e distintos do que deve ou não ser revelado em cada comunidade. Na sociedade ocidental, como um todo, outro dueto é, frequentemente, acionado como foco de contradições, de dúvidas e de oposições: as esferas públicas e privadas. Vários grupos têm feito esse debate em defesa de fugirmos da linearidade, das dicotomias, do binarismo e apostar em uma epistemologia de Exu e das Encruzilhadas (MARTINS, 2003; NOGUEIRA, 2020; SIMAS; RUFINO, 2018; RUFINO, 2019; SODRÉ, 2019), tarefa desafiadora e que exige revisão constante.

Eis o tamanho da encruzilhada! Mais do que buscar oposições, creio que seja mais elucidativo observar os efeitos das constantes intercessões, transições e dos encontros promovidos entre múltiplas esferas e perspectivas. Entretanto, diante disso, algumas premissas para mim tornaram-se fundamentais: “Penso que preciso dizer as coisas que me parecem mais importantes, verbalizá-las, compartilhá-las”; “Seu silêncio não vai proteger você.”; “E é claro que eu tenho medo.”; “A força estava em aprender a ver o medo a partir de outra perspectiva.”; “A decisão de definir a nós mesmas, de dar nomes, de falar por nós em vez de sermos nomeadas e expressadas por outros.”. Gosto da análise que a escritora Audre Lorde (2020, p. 51-55) faz sobre medo, silêncio, linguagem, vulnerabilidade e ação. Destaco os trechos abaixo:

E essa visibilidade que nos torna mais vulneráveis é também a fonte de nossa maior força. Porque a máquina vai tratar de nos reduzir a pó de qualquer maneira, quer falemos, quer não. Podemos ficar eternamente caladas pelos cantos, enquanto nossas irmãs e nós somos diminuídas, enquanto nossos filhos são corrompidos e destruídos, enquanto nossa terra está sendo envenenada; podemos ficar caladas a salvo nos nossos

cantos, de bico fechado, e ainda assim nosso medo não será menor (LORDE, 2020, p. 54).

E nunca é sem medo – da visibilidade, da crua luz do escrutínio e talvez do julgamento, da dor, da morte. Mas já passamos por tudo isso, em silêncio, exceto pela morte. E o tempo todo eu me lembro disto: se eu tivesse nascido muda, ou feito um voto de silêncio durante a vida toda em nome da minha segurança, eu ainda sofreria, ainda morreria. Isto é muito bom para colocar as coisas em perspectiva (LORDE, 2020, p. 55).

Podemos aprender a agir e falar quando temos medo da mesma maneira que aprendemos a agir e falar quando estamos cansadas. Fomos socializadas a respeitar mais o medo do que nossas necessidades de linguagem e significação, e enquanto esperamos em silêncio pelo luxo supremo do destemor, o peso desse silêncio nos sufocará. [...] pois não são elas [as diferenças] que nos imobilizam, mas sim o silêncio. E há muitos silêncios a serem quebrados (LORDE, 2020, p. 55).

E, ainda sobre silêncios, Grada Kilomba escreveu que

verdades que têm sido negadas, reprimidas, mantidas e guardadas como segredos. Eu gosto muito deste dito “mantido em silêncio como segredo” [o famoso “deixa quieto” no Brasil]. Essa é uma expressão oriunda da diáspora africana e anuncia o momento em que alguém está prestes a revelar o que se presume ser um segredo. Segredos como a escravização. Segredos como o colonialismo. Segredos como o racismo (KILOMBA, 2019a, p. 41, grifo da autora).

E ainda que quebrar os pactos de silêncio seja urgente e importante, reconheço a necessidade da criação de estratégias para a autopreservação e para o autocuidado. Ainda que o medo, a vulnerabilidade e a morte sejam iminentes para uma série de grupos na sociedade em que vivemos, dentre eles os com os quais que tive a oportunidade de conversar para a elaboração desta tese, em sua maioria composto por mulheres negras umbandistas e candomblecistas, fundamental mesmo é tentar nos mantermos vivas(os). Não acho que devemos encampar certas lutas, em determinadas posições, de peito aberto, com o megafone na mão, atirando-se por cima dos armamentos da polícia ou de qualquer outro grupo de força bélica superior. Precisamos [continuar] a pensar cada vez mais em organização, em táticas e em disputas narrativas, para além das que envolvem a exposição imediata do confronto físico. São muitas frentes de luta, e elas passam, na experiência do que pude ouvir, viver e ler, pela escrita, pela teoria, pela educação, pela auto-organização, pelo cuidado da saúde mental e física, pela ação, pela prática, pela ginga de capoeirista, pelas brechas, pelos pés na porta, pela internet, pela magia, pelo encantamento, pelo conhecimento, pela formação/promoção/valorização de lideranças, pelo conflito, pelo corpo, pela ancestralidade, pelo fogo...

### 3.37 Comunicado Importante!!!

**COMUNICADO IMPORTANTE!!!**

Senhores moradores e comerciantes, venho a comunica-los [sic] que nossa guerra não é com vocês e sim contra esses rapazes que deveriam estar aqui para ajudá-los, e ser uma referência para todos os moradores e não foram... Pois tiveram anos de oportunidade e não deram valor, agora no seu ato de desespero vem a incomodar os moradores de bem com suas ordens de badernas e suas intolerâncias caso os moradores não façam o que [sic] querem... Então venho “EU” à [sic] comunicar a todos vocês pessoas de bens [sic] na sua maioria trabalhadores que não se deixe [sic] levar pelas ruindades de [...], não criem expectativas de uma possível volta deles para cá, pois quem nos colocou aqui foi o “GENERAL DOS EXÉRCITOS, O DEUS VIVO QUE NUNCA FALHA E NUNCA PERDEU UMA BATALHA”... Então venho humildemente a comunica- los [sic] que a época de escravidão que a [...] vinha vivendo com o comando de xxx e seus xxx chegou ao fim e vocês podem não estar entendendo [sic] agora mas lá na frente entenderam [sic] que estamos dando nosso melhor estamos nos expondo estamos deixando nossas famílias em casa nossas esposas filhos filhas para lutar por vocês e gostaríamos muito que vocês moradores antes de nos julgássemos [sic], deixe nos [sic] realmente mostrar quem somos, não pense vocês que chegamos aqui para fazer pior que esses ratos vinham fazendo com vocês moradores de bem, jamais lutaríamos numa guerra para fazer pior do que já vem sendo feito, só estamos a [sic] luta porque foi ordenação do senhor “JESUS” que a Comunidade da [...] se liberte desse mau [sic] e viva dias melhores e mais felizes pois os últimos dias tem sido árduos mas sempre lembrem que após a tempestade vem a Abonança [sic]!!!! Estamos juntos Povão estamos aqui para lutar contra a tirania, não se aliem a eles em manifestações nem em intrigas de redes sociais pois nessa situação muitos vão perde [sic] o direito de viver em sua comunidade que acredito que vocês a amem tanto como “EU”. Então vamos fazer assim, se Amamos a [...] cuidamos da [...] não é esculachar, sujar nem ficar fazendo essas Macumbadas, servindo a Deuses estranhos, pois vocês nunca poderão esquecer que agente [sic] só colhe do fruto que planta “TAMO-JUNTO” [sic] fiquem todos com DEUS e saiba que as portas de xxx e xxx estão abertas para vocês pois aqui nós os AMAMOS e estávamos contando as Horas para acabar com essa muralha de impedimentos que Satanás criou entre nossas comunidades que sempre se Gostaram e sempre se Respeitaram até os dias em que esses criminosos da [...] os reprimiram... Então vamos parar de falar que o [...] morreu e levou a [...] junto porque Hoje o Meu “DEUS” levanta a [...] do vale de ossos secos e dará a ela Vida e Vida com abundância!!!

**TMJ TUDO 3 PONTA Á PONTA!!!**

[...]

### 3.38 Jesus é o Dono do Morro!

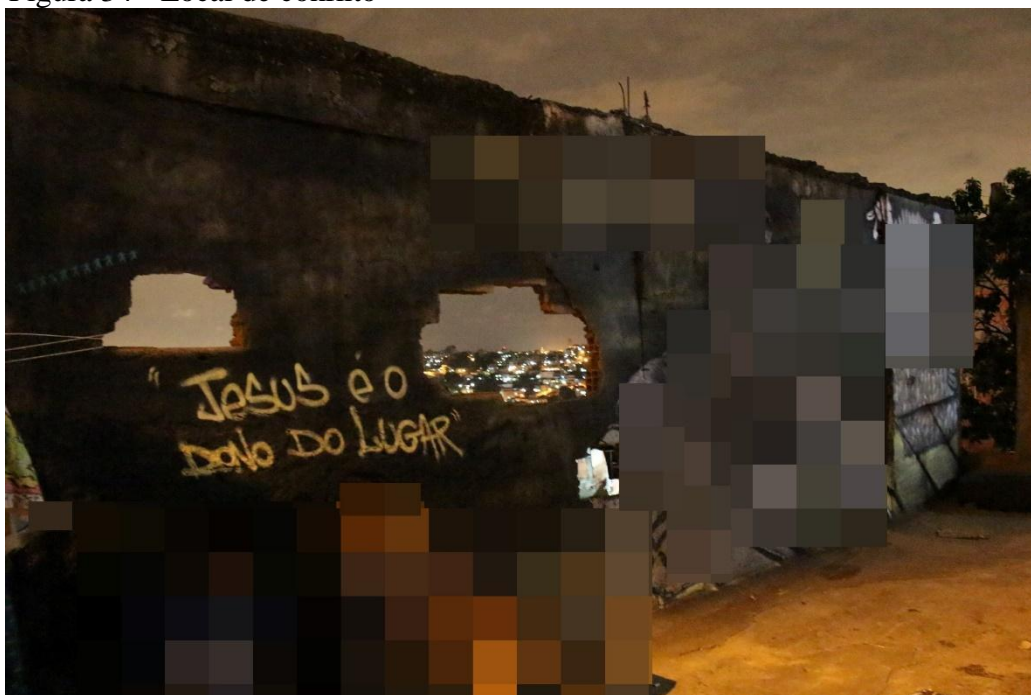
Perguntei: “Posso tirar uma foto? ”.

O “menino” meio franzino, com a pistola na mão, apontando para o muro em frente, respondeu:

- Pode tia, tá vendo esses buraco aí? Nós encaixa os fuzil quando os rato sobe. É a faixa de Gaza, tá ligado?! Tá dominado, é Jesus o Dono do Morro porra!



Figura 34 - Local de conflito



Legenda: foto borrada pela autora por segurança.  
Fonte: a autora, 2015.

### 3.39 Pobre Diabo

Encontrei o Diabo  
e ele estava triste.  
Não foi um encontro marcado,  
o Diabo vinha passando  
sem sequer olhar pro lado  
e distraído, o Coitado,  
tropeçou no próprio rabo.  
Estendi-lhe minhas mãos  
mas seus olhos não  
fizeram festa –  
ajudei o pobre diabo  
a recuperar-se da queda.  
Já de pé, agradeceu-me  
com algumas  
palavras tranquilas e  
comentou alguma coisa  
sobre o clima, os fatos do dia,  
soltou um suspiro profundo  
e já ia dando no pé.  
Mas, eu me aprumei e

lhe disse,  
“O sr. é o Diabo, não é?”  
Não tinha certeza, de fato,  
mas segui  
“Tive dúvida quando não vi  
os chifres, o sr. está de chapéu,  
mas logo notei pelo rabo.”  
Ele me olhou assustado,  
pálido, com os olhos vermelhos  
marejados de lágrimas.  
Pobre Diabo,  
parecia um fantasma.  
Fez menção de ir embora,  
mas colocou  
o dedo e me disse  
– Eu não tenho culpa de nada!  
Era de se notar  
o quanto estava triste.

João Gabriel

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos terreiros, quando a gente despacha o *ebó* (a oferenda), é que começa, de fato, a magia, pois, a partir dali as forças espirituais que não controlamos agem e intercedem por nós. Penso que o mesmo ocorre quando finalizamos o trabalho de uma tese. E para além do *ebó* ser recebido por forças espirituais diversas, o fruto de minha pesquisa será lido, avaliado e interpretado por pessoas diferentes, divergentes, confluentes e variadas. É isso que multiplica o axé: o compartilhamento de saberes, as afetações geradas a partir de inquietações e afeições profusas.

Do ano de 2015, quando este trabalho começou, oficialmente, até 2021, muitos eventos transcorreram, na minha vida pessoal, na cidade, na pesquisa, no Brasil e no mundo. Até concluí-lo, eu ficava me lamentando por não ter finalizado o doutorado dentro do prazo de quatro anos, mas, hoje, tenho certeza de que finalizei a tempo. A tempo de conseguir testemunhar situações desconhecidas, de assistir ao desenrolar de tantas outras e amadurecer para cumprir a tarefa de examiná-las.

O racismo, em suas mais diversas faces, e a intolerância religiosa são mais do que escolhas que culminam em atos e em circunstâncias de agressão; são receptáculos que revelam um processo, associado a interesses políticos, sociais e econômicos. Quando se tem filósofos, até hoje referências em departamentos universitários, como Hegel, no século XIX, defendendo em seus escritos que a África não tem memória e história antes do contato com os europeus e, está, portanto, fadada ao contato – violento – com o “outro”, no caso um “eu” que se considera superior, a gente entende quão profundas são as raízes desse processo.

Acredito que para dar conta de esmiuçá-lo, ainda que sem esgotá-lo, foi preciso recorrer a diferentes escalas e temporalidades, apontando a elasticidade das análises sociais. No Capítulo 1, trouxe os argumentos, as teorias e os dispositivos manipulados em torno da figura do Diabo e de uma razão baseada no binarismo hierárquico entre os que são sujeitos, o “eu”, e os objetos, “os outros”. Essa foi a base teórica para um sistema colonial calcado em exploração, em extrativismo e em extermínio, constantemente renovado e ressignificado ao longo da história, para atender às demandas de novos agentes, de novos contextos e de novos tempos.

O Diabo, dessa forma, foi apresentado não só como pretexto, máscara ou alegoria, mas como corpo. Leia-se: corpo negro. Que é açotado, desumanizado e criminalizado na racionalidade de uma sociedade racista em que a morte não é fim, mas instrumento de ação

política. Nessa encruzilhada, são territórios de existência os corpos, as favelas, os terreiros, as igrejas, ainda que permeados por contrariedades e por contradições. O terreiro, especialmente, segue sendo um espaço subversivo, na contramão da lógica da sociedade capitalista, pois defende a vida.

Na sociedade da metáfora da guerra, seja ela espiritual, religiosa ou às drogas, todos estão com medo: os “traficantes”, os “evangélicos”, os “favelados”, os “terreiros”, os “cidadãos”. Uso as aspas porque são grupos com imensa diversidade, apesar de alvos de uma visão homogeneizante e desumanizadora, que coloca todos no mesmo balaio, e também se autodefinem, muitas vezes, como pertencentes a essas compartimentações porque buscam em identidades coletivas formas de existência. A constante ameaça de um ataque iminente, dentro da perspectiva de uma guerra não declarada oficialmente e, portanto, sem explicitar seus códigos e suas regras, atinge a todos na favela. A nível supralocal existe um projeto de poder sendo orquestrado por agentes que não têm seus corpos expostos de forma vulnerável.

Como diz o mestre quilombola, Antônio Bispo: “Mãe Joana, também uma das minhas grandes mestras, dizia que a vasilha de dar é a mesma de receber. Logo, se eu te aponto um revólver é porque tenho medo de um revólver. E essa disputa não tem fim” (SANTOS, 2018, p. 44-51). Não tem fim, mas tem impermanências e movimentos que não podem ser controlados, completamente, pela institucionalidade. Por isso, a encruzilhada que se desenrola no cotidiano de negociações, dos conflitos, das aproximações e das representações não cansa de surpreender.

Algumas pessoas vão apostar na educação como recurso para vencermos esses dilemas, frutos da sociedade contemporânea. A própria educação, entretanto, pelo menos em níveis formais, embasa e sustenta grande parte das teorias que nutrem os projetos opressores e excludentes. Para não lidarmos com a real dimensão de tudo isso e, obviamente, não descortinarmos alguns mecanismos oficiais de violência, elegemos bodes expiatórios para dar conta do problema do *mal*. Para mim, como já dito, todos eles podem ser traduzidos no Diabo, enquanto um homem preto, seja ele “evangélico”, “traficante”, “macumbeiro” ou “bandido”. Todas essas são facetas de um único perfil: o que não tem os direitos de viver, de sofrer, de existir, de ser, de circular, de desejar...

Outro dia, em uma reunião com mulheres pretas ativistas, uma mãe, que teve o filho assassinado pelo Estado, disse: “Autocuidado pra mim é estar na luta, pois foi no coletivo que eu ouvi falar pela primeira vez da minha história e agora eu não vou abrir mão dela.”. Pessoas negras não são burras, não são bobas, não são analfabetas, não são iletradas, não são ignorantes,

elas são ROUBADAS e têm tecido muitas estratégias ao longo do tempo, como afirma Bispo (2015):

[...] podemos afirmar que a guerra da colonização nada mais é que uma guerra territorial, de disputa de territorialidades. Nesse contexto, nós, povos contra colonizadores, temos demonstrado em muitos momentos da história a nossa capacidade de compreender e até de conviver com a complexidade das questões que esses processos tem nos apresentado. Por exemplo: as sucessivas ressignificações das nossas identidades em meio aos mais perversos contextos de racismo, discriminação e estigmas; a readaptação dos nossos modos de vida em territórios retalhados, descaracterizados e degradados; a interlocução das nossas linguagens orais com a linguagem escrita dos colonizadores. (BISPO, 2015, p. 97)

Para as(os) faveladas(os) afros religiosos e/ou evangélicas(os), grande parte dos mecanismos de existência e de proteção consiste na capacidade de elaborar e de manter redes de apoio, de vizinhança, de acolhimento. Todas(os) estão cientes de estarem em meio a uma crise (para algumas/alguns traduzida como guerra) que envolve Deus, Diabo, Estado, Política, Polícia. E na dimensão religiosa me parece que existe um espaço para se exercer a humanidade negada pela institucionalidade, pela construção hegemônica dos imaginários sociais. É nesses espaços que são vistos com solidão, dor, carência, sofrimento, angústia, ansiedade, medo, autoestima, poder, confiança.

O problema é que na inversão macabra de transformar vítimas em algozes e algozes em vítimas, como diz Grada Kilomba (2019), nessa inversão fabricada de posições, os espaços de resistência, que passam pela espiritualidade, também são ensinados a colidir. O terreiro é duplamente marginalizado, porque o projeto neopentecostal é orquestrado também fora das favelas e reproduz um modelo que é binário, dogmático e excludente, como outras denominações hegemônicas cristãs, que, a nível local, contam com o braço armado do varejo de drogas ilícitas para serem legitimadas. É aí, que, como diz uma interlocutora da pesquisa: “Explode até o seu espaço de resistência.” A favela, anteriormente reduto dos terreiros, torna-se letal para muitos grupos, que precisam negociar a existência, a todo instante, em algumas áreas. O terreiro sabe negociar, pois precisou fazer isso durante toda a diáspora negra, mas as forças são desiguais. Parece mais simples lidar com o “traficante evangélico”, em alguns episódios, do que com uma rede de televisão aberta a serviço da demonização e da criminalização de suas práticas.

Nesse sentido, vários coletivos e ativistas têm alertado: o silêncio também é o lugar da intolerância. Não só o silêncio das(os) que não assumem o seu ódio, mas também não se posicionam para mudanças sociais efetivas, inclusive junto a seus próprios casos, como é a situação de alguns grupos “evangélicos” que dizem não ser como os neopentecostais, tratados de forma pejorativa em seus discursos, mas estão sentados em suas reuniões confortáveis, sem

se importar se é o pastor neopentecostal ou o pai de santo que estará na madrugada atendendo aos que precisam, mas também o silêncio, muitas vezes, assumido pelo próprio terreiro, como herança de um passado de proibições expressas ao seu funcionamento, onde, inclusive, aprenderam que suas casas não têm de se envolver com política. Todos os corpos/territórios aparecem como escalas da ação política, vital à manutenção da vida.

Para regimes totalitários e para o biopoder, a encruzilhada preta é um péssimo lugar porque é nela que estão as origens, as diversidades, a força e o poder das trocas como lugar de (re)criações. Nesse sentido, a quem interessa o poder pelo poder é quase impossível conceber o retorno a sistemas de crenças tradicionais, a manutenção de memórias ancestrais, o poder da cabaça-útero-feminino e todas as trocas que o mercado de Exu possibilita. O conservadorismo não suporta a diversidade da encruzilhada e a controvérsia de Exu, porque sobrevive em, por meio de e com um único caminho. Onde já se viu, na sociedade que vive da punição, da tortura e do encarceramento, se conceber a possibilidade de uma lógica exuística, na qual um erro possa vir a ser um acerto? (NOGUEIRA, 2020, p. 62)

Lucas de Deus afirma, ainda, que

Ironicamente, aqueles que são os principais alvos da barbárie colonial moderna, podem indicar outros caminhos epistemológicos e civilizatórios, pois a noção de respeito afrorreligioso nos provoca a pensar numa ética religiosa no qual a concepção de uma verdade absoluta universalizante salvacionista não possui sentido. Deste modo, existiriam muitas possibilidades de “verdades” em Deus, e de forma alguma uma seria mais verdadeira que a outra. Neste sentido, toda e qualquer diferença poderia ser tratada com igual dignidade (DEUS, 2016, p. 73).

Assim, é o corpo preto de exu e suas encruzilhadas epistemológicas que oferecem possibilidades de existir e ser em uma sociedade, convenientemente, calcada na guerra, na morte e que, como disse Ailton Krenak (2020, p. 62): “Não fez outra coisa até aqui a não ser cair...”. Exu gargalha enquanto afia sua navalha. Como disse o personagem Mazi: “Pode ser que o momento atual seja tão ruim, que seja até bom.”. Essa é a lógica exuística. Suas/seus adeptas(os) têm não só denunciado o apagamento profundo da herança cultural de matriz africana, como também se pensado enquanto protagonistas da sua história, não apenas como uma reação aos conflitos apresentados, mas no direito da sua própria existência, ainda que a violência traga urgências e motivações para mudanças.

Performances são exibidas por todos os lados, porque subverter as lógicas é coisa de gente que ginga, samba e baila. Todos os fenômenos e personagens apresentados nesta pesquisa têm múltiplos lados que promovem efeitos positivos e nefastos, dependendo do ângulo observado e de quem se tem como parâmetro. Igrejas não são boas nem más, são fruto dos esforços humanos, forjadas em racionalidade e em expertise, e reflexo das tensões sociais oferecidas pelos contextos e sociedades em que transitam. O que a *cultura neopentecostal*, que não precisa mais do espaço institucional religioso para existir, prega é exatamente reflexo das crenças coletivas de uma sociedade capitalista, racista, opressora, conservadora, desigual,

violenta, assustada, pulsante, inteligente, virtualizada, rápida em disseminar informação, alegórica, especializada em aproveitar as brechas e criar “jeitinhos” para sobreviver.

O medo também não precisa mais da reprodução de episódios concretos para se disseminar e influenciar comportamentos. Nas grandes capitais urbanas, todo mundo reconhece que existe violência. Para quem vem de fora, a imagem externamente construída nas mídias corporativas é de um *bang bang* generalizado, mas, para quem está dentro, apesar do sentimento de insegurança, é sabido que “o perigo não é tão perigoso assim”. Em relação às dinâmicas de negociação e de conflito entre terreiros e o varejo de drogas ilícitas evangelizado, existiram e existem muitas situações concretas de extrema violência, mas mais comuns do que essas ações são os rumores de que elas podem vir a acontecer. Isso basta, tanto para as pessoas conseguirem definir seus cotidianos e explicar os fenômenos, quanto para se mobilizarem na tentativa de se protegerem. Os rumores que dão conta de abrigar as tensões e as ansiedades coletivas dão contorno ao fenômeno, principalmente, após alguns “casos exemplares”, como a espetacularização da violência nos vídeos que circularam no *WhatsApp* em 2017, gravados pelos próprios autores do crime, e até hoje são citados como fontes de medo, ou, ainda, a pedrada que a menina Kaylane levou na Zona Norte do Rio de Janeiro e os dez terreiros fechados pelo “tráfico” na Ilha do Governador, por volta de 2006. Isso não torna o contexto mais fácil ou simples, pelo contrário, os sentimentos incessantes de medo, de insegurança e o estresse da ansiedade são adoecedores e estão presentes em todos os campos da sociedade brasileira na atualidade, dentro e fora das favelas, o que não diminui as tentativas de mudança e de criar esperanças. Pinto afirma que,

elo pode estar partido visivelmente, mas, invisível, o elo é inquebrável. E, podem existir N meios, eu não sei nem quantos nem quais, mas que faz com que muntu se encontrem, reatem e formem novos elos nesse plano que a gente vive e contraponha essas ameaças. Nós somos ameaçados, mas, cada vez que dois se juntam, começa um elo inquebrantável. Eu acredito! É uma grande ameaça, sim. Mas, a gente não tem que temer essas ameaças e deixar de criar os nossos jeitos, que só nós podemos encontrar. Ainda que não tenha em livros, ainda que não falem, ainda que nos neguem, a gente descobre. E Nzambi e os Jinkise põe em nosso caminho. Eu, hoje, vivencio e faço coisas que livro nenhum me ensinou, mas livros humanos me ensinaram e o invisível me apontou (PINTO, 2018, n.p.)<sup>97</sup>.

Há também mensagens mais enérgicas.

O Candomblé sempre foi um espaço de resistência negra, sempre foi um Território político e as nossas mais velhas sabiam muito bem fazer política por meio do Terreiro. Se um espaço acolhe os subalternizados e marginalizados, perseguidos e criminalizados pelos padrões hegemônicos, este espaço é o quê? Apolítico? Se hoje o

<sup>97</sup> Professora Valdina Pinto "Makota": O elo inquebrável, viver e ser. Vídeo publicado em 26 de junho de 2018. Disponível em: <https://youtu.be/ButRXLqFqnw>.

Terreiro se parece mais com uma igreja neopentecostal e está totalmente destituído de sua força política isso se deve ao fato de que as pessoas, para vender e palatalizar o Terreiro, fazem questão de apagar o que o Terreiro tem de mais importante a sua face-resistência-aquilombamento. Eu lamento muito pelo Terreiro que não quer mais ser Território político e que não usa a força mais poderosa do universo para atuar no mundo e sobre o mundo, reduzindo-se apenas a um lugar de pronto-socorro ou de dança, festa, culto, adoração só quando está aberto ou em atividade. Eu, de verdade, lamento que hoje, quando eu quero expandir, algumas pessoas queiram negligenciar e manter pequeno. Espero que estas pessoas e principalmente as lideranças de Terreiro acordem enquanto é tempo. Acordem. Acordem. Acordem! (NOGUEIRA, 2021, instagram do autor).

Sidnei Nogueira tem sido uma liderança espiritual e política importante que tem feito a seguinte pergunta ao próprio *povo de santo*: “A quem interessa que o Terreiro não seja também e antes de tudo um espaço político?” Reforçando que o terreiro não pode ser reduzido a uma reunião de culto e de adoração, que todas as esferas estão interligadas na encruzilhada e é preciso assumir uma atuação política biopsicossocial, pois cada mãe e cada pai de santo são autoridades tradicionais civilizatórias na diáspora negra. E chamando atenção para o projeto racista que nos faz odiar o nosso semelhante ao invés de reconhecê-lo e tocar com ele. Isso é um dado importante, faz parte do crime perfeito em que opera o racismo: preto matando e odiando preto. Ifá (oráculo africano) diz que um árabe não ama outro árabe. Fomos ensinados a nos odiar, a desconfiar de nossos semelhantes dentro do projeto colonial. Por isso, ouvi, muitas vezes, em campo, uma tentativa de criar uma lógica para a violência sofrida pelos terreiros, culpabilizando o próprio terreiro, que depois se mostrou fadada ao fracasso, porque os próprios pais e mães de santo que faziam distinções entre as suas casas “tradicionais” e outras com origem e práticas duvidosas acabaram se tornando alvos.

Obviamente, cabem muitas contradições e críticas dentro do que chamamos de Comunidades Tradicionais de Terreiro, em sua ampla variedade de atuações, e tenho visto uma postura honesta das lideranças religiosas em reconhecer fragilidades, se responsabilizando do que é possível e pensando nas alternativas de promover transformações, não só em suas casas, mas na sociedade. O legado que as religiosidades de matriz africana trazem beneficia não apenas coletivos, mas o país inteiro, pois a traz a tecnologia, a engenhosidade e a construção de saberes de sociedades plurais, diversas, muito anteriores ao Cristianismo e que oferecem formas de ser/existir/viver menos danosas ao planeta e à natureza humana, deterioradas dentro do formato atual.

Para o meu interlocutor, Kamau, o terreiro precisa estudar, passar mais informações, e Mãe Dara reitera: “Se esconder, ficar quietinho é um ranço colonial que precisamos abandonar. Uma coisa são os fundamentos, o segredo, outra é a cultura, as histórias, precisamos contar as nossas histórias. Eles [a igreja] fizeram muitas interseções. A interseção não é errada.”.



O Estado é, por lei, laico, e a intolerância religiosa, um crime, segundo a lei estadual 7.855/18 (RIO DE JANEIRO, 2018) e o artigo 208 do Código Penal Brasileiro (BRASIL, [2021]). Entretanto, na prática, ainda estamos imersas(os) em uma mentalidade colonialista e difamatória das práticas e das crenças de matriz afro-pindorâmicas. O professor e ativista, Ivanir dos Santos, desabafa em uma matéria sobre intolerância religiosa na *Veja Rio*, em 2021: “Estamos enxugando gelo. Enquanto buscamos resolver casos de agressão contra cultos de matriz africana, escolas, seminários e a própria academia continuam a formar gente com uma mentalidade que acaba por perpetuar a intolerância.”<sup>98</sup>.

Aponto também, durante todo o trabalho, o quanto são arriscadas e infundadas algumas Premissas que dizem: “O povo do candomblé é desunido, não faz assistência”; “A igreja é unida.”. Nas palavras de Mãe Dara: “Nós também fazemos o acolhimento dos desesperados, dos que não têm casa, dos que têm fome, dos que estão desempregados, doentes, abandonados pelos seus entes queridos pela sua opção sexual...Todo mundo que é de candomblé sabe que barracão é hospital, abrigo, consultório sentimental... faz-se todo um trabalho de acolhimento. Mas nós não temos o hábito da pregação. Nós achamos que cada ser humano tem seu livre arbítrio. Então é da escolha da pessoa.”. Urge separarmos livre arbítrio de consciência e atuação política: uma coisa é fazer um movimento de conversão proselitista, outra é nos movimentarmos para debater o legado afro-brasileiro e o ganho que a sociedade brasileira tem com a nossa existência. A igreja neopentecostal não vai interromper o que acredita ser sua missão, a nível local e supralocal; então, que possamos defender a nossa, não apenas porque somos ameaçados, mas porque somos necessários.

Outra premissa arriscada e incompleta: “Os algozes das religiões de matriz africana são os traficantes”. Isso, como visto neste trabalho, é uma inverdade, não só porque em muitos momentos estes foram aliados, mas porque os nossos algozes são tão alvo de extermínio quanto nós, seja em nossos corpos e/ou em nossas práticas. Precisamos responsabilizar as instituições que, de forma lícita e deliberada, têm destruído o patrimônio histórico e cultural africano neste país e, que, inclusive, se aliam às forças neopentecostais de poderio econômico e político gigante, a nível nacional. Ter um braço armado local que nos violenta é uma situação muito complicada, arriscada e devastadora, mas essa é a ponta do *iceberg* dessas dinâmicas. Segundo as palavras de Mazi: “Então, assim, eu acho que boa parte dos traficantes que se envolvem com

---

<sup>98</sup> Disponível em: <https://vejario.abril.com.br/cidade/intolerancia-religiosa>. Acesso em: 20 ago. 2021

a religiosidade tem fé. Agora, no decorrer da convivência e da conivência, você percebe, e ele percebe também, que existem outras possibilidades, de facilitação.”.

As pessoas a todo o tempo tentam separar as duas esferas: fé e violência ou fé e conivência. Na prática, porém, esses aspectos não aparecem de forma dicotômica, mas imbricados; às vezes, tão amalgamados, que não sabemos o que faz parte de um ou de outro, ou dos dois. A linha é tênue e, ainda que façamos uma separação para fins analíticos, com certeza não é sem riscos e contradições. Pela lógica de Exu, podemos ler as favelas a partir do princípio da encruzilhada de três pontas, na qual os elementos que definem o que é certo ou errado, falsidade ou sentimento, sagrado e profano foram misturados e criam um terceiro, indistinguível, tal como trouxe essa história na abertura do Capítulo 3.

Eu cresci com minha vó dizendo: “Coração de bandido bate na sola do pé.”. Depois, lembro-me de ouvir muitas vezes na televisão: bandido bom é bandido morto. E, mais uma vez, faço a pergunta: quem é bandido no Brasil? Todas as minhas memórias de infância e de adolescência construíram um estereótipo único: do jovem, negro, favelado, de bermuda tactel, de chinelo e sem camisa ou de boné e de casaco, com ou sem mochila, em cima de uma moto ou no sinal, vendendo bala e pedindo comida, ou, ainda, jogando o corpo tonteado embaixo da passarela na Avenida Brasil, onde os corpos amontoados formam uma pilha de destroços humanos na “cracolândia”. Olhares de medo, de nojo e de repulsa por todo lado... Mentira! Tem quem nem os veja, nem olhe para o lado dentro dos seus helicópteros ou carros de vidro muito preto, blindados. A favela é o quarto de despejo da sociedade brasileira, ensinou-nos a escritora Carolina Maria de Jesus, nos anos 1960. Espera aí. Escritora?! Não, ela não frequentou a universidade, não sabia escrever de acordo com as normas cultas da língua; então, era, no máximo, uma fonte, “objeto” de pesquisa. Sim, contém ironia. Traquinagens permitidas na encruzilhada, por quem vive por um fio e dança na corda bamba da vida, não sem agonia. Gente criativa, que faz malabarismo e gambiarra para sobreviver e vira tese nas universidades e desenhos nas telas dos grandes artistas. Mas cadê a comida? Isso (quase) ninguém quer ver.

Ora, na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim o determina a lógica da dominação, caberia uma indagação via psicanálise. E justamente a partir da alternativa proposta por Miller, ou seja: por que o negro é isso que a lógica da dominação tenta (e consegue muitas vezes, nós o sabemos) domesticar? E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa (GONZALEZ, 1980, p. 225).

Na prática, a culpa é sempre do Diabo, seja ele o “bandido” dos imaginários sociais coletivos e da mídia corporativa, ou o feiticeiro, liderança, ou adepto de terreiro. Por isso,

procuro fugir das dicotomias: o “bandido evangélico” - ou ele tem fé ou faz lavagem de dinheiro; ou é devoção ou é interesse mercadológico. Na epistemologia das encruzilhadas, o “e” é a chave de interpretação e não o “ou”: ou é isso, ou aquilo. Nesta etnografia, todas as pessoas envolvidas, inclusive, eu que transformo a palavra e as vivências neste texto, apresentam muitas faces. O pavor que temos da contradição e o apego que construímos para a antítese nos fazem reduzir fenômenos configurados em múltiplos fatores, expectativas, projetos e escolhas a explicações simplistas, empobrecidas e estereotipadas. É desafiador para pessoas formadas em sistemas educacionais baseados em uma lógica linear e progressista exercitar o “olhar” para a encruzilhada. Reconheço minhas limitações, mas sigo na busca desconfortável de “ver além do que alcança a vista”.

Não obstante, os moradores dessas áreas não cessam de ser responsabilizados por suas próprias mortes. Considerados moralmente deficitários, vivem em um meio visto como deletério e potencialmente criminoso. Os homicídios que lá ocorrem se devem, segundo esta narrativa, à cumplicidade de todos ou quase todos os habitantes dessas localidades com os traficantes de drogas... e assim, eles próprios anulariam os esforços da polícia... A força dessa narrativa é gigantesca, ela mobiliza os discursos arraigados a respeito da desigualdade essencial dos pobres e da falta de mérito desses para usufruírem de direitos. (BIRMAN, 2017, n.p.).

Outro ponto importante a se ressaltar é que a necessidade de mobilização pública e política não é algo que está no horizonte para todas(os) os adeptos das espiritualidades de matriz africana. Existem o medo, a falta de informação, o racismo, a violência e uma certa dimensão que individualiza a prática espiritual: o problema é do outro, não meu. O vizinho foi invadido, mas eu não. Então, problema é do vizinho. Isso tem mudado. Nos últimos anos, cresceu a resistência organizada em coletivos, em movimentos, em campanhas, mas ainda não é realidade para todas(os). A pandemia solidificou um movimento já em ascensão de ocupação nas mídias sociais, de pedagogização da cultura afro brasileira, por meio da literatura dos terreiros, o que o professor Sidnei Nogueira denomina como “*corpus* literário da Yorubalândia”, mas se estende também a outras tradições africanas, outros troncos linguísticos. Esses cruzos também têm passado pela universidade, com a formação de núcleos de pesquisa, ofertas de novas disciplinas e cursos de extensão, ou seja, pela sistematização de conhecimento em texto, pela construção de uma memória e de uma história sobre o povo de terreiro, suas práticas e saberes. Essa não é uma encruzilhada nova, vide a trajetória de nossas ancestrais, Mãe Stella de Oxóssi, Mãe Menininha do Gantois, Makota Valdina, Mãe Beata de Yemonjá, mas ela tem crescido, se estendido, incorporado, inclusive, o legado das que vieram antes e tiveram de lidar com contextos, não menos complexos, e aproveitado as novas possibilidades de tecnologias.

Tem algo que ouvi de Sidnei Nogueira, em um curso ofertado pelo CCRIAS, que me tocou muito; portanto, repito em minhas aulas, usando como exemplificação a imagem clássica

imputada da santa Anastácia, amordaçada, e uma nova, criada pelo artista Yhuri Cruz, do Rio de Janeiro, O Monumento à voz de Anastácia (colocada ao final da conclusão): nós não estamos mais escravizados; se nossos ancestrais não tinham o acesso e a oportunidade à escrita, nós temos. A oralidade foi uma estratégia importante para manter nossa memória, e ainda é, mas temos também outras no presente, como a escrita. O professor Mazi me dizia: “Tem uma herança perdida. Tem muita coisa que não tá escrito, que não tá sistematizado. Tem muito conhecimento moral, tem muita coisa que não é repassada.”.

A consciência para o povo de terreiro de que seu papel está muito além da religião preenche a lacuna na propagação de nos entendermos enquanto cultura e sermos a própria “história que a história não conta”, como diz o samba da Estação Primeira de Mangueira de 2019, que é uma ESCOLA de samba. O terreiro também é uma escola. Eu peço licença à professora Nilma Lino Gomes, autora do livro “O Movimento Negro Educador”, que traz a importância histórica, educativa e formativa do Movimento Negro no Brasil, constantemente estereotipado e criminalizado, para dizer que precisamos desenvolver, em teoria e em prática, com mais afinco, o Terreiro Educador, não só para contar uma história amefricana, como diria Lélia, mas para oferecer novas possibilidades de interpreta-AÇÃO neste mundo. E isso não é para formar/educar outras pessoas, mas para dar sentido, entre nós, tão violentadas(os), da nossa própria existência, com representação e pertencimento para nutrir nossa autoestima fragilizada.

Quando eu comecei esta tese, não fazia ideia de como iria terminar. As pessoas me perguntavam soluções, esperavam ouvir respostas prontas, e eu não tinha para dar. Eu entendo, a angústia é grande, principalmente, de quem quer fazer mudanças, de quem não tem o luxo de sentar e de esperar, para quem a esperança e a luta são uma das únicas possibilidades de autopreservação e de cuidado. Parei de dar entrevistas para a mídia corporativa faz um tempo. Sentia raiva das distorções, de como o foco não era a intolerância em si, muitas vezes, mas a criminalização da pobreza, da favela e a total desumanização do Diabo “traficante”. Pouco se falava, entretanto, da responsabilização do governo, do Estado, dos grandes pastores ligados à indústria fonográfica, ao mercado de massa, ao consumo, à televisão, aos megaeventos gospel da cidade. O problema era, enfim, na visão e na escrita desses jornalistas: a favela. Bestial, bárbara, incivilizada.... Eu pensava: eu já vi essa história antes. Transportava-me para minha dissertação no século XVIII. Quando não ocultavam os créditos da contribuição da minha pesquisa nessas reportagens, me definiam como “candomblecista e ativista”, como se não pudesse produzir pesquisa, conhecimento, tese.

Resolvi, a partir daí, mais ouvir do que falar, mais aprender do que ensinar. Até que chegou o momento de concluir a tese. Fiz outras lutas, falei de outras coisas, obviamente com

temas transversais, mas sem abordar diretamente o assunto. A vida imediatista cobra que a gente tenha respostas o tempo todo; quando se é uma ativista, uma pesquisadora, uma professora, mais ainda, e nem sempre sabemos o que dizer. Eu cheguei até aqui e ainda tenho dúvidas. Acho isso saudável. Não quero trazer um dogma, conceitos absolutos, quero provocar, instigar, encorajar à investigação por meio dessas narrativas de pessoas que me confiaram suas intimidades, vidas, trajetórias, pesquisas, teorias, ideias, opiniões, fofocas. Agora eu quero falar, ouvir, trocar e pensar em formas de desdobrar esta etnografia em ações dentro de terreiros, de movimentos sociais, de escolas, de universidades, de igrejas (se tiver a oportunidade), de favelas, de sambas, de quilombos, de comunidades, de ruas.

Para mim, o maior inimigo das expressões espirituais, culturais e ritualísticas das populações de terreiro, neste país, é um polvo com dezenas de tentáculos: o racismo. Certamente, o racismo não opera enquanto conceito abstrato. É operacionalizado por instituições, manuais, livros, conceitos, órgãos e pessoas. Ouvi de muitas pessoas “evangélicas” a pergunta de como se pode combater o preconceito contra os negros dentro da própria igreja. Porque os atores são críticos, não uma massa ignorante. Ainda que nem todas(os) estejam abertas(os) ao diálogo, as pessoas estão pensando, estão avaliando os governos eleitos, até porque sua situação é cada dia mais vulnerável: estamos com índices crescentes de fome, de insegurança alimentar, as ruas estão lotadas de pessoas sem acesso à moradia. Não é só a igreja evangélica, portanto, que ainda debate pouco a questão racial, mas também a universidade, o próprio terreiro, a sociedade em geral. Gente preta com consciência do debate racial fazendo crítica dentro e fora dos terreiros, dentro e fora da igreja.

Alivia-me quando o mestre Antônio Bispo Santos diz que

[...] trabalho com a imagem de quem venceu. Mesmo que queimem a escrita, não queimam a oralidade, mesmo que queimem os símbolos, não queimam os significados, mesmo que queimem os corpos, não queimam a ancestralidade. Porque as nossas imagens também são ancestrais [...] E o que é contracolônizar? É reeditar as nossas trajetórias a partir das nossas matrizes. E quem é capaz de fazer isso? Nós mesmos! (SANTOS, 2018, n.p.).

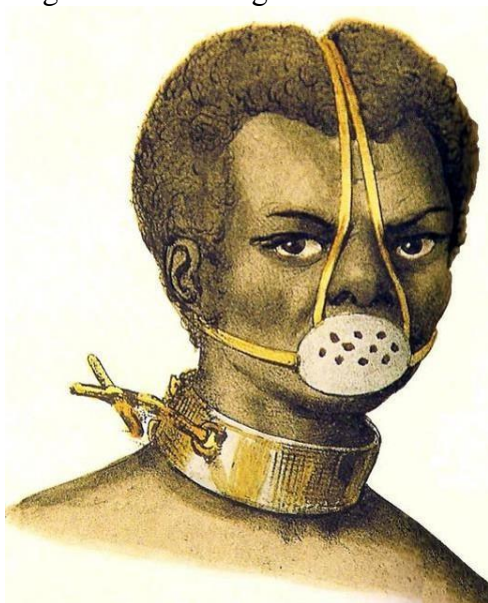
O historiador Brian Levack (1988) observou uma ligação explícita entre o medo da rebelião e a crença culta na bruxaria organizada nos séculos XV-XVII na Europa. A bruxa, para essas sociedades, representou uma essência de rebeldia, pois, como adoradora do Diabo, ela também fez parte de uma conspiração política contra o Reino de Deus, praticando, assim, uma traição sem perdão. Quando apontamos um dedo para alguém, outros três se viram para nós. Quanto mais repressão, mais medo, mais reação, não necessariamente nessa ordem. Não só os ataques constantes em toda a história do Brasil geraram uma organização do povo de terreiro, em resistência à ofensiva, mas também o próprio crescimento do caráter político do terreiro;

seu engajamento em lutas coletivas causa uma maior opressão. Esses movimentos acontecem simultaneamente, de forma espiralar, do período colonial até os dias de hoje.

Por fim, e não menos importante, eu espero que esta tese, além de contribuir para os debates/ações políticas envolvendo as grandes áreas de raça, de religião e de violência, também possa se configurar, em tempos tão desafiadores, como um sopro de esperança. Eu encontrei muitas pessoas corajosas e comprometidas como uma vida mais justa para o coletivo, mulheres negras, principalmente, que doaram seu tempo e acionaram grande parte dos seus recursos para transformar a realidade social em que vivem. Ouvir e presenciar as suas histórias me fortaleceu para escrever este trabalho, registrando os efeitos de toda essa luta para mim, e também para continuar a acreditar no futuro, tecendo meios de modificar o que não dá mais para aceitar: “Mil nações moldaram minha cara, minha voz uso pra dizer o que se cala, ser feliz no vão, no triz, é força que me embala, o meu país é meu lugar de fala” (GERMANO, 2018).

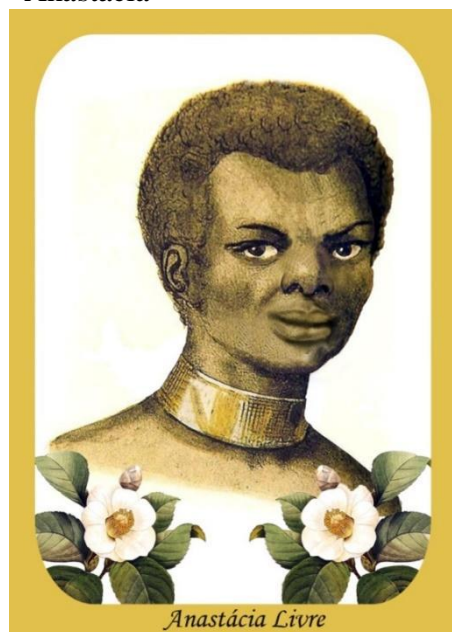
No meu terreiro, quando a gira, a roda de candomblé, acaba, e todas as pessoas jantam, as(os) filhas(os) da casa lavam a louça, organizam o espaço, limpam tudo, e grande parte das(os) convidadas(os) já foi embora, começa a nossa celebração, mais interna, com samba de roda. Aí a gente já pode beber uma cerveja, tirar as anáguas, prender parte da saia longa rodada na cintura, tirar o ojú (pano de cabeça), soltar os cabelos, ficar descalças e ir para o meio da roda girar o balaio (expressão que indica o remexer do quadril). Os homens em volta tocam instrumentos, cantam e batem palmas. O pai de santo olha tudo sentado, de canto, com uma expressão de satisfação. No meio do furdunço, a gente gargalha, pula, gira, solta, estão todas juntas, das mais velhas às mais novas, nesse frenesi gostoso. Não há transe de orixá, mas as energias estão todas lá, pairando no ar, na curva das mãos que fazem os sons, nas linhas das pernas cansadas, mas dispostas, no suor que escorre pelo prazer de dançar, nos pés ágeis em sustentar todo corpo em festa, nas vozes estridentes e eufóricas, no afeto de quem se reconhece diferente, mas pertencente à mesma família. Minha vó dizia que isso também acontecia, às vezes, nas senzalas. Que mesmo com toda dor, havia alguma possibilidade de resistir com alegria. Como Anastácia livre, volto agora ao centro da encruzilhada para começar tudo de novo, outra vez. Axé!

Figura 35 – “Castigo de Escravos”



Fonte: Jacques Etienne Arago , século XIX

Figura 36 - Monumento à voz de Anastácia



Fonte: Yhuri Cruz, 2019

## REFERÊNCIAS

- ADICHIE, C. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ALMEIDA, S. L. de. *Racismo estrutural*. São Paulo : Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ANZALDÚA, G. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880/9106>. Acesso em: 10 fev. 2021.
- ARAÚJO, M.; CUNHA, C. V. da (org.). *Religião e Conflito*. Curitiba: Editora Prismas, 2016.
- ASSIS, A. O fim de um monopólio. *Revista de História.com.br*, Rio de Janeiro, dez. 2012. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20160413023343/http://rhbn.com.br/secao/artigos-revista/o-fim-de-um-monopolio>. Acesso em: 10 fev. 2021.
- AZZI, R. *Teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- BIRMAN, P. Guerreiros e missionários em favelas do Rio de Janeiro. *Coletiva Unicamp*, número 21, 2017. Disponível em: <http://coletiva.labjor.unicamp.br/index.php/artigo/guerreiros-e-missionarios-em-favelas-do-rio-de-janeiro/>. Acesso em 09 set. 2021.
- BRASIL. *Lei de 16 de dezembro de 1830*. Manda executar o Código Criminal. [Rio de Janeiro, s. n., 1886]. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/lim-16-12-1830.html](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.html). Acesso em: 10 fev. 2021.
- BRASIL. *Decreto-lei no 2.848, de 7 de dezembro de 1940*. Código Penal. Brasília, DF: Presidência da República, [2021]. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del2848.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848.htm). Acesso em: 10 fev. 2021.
- BRASIL. *Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890*. Promulga o Código Penal. [Rio de Janeiro, s. n.], 1890. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 10 fev. 2021.
- BRASIL. [Constituição (1891)]. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 24 de fevereiro de 1891)*. [Rio de Janeiro, s. n., 1934]. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao91.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm). Acesso em: 10 fev, 2021.
- BRASIL. [Constituição (1946)]. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 18 de setembro de 1946)*. [Rio de Janeiro, s. n., 1966]. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao46.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao46.htm). Acesso em: 10 fev. 2021.
- BRINGEL, B.; VARELLA, R. V. S (2016). *A pesquisa militante na América Latina hoje: reflexões sobre as desigualdades e as possibilidades de produção de conhecimentos*. *Revista Digital de Direito Administrativo*, 3(3), 474-489.



DE DEUS, L. O. Entre a Bíblia e o Oxê: análises de casos de perseguição às religiões de matrizes africanas noticiados pela mídia no Estado do Rio de Janeiro. TCC (Graduação em Ciências Sociais) – PUC – RJ. Rio de Janeiro, 2016.

CALAINHO, D. B. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição no antigo regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CANDEIA. Filosofia do samba. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/candeia/237918>. Acesso em: 10 fev. 2021.

CARMO, F. L. S. Trajetória do pentecostalismo no Brasil até a presença mercadológica da IURD. *Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões*, Vitória, v. 4, n. 2, p. 124-143, jul./dez. 2016.

CARNEIRO, A. S. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2021.

CASTRO-GÓMEZ, S. (2007). “Decolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (eds.) (2007). *El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

CHIZIANE, P. *O regresso: com Paulina Chiziane*. Entrevistador: Dionísio Bahule. *Strong Live*, [s. l.], 1 vídeo (3 min), jul. 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/?extid=SEO----&v=615920562659257>. Acesso: 20 ago. 2021.

CLARK, S. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo: EdUSP, 2006.

CLIFFORD, J; MARCUS, G. *A escrita da cultura: poética e política na etnografia*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ: Papéis Selvagens Edições, 2016.

CUNHA, C. V. “Traficantes evangélicos”: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. *Plural*, São Paulo, v. 15, p. 23- 46, 2008. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/75226/78991>. Acesso em: 10 fev. 2021.

CUNHA, C. V. *Evangélicos em ação nas favelas cariocas: um estudo sócio-antropológico sobre redes de proteção, tráfico de drogas e religião no complexo de Acari*. 2009. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: [https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UERJ\\_a043a9b550884dbb3efa6af8600a86da](https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UERJ_a043a9b550884dbb3efa6af8600a86da). Acesso em: 10 fev. 2021.

CUNHA, C. V. Conflitos religiosos e a construção do respeito à diversidade: breve histórico e iniciativas recentes. In: LIBONATI, A.; GARCIA, D.; EITLER, K. (org.). *Comunicação e*

*Transformação Social 2: Canal Futura: 15 anos na estrada.* São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2012. p. 95-122.

CUNHA, C. V. *Oração de traficante: uma etnografia.* Rio de Janeiro: Garamond: FAPERJ, 2015.

DAFLON, V. *Tão longe, tão perto: pretos e pardos e o enigma racial brasileiro.* 2014. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <http://ceres.iesp.uerj.br/wp-content/uploads/2016/05/T%C3%A3o-longe-t%C3%A3o-perto-pretos-e-pardos-e-o-enigma-racial-brasileiro-Ver%C3%B4nica-Toste-Daflon.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2021.

DELUMEAU, J. *História do Medo no Ocidente: 1300-1800.* São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DJONGA. *Olho de tigre.* Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/djonga/olho-de-tigre>. Acesso em: 10 fev. 2021.

FACINA, A. Entrevista com Adriana Facina, historiadora, doutora em Antropologia e professora do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense (UFF). *Jornal do CRP-RJ*, Rio de Janeiro, n. 30, set./out. 2010. Disponível em: <http://www.crprj.org.br/site/wp-content/uploads/2016/05/jornal30-adriana-facina.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2021.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas.* Salvador: EDUFBA, 2008.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, L. A. et al. Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. *Ciências Sociais Hoje*, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, 1983.

GUSMÃO, H. N. B. Mapa racial da cidade do Rio de Janeiro, 2015. *Desigualdades Espaciais*, [s. l.], 4 nov. 2015 Disponível em: <https://desigualdadesespaciais.wordpress.com/2015/11/04/mapa-racial-da-cidade-do-rio-de-janeiro/>. Acesso em: 02 mar. 2016.

HASENBALG, C. A. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil.* Rio de Janeiro: Graal, 1979.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. *Atlas da violência 2020.* Brasília, DF: IPEA, 2020. Disponível em: [https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio\\_institucional/200826\\_ri\\_atlas\\_da\\_violencia.pdf](https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/200826_ri_atlas_da_violencia.pdf). Acesso em: 10 fev. 2021.

KILOMBA, G. Grada Kilomba: “O colonialismo é a política do medo. É criar corpos desviantes e dizer que nós temos que nos defender deles”. Entrevistadora: Joana Oliveira. *El País*, São Paulo, 12 set. 2019b. Cultura. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2019/08/19/cultura/1566230138\\_634355.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/08/19/cultura/1566230138_634355.html). Acesso em: 10 fev. 2021.

KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano.* Rio de Janeiro: Cobogó, 2019a.

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo.* São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LE GOFF, J. *Para um novo conceito de idade média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1979.

LEITE, M. P. Território e ocupação: afinal, de quem regime se trata? *Le Monde Diplomatique*, [São Paulo], 1 fev. 2013. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/territorio-e-ocupacao-afinal-de-quem-regime-se-trata>. Acesso em: 10 fev. 2021.

LEITE, M. P. Da “metáfora da guerra” ao projeto de “pacificação”: favelas e políticas de segurança pública no Rio de Janeiro. In: *Revista Brasileira de Segurança Pública*, n. 11, v.2, 2012. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/9543>. Acesso em: 09 set. 2021.

LE MOS, C. S. Teologia da prosperidade e sua expansão pelo mundo. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, São Paulo, v. 11, n. 20, p. 80-96, jul./dez., 2017. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/reveleteo/article/view/35992/24781>. Acesso em: 10 fev. 2021.

LEVACK, B. P. *A caça às bruxas na Europa Moderna*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

LIMA, T. M. M. de. Violência obstétrica: as disputas discursivas e a luta das mulheres. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco. 2019.

LINK, L. *O diabo: a máscara sem rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LOPES, A. C.; FACINA, A. Cidade do funk: expressões da diáspora negra nas favelas cariocas. *Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, n. 6, p.193-206, 2012. Disponível em: [http://wpro.rio.rj.gov.br/revistaagcrj/wp-content/uploads/2016/11/e06\\_a19.pdf](http://wpro.rio.rj.gov.br/revistaagcrj/wp-content/uploads/2016/11/e06_a19.pdf). Acesso em: 10 fev. 2021.

LOPES JUNIOR, O. P. Multiplicação sem milagre. *Revista de História.com.br*, Rio de Janeiro, 1 dez. 2012. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20160413020818/http://rhbn.com.br/secao/artigos-revista/multiplicacao-sem-milagre>. Acesso em: 10 fev. 2021.

LORDE, A. *Irmã Outsider*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

LORDE, A. *Sou sua irmã: escritos reunidos e inéditos*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

MACHADO, Carly. Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-) bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. *Horizontes Antropológicos*, ano 20, n° 42, 2014.

MANDROU, R. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII: uma análise de psicologia histórica*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

MARIANO, R. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. 2001. 253 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

MARIANO, R. O pentecostalismo no Brasil, cem anos depois: uma religião dos pobres. Entrevistadora: Graziela Wolfart. *IHU On-line*, São Leopoldo, RS, ed. 329, p. 5-7, maio 2010. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao329.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2021.

MARIANO, R. Deus é voto. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, ano 8, n. 87, p. 30-31, dez. 2012.

MARTINS FILHO, J. R. F.; SILVA, F.; ECCO, C. Parem, em nome da “minha” Verdade!: sobre fundamentalismos e intolerância religiosa. In: *As configurações das identidades em tempos de intolerâncias e fundamentalismos*. Foz do Iguaçu: Claec E-Books, 2021.

MARTINS, L. M. *Afrografias da Memória*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

MARTINS, L. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras (Santa Maria)*. Santa Maria, v, 25, p. 55-71, 2003.

MATTOS, H. Das cores do silêncio. *O Globo*, Rio de Janeiro, 6 jul. 2006. Opinião, p. 7. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/401116/noticia.htm?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 10 fev. 2021.

MELO, A. No ritmo de Jesus. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, ano 8, n. 87, p. 15-19, dez. 2012.

MENEZES, P.; GUTTERRES, A. dos S.; MAGALHÃES, A.; BARROS, R. Apresentação. Dossiê Sociologia e Antropologia dos Rumores. Sociabilidades Urbanas – *Revista de Antropologia e Sociologia*, v. 4, n. 12, pp. 15-20, novembro de 2020.

MIGNOLO, Walter (2001). “Introducción”. In: *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del signo: Buenos Aires/Argentina.

MINOIS, G. *O diabo: origem e evolução histórica*. Lisboa: Terramar, 2003.

MINTZ, S. W.; PRICE, R. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas: UCAM, Centro de Estudos Afro-Brasileiros, 2003.

MOORE, C. *Racismo & sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

MOTA, Emília Guimarães. Diálogos sobre religiões de matrizes africanas: racismo religioso e história. In: *Revista Calundu* - vol. 2, n.1, jan-jun 2018. Disponível em: <https://calundublog.files.wordpress.com/2018/10/texto-02.pdf>. Acesso em: 09 set. 2021.

MUNANGA, K. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação - *PENESB-RJ*, em 5 nov. 2003.

NEVES, L. F. B. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

NOGUEIRA, S. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Sueli Carneiro: Pólen, 2020.

NOGUERA, R. *Por que amamos: o que os mitos e a filosofia têm a dizer sobre o amor*. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2020.

NOVAES, D. *Funk Proibidão: Música e Poder nas Favelas Cariocas*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

O QUE se cala. Intérprete: Elza Soares. Compositor: Douglas Germano. *In: Deus é mulher*. Intérprete: Elza Soares. [S. l.]: Deck, 2018. 1 CD, faixa 1.

ORO, A. P. O “neopentecostalismo macumbeiro”. *Revista USP*, São Paulo, n. 68, p. 319-332, dez. 2005/fev. 2006. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13505/15323>. Acesso em: 10 fev. 2021.

ORO, A. P.; BEM, D. F. A discriminação contra as religiões afrobrasileiras: ontem e hoje. *Ciências e Letras*, Porto Alegre, n. 44, p. 301- 318, jul./dez. 2008.

ORO, A. P. Religião, laicidade e cidadania no Rio Grande do Sul. *In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS*, 31., 2007, Caxambu, MG. *Anais [...]*, Caxambu, MG: Hotel Glória, 2007. p. 1-30. Disponível em: <http://anpocs.org/index.php/papers-31-encontro/st-7/st27-2/3065-aripedrooro-religiao/file>. Acesso em: 10 fev. 2021.

PEREIRA, V. P. Mentalidade iconoclasta e direito á liberdade religiosa na sociedade plural: o caso da destruição de centros espíritas no Rio de Janeiro. *Revista de Direito da Cidade*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 351-373, 2013. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/rdc/article/view/9733/7632>. Acesso em: 10 fev. 2021.

PINTO, L. A. C. *O negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1953.

PINTO, V. *Professora Valdina Pinto "MAKOTA": feitiço, cura*. 2018. 1 vídeo (13 min). Publicado pelo canal TPSM. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rHPDMBOH0bc>. Acesso em: 20 ago. 2021

QUEIROZ, N. *Presos que menstruam: a brutal vida das mulheres - tratadas como homens - nas prisões brasileiras*. Rio de Janeiro: Record, 2015.

RAMINELLI, R. Eva Tupinambá. *In: DEL PRIORE, M. (org.). História das mulheres no Brasil*. 8. ed. São Paulo: Contexto, 2006. p. 11-44.

RAMOS, S.; MUSUMECI, L. *Elemento suspeito: abordagem policial e discriminação na cidade do Rio de Janeiro*. Civilização Brasileira: CESeC, 2005.

REFKALEFSKY, E. Jeitinho evangelizador. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, ano 8, n. 87, p. 32-34, dez. 2012.

REINA, M. L. Pentecostalismo e questão racial no Brasil: desafios e possibilidades do ser negro na igreja evangélica. *PLURAL*, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.24.2, 2017.

REINHARDT, B. *Espelho ante espelho: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador*. São Paulo: Attar, 2007.

RIO DE JANEIRO (Estado). *Lei nº 7855 de 15 de janeiro de 2018*. Dispõe sobre os registros de ocorrências, envolvendo instituições religiosas e seus praticantes, e a produção de dados estatísticos pela polícia civil e instituto de segurança pública do rio de janeiro e dá outras providências. Imprensa Oficial do Estado do Rio de Janeiro: parte 1, Rio de Janeiro, ano 44, n. 11, p. 2, 16 jan. 2018. Disponível em: [http://www.ioerj.com.br/portal/modules/conteudo\\_online/mostra\\_edicao.php?session=VG1wcmVsSnFVVEpOYTBsMFVtdE5OVTU1TURCU1ZWa3pURIZKTKU1NlozUk5lazVDVfDwck5VNTZTVFZSYTFFMVRWUlpazFFU1RWU FJFMHIUVkU5UFE9PQ==](http://www.ioerj.com.br/portal/modules/conteudo_online/mostra_edicao.php?session=VG1wcmVsSnFVVEpOYTBsMFVtdE5OVTU1TURCU1ZWa3pURIZKTKU1NlozUk5lazVDVfDwck5VNTZTVFZSYTFFMVRWUlpazFFU1RWU FJFMHIUVkU5UFE9PQ==). Acesso em: 10 fev. 2021.

ROBBINS, J. W. Evangelicalismo, movimento carismático e retorno a Roma. *Monergismo*, [s. l. 2005]. Disponível em: [http://www.monergismo.com/textos/pentecostalismo/pente\\_roma\\_robins.htm](http://www.monergismo.com/textos/pentecostalismo/pente_roma_robins.htm). Acesso em: 30 mar. 2019.

ROCHA, C. *O sabá do sertão: feiticeiras, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-1758)*. Jundiá – SP: Paco Editora, 2015.

RUFINO, L. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SANTANA, B. *Inovação ancestral de mulheres negras: táticas e políticas do cotidiano*. São Paulo: Imantra Comunicação, 2019.

SANTOS, A. B. dos. *Colonização, Quilombos, Modos e Significações*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, A. B. dos. Somos da terra. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, número 12, página 44 - 51, 2018.

SANTOS, I. *et al. Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço*. Rio de Janeiro: Kline: CEAP, 2016. Disponível em: [https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2018/08/relato\\_rio-final-port-2.pdf](https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2018/08/relato_rio-final-port-2.pdf). Acesso em: 10 fev. 2021.

SANTOS, I. *Marchar não é caminhar: interfaces políticas e sociais das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

SANTOS, I. A caminhada em defesa da liberdade religiosa e seus desafios para a construção do diálogo inter-religioso. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, MG, v. 22, n. 1, p. 26-42, jan./jun. 2019b. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/29599>. Acesso em: 10 fev. 2021.

SANTOS, I.; SEMOG, E. Apresentação. In: SANTOS, I.; ESTEVES FILHO, A. (org.). *Intolerância religiosa x democracia*. Rio de Janeiro: CEAP, 2009.

SILVA, U. *Cidadania em negro e branco: racialização e (luta contra a) violência de Estado no Brasil*. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2017.

SILVA, V. G. 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, V. G. (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EdUSP, 2007, p. 9- 28.

SIMAS, L. A; RUFINO, L. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018.

SODRÉ, J. *Da Diabolização à Divinização: a criação do senso comum*. Salvador: EDUFBA, 2010.

SODRÉ, M. *O terreiro e a cidade: a forma social negro brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

SODRÉ, M. *Pensar Nagô*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SOUZA, L. M. *O inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993a.

SOUZA, L. M. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. 3. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 1993b.

SOUZA, M. D. Denúncias de intolerância religiosa aumentaram 56% no Brasil em 2019. *Brasil de Fato*, São Paulo, jan. 2020. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/01/21/denuncias-de-intolerancia-religiosa-aumentaram-56-no-brasil-em-2019>. Acesso em: 10 fev. 2020.

SWEET, J. H. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.

TEIXEIRA, C. P. *O pentecostalismo em contextos de violência: reflexões sobre religiosidade popular*. 2006. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

TELLES, V. S.; HIRATA, D. V. Cidade e práticas urbanas: nas fronteiras incertas entre o ilegal, o informal e o ilícito. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 21, n. 61, p. 173-191, 2007. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10274/11913>. Acesso em: 10 fev. 2021.

TELLES, E. *O significado da raça na sociedade brasileira*. [S. l.: s. n.], 2012. Disponível em: <https://dataspace.princeton.edu/bitstream/88435/dsp018s45qc133/3/Telles-Significado.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2021.

THOMAS, K. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TINOCO, P.; GUIMARÃES, S. P. Por que Rio lidera ranking de intolerância contra religiões africanas. *Veja Rio*, São Paulo, ago. 2021. Disponível em: <https://vejario.abril.com.br/cidade/intolerancia-religiosa>. Acesso em: 20 ago. 2021.

VARGAS, J. H. C. Apartheid brasileiro: raça e segregação residencial no Rio de Janeiro. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 75-131, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ra/a/WjLnmL5xbFhzncW8ZmPpcGN/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 fev. 2021.

VAZ, L. S. Racismo religioso no Brasil: um velho baú e suas novas vestes. *Migalhas*, [s. l.], jan. 2021. Olhares interseccionais. Disponível em: <https://www.migalhas.com.br/amp/coluna/olhares-interseccionais/339007/racismo-religioso-no-brasil--um-velho-bau-e-suas-novas-vestes>. Acesso em: 20 ju. 2021.

VITAL DA CUNHA, C. Religião, grafite e projetos de cidade: embates entre “cristianismo da batalha” e “cristianismo motivacional” na arte efêmera urbana. *Ponto Urbe* (USP), v. 15, 2014.

VITAL DA CUNHA, C.; EVANGELISTA, A. C. Estratégias eleitorais em 2018: o caso das candidaturas evangélicas ao legislativo. *Sur. Revista Internacional de Direitos Humanos* (impresso), v. 29, p. 87-100, 2019.

VITAL DA CUNHA, C.; GIUMBELLI, E.; MACHADO, C. Práticas religiosas e a produção de territorialidades, deslocamentos, fronteiras, rituais e devoção. *Religião & Sociedade*, v. 1, p. 9-12, 2019.

WACHTEL, N. A Aculturação. In: LE GOFF, J.; NORA, P. (org.). *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976. p. 113-129.

ZALUAR, A. *Integração perversa: pobreza e tráfico de drogas*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2004.



**APÊNDICE A - Longa história****Longa história**

Trazemos mulheres de outros tempos na fala

Uma intrépida dicção nos afaga

Há mais nós do que solturas

Em nossa conexãoafiada

Pensou que estivéssemos mortas?

As nossas histórias são nítidas

Ainda que subestimadas

Vivemos na combalida

Memória de luta

Das nossas antepassadas

Nossa feitiçaria é sagrada

Mandinga boa é aquela que vinga

Nos recusamos a abolir a raiva!

Seremos as loucas

Fortemente armadas

E amadas

Pelas outras tantas

Que se sentirão chamadas...

Vamos recomeçar a estrada

Voltar ao centro da encruzilhada

Com pele de búfalo, espelhos e adagas!

Em nossos ventres

Há mais vontade do que medo

E nem poderia ser diferente

Nossa responsabilidade é arar a terra

E espalhar as sementes

Somos fêmeas matriz

Cheias de garras, gritos e dentes!

(Carolina Rocha / Dandara Suburbana)

## **Índice de personagens por subcapítulo**

### **Abayomi**

Capoeirista há mais de 15 anos, trabalhou em um projeto comunitário comandado por um pastor, como professora de informática, em 2008, na favela do Chapa, que é vizinha à favela do Pente, ambas na Zona Norte do Rio de Janeiro.

3.9 Deixai vir a mim as crianças, porque delas é o Reino dos Céus

3.13 O salário do pecado é a morte

3.15 Salve D. Maria Padilha!

3.17 Chegou a hora de cuidar das pessoas!

3.22 Salva pelo menos a alma, porque a vida já tá comprometida!

### **Pai Adelowo**

Pai de santo de uma casa de candomblé localizada no Morro do Ouro (vizinho à favela do Pente). Iniciado há mais de 30 anos no candomblé. Foi até a favela do Pente para falar, pessoalmente, com Bomani e garantir que o calendário de festas do seu terreiro fosse mantido, diante das ameaças de fechamento das casas de axé no bairro onde mora, em 2008.

3.8 Oração na porta do quarto de Xangô

3.9 Deixai vir a mim as crianças, porque delas é o Reino dos Céus

3.15 Salve D. Maria Padilha!

3.18 A morte de Bomani

3.23 Mãe Aba: onde tudo começou.

3.28 Malandro que é Malandro...

### **Akin**

Mestre de capoeira, faz parte de um projeto social na favela do Pente que ensina o esporte a crianças. Por receber apoio financeiro da Associação de Moradores, foi orientado a esconder sua religião, passando a encontrar seu pai de santo, o Pai Adelowo, do Morro do Ouro, às escondidas, para não sofrer ameaças do varejo de drogas ilícitas. Incorporou alguns símbolos cristãos nas cantigas e nas imagens relacionadas ao seu grupo de capoeira.

3.9 Deixai vir a mim as crianças, porque delas é o Reino dos Céus

### **Aren**

Pai de santo de umbanda, possui um terreiro em um bairro próximo à favela do Pente.

3.13 O salário do pecado é a morte

### **Mãe Amara**

Mãe de santo com uma casa de umbanda no Morro do Ouro (vizinho à favela do Pente) há mais de 20 anos.

3.10 Existir é o nosso maior luxo

3.29 Eu morro de medo!

3.31 Como se fosse na era dos escravos

### **Mãe Adimu**

Mãe de santo do único terreiro a continuar em funcionamento na favela do Pente.

3.15 Salve D. Maria Padilha!

### **Nilo**

Assumiu o comando do varejo de drogas ilícitas na favela da Espiga. Tem simpatia pelo discurso e pelas práticas de algumas igrejas neopentecostais. Dizem que já foi “espírita”, porém, após desilusões com a religião, se afastou e virou “evangélico”. Segundo as(os) moradoras(es): “Não se mete na religião de ninguém”.

3.11 A maioria desses meninos eu vi nascer

### **Bomani**

Foi o chefe do varejo de drogas ilícitas na favela do Pente até 2019. Responsável por ordenar o fechamento de dezenas de terreiros de umbanda e candomblé na favela Pente e nas adjacências, após a sua aproximação com grupos religiosos pentecostais e neopentecostais, por meio da intervenção do Pastor Dolapo.

3.3 Abusos em nome de Deus!

3.7 Ele já foi espírita, mas teve desilusões com a religião...

3.8 Oração na porta do quarto de Xangô

3.9 Deixai vir a mim as crianças, porque delas é o Reino dos Céus

3.13 O salário do pecado é a morte

3.18 A morte de Bomani

3.23 Mãe Aba: onde tudo começou.

3.28 Malandro que é Malandro...

3.32 Aulas

3.36 Tão atacando até a residência da gente!

### **Lueji**

Moradora da favela do Pente, filha de santo do Pai Adelowo.

3.9 Deixai vir a mim as crianças, porque delas é o Reino dos Céus

### **Luena**

Moradora da favela do Pente, filha de santo do Pai Adelowo.

3.9 Deixai vir a mim as crianças, porque delas é o Reino dos Céus

### **Pastor Dolapo**

Conhecido por divulgar a palavra de Deus entre os varejistas de drogas ilícitas, responsável pela aproximação do chefe Bomani com os grupos (neo)pentecostais. A igreja que dirige possui diversos “ex-bandidos” como membros e diáconos, que oferecem testemunhos da sua nova vida em Cristo.

3.7 Ele já foi espírita, mas teve desilusões com a religião...

### **Adenike**

Moradora da favela do Pente há mais de 30 anos.

3.7 Ele já foi espírita, mas teve desilusões com a religião...

### **Dandara**

Professora, “ex-mãe de santo” e ex-moradora da favela do Pente, que teve o terreiro invadido por varejistas de drogas ilícitas, sendo obrigada a despachar (jogar fora) todos os seus assentamentos de Orixás em uma praia próxima. Após o episódio, não abriu uma nova casa.

3.7 Ele já foi espírita, mas teve decepções com a religião...

3.27 Quando explode até o seu lugar de resistência.

### **Aziza**

Moradora da favela da Espiga, pertence a uma tradicional família quilombola e é colaboradora em diversos projetos sociais. Juntamente com outras mulheres da Espiga, encabeçou processos de resistência para que todas(os) pudessem expressar sua religião livremente.

3.3 Abusos em nome de Deus!

3.4 Pastor Adofo

3.5 A mulherada aqui né mole não!

3.13 O salário do pecado é a morte

3.14 Que igreja? Nunca vi, só ouço falar.

### **Danso**

Lucas Santos Borges, por alcunha Danso, foi chefe do varejo de drogas ilícitas na favela da Espiga. Contava com o apoio dos seus dois irmãos, Leke e Dume. As(os) moradoras(es) da Espiga o apontam como um “bandido” violento, porém, justo. Frequentava terreiros de umbanda e de candomblé e apoiava a religião na favela.

3.3 Abusos em nome de Deus!

3.11 A maioria desses meninos eu vi nascer

### **Leke e Dume**

Irmãos do varejista de drogas ilícitas, Danso. “Converteram-se” em uma igreja neopentecostal e apoiaram uma de suas irmãs mais velhas, a Núbia, na ameaça de fechamento de casas de santo na favela da Espiga.

### 3.3 Abusos em nome de Deus!

#### **Vó Kieza**

Pertencente a uma família tradicional de parteiras e de benzedeadoras. Mãe de santo na favela da Espiga há mais de 70 anos. Indignada com os boatos e com os desmandos da pastora Núbia, irmã dos varejistas de drogas ilícitas, Danso, Leke e Dume, confrontou o grupo, questionando se teriam poder e coragem para fechar a sua casa de umbanda. Segue até hoje no mesmo lugar.

### 3.3 Abusos em nome de Deus!

#### 3.4 Pastor Adofo

3.11 A maioria desses meninos eu vi nascer

3.12 Os bandidos morrem de medo de Vó Kieza e das suas mandingas

#### **Dalji**

Mulher importante na favela da Espiga, sambista e umbandista, herdou o terreiro de sua bisavó, uma importante líder quilombola.

3.12 Os bandidos morrem de medo de Vó Kieza e das suas mandingas

#### **Pastor Adofo**

Pastor polêmico e controverso, que chegou a ser condenado à prisão. Evangelizava nos bailes *funk* da favela do Pente, realizava cultos na Espiga e foi acusado de lucrar bastante com o dinheiro do varejo de drogas ilícitas. Aparece nas falas de quase todas as pessoas com as quais conversei para a construção desta etnografia.

#### 3.4 Pastor Adofo

3.5 A mulherada aqui né mole não!

3.23 Mãe Aba: onde tudo começou

3.32 Aulas

#### **Aina**

Cria da Comunidade do Cidra, que fica fora do Município do Rio de Janeiro. Moradora recente da favela da Espiga. Integrante de um projeto cultural, juntamente com Aziza.

### 3.4 Pastor Adofo

#### **Núbia**

Uma das irmãs mais velhas do varejista de drogas ilícitas, Danso. Tornou-se pastora de uma igreja neopentecostal na favela da Espiga e teria ameaçado fechar algumas casas de santo no local.

### 3.3 Abusos em nome de Deus!

#### **Zaya**

As pessoas se referem a ela, ironicamente, como “ex-crente”. Passou pelo varejo de drogas ilícitas, por uma igreja neopentecostal e agora frequenta o candomblé. Professora de dança afro, ministra aulas em escolas públicas para crianças e adolescentes.

3.19 Uma vida poupada é válida, mas...

3.20 Salva pelo gongo?! Não, foi por Seu Zé Pilintra mesmo!

3.22 Salva pelo menos a alma, porque a vida já tá comprometida!

#### **Pai Juma**

Pai de santo de um terreiro de umbanda, gosta de estudar e de pesquisar sobre as religiões, cursou alguns períodos do curso de psicologia.

3.22 Salva pelo menos a alma, porque a vida já tá comprometida!

#### **Mãe Aba**

Mãe de santo do candomblé, com oitenta anos de idade. O seu terreiro foi o primeiro a ser expulso da favela do Pente, a mando de Bomani.

3.23 Mãe Aba: onde tudo começou.

#### **Kito**

Pai de santo que mora nos arredores do Morro do Outro, vizinho da favela do Pente.

### 3.24 A questão da ética

#### **Ode**

Educador e filho de santo de uma casa de candomblé.

### 3.25 A força de um império

#### **Tupac**

Importante liderança política, conhecido como um griot, morador de uma favela da Zona Norte do Rio de Janeiro.

### 3.26 Aprendendo com o griot

#### **Ayo**

Amigo de Pai Adelowo há mais de 40 anos, morador da favela do Zumba. Trabalha há mais de 30 anos com o samba.

### 3.28 Malandro que é Malandro...

#### **Gina**

Moradora da favela do Pente, filha de santo de Mãe Amara.

### 3.29 Eu morro de medo!

### 3.31 Como se fosse na era dos escravos

#### **Mãe Dara**

Mãe de santo de candomblé há mais de quarenta anos. Assistente Social, ativista contra a violência às mulheres e à intolerância religiosa. O seu terreiro fica nos arredores da favela da Espiga, na comunidade conhecida como Beco do Vento. Trabalhou grande parte da vida dentro do sistema carcerário no Rio de Janeiro.

### 3.5 A mulherada aqui né mole não!



3.30 A bula

3.31 Como se fosse na era dos escravos

3.32 Aulas

3.36 Tão atacando até a residência da gente!

### **Kamau**

Filho carnal de Mãe Amara e herdeiro do seu terreiro do Morro do Ouro.

3.31 Como se fosse na era dos escravos

### **Mazi**

Ganhou a alcunha de “O Professor”, com a projeção do seu trabalho como líder comunitário. Dirigiu alguns projetos importantes em algumas favelas onde morou, no Rio de Janeiro.

3.32 Aulas

3.36 Tão atacando até a residência da gente!

### **Jamila**

Mãe de santo e cozinheira em uma escola pública no subúrbio do Rio de Janeiro. Tem a sua família paterna originária da República Federal da Somália, na África Oriental.

3.33 Isso é uma guerra!

### **Zulu**

Ogã, filho de uma família tradicional no candomblé baiano. Mora no Rio de Janeiro há mais de 30 anos e é muito conhecido por ser um exímio artesão. Confecciona ferramentas e indumentárias para orixás.

3.34 Começaria tudo outra vez

### **Dacia**

Se define como uma mulher preta, evangélica, ativista e professora. Foi criada dentro da igreja Batista no subúrbio do Rio de Janeiro.

### 3.35 Espiritualidade é uma coisa só

#### **Shena**

Mãe de Santo, saiu da favela do Pente no início dos anos 2000, movida por sentimentos de medo e de insegurança, pois alguns terreiros próximos à sua casa já haviam sido fechados. Voltou a conviver com a “intolerância religiosa” recentemente em seu novo bairro.

### 3.36 Tão atacando até a residência da gente!