



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Karoline Baptista Peres

**Memórias e vivências na encruzilhada: da trajetória de intolerância
religiosa ao encontro com candomblecistas**

Rio de Janeiro

2022

Karoline Baptista Peres

Memórias e vivências na encruzilhada: da trajetória de intolerância religiosa ao encontro com candomblecistas

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof.^a Dra. Amana Rocha Mattos

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

P437 Peres, Karoline Baptista.
 Memórias e vivências na encruzilhada: da trajetória de intolerância religiosa
 ao encontro com candomblecistas. – 2022.
 143 f.

 Orientadora: Amana Rocha Mattos.
 Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
 Instituto de Psicologia.

 1. Psicologia social – Teses. 2. Religião – Teses. 3. Candomblé – Teses. I.
 Mattos, Amana Rocha. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de
 Psicologia. III. Título.

br
CDU 316.6

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

Assinatura

Data

Karoline Baptista Peres

“Memórias e vivências na encruzilhada: a trajetória de intolerância religiosa ao encontro com candomblecistas”

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 14 de julho de 2022.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a. Amana Rocha Mattos (Orientadora)

Instituto de Psicologia - UERJ

Prof. Dr. Abrahão de Oliveira Santos

Universidade Federal Fluminense

Prof.^a Dr.^a. Maria de Fátima Lima Santos

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2022

DEDICATÓRIA

À Claudinha e Pai Beto
Pelo coração e intimidade.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, meu pai e meus irmãos pelo incentivo ao mestrado. À amiga Raiane Barreto por dar sentido à palavra irmã. À Juliana Santos pela amizade e compartilhamento de sonhos. À Juliana Mascarenhas por acreditar em mim mais que eu mesma. À Tainá e Paola por tornarem o mestrado durante a pandemia mais leve. À minha coordenadora, Karla Martins, da Secretaria de Ação Comunitária por entender minha ansiedade com a dissertação. Ao Flávio Rummenigge pelos segredos e dores compartilhadas e por ter me ajudado a ressignificar a palavra propósito. À orientadora Amana Mattos pelo trabalho conjunto desde o início do mestrado. À banca de qualificação composta pelas professoras Christina Vital da Cunha e Fátima Lima pelas contribuições imprescindíveis e à Banca de Defesa, composta novamente pela professora Fátima Lima e pelo professor Abrahão Santos, pelo interesse em ler e ouvir a respeito do meu trabalho.

EPÍGRAFE

Eu prefiro ser e sou essa metamorfose ambulante,
A ponto de nem saber o que quero para mim.
Eu estava parada no casulo da verdade,
Ele explodiu porque eu queria fugir.
Fugir da verdade que cala, mata e dói quem não a pertence.
Verdade que seca a boca de quem tem sede.
Sede de transformar a naftalina em aromas de flores.
Sede de transformar as correntes em voo cheio de cores.
Coloridos são os artistas que desenham seu próprio viver,
Que fazem um estardalhaço e têm pés fortes marcados
Pelo estilhaço do teto de vidro de quem diz saber viver.
Sua norma quase me fez perder o oxigênio por transformação.
Eu morreria muda ao ser poetisa surda à minha inquietação.
Eu quis mudar e o por vir me levará para onde nem sei.
Quem disse que preciso saber para viver?
Prefiro sentir o vento a carregar para longe
A autoridade dos zumbis,
Deuses da vida utópica que devaneei.
(Eu me desvio – Karoline Peres)

RESUMO

PERES, K.B. *Memórias e vivências na encruzilhada: da trajetória de intolerância religiosa ao encontro com candomblecistas*. 2022. 143 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Programa de Pós-graduação em Psicologia Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Esta dissertação consiste na materialização dos caminhos que me levaram a estudar os desafios de viver e ter vivido episódios de intolerância religiosa. No primeiro capítulo, trago parte do Relatório de Intolerância e Violência Religiosa e do Balanço Geral de Discriminação Religiosa, cujas informações e questionamentos, me possibilitaram apostar nas Escrevivências enquanto metodologia que não se dissolve a partir de pontos de vida e acolhe narrativas de memórias a partir da oralitura (inscrição da performance da voz na memória). Ainda no primeiro capítulo, conto o porquê a partir da minha história de vida, escolhi estudar religião e em específico o preconceito vivido pelas Comunidades Tradicionais de Terreiro, representado pelos sujeitos de pesquisa Claudinha e Pai Beto. O segundo capítulo destina-se à Claudinha. Nele trago “pontos de vida” da participante de pesquisa, isto é, elementos importantes de sua história, assim como algumas intersecções possíveis sobre sua identidade enquanto mulher, negra e candomblecista. Vista como diferente da norma, ela viveu episódios de intolerâncias narrados a partir do episódio da “biblada”, do enterro e do “bate coxa”. Dediquei o terceiro capítulo à Pai Beto. Nesta seção também teço “pontos de vida” do sacerdote lançando mão de sua história e das suas vivências como homem, negro, candomblecista e gay. Para contar que ressonâncias foram possíveis a partir do nosso encontro, convoco algumas reflexões, narrativas e considerações dos três participantes de pesquisa a respeito de como se sentiram afetados e como foi relembrar episódios importantes de suas vidas.

Palavras-chave: intolerância religiosa; candomblé; escrevivências; racismo.

ABSTRACT

PERES, K.B. Memories and experiences at the crossroads: from the trajectory of religious intolerance to the encounter with candomblecists. 2022. 143 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Programa de Pós-graduação em Psicologia Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

This dissertation consists of the materialization of the paths that led me to study the challenges of living and having lived episodes of religious intolerance. In the first chapter, I bring part of the Report on Intolerance and Religious Violence and the General Balance of Religious Discrimination, whose information and questions allowed me to bet on *Escrivências* as a methodology that does not dissolve from points of life and welcomes narratives of memories from the oralitura (inscription of the performance of the voice in the memory). Still in the first chapter, I tell why from my life story, I chose to study religion and specifically the prejudice experienced by the Traditional Communities of Terreiro, represented by the research subjects Claudinha and Pai Beto. The second chapter is for Claudinha. In it I bring “life points” of the research participant, that is, important elements of her history, as well as some possible intersections about her identity as a woman, black and candomblecist. Seen as different from the norm, she lived episodes of intolerance narrated from the episode of the “biblada”, the burial and the “beat thigh”. I dedicated the third chapter to Pai Beto. of his history and experiences as a man, black, candomblecist and gay. To tell you what resonances were possible from our meeting, I invite some reflections, narratives and considerations of the three research participants about how they felt affected and how it was remember important episodes of their lives.

Keywords: religious intolerance; candomblé; writing; racismo.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADA	Amigos dos Amigos
CTTro	Comunidades Tradicionais de Terreiro
CD	Disco Compacto
CV	Comando Vermelho
DDT	Dicloro-Difenil-Tricloroetano
RIVIR	Relatório de Intolerância e Violência Religiosa no Brasil
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
TCP	Terceiro Comando Puro
TCA	Terceiro Comando dos Amigos

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 SINAIS DE ACESSO ÀS VIVÊNCIAS DE INTOLERÂNCIA.....	12
1.1. Inquietações do campo: fissuras, brechas e vazios.....	12
1.2. Abrindo caminhos através das escrevivências.....	17
1.3. Por dentro das minhas memórias de intolerância religiosa.....	25
1.4. Oralitura: o lugar da memória do corpo.....	36
2 PONTOS DE VIDA DE CLAUDINHA.....	41
2.1. Episódio da “biblada”: a libertação da pomba gira.....	48
2.2. Episódio do enterro: a acusação de violação.....	64
2.3. Episódio do “bate-coxa”: o demônio do quintal.....	79
3 PONTOS DE VIDA DE PAI BETTO.....	91
3.1. Episódio da vila: o reconhecimento do território sagrado.....	99
3.2. Episódio da pedreira: sob a interdição do tráfico.....	111
3.3. Episódio da intimidade: o conflito entre irmãos sob o signo da diferença.....	122
4. RESSONÂNCIAS DO ENCONTRO NA ENCRUZILHADA.....	131
4.1 Claudinha: “nunca parei para falar de mim”.....	131
4.2. Pai beto: “às vezes preciso de colo”.....	132
4.3. Karoline peres: algumas lições aprendidas.....	133
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	135
ANEXOS.....	140

INTRODUÇÃO

Esta dissertação trata dos caminhos que minhas inquietações tomaram a respeito dos desafios da intolerância religiosa. Para isso, trago memórias de intolerância de dois candomblecistas, apontados em sua história como “adoradores do diabo” por pertencerem a Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro). No primeiro capítulo, analiso algumas pistas a respeito de denúncias e reportagens do Relatório de Intolerância e Violência Religiosa no Brasil e do Balanço Geral de Discriminação Religiosa. Estes sinais de acessos trouxeram algumas respostas, assim como apontaram não ditos importantes para a pesquisa. Dentro deles, está o perfil dos alvos e praticantes de intolerância quanto ao gênero, raça e religião, assim como a relação entre eles, o lugar onde ocorreu os episódios e os tipos de violência.

Devido aos episódios de intolerância religiosa, vividos pelos participantes de pesquisa se tratar de relações micropolíticas, escolhi abrir o caminho das investigações através das escrevivências, tanto por complexificar as identidades e possibilidades existenciais dos sujeitos de pesquisas, como por permitir que a tensão entre elementos de colonialidade e decolonialidade tenham espaço. As intolerâncias religiosas neste texto não foram apenas vividas, mas também praticadas, e é por isso que problematizo meu lugar de pesquisadora e ex-intolerante religiosa, através do percurso que minhas memórias seguiram, tanto ao retomar minha história, como ao encontrar os sujeitos de pesquisa na encruzilhada. Nela, apostei na oralitura como meio de acesso, compartilhamento e inscrição das memórias dos sujeitos de pesquisa, reivindicando a oralidade como lugar de memória do corpo.

No segundo capítulo, trago o campo a partir da história de Claudinha. Foi na encruzilhada que me encontrei com Claudinha, indicação de uma irmã que comentou com sua conhecida a respeito da minha pesquisa. Claudinha é mulher, negra, candomblecista, mais velha e cria do subúrbio do Rio de Janeiro. Com ela, repositionei o lugar de memória para o centro da encruzilhada e pude ouvir narrativas de intolerância que passam por uma “biblada” e “xingamento” de Pomba Gira, a divisão de sua família a partir do enterro de sua mãe, Dona Luzia, que também era candomblecista; até os xingamentos ouvidos em seu próprio quintal durante o processo de luto de sua mãe. As histórias da *Eke di* tensionam marcas coloniais e decoloniais em nossas relações e complexificam a relação entre alteridades religiosas, tidas anteriormente como antagônicas e em guerra.

Sobre os pontos de vida de Pai Beto, as marcas das diferenças também aparecem em suas memórias, desde sua adolescência, momento que se desviou do candomblé em busca de outra verdade, até os episódios que contou. Pontos de vida é uma metáfora que criei para

descrever as brechas, possibilidades, performances e desafios que emergem no cotidiano de todo sujeito diante da encruzilhada da vida. Os pontos de vistas podem ser percebidos através do campo ótico, já os pontos de vida são acessados pela narrativa que emerge no encontro. É partir dos pontos de vida e suas narrativas, que os métodos tradicionais de pesquisa se dissolvem (FANON, 2008). As narrativas de Pai Beto compõem o terceiro capítulo dessa dissertação. Pai Beto também é negro. Além disso, é homossexual, mais velho e pai de santo ou, como ele se descreveu, *doté* (o maior responsável de uma casa de axé). Suas vivências de intolerância narram a desterritorialização de seu primeiro terreiro de candomblé, em Vila Valqueire, onde ficou por vinte anos. Após isso, encaminhou-se para Engenheiro Pedreira. Neste lugar, as dinâmicas e disputas territoriais entre facções rivais atravessaram a permanência de seu terreiro. Por último, encerro o capítulo destinado a Pai Beto trazendo à mesa seu principal conflito familiar. Nesta seção, as diferenças religiosas e sexuais interseccionam-se sob a bandeira da moralidade.

A última sessão, a título de conclusão, trata-se das ressonâncias das três pessoas que habitaram o texto. Escrevo sobre como Claudinha sentiu-se ouvida durante os encontros, trazendo não só risos como dores durante seus relatos. Esse percurso foi importante para humanizá-la, principalmente pela demonização recorrente por que passou. Posteriormente, apresento os sentidos que Pai Beto teceu a respeito da importância do tema intolerância religiosa e sua resistência, narrada através de lições de vida que trazem à memória sua força e ensinam outras pessoas. Por fim, me coloco na encruzilhada ao descrever os ensinamentos que tive ao longo do processo de pesquisar e tentar me cuidar.

CAPÍTULO 1 - SINAIS DE ACESSO ÀS VIVÊNCIAS DE INTOLERÂNCIA

1.1. INQUIETAÇÕES DO CAMPO: FISSURAS, BRECHAS E VAZIOS

Para descrever as memórias e vivências de intolerância religiosa de frequentadores de Comunidades Tradicionais de Terreiros¹ localizados na margem² da cidade do Rio de Janeiro, trago as seguintes inquietações: que desafios existem para aqueles que são apontados como diferentes diante do que é dito como normal na sociedade? O que acontece quando a diferença religiosa retira sua humanidade e te denomina de “adorador do diabo”? Que experiências marcam seus corpos? O que a intolerância religiosa conta sobre como está a liberdade de cultuar e existir em nosso país?

Considero a intolerância religiosa, em âmbito estrutural e macropolítico, como uma das formas do racismo se expressar no contexto presente, que visa o silenciamento, a invisibilização e o apagamento do sagrado de origem e influência africanas (FONSECA; GIACOMINI, 2013). A situação atual é efeito, direto ou indireto, do passado. Esse tempo anterior é a modernidade, também conhecida como colonialidade. Indo de encontro às oposições ocidentais, a sincronia relaciona-se com a diacronia e vice-versa (HOUNTONDJI, 2013). Isto significa que o hoje pode oferecer pontos de vidas importantes para compreensão do passado.

O contemporâneo também é “uma espécie de marafunda e carrego colonial, que opera como um sopro de má sorte e mantém o assombro e a vigência de um projeto de dominação nas dimensões do ser/saber/poder” (RUFINO, 2018, p. 78). Através do “Som dos grilhões” denunciado por Marcelo Caetano³, iremos acompanhar como o racismo cotidiano incorpora uma experiência atemporal (KILOMBA, 2019), tornando presentes memórias de sofrimento e persistência (LIMA, 2021).

Nossos sons vêm de muito, vêm de antes
de quando éramos reis e rainhas
donos de nossas terras
cultuávamos nossos deuses e celebrávamos nossas vidas

¹ Nogueira (2020) propõe este termo como contraposição ao sentido pejorativo que o termo “macumbeiros” pode ter e, também para reforçar a irmandade e a gênese cultural comum de religiões afro-brasileiras e de matriz africana: Umbanda, Candomblé, Xambá, Nagô-egbá, Tambor de Mina, Jurema e aparentados. ter e, também para reforçar a irmandade e a gênese cultural comum de religiões afro-brasileiras e de matriz africana: Umbanda, Candomblé, Xambá, Nagô-egbá, Tambor de Mina, Jurema e aparentados.

² Birman (2009) refere-se ao termo “margens” como “periferia”, comumente associados a territórios que precisam ser “civilizados”.

³ CAETANO, Marcelo. Poesia “O som dos grilhões”, **Portal Gelédes**. 23 de maio de 2015. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/poesia-o-som-dos-grilhoes/>> Acesso em: 27 de outubro de 2021.

mas eis que fomos sequestrados, desgarrados do bando pelo mundo
 éramos tantos e, mesmo depois de separados, permanecemos mais
 vocês roubaram nosso chão, proibiram nossa fé
 aprisionaram nossos corpos, desprezaram nossas mentes
 mas nunca foram capazes de calar nossos gritos
 porque sempre foi o ritmo o que nos manteve vivos
 a lembrança dos atabaques, da nossa ancestralidade
 os sons de um tempo, os sons ainda carregados pelo vento
 que sopram a memória dos que se foram, dos que vieram obrigados
 como coisa traficados,
 nós que fomos pelos navios despatriados, pelos senhores humilhados
 pelo chicote machucados, pelo Estado abandonados
 pela pobreza destruídos, pela polícia espancados
 pelos justiceiros amarrados, pelo genocídio aniquilados
 nós fomos, pelo ritmo e pela poesia, salvos
 porque mesmo amarrados não fomos calados
 espalhamos por aí nossas vidas, nossa cor, nossas dores, nossa luta
 porque preto em todo lugar é preto
 na hora de apontar o suspeito, de lavar o banheiro, de negar a entrada,
 de fazer a piada
 e se eles riem sem moderação
 nós fazemos música que é pra não entrar em extinção (...)
 (Marcelo Caetano, 2015)

Viver no tempo-espaço cujos efeitos nasceram com a diáspora africana, como descrito acima pelo poeta, implica refletir sobre acontecimentos, movimentos e ambivalências, assim como o inacabamento e os caminhos que se desenham enquanto possibilidades e desafios (RUFINO, 2018). Podemos encontrar um desses desafios na história de Kailane Campos, a menina candomblecista de onze anos que recebeu, em 2015, uma pedrada na saída de um culto de candomblé, na Vila da Penha. Na ocasião, todos que a acompanhavam estavam vestidos de branco e caminhavam para suas casas, quando dois homens insultaram o grupo e jogaram uma pedra que bateu na menina. Eles levantaram a Bíblia, chamaram os candomblecistas de “diabo”, dizendo que iriam “para o inferno” e que Jesus estaria voltando. Kailane Campos pensou que ia morrer e, toda vez que fechava os olhos, via tudo de novo. A experiência de intolerância marcou sua memória (MAGGIE, 2015).

Para Mãe Beata de *Iyemonjá* (2013, p. 12), são os frequentadores de terreiro os que são perseguidos por intolerantes religiosos de maneira “tão vil e cruel, negando a própria Constituição de nosso país, que reza a liberdade religiosa enquanto um direito constitutivo”. Trata-se da condenação de determinada forma de existir por ser diferente da cultura escolhida como padrão e normal (NOGUEIRA, 2020). A partir do final de 2013, “o debate acerca da intolerância religiosa e da expansão das religiões neopentecostais nas áreas pobres urbanas ganhou novos destaques através da eclosão de novos episódios de violência a terreiros” (SILVA, 2016, p. 3) e a indivíduos frequentadores. Para analisar esta eclosão, utilizei

primeiro como fonte de dados o Relatório de Intolerância e Violência Religiosa no Brasil⁴ de 2011-2015 (RIVIR, 2016). Encontrei nele respostas, como também indagações, vazios e dúvidas.

Parti de 2013 como marco inicial desta eclosão, considerando informações até 2015. Durante o período analisado (Anexo A), é notório o aumento de denúncias, principalmente se compararmos 2012 com 2013. O total de casos de 2013 a 2015 foi de 632, mas no RIVIR (2016) houve a preferência de selecionar apenas os casos recebidos contando só uma vez os que envolviam a mesma pessoa alvo de intolerância e o mesmo agressor (Anexo B). O número total caiu bastante (286), o que mostra que as denúncias tratavam-se majoritariamente de casos repetidos. Isto é, podem se constituir enquanto ações de perseguição religiosa.

O RIVIR (2016) também descreve informações sobre quais violências são mais frequentes nos casos registrados. São elas: psicológica, moral, institucional e física (Anexo C), ocorrendo geralmente em locais de intimidade e pertencimento dos religiosos atacados: em seus lares, comunidades e espaços não informados (Anexo D). Que lugares poderiam ser? O relatório também conta que a diferença religiosa acirrava-se na maior parte dos casos na relação entre vizinhos, familiares e gestores (Anexo E). Na busca de quem eram os sujeitos que não tinham suas identidades religiosas respeitadas por intolerantes (Anexo F), vi que foram religiosos de matriz africana, indo ao encontro da afirmação de Mãe Beata de *Iyemonjá* (2013). Apesar disso, o segundo lugar a respeito da religião dos alvos pertence a não-informação.

Ademais, entre os anos de 2014 e 2015, os casos que mais repercutiram no jornalismo a respeito da intolerância religiosa, abordam em específico os povos de axé (Anexo G): “Menina é atingida por pedrada na cabeça ao sair de culto de candomblé”, “Para juiz, candomblé e umbanda não são religiões” e “Justiça obriga igreja evangélica a indenizar terreiro após morte de iyalorixá em Camaçari”. Nas reportagens que relacionam a intolerância religiosa relacionada ao racismo, há uma, inclusive, cujo nome é “Negros e religiões africanas são os mais discriminados” (Anexo H).

Por que então, nas denúncias, os alvos caracterizam-se enquanto pardos, posteriormente, brancos e, por último, como pretos? A brecha desta informação foi notada por mim na ausência de 184 casos de 210 totais (Anexo F). Ainda sobre as pessoas alvo de intolerância, são 51% de homens e 48% de mulheres. Sobre as características dos agressores

⁴ Relatório de Intolerância e Violência Religiosa no Brasil. Disponível em: <<https://direito.mppr.mp.br/arquivos/File/RelatorioIntoleranciaViolenciaReligiosaBrasil.pdf>>. Acesso em: 10 de março de 2021.

(Anexo I) nas denúncias, são denominados majoritariamente brancos, posteriormente pardos e, em terceiro, pretos. São, neste caso, em maior parte mulheres. No entanto, faltam 195 dados sobre gênero. As informações sobre raça/cor daqueles que praticaram violência religiosa também deixam lacunas em 164 de 230 casos. Quanto à religião dos agressores, o interessante foi notar que em 73% dos casos não há informação, mesmo que em segundo lugar estivessem evangélicos e em terceiro, católicos.

Ao buscar dados mais recentes, encontrei informações no Balanço Geral de Discriminação Religiosa⁵ dos anos de 2011 a 2019. Entretanto, me deterei nas informações de 2016 a 2019, pois o RIVIR (2016) já traz informações dos anos anteriores. O número de denúncias totais (Anexo J) foi contado sem excluir os casos repetidos e, mesmo que o fossem, demonstram um aumento intenso da violência religiosa em 2016. Apesar do aumento de 2015 para 2016, deste ano em diante há um decréscimo das denúncias. Por que o número de denúncias diminuiu de 2016 até 2019?

Estes dados também me trazem outra inquietação, pois, de forma contraditória, o quantitativo de denúncias que ocupa a primeira posição não informa a religião atacada (Anexo M), ao mesmo tempo em que apresenta especificamente as religiões que estão em segundo e terceiro lugar, umbanda e candomblé, respectivamente. Será que o número relativo às CTTro está realmente representado? Nogueira (2020, p. 71) afirma que “pelo menos 90% das denúncias sem religião informada referem-se a religiões estigmatizadas, ou seja, às religiões de matriz africana (CTTro), o que colocaria as tradições africanas no Brasil entre 80% e 90% das denúncias gerais. ”.

A não informação estende-se à relação entre agressores e alvos. De 2011 a 2015, segundo o RIVIR (2016), apesar de a intolerância religiosa ter aparecido como uma relação de vizinhança, em primeiro lugar e, em segundo lugar, como um problema familiar (Anexo E), faltou informação de 97 casos, o que corresponde a 32,66% do total. A mesma tendência se mantém de 2016 a 2019 quanto à relação entre alvos e agressores (Anexo K), que geralmente praticam os atos na casa da pessoa alvo de intolerância, em locais chamados “outros” e na rua. (Anexo L).

Sobre a raça/cor das vítimas (Anexo N), aparece alternando no primeiro e no segundo lugar como branca ou não informada, e parda, em terceiro. Quanto à raça/cor dos agressores (Anexo O), a não informação é também marcante, faltando bastante informação em todos os

⁵ Balanço Geral sobre Discriminação Religiosa (2011-2019). Disponível em: <<https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2019/junho/balanco-anual-disque-100-registra-mais-de-500-casos-de-discriminacao-religiosa>>. Acesso em: 18 de junho de 2021

anos, já o segundo lugar é ocupado por brancos e o terceiro, por pardos. Sobre os agressores, há informações também sobre faixa etária e gênero, mas não há nada sobre a religião dos mesmos, nem como “não informado”. Sobre o gênero dos agressores (Anexo P), o Balanço mostra que são na maior parte mulheres (assim como no RIVIR) que são intolerantes com a religião de outras mulheres (Anexo Q). Voltando à religião, o que esta ausência quer dizer justamente em uma fonte de pesquisa sobre discriminação religiosa?

Ditos e não ditos cruzam o caminho da pesquisa e, por isso, conto porque aposto nas escrevivências como “método de investigação, de produção de conhecimento e de posicionabilidade implicada” que permite a “exposição de fissuras, brechas, vazios e o impensável” (SOARES; MACHADO, 2017, pp. 206-208) nas fontes iniciais de pesquisa: o RIVIR (2016), o Balanço Geral de Discriminação Religiosa (2019), minha trajetória de vida e as ressonâncias provocadas em mim a partir da monografia que também se tratava da intolerância religiosa vivida pelos povos de axé. Abrahão Santos durante a defesa da dissertação ressaltou a importância do trabalho de conclusão de curso para a trajetória de pesquisa. Tratarei destas últimas duas na parte das minhas memórias, na seção 1.3, que se chama “Por dentro das minhas memórias de intolerância religiosa”.

Sobre o RIVIR (2016), deparei-me com a ausência de alguns dados, principalmente sobre a religião dos agressores, como dito anteriormente. Outra questão foi a diferença de informação sobre raça/cor presente nas denúncias e reportagens. O Balanço (2019) também manteve o movimento de não informação do RIVIR (2016), principalmente sobre a religião dos agressores, justo em um espaço que deveria contar detalhes a respeito da discriminação religiosa, principalmente em um momento de intensificação do fundamentalismo religioso.

A Escrevivência foi a escolha metodológica para tentar encontrar saída para as armadilhas que rondavam a pesquisa. Contarei mais sobre as arapucas na sessão seguinte e como a metodologia me permitiu mergulhar nas surpresas do campo - o mais importante para analisarmos o cotidiano de intolerância religiosa, a partir das pistas e direções de acesso ao não dito em sua abertura infinita, inclusive a abertura capaz de manifestar também de forma original e imanente, aquilo que já foi dito (ROXO, 2010). Durante o encontro com esta metodologia, diferente das tradicionais, que por sua rigidez, se dissolvem (FANON, 2008) a partir de pontos de vida, criei novos rumos para interpretar a ausência de informação, para os dados faltosos e para os impasses da pesquisa.

1.2. ABRINDO CAMINHOS ATRAVÉS DAS ESCRIVIVÊNCIAS

É de bom tom preceder uma obra de psicologia por uma tomada de posição metodológica. Fugiremos à regra. Deixaremos os métodos para os botânicos e os matemáticos. Existe um ponto em que os métodos se dissolvem. Gostaríamos de tomar posição sobre este ponto. Tentaremos descobrir as diferentes posições que o preto adota diante da civilização branca (FANON, 2008, p. 29).

Uma teoria não se separa da prática quando está ligada à autorrecuperação e à liberdade coletiva, como também pode intervir e desafiar o que está posto na sociedade. Esta cisão é atributo, assim como a separação entre arte e academia, da colonialidade e da cisheteronormatividade ao hierarquizar diferentes produções e circulações de conhecimento (LIMA, 2021). A escrita da pesquisa não é apenas um mero instrumento de narrar a pesquisa, mas a sua condição para mudança do próprio pesquisador (ZANELLA, 2012).

Pesquisar e escrever não se trata somente de colocar pensamentos na tela do computador: “ao escrever os pensamentos se (trans) formam e, nesse movimento, transforma-se o próprio pesquisador, seus pensamentos, suas emoções e sua condição axiológica” (ZANELLA, 2012, p. 87). Tomar a escrita para além de um simples relato é compreender a relação íntima de quem pesquisa com a situação em que vive e sobre a qual se debruça (ZANELLA, 2012). Escritas rígidas são regidas pelo imperativo do “afaste-se de si mesmo” e pela separação entre o público e o privado – um dos binarismos usados para deixar narrativas sobre algumas formas de vida à margem (OLIVEIRA *et. al*, 2019).

Assino o compromisso de narrar a vida com a escrita (EVARISTO, 2005), “con(fundindo) escrita e vida, ou, melhor dizendo, escrita e vivência” (EVARISTO, 2020, p. 8). A escrevivência, como operador conceitual e metodológico no ambiente acadêmico, vai de encontro a estas dicotomias e à fixação pela forma única de texto e de léxico (vocabulário) ideal. Como rota alternativa, a escrita da vivência proporciona fluidez à autoria do texto, possibilitando à autoria ter autonomia e originalidade. Este gênero também permite a criação de outro movimento textual, com ritmos e sentidos não enquadrados. Uma maneira de dar fluidez ao texto é a escrita em primeira pessoa (FELISBERTO, 2020).

A escolha por narrar desta maneira, desde o primeiro parágrafo do texto, trouxe-me maior segurança, já que inclui a minha história pessoal no trabalho. Encontrei acolhimento para expor de forma sincera minhas limitações e detalhar minhas invenções e renovações. Esta escrita não hegemônica é textual, mas também pessoal, sensorial e poética. Em outras palavras, as histórias têm som, cor, cheiro, paladar, aconchego, dor e possibilidade de fazer as pazes com o presente através da narrativa sobre o passado (FELISBERTO, 2020).

Colocar no plano acadêmico isso que chamamos aqui de fragmentos poéticos é, portanto, um exercício de resistência epistemológica e política de trazer o cotidiano, a complexidade da vida e das escritas... Distantes e estranhas ao cotidiano hegemônico da academia, onde, vistas por perspectivas conservadoras, não passariam de senso comum, registram aquilo que tantas vezes buscamos alcançar e transcrever em nossas pesquisas. Suas escritas se dão para além de si mesmas, em nossas trajetórias, como ocorre em qualquer encontro significativo em que histórias, memórias e vidas se afetam (OLIVEIRA *et. al*, 2019, p. 183).

A escrita da vida fornece unguento e auxílio à construção de caminhos para a cicatrização da dor, para o alcance da cura. Nela também há o registro de relatos sobre "transição capilar, reencontro com a ancestralidade africana através das religiões de matriz africana reprimidas e a pluralidade de descobertas-encontro que a universidade propicia" (FELISBERTO, 2020, p. 174). Os diversos manejos da Escrivivência, no ambiente acadêmico, têm possibilitado que a obra de Conceição Evaristo esteja em diálogo com diferentes intelectuais cuja centralidade de suas produções é o racismo e a necessidade de expurgar a dor causada por ele (FELISBERTO, 2020).

No meu caso, como modalidade de estudo biográfica, a Escrivivência foi um fio condutor para reencontrar minhas memórias de intolerância religiosa contra comunidades tradicionais de terreiro, posicionar a culpa e a confissão como legado do cristianismo, para me identificar com sujeitos colocados "à margem" da moralidade religiosa evangélica presente em seus territórios e me reconciliar, nos meus limites, com esta raiz a que por muito tempo pertenci. Parte da minha dor foi elaborada, mas não posso dizer que foi embora, já que expulsá-la de mim é negar o direito que tenho de sentir raiva. Estaria fingindo. Além da minha história, trago para o papel as vivências dos participantes da pesquisa: *Eke*di Cláudia de *Oyá* (Claudinha)⁶ e o *Vodunnon* e *Doté* Roberto de *Kpossún*⁷ (Pai Beto), existências/resistências políticas (NOGUEIRA, 2020).

Eles compartilharam suas histórias comigo, movimento de extrema importância para minha trajetória pessoal e acadêmica. O encontro com eles ocorreu depois de tentativas de contato com o responsável pelo terreiro anterior. Havia escolhido um terreiro que sofreu 2 ataques em 2019 e nos meus planos iria conversar a respeito das relações entorno do espaço

⁶ Apesar de terem me autorizado a publicar seus nomes quando manifestei esta vontade, no final pensei ser melhor utilizar pseudônimos devido à delicadeza de alguns relatos. Cláudia foi o nome que escolhi para não expor seu nome conhecido e para manter de alguma forma o nome religioso eleito por ela (*Eke*di Cláudia de *Oyá*), já Claudinha demonstra a relação afetuosa que construímos ao longo da pesquisa.

⁷ No caso do segundo participante, escolhi o nome Roberto para não expor seu nome conhecido e manter de alguma forma o nome religioso eleito pelo sacerdote (Roberto de *Kpossún*), já Pai Beto demonstra a relação afetuosa que construímos ao longo da pesquisa.

religioso com este espaço de axé. Não tinha a pretensão de mergulhar sobre a vida do pai de santo do terreiro escolhido. A minha pretensão, na verdade, esperança era ainda poder fazer o campo presencialmente. No entanto, ao encontrar com os sujeitos de pesquisa, tive a grata surpresa de terem produzido a potência e a possibilidade de colocar a memória no centro da encruzilhada e de ressignificar o lugar da pesquisa virtual.

A minha relação com o terreiro foi mediada, na maior parte do tempo, por medo e curiosidade sobre este território condenado da minha infância até parte da vida adulta. A pesquisa “presencial” me daria a oportunidade de conhecer o que não sabia e dar continuidade a uma relação com a ancestralidade africana por meio de religiões de sua matriz. O campo iria permitir que meu corpo fizesse o trânsito interrompido. O que fazer e como ressignificar o campo se ele misturava o pesquisar e o experimentar da maneira como eu havia pensado anteriormente? Essa era minha expectativa, mas a realidade foi a pandemia. Havia em mim uma mistura de sensações que incluía a vontade de acessar, também na pesquisa, parte dos conhecimentos ancestrais e da história de resistência preta deste lugar sagrado.

Eu e o terreiro estávamos de novo apartados. Como deixar, então, que esta experiência mediada pela tela do computador não perdesse o brilho e o encanto? Como resistir com o cansaço do mundo virtual, o cansaço pela Covid-19, o futuro incerto e a perda de uma vivência super relevante devido ao isolamento social?

Foram estas algumas das perguntas que me fiz ao repensar o campo. Confesso que no primeiro ano de pandemia consegui manter um bom ritmo de leituras até para ocupar o tempo e fugir do tédio. Havia, em 2020, uma expectativa de que pudéssemos ser vacinados rapidamente e em 2021 talvez estivéssemos livres, mas isso não aconteceu. No início de 2021, peguei o vírus e a preocupação era como meus pais ficariam. Ainda bem que todos, inclusive eu, tivemos sintomas leves e isso me permitiu ficar mais tranquila, apesar das sequelas. As crises de ansiedade durante os meses em que as sequelas me acompanharam eram constantes.

A preocupação com a produção acadêmica era recorrente e, apesar de saber que poderia me qualificar depois, não queria atrasar muito. Essa questão, junto com outras, fizeram minha ansiedade virar uma bola de neve. Meu respiro e salvação, além da psicoterapia, foi a música, com as aulas de canto que retomei na pandemia. Muitas vezes escrevi ao som de músicas que me desafogavam do ritmo em que estava. A ansiedade pela pesquisa e pela juventude vinha acompanhada da desesperança pelo futuro, assistindo e vivendo a realidade sanitária e da ciência no Brasil.

Fui pensando no passo de formiguinha e criando estratégias para escrever. No dia em que eu não aguentava mais a luminosidade do computador, imprima e lia no papel. Foi o que

me ajudou em relação à saúde ocular. Escrevia no caderno resumos para digitar no computador e eram estes trechos em que mais me reconhecia. Encontrei acolhimento regado com lágrimas e sorrisos no compartilhamento virtual das dificuldades com minhas amigas e na facilitação de grupo, da equipe do suporte social do Luta pela Paz, na Maré. Mesmo com tanta preocupação, encontrava força nas histórias de mulheres da linha de frente na pandemia. Trincheira pesada na lida com a fome, com o luto, com a violência policial durante a pandemia, etc.

Segui o exemplo de algumas trabalhadoras sobre caminhadas e sobre o papel da arte neste contexto. Uma dessas articuladoras sociais, também mulher negra, dizia que ia para o terraço louvar a Deus e como isso lhe fazia bem. Por inspiração direta ou não delas, retomei as aulas de canto, paradas na minha lista de desejos desde 2017. Sonho recordado pelos escritos em diário de campo, que reli para escrever um capítulo de livro durante a pandemia.

Encontrava mais oxigênio para respirar conforme eu cantava. Tive fôlego, mesmo na asfixia. Não foi e não é fácil sobreviver. Não existe GPS para encontrar caminhos de esperança quando parece que a vida é um beco sem saída, principalmente na arapuca comum a todos neste período. O que tive, além da música e do apoio familiar neste momento, foi a certeza de que alguma força sobrenatural me sustentava. Assim, reencontrei e ressignifiquei uma espiritualidade em construção. Parte dela se materializou em uma amizade que fiz nesta crise. Um irmão, que me ouvia na madrugada, compartilhava comigo o amor pela música, falava para mim de um propósito de vida e me deixava transformar em composição sua vida.

Deu-me forças, mesmo recém-falido de seu empreendimento. Amante da arte de desenhar e dar vida às roupas, ele também sempre viu na música o fôlego para viver, e ela o foi nesse momento de mais golpes. Fechou sua loja, onde nos conhecemos, mas precisava vender roupas para comer. E como vender? Não tinha o que comer, eu o ajudei a matar sua fome. A fome que eu tive em voltar a acreditar nos meus sonhos.

Eu só queria que aquele momento passasse e viver na pandemia era apenas um fardo, mas ele me encorajou e me inspirou, me dando prazer. Admirou o objetivo do meu pesquisar, inclusive por ser de axé e viver os saberes ancestrais. Ele é parte da espiritualidade em que eu ando acreditando, a espiritualidade através da construção de um corpo comum, a irmandade necessária para continuar a caminhar. Senti na pele o *Ubuntu*, palavra pertencente aos idiomas sul africanos *xulu* e *xhosa*, que quer dizer “humanidade para todos”, uma espécie de “Filosofia dos Nós”. Esta ética coletiva trata da conexão das pessoas, com a natureza, o divino, mas também com outras pessoas. Pode ser percebida na preocupação com o outro, na solidariedade e na partilha da vida no coletivo (NASCIMENTO, 2014).

O *Ubuntu* para mim só é possível por uma espiritualidade que nos conecta. Além desse amigo, esta ética do constituir-se coletivamente (NASCIMENTO, 2014) foi encontrada na ajuda de uma amiga que me apresentou Claudinha. Essa amiga sabia que apesar de eu ter tido um primeiro contato com o terreiro anterior, eu não estava mais tendo resposta para marcar um encontro inicial e explicar meu objetivo de acompanhar os episódios de intolerância religiosa que o terreiro passou, para esclarecer que a participação seria voluntária, existindo também a liberdade de se desistir dos encontros a qualquer momento. Liberdade também estendida às perguntas e aos temas abordados, que apesar de serem pensados previamente (semiestruturados), podiam ser modificados. Outra questão que diria era a respeito da participação individual nas conversas e a garantia de sigilo, se desejasse.

Esta irmã e amiga, também mestranda, intermediou o contato com Claudinha, em que outras possibilidades emergiram. O encontro com ela é parte da imanência da vida e do convite feito a mim para revistar o meu passado. Os caminhos sob o signo de Exu não criam outras possibilidades, desenhando diferentes rumos na estrada (RUFINO, 2018)? Por que não os acolher e me permitir recalcular a rota? Inicialmente, pensei em acompanhar as narrativas de casos de intolerância vividos por terreiros. A ênfase maior era no espaço religioso, mesmo que o fizesse ouvindo o responsável e alguns frequentadores do terreiro escolhido. Quando Claudinha apareceu, tinha o objetivo de acessar o sacerdote responsável pelo seu templo, já que o território e a territorialidade eram a questão central e não tinha lido ainda a respeito de corpos-terreiro (RUFINO, 2018).

O território corporal foi o primeiro local de ataque do colonialismo e é a instituição máxima e integrante da experiência comunitária: a institui e a organiza. Além disso, ele é “suporte de memórias, saberes, matriz primeira e potência motriz” (RUFINO, 2018, p. 86). Desse modo, pensar em corpos-terreiro é encontrar o nó entre a experiência de desterritorialização e a invenção de tempos/espaço, que não se restringe à fisicalidade dos cultos de matriz africana e afro-brasileiros, mas todo campo inventivo, material ou não. Isto é, abrange uma diversidade de territorialidade e espacialidade. O terreiro revela o elemento corporal fundamental para invenção de espaços desterritorializados, que mesmo assim foi capaz de recuperar e ressignificar memórias comunitárias nas encruzilhadas (RUFINO, 2018).

Como as encruzilhadas são o “tempo/espaço de potência, onde todas as opções se atravessam, dialogam, se entroncam e se contaminam” (RUFINO, 2018, p. 75), ganhei do inesperado a possibilidade de ouvir memórias desses corpos-terreiro e encontrar sabor, oxigênio e esperança ao pesquisar. Esta possibilidade redesenhou o percurso do meu trabalho. Com Pai Beto, indicado por Claudinha, a importância das memórias também brilhou meus

olhos e me auxiliou a reafirmar e reposicionar a importância do que parecia um pouco deslocado, distante e acessório na escrita anterior e na análise de implicação: ter iniciado o processo de contar minha história a partir das memórias da infância.

Por enquanto, digo que ao encontrar com *Eke* Cláudia de *Oyá* e Roberto de *Kpossún*, houve a possibilidade de trocar caminhos e haver expansão diante das realidades diversas e também semelhantes (NOGUEIRA, 2020). Essas são algumas renovações acontecidas durante a pesquisa – rastros apagados por uma escrita que pretende afastar os “verdes gramados acadêmicos e os tortuosos cascalhos do cotidiano” (OLIVEIRA *et. al.*, 2019, p. 179).

Conversar com eles fez e faz parte do objetivo de tornar este texto um lugar que abrigue as polifonias do saber a respeito da dinâmica religiosa, a partir da tentativa de produção de memória de diferentes episódios de intolerância religiosa vividos pelos sujeitos descritos, cujas histórias foram silenciadas, negadas e vilipendiadas, inclusive pela cultura ocidental e a primazia do registro impresso e do olhar. Na escrita vivente além do olhar, o gesto, o corpo e a fala são matéria-prima no resgate da memória daqueles que são excluídos e esquecidos - vistos como exóticos pelo “sujeito onividente que restringe a inscrição da memória à sua face alfabética, escrita” (BORGES, 2020, p. 194).

Fátima Lima, durante a defesa da dissertação afirmou que a Escrivivência só é a escrita da vida justamente por ser oral (dimensão imprescindível para acessar as dimensões cotidianas da encruza). A mesma, assim como Abrahão Santos, reafirmou a Escrivivência enquanto uma escrita de um nós. Ela escreve um texto coletivo. Ao ler os episódios de intolerância, Fátima Lima emocionou-se e identificou-se com a luta que é demonstrar e viver o sagrado de origem africana. Mesmo que não seja iniciada, deita no colo dos orixás e encontra acolhimento.

Gostaria de repetir que viver no tempo-espço cujos efeitos nasceram com a diáspora africana é encontrar elementos de colonialidade nas relações, onde impera o eurocentrismo, neutralidade do saber, hegemonia de um saber específico, autoritarismo, individualismo, identidades que se fixam e subjagam, primazia de um ator para fazer a transformação social e apenas a “tolerância” das diferenças (MARTINS; BENZAQUEN, 2017). A colonialidade criou marcas em nossos corpos com:

As retiradas compulsórias, as travessias, os não retornos, a coisificação dos seres, a desordem das memórias e o desmantelamento cognitivo – trágicas faces que devem ser lidas em viés, na medida em que cruzam a essas experiências inúmeras ações que revelam as reinvenções da vida (RUFINO, 2018, p. 81-82).

Considerar a modernidade como lugar de encruzilhada é expor as contradições do mundo das dicotomias, por isso convidamos Exu e suas potências - aquele que tem a encruza como umbigo e boca do mundo. A encruza não só desnuda o ocidente e seus elementos de colonialidade, como também o abriga, come e devolve de forma transformada através do cruzo (devir): movimento do inacabado, saliente e inapreensível, por isso complexo e surpreendente (RUFINO, 2019).

Como combate aos absolutismos ocidentais, iremos praticar o cruzo, “que é o movimento enquanto sendo o próprio Exu” (RUFINO, 2019, p. 18). Ele é a analítica que intersecciona elementos de colonialidade e decolonialidade e significa bricolagem, atravessamento, rasura, cisura, contaminação e catalisação, a partir da transgressão e não subversão. Isto é, no jogo com o outro é possível engoli-lo, atravessá-lo e adicioná-lo como força de vida, mas sem a pretensão de exterminá-lo (RUFINO, 2019).

A vida nesse tempo-espço também nos permite cruzar com elementos de decolonialidade, encontrados na existência de questionamento a respeito do eurocentrismo, presença de saberes contextualizados e incorporados, conjunção de diferentes conhecimentos, vivência de uma democracia radical (redes e articulações), solidariedade, interculturalidade e identidades que descolonizam o ser (MARTINS; BENZAQUEN, 2017, p. 27).

A decolonialidade também ocorre na invenção de um caminho de resiliência e transgressão, diante do trauma da violência colocada no colonialismo e conservada na colonialidade. Portanto, inter-relacionar elementos de colonialidade e decolonialidade é posicionar a dúvida como protagonista e a experiência enquanto acontecimento e devir. O vazio, as brechas, as fissuras e o impensável que emerge do cotidiano não significa ausência de posicionamento e crítica frente a “conhecimentos versados na esteira ocidental que não só negam, como também são incapazes de pensar o mundo a partir de elementos que se assente em outros modos de racionalidade” (RUFINO, 2018, p. 89).

Considerar elementos de decolonialidade nas relações também não é um lugar de silêncio absoluto, de passividade e nem mesmo de neutralidade. Na encruzilhada de Exu, onde me encontrei com os candomblecistas, há possibilidade de saída e não redenção aos efeitos da colonialidade, como veremos em suas histórias. Lancei meus dilemas na encruza e me propus, diante dos desafios, encarnar as potências e princípios do projeto político, poético e ontológico de Exu, divindade iorubana, deslocada com a diáspora. Nela, há produção de outras narrativas, que confronta a lógica dominante e propõe outros trajetos, permitindo invenções nascidas na fronteira. Nas encruzilhadas são criadas outras performances,

incorporações e invocações como forma de criatividade e mediação do sofrimento - e aí se encontra o sentido de falar em decolonialidade (RUFINO, 2018).

Ao terem sua liberdade restrita, sujeitos candomblecistas tecem reflexões sobre suas vivências, assim como participam de negociações a partir das micro relações construídas no cotidiano. Desse modo, mais do que saber o que marca nosso tempo e o que se coloca enquanto demanda a ser vencida, é preciso pensar a maneira como o atravessamos. Parte desse movimento foi feito por mim ao buscar conhecer mais de um saber negado. “Como nos reconstruiremos diante do trauma vivido e nos lançaremos nas batalhas contra a violência imposta por este sistema?” Não há resposta única e nem método porque a violência deste sistema se renova a cada manhã. Também são renovadas as saídas para as armadilhas que obstruem nossas liberdades por meio de transgressões diante do trauma da violência diária (RUFINO, 2018, p. 73) em uma realidade de intolerância religiosa, inclusive reproduzida por mim nos tempos que denominava as CTTro de adoradoras do diabo.

Como este texto é um lugar de memória, os relatos não são apenas histórias, mas um conjunto de enunciados que antecedem o nosso diálogo, ressignificando-os. Abrir a gaveta de memórias de intolerância religiosa, vividas ou praticadas, significa dizer que os atores carregam consigo seus universos plurais contidos em arquivos pessoais. Em outras palavras, eles marcam seus relatos com seu grande instrumento de armazenamento e acesso a informações, dados, fatos, sentimentos etc. Falar em caráter dialógico da memória é afirmar que esse acesso abrange também a fixação (inscrição dos relatos na memória coletiva) e a mobilidade (compartilhamento dos discursos nos meios de transmissão) dos mesmos. A escrita das vivências, nesse sentido, “solda, com densidade poética e realismo cotidiano, corpo, condição social e experiência, tripé que vem sendo utilizado para as disputas de narrativas na contemporaneidade” (BORGES, 2020, p. 202).

Trazer minha história é povoar minha escrita com os meus rastros, marcas feitas no meu corpo. Colocar minha vida aqui, dessa forma, significa pensar a pesquisa como um campo não neutro, tocado por vários componentes interventores (OLIVEIRA *et. al*, 2019). Não fazer uso instrumental da pesquisa é reiterar não só a indissociabilidade entre público e privado, sujeito e objeto, mas também entre teoria e prática. Isto é, existe relação entre a prática de vida e meu papel intelectual (HOOKS, 2013).

A dimensão da cuidadora e de acerto de contas com a vida através da pesquisa foi reiterada por Fátima Lima, no que tange ao papel da academia não só como algoz, mas também como espaço e tempo de cuidado e ressignificações. Andar por memórias é o caminho metodológico (BORGES, 2020) que cruza o passado e o presente. Além disso,

convoco Exu para escancarar os muros do binarismo e inscrever uma nova história, praticando *cruzos*. Com ele, é possível explorar fronteiras e escarafunchar frestas, esquinas, dobras, interstícios, impurezas, desordens e caos presentes nas estripulias/performances do cotidiano (RUFINO, 2019).

1.3. POR DENTRO DAS MINHAS MEMÓRIAS DE INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

Carrego grande parte da minha vivência na memória, a qual só passa a compor uma história e se tornar experiência, no momento em que a refletir, a relacionar e a tecer singularidades do universo cultural negro-africano, vivenciado nas comunidades de terreiro de cultura e religião com matrizes africanas (SANTOS, 2015, p. 80).

O aforismo cantando pela capoeira, “os campos de batalha são também campos de mandinga”, nos permite acessar as possibilidades de ações criadas pela mente (*ori*) e pelo corpo (*bara*) para lidar com os traumas, destravar os nós e as tensões musculares que nos cristalizam e tentar escapar “do duplo e o polimento de seus modos que o levam para a construção de um embranquecimento alucinatório” (RUFINO, 2018, p. 85).

Acompanhar histórias de intolerância religiosa por meio de memórias corporais é encontrar as andanças dos corpos dos candomblecistas e suas estratégias de “sedução, destronamento, drible e golpe” (RUFINO, 2018, p. 79), assim como sentir as tensões que fizeram meu corpo, pelo preconceito que tinha, me apartar de corpos-terreiro. Às vezes, me sentia seduzida pelo o que fugia à minha compreensão. Volta e meia me pegava querendo revisitar o espaço e transgredir a norma que me afastava do que era éx-ótico, isto é, fora do meu campo de percepção, distante da minha ótica de compreensão, exilado e alijado dos meus saberes (MARTINS, 2003).

De acordo com Rufino (2018), o corpo, como dito anteriormente, foi o primeiro lugar de ataque do colonialismo. Por isso, em tempos de colonialidade, escolhi falar sobre ele. No meu embranquecimento alucinatório, percebi em mim “desmantelamento cognitivo, a desordem das memórias, a coisificação do ser, os protocolos disciplinares coloniais a que o corpo está submetido” (p. 85). Para ressignificar memórias é preciso dar lugar aos cruzos, que operam praticando rasuras e transformações conceituais. Como isso é possível? A partir do encontro, da criação de um *nós*. É quando cruzamos nossas vidas que nossas práticas de saber são tecidas, costurando alterações e acabamentos na nossa existência (RUFINO, 2018). O cruzo, seja de saberes ou de existências, foi direcionando a pesquisa, conforme Abrahão Santos.

Na encruzilhada de Exu, também não há separação entre verbal e não verbal, nem entre corpo (*bara*) e mente (*ori*) (RUFINO, 2018). Portanto, não havia separação entre a minha mente enrijecida e o meu corpo tenso, preso e disciplinado. A reflexão sobre os movimentos do meu corpo me permitiu tomar consciência da própria estrutura por trás do preconceito religioso, tecer articulações sobre o que me impedia de fazer o trânsito, me apropriar dos sentidos aflorados ao ouvir candomblecistas e construir projetos sobre minha relação com a cultura afro.

Narrar a vida por meio de memórias é dar lugar ao imprevisto, à recriação e à modificação, estabelecendo conexões inéditas entre história e corpo, também em esfera coletiva. O corpo, além de tudo, é portal de alteridade (BORGES, 2020), “instituição máxima e integrante da experiência em comunidade, é ele o elemento que institui e organiza o projeto comunitário” (RUFINO, 2018, p. 84). Por isso, abordar meu corpo é também descrever parte de minhas relações com pessoas e lugares.

O processo de recordar é território de significações e possibilidades com relação a minha identidade (SANTOS, 2015), que é composta pelo meu corpo, condição social e experiência (BORGES, 2020). O corpo como lugar de memória transcende a noção de que a história está localizada (inscrita) apenas em territórios oficiais como museus, bibliotecas, parques, mas também está em ambientes de memória: gestos, repertórios orais, hábitos (MARTINS, 2003).

Quanto mais refletimos sobre nossos ambientes de memória, mais sentimos as possibilidades criativas e expressivas. Essa dimensão tem sentido etno-crono-ético, integrante de nossas relações e de nós mesmos. Ela também releva a imanência da vida e a capacidade do próprio corpo agir no próprio tempo e espaço. O corpo é “assim, tem essa memória, tem esse movimento, tem essa qualidade, segundo suas possibilidades, no conteúdo proposto; possibilita a conscientização de transformações constantes, a vivência e o respeito à diversidade plural da qual fazemos parte” (SANTOS, 2015, p. 83). Estes trechos de memórias, além de expor minha história, também antecipam importantes analisadores para os episódios de intolerância pelos quais os candomblecistas passaram.

Durante minha infância, fui ensinada que estava no melhor e único caminho para se viver. Diferente de mim, alguns vizinhos, que hoje são evangélicos, chegaram a frequentar terreiros quando crianças. Alguns deles me relataram que havia mais terreiros onde moramos, como o do Pai Rogério e da Dona Cida⁸. Este, inclusive, o frequentavam. Contaram-me que

⁸ Estes nomes são fictícios.

era “tipo uma escola bíblica dominical”. Lá eles dançavam e brincavam. Até doces de Cosme e Damião comiam, mas hoje têm outro “entendimento” sobre o que faziam na infância: antes estavam no “tempo da ignorância”, oposto ao tempo do conhecimento. Já eu, fui apresentada na igreja durante a década de 1990, momento em que muitos vizinhos já estavam começando a ir a igrejas evangélicas ou já estavam sendo evangelizados, inclusive por mim, quando cresci mais um pouco. Os evangelismos ocorriam tanto na rua como em cultos ao ar livre⁹.

Não fui batizada na igreja católica quando criança, porque já havia o discurso evangélico na minha casa de que só se batiza, quando se tem consciência do pecado. Meus pais nunca se converteram, mas seguiram a prescrição de não me batizar. Quando criança, eu era chamada na minha casa por “tias” da igreja para ir aos cultos, evangelismos e eventos da igreja para o público infantil. Esse interesse das tias da igreja em me levar ao templo foi motivo de felicidade para muitos vizinhos, que me viram crescer e permanecer na igreja por muito tempo, enquanto lamentavam o “desvio” de alguns amigos meus de infância.

Sobre o terreiro da Dona Cida, eu cheguei a ir até lá uma vez para olhar, mas já estava vazio. Nunca mais vi esse terreiro funcionar. A oportunidade de dançar e brincar em um terreiro só tive uma vez, em Dia de Cosme e Damião, com minha avó paterna, mulher negra e católica. Sobre ela, circulam rumores de que já a viram entrar em terreiro, que “adorava uma curimba”, mas ela nunca me contou nada a respeito, deixou em segredo.

Recordo-me de neste dia sentir medo ao ver uma casinha de santo e estranhamento ao assistir as pessoas na gira. Achei tudo uma grande confusão. Por diversas vezes, mesmo adolescente, olhei para o morro onde ficava o templo e senti vontade de ir lá, mas não tive coragem. Havia um controle sobre o meu corpo, percebido anos depois. Corpo este que sentia medo e “recebia palavras, sons, murmúrios, vozes entrecortadas de gozo ou dor dependendo do enredo das histórias” (EVARISTO, 2005, p. 2).

Ainda durante a infância, evitei amizade com “macumbeiros” na escola (porque boas amizades são aquelas que nos conduzem a Deus e maus hábitos corrompem os bons costumes¹⁰) e já atribuí comportamentos que julgava “feios” ao fato de uma colega de turma ser umbandista. Convicta de que apenas “Jesus é o caminho, a verdade e a vida”¹¹, eu pensava

⁹ Culto ao ar livre são cultos feitos na rua para chamar um público maior a participar. Quando participava dos cultos, eles eram geralmente muito cheios, e até hoje ex-membros da antiga igreja e vizinhos falam com saudosismo sobre estes momentos da igreja, que foi a mais ativa do nosso território.

¹⁰ Versículo utilizado algumas vezes como forma de aconselhar/admoestar cristãos a observarem suas companhias. **Bíblia On.** Disponível em: <https://www.bibliaon.com/versiculo/1_corintios_15_33/> Acesso em: 25 de março de 2021.

¹¹ João 14:6. **Bíblia On.** Disponível em: <https://www.bibliaon.com/versiculo/joao_14_6/>. Acesso em: 25 de março de 2021.

que pessoas pertencentes a outras religiões não iriam para o céu e que suas manifestações espirituais eram do diabo - ser que poderia até imitar o espírito santo e enganar pessoas em outros templos com falsas curas, visões, mediunidade e tudo que, aparentemente, pudesse fazer bem.

Minha infância evangélica me fazia sentir medo (devido à noção de pecado), mas também curiosidade sobre terreiros. Não comia doce de Cosme e Damião na frente dos outros. Mesmo que meus pais não fossem evangélicos, eu pegava o saquinho de doces e ia para locais escondidos comer, como o banheiro da minha casa. Eu também sentia vontade de ir a outro lugar de manifestação cultural preta: escola de samba. A relação com o samba era mediada pela televisão. Gostava de assistir aos desfiles, de ver a apuração e até tinha minha escola do coração. Na época era a Beija-Flor. Sempre fui apaixonada e encantada com o samba, mas o carnaval “é a festa da carne, onde o diabo atua muito”.

Seduzida pelas “coisas” do “mundo” contra o que retoricamente lutava (MARIANO, 2010), eu me aproximava de algumas delas pela tela da televisão para conhecer mais e me afastava, porque “aquilo” ali não fazia e nem poderia fazer parte da minha identidade. Por isso, relutei em ter a experiência de campo da dissertação através de outra tela. No entanto, se não é o olhar a única janela para o conhecimento, por que não apostar em outros sentidos, como o ouvir, a partir da oralitura (MARTINS, 2003)?

Sobre minha experiência de sujeito onividente que hierarquiza os sentidos (BORGES, 2020), lembro-me de quantas vezes me incomodou ver as guias usadas pelo carnavalesco Luiz Fernando do Carmo (Laila), morto em Junho de 2021 em decorrência da Covid-19¹². O que não dizer também sobre os nomes de terreiro em línguas africanas que lia e não entendia nada, por isso os achava estranhos. As escolas de samba eram um universo muito distante para mim, assim como o terreiro. Ambas são terras que eu não podia pisar, condenadas como efeito da colonialidade. Quando eu saí da igreja, pude ter a liberdade de conhecer uma escola de samba e desfilar em 2022, sem nenhuma carga de moralização ou medo.

Eu era intolerante religiosa de forma geral, mas eu não tinha tantos problemas em ir a batizados, missas, festas juninas e casamentos católicos. O medo que sentia era de que meu ex-cabeleireiro, frequentador de CTTro, tocasse na minha cabeça e da minha mãe - medo reiterado por outros evangélicos de nosso meio. “Vai deixar macumbeiro tocar na sua cabeça?” Eu me lembro, já na adolescência, de questionar para mim mesma por que ele nos

¹² Morte de Laíla: amigos e personalidades lamentam a perda do diretor de harmonia. **G1 Rio**. Disponível em: <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/06/18/morte-de-laila-amigos-e-personalidades-lamentam-a-perda-do-diretor-de-harmonia.ghhtml>>. Acesso em: 10 de maio de 2022.

faria mal ao tocar no nosso ori, e eu continuei a fazer o cabelo com ele por muito tempo, mesmo com certo receio.

Quando ele varria o nosso cabelo eu ficava reparando em todos os movimentos que ele fazia. Ele sumiu em uma ocasião e eu me permiti ir a seu terreiro para tentar achá-lo. Esta foi minha segunda vez em um terreiro e estava curiosa em saber como era o espaço com mais detalhes. Lembro de ter achado confuso, porque não entendia bem o que cada lugar representava ali, era “ex-ótico”. A sensação foi novamente de estranhamento e medo, junto com o receio de me verem entrando no terreiro “Guerreiros de Luz¹³” - nome que eu mesma já havia ironizado chamando de “Guerreiros das Trevas”.

Sobre este terreiro, eu também implicava com a estátua de Jesus Cristo, na entrada do templo. Para mim, a estátua era uma forma de mascarar suas “reais intenções”. Recentemente, eu fui até o espaço fazer uma pesquisa socioambiental que realizei no lugar onde moro, a convite de um amigo que é articulador social. Esta pesquisa foi para ouvir o que moradores antigos, lideranças religiosas, presidentes de associação de moradores, trabalhadores da educação e outros pensam a respeito das condições de moradia do nosso lugar. Um dos representantes do terreiro inclusive me convidou para uma sessão assim que finalizei a pesquisa.

Apesar de criticar o uso de imagens de santos da igreja católica, de já ter tido lições na escola bíblica dominical desqualificando a transcendência no budismo e de ter passado a vida toda ouvindo que “o diabo enganava pessoas espíritas” quando sentiam e viam espíritos, nada se compara à certeza de que havia sobre as CTTro enquanto praticantes do mal e adoradoras do diabo. Enquanto as outras religiões podiam até fazer o bem, acreditava que o terreiro e seus frequentadores faziam feitiço/magia/bruxaria/amarração/trabalho/obra de macumbaria para prejudicar saúde, casamento e vida profissional das pessoas do bem.

Durante toda minha vida, ouvia durante as “pregações” nas igrejas de que fiz parte, principalmente a mais (neo)pentecostal, que o diabo dentro dos terreiros imitava o poder do espírito santo através das danças, roupas, instrumentos musicais - resposta dada geralmente quando comparavam o nosso movimento de “dançar no mistério¹⁴” com “a macumba” ou quando resolviam “esclarecer” o que acontecia nos terreiros

Para que esses “trabalhos” não tivessem efeito seria preciso ir ao culto de libertação de alguma igreja e participar das campanhas. Nos cultos de libertação que frequentei na

¹³ Este nome é real, já que é exatamente o nome do templo que contém a questão a ser relatada.

¹⁴ Dançar no mistério é uma expressão pentecostal para se referir ao movimento corporal daqueles que recebem o espírito santo, movimento que é identificado como similar à manifestação espiritual de CTTro.

“Igreja do Manto”¹⁵, onde me tornei “do reteté”¹⁶, os rituais contavam com água, lenço, pano (chamado de manto) e sal ungido (orado) como forma de materializar boas energias e quebrar correntes maliciosas. Participei da campanha do manto, da água, do lenço e do sal ungido. Fazia questão de levar sal para casa em um copinho. No outro copo que pegava, eu ia comendo o sal no caminho. Esse movimento ritualístico, com tantos elementos materiais, também não seria magia, através de benzimentos (RUFINO, 2018)?

Esta igreja, inclusive a mais povoada por corpos pretos, era um corpo-terreiro. “As invenções de terreiros nos possibilitam mirar o alargamento das interpretações e conhecimentos acerca do mundo” (RUFINO, 2018, p. 83). Estavam presentes nos repertórios gestuais durante nossas danças. Muitas mulheres, como eu, tiravam até o salto para dançar com os pés no chão, inspiradas por sons e ritmos (RUFINO, 2018) animados, chamados de corinhos de fogo, acompanhados geralmente de um pandeiro.

Nos cultos da “Igreja do Manto”, em especial os de libertação, os “vasos”¹⁷ tinham dons de visão, revelação e profecia e muitas vezes “mostravam” trabalhos feitos em cemitérios, “obras de macumbaria” em geral, para destruir casamento, saúde mental, vida profissional, etc. Acusavam Exu Caveira, Tranca Rua das Almas, Zé Pilintra e Pomba Gira (entidades cujos nomes mais me recordo de ouvir).

Estas acusações de feitiçaria ocorrem principalmente e com intensidade no Rio de Janeiro “nos locais onde se mostra acentuado o combate pentecostal ao mal diabólico” (BIRMAN, 2009, p. 321). Eu acreditava que orixás e entidades pudessem fazer o mal, porque ouvi que uma das causas da minha primeira igreja ter fechado foi um trabalho de magia, revelado posteriormente por uma irmã do manto. A irmã teria visto uma mulher vestida de branco passar pela igreja e decretar que o templo iria fechar e nunca mais abrir.

O primeiro esvaziamento da primeira igreja foi causado pela traição confessa do pastor com uma irmã e o segundo esvaziamento ocorreu por um boato de uma segunda traição do mesmo. Sobre ir a terreiros, eu também não entendia como as pessoas podiam frequentar um lugar que fizesse o mal. Para expulsar o mal na Igreja do Manto, todos colocavam suas mãos para o alto enquanto o pastor dizia: “Vai saindo agora, todo mal tem que ser desfeito em nome de Jesus. Vai desfazendo toda obra de macumbaria. Senhor, desfaz todo trabalho em mata virgem, todo nome colocado na boca do sapo, todo laço armado, toda obra preparada

¹⁵ O nome Igreja do Manto é fictício.

¹⁶ Ser do “reteté” significa reproduzir algumas das manifestações espirituais típicas do movimento pentecostal: falar em línguas estranhas (glossolalia ou falar em mistério), dançar no mistério (receber o espírito santo) e ser usado com o dom de visão, revelação e/ou profecia.

¹⁷ Vasos são os agraciados com os dons espirituais.

para destruir a vida”. Depois disso, dizia os nomes das entidades e orixás e a igreja gritava em uma só voz: “Sai!”. Em seguida, o pastor ou o dirigente do culto naquele dia perguntava se alguém tinha alguma visão ou revelação.

O fato de as pessoas “dançarem no mistério” nesta igreja, também era motivo de ser estigmatizada por outras igrejas evangélicas e moradores locais. O fervor, ao mesmo tempo em que atraía muitos para a igreja, inclusive pessoas de longe, ao mesmo tempo gerava repulsa em alguns vizinhos e familiares que evitavam ir à igreja: “eu não gosto de ir à Igreja do Manto não, parece macumba”.

O preconceito ainda existia em mim na adolescência e se arrastou por mais alguns anos, quando decidi deixar de fazer parte de um grupo que formei, no curso de Jovem Aprendiz. Neste grupo, havia uma menina que ia à CTTro com seu namorado. Além disso, lembro-me de ter percebido que tinha um grupo que parecia mais comigo. A mesma me questionou sobre o meu afastamento e disse que eu pertencia “à religião que expulsava as entidades”, mas eu não admiti o real motivo de ter me distanciado, apenas justifiquei que havia me aproximado mais de outras pessoas.

Como ela sabia que Exu Caveira, Tranca Rua das Almas, Zé Pilintra e Pomba Gira eram chamados e expulsos nos cultos de libertação da minha igreja? O fato é que ela sabia o que minha religião falava sobre a religião com que ela se identificava. Ela também sabia e sentia na pele o problema que é ser definido pelo olhar estigmatizante do outro como o mal absoluto, detentor de forças maléficas, que destrói e abate tudo e todos com quem se relaciona (FANON, 2010). O novo grupo, ao que passei a pertencer, era composto majoritariamente por cristãos e uma menina “desviada”, mas que ainda acreditava na verdade do “evangelho”.

Com o tempo, passei a questionar minhas verdades, tanto por conhecer outros modos de vida, quanto por tentar compreender a origem do meu próprio preconceito. Essa busca intensificou-se quando percebi que, apesar de ser uma mulher negra, os saberes de terreiro não me foram sequer uma opção de conhecimento e contato, por boa parte da minha vida, devido ao legado racista da Igreja Católica, a expansão neopentecostal em territórios pobres e aos elementos de colonialidade no meu discurso e prática que me faziam ser distante de corpos-terreiro no meu cotidiano (RUFINO, 2018).

A ampliação da minha mente (ori) e do meu corpo (bara) transformou minha vida e desenhou também o sentido da minha trajetória acadêmica desde a monografia - uma das formas de materializar esta necessidade de contar e registrar minhas descobertas. Nesta época

eu já estava “desviada”¹⁸. Giro existencial que me deslocou das determinações proféticas de quem eu acreditava que deveria ser. Abrahão Santos ressaltou minha coragem, não só no ato de me dizer ex-intolerante, como também em escrever um outro caminho a partir do desvio. Desviada aqui significa um corpo em dissidência, uma *corpa*¹⁹ em direção ao encontro com a comunidade negra e seus saberes, até mesmo durante o processo de pesquisar. Ele me descreveu enquanto uma mulher negra que retoma seu corpo e encarna suas potências por meio das transgressões, como a Pomba Gira (entidade ancestral criticada e julgada no caso de Claudinha).

Eu podia viver para além das correntes da moralidade sexual cristã tradicionalista (MARIANO, 2010) que me fazia não me sentir à vontade com relações sexuais ocorridas fora do esperado (o casamento). Em um desses arranjos relacionais, em que transgredi a norma, “fiquei no banco” (fui disciplinada e fiquei longe de exercer funções religiosas por um tempo por ter tido relações sexuais com quem era apaixonada e não ser casada ainda).

Eu decidi, depois de tentar negociar, que era melhor ficar do lado de fora, à margem. Estar à margem, nesse contexto, significa fazer parte do todo, mas não pertencer ao corpo principal (HOOKS, 2019). A demonização do desviado, de alguma forma, promove o meu encontro e me encaminha à encruzilhada junto às CTTro, que são vistas como sinônimo do diabo. Estar “do lado de fora”, isto é, ser desviado, é voltar ao lamaçal do pecado²⁰ e receber sete demônios quando sai da igreja. O desviado fica “pior” do que era antes, o que pode levar a sua morte:

Quando o espírito imundo tem saído do homem, anda por lugares secos, buscando repouso; e, não o achando, diz: Tornarei para minha casa, de onde saí. E, chegando, acha-a varrida e adornada. Então vai, e leva consigo outros sete espíritos piores do que ele e, entrando, habitam ali; e o último estado desse homem é pior do que o primeiro (Lucas 11:24-26)²¹.

Um corpo desviado pode ser demonizado, assim como Exu, um dos orixás mais perseguidos na igreja que eu frequentava. Ele foi associado ao diabo desde o primeiro contato de missionários cristãos com os iorubás na África e carrega esse estigma até os dias de hoje

¹⁸ No contexto evangélico hegemônico, ser desviada ou desviado é ter deixado de ser crente. Não necessariamente ter deixado de acreditar na verdade do evangelho, mas não ter mais os hábitos e não ir constantemente à igreja, podendo correr risco porque já não busca mais a libertação.

¹⁹ A corpa é um dispositivo que está sendo trabalhado a partir do grupo de estudo e orientação do professor Abrahão Santos e significa justamente as andanças e potências de um corpo dissidência.

²⁰ O lamaçal do pecado é uma metáfora moralizante sobre o estado de quem os crentes julgam estar atolado de pecado. Estes não buscam libertação ou, se buscam, não estariam indo muito bem.

²¹ Lucas 11. **Bíblia Online**. Disponível em: < <https://www.bibliaonline.com.br/acf/lc/11> >. Acesso em: 25 de março de 2021.

(PRANDI, 2001). A religião, dessa forma, foi importante para construção de demônios na ordem colonial, e ainda o é. “Por aqui pintaram o diabo a quatro e até os dias de hoje ele insiste em nos assombrar. Rasurando a máxima que reivindica a expulsão dos demônios, reivindico que sejam libertos da garrafa” (RUFINO, 2018, p. 85). Livres, essas potências desestabilizadoras nos ajudarão a desatar os nós do pecado, das culpas e dos infernos aqui criados (RUFINO, 2018).

O inferno bateu à porta de Carmem de Oxum²². Durante a monografia (PERES, 2019), me debrucei sobre a história dessa mãe de santo que foi obrigada por varejistas do Terceiro Comando Puro (TCP), em Nova Iguaçu, a destruir seu próprio espaço de busca espiritual e foi adjetivada pelos mesmos de “capeta chefe”. Eles pareciam estar em um culto de libertação, bem parecido com os que eu frequentava. Diziam: “Apaga a vela pelo sangue de Jesus tem poder. Arrebenta as guias todas. Todo mal tem que ser desfeito em nome de Jesus: todo mal. Que a senhora aqui é o demônio chefe”.

Foi também no trabalho de conclusão de curso da graduação e no processo de admitir meu antigo preconceito contra CTTro, que apostei na primazia do discurso. Naquele momento, analisava comentários intolerantes religiosos em redes sociais e o discurso dos varejistas. A experiência com o campo atual não negou a importância do discurso, pois este, além de significar uma representação do pensamento, um instrumento de comunicação, é instituinte do humano e suas relações, laços e vínculos (BORGES, 2020).

Considerar a dinâmica discursiva é acompanhar as “articulações por onde o saber, o conhecimento e a memória são produzidos e propagados” (BORGES, 2020, p. 186). Esta característica é o que banha e habita a experiência de pesquisa, junto à busca por compreender um “processo mais amplo e complexo, articulado a fatores internos e externos” a respeito da intolerância religiosa (SILVA, 2016, p. 8).

Na busca por encontrar a raiz do meu preconceito, entrei em uma sinuca de bico, sem nem ter percebido. Algumas sinucas de bico foram apontadas justamente durante o exame de qualificação, através das reflexões feitas pela professora Fátima Lima. Por saber que reproduzia elementos de colonialidade nos meus discursos e práticas, quando era intolerante religiosa, o denominei de racismo religioso, apesar de ser uma mulher negra e, por essa razão, não reproduzir racismo. A professora me questionou, se o termo intolerância religiosa não se

²² BUSTAMANTE, Luisa. “Em nome de Jesus”, bandidos destroem terreiro no Rio. **Veja**. 8 de out. de 2017 Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/brasil/em-nome-de-jesus-bandidos-destroem-terreiro-no-rio>>. Acesso em: 12 de set. 2018.

adequaria melhor, para descrever o acirramento das diferenças religiosas entre pessoas negras e periféricas.

O que ocorria em mim e o que ocorre em intolerantes religiosos das áreas pobres urbanas do Rio de Janeiro é a reprodução de um fetiche de brancura (SOUZA, 1983), enquanto ideal presente na cosmovisão ocidental religiosa, encarnada em nossos corpos e mantida pelo maniqueísmo religioso e sua afirmação do princípio eles ou nós (FANON, 2010). Como elemento de colonialidade, é preciso afirmar que “a colonização nos afastou dos sentidos africanos de vida e de humanidade, relegando-nos ao modo de viver e de pensar do colonizador” (VEIGA, 2018, p. 79).

O colonizador nos ensinou a atribuir a Deus ou ao Diabo “a causa dos males, da miséria, do destino” e assim ocorre a “repartição racial da culpa” do colono. Este sim, firmado na rocha que é o racismo (FANON, 2008, p. 98). Dessa forma, indivíduos de igrejas (neo)pentecostais moradores de áreas pobres e que são majoritariamente negros, não têm poder para edificar/manter as estruturas. Sabemos que “os mais pobres, mais sofridos, mais escuros e menos escolarizados da população, isto é, os mais marginalizados têm optado voluntariamente e preferencialmente pelas igrejas pentecostais” (MARIANO, 1999, p. 12 *apud* VITAL DA CUNHA, 2015).

Me perguntei como abordar a intolerância sem reproduzir estigmas e culpa sobre os agressores e levei esta angústia tanto para a professora Fátima Lima como a Christina Vital durante a qualificação. Ambas reafirmaram os riscos que corria ao falar em racismo religioso. Ademais, reiteram a importância dos povos de axé contra a intolerância religiosa e de como este termo associa-se também a uma luta histórica. Fátima Lima descreveu como a Escrivência poderia me ajudar, inclusive para acessar as dinâmicas decoloniais tecidas em relações micropolíticas.

Para Fátima Lima, presente também na banca de defesa, foi importante e gratificante perceber que suas considerações e questionamentos foram relevantes para o caminho que a dissertação tomou e se tornou: um texto encarnado (ao ponto de emocioná-la sobre as dores descritas), corajoso (ao admitir que já fui intolerante) e que contempla o ato de dissertar e pesquisar. Abrahão Santos, assim como Fátima Lima, ressaltou minha coragem em admitir que fui agente da intolerância religiosa, assim como perceber em mim a culpa e ódio de si e da própria comunidade, através do mecanismo de embranquecimento da população negra.

A aposta na Escrivência também foi elogiada enquanto método e epistemologia contra hegemônica, que precisa ser disputada no campo da psicologia. Segundo a professora, o espaço de tempo entre a qualificação e a defesa foi importante, neste sentido, por permitir

uma produção de texto madura. Abrahão Santos também ressaltou a Escrivivência como metodologia de encruza e que confronta o saber dominante.

Gostaria de afirmar que as identidades raciais dos agressores, em sua maioria negros, foram descritas a partir dos relatos dos dois participantes dessa pesquisa. No entanto, também houve agressores identificados como brancos. Sobre essas identificações, trarei detalhes em cada episódio destinado aos sujeitos de pesquisa.

Estas brechas na pesquisa, assim como minha trajetória como mulher negra desviada da igreja evangélica, pulsavam no meu coração e me faziam ter dúvidas sobre o caminho que estava percorrendo na escrita da dissertação. Como foram apontadas também durante a qualificação por meio de questionamentos, as levei durante um bom tempo para o meu travesseiro e para orientação. Me repensei, então, a partir as inquietações apontadas pela banca. A mudança de caminho na pesquisa, tanto sobre a estrutura do texto como, na escolha em adotar apenas uma metodologia, se reforçou a partir do encontro e das histórias contadas pelos sujeitos de pesquisa.

Suas vivências me permitiram ressignificar algumas mágoas e refletir sobre uma realidade inescapável: o fato ter sido muito amada na infância e receber amor de meus irmãos evangélicos, ao mesmo tempo em que fui ferida quando a minha diferença gritou e quando resolvi questionar o que aceitava e justificava na instituição até então. Vivo na encruzilhada do amor e da ferida dentro da minha própria comunidade. Antes do desvio, questionei noções como “o pecado” e “a verdade”, compreendendo que havia em mim benefícios, mesmo simbólicos, relacionados à identidade evangélica. Na época do meu desvio escrevi:

Havia benefícios no lugar que eu ocupava.
 Por isso hesitei em levantar da cadeira confortável
 e participar da dança.
 Eu era consolada por ser filha,
 mas não há colo imediato quando crescemos.
 Eu revoguei a certeza de que tinha e teria,
 me jogando para andar sozinha.
 Doe, mas olhar de frente a liberdade, me faz crescer.
 De vez em quando, meu movimento infantil
 clama para deitar no berço que eu ocupava,
 mas hoje sou eu mesma que tenho que limpar as fraldas.
 A sujeira nos pés é coisa de gente
 que decidiu andar descalço para sentir o chão cru.
 Nu, pelado, com curvas, pedras e que sangra.
 Não há nada de divino na humanidade.
 Há o caos por não saber, por mal dizer, cheirar mal...
 Criar em meio nada, romper com a regra, continuar na estrada.
 Não estamos perdidos, porque não há O caminho, nem A verdade.
 Na vida, há trajetórias que a gente mesmo cria.

Não há erro.
 O pecado é uma construção que sem a culpa não valeria.
 Eu sei de onde ainda pulsa o medo da dança das cadeiras.
 Hoje eu sei porque estar nua me fazia sentir vergonha.
 Nua e crua sou, porque é assim que vim ao mundo e nele ficarei.
 A roupa, a verdade, a culpa, a certeza, o pecado, o certo
 e a razão são acessórios que se vão,
 quando a humanidade me rasga por inteira
 e põe meus pés no chão.

Com os pés descalços e sangrando, digo que o processo de questionamento da minha maior verdade e do meu pertencimento mais longo, somado à abertura para a existência do outro e para o que vi que era possível querer, é a maior virada da minha história. Escrever sobre essa transgressão, é parte do movimento de conhecimento e cura que concebe a teoria a partir da luta e da dor (HOOKS, 2013). “Se o ato de ler oferece a apreensão do mundo, o de escrever ultrapassa os limites de uma percepção da vida. Escrever pressupõe um dinamismo próprio do sujeito da escrita, proporcionando-lhe a sua auto-inscrição no interior do mundo” (EVARISTO, 2005, p. 2).

1.4. ORALITURA: O LUGAR DA MEMÓRIA DO CORPO

Exu versa sobre a importância do que é soprado pela boca, no hálito ritmado, expresso em sons e palavras (RUFINO, 2018). A expansão da Escrivivência, com temas e usos distintos, ocorre porque o cenário atual é composto por atores sociais que não entendem suas produções apartadas de suas vidas. Como afirmei, há a criação de novas epistemologias, rompendo com a separação entre oralidade e escrita, considerando as diferentes matrizes de linguagem para construir histórias e relatar memórias. Nesta metodologia, também existe a ênfase no fazer e no criar, não apenas no falar sobre. Por não haver hierarquia entre diferentes códigos (escrita, fala e gestualidade), a Escrivivência desenha um mosaico de materialidades significantes no tecer da vida e do mundo (BORGES, 2020).

Exu como *Bara* (dono do corpo) e *Elegbara* (senhor do poder mágico) nos permite trabalhar com esferas de saber que complementam gestos e fala e considerar o corpo e suas potências. O corpo, na emergência e na credibilização de saberes, rompe com o racismo/colonialismo e permite o reposicionamento do ser modificado, pela destituição ontológica ocidental. Isto é, pela racionalidade europeia (RUFINO, 2018). Aqui são consideradas as fontes de conhecimento do corpo e suas formas de “inscrição, resguardo, transmissão e transcrição de conhecimentos, práticas, procedimentos, ancorados no e pelo corpo, em performance”. O corpo é fonte de sabedoria, não desconfiança como na

racionalidade europeia. Ele permite a grafia de saberes de várias ordens. É, por excelência, o local da memória (MARTINS, 2003, p. 65).

A racionalidade criticada está presente na frase “penso, logo existo”, do Discurso do Método de Descartes. Nele, há duas ideias importantes: o solipsismo e o dualismo corpo/mente. O primeiro é a certeza que “o conhecimento objetivo e verdadeiro” é gerado “a partir do monólogo interno, baseado na desconfiança perante as demais pessoas”, ou seja, perante o coletivo. Na cisão entre mente e corpo “há uma desvalorização das sensações corporais como possíveis fontes de conhecimento válido” (BERNADINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2020, p. 11).

Acredita-se que o conhecimento produzido com esta tradição é universal. Ainda que Descartes não tenha dito quem é esse “eu”, sabemos que é o homem europeu. “Por trás do ‘(eu) penso’, podemos ler que “outros não pensam” ou não pensam adequadamente para produzir juízos científicos”. Ademais, “o penso, logo existo não esconde somente que os outros não pensam, mas que os outros não existem” (BERNADINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2020, p. 12).

No mundo ocidental, também há a primazia do registro impresso e do olhar, deixando à margem a oralidade na grafia dos nossos corpos. No Brasil, ainda predomina a literatura escrita de herança textual e da tradição retórica europeia e um texto acadêmico corre o risco de cair neste lugar e deixar a textualidade africana e indígena à margem. A tradição retórica europeia fez com que a escrita se tornasse quase metáfora da letra e do campo óptico. Mas todos nós não somos textos, nossos corpos também não escrevem o tempo todo? A memória está no corpo e ultrapassa então a letra escrita. Dessa forma, o acesso a ela não se dá apenas pela relação que estabelecemos com o olhar, tido como a janela do conhecimento (MARTINS, 2003).

A memória, nesse sentido, não precisa ser apenas acessada através da inscrição alfabética. O termo grego *graphen*, por exemplo, designa a grafia para além das leituras semânticas ocidentais. *Graphen* também nos remete a outras possibilidades de inscrição e lugar de memória. Outro caso que aborda a grafia para além do alfabético e do visual é a aproximação entre os verbos escrever e dançar por meio da raiz *ntanga*, de línguas bantu, do Congo. Os verbos têm sentido movente e também são performances de memória (MARTINS, 2003).

Por meio da oralitura, a memória pode ser acessada e foi assim que me encontrei com os sujeitos de pesquisa. Esta grafia trata-se também do traço residual, estilístico e mnemônico grafado no corpo, em movimento e voz. Como é uma performance, de forma geral, representa

uma rede e um leque. Como leque, abrange tanto vários modos de aderência não hierarquizados: ritos, cenas familiares, atividades lúdicas, teatro, dança, o fazer artístico e como rede tece interações no ato de performar (MARTINS, 2003). Como dito anteriormente, na escrita vivente além dos olhos, o gesto, o corpo e a fala são matérias primas imprescindíveis à memória. O que gostaria de reiterar é a não hierarquia entre diversos códigos e a interação entre eles (BORGES, 2020).

O convite é pensarmos a memória não só como registro escrito formal e também compreender seu lugar na voz e no corpo, já que toda memória “é instituída na e pela performance ritual”, “por meio de técnicas e procedimentos performáticos veiculados pelo corpo, em vários atributos, dentre eles a voz, numa refinada estilização estética e artesanal” (MARTINS, 2003, p.74). Para Santos (2015), a memória imaterial é parte da formação da nossa identidade e intrínseca aos processos sobre nossa ancestralidade e herança afro-brasileira. Um exemplo é exatamente o compartilhamento oral de memórias dos mais velhos para os mais novos. O que foi e é transmitido oralmente não é apenas um ato físico, mas faz parte de um processo reflexivo a respeito da nossa existência (SANTOS, 2015).

De acordo com Borges (2020), a oralidade é importante para a civilização africana e sua descendência, mas “não é a única materialidade significativa presente na produção simbólica em África e nas culturas afro-brasileiras” (BORGES, 2020, p. 193). A escrita sempre foi um código presente no continente africano, um exemplo é a escrita hieroglífica egípcia. A oralidade, mais do que um traço essencial, é parte de situações contingenciais, como a “imposição do nomadismo a comunidades e tribos fixas” (BORGES, 2020, p. 191).

Para além de simplesmente contar o passado, as narrativas como performance não são apenas a representação mimética de um sentido e estão sempre em reinvenção e revisão. A performance, portanto, é sempre provisória e inaugural (MARTINS, 2003). A memória, junto ao movimento corporal, que inclui a voz, “abrange a atenção ao aspecto melódico, ao ritmo, ao impulso, ao jogo, que proferem outras narrativas” (SANTOS, 2015, p. 21), remetendo-se simbolicamente a um sentido. Desse modo, o ato de falar, exercício corporal e vocal, permite o acesso à memória e a imagens. “O corpo que dança, vocaliza, performa, grafa, escreve” (MARTINS, 2003, p. 67). Este processo é, sobretudo, reflexivo.

A reflexão sobre o corpo auxilia o sujeito a tomar consciência da própria estrutura e articulações. O improvisado, a recriação e a modificação tem espaço neste movimento. Assim, é possível estabelecer conexões inéditas entre sua história e seu corpo, também em esfera coletiva. Em suma, o processo de recordar e contar tece significações, possibilidades e

reflexões com relação a sua identidade, o movimento de seu corpo e sua história (SANTOS, 2015).

Os rituais afro-brasileiros ilustram a importância do que é soprado pela boca (RUFINO, 2018). Neles,

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, um determinado circuito de expressão, potência e poder. Como sopro, hálito, dicção, acontecimento performático, a palavra proferida grafa-se na performance do corpo, portal da sabedoria (MARTINS, 2003, p. 67).

A palavra, por ser dinâmica, não se cristaliza e precisa de escuta atenciosa, pois se relaciona a toda uma *poiesis* de memória, presente nos cantos sagrados e falas cantadas em rituais (MARTINS, 2003). A encruzilhada é lugar de reinvenções da vida (RUFINO, 2018). No entanto, processos inter e transculturais nem sempre ocorrem de forma tão amistosa, emergindo conflitos entre diferentes cosmovisões, performances, filosofias e saberes (MARTINS, 2003), principalmente em “espaços em que se reproduzem, se disseminam e se repetem valores, medos, preconceitos, discriminações, explorações, desigualdades, tentativas de disciplinarização e controle das singularidades” (NASCIMENTO, 2014, p. 3). Pode não ser nada amistoso ser apontado como o Diabo na guerra contra ele e “seu séquito de anjos decaídos e seus representantes na terra, identificados com as outras religiões e, sobretudo com os cultos afro-brasileiros” (MARIANO, 1996, p. 26).

Uma das principais ameaças aos cultos afro-brasileiros e seus frequentadores é o cristianismo estrutural. O que significa dizer que o cristianismo é uma religião pública associada ao Estado, não garantindo de fato liberdade de culto para religiões minorizadas, especialmente as CTTro (FERNANDES, 2017). Dessa forma, quando falo em instituições e indivíduos intolerantes religiosos das áreas pobres urbanas do Rio de Janeiro, afirmo que estes são atravessados por uma estrutura social (ALMEIDA, 2019), isto é, são apenas reprodutores de componentes de colonialidade e decolonialidade em seus discursos e práticas.

Em resumo, para acompanhar a oralitura dos participantes de pesquisa, é necessário compreender que a palavra marca o corpo em uma linguagem pulsional, inscrevendo o emissor em um circuito de expressão, potência e poder. A aliança entre a tradição e a transmissão institui-se sincronicamente, no momento do ato performado, relacionando o presente do pretérito e do futuro. “A performance atualiza os diapasões da memória, lembrança resvalada de esquecimento, tranças aneladas na improvisação que borda os restos, resíduos e vestígios africanos em novas formas expressivas” (MARTINS, 2003, p. 77).

CAPÍTULO 2 - PONTOS DE VIDA DE CLAUDINHA

Nas tradições afro-brasileiras, o corpo é lugar de adereços, composto por movimentos, vozes, coreografias, adornos, desenhos na pele e no cabelo, que também escrevem história (MARTINS, 2003). Na carona de Rufino (2018), que versa sobre uma pedagogia das encruzilhadas, destaco a dimensão ontológica (existencial) de Exu e o objetivo primordial de seu projeto: reconstruir os seres com seus cacos e reposicionar suas histórias diante do trauma e da infinidade de golpes oriundos da estrutura colonial e dos elementos de colonialidade. A reconstrução existencial é parte do princípio cosmológico do orixá, já que versa sobre a estrutura, composição e dinâmica do universo.

A partir do propósito de tornar este texto um território de saber polifônico (BORGES, 2020), trago também as vivências de Pai Beto. No entanto, primeiramente escrevo sobre as performances de “centramento, descentramento, intersecções e desvios, textos e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação” (MARTINS, 2003, p. 70) que surgiram a partir das memórias de Claudinha. Estas performances são os pontos de vida que a Eescrevivência acolhe.

Claudinha foi e é uma grata surpresa, depois diante dos impasses de pesquisa e quem me indicou Pai Beto. O encontro com ele também me ajudou a reposicionar a importância da memória na pesquisa, como já contei. Lembrando que esta rede de indicação se esgota nas fronteiras desta relação de amizade, “ao privilegiar a indicação direta de pessoas pertencentes a grupos geralmente pouco conhecidos e de difícil acesso, geralmente se esgota nos limites da rede conformada por relações de indicação e confiança” (FONSECA; GIACOMINI, 2013, p. 32).

Como veremos, Claudinha, por ser mulher negra, candomblecista, com cinquenta e quatro anos e cabeleireira, faz parte de um “grupo definido como outro, desviante, inferior ou simplesmente errado” (LORDE, 2019, p. 143). Isso significa, de acordo com Lorde (2019), que a mesma encontra-se fora da *norma mítica*. Isto é, ela não pertence ao grupo “branco, magro, homem, jovem, heterossexual, cristão e financeiramente estável” (LORDE, 2019, p. 145). “Às Américas chegou o homem heterossexual, branco, patriarcal, cristão, militar, capitalista, europeu, com as suas várias hierarquias globais enredadas e coexistentes no espaço e no tempo” (GROSFOGUEL, 2008, p.6), e com essa chegada há a produção de hierarquias sociais e do olhar para esses povos e sujeitos enquanto desprovidos de

razão/espiritualidade, ou seja, seres cobertos de promiscuidade e falta de conhecimento (BALLESTRIN, 2013).

O messianismo cristão, durante este período, criou um novo espaço político onde a lei e a vida se tornaram progressivamente inseparáveis, um problema para quem não se encaixava e não se encaixa neste padrão de “racionalidade” (ROMANDINI, 2013), considerados uma depravação constitucional (FANON, 2010). Segundo o colonizador, pertencer ao lugar primitivo significava estar fora da norma mítica, ou seja, ser colonizado não era apenas não ter valores, mas ser impermeável e inimigo deles. O mal absoluto, possuidor de forças maléficas, que corrói e deforma tudo que nele toca, relacionado à estética ou à moral. A acusação é de que seus mitos, tradições e costumes são a própria miséria e depravação constitucional (FANON, 2010).

Ao conversamos, Claudinha e eu, sobre se haveria diferença no tratamento que as CTTro recebem da sociedade, de maneira geral, quando comparadas às outras religiões, ela me disse que nossa sociedade acredita que os povos de axé “fazem parte de uma religião que é permissiva, uma religião que nada de bem faz”²³. Na intolerância religiosa contemporânea, as CTTro são consideradas bestiais e ferozes, demonstrando como a caracterização de alguns seres humanos pertencentes a determinadas identidades e culturas integra o racismo, logo, antecede práticas genocidas e discriminatórias estruturais até hoje (ALMEIDA, 2019). As marcas do desvio e da “depravação” de Glória aparecem desde a relação com o seu sagrado, até o julgamento de seu corpo, que fora inclusive demonizado. Essas rupturas habitam as narrativas dos seis encontros *online* que tive com a *Eke di*.

No início, tentei estruturar os encontros para que fossem realizados por uma plataforma *online*, que não fosse o *Whatsapp*, mas as dificuldades dos dois primeiros contatos me fizeram realizar as videochamadas por este aplicativo, também por ser mais cômodo para os participantes. Os encontros duravam cerca de uma hora e meia e contam histórias que complexificam as análises sobre as dinâmicas religiosas, já que trazem também elementos de decolonialidade (MARTINS; BENZAQUEN, 2017). Todas as chamadas de vídeo foram gravadas e transcritas, de acordo com sua autorização, a partir da assinatura da entrevistada do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

Claudinha, apelido para os mais chegados, que é o me tornei e o que me permite chamá-la assim, veio desejosa de falar sobre o que ocorreu com ela, na mesma intensidade que eu queria ouvi-la. A princípio, ela era apenas alguém indicada por outra pessoa, que me

²³ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

ajudaria na pesquisa, mas desde o primeiro encontro eu me senti bem com sua maneira de falar empolgada, irreverente, crítica e sensível. Por isso, os encontros, ainda que longos, foram tão proveitosos e prazerosos que tive a impressão de não sentir o tempo passar. Foram cheios de histórias sérias, dolorosas e também engraçadas.

A beleza do cabelo vermelho, dos brincos grandes e das tiaras que usava já mostrava que Claudinha, por onde quer que fosse, dificilmente passava despercebida, e isso atravessa sua história. Os efeitos do racismo, articulado ao sexismo, produzem uma realidade violenta sobre a mulher negra particularmente (GONZALES, 1984). A ela escolhi contar minha experiência, quando intolerante religiosa, o que é parte da minha humanidade. Por isso, para além de ser *Eke*di e ser uma participante de pesquisa de mestrado, ela é também Claudinha: com contradições e complexidades.

Me senti acolhida no meio das inseguranças do primeiro encontro e diante da possibilidade de falar alguma “besteira”. Claudinha me deixou à vontade desde o início para perguntar, sorrir, questionar, combinar horários, pedir desculpas por problemas de internet, para lidar com os imprevistos e as escorregadas, que nós, pesquisadoras, damos, mesmo que exista leitura anterior sobre a temática a ser dialogada. Eu fiquei desarmada diante de alguém que não conhecia. Então, ela soube que havia acolhimento, curiosidade e abertura de minha parte. Os encontros foram tão além do que eu imaginava que fiquei com saudade quando não podíamos falar e com o fim dos encontros semanais para a pesquisa. Ela dizia sentir o mesmo.

Eu entendo bem o motivo: eram as dores dela sendo contadas, mesmo que eu não tivesse dimensão disso e eu sendo curada de algumas feridas, através da pessoa que estava diante de mim. Isso acontece porque o compartilhamento e a escrita da vida, pela oralitura, fornecem unguento e auxílio na construção de caminhos para a cicatrização da dor e para o alcance da cura (FELISBERTO, 2020). Claudinha me deu lições de como se reinventar diante das mágoas e dores, escapando do puro amargo. Aprendi como ela foi “fazendo do limão, uma limonada”, como sempre dizia e me senti inspirada por suas estratégias de “sedução, destronamento, drible e golpe” de uma vida nada fácil (RUFINO, 2018, p. 79).

Claudinha é prova de como a história ocidental e suas oposições simplistas marcam o corpo, a condição social e a experiência (BORGES, 2020) de identidades específicas e cria um conjunto de pessoas que “mediante a opressão sistemática, pode ser levado a se sentir dispensável, ocupando o lugar do inferior, desumanizado. Nessa sociedade, esse grupo é formado por pessoas negras e do Terceiro Mundo, pela classe trabalhadora, pelos idosos e pelas mulheres” (LORDE, 2019, p. 143). Fazem parte também desse grupo aqueles que são

mantidos à margem pelo maniqueísmo religioso, através do princípio “eles ou nós” (FANON, 2010).

O maniqueísmo religioso é um importante organizador das relações humanas, como colocado por Claudinha: “as pessoas olham para gente pela religião, não olham pelo que nós somos”²⁴. O maniqueísmo religioso é o que mantém as CTTro à margem. Ele tem como base o evolucionismo e dualismo (entre o bem e o mal), engendrados pelo etnocentrismo ao conjecturar que o bem somente é alcançado por uma verdade (do cristianismo). O etnocentrismo qualifica outras religiões e espiritualidades como más e/ou ruins, em nível evolutivo inferior ao europeu (QUIJANO, 2005). Dessa forma, compreender estruturalmente como corpos-terreiro podem cultivar e existir ao serem apontados como o inimigo a ser expulso e exterminado, é “procurar, ao nível da cultura, as consequências deste racismo” que visa arruinar os sistemas de referência de povos subalternizados (FANON, 2018, p. 80).

O etnocentrismo, como hegemonia do conhecimento que ridiculariza, esmaga e esvazia valores que não são ocidentais, apoiou-se e apoia-se em dois mitos fundacionais: o evolucionismo e o dualismo. O evolucionismo trata-se da ideia-imagem da civilização humana, que parte de um estado de natureza (primitivo) cujo ápice é a Europa (QUIJANO, 2005) ou qualquer outra identidade que se diga a forma ideal de existência: a materialização da perfeição. A quintessência da humanidade “instala a sua dominação, afirma maciçamente a sua superioridade. O grupo social, subjugado militar e economicamente é desumanizado segundo um método polidimensional” (FANON, 2018, p. 81).

Pressupõe-se uma superioridade no nível da tecnologia, dos conhecimentos científicos, das ideias religiosas e dos costumes, assim como a maneira pela qual as pessoas vivem, punem, etc. Dessa forma, não há nada que não possa ser civilizado ou incivilizado (QUIJANO, 2005). O modelo de civilização está de acordo com o ocidente, a imagem que tem de si mesmo e sua “consciência nacional” (ELIAS, 1994). A construção desta superioridade é possível graças ao dualismo. O mesmo permitiu a elaboração das diferenças entre Europa e não-Europa como raciais, criando um arranjo de novas categorias identitárias presentes também no pensamento de guerra à alteridade religiosa: "Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno" (QUIJANO, 2005, p. 122).

Foi este o núcleo complexo para a instituição do projeto moderno de conhecimento e governança. Primeiro, os colonizadores expropriaram conhecimentos que julgavam mais

²⁴ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

aptos para o desenvolvimento do capitalismo em direção ao progresso. Ademais, reprimiram como puderam seu universo simbólico, o que foi muito menor no caso da Ásia quando comparada a África, por exemplo. Por fim, forçaram os colonizados a aprender parte da cultura dominante, para reprodução da dominação vivida em todas as dimensões culturais: material, tecnológica, subjetiva e religiosa, em especial a religiosidade judaico-cristã (QUIJANO, 2005).

Como o pentecostalismo relaciona-se com o colonialismo e a colonialidade? Apesar de parecer um fenômeno contemporâneo, o pentecostalismo esteve presente em diversos contextos. “Explora abertamente uma concepção de mundo, que deita raízes nas profundezas da humanidade. Esteve presente em diversos contextos culturais, por exemplo, foi enfatizada e adaptada à cosmovisão cristã na Idade Média europeia, aportada no Brasil com os católicos portugueses e perpetuada até o presente” (ORO, 1997, p. 12), o que reitera a colonialidade enquanto reprodução de uma desumanização existente para além da formalização colonial. (MALDONADO-TORRES, 2020). A religiosidade judaico-cristã

privilegiava espiritualidades cristãs em detrimento de espiritualidades não cristãs/não ocidentais e foi institucionalizada na globalização da Igreja Cristã (católica e depois protestante). Do mesmo modo, a colonialidade do conhecimento traduziu outras práticas éticas e espirituais ao redor do mundo como “religião”, uma invenção que também foi aceita por “nativos” (o hinduísmo foi inventado como religião somente no século XVIII) (MIGNOLO, 2017, p. 11).

O projeto senhorial era de apagamento e objetificação do outro, que abarcava coerção, violência física e marginalização da tradição negra. A normativa do Reino português (e o Reino de Deus) tinha como intento reiterar o etnocentrismo europeu, onde o cristianismo era legitimador desse processo através da punição a qualquer maneira heterodoxa de existência – há nesse processo a hegemonia da moral (BITTAR, 2010).

“A Igreja Católica foi responsável pela supressão do conhecimento nos processos de controle, censura e condenação da disseminação de ideias com repercussões específicas para a população negra” (CARNEIRO, 2005, p. 102). Descrito como primitivo e endemoniado, o corpo negro e tudo que veio com sua diáspora, o que inclui sua espiritualidade, era concebido como contravenção penal e precisava ser apagado, passando por contínua subjugação, seja simbólica ou material (BITTAR, 2010). Em suma,

O catolicismo hegemônico não tem pouca responsabilidade no processo de formação de estereótipos negativistas contra os cultos afro-brasileiros. É bom lembrar que a hierarquia católica condenou abertamente as práticas religiosas dos negros (em 1890, 1915, 1948 e 1953) e desencadeou, na

década de 50 deste século, uma luta apologética contra as religiões não-cristãs, entre as quais as afro-brasileiras (ORO, 1997, p. 10-11).

Considerar as CTTro como depositárias das perversões humanas (CARNEIRO, 2005) é um elemento de colonialidade, já que parte do antagonismo entre o que é cristão e não cristão, engendrado pelo colonialismo. Desse modo, podemos organizar outras categorias provenientes do maniqueísmo religioso: bem-mal, Deus-diabo, espiritual-mundano, santo-profano, adoração-idolatria, liberto-possuído, culto-ritual, fé-feitiçaria, sujo-limpo, próspero-miserável, a verdade (única epistemologia válida) e a mentira. Com uma infância em Irajá, um território que era cheio de terreiros, Claudinha sentiu algumas mudanças onde mora e passou a pertencer à margem. O que deixou as CTTro fora do corpo principal?

Há diferentes concepções sobre satanás e seus demônios. O neopentecostalismo brasileiro reproduz e maximiza o poder que há na ação do diabo e a importância dada a esta guerra. Uma das ações do diabo é desestabilizar a “ordem natural” das coisas e atrapalhar a vontade divina: tornar o homem próspero. Tal concepção é comum com maior ou menor grau por outras igrejas pentecostais (ORO, 1997).

De forma geral, os pentecostais clássicos pregam inspirados no trecho bíblico de Atos 2 (Dia de Pentecostes) e na atualização dos dons do Espírito Santo: destaca-se a glossolalia (dons de língua), a cura e a classificação de espíritos. A diversidade das igrejas pentecostais e a descentralização que ocorre em muitas delas, o que as tornam diferentes da organização católica, dificultam classificá-las. No entanto, o que me interessa neste trabalho é o movimento de reprodução de doutrinas, teologias e rituais neopentecostais por instituições religiosas (VITAL DA CUNHA, 2015) e que ameaçam a liberdade de cultuar e existir das CTTro.

Como “a batalha espiritual explica acontecimentos na esfera pública e revela a presença diabólica aos olhos do diferentes religiosos” (BIRMAN, 2009, p. 324), essa visão de mundo exacerba o acirramento das diferenças presentes no conflito entre práticas cristãs e não cristã (tidas como demoníacas), porque acredita-se que os demônios invadem a vida de pessoas, grupos e até continentes (justificativa usada para legitimar a força colonizadora de ações missionárias civilizando povos “não evoluídos”), atrapalhando sua prosperidade. Essa subjetividade bélica, baseada na demonologia tradicional presente no colonialismo, crê que a pobreza e a imoralidade decorrem do pecado e da idolatria, por isso seria necessário quebrar maldições hereditárias (BOBSIN, 2018). A dimensão hereditária da libertação aparece como componente imprescindível na história familiar de Claudinha.

Ela nasceu em um berço de axé, no dia de *Iyemojá* e de Nossa Senhora da Glória. Quando criança, sua mãe, Dona Luzia, já era iniciada no candomblé há muitos anos e era zeladora de uma casa de axé. Sua mãe teve passagem pela Umbanda e posteriormente foi para um terreiro de candomblé de Angola, tornando-se filha de santo do *Tata Londirá* João da Goméia. Claudinha hoje mantém o legado da matriarca da família. Ela é *Eke di*, função que é um presente ganho desde o ventre. “Só que depende da pessoa ser frequentadora do culto afro, para que o orixá manifestado mostre que a pessoa já veio com o cargo”²⁵. O parto de Dona Luzia foi muito difícil, e por ter sido superado, prestou homenagens à santa católica.

A *Eke di* Cláudia de *Oyá* é do candomblé de Angola assim como sua mãe. Por ser *Eke di* ou *Makota*, não incorpora nenhum orixá, apesar de já ter sido chamada de Pomba Gira em um dos episódios de intolerância que marcaram sua história. Uma *Makota* apenas orienta e zela pelos orixás, ficando de olhos abertos durante as incorporações. É uma espécie de babá, de acordo com ela. Escolheu este nome para si porque foi *Oyá* (Iansã), de quem é filha e responsável por algumas de suas características, quem a ajudou nos momentos difíceis que passou.

Durante sua infância, frequentava uma escola bíblica dominical em uma igreja assembleiana perto de sua casa, como eu e muitas outras crianças da periferia urbana do Rio de Janeiro. A igreja era uma forma de lazer: “como a gente não tinha nada para fazer, a gente ia para a escolinha. Minha mãe não deixava eu sair, eu não ia para canto nenhum. Então, a escola dominical era um divertimento, mas eu nunca me enquadrei em ser evangélica, o que gritava no meu sangue era o culto afro. Até hoje não tenho nenhuma vontade de sair do candomblé, me preenche bastante”²⁶.

Sua mãe já era de axé quando Claudinha nasceu como disse anteriormente. Ela é mais nova dos sete irmãos, o temporão. Ela e seus irmãos conviveram com a religião da mãe e “só tinha uma irmã minha que nunca foi, que nunca cruzou com isso, que é católica. É católica desde sempre”²⁷. Com ela, Claudinha tem conflitos até hoje por ser “preconceituosa demais”²⁸. A diferença religiosa não é apenas com esta irmã: nenhum outro irmão seu é do candomblé, o que inicialmente não se apresentava como um problema, até o adoecimento da matriarca. Dona Luzia nunca impôs sua religião para nenhum filho. A única coisa que desejava é que seus filhos procurassem o caminho do bem.

²⁵ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

²⁶ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

²⁷ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

²⁸ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

Antes da morte de Dona Luzia, a família era uma família muito unida. Reuniam-se aos finais de semana ao som de sambas. Seus filhos faziam churrasco e divertiam-se. Tudo mudou conforme a vida foi passando e as sobrinhas dela tornaram-se evangélicas, “aí começou ter aquela distância”²⁹. Desde o primeiro encontro, afirmou ter vivido momentos muito difíceis por conta de ataques religiosos praticados principalmente por evangélicos. Renata e João, os protagonistas do “episódio do enterro”, queriam converter a família toda à religião deles. Apesar de serem Testemunhas de Jeová, foram identificados por Claudinha como evangélicos, especialmente por seu discurso de guerra às CTTro.

A vida de Claudinha, principalmente a parte espiritual, dá um livro e, segundo ela, são histórias que quem escuta se pergunta: “Nossa, Claudinha, como você consegue ficar de pé? É porque eu acredito naquele lá de cima e acredito naquele que está aqui, abaixo de Deus me protegendo. A história é longa, eu sofri muita intolerância. Nossa senhora. Até mesmo de família”³⁰. O que foi compartilhado comigo e que trago aqui demonstra como lidamos com a diferença em uma economia ocidental, que julga pessoas como descartáveis (LORDE, 2019).

Na lógica da descartabilidade “todos fomos programados para responder às diferenças humanas que há entre nós com medo e aversão, e a lidar com elas de três maneiras: “ignorar e, se não for possível, copiar, quando a consideramos dominante, ou destruir quando a consideramos subalterna” (LORDE, 2019, p. 144). As diferenças quando não vividas em pé de igualdade, são colocadas a serviço da confusão e separação. “Dessa forma, não falamos de diferenças humanas, mas de humanos desviantes” (LORDE, 2019, p. 145). Destaco que narrativas de memória de Claudinha estarão assinaladas com a descrição “trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha” e todos os nomes dos participantes de sua história são fictícios, assim como os citados neste trecho. Portanto, o que suas memórias trazem a respeito de seus desvios à norma? Como sua diferença foi tratada no “Episódio da “biblada”?”

2.1. EPISÓDIO DA “BIBLADA”: A LIBERTAÇÃO DA POMBA GIRA

As religiões (instituições sociais) e seus indivíduos, em territórios marginais, podem reproduzir o fetiche de brancura através da manutenção de regras e padrões colonizados e da demonização. Os discursos de demonização de pessoas e de seus “territórios constituem uma forma de ação político-religiosa que, simultaneamente, reage às acusações do Estado e se apropria de suas categorias conjugando-as com suas concepções religiosas” (BIRMAN, 2009, p. 322). No final, aqueles que o reproduzem acabam reiterando a associação histórica entre

²⁹ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

³⁰ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

territórios periféricos a qualidades morais negativas, pela necessidade de “expurgo de qualquer mancha negra” (SOUZA, 1983, p. 34).

O imperativo da mudança de “comportamento” de sujeitos vistos como inferiores não é exclusiva da questão religiosa atual, mas faz parte da estrutura do racismo e do Ideal de Ego Branco. O comportamento por ser mais plástico e flexível “envolve elementos físicos, predicados morais, maneiras de exprimir-se e possibilidades de localizar-se na ecologia urbana, em situações de” possíveis “prestígios e ascensão social”. Para isso é necessário apagar e libertar-se de suas “manchas” negras (SOUZA, 1983, p. 21). Que marcas precisariam ser limpas? A branquitude criou o mito negro, o colonizado. Isto é, “imagos fantasmáticas” sobre o que seria “o negro”, marcado como: o irracional, o feio, o ruim, o sujo, o sensitivo, o superpotente, o exótico (SOUZA, 1983).

“O negro” é, portanto, violentado por uma dupla imposição do ideal de ego branco (modelo normativo-estruturante): a incorporação o corpo e os ideais brancos. O ideal de ego está no domínio do simbólico (pertence à Ordem simbólica e a Lei que fundamenta a ordem), do discurso e correlaciona o indivíduo à cultura. Pela vivência na ideologia, estética, comportamentos, exigências e expectativas brancas, o ideal de ego branco se torna uma violência aos sujeitos negros. É um modelo incompatível com o sujeito negro e funciona como uma espécie de fetiche – o fetiche de brancura. Há no ideal de ego branco a tentativa de libertar-se de estereótipos racistas criados a partir do mito negro (SOUZA, 1983). A brancura foi engendrada pelos brancos.

Porém a brancura transcende o branco. Eles - indivíduo, povo nação ou Estados brancos - podem “enegrecer-se”. Ela, a brancura, permanece branca. Nada pode macular esta brancura que, a ferro e fogo, cravou-se na consciência negra como sinônimo de pureza artística; a nobreza estética; majestade moral; a sabedoria científica, etc. O belo, o bom, o justo e o verdadeiro são brancos. O branco é, foi e continua sendo a manifestação do Espírito, da Ideia e da Razão. O branco, a brancura, são os únicos artífices e legítimos herdeiros do progresso e desenvolvimento do homem. Eles são a cultura, a civilização, em uma palavra, a “humanidade” (SOUZA, 1983, p. 5).

A atenção às pastorais urbanas é um efeito desta concepção e um pilar do movimento de “difusão da fé”, pois, para os pentecostais, em seus territórios mal-afamados (FANON, 2010), a presença do Mal é forte/intensa, necessitando da palavra de Deus, o que reafirma a ideia de mal hereditário e territorial da Teologia do Domínio (VITAL DA CUNHA, 2015). “Nota-se que o termo domínio já pressupõe um campo de poder ou dominação. Não

gratuitamente, diz que alguém domina um determinado assunto” (CARNEIRO, 2005, p. 32). Ou seja, o domínio de algum assunto pode operar para a sujeição de pessoas a um determinado poder. A teologia do domínio, em específico, foi e é marcante na missão pentecostal e seu investimento institucional-religioso em cidades e espaços urbanos. A presença do Mal, nestes territórios, precisaria ser enfrentada em cotidianas "batalhas espirituais", utilizando-se de êxtase emocional e de narrativa bélica (VITAL DA CUNHA, 2015).

As instituições e os indivíduos, neste contexto, “são apenas a materialização de uma estrutura social ou de um modo de socialização que tem o racismo como um de seus componentes orgânicos” (ALMEIDA, 2019, p. 47). O discurso é um dos elementos que irá relacionar as instituições a uma rede de signos e significações diversas, em um sistema aberto que cria, registra e impõe valores na sociedade. Em outras palavras, é um instrumento de organização que atravessa certo imaginário social, sendo instrumento do desejo, uma vez que opera como elemento de poder (FOUCAULT, 2012).

Como dizem “as palavras têm poder. De fato, elas têm. A palavra não se limita a ser veiculadora dos sentidos, a palavra é carne, é materializadora da vida, propiciadora dos acontecimentos” (RUFINO, 2019, p. 14). É possível afirmar também que a palavra (o discurso) é uma rede de signos não foca no significado, mas no significante (imaginário dos receptores para reprodução de valores, normas e regras) (FOUCAULT, 2012).

É justamente no imaginário social que as CTTro foram associadas ao diabo, em uma “forma primitiva de explicar e combater o mal através de bodes expiatórios” (SILVA, 2016, p. 4). Este discurso mantém terreiros e corpos-terreiro, como Claudinha, fora do corpo principal, já que é demonizado. Entretanto, esta guerra contra terreiros e seus representantes não significa a negação e diminuição do poder espiritual das mesmas, mas explicita sua singularidade e missão no meio evangélico, a nível institucional e individual (ORO, 1997). Para Edir Macedo³¹ (1987, p. 34) “não se desfaz macumba com macumba, nem se expulsa um demônio com outro demônio, tenha lá o nome que ele venha a ter. Tudo isso só é desfeito pelo poder de Jesus Cristo ministrado na sua vida”.

Em um dos momentos mais difíceis da vida de Claudinha, quase foi expulsa de seu terreno por ser o “demônio do quintal”. “Era um bate-coxa e ficavam batendo o pé, gritando”³². O contexto e os desdobramentos desta disputa territorial intrafamiliar virão após conhecermos a história que envolve o adoecimento de sua mãe. Edir Macedo, em seu livro

³¹ MACEDO, Edir. Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios? Rio de Janeiro, Universal Produções, 1987.

³² Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios, afirma categoricamente que as religiões de matriz africana ainda podem levar pessoas à miséria. Segundo o racista religioso, milhares de pessoas, na tentativa de conseguir alcançar seus objetivos, frequentariam cabanas, centros e terreiros de feitiçaria, para serem orientadas por “guias infernais”: *erês*, pretos-velhos, caboclos, *exus*, etc. No entanto, caem na desgraça total.

Para compreendermos a intolerância religiosa ocorrida em territórios marginais (locais associados de forma homogênea e pejorativa a males, miséria, a violência e a corrupção dos valores), é importante ressaltar que as tentativas de libertação ocorrem para “conservar o mal externo às suas fronteiras” (BIRMAN, 2009, p. 323). O mal precisa ser expulso. Quando Dona Luzia ainda era viva, Claudinha se separou de seu primeiro marido. Na época da separação, sentia-se muito carente e triste. Ela ia todo final de semana para a casa de suas melhores amigas, católicas até então. Ela e suas amigas-irmãs colocavam mesas e cadeiras na garagem, faziam churrasco e tomavam cerveja (atitude de quem é do mundo).

Ser do mundo, no dualismo santo-profano, significa se deixar levar pelos prazeres do corpo. A civilidade (domínio próprio), atributo negado historicamente à população negra, para quem lê o mundo a partir da batalha contra o pecado, é possível de ser adquirida por meio da libertação de territórios e de pessoas, através da luta contra os “instintos” e a “natureza”, isto é, contra a carne. Para Carneiro (2005, pp. 108-109), “tal como em Kant e Hegel, para Nina Rodrigues a ausência ou dificuldade de autocontrole permanece como traço distintivo do negro”. O negro é resumido: “a levandade, o capricho, a imprevidência, a volubilidade, a inteligência ao mesmo tempo viva e limitada”.

O receio de Claudinha era justamente “perder” o autocontrole: “Ao invés de me separar e curtir a noite, até cair em caminhos tortos, eu preferi ficar focada no meu bairro, na minha localidade, com meus amigos.”³³ Em Romanos³⁴, capítulo oito e versículos oito e nove, está escrito: “Portanto, os que estão na carne não podem agradar a Deus. Vós, porém, não estais na carne, mas no Espírito, se é que o Espírito de Deus habita em vós. Mas, se alguém não tem o Espírito de Cristo, esse tal não é dele”. Na concepção dualista entre mente e corpo, a carne seria o corpo, que tem a tendência natural a nos conduzir ao pecado. É preciso expulsar a natureza pecaminosa da carne e pensar de acordo com uma fé ligada à razão.

A demonologia pentecostal mudou também a ética religiosa. O homem não é o autor único da falta contra Deus. O crente não é o único responsável.

³³ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

³⁴ Romanos 8:8-9. **Bíblia on**. Disponível em: < <https://www.bibliaonline.com.br/acf/rm/8/8,9>>. Acesso em: 10 de maio de 2021.

Grande parte da responsabilidade é do diabo. O crente é vítima das ações demoníacas. O pecado não apenas se comete, mas, se sofre. Assim, os fiéis são isentos de responsabilidade. Não é apenas culpa deles. Eles foram enganados, e não está neles a solução. A solução está na Igreja, no exorcismo exercido no contexto do culto e pela palavra do pastor, etc. A mesma compreensão encontra-se nos ritos de exorcismo. Não é a pessoa quem grita ou pula porque tem um demônio. É o próprio demônio que grita ou pula (RIVERA, 2007, p. 57).

No entanto, mesmo que acreditasse que não estava indo para “caminhos tortos” de acordo sua moralidade, para a lógica cristã estava. A caminho de seus encontros com suas amigas, Claudinha estava andando pela rua, segundo ela, “toda espalhafatosa”, com seu cabelo crespo que batia no ombro. Era volumoso e dourado e ela o jogava para lá e para cá. Neste dia, um dos membros de uma igreja Assembleia de Deus cruzou seu caminho. Essa igreja é conhecida dentro e fora do bairro de Irajá por suas revelações. É uma igreja onde ocorre o reteté, o bate-coxa³⁵, o axé. Final de semana, a rua fica cheia de carros e a igreja recebe muita gente de longe em busca da magia presente neste corpo-terreiro.

Antes de ir à casa de suas amigas, avisou a sua mãe que iria fazer churrasco e saiu. “Eu jogava o cabelo assim de lado, né. Estava na flor da idade, toda bonitinha, ainda novinha”³⁶. Até que um homem negro e ex-presidiário acreditou que tivesse visto a própria Pomba Gira. “Ele veio de frente para mim, parou perto e falou assim. Sai Pomba Gira”³⁷. Ele disse “Tá amarrado em nome de Jesus. Pegou a Bíblia e pá na minha cabeça”³⁸. Apesar de contar rindo, a “biblada” doeu. O livro era grande e grosso. Por isso, doeu bastante. Ela o xingou e gravou bem seu rosto. Assim que chegou à casa de suas amigas contou o que tinha ocorrido e todos riam.

O episódio da “biblada” é um caso de intolerância religiosa com violência moral, psicológica e física entre um homem negro evangélico e uma mulher (48% dos casos do RIVIR) negra candomblecista. A religião de Claudinha é um exemplo do que afirmam os dados RIVIR (2016) e as reportagens de 2014 a 2015 sobre os religiosos de matriz africana serem os mais atacados. Algumas reportagens, que relacionam casos de intolerância ao racismo, consideram que são os negros os mais atacados e nas denúncias o primeiro lugar são dos pardos.

³⁵ O bate-coxa foi citado por Claudinha para descrever o reteté, isto é, como dito anteriormente, são manifestações espirituais típicas do movimento pentecostal.

³⁶ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

³⁷ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

³⁸ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

A descrição da raça/cor pode ser complexa no momento da autodeclaração. Quando perguntei à Claudinha como se identifica (branca, preta, parda, amarela ou indígena), ela me disse que alguns a consideram mulata clara, outros momentos, morena. Dentre as opções que dei, pensando justamente nos dados do RIVIR (2016) que traz as opções “branco, pardo, negro, indígena, amarelo e preto”, ela se denomina parda, mas de forma geral, considera-se negra. Isto é, parda é uma classificação que eu propus inicialmente, não como ela se identifica. Entendi que negra é a sua identidade racial e parda, assim como mulata, descrição que ela mesma disse que não é mais oficial, não completa seu processo de racialização e do movimento de tornar-se negra. Disse que é filha de um “negão” com uma mulher da minha cor (negra de pele clara), levantando questões de mestiçagem³⁹ e colorismo, mas que não é possível adentrar mais neste estudo, apenas suscitar a importância de uma discussão que já tem sido feita.

Houve diversidade de respostas. Claudinha não me respondeu de forma objetiva, e isso também estará presente na maneira como ela descreveu os protagonistas do episódio do enterro e do quintal, o da “biblada” descreveu prontamente que era um homem negro. Apesar de faltar informação sobre a religião dos agressores em 73% das denúncias no RIVIR (2016), pelo menos no caso de Claudinha, todos os intolerantes religiosos foram identificados como evangélicos. Alguns a conheciam, o que se encaixa nos dados do RIVIR sobre a relação majoritária de vizinhança e de família entre alvos e praticantes de intolerância; mas no caso da “biblada” eles nem sequer se conheciam. No entanto, Claudinha cruzou com ele na rua, um dos territórios mais descritos nas denúncias também.

Mesmo que o Balanço Geral de Discriminação Religiosa (2019) tenha relatado decréscimo das denúncias a partir de 2016, o que também é necessário ser problematizado, já que temos visto mais relatos. O mesmo também trouxe que um dos locais que mais ocorrem episódios de intolerância é em casa, na rua e em locais chamados de “outros”. Que locais poderão aparecer na história de Claudinha? Por enquanto, ficamos com a história da Pomba Gira.

³⁹ O termo mestiço deriva do latim *miscere*. Criado no século XVII no período da expansão europeia, possui a ideia de que uma pessoa é “misturada” ou “nem um nem outro”, evidenciando filhas de relacionamentos interraciais como fora da norma. Para as línguas portuguesa, francesa e espanhola significa “vira-lata” e está associada a pessoas negras ou indígenas com ascendência branca. É a ideologia do embranquecimento somada ao princípio da superioridade da “raça pura” que cria para este conceito seu significado pejorativo (KILOMBA, 2019). O embranquecimento e os estereótipos negativos associados à cor e raça negra fizeram com surgissem diversas denominações para cores para pessoas não brancas como moreno, marrom, etc. (SCHUCMAN; FACHIM, 2016).

Para Claudinha, as pessoas acreditam que quem gosta de se arrumar e de passar batom como ela, “tem problema de Pomba Gira”⁴⁰. Além disso, a Pomba-Gira, associada a mulheres namoradeiras, por ser compreendida como o “o ser feminino sensual” - presa à ótica marginalizada que a vincula à prostituição e ao mal (GOMES; SOUZA; CARNEIRO 2017, p. 1).

Além da Pomba Gira, já a associaram à Viúva Porcina. Contou que para o casamento de uma prima, tinha que confeccionar seu próprio vestido. Para isso, ela e sua irmã foram buscar pano na Penha. Na loja, já bateu o olho no que queria “Eu quero aquele ali. Vou comprar aquele ali”⁴¹. Era um tecido “todo laminado. Sabe aqueles panos todo peruado. Era dourado com preto. Todo brilhoso”⁴². Seu cabelo na época também estava loiro e grandão. No dia do casamento, o colocou de lado, chamando atenção. Além disso, apareceu vestida com a roupa que escolheu e umas pulseiras “cheias de barangandã”. Foi, então, que uma convidada a chamou de Viúva Porcina para sua irmã, que contou para Claudinha depois. Claudinha quando ouviu, riu e brincou que havia sido comparada com uma celebridade.

Outra personagem de telenovela com que foi comparada foi Rosa Palmeirão. Claudinha usava rosas grandes na cabeça e foi apelidada de acordo com a personagem, em um salão que trabalhava. Rosas grandes na cabeça não eram muito usadas e acredita que hoje é mais comum, porque “estão exaltando muito a nossa raiz”⁴³. Ela chegava no salão e diziam:

- Chegou a Rosa Palmeirão. Vai fazer este cabelo!
- Minha rosa está te incomodando?
- Não, mas está chamando muita atenção. Você é muito pequeninha.
- Mas eu sou pequeninha, eu tenho que botar coisa que chame muita atenção, se não ninguém vai me ver⁴⁴.

Ela que dificilmente passa despercebida, por ser “espalhafatosa” e vaidosa, já recebeu elogios, apelidos e uma “biblada” na cabeça. A “biblada” recebida por Claudinha demonstra como a hostilidade sexual vivida por mulheres negras não é algo exclusivo da sociedade branca racista, mas também pode ser reproduzida em nossas comunidades, na maneira como a

⁴⁰ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁴¹ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁴² Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁴³ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁴⁴ Diálogo transcrito a partir de conversa com Claudinha.

masculinidade pode ser "exacerbada pelo racismo e pelas frustrações da falta de poder" (LORDE, 2019, p. 151).

Mesmo sendo alvo da hostilidade sexual vivida por mulheres fora do padrão de feminilidade esperada, de acordo com Claudinha "quando a mulher a piranha é piranha mesmo, não tem influência de Pomba Gira" ⁴⁵. Algumas destas considerações são importantes para compreendermos como a moralidade percebida em outros é acionada por ela, em certos momentos, como forma de diferenciação. Claudinha é heterossexual e estava casada até pouco tempo depois da defesa. Recentemente, separou-se novamente. Contou também que casou virgem com seu primeiro namorado, estava no segundo casamento e ressaltou que nunca foi "namoradeira", diferente de uma prima evangélica que mora em seu quintal e tem a moralidade posta em cheque por namorar um homem casado.

Falo sobre diferenciação e moralidade, pois, por mais que seja atravessada pela norma que a excluiu diversas vezes, também é passível de reproduzir discursos preconceituosos, como qualquer pessoa ocidentalizada. Em uma ocasião, contou que cometeu uma mancada. Estava no Morro do Dendê e um amigo seu, que é gay, veio até ela com o que ela chamou de negatividade. Contou sobre uma fofoca feita por outro amigo gay, que eles têm em comum. Claudinha então "brincou" com ele e afirmou: "Veado é foda, veado velho, então, não tinha nem chegar a cinquenta" ⁴⁶. O amigo disse que ela deveria tomar cuidado, pois ela, mesmo sendo heterossexual, poderia não chegar nem a cinquenta. No final do relato disse para mim: "eu nem me toquei" ⁴⁷ diante de sua fala heteronormativa criada pela masculinidade ocidental (VEIGA, 2018).

O sexo e o gênero também emergem como efeito do maniqueísmo religioso e do racismo. As mulheres colonizadas são vistas como aberração e excesso sexual e os homens, predispostos à lascívia. Os corpos dos colonizados são então descritos em alguns momentos como sem gênero e, em outros, hipersexualizados, semelhante ao preconceito destinado à Pomba Gira (MALDONADO-TORRES, 2020).

No mundo "civilizado", certos conceitos de masculinidade e feminilidade, adquirem *status* proeminente quando eles demonstram ser centrais, não só tolerando, mas também perpetuando a guerra como bases constantes. A masculinidade agressiva torna-se uma norma junto com o senso de feminino, pensado para dar apoio e reproduzir tal masculinidade (MALDONADO-TORRES, 2020, p.40).

⁴⁵ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁴⁶ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁴⁷ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

A imposição destes padrões de gênero (feminilidade e masculinidade) e sexualidade é sistemática, podendo ocorrer de forma explícita e/ou sutil. O resultado é que o modelo de gênero e sexo do colonizador é visto pelos sujeitos colonizados, como direcionador de suas performances, na tentativa de parecerem normais, em um mundo que os considera anormais, deficientes e maus, como o estigma destinado a um ex-presidiário (MALDONADO-TORRES, 2020).

É importante ressaltar que “a masculinidade ocidental que sustenta a lógica violenta do patriarcado é branca. Como não é possível a um homem negro deixar de ser negro, ele negocia a autopreservação e o amor do sequestrador, incorporando seus códigos morais e comportamentais” (VEIGA, 2018, p. 80). A masculinidade ocidental é parte do Ideal de Ego Branco que o atravessa (SOUZA, 1983). O imperativo da mudança de “comportamento” de sujeitos vistos como inferiores não é exclusiva da questão religiosa atual, mas faz parte da estrutura do racismo.

Isso leva a formas agressivas de masculinidade beligerante entre aqueles considerados como perpétuos derrotados e inimigos sub-humanos. Também leva homens e mulheres colonizados a procurarem vários modos de escapar desta condição, buscando estar com colonizadores masculinos ou assumir o lugar deles, uma situação da qual colonizadores frequentemente tiram suas vantagens (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 40).

Como um ex-presidiário poderia mostrar sua mudança? Prestígio, cooperação na luta contra o mal e ascensão moral são os ideais que buscava o irmão, na luta contra a Pomba Gira que caminhava por Irajá. Os territórios marginais e o mundo evangélico seriam como espelhos invertidos (BIRMAN, 2009). Dentro dos próprios territórios marginais, onde também habitam evangélicos, é possível serem inscritos outros mecanismos de inclusão e exclusão através do binômio “centro e margem”. Nestes espaços públicos, as igrejas evangélicas estão no seu centro (BIRMAN, 2009).

Pelo mito negro, as margens e seus habitantes são associados ao crime, desordem, pobreza e imoralidade, e os evangélicos (pentecostais e neopentecostais) teriam, então, a missão de mudar esta realidade colonial, seja econômica e/ou moral (BIRMAN, 2009) ou, pelo menos, tentar participar dessa mudança. Para isso, seria necessário expulsar Pombas Giras, por exemplo. Em busca da ascensão e do domínio, o corpo principal visa quebrar maldições hereditárias (BOBSIN, 2018) e transpor o “rebaixamento moral natural que a cor desvalorizada socialmente impõe” (CARNEIRO, 2005, p. 115).

Seja atravessada pela percepção estigmatizante da mídia a respeito dos espaços periféricos, seja pela maneira como o Estado define as populações localizadas às suas margens (fontes de imoralidade, ameaça e perigo), a questão é que a leitura demonizadora de alguns acontecimentos acaba reiterando a diabolização, por exemplo, “de jovens traficantes, dos moradores desses espaços” (BIRMAN, 2009, p. 325), entre estes, os povos de axé, seus orixás e entidades.

Este discurso de culpabilização de corpos-terreiro é um dos aliados da luta contra sua existência. O discurso é aquele que institui as relações e os vínculos humanos (BORGES, 2020), sendo a linguagem a arma que age como desejo, expectativa, incitação e projeto a edificar e costurar os laços sociais em território de guerra (MOSCHETA, 2014). Neste caso, “as relações do cotidiano no interior das instituições vão reproduzir práticas sociais corriqueiras”, na forma de violência explícita ou micro agressões - piadas, silenciamento, isolamento, etc. (ALMEIDA, 2019, p. 48). A ação dos indivíduos é, então, atravessada por instituições, como a família e a religião, que têm os princípios estruturais como pano de fundo (ALMEIDA, 2019).

Este homem, na tentativa de buscar o domínio próprio e “na tentativa de não se deixar perder nas tentações disponibilizadas por este mundo” onde predomina os valores hedonistas, acaba por “aprisionar-se às normas, à ética, a verdades incontestáveis e indiscutíveis”. Assim, aprisionado “pelas regras e pelas convenções”, encontra, “no mundo, justificativas para seu modo de existir e, desse modo, não se apropria de suas escolhas” (FEIJOO, *et. al*, 2013, p. 10). O ideal da moralidade será a justificativa para as batalhas contra a alteridade religiosa.

Em busca de identificação moral positiva (VITAL DA CUNHA, 2015), soldados da batalha contra o mal acabam reproduzindo violências em forma de empoderamento religioso associado à identidade "evangélica". Dessa forma, “a guerra espiritual contra o Diabo, seu séquito de anjos decaídos e seus representantes na terra, identificados com as outras religiões e, sobretudo com os cultos afro-brasileiros” (MARIANO, 1996, p. 26), será a narrativa explicadora dos acontecimentos no espaço público como privado através de acusações de feitiçaria (BIRMAN, 2009). Este dispositivo analítico foi descrito anteriormente, quando contei a respeito do fechamento da minha primeira igreja e reaparece na história de Mariana, moradora da favela Vila Sapê. Conheci esta moradora durante meu primeiro ano de mestrado.

Esse relato, junto à experiência de campo, me ajudou a estruturar o que venho pensando até aqui a respeito da demonização de corpos-terreiro e da entidade Pomba Gira.

Antes disso, compartilho o corinho de fogo⁴⁸: “A minha família é de Jeová”, que ouvia em vigílias de avivamento⁴⁹. Ele nos descreve uma conspiração contra “a família”, que alguns cristãos acreditam sofrer por parte das CTTro, representada por orixás, Pombas Giras (responsável por roubar maridos, já que ela é vista no discurso neopentecostal como um demônio que influencia a promiscuidade, lascívia feminina e vaidade) e Iemanjá:

(...) O marido é seu e ninguém vai tomar
Essa pomba-gira vai sair de lá
Levante sua a mão para glorificar
Pois não tem orixá, nem Iemanjá
Pisa na farofa, chuta esse alguidar
Pois não tem orixá nem Iemanjá
A minha família é de Jeová
(Pastor Melvim⁵⁰)

Fui acompanhar minha mãe para fazer o retoque da micropigmentação de sua sobrancelha na favela chamada Vila Sapê, uma cidade do colonizado (FANON, 2010). Encontramos Mariana pela indicação de outras vizinhas do nosso bairro. Lá, Mariana nos contou como estava a situação do seu casamento com Gabriel. Até então, eu só sabia que estavam separados. Dessa vez contou o motivo do término e sua recente volta. Ela havia descoberto uma traição de seu marido com uma mulher, que frequentava o salão e fingia ser sua amiga para “sondar” sobre sua vida. Eles se separaram, ela saiu do antigo salão e alugou o espaço atual.

Depois de um tempo afastados, Gabriel procurou Mariana chorando e pedindo desculpas, queria reatar o casamento e reconstituir sua família. Ele mostrou a ela vídeos de sexo com a amante. Segundo ele, ela gostava de gravar as cenas, o que para Mariana demonstrava “o quão suja ela é”, somado ao fato de ela ter feito “obra de feitiçaria” para destruir seu casamento. O feitiço foi revelado em uma igreja evangélica da favela e Mariana contou que isso explicava a mudança de comportamento de seu marido, pois ela nunca tinha visto Gabriel ter atitudes assim.

⁴⁸ Corinhos de fogo são músicas bastante ouvidas por pentecostais e neopentecostais. Possuem uma linguagem simples, de êxtase emocional bastante intensa, com palavras repetidas e são ritmados e dançantes, já que geralmente são tocados com instrumentos de percussão, como o pandeiro. Quando eles tocam e a igreja deixa o Espírito Santo se manifestar, podem os “vasos” ser usados em dons de línguas, dança no mistério e entrega de visão, revelação e profecia.

⁴⁹ Vigílias, assim como, cultos de avivamento são momentos religiosos para pentecostais, que creem no fervor do Espírito Santo, reacenderem e renovarem “o fogo” espiritual.

⁵⁰ A minha família é de Jeová. **Vagalume**. Disponível em: <<https://www.vagalume.com.br/pr-melvim/a-minha-familia-e-de-jeova.html>>. Acesso em: 25 de março de 2021.

Mariana faz e coloca cabelos, cílios e ainda faz design e micropigmentação de sobrancelhas. Além disso, tem todos os seus diplomas estampados em uma das paredes do salão. Para voltarem, Gabriel deveria cumprir algumas condições: alugar um apartamento onde ela queria morar (fora da favela, pois para ela é lugar de muita fofoca), comprar móveis novos para o apartamento e conseguir outro carro. Lembro exatamente do que ela relatou ter dito a ele: “Até o seu carro você perdeu, olha como está”. Prontamente, ele ajeitou o apartamento e ela já estava prestes a se mudar da favela. Ele conseguiu o carro, apareceu no salão buzinando e chamando por ela, orgulhoso.

A narrativa de Mariana sobre a causa de sua separação ilustra a associação das CTTro com a destruição. Neste caso, um feitiço influenciou na traição de Gabriel, que repercutiu em separação conjugal e destruição familiar. Segundo Claudinha, a questão é a atribuição da culpa das ações humanas ao diabo, associado às CTTro. “Quer saber, o diabo leva tanta culpa de tanta sacanagem que o ser humano faz. Não sei como é que ele não se revolta, porque tudo é o diabo⁵¹”. É o que ocorre com a Pomba Gira quando demonizada. Se a mulher gosta muito de namorar é culpa da Pomba Gira. “Eu tive pouquíssimos namorados, mas tem umas que não conseguem ter um homem só e aí vai botar a culpa na Pomba Gira. Isso é ignorância cultural”.

Pai Beto⁵², quando conversamos sobre a “biblada” que Claudinha recebeu, explicou que Pombas Giras, assim como Exus, são pessoas que estiveram aqui na terra e tornaram-se entidades. Exus são compadres e Pombas Giras, comadres. Um Exu, chamado Tranca Rua (que na Igreja do Manto eu expulsava), por exemplo, pode ter três caminhos: Tranca Rua das Almas, Tranca Rua de Embaré e Tranca Rua das Sete Encruzilhadas. Estes compadres como as Pombas Giras, “tiveram uma passagem aqui na terra, mas diferente dos orixás estavam no meio dos seres humanos normais, como nós. Como se fosse meu primo ou colega de trabalho que tivesse falecido”⁵³.

Tanto Exus como Pombas Giras podem incorporar em algum médium para trabalhar e prestar caridade. As Pombas Giras são diversas: Maria Padilha, Maria Mulambo, Dona Sete Encruzilhadas, Dona Sete Rosas, Pomba Gira Cigana, Dona Sete Catacumbas, Dona Rosa Caveira e assim por diante. Pomba Gira não era uma coisa só? No imaginário social, segundo Pai Beto, é uma prostituta. No entanto, para ele, a prostituição não ocorre porque as mulheres apenas desejam, existe uma necessidade que é a sobrevivência, inclusive de seus filhos,

⁵¹ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁵² Apesar de este capítulo ser destinado à Claudinha, ele também contém alguns relatos e reflexões de Pai Beto sobre intolerância religiosa. É importante ressaltar que suas memórias biográficas estarão no capítulo sobre ele. Os trechos abaixo que descrevem os compadres e comadres foram descritos a partir de conversa com o mesmo.

⁵³ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

quando os possuem. “Se fulana é piranha, está com uma Pomba Gira. Dizem para dar comida à Pomba Gira, para você arrumar um homem. Isso não existe⁵⁴”.

Essas entidades não eram prostitutas quando eram pessoas, no entanto, algumas eram donas de Cabaré, como a Pomba Gira que o acompanha: Dona Tatá Mulambo do Cabaré. Muitas Pombas Giras foram assassinadas e algumas, na época do *boom* da tuberculose morreram, com a doença. Sua Tatá Mulambo nasceu em 1985, em 1902 foi para o Rio Grande do Sul e em 1932 morreu assassinada, com apenas 37 anos. Ela era filha única e herdou tudo depois que seus pais morreram, em Portugal. Foi casada de forma forçada com um homem muito mais velho que ela, ficando sob a proteção dele.

Depois de casada, transformou, então, o casarão herdado de seus pais em cabaré. Seu marido era o cafetão da casa e não admitia que ela saísse com ninguém. Ela resolveu sair com um dos clientes e ele a matou. Após isso, foi destinada a voltar como Dona Tatá Mulambo do Cabaré, por sua história pertencer à classe das entidades Tatá Mulambo. Diferentemente do que o imaginário social diz, as Pombas Giras não influenciam negativamente o médium, mas a entidade oferece ajuda e palavra amiga. Ademais, ter sua companhia também significa receber auxílio para transgredir as normas.

Dona Tatá Mulambo do Cabaré, quando ultrapassou a norma de seu marido, e Claudinha, quando vestia-se “toda espalhafatosa” com seus cabelos cheios e dourados, fazem “frente à hegemonia masculino no meio social” (GOMES; SOUZA; CARNEIRO 2017, p. 1). Por mais que Claudinha seja *Eke di* e por isso não incorpore a entidade, seu corpo com seus adereços, movimentos, cabelos, coreografias e pele (MARTINS, 2003) chama atenção de uma sociedade machista e embranquecida que deseja docilizar mulheres negras. Foi para combater o lugar de objeto que a Dona Tatá Mulambo do Cabaré reivindicou as ordens de seu marido, desmistificando o papel subalterno destinado à mulher em um ambiente repressor (GOMES; SOUZA; CARNEIRO, 2017).

Em contrapartida ao preconceito que associa a entidade a princípios morais baixos e à hipersexualização através da colonização de corpos femininos (MALDONADO-TORRES, 2020), a entidade “ampara e rege quem a busca com humildade, sendo conselheira presente na vida de cada um de seus seguidores” (GOMES; SOUZA; CARNEIRO 2017, p. 2). Aliás, Abrahão Santos ressaltou que homens também podem ter a Pomba Gira enquanto entidade que aconselha e cuida, como é o caso de Pai Beto.

⁵⁴ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

Claudinha que dificilmente fica calada e é notada por onde caminha, ultrapassou os limites do que é esperado para as andanças de uma mulher negra. Este desejo de controle do corpo negro vai abranger toda experiência negra africana ou da diáspora que reafirma a incapacidade crônica dos africanos e seus descendentes para a civilização, mostrando sua menoridade e necessidade de tutela (CARNEIRO, 2005).

Apesar de não incorporar entidades, Claudinha poderia estar acompanhada da Pomba Gira enquanto postura e empoderamento. Esta reflexão foi tecida por Abrahão Santos e Fátima Lima durante a defesa desta dissertação. Como chegaram a esta reflexão? Depois da “biblada”, Claudinha quis mostrar ao ex-presidário a verdadeira Pomba Gira. Revestida de autoridade, rompe com o silêncio e passividade esperado para o “perfil” feminino, adotando características geralmente associadas ao universo masculino. A Pomba Gira incomoda aqueles que acreditam que o lugar feminino se restringe ao lar e ao cuidado com a família (GOMES; SOUZA; CARNEIRO 2017).

Para Abrahão Santos, a Pomba Gira é o signo da mulher que é senhora do próprio corpo, que não se deixa dominar e produz rupturas. A violência contra ela demonstra justamente a labuta de uma mulher negra enquanto um corpo em dissidência, na sociedade branca machista. De acordo com o professor, no caso de Claudinha, ela não se assujeita nem a moda que a assemelha, por exemplo, a Rosa Palmeirão e Viúva Porcina. A Pomba Gira, nesta história, mas não só nela, foi descrita também por Abrahão Santos como um recurso terapêutico ancestral.

Claudinha tinha um plano. Ela ficou sentada bebendo, mas pediu para uma menina ficar de olho no culto e avisar quando o mesmo terminasse. “Tia Claudinha, o culto acabou. Porque criança é fogo né, adora ver um furdunço⁵⁵”. A menina foi e pegou a cerveja que ela tinha guardado no cantinho da geladeira, no lugar que mais gelasse mais. A bebida estava congelando na tulipa. Glória se dirigiu à frente da igreja e chamou o autor da “biblada”:

- Moço, vem cá fazendo favor? Foi o senhor que bateu com a Bíblia na minha cabeça, dizendo que era para sair a Pomba Gira não era?

- Ah, era para te libertar.

- O senhor já viu uma mulher com Pomba Gira?

- Então vai ver agora!

⁵⁵ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

Claudinha riu muito quando me contou e eu ri também. Aprendi que rir para ela foi um mecanismo que desenvolveu para sobreviver aos ataques, nesse caso, a tentativa de libertação. De acordo com Frida Kahlo, “Rir tornou-nos invencíveis. Não como aqueles que ganham sempre, mas como aqueles que não desistem”. Ela não desistiu de quem é e nem se rendeu à evangelização à base da “biblada”. A atitude do ex-presidiário faz parte do objetivo sectário de levar o melhor jeito de viver (a solução) aos outros, recrutando soldados para o exército de Cristo. Esta missão de salvar os “ímpios” e evangelizar religiosos de outros segmentos não permite o diálogo inter-religioso (MARIANO, 2010).

O sectarismo tem fomentado diversas manifestações intolerantes em todo país, a base de invasões, expulsões, queimadas, pedradas e “bibladas”. Neste sentido, para a norma sexista e colonizada, Claudinha ultrapassou as bordas do que é esperado do corpo feminino e dos valores morais de tradição cristã. Estava toda espalhafatosa andando pelas ruas, como se a rua fosse sua, contaminando o território “com o perigo que cerca o ser feminino” pecador (GOMES; SOUZA; CARNEIRO 2017, p. 6).

Diante desta ameaça, para que não aconteça o mesmo mal que acometeu o marido de Mariana na Vila Sapê, aquele que caiu nas garras da feiticeira, fica designado aos homens o poder no espaço privado e também “o controle e a ordem do espaço público, sendo revestido de autoridade e influência com posições que consolidam o estigma de dominação social” (GOMES; SOUZA; CARNEIRO 2017, p. 6). É necessário, dessa forma, libertar as mulheres de seu corpo cheio de artimanhas sexuais; ávido por fama, dinheiro e ostentação e que os deixa impotentes e frágeis (GOMES; SOUZA; CARNEIRO 2017). Então, que elas sejam servis e discretas; permaneçam em casa e em silêncio.

Se “os campos de batalha são também campos de mandinga” (RUFINO, 2018, p. 85) e se a Pomba Gira é a entidade que enfrenta as ordens sociais para o corpo feminino, que ele sentisse, assim, o seu poder. O primeiro passo para o golpe de Claudinha, foi gravar o rosto dele e seguir em frente para a casa das amigas: parecia um recuo, uma fuga. O segundo passo, um pulo, que veio no final do culto, quando ele menos esperava. Na porta da igreja, estava Claudinha.

Ela escondeu a tulipa de cerveja nas costas para que ele não visse e jogou a cerveja no rosto dele. As testemunhas da subversão e traquinagem de Claudinha disseram que ela era maluca por ele ser ex-presidiário, que estava em regime semi-aberto. Havia o receio de que ele a agredisse de novo. O bote aconteceu na segunda-feira. Ela pegou o telefone do pastor

dele, seu conhecido, “gente fina”⁵⁶ e também um homem negro. Antes de ser crente, ele parava inclusive no bar para beber com ela, mas depois que se converteu “está bem, tem a família dele, tem uma igreja aqui que deu certo. Inclusive esse pastor é muito conhecido”⁵⁷.

Para ir à igreja ela fez o seguinte: “Mudei minha roupa, porque eu não ia entrar numa igreja de shortinho e blusinha bem decotada. Eu sou bem perua mesmo. Aí, fui, me troquei, botei uma bermuda, uma camisetinha e fui e lá”⁵⁸. Contou ao pastor dele tudo que tinha acontecido e ele pediu perdão em nome dele e em nome de Jesus. Garantiu também que iria afastá-lo da igreja. Como na Encruzilhada de Exu, a dúvida é protagonista e a experiência é devir, é possível haver negociações e heterogeneidade nas relações (RUFINO, 2018) entre a candomblecista e os evangélicos com os quais se relaciona (apontados por ela como os principais protagonistas das violências que sofreu).

Entre os irmãos (o pastor e a *Eke*di), o *Ubuntu* existiu enquanto fundamento. Praticar Ubuntu é estar disponível e aberto ao outro, pois estamos conectados, em rede, independente de possíveis particularidades que possam nos separar. As diferenças são reconhecidas e não motivo de separação ou indiferença (NASCIMENTO, 2014). Além de elementos de colonialidade, existem elementos decolonialidade entre estes atores sociais (MARTINS; BENZAQUEN, 2017). Mesmo na diferença, ainda assim há articulação e solidariedade. Parece que o pastor cumpriu sua promessa. Depois da conversa com o ex-parceiro de bar, ela e o autor da “biblada” nunca mais se viram.

Em suma, “bibladas” acontecem uma vez que as CTTro são associadas ao diabo. Acusadas de fazer “o mal”, despedidas de humanidade, tornam-se “alteridade condenada à não existência” (NOGUEIRA, 2020, p. 88), já que estão fora do modelo sociocultural definido como padrão pelo pensamento cristão eurocêntrico. Além de reduzi-las a adoradoras do diabo, é preciso exorcizá-las lançando mão de diferentes ferramentas de batalha. Projeta-se para fora esta forma de existência. A alteridade torna-se a Sombra do que é julgado como perigoso para seu universo (NOGUEIRA, 2020).

Através da batalha espiritual contra o diabo - o inimigo irreconciliável – objetiva-se expulsá-lo da vida das pessoas que estão submetidas a sua força (BIRMAN, 2009). O livro grande e grosso na cabeça da Pomba Gira “era para te libertar”⁵⁹. Na cosmovisão (neo)pentecostal, o diabo pode se localizar em corpos-terreiro, tornando-os o “outro

⁵⁶ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁵⁷ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁵⁸ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁵⁹ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

institucionalizado” (HOOKS, 2019, p. 12), acusado de cometer diversas maldades. O episódio do enterro consagra a acusação como tentativa de destruição da diferença considera como subalterna (LORDE, 2019).

2.2. EPISÓDIO DO ENTERRO: A ACUSAÇÃO DE VIOLAÇÃO

Na guerra espiritual, a alteridade é vista como anormal e ameaçadora, pois creem que o outro ameaça seus valores sagrados, utilizando do medo como dispositivo (LIONÇO, 2017). O espectro relacional dos “espelhos invertidos” reproduz uma prática divisora (BIRMAN, 2009). Que relação teria mudado a partir do domínio evangélico? Qual seria a missão a ser cumprida em territórios periféricos e em sujeitos fora da norma mítica (LORDE, 2019)? Como dito anteriormente, territórios e sujeitos marginais são associados de forma homogênea e pejorativa a males, miséria, criminalidade e imoralidade, e o mundo evangélico teria a missão de transformá-los (BIRMAN, 2009).

O imperativo do domínio tem efeitos ontológicos, constituindo sujeitos-forma, já que o discurso sobre o Outro tem “função de existência”. O ontológico diz respeito ao ser como um todo e o ôntico, às particularidades: classe, raça, cor, cultura, etnia, gênero, idade e religião (MALDONADO-TORRES, 2020). A demonização religiosa e a coisificação dos seres, como processo sistemático de justificativa das diferenças, aprisiona o ser na dimensão ôntica. Claudinha não é mais uma pessoa, mas o diabo.

Essa diferença irá promover afastamentos em sua família a partir do enterro de sua mãe. O ser, nesse caso, não é visto como completo, mas é reduzido em sua particularidade. “Ao fazer do ôntico, o ontológico do Outro, o Eu hegemônico rebaixa o estatuto do Ser deste outro” (CARNEIRO, 2005, pp. 27-28), por isso, há a diferença subontológica (MALDONADO-TORRES, 2020). Associada ao diabo perde, portanto, qualquer característica humana – torna-se o Não-ser do Ser, que é pleno ou está em busca de plenitude e de moralidade (CARNEIRO, 2005).

Antes da morte de sua mãe, a família era muito unida. Suas irmãs estavam sempre em sua casa nos fins de semana, como contei. Depois desse episódio, a relação entre elas mudou radicalmente. Ficaram suas irmãs para um canto e Claudinha para outro. O episódio do enterro foi onde suas sobrinhas evangélicas legitimaram seu poder dentro da família. Poder que já se colocava, de alguma forma, antes da morte de Dona Luzia. Ela não tinha muita liberdade para demonstrar sua fé entre os familiares. No dia de sua morte, não foi diferente.

Esse episódio é um caso de intolerância religiosa com violência moral e psicológica protagonizada por mulheres negras e um homem branco contra uma mulher negra

candomblecista. Naquele dia, Claudinha passou por afastamentos, constrangimentos e acusações por parte de sua família. A mesma complexidade que Claudinha teve para responder sobre sua autodeclaração racial, esteve presente nas descrições das mulheres evangélicas de sua família quando perguntei sobre raça/cor. Suas sobrinhas são muito “claras”, mais do que ela, “quase amarelas”⁶⁰, com cabelo crespo.

No final da descrição, Claudinha disse que elas também são negras. Mesmo que no RIVIR (2016) algumas denúncias não informem o gênero das pessoas intolerantes, nas informadas são mulheres a maioria das agressoras, e no caso de Claudinha foram suas sobrinhas majoritariamente e suas irmãs. No Balanço Geral de Discriminação Religiosa (2019), o gênero feminino também é descrito como o que mais pratica intolerância e aquele que mais a sofre.

O episódio do enterro é um caso de família, um dos mais recorrentes conforme os dados do RIVIR (2016), também quanto à relação entre intolerantes e alvos. O que os vazios e brechas podem nos apontar (ROXO, 2010)? Além do lar e da comunidade, o que a não informação pode trazer como possibilidade de locais (RIVIR, 2016)? Que brechas são abertas quando o Balanço (2019), além da casa da vítima, traz a opção “outros locais” em segundo lugar? Claudinha foi discriminada no sepultamento de sua mãe. O que eu jamais iria imaginar.

Quando ainda era viva, Dona Luzia ficava sentada ouvindo CDs de festa de macumba e quando sua neta Renata chegava com seu marido João, pedia para Claudinha correr e desligar o som, porque não “ficava bem”. Claudinha, como era mais nova, retrucava: “Não fica bem é a senhora. O que a senhora está pedindo para eu fazer, eu vou fazer, porque a senhora está pedindo. Mas a senhora está na sua casa e tem o direito de ver e ouvir o que quiser. Das duas a uma: ou eles entram, sentam e assistem junto com a senhora ou...”⁶¹.

Renata e João iam embora, mas, por Claudinha, ela falaria que sua mãe estava escutando macumba e ponto final. Entretanto, se o fizesse, apanhava de sua mãe, então geralmente tinha que desligar. Foram João e Renata, junto com outras sobrinhas evangélicas, “que na hora do enterro, viraram a cabeça de uma de minhas irmãs”⁶². A narrativa dos mesmos encontrou eco em alguns familiares e em pessoas de outras capelas. O preconceito contra a religião de Claudinha “não seria tão marcante se não fizesse parte de suas histórias a elaboração progressiva, no espaço público, de um valor atribuído à identidade evangélica” (BIRMAN, 2009, p. 324). Renata e as outras sobrinhas evangélicas intolerantes foram criadas

⁶⁰ Definição feita por Glorinha para descrever suas sobrinhas.

⁶¹ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁶² Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

na casa de Dona Luzia, mas o laço foi desfeito e refeito de outra forma: mudou da intimidade para a educação. Até hoje, Claudinha não fala com João e com Renata, apenas cumprimenta com oi, bom dia e tudo bom.

Apesar de serem Testemunhas de Jeová, foram identificados por Claudinha como evangélicos. João, para ela, é pior: “Ele é o tipo de pessoa que quer impor as coisas para você. Enquanto ele não impõe as coisas para você, não bota na sua cabeça que é aquilo, ele não sossega. Com as minhas irmãs funcionou, comigo não funcionou”⁶³.

As Testemunhas de Jeová foram identificadas como evangélicas por sua cosmovisão neopentecostal. Isso significa que algumas denominações não evangélicas podem ser atravessadas por esta concepção, na tentativa de atrair mais fiéis no mercado religioso, oferecendo “prosperidade, cura e libertação” (VITAL DA CUNHA, 2015, p. 254). Embora não existam fronteiras nítidas entre as diversas formas de identidade evangélica, a cosmovisão neopentecostal geralmente é responsável por:

(1) pregar e difundir a Teologia da Prosperidade, defensora do polêmico e desvirtuado adágio franciscano “é dando que se recebe” e da crença nada franciscana de que o cristão está destinado a ser próspero materialmente, saudável, feliz e vitorioso em todos os seus empreendimentos terrenos; (2) enfatizar a guerra espiritual contra o Diabo, seu séquito de anjos decaídos e seus representantes na Terra, identificados com as outras religiões e, sobretudo com os cultos afro-brasileiros; (3) não adotar os tradicionais e estereotipados usos e costumes de santidade, que até a pouco figuravam como símbolos de conversão e pertencimento ao pentecostalismo (MARIANO, 1996, p. 26).

É importante ressaltar que esses pentecostais não são as igrejas pentecostais tradicionais, como as Batistas e as Metodistas, que tiveram importância nos movimentos sociais de resistência racial no Brasil e no exterior. Os pentecostais descritos aqui se valem de estratégias de cooptação de fiéis que passam pela desqualificação/mimetização dos terreiros, pela via da demonização e pelo uso abençoado da violência, do desrespeito e da agressão (FONSECA; GIACOMINI, 2013).

Outro motivo que fez Claudinha identificar as Testemunhas de Jeová, como evangélicos, foi a tentativa de domínio religioso. A Teologia do Domínio, visão que reafirma a batalha contra os demônios hereditários e territoriais e que lê o “mundo” como um espaço de guerra, é um componente da retórica das lideranças religiosas de que é necessário ir aos cultos e participar de campanhas e correntes para obter vitória (VITAL DA CUNHA, 2015).

⁶³ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

Apesar de ser um campo muito diversificado e marcado por pluralidades, os espaços religiosos neopentecostalizados nas periferias das cidades brasileiras são congregações e pequenos templos em que, em grande parte, todos se conhecem e partilham do mesmo estilo de vida, moralidade e posição de classe (MARIANO, 2010).

A proximidade facilita, assim, a reprodução de seus discursos não só para quem frequenta, mas também para aqueles que não vão aos cultos e, mesmo assim, reconhecem nos indivíduos religiosos a predisposição a “bons comportamentos”. Foi o que ajudou Renata e João “botar” sua verdade na cabeça das irmãs de Claudinha. No episódio do enterro, havia a certeza sobre as CTTro enquanto praticantes do mal, já que “tudo o que não presta cai nas nossas costas”⁶⁴. O diabo, representado pelas CTTro “adquire consistência explicadora da realidade, onde as pessoas não conseguem encarar e superar as dificuldades” (RIVERA, 2007, p. 55).

A discriminação por parte de suas sobrinhas evangélicas, João e suas primas (protagonistas do próximo episódio, o do “bate-coxa”) são o motivo de Claudinha ter afirmado que “tem pessoas que se converteram e atrapalhou muito”⁶⁵ a relação e a convivência, diferente de suas melhores amigas. Esses com quem teve problema não os considera verdadeiros evangélicos, “porque o evangélico mesmo é aquele evangélico que olha você como um irmão. Olha você sem ver a sua religião, eu não tenho problema nenhum, graças a Deus”⁶⁶.

As melhores amigas de Claudinha, desde que eram católicas não gostavam e sempre tiveram medo de macumba, o que se manteve após tornarem-se evangélicas. Apesar de Claudinha já ter ido a cultos evangélicos a convite delas, não chamaria suas amigas para ir a eventos do candomblé. No entanto, nunca houve conflitos explícitos por esse motivo. São amigas de longa data com quem mantém uma relação familiar, de irmandade, decolonialidade...

Para ela, a relação maravilhosa com suas amigas significa que “a religião em si, ela está aí, o ser humano é que acaba estragando tudo né, esses preconceitos que eu acho que não deveriam existir. Afinal de contas nós somos todos filhos de Deus”⁶⁷. Elas tornaram-se evangélicas depois da morte de sua mãe e se apegaram muito a Deus. Claudinha as considera evangélicas de verdade, não são perfeitas, porque perfeito é Deus para ela, mas o que destaca é a relação de irmandade. Elas dizem para Claudinha: “Você é nossa irmã. Você está aqui

⁶⁴ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁶⁵ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁶⁶ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁶⁷ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

com a gente”⁶⁸. Quando elas têm problemas, Claudinha escuta cada uma e ajuda nos conflitos entre as irmãs de sangue. Como forma de carinho, já fizeram homenagens a Claudinha. Até a maneira de se referirem à irmã de vida é com sentimento puro e verdadeiro.

Sobre os ataques vindos de quem esperava o mesmo sentimento puro e verdadeiro, ou seja, sua família, Claudinha questiona se Deus estava realmente do lado deles em algum momento, porque estavam fazendo o que não era do seu agrado: “um filho sendo massacrado por um bando de filho também”. Na polarização entre Deus e diabo, o primeiro não pertence às CTTro, o que é reivindicado e questionado por Claudinha ao afirmar que também é filha Dele, ao viver sob tentativa de monopólio evangélico. “É o que eu te falo, eu não sei por que os evangélicos separam Deus da gente”⁶⁹. Deus é um objeto de posse adquirido pela moralidade.

É aquele negócio que eu te falei, eles têm um Deus exclusivo que é deles. Agora não sei como. Não sei se eles compraram, porque Deus é Deus. Deus está na natureza. Está no nascimento de uma criança. Está numa boa ação que você faça para o próximo. Deus tá ali o tempo todo. Agora, quando você começa ofender o próximo, a julgar, aí não é Deus que está contigo. Já começo a achar que é o contrário que está contigo. Quando você começa a fazer maldade para as pessoas, Deus não vai está do teu lado.⁷⁰

Desde que sua mãe adoeceu cuidava dela, até que ela pegou pneumonia. Então, Claudinha ligou para uma de suas irmãs e esta levou Dona Luzia para casa de sua filha. Em seguida, foi internada no hospital. Claudinha ficou dentro de casa sozinha, tendo intuições que Dona Luzia iria partir. A solidão não era só por sua mãe estar no hospital, mas também porque umas de suas irmãs, que era casada e morava embaixo de sua casa, havia se mudado para Vista Alegre, para a casa de uma sobrinha. Mesmo tendo cuidado de sua mãe na maior parte do tempo, quando sua irmã foi para casa de sua sobrinha, Claudinha não recebeu muitas notícias da mãe. “Não deram satisfação e levaram ela para casa da minha sobrinha e eu fiquei aqui muito sem saber de nada”⁷¹.

Ela precisava saber de Dona Luiza, pois não podia estar sempre ali. Estava dedicada ao cuidado da parte espiritual de sua mãe. Quando o quadro da matriarca piorou, sua irmã ligou para ela e pediu que fosse correndo para ver a mãe pela última vez. Além da pneumonia, Dona Luzia também estava com um problema no pé. Claudinha precisava fazer uma simpatia e quem deu as orientações por telefone foi Pai Beto. Ele pediu para ela tirar a medida do pé e

⁶⁸ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁶⁹ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁷⁰ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁷¹ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

assim o fez, mas senti “aquela resistência do pessoal, mesmo assim eu meti os peitos, tirei a medida de tudo e aí vim embora”⁷². Ficou cuidando de todo processo espiritual sozinha e esperando notícias de sua mãe.

“Até que chegou um belo dia o telefone tocou. Eram dez horas da manhã. Fui atender o telefone e aí a menina falou que era do Lourenço Jorge. A direção do hospital estava pedindo para o responsável comparecer com os documentos e perguntei se minha mãe já tinha morrido”⁷³. Confirmaram que sim. Claudinha desligou o telefone e ficou paralisada, mas foi guiada por uma energia. “Me deu aquele impulso, levantei, fui no quarto de santo dela e fiz as coisas que tinha que fazer: vesti os santos dela e coloquei todos os santos no chão, que ficam em um curral, uns vasos grandões”⁷⁴. Dona Luzia faria morada em *Orum* (mundo espiritual).

Dona Luzia faleceu no dia quinze de novembro, onze anos atrás. Ela faria 65 anos de iniciada no dia dezesseis. No dia que faleceu, o pai pequeno de Claudinha ligou avisando que visitaria Dona Luzia e aguardava um almoço bem gostoso. O sacerdote recebeu a notícia da morte e ficou desesperado. Por ter confundido a data de aniversário de santo, pensava em comemoração. Diante da notícia, ele ligou para Pai Beto para saber como cuidar da vida espiritual de Dona Luiza a partir de então. Alguns itens da lista, Claudinha já tinha em casa e outros, pediu aos vizinhos, como “era dia quinze de novembro e aqui tinha muito macumbeiro, então, eu pedi e todo mundo me ajudou, aí fizemos as coisas”. As CTTro, no entanto, tornaram-se minoria:

Há anos atrás, tinha muito candomblé, tinha muita macumba, era cheio. Era uma aqui, uma ali... Final de semana, tinha festa em tudo quanto é lugar, mas depois que o evangélico começou a entrar e a se superar em relação ao espírita, o mundo começou a ficar diferente. Isso eu já conversei com várias pessoas, porque eu achava que era um pensamento só meu e as pessoas concordaram comigo. Começou, então, um a não se entender com outro. Agora chegou ao ponto de ter até soldado de Jesus. Isso não existia. Presenciei com a minha mãe, a gente fazendo trabalhos na madrugada, com a minha mãe de santo e com meu pai de santo. Eles viam o que a gente estava fazendo e quando vinham assaltar, falavam: Não, tia, tá tranquilo. De repente ficou assim⁷⁵.

A perseguição aos terreiros apesar de ser também um fenômeno contemporâneo, é também histórica. O domínio cristão fez parte das ações da Igreja Católica nos períodos colonial e republicano, como também em movimentos do Estado do Rio de Janeiro. Durante

⁷² Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁷³ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁷⁴ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁷⁵ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

os anos de 1990 – quando houve uma política de recrudescimento das ações policiais em relação à criminalidade – a expressão afro-brasileira estava ligada ao crime nos imaginários social e policial. Nesse momento, a “ocupação policial” participou da derrubada de todos os altares de santo e da destruição de boa parte das pinturas nos muros da favela de Acari, que expressavam cânticos católicos e candomblecistas. Durante esse período, os evangélicos também “passaram a desfrutar de um lugar privilegiado em termos políticos e sociais na favela, pois o próprio Estado já legitimava, ainda que de forma não intencional, esta variante religiosa em detrimento das afro-brasileiras e mesmo da católica” (VITAL DA CUNHA, 2008, p. 32).

Tanto em Acari como em Irajá, há mais pessoas evangélicas que passaram a ter um lugar privilegiado. No entanto, para Claudinha o pertencimento à identidade evangélica precisa ser questionado: “se dizem evangélicos, se dizem, porque de evangélico não têm nada. Botam uma capa de evangélico”⁷⁶. Um exemplo de falso evangélico para Claudinha são suas sobrinhas. No dia do enterro de Dona Luzia, as novas evangélicas começaram a “comandar”, a ditar as regras a partir de sua religião.

No dia do falecimento da mamãe era só eu, a espírita... Era eu e ela. Eu sabia o que tinha que fazer. Só que as minhas sobrinhas, não eram todas não, essas minhas sobrinhas que entraram para igreja, começaram a embarreirar e a colocar na cabeça das minhas irmãs também para embarreirar. Então, eu achei aquilo o cúmulo do absurdo. Lá tinha evangélico e tinha padre por causa da minha irmã, que era católica. Tinha os membros lá da igreja delas e tinham alguns da minha religião, que foram justamente para me ajudar em um momento tão doloroso⁷⁷.

Claudinha conheceu Pai Beto pessoalmente nesse dia. “Uma amizade certa no local errado”⁷⁸, onde floresceu a paixão dela pelo sacerdote. Viu na capela um homem alto, de branco e que usava *àketè* (turbante masculino) na cabeça. Ele chegou antes do pai pequeno de Claudinha, que vinha em outro carro. Três carros saíram de sua casa e todos estavam de branco, por conta do luto no candomblé. A *Eke*di e o *Vodunnon* trocaram a benção. Claudinha estava abatida, mas contou que mesmo assim a acharam linda e maravilhosa. “Eu acho que eu estava com uma energia muito forte para me manter em pé”⁷⁹.

Para realizar o cerimonial de sua mãe, precisava de quinze minutos de capela fechada e só entrariam pessoas do candomblé. Chamava atenção a quantidade de pessoas vestidas de

⁷⁶ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁷⁷ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁷⁸ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁷⁹ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

branco, com *gèlé* (turbante feminino) ou *àketè* na cabeça, segurando os objetos religiosos necessários para o ritual. As pessoas de outras capelas não sabiam o que ia acontecer, mas o que a irmã de Claudinha falou despertou o medo de outras pessoas. Sua irmã afirmou que Dona Luzia já tinha sofrido muito para ter seu corpo violado no dia de seu enterro. Essa acusação fez com que as pessoas no cemitério acreditassem que ela poderia desrespeitar sua própria mãe.

Acusados de tentar violar o corpo ali presente, Claudinha e os outros irmãos de fé foram posicionados como algozes (LEANDRO; SANFILIPPO, 2018). “Nessa hora, eu quase apanhei, foi uma coisa horrível, uma coisa horrível”⁸⁰. Na demonização, os culpados e “os depositários das perversões” serão os corpos-terreiro (CARNEIRO, 2005, pp. 41-42). Segundo Claudinha

Se matou, se roubou, se cheirou, se prostituiu, se bebe ... Tudo é o diabo para as “outras religiões”. Tem gente que tem a cabeça aberta, estuda e procura saber, mas, de modo geral, as pessoas acreditam que a gente não tem nada de bom, a ponto de ter pessoas que dizem “não para ali com a fulana não, porque a fulana é macumbeira”. Como se a gente fosse passar uma doença tão ruim que é contagiosa, mas eu não ligo não⁸¹.

O pensamento de culpabilização das CTTro esteve presente inclusive na busca por Lázaro Barbosa de Souza, a partir de 9 de junho de 2021, e associa suposta feitiçaria à criminalidade. Chamado pela mídia de Lázaro Barbosa, estava foragido desde 2016 e tinha uma longa ficha criminal. Desde o período citado, realizou vários ataques a casas e chácaras e foi responsabilizado pela morte de quatro pessoas de uma mesma família. Foi apelidado por internautas como “*serial killer* de Brasília” e por polícias de “psicopata imprevisível”. Tal “psicopatologia” foi diagnosticada, em 2009, em uma penitenciária de Brasília para descrever sua “agressividade, impulsividade e instabilidade emocional”⁸².

Em 2014, a justiça mudou sua prisão para o regime semiaberto, mas, desde 2016, ele sumiu e foi considerado foragido. Foi preso outras vezes após esse período e sempre fugia. Em 2021, estava sendo procurado pela morte das quatro pessoas citadas, pela realização de sequestros obrigando algumas vítimas a fumar maconha, por estupro, por invasão de propriedades, por roubo de carros, armas, etc. Diante da não captura pela força-tarefa, que

⁸⁰ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁸¹ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁸² Saiba quem é Lázaro Barbosa e os crimes que cometeu. **Diário do Nordeste**. 17 jun. 2021. Disponível em: <<https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/ultima-hora/pais/saiba-quem-e-lazaro-barbosa-e-os-crimes-que-cometeu-ate-esta-quinta-feira-17-1.3098855>>. Acesso em: 26 mai. 2022.

incluía secretarias de segurança pública de Goiás e do Distrito Federal e as polícias rodoviárias estadual e federal, narrativas religiosas apareceram para explicar sua capacidade de fugir e se esconder. Essas acusações suscitaram invasões violentas de policiais em terreiros em busca de Lázaro Barbosa.

Segundo as acusações de feitiçaria (BIRMAN, 2009), ele teria o corpo fechado, poderes sobrenaturais e assentamentos de divindades de religiões de afro-brasileiras em sua casa⁸³. O suposto vínculo com as CTTro ajudaria a explicar seu comportamento agressivo. O mais interessante, é sua passagem para o semiaberto ter sido relacionada ao bom comportamento no presídio como pregador evangélico. Além disso, a suspeita é que ele contava com a ajuda de uma quadrilha⁸⁴ envolvida em grilagem de terras e especulação imobiliária, não com o auxílio de forças sobrenaturais. Depois de vinte dias de busca, foi morto em uma troca de tiros com policiais⁸⁵.

A suposta violação de corpos por ritos religiosos de CTTro já fez com que algumas mulheres fossem denunciadas por familiares e ex-companheiros, tendo seus filhos afastados de si. Como uma mãe poderia violar o corpo de seus filhos? Como uma filha poderia violar o corpo de sua mãe no dia do seu enterro? Sendo macumbeiras. Uma religião impermeável e inimiga de valores morais. O mal absoluto, que corrói e destrói tudo que nele toca. Como vimos sua maneira de cultuar e existir são a própria miséria e depravação constitucional (FANON, 2010).

Em dezembro de 2019, a dona de casa Josileide da Gama foi obrigada a entregar seus dois filhos a uma irmã. A Justiça (1ª Vara da Infância e Juventude de João Pessoa) determinou a suspensão de sua guarda com as seguintes medidas: não se aproximar a menos de 300 metros e nem falar com os filhos por telefone. Os representantes da lei acusaram-na de negligenciar o cuidado (não proporcionar alimentação, educação e higiene) e de expor seus filhos a um ambiente inadequado – o terreiro de Jurema localizado em sua casa. O prazo para

⁸³ BISPO, Luciana. Não há Lázaro nas religiões afro: tirem o povo de ASÉ dessa história. **Portal Geledés**. 23 jun. 2021. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/nao-ha-lazaro-nas-religoes-afro-tirem-o-povo-de-ase-dessa-historia/>>. Acesso em: 26 mai. 2022.

⁸⁴ BOAS, José; LUCAS, Leia. JAGUNÇO: Lázaro Barbosa poderia ser pistoleiro de quadrilha envolvida em grilagem de terras. **A voz Mato-Grossense**. 28 jun. 2021. Disponível em: <<https://www.leialucas.com.br/noticias/jagunccedilo-laacuteczaro-barbosa-poderia-ser-pistoleiro-de-quadrilha-envolvida-em-grilagem-de-terras-89834>>. Acesso em: 26 mai. 2022.

⁸⁵ SANTANA, Vitor; OLIVEIRA, Danielle; MARTINS, Vanessa. Lázaro Barbosa morre após ser preso em Goiás. **G1 Goiás**. 28 jun. 2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com/go/goias/noticia/2021/06/28/lazaro-morre-apos-ser-preso-em-goias.ghtml>> Acesso em: 26 mai. 2022.

esse tipo de caso ser resolvido é de 120 dias, no entanto, até 02 de maio de 2022, Josileide só viu seus filhos quatro vezes, em março de 2021⁸⁶.

Pela maneira como a religião afro-ameríndia foi descrita pelo Ministério Público, como “uma algazarra, regada a bebida, fumo e com presença de pessoas de índole duvidosa” (SOUZA, 2022), a defesa da juremeira acredita que se trata de racismo religioso. Um macumbeiro não pode cuidar de um familiar. Claudinha encontrou resistência ao cuidar dos pés de sua mãe, não recebeu tantas notícias quanto esperava, quando Dona Luzia estava no hospital e quase foi impedida de preparar o corpo de sua mãe para ser recebida no *Orum*. Para impedir que Claudinha entrasse e fizesse o cerimonial de Dona Luzia, João ficou do lado de dentro, enquanto Renata estava sentada em um banquinho na porta da capela. Sua irmã católica, antes de Claudinha fechar a capela, perguntou se o padre podia entrar para realizar uma missa.

Como Claudinha entendia que a mãe não era só dela, achou válido, mas a única coisa que pediu era respeito à religião de Dona Luzia, pois ela precisava cumprir sua passagem. Depois de fazer o que era necessário, poderiam fazer o que quisessem “do ritual deles”⁸⁷. Apesar de o maniqueísmo religioso tentar afirmar a diferença entre cultos e rituais, achei interessante Claudinha ressaltar que outras formas religiosas também são rituais. Pai Beto, vendo o que estava acontecendo com Claudinha e como estava se sentindo, deu-lhe apoio. Ele estava

se mantendo ali, calmo, tranquilo e me dando a maior força, falando para eu ficar calma, ficar tranquila e deixar, pois na hora que a gente tivesse que fazer o cerimonial, a gente iria fazer. Disse para não dar confiança. “Entra em um ouvido e sai pelo outro. Você já se desgastou”. Aí surgiu esse grande amor, esse amor intenso⁸⁸.

Ele não conhecia a pessoa a ser enterrada, nem sua família, mas foi discriminado também. “Ele encarou uma barra com a minha família, que não era família. Ele veio justamente para me acolher e me ajudar”⁸⁹. Manteve-se em seu propósito: “Depois que entre padre, que entre pastor, que entre qualquer pessoa que queira fazer oração. Agora respeite a religião dela primeiro. Depois elas se acalmaram”⁹⁰. O cerimonial só aconteceu porque o irmão mais velho, Cláudio, interveio. Seu irmão pesquisou antes com um primo, também

⁸⁶ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁸⁷ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁸⁸ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁸⁹ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁹⁰ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

candomblecista, se existia mesmo esse tipo de ritual e o primo confirmou. No dia do enterro, o irmão mais velho deu sua palavra e as sobrinhas se silenciaram. Ele lembrou que a matriarca era candomblecista e a irmã mais nova sabia o que fazer e o faria. Foi aí que ela ficou os quinze minutos na capela. Então, fizeram o que era necessário e depois disso, abriram a capela.

“Depois, o padre entrou, o pastor entrou, não sei mais quem entrou e eu tive que me retirar. Porque até o enterro da minha mãe, eu fiquei envergonhada, porque foi uma coisa também muito constrangedora”⁹¹. O constrangimento não foi só entre a família. Estendeu-se a outras pessoas das outras capelas, que ficaram curiosas a partir do que a irmã de Claudinha disse. Todos se perguntavam “o que será que aquela menina vai fazer com a mãe? Então, ficou feio para mim. Parecia até que iam chamar a polícia para mim”⁹².

É importante notar que a história religiosa de sua mãe só foi lembrada, confirmada e legitimada por Cláudio após a busca de informações com um homem da mesma religião e não com a irmã, o que denota “a crença na superioridade inerente a um sexo” (LORDE, 2019, p. 145). Tal crença também estava presente no poder que a palavra final de Cláudio teve quando comparada à de Claudinha – também desqualificada por manter o legado de sua mãe diante do evangelho das novas convertidas. Lembrando que Renata e João, inclusive quando Dona Luzia era viva, incomodavam-se com seus CDs de macumba.

O etarismo é outra distorção de relacionamento que interfere sem que nos demos conta. Ao ignorar o passado, somos incentivadas a repetir seus erros. O “conflito de gerações” é uma ferramenta social importante de qualquer sociedade repressora. Se os membros mais jovens de uma comunidade veem os mais velhos como desprezíveis ou dispensáveis, eles nunca poderão dar as mãos e examinar e a memória viva da comunidade, nem fazer a pergunta mais importante: por quê? Isso provoca uma amnésia histórica que nos mantém trabalhando na invenção da roda toda vez que precisamos ir ao mercado comprar pão (LORDE, 2019, pp. 146-147).

O pão que o diabo amassou É isso que podemos ofertar aos nossos irmãos de cor quando a diferença provoca cegueira. As sobrinhas de Claudinha, quando perguntei sua raça/cor, foram descritas como mais claras e de cabelo crespo. No entanto, sabendo a complexidade dessas definições, algumas pessoas a chamam de morena, por sua cor, e ela se define como negra. As diferenças entre nós, inclusive irmãos de cor, podem ser vistas como

⁹¹ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁹² Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

perigosas e suspeitas, assim, levantamos a bandeira da homogeneidade como suposta união (LORDE, 2019).

A busca da homogeneidade, na realidade, provoca divisão. Diante do constrangimento e temendo o que poderia acontecer, Claudinha pegou no braço do seu marido e foi tomar um café na parte de baixo do cemitério, porque se continuasse a chamar tanta atenção, ela chamaria a polícia para se proteger. Depois do dia do enterro, a família não foi mais a mesma. Das cinco irmãs de Claudinha, a maior parte não ficou do seu lado, não chegavam perto dela, e ela se sentia muito sozinha. A solidão a acompanhou depois do enterro, durante o luto de sua mãe.

Os ataques impactaram o processo de luto de Claudinha e para o povo Dagara, o mesmo é uma forma de conexão entre os nós e os ancestrais. Ademais, “um ritual de luto pode ajudar a pessoa a soltar a raiva e a tristeza como a morte de um parente e levar seu espírito à terra dos ancestrais, onde poderá ser útil para nós. Alimentando nossos ancestrais regularmente, podemos renovar nossos laços com eles” (SOMÉ, 2003, p. 29).

Durante todo esse tempo de afastamento familiar, ela não deixou de sofrer, pois passou seu luto sozinha. “Era para elas terem vindo para cá, para casa, quando minha mãe faleceu. Era para elas todas estarem aqui em casa”⁹³. Algumas irmãs foram para a casa da irmã católica, outras para Vista Alegre, na casa de uma das sobrinhas evangélicas que queria embarreirar o ritual. Claudinha ficou sozinha na sua casa, sendo consolada e ajudada pelos irmãos espirituais do candomblé. Esses irmãos estiveram presentes tanto na ajuda dos preparativos para a cerimônia, como na preparação das comidas de santo.

Claudinha sempre foi diferente na sua casa, não só por seguir a religião de sua mãe e os outros irmãos não. Ela é a mais nova e não aparenta ter a idade (assim como suas irmãs). Outra diferença é o cabelo. As mais velhas usam muita progressiva e ela gosta de cacheado. Quando quer, deixa o cabelo escovado também. Sua aposta é na mudança. Ainda há mais diferença entre ela e suas irmãs: o jeito. Descreveu suas irmãs como muito sérias e ela não. “Elas não são iguais a mim não, mas quando a gente se junta, elas morrem de rir. Pensam, meu Deus, quem essa garota puxou?”⁹⁴.

Quis saber se ela se parece com sua mãe: “Todo mundo fala que eu puxei bastante minha mãe em tudo, na aparência, só que minha mãe era um pouco mais metida. Era toda posuda. Eu já sou um mais povão, sou bem povão”⁹⁵. Quando perguntei sobre ser parecida

⁹³ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁹⁴ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁹⁵ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

com sua mãe, lembrou também, com saudosismo, da época de quando se arrumava toda e ficava tomando cerveja com o pessoal da rua e sua mãe dizia que ela deveria ir para Zona Sul, não ficar em Irajá. Na época de sua mãe, segundo Claudinha, dava para ir para a Zona Sul em qualquer dia e qualquer hora, hoje não.

No entanto, mesmo podendo ir para outro lugar, sentia-se protegida no seu lugar. Se acontecesse alguma coisa, ela estaria no meio de vizinhos e amigos. “Graças a Deus, nunca me aconteceu nada. Sempre parei em bares”⁹⁶. Ela curtia uma “gaiatice” (zoeira) e era o centro das atenções. “Enquanto não chegava nos rolês, o telefone não parava de tocar com o pessoal me chamando. Quando chegava, era só sorriso”⁹⁷. Os bares a que ia, eram majoritariamente frequentados por homens. Mesmo que parasse em bares, ressaltou que nunca foi namoradeira. Novamente, Claudinha reafirmou sua moralidade, como o fez para se comparar com as primas evangélicas que a julgavam. Neste caso, a moralidade foi acionada para descrever suas intenções e explicar seu comportamento ao frequentar lugares fora do universo feminino padrão.

Conversamos bastante sobre moralidade e o universo feminino. A moralidade em torno do corpo feminino foi aprendida por mim principalmente dentro do ambiente religioso, devido aos valores morais de tradição cristã (GOMES; SOUSA; CARNEIRO, 2017). No meu caso, senti culpa quando iniciei a vida sexual (perdi a virgindade) sem ter esperado o casamento. Deixei meu corpo se levar pelo “pecado”. Apesar de não ser mais virgem, quando me firmei na igreja, passei cinco anos em abstinência sexual, para compensar a culpa e a vergonha. Pelo menos eu me guardaria para meu futuro marido. A moralidade sexual ocidental também foi assunto presente nas conversas com Pai Beto, que viveu sob o imperativo da heterossexualidade compulsória (VEIGA, 2018).

Na vida de Claudinha, as normas sexuais tradicionais também eram impostas e vieram majoritariamente de sua família:

Quando era novinha, sempre escutei algumas coisas, porque minhas irmãs mais velhas e a minha mãe sempre falavam “tem que casar virgem, porque se não casar virgem o véu cai”. Eu fui lá e casei virgem e hoje eu não casaria. Se tivesse uma filha não colocaria a mesma prescrição a ela. Iria conversar que tivesse juízo quando namorasse e transasse sim⁹⁸.

⁹⁶ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁹⁷ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

⁹⁸ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

Claudinha e seu primeiro marido casaram virgens. O moralismo e o proibicionismo também estavam presentes em parte da juventude de Claudinha através da vigilância. Antes de casar, não teve oportunidade de fazer preliminares durante o namoro. Sua mãe colocava um priminho entre ela e o noivo. Seu namoro era “igual ao *Big Brother* Brasil, tinha câmera para tudo quanto é lado e eu não ia nem na padaria com meu noivo sozinha”⁹⁹. Para comprar as coisas do casamento, ia com a tia dele. Só no dia da arrumação para o casamento, por um instante ficou apenas ela e ele, mas depois “estava todo mundo junto e aí depois a minha sogra veio me trazer em casa”¹⁰⁰.

O casamento durou seis meses. “Ele começou a conhecer outras mulheres e foi se apaixonando por uma, se apaixonando por outra. Eu acho que a que fizesse melhor, ele se apaixonava mais. Se eu tivesse uma filha, é claro que eu não ia falar para liberar para todo mundo, porque eu acho que a gente tem que ter respeito ao nosso corpo”¹⁰¹. O temor de Claudinha era sua filha ter uma desilusão amorosa durante o casamento, porque “muitas casam sem saber de nada. Tem umas que casam e falam ‘me dei bem’ e outras que casam e falam ‘Meu Deus!’”¹⁰².

O lado bom de ter casado aos dezenove anos e ter se separado foi a oportunidade de aproveitar depois. “Se eu tivesse casado com trinta e poucos anos, quanto tempo eu não teria perdido casando virgem?”¹⁰³. Tempo perdido é o que sentimentos quando seguimos regras que não queremos e vestimos roupas que não nos cabem. Mesmo que nós duas tenhamos sido submetidas à mesma regra do casamento virgem, posteriormente ficamos à margem. No início, senti culpa e depois de me permitir voar, pude viver uma vida sexual mais saudável. A ruptura nos trouxe prazer e punição. Eu rompi, quando perdi a virgindade e fui punida, me restou a culpa e a disciplinarização religiosa, que me levaram a escolher a abstinência sexual por cinco anos. Me desviei da norma e segui minha vida com mais liberdade depois. Claudinha seguiu a regra, foi punida com experiências sexuais que considerava ruins sem experimentar antes, mas rompeu quando buscou o prazer mesmo com a dor da separação.

Não gostou de sua lua de mel e quando contou para algumas amigas, ouviu que estava exagerando, mas a diferença foi que Claudinha não pôde experimentar aos poucos como gostaria e elas sim. Então, “na lua de mel foi de cara”¹⁰⁴. Na minha história, ela denominou o

⁹⁹ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹⁰⁰ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹⁰¹ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹⁰² Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹⁰³ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹⁰⁴ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

proibicionismo de crenças limitantes. Isto é, uma educação que vai de encontro a nossas vontades e liberdade. De acordo com Claudinha, “juntou crenças limitantes com crenças evangélicas e a cabeça tem uma hora que pira”¹⁰⁵. Minha questão é: se as CTTro e seus frequentadores representam uma religião que é permissiva, onde “tudo o que não presta cai nas nossas costas”¹⁰⁶, o que inclui a imoralidade, por que Dona Luzia iria impor padrões sexuais tão rígidos à sua filha, se era uma mulher candomblecista?

No dia do enterro de sua mãe, seus irmãos candomblecistas também foram ofendidos pelos evangélicos da família de Claudinha. Eles queriam que todos saíssem. “É o que eu te falo menina, se eu estou de pé é porque eu tenho muita força por não ter infartado”¹⁰⁷. Não foi só com esses familiares evangélicos que ela passou por intolerância. Nos momentos de dificuldade, principalmente durante as perdas de seus familiares (morreu um irmão e, em seguida, outro), ajoelhava e pedia a Deus:

Pelo amor de Deus, que isso acabe! Eu não aguento mais! Eu estava sendo atacada de todos os lados. O pior é você não poder chorar o seu luto. Quem me acolheu muito no falecimento da minha mãe foi Pai Beto. Tenho muito que agradecer a ele. Hoje eu devo... Não sei nem o que eu devo e não tem nem dinheiro que pague. É uma eterna gratidão que eu vou ter por ele. Vou levar junto comigo¹⁰⁸.

Quando conversamos sobre Pai Beto, ela manifestou o desejo de querer se cuidar espiritualmente com ele, pois seu pai de santo havia morrido. “Meu coração ainda não abriu para ninguém, só para ele, porque ele me amparou na hora que eu estava caindo no desespero e sem nem me conhecer. Ele encarou uma barra com a minha família, que não era família dele. Ele não precisava ter passado por aquilo”¹⁰⁹.

Depois do dia do enterro, passou a frequentar a casa dele e de seu pai pequeno. Roberto de *Kpóssun* sempre foi amoroso com ela por testemunhar o que aconteceu no enterro e por ter acolhido Claudinha diante dos ataques de suas primas, moradoras da parte de trás do terreno da família. Só depois de quatro meses passando por situações bem difíceis com os evangélicos conseguiu, então, chorar pela morte de sua mãe: “Sabe o que é você não ter tempo para sentir a dor da perda?”¹¹⁰. Sua preocupação estava em sobreviver aos ataques e à solidão, por estar sem suas irmãs por perto e por precisar finalizar os rituais para sua mãe, sem

¹⁰⁵ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹⁰⁶ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹⁰⁷ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹⁰⁸ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹⁰⁹ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹¹⁰ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

ajuda de ninguém da família. Foi durante essa solidão que também passou por outro momento de intolerância, o episódio do “bate-coxa”.

2.3. EPISÓDIO DO “BATE-COXA”: O DEMÔNIO DO QUINTAL

Quando Claudinha estava sozinha e havia perdido sua mãe, passou por ataques em seu terreno. Suas primas, também evangélicas, achavam que no quintal estava plantado o demônio. Sentiram-se à vontade para iniciar a guerra contra ela. Havia também uma tia que participava dos ataques. Ela foi descrita por Claudinha como a cabeça desta história. Apesar disso, nos episódios cotidianos trazia majoritariamente suas primas. Assim, iremos falar mais a respeito de suas ações. O episódio do “bate-coxa” caracteriza-se como um caso de intolerância religiosa, por ser um ataque em momento de fragilidade pessoal e familiar de Claudinha. Geralmente são nestes momentos que intolerantes religiosos se sentem à vontade para agredir corpos-terreiro (FONSECA; GIACOMINI, 2013).

Esta história de intolerância trata-se do que o RIVIR (2016) denominou de violência psicológica e moral. No entanto, Claudinha também sentiu a possibilidade de ser agredida fisicamente. Ocorreu em um local de pertencimento e intimidade: no seu quintal e na sua casa. O Balanço (2019) também aponta a casa da vítima como um local bastante recorrente para atos de intolerância. Além disso, trata-se de uma relação entre familiares (apontado como segundo lugar no RIVIR) mulheres (descritas como as maiores agressoras nas duas bases de dados).

Quando perguntei sobre raça/cor das mesmas, dei as seguintes opções: branca, parda, preta, amarela e indígena. Claudinha descreveu as mesmas a partir do fenótipo. Disse que uma tem a pele mais clara que a dela, outra chamou de amarela (amarelo aqui quer dizer pardo) e outra de pele mais escura com cabelo liso. Uma delas descreveu como pálida de crespo. Excluindo a de pele mais escura, as outras descrições referem-se a pessoas pardas (negras de pele clara), pois, no final, afirmou que todas são mulheres negras. Esta mesma descrição nos encaminhou para a mesma questão do colorismo e mestiçagem, também acionada para caracterizar negras de pele clara.

“Eu moro aqui na frente e lá atrás existem umas parentes da minha mãe, umas primas “evangélicas”¹¹¹. Por conta do que aconteceu, até hoje ela não se dá com nenhuma delas e tem um processo que se arrasta na justiça. “Arrumaram um tumulto e queriam me expulsar daqui

¹¹¹ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

porque eu era o demônio. Era demônio do quintal, eu era isso, eu era aquilo”¹¹². Aquelas a que temiam, Dona Luzia, estava morta. Agora restava o outro demônio.

Para Claudinha, enquanto evangélicas, deveriam bater no portão dela e oferecer-lhe ombro, colo e ajuda no momento em que estava de luto sozinha, mas “pelo contrário, fizeram mais inferno ainda”¹¹³. Souberam do que aconteceu no enterro e que estava sozinha, sem seus irmãos do lado. Cláudio, irmão mais velho de Claudinha, morreu. Em seguida, outro irmão e isso também as motivou a ofender a prima, vista em situação de desgraça.

O “caso Alice”, analisado por Birman (2009), é importante para compreendermos o processo de associação entre CTTro e fatalidades. Estas são lidas como uma desgraça de causa religiosa. Alice foi do candomblé por 30 anos, era faxineira e possuía relação indireta com o tráfico (dois namorados de sua filha e o pai de um deles era de axé). Alice nem sempre associou as CTTro ao mal, mas foi atravessada por esse pensamento pentecostal bastante presente em seu território. De acordo com Birman (2009), Alice acompanhou a “decadência” se abater sobre o pai de santo referido, que, além de tudo, teve seu outro filho assassinado (BIRMAN, 2009).

A vizinha de Alice, em comparação ao pai de santo, era dona de uma “birosca” e tinha um filho que se tornou pastor da denominação de Edir Macedo, o que gerava nela orgulho. Os motivos que levaram Alice a afastar-se de sua religião foram se intensificando com a dinâmica de seu cotidiano. Um dos episódios que a marcou foi o pedido que fez a Exu para que matasse o filho do pai de santo, seu genro na época, por ter colocado a vida de sua filha em risco. Segundo a mesma, o pedido foi atendido. Uma invasão policial aconteceu e ele morreu, de acordo com ela, igual ao Zé Pilintra (BIRMAN, 2009).

Algumas sociedades dão grande valor ao inconsciente e à religião como superestrutura mágica, o que passa a ter funções precisas e importantes na economia libidinal. O problema está no maniqueísmo religioso e na demonização, pois atribui-se a Deus ou ao diabo a origem do destino, dos males e da miséria. Tais características permitem o mito e a magia, assim como o medo, ser uma realidade inegável (FANON, 2010). No nosso caso, a magia e as divindades africanas são “posicionadas como algozes do desenvolvimento e da prosperidade do ser humano” (LEANDRO; SANFILIPPO, 2018, p. 94). Dessa maneira, basta o pertencimento a terreiros, para a decadência se abater sobre macumbeiros como ocorreu na vida do pai de santo vizinho de Alice e na história de Claudinha.

¹¹² Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹¹³ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

Segundo suas primas, as mortes dos irmãos de Claudinha se deram por ela “ser do diabo”. O diabo estaria, portanto, levando todo mundo de sua família nuclear. O que mais doeu nela foi exatamente isso. Terem falado de “pessoas que não estavam mais aqui. Eram meu afeto, sangue do meu sangue e tinha dias que eu não conseguia nem chorar o meu luto. Parece que elas faziam de propósito”¹¹⁴. A morte de Dona Luzia foi vista como um livramento de Deus, “porque o diabo tinha morrido no quintal. Não existia mais diabo no quintal, mas ainda havia o demônio. Aí batiam palma, gritavam, rodopiavam no quintal, desesperadas, igual malucas”¹¹⁵. No entanto, como a vida é finitude, ou seja,

a gente veio a esse mundo a passagem, começou a morrer gente da família delas. A mãe delas também morreu e perderam três irmãos. Até lamentei muito pela morte deles e tudo porque eu acho que desejar a morte para o próximo não tem nada a ver¹¹⁶.

Em alguns momentos, esquecemos que somos instantes. Há a ilusão de que somos eternos, esquecendo a temporalidade; de que somos infinitos, perdendo o caráter de finito; e que somos pura possibilidade, abandonando aquilo que é necessário (FEIJOO *et. al*, 2013). O necessário era libertar o quintal do mal que o habitava. No quintal da família de Claudinha, ainda havia o mal hereditário e territorial que precisava cessar e ser expulso, levando consigo sua desgraça. Claudinha foi reduzida à dimensão ôntica, isto é, à sua particularidade religiosa, vista como o demônio (MALDONADO TORRES, 2020). Rebaixada a coisa, é despedida de humanidade, tornando-se o Não Ser, de quem se julga Ser de verdade (CARNEIRO, 2005).

De acordo com a filosofia moderna, isto é, de acordo com a colonialidade, a verdade se encontra no espaço de uma subjetividade egoica. O que isso significa?

A dicotomia entre sujeito e objeto vai fundamentar a pretensão de alcançar a subjetividade das coisas bem como a verdade. A verdade, neste caso, é compreendida como a adequação das coisas à razão subjetiva. Não é mais o sujeito que se adequa ao objeto, mas o objeto que precisa, desde o princípio, de adequar do modo de conhecimento do sujeito (FEIJOO *et. al*, 2013, p. 23).

Essa subjetividade não leva em conta o outro como existência e nem ser espiritual, mas como objeto, coisa, demônio. Espiritualidade aqui não significa pertencer a uma religião, mas estar conectado com a energia que nos une aos outros. Um relacionamento amoroso, de amizade ou familiar flui quando ouvimos o espírito como guia, não o ego (SOMÉ, 2003).

¹¹⁴ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹¹⁵ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹¹⁶ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

Quando não levamos em conta o espírito, deixamos o ego tomar conta dos problemas de relacionamento ou simplesmente escondemos nossos problemas de relacionamento, para nos sentir bem. Como resultado, podemos achar que estamos controlando tanto a nós mesmos quanto os nossos relacionamentos, mas na verdade, não estamos – como descobriremos quando as coisas começarem a desmoronar (SOMÉ, 2003, p. 30).

Quando o tio de Claudinha morreu, o antigo dono de parte do terreno onde mora, sua tia e primas iniciaram seu domínio. Sua tia saiu no tapa com outra parente disputando o espaço. A cabeça dos conflitos é quem responde pelos processos na justiça. Nem ela e nem as primas evangélicas se importaram com o dono do lugar quando estava doente e o largaram no hospital, o que virou um caso de polícia. Quando ele se foi, tomaram posse do terreno: o aterraram e encostaram a casa do tio na parede do quarto de santo da *Eke di*.

O terreno é um território “que nasce de preocupações políticas, ligadas à questão do poder. Sua raiz etimológica pode ter tanto a ver com o termo latino *terra*, base físico material do poder; quanto *terrere*, que significa amedrontar e de onde vem a palavra terror” (HAESBAERT, 2013, p. 39). O terror é também um instrumento de poder, presente nos momentos de “bate-coxa”. A noção de território encontrada na história de Claudinha representa sua dimensão antropológica e existencial, isto é, o território é também cultural e simbólico. A territorialidade humana em questão está nos mais diversos espaços, por meio de mecanismos de controle e acessibilidade (HAESBAERT, 2013).

O território, além de domínio, do controle e de significar um “ter”, é considerado também um valor integrado ao “ser”, à existência de indivíduos e grupos sociais. Nesse sentido, pode-se compreender o porquê de o corpo ser o primeiro território a ser cuidado, protegido e controlado (HAESBAERT, 2013). Além de corpo ter sido o primeiro local de domínio do colonialismo, como abordado anteriormente, é a instituição integrante da experiência comunitária (RUFINO, 2018) e também o sentido de Claudinha ser um corpo-terreiro atacado.

Na mesma direção de microfísica do poder, podemos pensar em microterritórios, como a prisão, a escola, o quartel, a igreja, o hospital, bem como o nosso quintal – espaços disciplinares. De forma resumida, o território envolve relações de poder (dominação e apropriação de um espaço), tanto macropolíticas (estatais), como micropolíticas (espaços disciplinares) e simbólicas. Já que envolve a dinâmica de espaço-poder-tempo, é construído e, por isso, fixa fronteiras, permite mobilidades e estabelece também conexões e redes (HAESBAERT, 2013).

O movimento de territorialidade, a exemplo de povos nômades como os indígenas Guarani-Mbyá, permite a construção de territórios-rede. No entanto, pensar e praticar multi e trans territorialmente nem sempre ocorre, pois essa dinâmica, “de certa forma, se contrapõe ao exclusivismo individualista da territorialização que dominou (e ainda domina) o mundo moderno, colonizado” (HAESBAERT, 2013, p. 45).

Há algumas maneiras de como o controle territorial de corpos-terreiro pode se dar. Escolhem terrenos ou espaços localizados próximos aos espaços religiosos para construir novos templos, caracterizando uma invasão de espaço (FONSECA; GIACOMINI, 2013). Foi o que fizeram no terreno da família. Há oito anos, quando aterraram o espaço e a casa do tio grudou na parede do quarto de santo de Claudinha, o espaço ficou com filtração, todo danificado.

Atrás da minha casa, tinha a casa do meu tio. Era uma casa murada, tudo direitinho. Tem a minha casa, que é a de frente e tem o corredor para eles entrarem. Como meu tio não tinha filhos, quando morreu, quebraram o muro do meu tio. Arrebentaram tudo e aterraram. Eles desceram o quarto de santo. Quando bate a chuva vai tudo para o vão das paredes¹¹⁷.

Outro mecanismo de controle para exercer domínio religioso é o uso de aparelhos amplificadores de som para que a pregação, o louvor e a oração invadam os terreiros e a casa de corpos-terreiro, inclusive para que o som destes seja abafado (FONSECA; GIACOMINI, 2013). Mais próximas de Claudinha, na casa que finalmente era delas, era o que suas primas faziam: colocavam caixas acústicas viradas para a casa da candomblecista e iniciavam o bate-coxa (o mesmo que reteté, mistério, manto, fogo etc.).

A terceira ação das primas de Claudinha foi manifestar sua perseguição através da “intimidação verbal explícita ou comportamental simbólica” (FONSECA; GIACOMINI, 2013, p. 29). Faziam cultos e Claudinha ouvia as primas orarem e gritarem contra o demônio. Havia dias em que já acordava com xingamentos, em outros só ia saber depois que as ofensas eram para ela. Em um dos episódios, socaram e chutaram o portão. Não podia estar em casa porque ouvia ofensas. Da música (louvores) Claudinha até gostava, mas o problema estava quando pegavam o microfone e oravam, “mas não era uma oração, era uma provocação”¹¹⁸. Com as mãos estendidas para a casa dela, diziam que o demônio iria sair e queimar. O fogo, nesse sentido, é concebido como elemento de purificação, destruição e higienização.

¹¹⁷ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹¹⁸ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

No versículo bíblico Lucas 17:29, encontramos o fogo enquanto poder de um deus sádico: “Mas, no dia em que Ló saiu de Sodoma, choveu fogo e enxofre do céu e os destruiu a todos.” Além disso, o Deus-fogo-consumidor aparece em Hebreus 12:29 como fogo que “purifica” e elimina o pecado. Ao longo de Hebreus 12¹¹⁹, é possível encontrar o tom moralizante de todo o capítulo, que fundamenta seu versículo final (Hebreus 12:29) a respeito do fogo que consome “o pecado”.

Contando essa história, ela vê tudo que passou e sobreviveu. Sobreviveu até ao desejo de infarto por parte dessas primas. Dentro de casa ouvia “você ainda há de ter um infarto”¹²⁰.

Muitas vezes, numa oração dessas que elas faziam, eu botava o joelho na minha sala e conversava com Deus. Eles orando lá, eu dobrava o joelho aqui e falava “Senhor: se eu mereço tudo que eu estou passando, que Senhor me dê forças para suportar. Agora, se eu não mereço isso que eu estou passando, eu só peço ao Senhor que o Senhor faça justiça”, e a justiça foi feita. Eu nunca pedi mal nenhum a elas. Só pedia que se elas estivessem certas, que elas continuassem assim. Se eu tivesse errada, que eu continuasse sofrendo¹²¹.

Ela aproveitava para ter um momento com ela mesma para não enlouquecer. Contou que quase surtou e “se eu não tivesse uma cabeça muito centrada, se eu não fosse uma mulher de fé, tanto em Deus, quanto no meu sagrado, eu tinha surtado”¹²². Nietzsche, em *Genealogia da Moral* (2017), traz a noção de credor e devedor no que tange à punição como mecanismo *mnemônico* diante da transgressão da norma e do contrato social: credores seriam aqueles que se consideram verdadeiros cidadãos (dentro da norma) e devedores, os que rompem com o contrato social de assujeitamento à lei (representante do Estado) e à norma cristã.

Diante da “transgressão”, o credor enganado exige o pagamento por se sentir lesado. Nietzsche (2017, p. 66) descreve que, segundo esse modo de subjetivação, o criminoso é, antes de tudo, um infrator: aquele que cinde a palavra com todos, quanto aos benefícios e às

¹¹⁹ Portanto, também nós, uma vez que estamos rodeados por tão grande nuvem de testemunhas, livremo-nos de tudo o que nos atrapalha e do pecado que nos envolve, e corramos com perseverança a corrida que nos é proposta, tendo os olhos fitos em Jesus, autor e consumidor da nossa fé. Ele, pela alegria que lhe fora proposta, suportou a cruz, desprezando a vergonha, e assentou-se à direita do trono de Deus. Pensem bem naquele que suportou tal oposição dos pecadores contra si mesmo, para que vocês não se cansem nem se desanimem. Na luta contra o pecado, vocês ainda não resistiram até o ponto de derramar o próprio sangue (Hebreus 12:1-4). Cuidado! Não rejeitem aquele que fala. Se os que se recusaram a ouvir aquele que os advertia na terra não escaparam, quanto mais nós, se nos desviarmos daquele que nos adverte dos céus? Aquele cuja voz outrora abalou a terra, agora promete: “Ainda uma vez abalarei não apenas a terra, mas também o céu”. As palavras “ainda uma vez” indicam a remoção do que pode ser abalado, isto é, coisas criadas, de forma que permaneça o que não pode ser abalado. Portanto, já que estamos recebendo um Reino inabalável, sejamos agradecidos e, assim, adoremos a Deus de modo aceitável, com reverência e temor, pois o nosso “Deus é fogo consumidor!” (Hebreus 12:25-29).

¹²⁰ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹²¹ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹²² Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

vantagens da vida “comunitária”. A transgressão é não seguir “as leis de Deus”. O preço da dívida pode ser pago com a morte, através de um infarto. Os devedores além de deixarem de “repor as vantagens e empréstimos”, atentaram contra seu credor. O ódio do credor “lesado” coloca o devedor na condição de selvagem – primitivo – fora da lei: os credores expulsam-no e derramam sobre ele toda hostilidade, o “fogo consumidor”.

Ademais, Foucault (1987) afirma que a punição sempre se refere ao corpo e às suas forças, à utilidade e à docilidade do mesmo. É dócil um corpo que se submete, que pode ser utilizado, transformado e aperfeiçoado: purificado. Este corpo está enclausurado no interior de poderes bem apertados, que decretam limitações, obrigações ou proibições. Para isso, faz-se necessária uma vigilância constante, “para fazer justiça”. Além disso, a punição não pode se dar em segredo: “que sejam conhecidas por todos as razões pelas quais um acusado foi condenado ou absolvido, e que cada um possa reconhecer as razões de punir” (FOUCAULT, 1987, p. 116).

Pune-se e expõe-se, como popularmente é dito, “para servir de exemplo”. É preciso constranger (o que ocorreu no enterro de Dona Luzia) para que as regras do contrato social sejam conhecidas, o que abarca o contrato religioso imposto pela cristonormatividade:

[...] o “castigo” é simplesmente o retrato, a cópia, o *mimus*, do comportamento moral frente ao inimigo odiado, indefeso e por terra, que não apenas perdeu o direito de proteção mas também toda a clemência; trata-se, portanto, do direito de guerra e a festa de vitória do *Vae victis!* em toda a impiedade e crueldade – o que explica por que a própria guerra (incluindo o ritual de sacrifícios guerreiros) forneceu todas as bases a partir das quais o castigo surgiu na História (NIETZSCHE, 2017, p. 66).

Quando os ataques começavam, Claudinha ficava desesperada e ligava para uma amiga que a ajudava. Como os vizinhos e essa amiga tinham medo que “juntassem” nela, faziam o seguinte: a amiga colocava o carro quase na calçada, ligava para Claudinha quando já estava no portão e ela descia. Encontrava a porta do carro já aberta e, assim, fugia de casa em busca de paz. Quando anoitecia, a amiga a trazia de volta. Ela soltava do carro, chegando a casa, acendia a luz e acenava. Era um sinal que mostrava que estava tudo bem e que a amiga poderia ir embora. No outro dia, pela manhã geralmente ligava para saber se continuava tudo bem.

Diante dos ataques, a vizinhança ficava apavorada e censurava as primas. “A Claudinha tá aí pô. A mãe dela faleceu e a garota não tem nem o direito de ficar dentro de

casa”¹²³. Eles ofereciam consolo, quando ela chegava da rua: “Não fica assim não. Deus é maior. Deus está vendo tudo. Deus vê o coração de todo mundo”¹²⁴. Claudinha precisou iniciar um processo na justiça em busca de trégua para uma guerra, que não pediu para entrar. Apesar de algumas primas terem participado dos ataques, processou sua tia, a mais velha do terreno, por considerá-la a cabeça, e as outras apenas o rabo.

Cobra a gente mata na cabeça, não no rabo. A gente indo no foco, a gente acaba com o mal. Se eu botasse todo mundo, ia continuar a palhaçada de julgarem piada. Todo mundo ia se juntar cada vez mais. Então, eu botei só ela e liberei a cara de todo mundo. Hoje ninguém mais fica próximo dela. Antes, se ela falasse “vamos”, invadia todo mundo, hoje ninguém ia levar ao extremo.¹²⁵

O que mais marcou sua trajetória foi a dor e, diante dela, criou a estratégia de atacar “a cabeça” na Justiça. A cabeça é a familiar que Claudinha considera como a protagonista dos pensamentos e ações de intolerância contra ela, por isso abriu um processo contra a mesma. O primeiro processo foi favorável a Claudinha e o juiz determinou que não deveriam entrar em contato com ela, mas a sentença não pôde incluir o distanciamento físico por morarem no mesmo terreno. Foi a partir disso que deram uma trégua. “Botei na Justiça porque quem fez isso vai ter que arcar com a obra, com a filtração. Danificou tudo e ganhei na primeira instância”¹²⁶. A decisão em favor de Claudinha dizia que deveriam retirar o aterro e colocar o terreno no mesmo nível, mas cavaram-no em apenas um metro de distância e colocaram uma calha no chão do lado delas.

Não destruíram e construíram de novo, o que resolveria o problema provocado. O quarto de santo continuou, portanto, com a infiltração.

Ainda está tudo danificado e ela só fez o lado de lá. Não mandou os pedreiros entrarem e fazer uma estrutura, porque você mexe na parede, a parede fica bamba. Ela acabou com o quarto. Tem uma rachadura grande. Ela emboçou e pintou do lado de lá e não era isso que ela tinha que fazer. O certo era derrubar e fazer de novo ou então fazer uma estrutura, uma coluna, para manter a sustentação. Era para raspar tudo e embolsar¹²⁷.

Por não terem feito o necessário para restaurar o quarto, a promotora da causa considerou que houve descumprimento da lei. O processo está em segunda instância, depois de mais de oito anos. Antes da pandemia, a Justiça enviou um relatório perguntando se a tia

¹²³ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹²⁴ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹²⁵ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹²⁶ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹²⁷ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

processada fez o conserto do quarto de acordo com a lei. Claudinha falou do conserto como uma maquiagem para o que deveria ser feito e mandou fotos. Segundo a promotoria, a processada deveria fazer a obra e indenizá-la com danos morais.

A causa está ganha e estão levantando as contas dela para estabelecer a indenização, mas a estagiária do caso relatou que a acusada não tem recursos para indenizá-la. Como, se ela é aposentada? Se não tem dinheiro, fica por isso mesmo? Porque o quarto está quase caindo. Está quase caindo tudo e tudo estava tão direitinho, tudo bonitinho. Agora eles botaram para frente¹²⁸.

A destruição do quarto de santo impede Claudinha, até hoje, de colocar os santos em seu lugar, assim como acender velas e fazer oferendas como antigamente. Ela precisa ir para a cachoeira ou para praia para realizar o que antes podia fazer em sua própria casa. Não há como colocar os santos em seu lugar, já que a infiltração em si traz negatividade. “Praticamente ela fez com que eu parasse a minha rotina espiritual, porque não estão sendo cuidados como deveriam”¹²⁹.

Toda segunda-feira de agosto arriava pipoca para o orixá *Obaluaê*, aquele que cuida e cura os doentes. Durante a pandemia, gostaria de ofertá-lo como fazia e pedir-lhe misericórdia. Antes, arriava pipocas no pé do orixá, agora é em cima do armário. A *Obaluaê* pede proteção para todos de sua família, falando o nome de cada um. Conforme o tempo passa e chove, o quarto vai piorando, correndo risco de desmoronar, provocando a morte de alguém. Essas são as suas maiores preocupações: o quarto cair, atingindo alguém, e o cuidado com os seus orixás, que perderam a casa deles.

Se não fosse a Justiça, acredita que estaria vivendo isso até hoje. Agora passam perto dela, abaixam a cabeça e não jogam mais piadas. Só a mais velha, com setenta e poucos anos, a cabeça, que ainda debocha. Dizem que além da questão religiosa, é inveja porque Claudinha usa shortinho, com as pernas de fora e sai toda bonitona, enquanto a tia está enrugada. Claudinha brinca com a situação, diz que sentia dor na alma:

Para a dor no físico, tem remédio. Eu sentia dor na minha alma. Doía e eu não podia nem recorrer aos orixás, porque aquele era o momento do falecimento da minha mãe, mas eu sabia que os sagrados estavam me ajudando. Era um momento que eu tinha que passar, mas é muito doloroso. Não desejo nem para o pior inimigo. Nossa, Deus me livre, mas eu evolui e hoje sou uma nova mulher.¹³⁰

¹²⁸ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹²⁹ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹³⁰ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

O quarto de santo ainda traz preocupações que ela leva para o travesseiro, por isso, acompanha regularmente (uma ou duas vezes por mês) o andar do processo, antes presencialmente na defensoria e durante a pandemia, pelo *whatsapp*. Ela espera que esses problemas um dia se resolvam. Então, baterá em seu peito dizendo que é feliz. Quanto à preocupação com o quarto, a qual repousa em seus pensamentos, conta com a meditação para esquecer a lentidão do processo, que já deveria ter tido um fim. Sente agonia, parece que não consegue se livrar do problema. “Isso já era para ter acabado e não termina”¹³¹.

Essa lentidão em ver a justiça acontecer, mesmo com a trégua nas batalhas, a encaminha para uma agonia continuada:

A implantação do regime colonial não traz consigo a morte da cultura autóctone. Pelo contrário, a observação histórica diz-nos que o objetivo procurado é mais uma agonia continuada do que o desaparecimento total da cultura preexistente. Esta cultura, outrora viva e aberta ao futuro, fecha-se, aprisionada no estatuto colonial, estrangulada pela canga da opressão (FANON, 2018, p. 80).

Ela desejou sair do terreno devido aos ataques. Viu que uma fortaleza também desmorona e chegou a conversar com Pai Beto. Precisava dividir com alguém como se sentia: parecia que “um bando de lobos”¹³² queria engoli-la. Ele a tranquilizou: “Calma, minha filha, não é assim, você vai superar isso tudo. Vai ter gente que vai até você pedir desculpa se redimir”. Contou que Pai Beto a tranquilizava, mas foi pedreira, como continua sendo. Antes de ir para a segunda instância, em uma das buscas de Claudinha por resposta, ela notou que a estagiária do caso concluiu que a acusada não tinha recursos para a indenização e o caso havia sido arquivado, mesmo com a causa ganha. Não foi comunicada sobre o arquivamento e precisou lutar por seus direitos. Diante de sua reivindicação, iniciaram um novo processo, aceleraram-no mais, chegando à segunda instância.

Claudinha desconfia desse arquivamento repentino, já que nunca abandonou o caso. Quem soube foi sua tia, que comemorou o que parecia o fim de sua sentença. Pensa que a advogada da tia tem alguém influente na Justiça, já que não é possível ter sido arquivado sem autorização. A comemoração foi regada com música, cerveja e a convicção de que o processo não daria em nada. Ela pensava que iria se vê livre de cinco mil reais de indenização e da obra do quartinho de santo.

Atualmente, as primas “estão brigando entre elas por um pedacinho ali, um quartinho aqui e o foco deixou de ser eu. Não tem com quem brigar, estão brigando entre elas. Já saíram

¹³¹ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹³² Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

no pau, já xingaram uma à outra. Uma quase deu na cara da outra e estou aqui na minha”¹³³. Mesmo não atacando Claudinha como antes, ainda falam dela. Um dia, Claudinha e um primo estavam conversando no portão, quando uma priminha de quatro anos, moradora também da parte de trás do terreno onde já se dava o “bate-coxa”, passou e deu um beijo no rosto do primo e não deu em Claudinha. Ele pediu para que a menina cumprimentasse também Claudinha.

A menina, então, olhou para Claudinha e disse: “você não vai à igreja”¹³⁴. Como era uma criança, contou que teve jogo de cintura e explicou que não ia por falta de tempo, mas que o “papai do céu” visitava sua casa. “A menina ficou surpresa porque escuta tanto falar da minha religião e de mim e naquele momento ela ficou assim: ‘ué?! Ele vem na sua casa?!’. Vem na minha casa, converso com ele, ele faz as visitas dele e depois vai embora”¹³⁵.

De acordo com Claudinha, a conclusão “você não vai à igreja” significa “você não é nada minha porque você não vai à igreja”. Tanto ela como o primo não vão à igreja, mas ele não é do candomblé, por isso ela se sentiu à vontade para abraçá-lo. Depois que ela saiu, Claudinha entendeu que ali estava um futuro problema: “quando as mães estiverem bem velhas mesmo e não puderem discutir, essa daí vai ser uma”¹³⁶. Não ter beijado Claudinha mostra como a criança tem sido estimulada a se fechar, o que vai de encontro à noção de família na África como uma rede ampla de relações. De acordo com Somé, que viveu na aldeia Dagara, na África Ocidental, “a pessoa não se refere ao seu primo como primo, porque seria um insulto. Então, ela chama seus primos de irmãos e irmãs” (SOMÉ, 2003, pp. 23-24).

Isso explica porque em nossas comunidades vivemos como família. Quantas tias não ganhei na vizinhança? Cuidavam de mim para minha mãe poder trabalhar e me recebiam com amor em suas casas. Inclusive, tenho uma avó emprestada que peguei de minhas amigas de infância. Eu vivia na casa delas. Minha avó Delícia era uma mulher negra evangélica. reapareceu para mim, por meio de sonhos, durante a pesquisa e meu processo de cura. Em África, “crianças também são estimuladas a chamar outras pessoas de fora da família de mães e pais, irmãs e irmãos” (SOMÉ, 2003, p. 24).

Somé conta que, quando criança, podia escolher um pai diferente todos os dias e essa prática possibilita que “um grande número de pessoas na aldeia conheça a criança e veja seu espírito” (2003, p. 24). A criança só entenderá e viverá a amplitude da família conforme tiver intimidade com as outras pessoas. Duas pessoas ou mais se unem, têm intimidade, quando

¹³³ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹³⁴ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹³⁵ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹³⁶ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

ouvem a canção do espírito e não resistem a ela. É justamente o espírito (força vital que há em tudo) que guia os relacionamentos para o bem, pois é a energia que nos une e nos ajuda a ver além da ótica racialmente limitada que sentencia “você não vai à igreja”. Claudinha assinalou a dimensão espiritual ao dizer que Deus também a visita, diante da surpresa e da curiosidade da menina.

Apesar de menina ser distante Claudinha, ela considera a criança como parte de sua família, inclusive tem características suas. Contou que a menina dança muito e tem muito molejo. “Já puxou o diabo aqui”, porque quando era criança também dançava muito, tinha bastante flexibilidade e imitava a Gretchen. Ela pode ser um futuro problema, como também “pode ser daquelas que vai à igreja e dar uns perdidos no *funk* da vida”¹³⁷. Aliás, uma de suas primas também escapa a moralidade que tanto prega: se diz evangélica, como descrito por Claudinha e é amante. Este caso foi trago por Claudinha para problematizar a moralidade de quem a julga por ser de CTTro.

Na África Ocidental, as crianças que foram para a cidade estão distanciadas do cotidiano que leva em conta o espírito, assim como a priminha citada. Isso ocorre porque não estão em aldeias. Vão para a escola aprender o que não tem fundamento no espírito e para esquecer como viviam antes (SOMÉ, 2003). O que foi ensinado à menina? Em sociedades onde o capitalismo faz parte da estrutura da ordem social, por exemplo, existe uma multidão de professores de moral (responsáveis por ditar a lei). Eles estão presentes no ensino religioso ou leigo, na transmissão de valores e no amor à harmonia, à prudência e na ordem estabelecida (FANON, 2010). Como a moralização da vida, em nome da ordem, irá atravessar as vivências de Pai Beto?

¹³⁷ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

CAPÍTULO 3 - PONTOS DE VIDA DE PAI BETO

Pai Beto ou Roberto de *Kpossún* (lê-se Pòsú ou Pòsún) é do candomblé de *Jeje-Mai* ou *Marrim*. Este candomblé é aquele que cultua vodúns, espíritos ancestrais semelhantes aos orixás. Vodúns, de acordo com Pai Beto não tem nada a ver com a definição do dicionário, que descreve os como “prática de magia obscura”. Entretanto, palavra vodún quer dizer o mesmo que o ato de adorar aos deuses africanos.

Para Pai Beto, os vodúns representados como algo ruim, também é reflexo da produção cinematográfica estadunidense: “os filmes de *Hollywood* colocaram como se fosse uma prática de magia negra de espetar bonecos, jogar na fogueira e quebrar uma perna. Como atos de feitiço para o mal e não existe feitiço para o mal. O mal está dentro de cada um. A pessoa utiliza a energia que está dentro dela”.¹³⁸

Os candomblés são divididos em nações e em cada nação tem uma hierarquia. Na tradição de Angola (nação de Claudinha), seus frequentadores cultuam os *inkisis* (espíritos da natureza) e nesta nação há os cargos dela. A nação nagô também tem suas divisões e tem seus cargos, assim por diante. Pai Beto escolheu ser chamado de *Kpòsú* porque é filho deste santo, um raro vodún. Até o animal para iniciação é raro. Pode ser um jaguar, um tigre ou uma onça. A palavra *kpòsú* também significa pote sagrado, assim como pode tratar-se do espírito de uma pantera sagrada.

Juntando tudo significa o pote da pantera. Lá na África, com conhecimento que eu tenho por um filho que mora lá, vim descobrir que esse nome lá nem é usado. Lá o termo *posù* caracteriza quem nasceu na Floresta de *Kipassè*. É usado o termo que *kicoví* como os descendentes da pantera, descendente da pantera negra.¹³⁹

Na sua roça de santo, é um *doté* (o maior responsável pelo espaço sagrado) e como título espiritual é *Vodunnon*. Ou seja, já trabalhou com todos ou pelo menos um *vodún* de cada família. De todas famílias, há um *vodún* na sua casa, iniciado por ele. A nação *Jeje* é dividida em famílias (dinastias) de *vodúns*. Há a família do fogo, da água, serpentes, da terra, ar. Exemplos de orixás da família da água é Oxum, Iemanjá, etc. Também citou a família *Aladá*, que abriga o Deus sol e o Deus Lua. Pai Beto tem inclusive um filho de santo que mora no Benin, da onde veio à nação de seu candomblé. O rei do Vodún, neste país africano, tem título de nobreza, conforme informado por Pai Beto.

¹³⁸ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto

¹³⁹ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto

Com Pai Beto, foram cinco encontros *online* pelo *whatsapp*. No primeiro deles fiz uma chamada de vídeo, pois não sabia que ele não enxergava cem por cento. Foi necessário ele me dizer que preferia fazer apenas chamadas por áudio, para não forçar sua visão. Considero uma limitação minha não ter dado esta opção desde o início. Os encontros com ele duraram cerca de uma hora e meia e também trazem narrativas que tensionam os elementos de colonialidade e descolonialidade presentes nas dinâmicas religiosas. Tanto a primeira chamada de vídeo como as chamadas de voz, foram gravadas e transcritas, de acordo com sua autorização, a partir da assinatura da entrevistada do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

No primeiro encontro, contei a ele o mesmo que relatei para a Claudinha sobre minha trajetória e interesse de pesquisa, assim como agradei por ter autorizado Claudinha a me passar seu contato e ter aceitado o convite de pesquisa. Ele, no primeiro encontro, contou sobre sua trajetória pessoal e religiosa. Pai Beto, homem negro, mais velho, gay e candomblecista, ao longo dos encontros compartilhou comigo os desafios de sua existência fora da norma. Lembrando que ser normal para o ocidente significa ser “branco, magro, homem, jovem, heterossexual, cristão e financeiramente estável” (LORDE, 2019, p. 145). A vida de Pai Beto está em “uma complexa trama interseccional que evidenciam conflitos, negociações, circunstâncias, alianças contaminações, recriações, frestas, dribles, entre outras inúmeras formas de invenção da vida cotidiana” (RUFINO, 2018, pp. 82-83).

No candomblé de *Jeje*, obtêm conhecimento e discernimento pelo oráculo dos animais, porque cada um fala uma língua, mas no caso dos animais, sua expressão é entendida em qualquer lugar. Pai Beto acredita que a linguagem dos animais é a linguagem de Deus. Isto é, comunica-se com todos independente do lugar que estejamos. Pai Beto escreveu a prática do oráculo dos animais, como semelhante ao xamanismo que é de cultura indígena e preza pela valorização da natureza. Apesar de ser candomblecista, isso não o faz ser fechado a outras religiões e convive bem com seu companheiro, que é maçom. A maçonaria também não impediria seu marido de ter outra religião. Além de conviver com a maçonaria, gosta muito do budismo.

Tanto Pai Beto como Claudinha não se fecham ao conhecimento proporcionado por sua religião. O relato de Claudinha nos mostra esse movimento:

Eu procuro conhecer as coisas. Com religião eu nunca tive problema não. Eu já fui à igreja evangélica várias vezes, já frequentei. Fui a Universal para saber justamente o que eles pregam e o que eles têm para mostrar para gente, para eu poder entender para amanhã ou depois, como a gente tá conversando,

saber o que acontece ali e como eles pensam. Para poder conversar, não ser uma leiga, entendeu? ¹⁴⁰

Ela disse que frequentava outros espaços religiosos como os espaços evangélicos, desde que não houvesse nada ofensivo, isto é, desde que não a ofendessem ou criticassem sua religião. Citou os espaços e sujeitos evangélicos como aqueles, que tem um pouco mais de pé atrás do que com os católicos, como vimos nas vivências narradas em seus episódios.

Em uma época frequentava igrejas evangélicas desde que me recebessem bem e sem o preconceito religioso, porque se eu estou ali, eu estou prestigiando eles, mas a coisa mais difícil é eles prestigiarem a gente. Você não vê. É raríssimo ver um candomblecista ou um umbandista e um evangélico ou católico junto dentro de um terreiro. ¹⁴¹

A falta de prestígio às CTTro ocorre porque há o total desconhecimento ou discriminação confortável da história africana, afro-brasileira e afro-ameríndia, por isso é mais provável um candomblecista acessar outros conhecimentos e se abrir tanto para ir a igrejas evangélicas, quanto para gostar do budismo, que é o caso de Pai Beto.

Não é por acaso que, em nossa educação somos levados a enxergar comunidades tradicionais de matriz africana e/ou indígenas como espaços primitivos, territórios e pessoas desprovidas de 'desenvolvimento' social e humano, 'idólatras' em suas concepções de mundo e religiosidades (LEANDRO; SANFILIPPO, 2018, p. 92).

Comunidades tradicionais de matriz africana e/ou indígenas são apenas toleradas. Tolerar, nesse sentido, significa “suportar” ou “aceitar” com indulgência ou perdão. Suporta o que não se deseja ou que não se pode impedir. “Quem tolera não respeita, não quer compreender, não quer conhecer” (NOGUEIRA, 2020, p. 58). No dualismo dominante e dominado, a tolerância só ocorre para o sujeito com menos poder (comunidades tradicionais de matriz africana e indígenas) e o sujeito hegemônico não necessita ser tolerado, nem gozar de clemência, compaixão ou misericórdia (FERNANDES, 2017).

Portanto, como existe a diferença de poder de quem tolera e quem é tolerado, o tolerado precisa de consentimento ou permissão para existir. “Tolerar” a diferença quer dizer, ainda, atribuir poder ao tolerante sobre o tolerado – aquele que depende de licença para viver. Esse discurso da tolerância nega autonomia existencial para quem está fora dos padrões sociais e ainda coloca o tolerante como generoso, por seus atos de favor e bondade extrema. Na realidade, este se apoia na bandeira da tolerância como desejo para estigmatizar os outros e

¹⁴⁰ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

¹⁴¹ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

mantê-los às margens ou do lado de fora da cultura hegemônica e da normalidade (QUINALHA, 2016).

Uma ótima ilustração desta diferença veio também a partir da conversa com Claudinha, reafirmada pelas reflexões de Pai Beto. Claudinha contou que jamais chamaria suas amigas evangélicas para o terreiro, mesmo que ela aceite seus convites. Como citado no capítulo de Claudinha, elas sempre tiveram medo, desde a época em que eram católicas. Não pisar neste território sagrado também ocorre com outros religiosos. No entanto, convidam aqueles que consideram “do mundo”. Claudinha deu exemplo de uma visita que fez a uma igreja evangélica. Contou que não viu nada ofensivo, foram muito bem tratados e aceitaram receber suas orações.

Eu já ajudei até uma conhecida daqui da rua, uma senhora. Ela estava fazendo uma gincana na Igreja Universal. Precisava de um gay, de um macumbeiro, do pessoal que eles falam que é do mundo. Desse mundo que todo mundo vive. Eu fui né: a macumbeira. Eu fiquei tão lisonjeada que ela conseguiu conquistar o que queria: uma passagem para Minas Gerais. Se ela conseguisse levar todo mundo, ela ganharia. Ela foi a única que conseguiu. Aí poxa, eu curti para caramba.¹⁴²

No entanto, a questão que se coloca é a seguinte: será que a conhecida de Claudinha, também iria à macumba? Se sentiria lisonjeada pelo convite? O que sabemos é que a vivência religiosa democrática e a abertura para conhecimento, tanto de Pai Beto como de Claudinha, decorrem de uma relação religiosa não exclusivista. Claudinha inclusive ouve CDs gospel. No entanto, sabemos bem que “geralmente os grupos subalternos dominam muito bem a estratégia de “viver no limite” - é bem conhecida sua capacidade de transitar entre fronteiras” (HAESBAERT, 2013, p. 45).

As narrativas e reflexões de Pai Beto, como as de Claudinha, são oriundas do tema intolerância religiosa e vieram por meio de memórias que presentificam seu passado. Pai Beto relatou que durante sua infância foi criado por sua avó, mulher evangélica da igreja batista, bem como por sua mãe. Ela inicialmente era da umbanda e depois foi para o candomblé. Morreu em 2020 de um câncer que vinha tratando há dez anos.

Nós viemos uma família militar. Meu pai não ficava com a gente. Éramos seis irmãos e meu pai não ficava com a gente, para ela ir para macumba, então, a gente ia com minha mãe. Eu praticamente cresci

¹⁴² Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

na macumba, quando eu não estava com a minha vó que me levava para Igreja Batista.¹⁴³

Entre doze e quinze anos, foi acometido por um problema na visão muito sério, ocasionando descolamento na retina e glaucoma. Em situações difíceis como essa, foi a umbanda e o candomblé que o ajudaram. Perdeu 97% da vista esquerda, e por isso, a luz das chamadas de vídeo o incomodava. Por estes problemas, os médicos diziam que ele ficaria totalmente cego. Com 18 anos teve outra doença e fez santo, saindo da umbanda para o candomblé. “Acredito eu que graças a isso, eu estou hoje com 51 anos de idade, eu não estou curado, faço tratamento até hoje, mas eu enxergo e isso já é um motivo para agradecer”¹⁴⁴.

Durante o candomblé, teve uma decepção e considera que foi imaturidade: ele achava que uma pessoa que amou deveria ser dele e o santo não deu. Então, foi para a igreja de sua avó. Na época, pensou que a única coisa que iria afastá-lo da macumba era a igreja. Pensava: “ela vai tirar esse dentro de mim”¹⁴⁵. Queria se “libertar” de sua homossexualidade. Estava decepcionado porque o santo não tinha dado o que ele queria, assim, acreditou que o candomblé não servia mais. Foi então que aceitou Jesus como único salvador. Ficou quase quatro anos na Igreja Batista e, depois de uma decepção com seu pastor de origem, foi para a Universal, no entanto, não se encontrou ali. Passou a ter os mesmos problemas os quais tinha na igreja anterior.

Segundo Pai Beto estava fugindo de seu caminho e foi para igrejas evangélicas, mas não se encontrou. Decidiu, portanto, ficar sem religião. Começou a ter crises. Foi quando encontrou uma senhora, que falou como se sentia: um peixe fora d’água, deslocado, sem lugar. Em silêncio, não passou despercebido. Quando o silêncio toma conta, Exu o engole e inventa outras possibilidades. Onde emerge a dúvida, o orixá “aponta caminhos para reinvenção da vida”. (RUFINO, 2018, p. 81). Sentia-se clausurado, asfixiado e sufocado:

Até que um dia encontrei uma senhora. Eu estava sentado numa praça pensando na vida, comecei a lacrimejar e essa senhora viu e começou a conversar algumas coisas comigo. Hoje dentro da religião, eu digo que aquela senhora ou não era uma pessoa viva ou naquele momento, ela incorporou alguma coisa. Ela não me conhecia, mas segurou na minha mão e me acalentou. Ela falou a minha vida toda e mandou que eu procurasse o meu caminho. Devido às palavras que ela me disse, eu procurei a minha mãe porque eu também estava brigado com a minha mãe. Estávamos sem nos falar e foi uma coisa mágica. Num passe de mágica, eu fui muito bem recebido pela minha mãe. Nesse

¹⁴³ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto

¹⁴⁴ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

¹⁴⁵ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

dia, que eu a procurei a noite, estava tendo uma cerimônia. Foi aí que eu voltei a incorporar o santo e foi muito bom, muito gratificante. Daquele dia em diante, tudo começou a mudar magicamente. Nós que somos candomblecistas trabalhamos com magia. Tem coisa que a ciência não explica e isso que move cada vez mais a minha fé.¹⁴⁶

Ele jogou tudo para o alto e depois agradeceu pelo tempo que ficou na igreja. Um lugar de aprendizado, mas ali não era seu lugar. Foi mágico voltar para o candomblé, porque o espírito que estava ali foi a energia que uniu Pai Beto, não só a sua mãe, com também a sua família de santo. “Em um relacionamento existe uma tendência natural de os espíritos de ambas as pessoas se unirem. Quando dois espíritos conseguem, de fato, comungar profundamente, sem interferência da mente, as pessoas formam uma ligação forte, sincera e amorosa”. Abraçado por sua comunidade, pôde compartilhar seus dons e ganhar dádivas de seus irmãos (SOMÉ, 2003, p. 30).

Quando estava em espaços religiosos que não havia se encontrado e também no momento que estava longe de qualquer religião, sofreu, mas foi encontrado pela senhora que lhe deu calor e esperança orientando a voltar para o seu caminho e comunidade.

A falta de comunidade deixa muitas pessoas com maravilhosas contribuições a fazer sem ter onde desaguar seus dons, sem saber onde pô-los. Quando não descarregamos nossos dons, vivenciamos um bloqueio interior que nos afeta espiritualmente, mental e fisicamente, de muitas formas diferentes. Ficamos sem ter um lugar para ir, quando temos necessidade de ser vistos (SOMÉ, 2003, p. 36)

Nos anos que ficou afastado do candomblé, sentiu um vazio muito grande. Sentia uma falta muito grande da religião, das pessoas, do culto e do batuque. O som do atabaque funciona como coração na vida dele. Apesar de não gostar muito de samba, na vez que desfilou, o batuque dos tambores o fazia sentir tremor, que começava na ponta da unha do pé e terminava no último fio de cabelo. O tremor nele era algo incontrollável. Pai Beto não sabia o samba enredo, mas de alguma forma, sabia cantar. Não sabia dançar, mas o som jogava para lá e para cá. “É isso que faltou quando estava no espaço evangélico: faltou o batuque, o tremor, o suor de mãos. Queria o coração acelerado, queria o transe”¹⁴⁷. Estava vazio e bateu de frente com sua realidade: sua homossexualidade. Ele pregava aquilo que não sentia. “Não era feliz e quando você não é feliz, você não consegue fazer alguém feliz”.

Este sofrimento está articulado com o problema da restrição de liberdade. Preso no projeto existencial de não ser quem gostaria, enclausurado pelo necessário (obrigatório) que

¹⁴⁶ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto

¹⁴⁷ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

está nas normas, sofria, pois a existência é indefinida (devir), é liberdade, nunca uma ideia (projeto a ser alcançado). “A possibilidade é o elemento do qual, a todo momento, e sem cessar, nasce a ação do homem em liberdade”. É justamente na indecisão e na dúvida que a angústia aparece: diante da liberdade que nos faz escolher um caminho ou outro (FEIJOO *et. al*, 2013, p. 30). “Do nada surge a angústia, sentimento de ambiguidade que antecede toda escolha, toda possibilidade” (FEIJOO *et. al*, 2013, p. 34). Foi na dúvida sobre para onde ir, que o fez sentar no banco da praça e chorar sobre sua vida, mergulhando em si próprio ao ouvir as palavras da senhora sobre sua vida.

Quando estava na igreja evangélica tinha que “representar”, porque a igreja não o aceitava. Durante este período não foi feliz, pois tinha que inibir a “fúria” que tinha dentro dele. A fúria é sua homossexualidade e é possível se sentir assim porque “somos socializados em um processo de inteligibilidade social que categoriza a homossexualidade, equivocadamente, como sendo anormal e pecaminosa” (SILVA; MIRANDA; SANTOS, 2020, p. 203). A heteronormatividade “obriga homossexuais a negarem ou camuflarem a sexualidade para se proteger –, os garotos negros homossexuais experimentam” a diáspora pela segunda vez, isto é, sentem-se fora de casa (VEIGA, 2018, p. 81). Como a religião judaico-cristã religiosa relaciona-se à heteronormatividade?

O sistema judaico-cristão institui uma nova dicotomia centrada na heterossexualidade *versus* homossexualidade, que servirá de base para a dominação masculina e para o patriarcado. Esse arcabouço relacional acaba embasando a vida social e subjetiva, determinando os sentidos de “normalidade” e “anormalidade” sobre os corpos generificados, as identidades e as práticas sexuais (SILVA; MIRANDA; SANTOS, 2020, p. 204).

Nesse sentido, mesmo que haja igrejas inclusivas, ainda existem aquelas que denominam a heterossexualidade como normal e subalternizam outras sexualidades e formas de se relacionar diferente da monogamia (SILVA; MIRANDA; SANTOS, 2020). Pai Beto estava confrontado por sua sexualidade e como percebeu que o caminho dele era no candomblé, voltou à sua estrada, mas a partir de uma nova experiência. Ele acredita que nasceu para ser sacerdote e candomblecista e contou que é bastante realizado com sua missão. No dia que fez o caminho de volta, bastou a energia do que foi “soprado pela boca” daquela senhora, “no hálito ritmado, vestido em sons e palavras” para Pai Beto fazer as andanças que precisava (RUFINO, 2018, p. 86). Aqui estão duas noções e potências de Exu: *o Bará e Elegbará*. O dono do corpo (Bará) permitiu a Pai Beto destravar seu território físico (corpo)

através do poder mágico (Elegbará), movimentando-o por meio de pistas de acesso à sua criatividade e possibilidades (RUFINO, 2018).

Pensar a existência é voltar-se para aquilo que a humanidade se confronta, aí está angústia (abismo do possível aberto por Deus na situação anterior ao pecado original onde reinava o nada). O conteúdo do pecado importa à moral, mas o que importa para mim é a possibilidade de transgredir a norma, de escolher diante das determinações do que é ser normal. A experiência de Adão no pecado original ilustra a abertura existencial. “No paraíso, onde se encontrava Adão, nada perturbava a sua paz. O que há então? Nada”. O nada perturba, o nada angustia, o nada revive a dúvida e antecipa a movimentação. O vazio revela a possibilidade e a escolha (FEIJOO, 2013, p. 34). “A angústia, então, mobiliza, lança para o futuro”, diferente do medo que paralisa (FEIJOO, 2013, p. 36).

Pai Beto escolheu a incorporação (fiscalidade por onde o saber se manifesta) e a mandinga (sapiência do corpo vibrada em tom de magia e encantamento) presentes nos ritos, nas performances e nos componentes mágicos em: jogos de corpo, ritmo dos tambores, amarração de palavras, encantos, cura, conhecimento do invisível, leitura de carcos e conchas, transe e sacrifícios. Reinvenções e reproduções de saberes ancestrais, que têm um chão comum, que recebe calçamento por meio de condições e motivações por meio de criação de territorialidades, saberes e identidades (RUFINO, 2018, p. 83). Antes, asfixiado, hoje respirando o cheiro incenso: “O incenso faz parte do oxigênio. Tem que ter um incenso, um defumador, uma vela, uma fruta, uma palma, uma oração, uma magia que deixa desaguar lágrimas nos olhos e uma palavra diferente”.¹⁴⁸

Pai Beto, então tudo começou a andar: “eu procurei o meu sacerdote na época que era vivo e voltei a tomar minhas obrigações. Em 1997, ele veio a falecer e depois procurei outro”¹⁴⁹. Sobre sua sexualidade afirmou que hoje é homossexual assumido, tem um relacionamento de dez anos, “longe de promiscuidade”¹⁵⁰. Vive com seu marido e filhos na mesma casa. Pai Beto se define quanto homossexual, mas disse que esta identidade é complexa, porque teve três casamentos com mulheres, que o permitiram ter dois filhos (iniciados no candomblé) e também ele e seu marido ficam com mulheres eventualmente: “se a gente tiver que sair com uma mulher, a gente sai numa boa”¹⁵¹.

¹⁴⁸ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

¹⁴⁹ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

¹⁵⁰ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

¹⁵¹ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

Hoje como sacerdote, está no candomblé por amor. Ele é militar reformado e por conta da visão, recebe bom salário. Além disso, tem outra renda que vem da pizzeria, onde é dono, junto com seu marido.

Então, a nossa renda é boa, independente do lado religioso. Eu posso dizer que estou no candomblé por amor. Ao contrário do que as pessoas dizem, eu não vivo do Candomblé, eu vivo para o Candomblé. Aliás, eu ajudo a comunidade, dou comida para todo mundo e a gente tem essa teoria.¹⁵²

Sobre os conflitos, negociações, circunstâncias, alianças, recriações e dribles vividos por Pai Beto, posso contar que suas histórias passam pela desterritorialização de seu terreiro em Vila Valqueire, a expulsão pelo Terceiro Comando Puro (TCP) em Engenheiro Pedreira e por conflitos e divergências com um familiar evangélico. Todos os intolerantes religiosos que citou são negros, de acordo com Pai Beto. Apenas no TCP haviam dois brancos quando comparados aos dez homens negros varejistas. Destaco que narrativas de Pai Beto, estarão assinaladas com a descrição “trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto” e todos os nomes dos participantes de sua história são fictícios. Através da performance da fala (inscrição da memória através da performance da voz) que reflexões e ressignificações foram trazidas junto ao corpo de Pai Beto? O que a desterritorialização do terreiro de Vila Valqueire nos conta?

3.1. EPISÓDIO DA VILA: O RECONHECIMENTO DO TERRITÓRIO SAGRADO

Pai Beto, por conta de sua longa trajetória, passou a ter um cargo em sua religião e abriu uma casa de candomblé. Seu primeiro templo localizava-se em Vila Valqueire, onde ficou cerca de vinte anos. O espaço do terreiro era alugado e brigou para mantê-lo como um território sagrado depois da morte do dono do local. Sua filha não quis renovar o contrato com o pai de santo, porque, segundo o sacerdote, ela era evangélica. Este episódio mostra alguns mecanismos de tentativa de enfraquecimento e invisibilização das casas de religiões de matriz africana, por meio de intimidação verbal ou comportamental simbólica direcionada ao povo de axé (FONSECA; GIACOMINI, 2013).

Este episódio é protagonizado por uma mulher negra, cujo nome é Maria. Lembrando que as mulheres são descritas como as principais protagonistas de intolerâncias religiosas tanto no RIVIR (2016) como no Balanço (2019). Ademais, foi descrita como negra mesmo que eu tenha dado apenas as opções: branca, parda, amarela, indígena e preta. A maneira

¹⁵² Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto

como ele a descreveu é semelhante à forma como se percebe, pois dei as mesmas opções para ele no questionário a fim de saber sua raça/cor. No momento inicial se descreveu como pardo devido às cinco opções oferecidas, no entanto, conforme os encontros foram transcorrendo, Pai Beto referia-se a si enquanto negro, o que se alinha ao que foi percebido com Claudinha: a importância de se descrever como negro e não como pardo (identidade que inclusive para ele não existe no Brasil. Para Pai Beto no Brasil há apenas negros, brancos e indígenas).

O local da ação foi justamente em um espaço de pertencimento e intimidade do pai de santo: sua casa pessoal e religiosa, o que é semelhante também nas duas bases de dados. A relação entre ambos não é descrita nos três primeiros lugares do RIVIR (2016). Como o Balanço (2019) deixa a possibilidade desta relação aparecer no caso de “não informação” no primeiro lugar e como relação “desconhecida” no terceiro, podemos afirmar que esta história traz uma novidade: a diferença religiosa a partir da relação entre inquilino e proprietária.

Assim que o pai de Maria morreu, Pai Beto continuou fazendo o depósito do aluguel. Até que um dia tentou pagar, mas o depósito voltou. Estranhou a transição bancária não ter sido realizada, mas como não aconteceu nenhum problema depois, seguiu em frente. O dono não apareceu mais no terreno e como não sabia de sua morte, apenas esperou. Depois de seis meses, um carro parou em sua porta, alguém tocou a campainha desesperadamente e Pai Beto foi atender. Sem cumprimentar e sem saber quem ele era ou como estava, a filha do dono chegou gritando. “Ela botou o dedo na minha cara e disse ‘eu quero que você saia da minha casa’”¹⁵³.

Diante da ordem dela, Pai Beto perguntou quem era a mulher que batia à sua porta e ela deu seu nome. Contou que teria saído imediatamente, mas considerou a atitude, abuso e autoritarismo: “se falasse com educação e contasse que estava precisando...”¹⁵⁴. O pai de santo quis comprar o terreno e disse que ela tinha o direito de dizer sim ou não para sua tentativa de compra, mas não quis vender por intolerância religiosa. Na época ofereceu um valor para comprar o imóvel e Maria recusou. “Ela não queria vender para mim porque eu era religioso e ela não aceitava que era um centro. Ela venderia para qualquer pessoa que não fosse macumbeira”¹⁵⁵.

Apesar deste episódio se tratar de Vila Valqueire, trago um exemplo ocorrido em Pedra de Guaratiba, local de seu atual terreiro. O mesmo aborda a relação entre demonização e território. Pai Beto contou que duas casas após a casa de sua sogra, há outra alugada para

¹⁵³ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

¹⁵⁴ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

¹⁵⁵ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

um casal, seus vizinhos. A mãe de sua vizinha, que é de santo, ia sempre visitar a filha, com fios de conta e roupas brancas. Um dia o dono da casa viu a mulher entrar, tocou a companhia, pediu a casa e disse que não queria macumba na casa dele. Apesar de vizinha ter dito que era sua mãe e que a mesma apenas a visitava, o dono deu um mês para o casal procurar outro espaço e deixar sua casa. O local ficaria, portanto, livre de macumba, vontade também da protagonista deste episódio.

Maria dizia que queria o valor total à vista e Pai Beto tinha apenas metade do valor para dar de entrada. Quando alugou de seu pai, ele sabia que seria um terreiro e não ela já não aceitava. Como o sacerdote não saiu do terreno, Maria iniciou um processo contra ele, pedindo reintegração de posse. No entanto, sempre perdia nas etapas do processo, justamente por não ser dona. Ela perdia e então voltava a tentar, alegando o mesmo motivo.

No final do processo, descobriu que Maria não era filha dele e se soubesse estaria lá até hoje, porque ela não teria direito ao terreno. Era enteada dele e sua mãe havia casado com separação de bens. Assim, o terreno, que foi adquirido antes do casamento, não poderia ser sua herança. A mesma só conseguia brigar na justiça porque seu meio-irmão é uma pessoa com Síndrome de *Down* e se colocou como tutora dele.

Depois da briga jurídica de quinze anos, Pai Beto se cansou. Já no final do processo, também descobriu a síndrome do verdadeiro herdeiro e já tinha achado um outro lugar em Pedra de Guaratiba. Deixou o processo para lá em busca de paz. Ele ganharia o processo, mas não achou justo ter a posse do terreno, pois existia um herdeiro de fato. Pai Beto que se considera “briguento”, contou que o maior motivo de ter brigado “foi a arrogância dela”¹⁵⁶. Se não fosse pelo herdeiro, estaria brigando até hoje, inclusive através de feitiços.

Ele saiu de lá depois de mais de vinte anos de história, tempo que sempre retomava nos encontros. Assim que saiu de lá, o terreno não foi ocupado imediatamente. Durante um bom tempo o local ficou fechado, até a antiga casa de Pai Beto ter sido invadida por um casal, que morou por um ano. Saíram após um processo na justiça e assim que eles saíram também, os donos derrubaram a casa, ficando apenas o terreno. No final das contas, não vendeu pelo valor que queria e Pai Beto soube disto por vizinhos que tem contato até hoje. Vendeu pela metade do preço. “Poderia ter vendido para mim, estaria lá até hoje”¹⁵⁷. Então, o terreno virou um depósito.

“Ela vendeu e o local se tornou um depósito de sucata. Doe u sair de lá porque há uma história neste local. Foram vinte anos de casa aberta, com vários *iaôs*, iniciações e clientes

¹⁵⁶ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

¹⁵⁷ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

que conseguiram suas bênçãos naquele lugar”¹⁵⁸, naquela terra. A terra aqui não é o substrato material, mas “o elemento responsável por nosso sentido de identidade, nosso pé, nosso chão e nossa habilidade de apoiar e nutrir uns aos outros” (SOMÉ, 2003, p. 23).

Estes conflitos, tratados como pessoais, são na verdade, conflitos urbanos, que trazem disputas de memórias pelo sentido da vida na cidade. A importância da memória do território ocorre, por exemplo, no reconhecimento de terras quilombolas e de terreiros. O reconhecimento é um processo cultural, mas também político, já que permitiria a construção de cidades democráticas e diversas (HAESBAERT, 2013) e não apenas cidades que prezam pelo controle e domínio de determinadas formas de existir e habitar.

Pai Beto contou que não era apenas um espaço material, mas um lugar de amor por se tratar de seu lar religioso. Ele viu a demolição porque tinham parentes seus de sangue que moram perto do terreno, então “eu tinha que passar em frente”¹⁵⁹. Além disso, contou que havia um rio dentro do terreno e uma árvore centenária, que também assistiu a destruição:

Vi uma árvore centenária ser destruída, que para nós é sagrada. Eu tenho fotos disso. Foi arrancada e vi o terreno vazio. Vi a construção do lugar, que hoje é uma reciclagem, uma sucata. Isso é uma coisa que dói muito. Não deveria ter sido arrancada. Isso dói muito a nós religiosos, esse descaso.¹⁶⁰

“Não há como falar em processos de desterritorialização, efetivos, sem algum tipo de domínio ou apropriação sobre a natureza” (HAESBAERT, 2013, p. 43). Acima de tudo, porque a natureza não se dissocia de qualquer formação territorial. É importante considerar que alguns processos de desterritorialização e os sujeitos envolvidos, possuem uma relação ainda mais íntima com a dimensão natural quando comparados a outros. Muitos povos indígenas, por exemplo, vivem em simbiose com o “mundo natural” e na medida em que são afastados dele, perdem inclusive o motivo de existir ou lhes causa grande sofrimento (HAESBAERT, 2013). Foi o que aconteceu quando derrubaram a importante árvore da roça de santo de Vila Valqueire.

Entre os diversos elementos que nutrem nossa existência, a natureza é aquela que nos guia em direção ao verdadeiro ser e nos ajuda a passar por momentos difíceis que ameaçam a vida (SOMÉ, 2003). Para os ritos afro-brasileiros, alguns locais estão impregnados de referências e elementos naturais cheios de simbolismo religioso, cuja destruição significa a “perda de referenciais básicos na construção de identidade do grupo” (HAESBAERT, 2013,

¹⁵⁸ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

¹⁵⁹ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto

¹⁶⁰ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

p. 44)”. Um exemplo foram os movimentos de resistência à construção de um shopping, no terreno de um antigo terreiro em Salvador (HAESBAERT, 2013). Esta destruição impacta na relação espiritual que estabelecem com seus referenciais:

Existem muitos espíritos diferentes. Na África, cada um deles tem um papel específico, ou uma característica específica, que pode nos ajudar. O espírito da terra, por exemplo, é responsável por nossa identidade, nosso conforto, nossa alimentação, e assim por diante. Existe ainda o espírito da natureza, o espírito do rio, o espírito da montanha, o espírito dos animais, da água e dos ancestrais. Espírito está em toda parte (SOMÉ, 2003, p. 27).

O espírito de um animal, por exemplo, auxilia nos propósitos de vida e na conexão com o mundo espiritual. Pai Beto contou sobre sua aproximação com a natureza. Disse ficar vislumbrado como o mar e o fogo. Este em específico, cuja chama o convoca, relaciona-se com os sonhos e a conexão com nossa existência e os ancestrais, além de manter nossa visão viva. No caso de Pai Beto, além de terem interferido na terra e no seu sentido de identidade, também afetaram sua relação com a natureza, onde um dos símbolos é a árvore centenária destruída. “A natureza nos ajuda a manter o nosso verdadeiro ser, a passar por importantes mudanças e situações que ameaçam a vida. Traz mágica e riso” (SOMÉ, 2003, p. 23).

Quando ficamos por um momento na natureza e nos afastamos do cotidiano do mundo, parte de nós ouve os seres naturais e nos conecta com os espíritos. A árvore centenária, um referencial espiritual, tornou-se também um ancestral (tudo que perde seu corpo físico é um potencial ancestral) pelo processo de desterritorialização e destruição. Ancestrais não necessariamente são nossos familiares diretos, pois não precisamos conhecer ou imaginar a pessoa ou espírito. Um ancestral pode ser uma árvore, uma vaca, nosso cachorro ou nosso gato, em casa. Pode ser nosso tataravô que nem podemos conhecer ou nem sabemos identificar. É possível também que seja um rio pequeno, correndo ao longe. Basta que haja o clamor pelo apoio dos ancestrais, dessa maneira é possível atraí-los (SOMÉ, 2003).

É fundamental compreender a relação com que cada grupo social produz com seus territórios e como constrói simbolicamente sua territorialidade. Há aqueles que dependem da relação com a natureza para sua sobrevivência e identidade e há outros que transitam por territórios estrategicamente, construindo territórios-rede, ainda assim não estão desterritorializados, como é o caso dos indígenas *Guarani-Mbyá* (povos nômades tradicionais) (HAESBAERT, 2013).

Na contramão destes povos, há indivíduos que preferem relações baseadas no domínio e no controle, de acordo com o pensamento moderno exclusivista já abordado no capítulo de

Claudinha. Lembrando que seu objetivo religioso é libertar o espaço do mal hereditário e territorial (VITAL DA CUNHA, 2015), expulsando e desterritorializando povos tradicionais. O que se deseja é estabelecer seu poder pela conquista do espaço, antes entregue a superstição, a magia, ao curandeirismo e ao diabo.

Fanon (2010) coloca o pesticida Dicloro-Difenil-Tricloroetano (DDT) no mesmo que plano que a religião cristã e sua luta contra as heresias, os instintos, o mal. Isto significa que para o cristianismo hegemônico, os valores dos colonizados precisam ser aniquilados, pois são uma espécie de parasita ou qualquer peste que espalhe doenças (OPPERMAN, 2019):

The use of DDT expresses a total disregard for the values of the colonized, objectifying them through mechanisms of regulation and extermination, including them in the same annihilating calculations as perceived pests. Hence DDT is comparable to Christianity, for both are linked in the “same balance sheet” (OPPERMAN, 2019, p. 16).

O fato de Maria ter vendido o terreno para quem já estava lá há anos e vender pela metade do preço, impediu Pai Beto que continuasse sua história ali - o parasita que se hospedava sua religião contagiosa no terreno. Este terreno é tão importante na história de Pai Beto que inclusive seu filho de santo, morador do Benin, diz que lá é a casa onde ele nasceu. Devido sua história ali, Pai Beto se ganhasse na loteria, compraria o terreno, não para morar, nem para fazer outro centro, mas para construir um museu com coisas religiosas, em respeito a tudo que viveu. Para ele “tem uma essência minha lá dentro”¹⁶¹. Faria, então, um museu como forma de reivindicação e inscrição de sua memória pessoal e religiosa, demonstrando como a dimensão da terra é importante na construção e manutenção de sua identidade pessoal, mas também religiosa (SOMÉ, 2003). Um corpo-terreiro, assim como:

Uma CTTro é um espaço quilombola que mantém saberes ancestrais de origem africana que são parte da identidade nacional. É território de deuses e entidades pretas, por meio dos quais se busca a prática de uma religiosidade, a um só tempo terapêutica e sócio-cultural, que se volta para o continente africano (NOGUEIRA, 2020, p. 25)

Pai Beto esteve em Vila Valqueire em maio de 2022 e me contou como foi revisitar o local, no último encontro *online* que fizemos. Depois que saiu do lugar, nunca mais havia voltado para entrar e ver como ficou sua casa. O movimento de ter voltado recentemente (no presente) mostrou como um acontecimento do passado não perdeu sua importância e

¹⁶¹ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto

significado na vida de quem se recorda, conta e reflete sobre ele. Não esperava que na última conversa, onde meu objetivo era saber como foram os encontros e dialogar sobre a importância do tema intolerância religiosa, iria emergir o primeiro episódio de intolerância que viveu.

No entanto, ele reapareceu e com bastante sentimento, já que “a memória é um dispositivo de possíveis, a partir da convulsão de tempos, não como algo a ser recuperado/revisitado do ‘original’ ou do passado” (HERNANDEZ; BINKOWSKI; VITÓRIA, 2017, p. 1), mas como uma experiência subjetiva que tem sua força existencial como narrativa no presente. A memória faz idas e retornos, descaminhos que aparecem enquanto possibilidades tecidas a partir de pontos, tramas e nós (HERNANDEZ; BINKOWSKI; VITÓRIA, 2017). Isso significa que o intertexto escrito não foi produzido por mim, mas composto pelas próprias articulações de Pai Beto.

O contexto de memória, para além do tempo cronológico, é performativo e por isso implica um duplo movimento: a imersão numa interioridade que se conecta com a exterioridade pela força da evocação e revelação das memórias em linguagem narrativa. O território da memória, como lugar de trânsito, é escrito por quem narra e traz consigo percursos, imagens, trajetórias individuais e coletivas e artefatos vividos em primeira pessoa. (HERNANDEZ; BINKOWSKI; VITÓRIA, 2017).

Como Pai Beto fez o trânsito em direção há vinte anos de sua história? No dia em que fez o caminho de volta, estava de carro e quis entrar. “Nossa! Meu coração batia na garganta, meu olho enchia d’água”¹⁶² ao ver que sua casa virou um depósito, um lixão, um sucateiro, com “um bando de troço velho e quebrado”¹⁶³. Era tanta coisa, que após dar cinco ou seis passos no terreno, parou e desistiu de vê-lo por inteiro. Este trânsito existencial, processo de ir e vir, aconteceu quando o sujeito traçou “uma ponte entre a imagem material diante de seus olhos e a paisagem”, que pôde ver através das janelas em seu entorno/contexto local. “Trata-se de uma memória recursiva que não consegue falar do ontem sem compará-lo ou ancorá-lo no hoje” (HERNANDEZ; BINKOWSKI; VITÓRIA, 2017, p. 11)

Doeu ver seu lugar assim e também doeu ao lembrar da árvore derrubada, uma *Iroko*. Segundo o sacerdote, “uma árvore histórica, de muito fundamento, enorme e inclusive protegida pelo IBAMA como um árvore rara”¹⁶⁴. A árvore *Iroko* de acordo com Pai Beto, na nação *Djêje* é chamada de *Loko* e seu vòdun é o *Lôko*. Ademais, seus iniciados são chamados

¹⁶² Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

¹⁶³ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto

¹⁶⁴ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto

de *Lokôssy*. Quando conversamos sobre árvore e os mitos em torno dela, combinamos que seria interessante trazer um mito que envolvesse a mesma, a partir da história do orixá *Iroco*.

No início dos tempos, *Iroco* foi a primeira árvore a ser plantada e nela morava seu espírito, capaz de muitas mágicas e magias. *Iroco* assombrava a todos e brincava com isso. Todos a temiam. Inclusive a noite assustava os caçadores, com uma tocha na mão. Brincava com pedras que guardava em seu tronco oco, quando não tinha o que fazer. Nas diversas mágicas, suas ações eram para o bem e para o mal e quem a olhasse de frente enlouquecia, até morrer. Num determinado momento da vida na aldeia, não havia crianças e nenhuma mulher engravidava. Então, recorreram a *Iroco* devido seus poderes mágicos. Reuniram-se, de costas e em círculo, em volta da árvore sagrada. Pediram filhos e o espírito quis saber o que teria em troca. Como eram esposas de lavradores prometeram milho, inhame, frutas, cabritos e carneiros. No entanto, *Olurombi*, mulher do entalhador, não tinha nada daquilo e em desespero, ofereceu o primeiro filho caso tivesse. Os recém-nascidos vieram e a aldeia estava alegre. Então, as mães levaram o que haviam prometido, menos *Olurombi*. No dia da oferenda, ficou de longe e não entregou o filho prometido. Ele crescia forte e nutrido (PRANDI, 2019).

No entanto, um dia passando nas redondezas de *Iroco*, *Olurombi* passou em sua frente. Estava entretida, voltando do mercado. O espírito da árvore relembrou a promessa feita e a transformou num pássaro, que voou em direção à copa para viver ali para sempre. Ela nunca mais voltou e o entalhador, manteve o filho em casa, longe de todos. Porém, quem passava perto da árvore ouvia uma canção que falava de uma oferenda a *Iroco*. Um dia, o próprio entalhador passou perto e ouviu a cantiga que falava das promessas cumpridas e da criança que não foi dada. Ouvindo a história que pensou ter sido esquecida, entendeu que *Olurombi* havia sido enfeitiçada (PRANDI, 2019).

Então, pensou em salvar sua mulher, mas estava diante do im-passe que era salvar seu filho que tanto amava. Sua grande ideia foi ter escolhido um belo lenho de *Iroco* para entalhar. Fez uma cópia do filho, o boneco mais perfeito que esculpiu. Seus traços eram alegres, como os do filho. Poliu, o perfumou com ervas sagradas e o enfeitou com joias e adornos. Colocou o menino de pau, aos pés da árvore, que gostou muito do presente. O menino sorria sempre e não se assustava quando seus olhos se cruzavam. Não tinha medo, não lhe dava as costas e a olhava de frente. *Iroco* embalou o menino e batia ritmadamente os pés, enquanto cantava com ânimo. *Iroco* à *Olurombi*, devolveu sua forma de mulher, que voltou para casa com seu marido e filho, livre da promessa (PRANDI, 2019).

Apesar de tempo ter passado, *Iroco* não havia esquecido da promessa feita a ela. Em agradecimento ao retorno de *Olurombi*, os três levaram *ebós* de milho, frutas, cabritos, carneiros, além de adornos para o tronco da árvore - presente de todos os membros da aldeia. É assim até hoje: *Iroco* dá o que seus devotos pedem e eles dão a *Iroco* o que foi prometido (PRANDI, 2019). A história em torno de *Iroco* fala sobre sua memória em torno das promessas feitas à árvore sagrada. *Iroco* não se esquece do que foi lançado ao tempo, por isso relembrou *Olurombi* o que havia lhe dito no passado.

Na tentativa de se “esquivar do esquecimento propagado pelo colonialismo” (RUFINO, 2018, p. 72), reproduzido pela colonialidade e seus modos de apagamento da história africana, coletiva e individual. Pai Beto ao lembrar sua história naquele lugar, no dia se perguntava: “cadê minha casa? cadê meu centro?”¹⁶⁵. Existe uma história de vida ali, seu filho nasceu dentro da roça de santo. “Nasceu fisicamente e também espiritualmente: fez santo lá”¹⁶⁶. Por isso faria um museu, ali dentro, escrito a partir de sua própria narrativa, a respeito de uma memória ferida, viva:

São os cidadãos que fazem realmente a história – os historiadores apenas a dizem; mas eles são também cidadãos responsáveis pelo que dizem, sobretudo quando o seu trabalho toca nas memórias feridas. A memória não foi apenas instruída mas igualmente ferida pela história. Esse comentário leva-me ao segundo problema, o do dever de fazer memória, como se diz; o dever de não esquecer, para antecipar a nossa última reflexão. O dever de memória é, muitas vezes, uma reivindicação, de uma história criminosa, feita pelas vítimas; a sua derradeira justificação é esse apelo à justiça que devemos às vítimas (RICOUER, 2007, p. 6).

Pai Beto, na guerra a favor do seu território, desistiu pelo direito do herdeiro, mas reivindicou a prioridade na compra em razão do tempo vivido no local. Fazer o seu museu também seria uma tentativa de “reapropriação do passado histórico por uma memória que a história instruiu e muitas vezes feriu” (RICOUER, 2007, p. 1). Esquecer e ser esquecido, neste caso, trata-se de uma ameaça contra a operação primordial da memória (a recordação) e do dever da história de providenciar narrativas que ligue os acontecimentos do passado (RICOUER, 2007). O clamor pela memória é, dessa forma, também uma forma de justiça à vítima, cuja dívida precisamos saldar (REIS, 2020).

O racismo brasileiro, como um recalque que se reatualiza e possui também tentáculos em relações de colonialidade, precisa ser lembrado, para que um dia possa de fato ser

¹⁶⁵ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

¹⁶⁶ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

esquecido (REIS, 2020). Como ainda precisamos lembrá-lo, deixaremos o esquecimento enquanto um ideal, um objetivo a ser atingido. Por ora, o clamor é pela lembrança, rememoração, aquilo que é chamado de *anamnesis*. “Uma recordação surge ao espírito sob a forma de uma imagem que, espontaneamente, se dá como signo de qualquer coisa diferente, realmente ausente, mas que consideramos como tendo existido no passado” (RICOUER, 2007, p. 2).

Esta imagem-recordação é presente como algo que não está mais, mas já esteve e tendo estado, é feito rastro ou impressão, que a marca está presente. É justamente o “tendo estado” que a “memória se esforça por reencontrar”, por meio da reivindicação, por exemplo. Ela reivindica a sua fidelidade a esse “tendo estado”, através *anamnesis*. “E quando essa busca termina, falamos de reconhecimento” (RICOUER, 2007, p. 2).

É o reconhecimento que dá a certeza da presença real do passado ausente ou surge como tentativa. Não está mais lá, mas tendo seu rastro, o passado é reconhecido como tendo estado. Só a memória e a reivindicação para assegurar que algo se passou, esteve ali, aconteceu e nos marcou.

O reconhecimento continua um privilégio da memória, do qual a história está desprovida. A história pode, no máximo, fornecer construções que ela declara serem reconstruções. Mas entre as reconstruções, tão precisas e próximas dos factos quanto possível, e o reconhecimento, subsiste um fosso lógico e fenomenológico (RICOUER, 2007, p. 3).

Enquanto não existe o museu, o que há no reconhecimento de sua memória é o testemunho dado. O testemunho, uma extensão da memória, foi tomado em sua fase narrativa. Esteve presente inicialmente quando contei minha história de vida. Nele, o indivíduo afirma ter passado ou visto alguma coisa e diz “acredite em mim ou não, eu estava lá”. É aqui que está a profundidade da relação que estabelecemos, primeiro entre os dois participantes, depois entre mim e Claudinha e também entre mim e Pai Beto. De acordo com Fátima Lima, durante a defesa, formamos uma triangulação.

A triangulação foi entre nós três, assim como entre psicologia, racialidade e interseccionalidade. De acordo com Fátima Lima, esse arranjo relacional me permitiu reencontrar o campo, visitar minhas histórias e encontrar as deles, bem como escrever uma história nossa, na encruzilhada (lugar de encontro de saberes). De acordo com Abrahão Santos, nela, encontram-se energias e forças, não só pessoas. A Pomba Gira, por exemplo, é um espírito e encontrá-la na encruzilhada. Na triangulação encontrei também as energias de Pai Beto e Claudinha, o que teve efeitos na maneira de cuidar.

De acordo com o professor, a existência está e se dá justamente no cruzamento das forças. Ouvir e ser tocada por suas vibrações, a partir da triangulação, me permitiu aprender lições (nomeadas de ressonâncias do encontro na encruzilhada). Abrahão Santos afirmou que eles foram como mestres (autores da oralidade) com seus saberes, que me proporcionou ser também mestre. A triangulação teceu o diálogo entre os três e o estabelecimento da confiança nas memórias narradas pelas palavras um dos outros.

O outro recebe o seu testemunho, escreve-o e conserva-o. O testemunho é reforçado pela promessa de testemunhar de novo, se necessário; o que implica a fiabilidade da testemunha e dá ao testemunho a gravidade de um sermão. A dimensão fiduciária de todos os tipos de relações humanas é assim trazida à luz: tratados, pactos, contratos e outras interações que repousam na nossa confiança na palavra do outro (RICOUER, 2007, p. 3).

Seu testemunho narra como a morte do que é importante pode doer. A mesma não relaciona-se apenas a materialidade, mas se coloca como escassez, perda de potência e esquecimento (queixa recorrente do sacerdote) (RUFINO, 2019). No testemunho de Pai Beto, é latente a reivindicação diante da desterritorialização e do esquecimento. “A pessoa ficou com o axé e o axé não é apenas o santo. Também é a estrutura física, o barracão, que tem vida: fazemos sacrifícios com animais, frutos, folhas. Tudo que está na terra abaixo ou terra adentro. Então, é complicado você ver que ali tem axé e energia e acabou”¹⁶⁷. Seu terreiro, sua casa, a árvore *Iroko* e todos os elementos que perderam materialidade, tornaram-se ancestrais de Pai Beto, ainda em luto. Não sabemos o que fez assim que o luto se iniciou, mas compreendemos com a história de Claudinha, cujo luto foi doloroso, que rituais em torno desta perda seriam e são capazes de ajudar a soltar a raiva e a tristeza, encaminhando o espírito à terra dos ancestrais (SOMÉ, 2003).

Reivindicando reconhecimento, Pai Beto desabafou: “Acho que as casas de axé deveriam ser tombadas como patrimônio. É muito triste ser apagado da memória”¹⁶⁸. Abrahão Santos reiterou a importância deste relato como denúncia do racismo e do imperativo de apagamento da cultura do povo preto, o que indica caminhos para psicologia e a necessidade nos debruçarmos sobre este sofrimento de não ter ou perder o lugar. Os sofrimentos de Pai Beto e de Claudinha, por exemplo, não foram conduzidos à clínica e quando foram (no caso da Claudinha) não foram acolhidos como esperava.

¹⁶⁷ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto

¹⁶⁸ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto

Em Vila Valqueire mesmo, existia uma tia de candomblé de tradição axé Efon, com um terreiro de mais de trinta anos. Morreu há oito anos e até então o terreno estava sob o cuidado de uma herdeira, que não era sua filha carnal, mas mantinha a memória do lugar. Com o passar do tempo, o filho carnal da candomblecista virou pastor, tomou posse do lugar e fez do território uma igreja: “E o espírito da mãe dele, o que deve pensar? Como deve sofrer. Foram mais de trinta anos. Para gente que é religioso é muito doloroso.”¹⁶⁹

Pai Beto queixa-se contra a “calunga grande”, isto é, o grande cemitério que foi e é o Atlântico e a impossibilidade de retorno para casa. “Para os que ficaram do lado de lá restava a memória dos ancestrais que saíram para não retornar. Para aqueles que atravessaram a calunga grande ficam as memórias de outro tempo a serem reivindicadas para substanciar a invenção de uma nova vida” (RUFINO, 2019, p. 15). Desse modo, assim como Pai Beto, é preciso combater e lutar contra o esquecimento como uma das principais armas contra o poder colonial (RUFINO, 2019).

Seja transformar em sucata ou transformar em igreja, o domínio de terreiros e o apagamento de sua história trata-se de um des-envolvimento identitário. Isto é, “um fenômeno exógeno que supõe o abandono de vínculos proximais (envolvimento) e de algumas formas de ser e estar no território” (HERNANDEZ; BINKOWSKI; VITÓRIA, 2017, p. 12). A ligação identitária evoca a territorialidade, os vínculos estabelecidos e o reconhecimento do lugar em sua dimensão afetiva (ancestral), para além do ambiental e econômico (HERNANDEZ; BINKOWSKI; VITÓRIA, 2017).

É nesse sentido que firmo meu verso: o não esquecimento, a invocação, a incorporação, o alargamento do presente, o confiar da continuidade e do inacabamento passado de mão em mão compartilhado em uma canjira espiralada é o que entendemos enquanto ancestralidade, que emerge no contexto de nossas histórias como política anticolonial (RUFINO, 2019, p. 16).

Pai Beto transferiu o terreiro para uma favela em Engenheiro Pedreira, mesmo morando ainda de aluguel em Vila Valqueire. No entanto, depois de três anos algo mudou a dinâmica da favela, o que envolveu sua permanência no local: “Fiquei assim de boca aberta. Foi um baque um atrás do outro. Eu já tinha saído de Vila Valqueire pela situação da pessoa não tolerar a minha religião naquele local e já estava vivendo pela segunda vez aquela situação¹⁷⁰”. O que a desterritorialização do terreiro de Engenheiro Pedreira nos conta?

¹⁶⁹ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto

¹⁷⁰ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto

3.2. EPISÓDIO DA PEDREIRA: SOB A INTERDIÇÃO DO TRÁFICO

Este episódio trata-se de uma história de intolerância religiosa que ocorreu na casa da vítima – primeiro lugar no RIVIR (2016) e no Balanço (2019), cuja violência pode ser caracterizada também como moral e psicológica (RIVIR, 2016). Foi protagonizada por homens e o grupo era inter-racial, de maioria negra (em torno de dez pessoas), mas também havia dois brancos. A relação entre eles pode ser entendida a partir da lacuna da “não informação” (BALANÇO, 2019) e também como relação de vizinhança. Outra questão que aparece neste episódio é a religião. Pai Beto descreveu os traficantes como homens que usam a religião e a fé. Por isso, é possível que não indicasse a religião dos agressores, assim como é provável que sim, pela identificação que o grupo tem com a identidade evangélica, mesmo colocando em cheque sua moralidade.

O terreiro em Engenheiro Pedreira ficava na entrada da favela do Guandu, há dois sítios depois do Rio Guandu. Em Guandu, a maioria das pessoas é negra, já que o racismo enquanto processo sistêmico produz condições de subalternidade e de privilégios políticos, econômicos e sociais, distribuídos entre distintos grupos raciais. Ele também se vincula à “divisão espacial de raças”, o que permite que a maior parte da população negra esteja em territórios como bairros, guetos, bantustões, favelas e periferias (ALMEIDA, 2020, p. 34).

A população ao redor do terreiro de Pai Beto, segundo ele, era muito necessitada e a ela o terreiro estendia sua mão. Abordar classe aqui é também “falar sobre os segmentos sociais que vivem fora do pequeno grupo seletivo que concentra riquezas, então, é falar de pretos, de negros, de populações racializadas” (LIMA, 2019, p. 80). Em suma, a questão racial não se opõe às questões de classe, já que “a luta de classes está intimamente ligada à luta contra o racismo” (HOOKS, 2019, p. 3).

Estamos falando de uma cidade do colonizado, isto é “um território acuado e povoado por seres mal afamados”. Esta cidade “é um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras”. Há também a cidade do colono, dos brancos e dos estrangeiros. Uma cidade civilizada, iluminada, asfaltada, sólida (feita de pedra e ferro), saciada e indolente, “cujo ventre está permanentemente repleto de boas coisas” (FANON, 2010, p. 29). A cisão entre as cidades foi criada também pelo dualismo ocidental.

Na favela do Guandu, uma cidade do colonizado, a população recebia o trabalho social do terreiro de Pai Beto. “Eu ajudava muita gente ali. Doava cestas básicas para comunidade. Eu conquistei a população toda, que era muito pobre e muito necessitada. Era um político

ali”¹⁷¹. Trata-se de práticas políticas de fortalecimento coletivo a partir das redes de solidariedade das CTTro. O trabalho social exercido pelo terreiro de Pai Beto englobava ações diversas: cuidados com o corpo e ações de combate à fome. Estas ações precisam ser conhecidas e (re)conhecidas para o entendimento das CTTro também enquanto sujeito político, que deseja justamente “superar exclusões sociais, garantir direitos de cidadania e defender a dignidade humana” (FONSECA, 2013, p. 68).

O trabalho social de CTTro, apesar de diverso e marcante, ainda não é conhecido como potencial parceiro no combate à pobreza no país por cidadãos, acadêmicos e poder público (FONSECA, 2013). No entanto, Pai Beto servia a população com cestas básicas e também abria o barracão para promover cuidados com o corpo: chamava clientes cabeleireiros para fazer corte de graça e o terreiro ficava cheio de crianças e adolescentes.

Além disso, distribuía doces e o público infanto-juvenil fazia fila na porta do terreiro. Dos frangos dos rituais, usava algumas partes, as outras, doava. A doação de alimentos sagrados é um exemplo de como as casas de axé fazem a diferença entre pobreza e miséria, “contribuindo para garantir a segurança alimentar de uma população que permanece não atendida e ignorada” (FONSECA, 2013, p. 81) pelo Estado. A relação comunitária para Pai Beto é um propósito, que lhe proporcionou segurança quando seu terreiro foi ameaçado.

O compartilhamento de alimentos tem como base a nação nagô de mercado. Este mercado não é o capitalista, mas o comum e o social, pautado nas trocas para manutenção da vida e da comunidade. Para a lógica capitalista, quando há compra, você toma posse de algo e assim, possui poder. Na troca, ambos ganham. É assim que vive o mundo nagô: o mercado existe para servir a todos. Em diferentes nações de candomblé, o mercado comunitário, vai ao encontro do pensamento nagô: oferta-se o que o mantém vivo, saudável e alegre às divindades (NOGUEIRA, 2020).

A sacralização e a imolação de animais baseiam-se nesse intercâmbio: devolve-se o que mantém o povo do axé vivo. No centro do mercado está justamente *Exu Olojá*, o senhor do mercado, aquele que cuida de todas as trocas, dos caminhos, das cidades, dos corpos e do corpo como *ilê*. Tanto os mercadores iorubanos, como os navegantes sempre ofereciam sacrifícios a Exu, para que no centro da encruzilhada, indicasse o melhor caminho. O sangue, parte do que foi descrito por Pai Beto como elemento do ritual, é como a água que serve para irrigar a terra seca e torná-la fértil (NOGUEIRA, 2020).

¹⁷¹ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto

Já a carne da imolação passa por um ritual de respeito à vida, à história do candomblé e à comunidade. Quando a CTTro não cria os animais, assim que chegam ao local, passam no mínimo por um dia de preparação. Os animais são recepcionados e analisados para ver se estão saudáveis. As carnes não podem ser doentes, o que pode ofender as divindades que virão de longe. Dessa maneira, são esfriados e limpos de toda poeira da estrada (NOGUEIRA, 2020).

Do sacrifício de aves, fazia doações e o mesmo ocorria com cabritos. “Cada cabrito são quatro aves, então, era bastante comida”¹⁷², conforme Pai Beto. As aves podem ser um pombo, uma galinha d’angola e dois frangos, o que depende da divindade e do rito. O objetivo das aves é calçar o animal maior que precisa de força vital, são os *ibosè* - palavra do iorubá que quer dizer meia. Ao término do sacrifício são tiradas as partes do *íyanlé*, isto é, são oferecidas as partes vitais. No candomblé nada é desperdiçado, pois “desperdiçar é perder o asé”. Não existe lixo, pois em tudo há vida e precisa ser aproveitado. Todas partes são valorizadas, pois foram imoladas para divindades africanas (NOGUEIRA, 2020).

No caso das aves, Pai Beto contou que aproveitava o sangue, os órgãos vitais (fígado, pulmões, moela, coração, rins e intestinos), cabeça, pata e a ponta de asa. Tudo é preparado com azeite de dendê e temperos sagrados. Dependendo do sacrifício, as partes que não foram ofertadas são servidas aos praticantes e visitantes, em uma manifestação comunitária. Quando compartilham o que é sagrado, todos se beneficiam do axé. “Na verdade, é este o grande o grande objetivo do sacrifício: alimentar o visível e o invisível; matar a fome; fornecer força vital ao corpo e à alma, ao passado e ao presente” (NOGUEIRA, 2020, p. 115).

O *freezer* do terreiro de Pai Beto ficava sempre cheio pelas doações também de clientes. Para ele, nada mais justo que compartilhar o alimento, que também é da comunidade. Ele ainda avisava: “é da macumba”¹⁷³ e as pessoas respondiam que não havia problema algum. Nessa época, a facção presente na favela era o Comando Vermelho (CV), mas quase não os via. Eles só apareciam a cada quinze dias. Quando iam ao terreiro, deixavam as armas para o lado de fora e “teve um traficante que um dia fez isso: entrou, tomou um banho de ervas, pediu para cruzar as guias e pediu proteção. Fez isso tudo e foi embora. Eu os amava por sinal¹⁷⁴”. Os traficantes do CV geralmente iam para tomar passe, pedir um banho e cruzar guias. Inclusive respeitavam sua homossexualidade. Foram três anos assim, até que estourou uma guerra local, em meados de 2016.

¹⁷² Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

¹⁷³ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

¹⁷⁴ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

Em 2015, Ipojuca Soares de Andrade, o Coroa do Guandu foi preso e Leilson Lima da Costa assumiu, até então a facção local era o CV¹⁷⁵. Em 2015, Breno da Silva de Souza, antigo aliado do Coroa, teria sido expulso da região de diversas comunidades próximas pelo CV. No ano seguinte, retornou para “dar golpe de Estado” na facção presente na região. Aliou-se a Arafat, um dos chefes da facção Amigos dos Amigos (ADA). Na guerra contra o CV, o ADA se uniu ao Terceiro Comando Puro (TCP), originando o Terceiro Comando dos Amigos (TCA). No entanto, não se sabe o porquê desta nova aliança ter sido quebrada. Com a ruptura, alguns traficantes do ADA migraram para o TCP. Breno, não aceitou que alguns integrantes do ADA tivessem pulado o muro e confiscou os armamentos dados por Arafat. Breno permaneceu no ADA e recebeu, assim, apoio de traficantes da Vila Vintém em Padre Miguel, dominando a região de Engenheiro Pedreira e Guandu.¹⁷⁶

O conflito que nos interessa está no meio desta aliança-ruptura entre o ADA e o TCP e a destituição do CV. Pai Beto, antes estava em harmonia com o CV e conviveu com a disputa de poder entre as facções, que interferiu na liberdade e funcionamento de seu terreiro. Não sabe com precisão qual facção o expulsou (ADA ou TCP), mas o fato é que não podia chegar tarde à roça de santo e nem fazer nenhuma atividade noturna. Colocaram barricadas a um metro antes de seu sítio e os clientes para entrar, precisavam passar por eles. Eles revistavam os carros e depois de confirmarem que não havia perigo, tiravam as barricadas. Passou a fazer em casa alguns dos atendimentos e só ia ao terreiro para algum atendimento ou ritual que não envolvesse o espaço sagrado.

Algumas cerimônias que precisava, por exemplo, sair nove vezes para despachar água, não conseguia realizar. “Como sair? Era ruim dar de cara com fuzil, assim como eles podiam pensar que estavam fazendo alguma coisa para eles e me matar”¹⁷⁷. Durante este período, tinha a intuição de que algo iria ocorrer: “No dia, eu estava atendendo uma cliente e já estava prevendo que isso ia acontecer. Somos espíritas, então a gente sente que algo está se aproximando”.¹⁷⁸ Entraram no terreiro, numa sexta-feira. Era final de abril de 2017:

Aconteceu igual na Cidade Alta. Eles pediram que eu não tocasse mais e que iam me respeitar, porque a comunidade pediu por mim. No dia, um deles veio dar o recado, entraram na minha roça com fuzil

¹⁷⁵ Polícia caça chefe do tráfico de Engenheiro Pedreira/ Guandu, que substitui o traficante coroa do Guandu.

Facebook. 16 de março de 2016. Disponível

em:<https://m.facebook.com/procurados.org/posts/921177101333013/?locale=pt_BR>.

¹⁷⁶ Recompensável para quem souber o paradeiro do sanguinário Breno. **Jornal Hoje.** 13 de julho de 2018.

Disponível em:<<https://jornalhoje.inf.br/wp/?p=84398>>.

¹⁷⁷ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

¹⁷⁸ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

e tudo. Disseram que o dono do morro estava mandando sair, mas estava dando um prazo e estava respeitando: não ia quebrar nada, porque sempre ajudei a comunidade, mas que estava proibido qualquer toque religioso.¹⁷⁹

Os traficantes do CV que “pularam o muro” e o conheciam foram a seu favor para que tivesse um prazo e nada fosse quebrado. “O cara é maneiro, não faz nada, dá um prazo para ele sair¹⁸⁰”. Então deram um prazo de setenta dias para sair e desocupar o local. Ficou assustado e triste: “foi um baque um atrás do outro”¹⁸¹ devido ao que aconteceu em Vila Valqueire. De acordo com Abrahão Santos, o sentimento de ser apagado da memória e a tristeza por não estar na sua terra se chama *banzo* (termo originário para designar a saudade da terra diante do sequestro da colonização). O *banzo* é o sentimento de não lugar, sentir-se um peixe fora d’água e estar sempre em trânsito, devido à desterritorialização (retirada do seu assentamento, do seu chão). Há um vazio profundo que é efeito do colonialismo e da colonialidade, curada por meio da experiência comunitária negra.

Pai Beto acredita que o trabalho social exercido na favela foi um fator a seu favor. “Algumas pessoas me conheciam, sabiam do meu trabalho, sabiam do meu propósito, então, eu não tive essa situação de invadirem o meu barracão e quebrar algo meu”¹⁸². Apesar de não ter ocorrido nenhuma violência física, Pai Beto conhece pessoas que tiveram que quebrar os seus santos em Engenheiro Pedreira. O que sofreu, para ele, caracteriza-se enquanto ameaça e constrangimento. Seja constrangendo e/ou agredindo, o que os terreiros da favela do Guandu passaram, caracteriza-se enquanto tipos de punição aos devedores que romperam com o contrato social de assujeitamento à norma cristã. Como dito anteriormente, o ódio do credor coloca o devedor na condição de infrator e criminoso e o expulsa (NIETZSCHE, 2017). A punição ocorre em público para servir de exemplo e reafirmar o contrato religioso imposto pelo chefe.

A expulsão de terreiros é uma marca do narcopentecostalismo, isto é, traficantes que compartilham da cosmovisão neopentecostal de guerra às CTTro nas favelas e periferias do Rio de Janeiro. O que aconteceu na Cidade Alta, citado por Pai Beto? Álvaro Malaquias Santa Rosa, o Peixão, idealizador do Complexo de Israel, tem dominado locais com sua fé e expansão territorial. Apesar de filho de umbandista, Peixão prega a intolerância religiosa

¹⁷⁹ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

¹⁸⁰ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

¹⁸¹ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

¹⁸² Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

contra terreiros. Em 2016, quando já controlava Parada de Lucas, tinha o seguinte objetivo: “libertar o povo da alta”.

Depois que as olimpíadas passaram tomou Cidade Alta, depois a favela do Pica-Pau, Cinco Bocas e Vigário Geral, formando o Complexo de Israel. Peixão se envolveu com tráfico no período da adolescência e nesta época Parada de Lucas era chefiada por um ícone do “assistencialismo bandido”. Isto é, a facção ajuda os moradores por meio de benfeitorias e evita confrontos através do pagamento de propinas a policiais. Quando o ícone morreu, outra pessoa assumiu, colocando em prática o plano de expansão, iniciando a relação de Peixão com pastores.¹⁸³ Além do assistencialismo bandido, há o assistencialismo e a ajuda de lideranças evangélicas em algumas favelas. De forma geral, tais lideranças são vistas como apoio a moradores.

Esta autopercepção é legitimada por diversos atores presentes no cotidiano das favelas que vão aos evangélicos, procuram nas redes, lideranças e igrejas, na presença de ali encontrarem proteção divina, aconselhamento, conforto espiritual e emocional para o enfrentamento as mais diferentes situações do dia a dia (VITAL DA CUNHA, 2015, p. 231).

Em 2016, mesmo quando tomou Cidade Alta, contou com ajuda de “homens da lei” e usou *drones* para mapear os territórios. A Polícia Militar (PM) invadiu os territórios e prendeu alguns homens, mas deixou garantido para Peixão o domínio deles. Na Cidade Alta, colocou uma Estrela de Davi (símbolo do judaísmo) e desenhou bandeiras de Israel pela favela. Além disso, denomina sua facção (TCP) como Tropa de Arão, Exército do Deus Vivo e Bonde da Cabala (em alusão ao antigo símbolo místico judaico). A referência ao Estado de Israel é sinal da volta de Jesus Cristo e do cumprimento de promessas do Antigo Testamento¹⁸⁴.

Outros símbolos marcam o domínio do TCP: o desenho de versículos, terreiros invadidos e a retirada de imagens de santos. Peixão já tinha sido investigado por ordenar ataques a terreiros, em Duque de Caxias. Ademais, especula-se que ele tenha sido pregador evangélico no município em 2019. O controle e domínio é parte de seu discurso enquanto povo escolhido e é por isso que se intitula como Arão, irmão mais velho de Moisés e profeta do Deus de Israel, cujo nome significa “pai de mártires”. Arão também foi a pessoa escolhida

¹⁸³ LEITÃO, Leslei ; COELHO, Henrique. Saiba quem é o traficante Peixão, chefe do Complexo de Israel que mistura assistencialismo com violência. **G1 Rio de Janeiro**. 31 de out. 2021

Disponível em: <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/10/31/saiba-quem-e-peixao-chefe-do-complexo-de-israel-que-mistura-assistencialismo-com-violencia.ghml>>. Acesso em 15 de jan. de 2022

¹⁸⁴ ALESSI, GIL. A ascensão do ‘narcopentecostalismo’ no Rio de Janeiro. **G1 Rio de Janeiro**. 21 de março de 2021. Disponível em: <<https://www.google.com/amp/s/brasil.elpais.com/brasil/2021-03-27/a-ascensao-do-narcopentecostalismo-no-rio-de-janeiro.html%3foutputType=amp>>. Acesso em 15 de jan. de 2022

por Deus para estabelecer o sacerdócio hebreu e foi porta-voz (profeta) de Moisés, mesmo com problemas de dicção. Ainda sim, tornou-se orador ao Faraó, nos movimentos que possibilitaram o povo hebreu fazer o êxodo e sair liberto do Egito, em direção à terra prometida¹⁸⁵.

A expulsão de terreiros que ficou conhecida na Cidade Alta, não é uma ação exclusiva de Peixão. Um dos primeiros sinais do narcopentecostalismo foi dado, em 2013, por Fernandinho Guarabú, no Morro do Dendê. Os traficantes já haviam invadido e destruído terreiros de umbanda e candomblé antes de Peixão. Eles também proibiram guias e roupas brancas. Esta demarcação de poder se espalhou por diversas comunidades comandadas pelo TCP, que foi identificado por Pai Beto como uma das facções que comandava os entornos de seu terreiro. Esta facção, em alguns casos, conta com a ajuda de milicianos. Em 2020, três policiais militares foram presos pela aliança feita com Peixão. O apoio da polícia militar não é hegemônico e nem pacífico, mas quando ocorre, ajuda a frear um inimigo em comum que têm com o TCP: O CV¹⁸⁶.

A lógica da guerra envolve três aspectos: o combate ao inimigo, a afirmação de si e a estética. Isso ocorre não apenas em relações interfamiliares, mas também em ações do Estado, cujos efeitos são distintos. Por exemplo, durante os anos 1990 (quando houve uma política de recrudescimento das ações policiais em relação à criminalidade), a expressão afro-brasileira estava ligada ao imaginário social e policial como crime. Neste momento, a “ocupação policial” participou da derrubada de todos altares de santo e da destruição de boa parte das pinturas nos muros da favela de Acari, que expressavam cânticos católicos e do candomblé. Durante este período, os evangélicos também “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” (VITAL DA CUNHA, 2008, p. 32).

Estas combinações e convenções favorecem o cristianismo nas instituições públicas (VITAL DA CUNHA, 2021). O lugar de domínio do cristianismo é assim desde a colonização. Esta religião ainda está associada ao Estado, não garantindo de fato liberdade de culto para religiões minorizadas, especialmente as CTTro (FERNANDES, 2017). Como não estamos investigando a intolerância religiosa a nível estrutural, o que se pode problematizar é

¹⁸⁵ CONEGERO, DANIEL. Quem foi Arão na Bíblia. **Estilo Adoração**. Disponível em: <<https://estiloadoracao.com/quem-foi-arao/>> Acesso em 15 de jan. de 2022

¹⁸⁶ ALESSI, GIL. A ascensão do ‘narcopentecostalismo’ no Rio de Janeiro. **G1 Rio de Janeiro**. 21 de março de 2021. Disponível em: <<https://www.google.com/amp/s/brasil.elpais.com/brasil/2021-03-27/a-ascensao-do-narcopentecostalismo-no-rio-de-janeiro.html%3foutputType=amp>>. Acesso em 15 de jan. de 2022

a tentativa de dominação dentro da própria cidade do colonizado através da diferença religiosa. Aqui a disputa é pelo lugar da moral e pelo poder em querer “fixar-se”. Um exemplo foi o que vimos em Claudinha em seu próprio quintal e na sua própria família.

A obsessão por “fixar-se” é resultado da impotência social (GORDON, 2008) e do “ressentimento de meus irmãos de cor” (FANON, 2008, p. 26). “Não conseguindo exercer um impacto sobre o mundo social, eles voltam para dentro de si mesmo” (GORDON, 2008, p. 16), recaindo no dilema do “branquear ou desaparecer”. A primeira opção ocorre na tentativa de afastamento das qualidades morais negativas (BIRMAN, 2009) associadas historicamente ao seu povo e as CTTro.

“Os condenados são representados em formas que os fazem se rejeitar e, enquanto mantidos abaixo das dinâmicas usuais de acumulação e exploração, podem apenas aspirar ascender na estrutura de poder pelos modos de assimilação que nunca são inteiramente exitosos.” (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 44). Quando demonizam CTTro dentro de seus próprios territórios, pois acreditam que são sinônimo do mal, acabam deixando “à sombra a verdadeira origem do conflito, isto é, as estruturas sociais”, reiterando a repartição racial da culpa do colono (FANON, 2008, p. 96).

Dessa forma, “o colonizado consegue igualmente, por meio da religião, não ter em conta o colono” (FANON, 2010, p. 41). O branco, portanto, livra-se de sua responsabilidade na manutenção das estruturas sociais discriminatórias. Através do fatalismo, toda a iniciativa é arrebatada ao opressor (Estado) e ele desaparece, pela culpa dada a seu semelhante (FANON, 2010).

O principal problema desta atitude está na contradição em buscar a liberdade escondendo dela. A liberdade requer visibilidade, mas para que isso aconteça, faz-se necessário um mundo de outros. Esquivar-se do mundo é uma ladeira escorregadia que, no final de contas, leva a perda de si. Até mesmo o auto-reconhecimento requer uma colocação sob o ponto de vista de um outro... A liberdade requer um mundo de outros. Mas o que acontece quando os outros não nos oferecem reconhecimento? (GORDON, 2008, p. 16)

A demonização esconde o colono pelo domínio dos signos religiosos e busca o reconhecimento moral. Nesse sentido, é importante entender a relação entre a estética de Israel acionada por Peixão e o ideal a ser atingido. A estética não é a superfície, mas mobiliza e produz coletivos políticos. Engloba cores, discursos, símbolos, formas e corpos. Especificamente a respeito do Estado de Israel, sua estética na política cumpre três objetivos: branquear, salvar/neopentecostalizar e nacionalizar. O branqueamento ocorre no ato de colocar um país de oriente médio como parte do horizonte político e para a identificação da

classe média com a elite (TONIOL, 2020). O lugar da brancura foi e é mantido pela elite branca brasileira (BENTO, 2002) e pode se inscrever na subjetividade de diferentes indivíduos, tornando-se um ideal cravado na nossa consciência, tocando nossos olhos, ouvidos e pele. Além disso, é formado por imagens e palavras, representações e afetos, marcando constantemente as relações entre a criança e o adulto, entre o sujeito e a cultura (SOUZA, 1983).

Sobre o aspecto religioso, é importante considerar que a aproximação de evangélicos com Israel não é nova. No entanto, agora apresenta outros contornos, principalmente com a consolidação da construção do templo de Salomão, com pedras de Israel. Consolidou-se a relação Brasil - Israel sob a figura de um rei (Salomão), marcando a dominação não só religiosa, como também de um monarca masculino que impõe poder. A referência a Israel também cumpre o objetivo de nacionalizar. A consolidação do Estado de Israel representaria a vinda de Cristo e em uma leitura acrítica e descontextualizada, a vinda estaria próxima. Assim, aqueles que israelizam suas ações, como Peixão, querem reafirmar a seguinte sentença: somos um povo eleito com uma missão a ser completada através do domínio e da lógica da guerra (TONIOL, 2020).

Em outras palavras, a perspectiva teológica e doutrinária dos evangélicos pentecostais que compreende o “mundo” (categoria que expressa a oposição entre o “Bem” e o “Mal”, entre o “Céu” e a “Terra”, entre o “mundo” da morte do espírito e a “vida plena na Igreja com o Senhor”) como o lugar da guerra, que fala do inimigo, do chamamento ao “exército do Senhor”, que ritualmente lança mão de arroubos emocionais e de um linguajar bélico, se comunica muito com o próprio *ethos* dos moradores, de forma geral, e com os “bandidos” (VITAL DA CUNHA, 2008, p. 26).

No caso do tráfico que expulsou Pai Beto, estes objetivos se mantêm, só que ocorrem de uma outra maneira: embranquecer em busca de reconhecimento, salvar no sentido de reafirmar a moralidade positiva através da identidade evangélica em detrimento das CTTro e dominar os territórios por meio de disputas com facções ou grupos militares rivais. No entanto, as saídas que buscam pelo poder é uma promessa/ideal e se experimentam alguma sensação de poder, é provisória. A disputa de poder e a guerra ao inimigo, mesmo que obtenham momentaneamente ajuda do Estado (por exemplo, quando o rival é o CV), é ele que estruturalmente os fixou como inimigos, pois o Estado brasileiro é anti-negro:

Política esta que se inaugura com a abertura do país para a entrada de imigrantes europeus no início do século XX e que se desdobra até os dias de hoje, de modo que a cada 23 minutos um jovem negro é

assassinado; em que a expectativa de vida dos negros é seis anos a menos do que a dos brancos (VEIGA, 2018, p. 79).

Quando não morrem, o que acontece, diante da submissão ao modo de vida do sequestrador e a tentativa de conquistar seu amor, transformam-se em macho-beta, pois em uma “sociedade em que se defende, de inúmeras formas, a supremacia branca, o papel de macho-alfa pertence somente aos homens-brancos-heterossexuais que fundam e refundam *ad infinitum* esse sistema” desumanizador (VIEGA, 2018, p. 81). O reconhecimento por sua humanidade não é na luta contra o outro, o inimigo, o terreiro ao lado, a facção oposta. Na dialética do Eu e do Outro, a luta é justamente para entrar nela, já que estamos fora. O poder é um fetiche, mesmo lançando mão de ferramentas, mecanismos e estéticas próximas do colonizador, que nada nos garante e muito menos cumpre a promessa de nos fixar socialmente (GORDON, 2008) e sermos reconhecidos enquanto humanos, já que em uma sociedade de supremacia branca ser humano é ser a imagem e semelhança do colonizador (VEIGA, 2018).

Quando teve seu terreiro invadido, Pai Beto ficou mal e se perguntando: “Como isso pôde acontecer?”¹⁸⁷. Para ele, na verdade, os que pedem ou ordenam para uma CTTro sair, na verdade tem pânico e pavor de terreiros. Antes de sair do terreno, foi vendo locais e se organizando para ir embora. A guerra na justiça durou quinze anos, período que ficou sem pagar aluguel. No dia da mudança, dispuseram de dez homens armados para ajudar a colocar tudo nos dois caminhões. Cada um recebeu 1000 reais, dinheiro conseguido pela venda do imóvel. O valor inicial do imóvel era 100 mil, mas não conseguia vender. Precisou baixar o valor e vendeu por 40 mil. Com o dinheiro, tirou 10 mil e pagou os traficantes. Pagou pela sua segurança, para tirar os santos com dignidade. O responsável pelo terreno do lado (um areal) foi quem o comprou e o arrematou.

Os traficantes não tinham pedido dinheiro, mas disseram que quando Pai Beto fosse embora, poderia deixar uma gratificação pela “boa conduta”. Aqui a “oferta” não tem o mesmo sentido de troca do mercado nagô descrito por Nogueira (2020). Depois disso, a esposa de um iniciado encontrou o sítio onde mora e onde é sua roça de santo atualmente. Na época pensou em desistir de abrir um terreiro porque não tem proteção governamental. Outra cena que ocorreu em Engenheiro Pedreira foi uma mulher ter tacado pedras no terreiro. Sua família foi até ele dizer que ela era esquizofrênica, mesmo assim ele recorreu à polícia e disseram que não podiam fazer nada. Sobre o episódio do tráfico, lamentou não poder contar com seus filhos de santos advogados, pois escondiam de suas famílias, sua religião. Não acionou a justiça, contou com ajuda dos orixás. No entanto, acredita que:

¹⁸⁷ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto

Temos uma missão dentro da religião e não podemos fechar os olhos. Não podemos abaixar a cabeça para isso. Não podemos deixar de lutar por nossos direitos. Nós viemos de uma religião de veio da escravatura e negro lutou antes pela liberdade. Então em nome dos nossos ancestrais. Nós somos descendentes de Africanos. Em respeito a memória deles, nós temos que levantar nossa cabeça e lutar pelos nossos direitos.¹⁸⁸

Ele denuncia a retirada forçada de sua terra, comunidade, língua e laços afetivos. Logo, descreve a diáspora pelo mundo, que na condição de escravizados, provocou “efeitos de desterro e de perda de referências tão acentuados que a própria identidade e consciência corporal entravam num processo de desintegração” (VEIGA, 2018, p. 77). Entretanto, para resgatar e manter viva a cultura africana, buscaram caminhos de resistência no canto, na dança e na espiritualidade - aspectos imprescindíveis para a saúde mental dos africanos (VEIGA, 2018).

Pai Beto descreve os desafios que é a intolerância religiosa enquanto elemento de colonialidade. A resistência diante da divisão entre cristãos e não cristãos ocorre desde o colonialismo, que não foi apenas uma catástrofe demográfica, mas também desmoronou o edifício da intersubjetividade, da alteridade e do significado de humanidade. “Esta catástrofe metafísica está no cerne da transformação da ‘epistemologia, ontologia e ética’” (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 37):

As divisões radicais entre seres humanos já existiam no Ocidente, tais como as diferenças entre cristãos e não cristãos, homens e saudáveis, entre outras distinções. Entretanto, as divisões tenderam a ser limitadas e contidas pela ideia monoteísta de um Deus que criou todos e de uma Cadeia dos Seres que ligava a criação inteira entre si e o divino. A “descoberta” não só colocou em questão o caráter englobante das Escrituras e dos Antigos – nenhum dos quais parece ter dito algo sobre a existência de terras -, como também erodiu o entendimento do universo em termos de uma Cadeia de Seres tendo Deus como sua cabeça. (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 37).

No sítio atual, mora Pai Beto, com seu marido e filhos, e alugaram uma casa para sua sogra ficar perto. Ela é uma mulher branca evangélica e que tem esquizofrenia. Pai Beto contou que ela tem delírios persecutórios: pensa que está sendo insultada na rua. No entanto, o que chamou atenção dele, foi ela ter contado que estão a chamando de macumbeira na igreja que frequenta. Pai Beto não sabe se é parte do quadro clínico, mas se não for um sintoma, pode ser que esteja ouvindo os “insultos” pelo preconceito dos irmãos da igreja, que "não

¹⁸⁸ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto

querem saber se precisa visitar o filho, mas que é uma evangélica entrando em uma casa de santo”¹⁸⁹.

Além do preconceito religioso deles, há o de sua sogra também. No caso de Pai Beto não é apenas por ser macumbeiro, mas também por seu filho ter casado com um homem negro. Sua sogra também contou que estava com calor na igreja e uma irmã disse que aquele calor era diabo no corpo. “O problema começa na própria religião deles, não pode sentir calor que está com diabo no corpo?”¹⁹⁰.

O corpo, como dito anteriormente, foi o primeiro local de repressão do colonialismo (RUFINO, 2018), demonizado inclusive pelos cristãos católicos. Não é à toa que consideravam como primitivo e endemoniado, o corpo negro e tudo que veio com sua diáspora (BITTAR, 2010). É justamente sobre o corpo negro e sua diabolização, que trago a próxima seção, o “Episódio da intimidade”. Esta é uma seção diferente, pois não aborda uma cena completa como as anteriores, mas parte de um relato familiar que me permitiu abordar questões sobre corpo, sexualidade, religião e raça, através das vivências de Pai Beto e seu irmão evangélico. As diferenças que tecem os conflitos entre os irmãos são problematizadas através do que há em comum: sua negritude e história familiar.

3.3. EPISÓDIO DA INTIMIDADE: O CONFLITO ENTRE IRMÃOS SOB O SIGNO DA DIFERENÇA

Por não se tratar de uma cena propriamente dita, as informações a respeito deste caso são a respeito de uma relação caracterizada como intolerante religiosa. Ela descreve o preconceito sentido por Pai Beto em relação a outro homem negro evangélico, cuja relação é familiar (segundo lugar do RIVIR, 2016). Das diversas divisões e identidades criadas pelo mundo ocidental e a colonização dos corpos, ser gay é uma delas. “A maior parte das pessoas no Ocidente define a si e aos outros pela orientação sexual” (SOMÉ, 2003, p. 139). No entanto, os termos gay e lésbica não existem na aldeia Dagara. O que há é a palavra guardião: o mediador entre o mundo da aldeia e o mundo espiritual, pela sua conexão espiritual e manejo da energia sexual para o espírito, não para as pessoas (SOMÉ, 2003).

Sabemos que o homem cristão, branco e hétero estabeleceu-se como padrão; “e a mulher, a transgeneridade, o negro, o *índio*, o gay foram relegados à condição de fora do padrão” (VEIGA, 2018, p. 77). O colonialismo, processo que tornou a ideia de raça junto com a construção de identidades o maior instrumento de classificação social básica da

¹⁸⁹ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto

¹⁹⁰ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto

modernidade/colonialidade, também modificou outro modo de classificação humanitária, também universal, porém mais antigo. Através da diferença

intersexual, ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e consequentemente também seus traços, bem como suas descobertas mentais e culturais (QUIJANO, 2005, p. 118).

Estas intersecções reaparecem na história de Pai Beto, no que se refere à relação com seu irmão. Além da negritude e da religiosidade não cristã serem características que o tornam um corpo desviante, a homossexualidade também é uma de suas marcas em um contexto cristonormativo, hétero e atravessado pelo Ideal de Ego Branco (SOUZA, 1983). Cláudio, irmão de Pai Beto, acredita que “o fato de eu ser homossexual tem tudo a ver com a religião”¹⁹¹. Não é apenas a sexualidade fora do padrão que o imaginário social correlaciona ao pertencimento às CTTro. Segundo Pai Beto, indo ao encontro do que Claudinha explicou com o termo “religião permissiva”, há as seguintes associações no imaginário social: “Acham que macumbeiro cheira pó. Não tem que ser macumbeiro com nível superior. Já ouvi falarem assim: você é uma professora no meio desta religião?!¹⁹²”

O testemunho de Missionária Conceição traz algumas associações entre “ir na macumba” e o pecado. Nascida em Acari, pertencente a uma família de evangélicos, a Missionária Conceição se “desviou” da igreja na adolescência. Assim, começou a usar drogas e se prostituir. Após ser ameaçada de morte, se mudou da favela e voltou mais tarde. O testemunho dela passa por uma vida que chama de “lamaçal”, depois de seu desvio, para uma vida de glória, incluindo viagens internacionais para “fazer a obra” missionária. Dirigente do culto e da vigília “mais cheia da favela”, no culto de quinta-feira (culto semanal de cura de libertação) era “a estrela”. Em um dos cultos que Vital da Cunha (2015) acompanhou, além das recomendações de como ser crente, relatou que na sua vida anterior (no lamaçal) bebia bastante, se prostituía, frequentava traficante e “ia à macumba”. É neste culto que traficantes e suas esposas mais se fazem presentes, por exemplo. (VITAL DA CUNHA, 2015).

As esposas, segundo a missionária, “caem no chão manifestando tanto a presença do Espírito Santo” quanto à do Mal. Convocada por Deus para este chamado, ela contou ajudar estas mulheres que oram e pedem apoio: “Porque Deus me tirou de lá. Eu vivia dentro das

¹⁹¹ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

¹⁹² Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

bocas de fumo. Eu viva na Central. Eu viva dentro de centro de macumba e o Senhor me arrancou de fundo do poço” (VITAL DA CUNHA, 2015, p. 264).

Pai Beto e Cláudio (também homem negro) são descendentes de africanos nascidos no pós-abolição. Eles como eu e Claudinha fomos seres submetidos a diversos mecanismos de embranquecimento, presentes nos elementos de colonialidade em nossos discursos e práticas. O embranquecimento é histórico e atual, podendo ser físico, a exemplo da imigração europeia no século XX (VEIGA, 2018), e/ou psíquico, pelo fetiche de brancura reiterado pela cultura hegemônica (SOUZA, 1983).

Aprendemos com a cultura europeia a buscar no outro um espelho de nós: “o pensamento europeu sempre teve tendência para abordar a identidade não em termos de pertença mútua (co-pertença) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo ao mesmo, de surgimento do ser e da sua manifestação no seu ser primeiro ou, ainda, no seu próprio espelho” (MBEMBE, 2018, p. 10). A necessidade de ver no outro a autoficção e autocontemplação de nosso conhecimento, subjetividade e da religiosidade integra o narcisismo (MIGNOLO, 2017). É ele que reafirma o lugar de superioridade a partir da comparação com o outro e não nos permite ver a nós mesmos. O que a imagem de Pai Beto traz de incômodo para seu irmão ao se olhar pelo espelho da masculinidade branca?

Para sermos humanos é preciso ser a imagem e a semelhança do homem, branco, cristão e hétero. Na diáspora fomos afastados dos sentidos africanos de vida e humanidade. Desse modo, acabamos pensando como nosso colonizador. A subjetividade negra é diaspórica: pode nos levar a nos sentir fora de casa e fora da possibilidade de nos sentirmos integrados e acolhidos, inclusive dentro da nossa própria família. É claro que não pretendo igualar a diáspora do século XVI e o contínuo sequestro e escravização negra que continuam presentes até hoje no século XXI, com a intolerância religiosa em contextos micro políticos. Gostaria de afirmar que as identidades e os modos de relacionais engendrados desde a primeira diáspora, nos ensinaram maneiras de nos sentir, viver e relacionar a partir do espelho do homem-branco-héterossexual-cristão, o macho alfa (VEIGA, 2018).

Gostaria de afirmar também que tanto para Pai Beto como para seu irmão, o desenvolvimento como garotos negros colocou desde sempre “a possibilidade de afirmação e proteção de si pela via da submissão ao modo de vida do sequestrador” (VEIGA, 2018, p. 80). Foram submetidos a uma masculinidade embranquecida. Pai Beto, por exemplo, nasceu durante a ditadura e sua casa também era regida pelo regime militar. Contou que “os homens da minha família por parte de pai eram todos militares: eles mandavam e tinha que seguir o

que eles falavam. Eu cresci reprimido”¹⁹³. Se assumiu quando tornou-se independente e “não devia satisfação a ninguém”¹⁹⁴.

Cresceu reprimido, o que seria diferente se vivesse na aldeia, onde os homossexuais são considerados poderosos: só eles conseguem abrir os portões para outras dimensões, justamente pela forma como vivem sua energia sexual (SOMÉ, 2003). Em nossas comunidades nem sempre a homossexualidade é vista assim. Homens negros gays sofrem por estarem em uma sociedade supremacista branca e estarem distantes daqueles “com quem partilham opressões de raça, mas com quem não é possível contar e/ou confiar plenamente, porque a diferença de gênero e de orientação sexual faz com que o homem negro hétero, às vezes, se sinta numa posição superior em relação à mulher e aos LGBTs” (VEIGA, 2018, p. 81).

A internalização da masculinidade branca por alguns homens negros, na tentativa de serem reconhecidos como humanos, comparece, algumas vezes, em comportamentos violentos em direção à parte de seu próprio povo que se deslocada heteronormatividade (VEIGA, 2018). No caso da relação entre os irmãos, o heterossexual deslegitima e inferioriza a sexualidade do seu irmão gay, através do pertencimento religioso.

Entretanto, a rigidez familiar não é algo atual, esteve presente também na infância deles. Na casa de Pai Beto, ele e seus irmãos “tinham que fazer o que os pais e os avós mandavam”¹⁹⁵. Então, como contei no início de sua história, tentou ir para a igreja da sua avó para inibir a “fúria”. Lá dentro só representava. Segundo Somé (2003, p. 141) “a vida dos homossexuais no Ocidente é, de muitas formas, uma reação à pressão da sociedade que os rejeita”. Na aldeia não são vistos como diferentes e as pessoas não os rotulam negativamente. No ocidente sim, através de “protocolos disciplinares coloniais” que submetem o corpo a repressão (RUFINO, 2018. p. 85). Estes protocolos podem ser encontrados em relações familiares colonizadas.

A “heterossexualidade compulsória própria da masculinidade ocidental” (VEIGA, 2018, p. 81) foi parte da vida de Pai Beto, assim como é na de Cláudio através de uma heterossexualidade que transa às escondidas, que teme o feminino e vive em busca de ser e ter um macho alfa. Cláudio, hoje pastor evangélico, já foi umbandista, frequentou o candomblé, mas não se iniciou. Desde pequeno tocava atabaque e se tornou *Ogan* (cargo responsável por realizar sacrifícios, servir os orixás, acender vela e como uma *Eke di*, não incorpora). Pai Beto

¹⁹³ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

¹⁹⁴ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

¹⁹⁵ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

contou que ele tocava muito bem, inclusive já foi pagodeiro. Era de terreiro, até que um dia, em numa cerimônia, começou a ficar gelado e a se tremer todo. Estava incorporando.

Não queria incorporar, porque tinha preconceito com a incorporação. Pensava que um homem que recebia santo, tornava-se gay. Ele gostava apenas de ser Ogan, pois pensava que um homem que realizava tais funções era homem de verdade. Nesta época, algumas pessoas pensavam em Ogans como exímios machos que transavam com mães de santo, o que Pai Beto descreveu como um mito. Cláudio pensava que se incorporasse uma entidade, poderia acessar o universo feminino. Um exemplo: se recebesse um caboclo, podia receber uma cabocla e se recebesse um Exu, podia receber Pomba Gira.

Depois desse dia, Cláudio largou o terreiro e foi para a igreja de sua avó. Ficou um tempo na Igreja Batista, depois frequentou o budismo e por fim, tornou-se pastor. No entanto, sua primeira igreja fechou porque ele teve um caso com uma adolescente da igreja, que tinha dezesseis anos. Cláudio casou-se duas vezes. No primeiro casamento teve sete filhas com a ex-mulher, hoje falecida, e o segundo casamento, lhe deu mais três mulheres. Teve essa quantidade de filhas, pois estava em busca de um menino.

Que masculinidade busca e deseja gerar? Que desordem temia e imaginava que a incorporação provocaria? O que o axé destravaria em seu corpo tenso e atravessado pela moralidade? Cláudio, apesar de já ter criticado a religião e sexualidade de seu irmão, tem um perfil no aplicativo de relacionamento chamado *Badoo*. Quem o encontrou lá, foi a própria irmã. Ele estava com perfil com outro nome e uma de suas fotos era seu pênis.

Cláudio teme o feminino porque justamente as mulheres colonizadas são vistas como aberração e excesso sexual. No entanto, a mesma lógica racista que hipersexualizou a mulher negra, também hipersexualizou o homem negro, inclusive heterossexual. O racismo descreveu os homens colonizados como predispostos à lascívia, hipersexualizados também (MALDONADO-TORRES, 2020). A promessa de neutralidade sexual através da tentativa de ser um macho é um engano quando estamos tratando de homens negros. Objetificados como um corpo masculino “viril, forte e insaciável parece sugerir que este corpo serve quase que exclusivamente aos desejos do próprio corpo, deixando de lado outros aspectos”. (RODRIGUES, 2020, p. 268). É uma sentença, a hipersexualização atinge toda negritude.

A saída diante da objetificação parece óbvia: deixar sua sexualidade às escondidas aderindo o proibicionismo cristão. “Critica, prega e por debaixo dos panos, com outros nomes, vive o mundano que tanto criticam”¹⁹⁶. Pai Beto contou inclusive que se relacionou

¹⁹⁶ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto

um rapaz de dentro da igreja, então, não é a religião que causa homossexualidade como pensa Cláudio.

Foi justamente o cristianismo hegemônico que engendrou a Era do Proibido na Idade Média através da divisão entre alma e corpo e depois entre corpo e mente. Na primeira divisão, sendo “o corpo físico ligado à história da crucificação de Deus e a alma ligada a manutenção da espiritualidade¹⁹⁷” (RODRIGUES, 2020, p. 269). O corpo deveria, então, não ceder aos desejos da carne. Agora, o corpo precisaria ser olhado e tocado com respeito e é território de pecado. Na monarquia, esta dualidade e moralidade ganhou força. Pagavam penitência a quem atentasse contra o corpo e a moral. Adiciona-se a masculinidade negra, o imperativo da força através da divisão racial do trabalho (RODRIGUES, 2020).

Ao corpo negro, o que é se espera é o “negro viril é, na grande maioria dos casos, treinado, moldado e trabalhado a fim de passar uma imagem de energia, vigor e potência, muitas vezes associado ao trabalho braçal, ao esforço físico, atividades que moldam o corpo, a estética masculina e reforçam a virilidade desejada ou almejada ao corpo do homem negro”. (RODRIGUES, 2020, p. 273). Desde meninos, negros são ensinados a adotarem comportamentos que acreditam serem brancos para serem aceitos. É aqui que a masculinidade ocidental é colocada como regra. É essa masculinidade, que através de violências, esconderijos e heterossexualidade compulsória, prega que não podem ser “considerados mulheres, como se tais comportamentos fossem motivos para vergonha e humilhação” (RODRIGUES, 2020, P. 275).

Tanto Pai Beto como Cláudio estiveram sob o imperativo de não ser mulheres. O que não significa que Pai Beto tornou-se ao se assumir gay, apenas rompeu com a masculinidade ocidental, que prega a heteronormatividade a qualquer custo e que hipersexualiza o homem negro hétero em torno do corpo viril e em excesso (RODRIGUES, 2020).

É justamente a liberdade que choca as sexualidades e os gêneros colonizados quando se fala do Falo de Exu. O pau de Exu para fora, para Pai Beto não significa que “precisa ficar em público, mas dizer que isso existe”¹⁹⁸. É preciso tirar o corpo do lugar do pecado, da repressão, do esconderijo e da obrigação. É justamente o falo de Exu que “esculhamba a produção de ignorância que interdita o corpo como esfera de saber” (RUFINO, 2018, p. 85).

Até porque o pênis de Cláudio no *Badoo* não seria um problema, se a nudez não fosse colocada no lugar da moralidade e do pecado. Para Pai Beto, o corpo é esfera de saber, inclusive “utilizamos o corpo para dançar e tem danças que simbolizam a guerra, tem danças

¹⁹⁷ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto

¹⁹⁸ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

que simbolizam uma carta e tem danças que simbolizam a sexualidade. O corpo, o sexo e a vida não são pecados”¹⁹⁹.

Falar sobre sexualidade para Pai Beto é falar sobre algo natural, o que precisa ser vivido de forma mais livre e menos moralista. Conversamos sobre o Carnaval de 2022 e disse que desfilei na Portela. Lembrei dele pelo tema portelense ter trago a importância do Baobá para a ancestralidade. Posteriormente, falamos do desfile da Grande Rio e as controvérsias diante da representação do sagrado na passarela, cujo enredo foi “Fala, Majeté! Sete Chaves de Exu”. Conteí que algumas pessoas de terreiros com as quais conversei, discordaram da escola ter exposto rituais e quis saber o que pensou a respeito. Quis saber também o que pensou da representação da Pomba Gira na figura de Paola Oliveira, com apenas o tapa sexo. Pai Beto entendeu o enredo e todo o desfile como uma festa que levou alegria, ensinamentos e de forma alguma tirou o segredo, o sagrado e a seriedade das CTTro.

De acordo com Pai Beto, tanto a Pomba Gira de tapa sexo, como Exu falam sobre a naturalidade do corpo e vai de encontro à herança cristã católica que reprimiu nossos corpos. Os filhos de santo do sacerdote oriundos do continente africano contam e compartilham vídeos de mulheres com seios nus. Existem cerimônias inclusive que os homens ficam pelados, usam apenas um pano tapando e o pênis fica em movimento. Para ele, o corpo como um todo, os órgãos sexuais e o sexo não são pecados para ser reprimidos e escondidos. “É a necessidade de olhar a religião por outros olhos.”²⁰⁰

Para essa transformação radical direi que devemos colocar o pau de Exu para fora. Perdoem-me a indelicadeza, mas a sugestão feita busca ir na contramão do que paira em nossas mentalidades assombradas pelo pecado. O investimento da religião como parte do projeto de dominação colonial foi crucial para a construção de alguns demônios. (RUFINO, 2018, p. 85).

O pênis ereto é afirmação de sua característica desavergonhada, que choca os “bons” costumes. Exu está atrelado à vida mundana e ao equilíbrio para o crescimento espiritual (CASTRO, 2012). Rompe com maniqueísmos e binarismos e nos retira do imperativo da perfeição. Falando em binarismo, cisheteronormatividade e humanidade, é possível inclusive que um homem negro, gay e candomblecista fale em tradição religiosa ao questionar movimentos de outras casas de terreiros que consagram mulheres trans como *Eke di*.

¹⁹⁹ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

²⁰⁰ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

Conversamos a respeito disso e o binarismo macho-fêmea foi associado para justificar a cisnormatividade em alguns candomblés.

Não é justamente Exu aquele que fala de possibilidades? Ele não é diabo, é *Oritá Mètá* ou *Igbá Keta*, o Senhor da Terceira Cabaça (RUFINO, 2018). Por que Exu é o Senhor da Terceira Cabaça e signo de transgressão ao binarismo? *Orunmilá* ou *Ifá*, o conhecedor do destino dos homens, dono do saber do oráculo e mestre na solução de problemas e aflições (PRANDI, 2019), deu uma opção a Exu de escolher entre duas cabaças. Dentro da primeira estava o pó mágico positivador da vida no universo e na segunda continha elementos negativadores. Frente ao dilema de escolher entre os pólos, Exu, de modo transgressor, optou por uma terceira cabaça, que estava vazia. Ele retirou os elementos das duas primeiras cabaças e despejou na terceira, misturando seus conteúdos. Em seguida, soprou o novo composto no universo (RUFINO, 2018). Por fim, na carona de Exu, trago Oxum, orixá que foi recordado por Pai Beto para problematizar a separação entre o bem e o mal:

Somos do bem e do mal. Um exemplo é Oxum. Ela é doce, o mel, a senhora do brilho, do amor e da gestação. Mas o que ela carrega na mão como Adorno, além da coroa? Ela carrega uma espada e um leque ... Carrega um espelho, para refletir para se olhar, pela vaidade dela e tudo bem, pois é uma deusa da beleza, do amor e da vaidade. Ela se olha no espelho e se arruma. Mas para que a espada? É para se coçar, para se abanar? É para guerrear e para se defender.

Foi justamente para nos defender que Exu, “na África subsaariana, era invocado para a defesa dos negros tonto para os seus males, como para os seus sentimentos” provocados pela realidade colonializada (CASTRO, 2012, p. 5), a mesma realidade que muitas vezes nos faz vestir máscaras e não nos olhar nos espelho. Quando olhamos, buscamos uma imagem distante de nós mesmos. Segundo Omolaji Ágbára Dúdú (2022), o espelho (abebé) de Oxum “não mostra apenas a nossa aparência física, mas o que há de mais profundo nas nossas almas. Seu *abebé* é aquele que nos faz refletir sobre a nossa ética pessoal, sobre nossa saúde emocional e como está nossa espiritualidade”²⁰¹. Oxum nos ensina a nos olhar e ficarmos nus. Espero que nos ensine a olhar o que há em nós de semelhante ao outro e não a diferença, que separa!

É essa semelhança o que gostaria de ressaltar: experimentamos a diáspora pela segunda vez quando nos sentimos fora de casa. Ela esteve presente no último relato e no último encontro com Pai Beto, rememorado após falar de seu irmão, cuja diferença sexual e

²⁰¹ DÚDÚ, Omolaji Ágbára. 11 Jun. 2022. **Instagram**. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CeqvPTJOj9v/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>>>. Acesso em 12 jun. 2022

religiosa desenhou conflitos. De acordo com Pai Beto, em sua infância, sua mãe e seus seis irmãos foram a uma festa. Colocaram sua mãe com seus irmãos no cantinho, escondidos. Estavam afastados, apartados de todos da festa. Só viam a família negra quando iam ao banheiro. Para ele, foi um preconceito não só de raça, mas também pela quantidade de filhos que uma mulher negra tinha. Seus corpos não podiam incomodar o fluxo da festa, por isso foram convidados para sentarem à margem, fora do corpo principal (HOOKS, 2019).

O assunto disparador do último encontro era contar como foi narrar as vivências de intolerância religiosa. No entanto, o racismo que sofreram também emergiu, pois tocar em memórias é permitir que o imprevisto e as conexões inéditas entre corpo e história tenham lugar (BORGES, 2020). Depois desse relato, Pai Beto e eu conversamos sobre como foram os encontros, acerca do tema intolerância religiosa, assim como o fiz com Claudinha. Finalizo esta dissertação com efeitos, denominados de ressonâncias do encontro na encruzilhada. As ressonâncias não são uma conclusão, mas um levantar de poeira como descrito por Abrahão Santos. Levanto a poeira de sofrimentos não ditos pela psicologia hegemônica e de recursos terapêuticos pretos como a Pomba Gira. Uma psicologia na encruzilhada ao encontro do que foi dito por Fátima Lima traz questionamentos, denúncias e possibilidades e não respostas (verdades e absolutismos).

4. RESSONÂNCIAS DO ENCONTRO NA ENCRUZILHADA:

4.1: CLAUDINHA: “NUNCA PAREI PARA FALAR DE MIM”

Claudinha, conforme os encontros foram passando, passou a chamá-los de remédio. Na metade dos encontros já dizia que estava fazendo bem a ela ser ouvida. Não só eu, ela também experimentou o que é encontrar unguento e caminhos para cicatrização da dor por meio da escrita da vida (FELISBERTO, 2020). Escrevia através de seu testemunho. Me permitiu ser sua testemunha e mergulhei, então, em suas memórias acessadas através de suas falas e gestos (MARTINS, 2003). No último encontro quis saber mais sobre os encontros como “remédio” e como se sentiu ao contar as intolerâncias que viveu.

Ela, que nunca tinha parado para falar tanto a seu respeito, afirmou que contou episódios completos para mim a respeito dos momentos difíceis de sua vida. Muitas vezes guardou para si e quando contava, o fazia brincando e quem ouvia, começava a rir. No entanto, nos nossos encontros pôde falar de sua dor. “Eu não falava como eu me sentia, também porque ninguém nunca perguntou”²⁰², disse ela para mim. Os sorrisos dados após as arapucas armadas, como a cervejada no autor da biblada, de alguma forma escondiam feridas abertas. As histórias com cor, cheiro, aconchego e paladar, presentificaram seu passado (FELISBERTO, 2020).

Ao trazer os episódios completos, o que inclui sua dor, quis mostrar mais ainda sua humanidade e fragilidade. Comparou os encontros, que não tinham objetivos terapêuticos, com sua primeira experiência clínica. Assim que se separou do seu primeiro marido, buscou terapia, mas não gostava das sessões de hipnose e nem da terapeuta que segundo ela, “não falava nada”²⁰³. Depois de três anos, preferiu ficar com a cerveja.

A segunda experiência clínica que teve, foi após o falecimento de sua mãe e um episódio de intolerância religiosa que sofreu no salão que trabalhava. Na época, uma mulher evangélica e maquiadora assustou-se com uma pulseira de búzios de Claudinha e passou a mandar mensagens religiosas no *Whatsapp*, mas não aceitava receber de volta sobre candomblé. Até que um dia, pediu que a patroa mandasse Claudinha embora, porque ela trazia negatividade para o salão. Ela xingou Claudinha na frente de todas as clientes e disse que macumbeiros não eram dignos nem de entrar na casa de ninguém. Claudinha não dormia direito após a cena e decidiu, assim, procurar um clínico geral que o encaminhou para a

²⁰² Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

²⁰³ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

psicóloga. Sentia-se mais ouvida, no entanto, parou com o tratamento e com a medicação prescrita pelo psiquiatra (Fluoxetina e Clonazepam) por um efeito colateral: o aumento do sono e a mudança de uma de suas principais características: a perda de sua vitalidade e alto astral.

Depois disso, não falou mais sua história a fundo com ninguém. É por isso que ao abordar as intolerâncias que sofreu, sentiu-se acolhida e humanizada. Disse que “às vezes a pessoa discrimina, mas não sabe o que a outra pessoa passa”²⁰⁴. Lamentou o que passou, pois só queria liberdade, inclusive para outras religiões. No final, sentiu-se grata por ser ouvida e por poder escrever sua história. Já tinha o interesse de compartilhar suas vivências com outras pessoas. Pensava em ter sua história publicada em um livro. Inclusive, quando já havíamos parado com os encontros semanais, mas ainda trocando mensagens, Claudinha me escreveu dizendo que estava feliz e realizada em ver sua história em formato de texto, principalmente por estar momento difícil. A escrita de sua vida veio para presenteá-la.

4.2. PAI BETO: “ÁS VEZES PRECISO DE COLO”

No final dos encontros com Pai Beto, também conversamos sobre como se sentiu ao falar das intolerâncias religiosas vividas. Ele iniciou dizendo que não tem mais obrigações a dar na religião. No entanto, há alguns cuidados religiosos que tem consigo, feitos em África, especificamente no Benin. Lá fazem o jogo de búzios e prescrevem os rituais.

O que foi interessante para ele, no que denominou “de entrevistas” e em outros momentos de “papo”, foi ter encontrado colo: “Às vezes preciso de um colo, um conselho e de certa forma, você foi extremamente neutra. Não é sacerdotisa, mas se interessou pelo meu caso, então pude botar para fora, o que poderia ter colocado no colo de meu pai de santo”²⁰⁵. Nunca tive a pretensão de ser neutra, o que objetivei era não julgá-lo e ouvir todos com relatos com muita atenção e acolhimento a sua dor. Foi a confiança construída por nós, que permitiu Pai Beto encontrasse colo e bálsamo ao narrar suas vivências (FELISBERTO, 2020).

Como encontrava colo nos encontros, contou a questão mais recente que havia o machucado, no nosso último encontro. Pai Beto havia colocado uma foto de sunga em seu *Facebook* pessoal e uma mulher entrou em sua página dizendo que era uma “pouca vergonha” um sacerdote postar foto parecendo que estava excitado. Ele se sentiu censurado e fragilizado pelas críticas e excluiu sua página pessoal. Também desanimou de postar um novo vídeo

²⁰⁴ Trecho transcrito a partir de conversa com Claudinha.

²⁰⁵ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto.

sobre sua religião, vontade que tinha comentado comigo ao longo dos encontros. Sempre manifestava o desejo de retomar seu canal e escrever sobre sua vida. Ia fazer um vídeo recentemente, mas teve medo da mulher reaparecer no canal do *Youtube*. Os encontros foram importantes para que ele pudesse compartilhar suas dores, como este episódio recente: "Sacerdote também precisa falar, também atravessa problemas, barreiras e tem que ter alguém para falar"²⁰⁶.

Além do colo, os encontros reafirmaram a dimensão coletiva do cuidado, devido ao caráter dialógico da memória, que propicia que ela se inscreva na memória coletiva e seja compartilhada por diversos meios de transmissão (BORGES, 2020). Como estamos conectados espiritualmente com a natureza, o divino e as pessoas (NASCIMENTO, 2014), Pai Beto acredita que: "Nada morre e estamos todos interligados, porque somos todos filhos de Deus, talvez minha experiência sirva de base para quem esteja passando por uma situação igual e veja em mim uma força. Se Pai Beto passou por isso, também posso. Vou pegar o conselho dele e seguir"²⁰⁷. Conto o que aprendi com ele e com Claudinha, meus mestres (como apontado por Abrahão Santos) de dribles, desvios, golpes e recriações.

4.3. KAROLINE PERES: ALGUMAS LIÇÕES APRENDIDAS

Ao longo da dissertação experimentei diversos sentimentos, todos misturados. Percebi que foi a culpa que me levou a estudar intolerância religiosa. Me sentia em dívida com aqueles que fui intolerante. A culpa no início foi tão grande que sem querer afirmei que era "racista religiosa". Pensei, então, "não gostaria de ter sido evangélica", "não gostaria de ter sido criada na igreja", afinal a moralidade cristã havia travado meu corpo em relação aos saberes de terreiro e a uma sexualidade mais livre, havia inclusive me punido.

Me entendi como mulher negra e vi que a culpa não era minha, mas do racismo estrutural que tentou apagar e destruir meus referenciais de origem africana. Agora não era mais eu que tinha uma dívida, tinham comigo. Senti muita raiva, mas nada podia fazer voltar o tempo e nem podiam me dar o que perdi. A diferença apareceu e me senti mal pelo o que ouvi, afinal era um corpo desviado a caminho do inferno. Como lidar com o que te machuca dentro de sua própria comunidade? Nesse machucado, quis ouvir quem era apontado para além do desvio (Pai Beto e Claudinha) e algumas transformações aconteceram no caminho.

²⁰⁶ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto

²⁰⁷ Trecho transcrito a partir de conversa com Pai Beto

Meu propósito de pesquisa, junto com a abertura que senti que precisava ter para poder respirar, me confrontaram. Meu propósito para além de ouvir memórias de intolerância, era compreender como haviam sobrevivido ao imperativo da norma. Ouvi justamente pessoas mais velhas que eu e que me contaram muito além do que esperava. Nos meus primeiros seis meses de pesquisa, sonharam comigo e eu mal sabia que esse sonho faria sentido. Um amigo meu, homem negro, periférico, evangélico e progressista, me ligou dizendo que havia sonhado comigo, perguntando primeiramente o que eu, como psicóloga pensava sobre os sonhos. Disse de forma breve que o importava para mim é o que a pessoa conta do sonho e o que tem a ver com sua história. Assim, pedi que me contasse o que compreendeu.

Ele disse que no sonho nos encontrávamos e eu estava com o cabelo muito diferente do meu. Ficou impressionado porque sabe do meu apego ao cabelo. No sonho, ele estava muito curto e loiro. Entre todos os elementos do sonho, o que mais foi evidente para ele foi a minha mudança capilar. Como intérprete do sonho, afirmou que a mudança não seria apenas estética, mas da forma de pensar. Contou que entendeu assim porque segundo sua mãe, que fora candomblecista antes de ser evangélica, o cabelo não é apenas um elemento físico, mas fala de uma cosmovisão. O meu novo corte e tom de cabelo para ele é sinônimo que de eu viria a pensar diferente a partir dali. Na encruzilhada, a dúvida é protagonista e a experiência significa devir (RUFINO, 2018). Por isso, suas memórias (reposicionadas para o centro da encruzilhada), me inspiraram a buscar estratégias de sobrevivências contadas em suas performances.

Assim, estou aprendendo com Claudinha e Pai Beto algumas lições:

- Não precisamos ser aceitos e não seremos.
- Diante dos ataques, nem sempre o recuo é sinal que desistência.
- “Para o que não tem remédio, remediado fica” – frase sempre reiterada por Claudinha.
- É possível demonstrar amor por quem já nos machucou, mas no nosso tempo.
- A sensação de não nos sentir em casa pode ser familiar, mas antes de tudo é diaspórica, é muito além.
- Precisamos trazer a memória os momentos que sobrevivemos à dor.
- Precisamos falar da nossa dor.
- Somos seres de contradições, ambiguidades e complexidades que aparecem quando ficamos nus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Raça e Racismo**. In: Racismo estrutural, São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira de Ciência Política. Brasília. n. 11, p. 89-117, 2013.

BENTO, Maria Aparecida Silva. **Branqueamento e Branquitude no Brasil**. In: Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil / Iray Carone, Maria Aparecida Silva Bento (Organizadoras) Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. (25-58)

BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL. **Introdução**. In: Decolonialidade e pensamento afro-diaspórico. P2. Ed ; 3 reimp., Belo Horizonte: Autêntica, p. 9-26, 2020.

BIRMAN, Patrícia. **Feitiçarias, territórios e resistências marginais**. Mana 15(2): 321-348, 2009.

BORGES, Rosane. **Escrevivência em Conceição Evaristo: armazenamento e circulação dos saberes silenciados**. In: Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo - 1. ed. -- Rio de Janeiro : Mina Comunicação e Arte, 2020.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. **O Direito à Tradição, as Religiões de Matrizes Africanas e os Direitos Humanos**. n. 61, p.309-329, dez, 2010.

BOBSIN, Oneide. **Intolerâncias, violência religiosa – a demonização do diferente**. In: Estado laico, intolerância e diversidade religiosa no Brasil. Ministério dos Direitos Humanos, Secretaria Nacional de Cidadania, p. 72-88, 2018.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005, p.96 – 124, 2005.

ELIAS, Nobert. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

EVARISTO, Conceição. **Da grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento da minha escrita**. Revista Z Cultural, Ano XV, n.3, Sumário 18, 2005

_____, Conceição. **Da grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento da minha escrita**. Revista Z Cultural, Ano XV, n.3, Sumário 18, 2005.

_____, Conceição. **Becos da Memória**. Rio de Janeiro, 3ª ed., 5ª reimpressão, 2020.

FANON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____, Frantz. **Da violência**. In: Os condenados da Terra. Juiz de Fora: Editora UFJF, p.23-74, 2010.

_____, Frantz. **Racismo e Cultura**. Revista Convergência Crítica. Dossiê: Questão Ambiental na atualidade, n. 13, 2018.

FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de. [et al.]. **O pensamento de Kierkegaard e a clínica psicológica**, 120p., Rio de Janeiro: IFEN, 2013.

FELISBERTO, Fernanda. **Escrevivência como rota de escrita acadêmica.** In: *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo* - 1. ed. -- Rio de Janeiro : Mina Comunicação e Arte, 2020.

FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha. **A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra Religiões de matriz africana.** Revista Calundu – vol. 1, n. 1, 2017.

FONSECA, Denise Pini Rosalem da; GIACOMINI, Sônia Maria. **Introdução.** In: *Presença do Axé: mapeando Terreiros do Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro:Ed. PUC-Rio, p. 25-38, 2013.

_____. Denise Pini Rosalem da. Territórios-rede e trabalho social do axé. In: *Presença do Axé: mapeando Terreiros do Rio de Janeiro:* :Ed. PUC-Rio, p. 63-133, 2013

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France,** pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão.** Trad. Lígia M. Ponde Vassalo. Petrópolis: Vozes, 1987.

GOMES, Brenno Fidalgo de Paiva; SOUZA, LÍlian Gabriella Castelo Branco Alves de; CARNEIRO; Rafael Gomes da Silva. **“Acende teu fogo, mulher de poder!”: Pomba-Gira e a construção da feminilidade no corpo médium.** V Seminário Internacional Enlaçando Sexualidade, Bahia, 2017.

GONZALES, Lélia. **Racismo e Sexismo na cultura brasileira.** Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, p. 223-244, 1984.

GORDON, Lewis Ricardo. **Prefácio.** In: *Peles negras, máscaras brancas.* Salvador: EDUFBA, 2008. p. 11-24.

GROSGOUEL, Ramón. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais.** Eurozine, 2008.

HAESBAERT, Rogério. **O território e a territorialidade.** In: *Presença do axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro.* / Denise Pini Rosalem da Fonseca, Sonia Maria Giacomini, - Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, Rio, p. 39-47, 2013.

HERNANDEZ, Aline Reis Calvo; BINKOWSKI, Patrícia; VITÓRIA, Gabriela. **Sobre as memórias sociais: dispositivos de possíveis numa convulsão de tempos.** XXXI Congresso Alas Uruguay, 2017

HOUNTONDJI, Paulin J. **Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos.** In: *Construindo as Epistemologias do Sul: Antologia Essencial.*, 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, p. 119-132, 2018

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir: A educação como prática da liberdade.** Ed. São Paulo, FREIRE, Paulo, 2013.

_____, bell. **Teoria feminista: da margem ao centro.** São Paulo: Perspectiva, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogá, 2019.

LEANDRO, Marcos Eduardo; SANFILIPPO, Lúcio Bernard. **Deus e o Diabo na prateleira do mercado: reflexões e narrativas de um racismo religioso vigente**. Revista Periferia, v. 10, n. 1, p. 89-99, Jan./Jun. 2018.

LIMA, Fátima. **O trauma colonial e as experiências subjetivas de mulheres: raça, racismo, gênero e a produção de sofrimentos**. In: Luta Antimanicomial e feminismos: inquietações e resistência. - 1ª ed., 2019.

_____, Fátima. **Um ebó artístico-epistêmico: desobediências poéticas em Grada Kilomba**. Revista Espaço Acadêmico, n. 226, jan./fev., 2021.

LIONÇO, Tatiana. **Psicologia, Democracia e Laicidade em Tempos de Fundamentalismo Religioso no Brasil**. Psicologia: Ciência e Profissão, v. 37, 2017.

LORDE, Audre. **Idade, raça, classe e sexo: as mulheres redefinem a diferença**. In: Irmã outsider / Audre Lorde ; tradução Stephanie Borges. -- 1. ed. -- Belo Horizonte : Autêntica Editora, p. 141-155, 2019.

MAGGIE, Yvonne. **Menina apedrejada: fanatismo e intolerância no Rio de Janeiro**. G1 Rio de Janeiro. 18 de jun. 2015 Disponível em:<<http://g1.globo.com/pop-arte/blog/yvonne-maggie/post/menina-apedrejada-fanatismo-e-intolerancia-religiosa-no-rio-de-janeiro.html>>. Acesso em: 11 de Outubro de 2021

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas**. In: Decolonialidade e pensamento afro-diaspóricos, 2. Ed ; 3 reimp., Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MARIANO, Ricardo. **Os neopentecostais e a teologia da prosperidade**. Novos Estudo n.º 44, Março, 1996.

_____, Ricardo. **O pentecostalismo no Brasil, cem anos depois: uma religião dos pobres**. Revista do Instituto Humanitas Unisinos, n. 329, p. 5-8, 2010.

MARTINS, Leda. **Performances da oralitura: corpo, lugar da memória**. Letras, n. 26- Língua e Literatura: Limites e Fronteiras, p. 63-80, 2003.

MARTINS, Paulo Henrique; BENZAQUEN, Júlia Figueiredo. **Uma proposta de matriz metodológica para os estudos descoloniais**. v. 2 n. 11: Revista Cadernos de Ciências Sociais - Dossiê: Estudos Pós-coloniais, 2017.

MBEMBE, Achille. **O devir negro do mundo**. In: Crítica da Razão Negra, n.1, p.9-24, 2018.

MIGNOLO, Water. **Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade**. Trad. Marco Oliveira, PUC-Rio, Revista Brasileira de Ciências Sociais, RBCS Vol. 32 nº 94, junho, 2017.

MOSCHETA, Murilo dos Santos. **A pós modernidade e o contexto para a emergência do discurso construcionista social**. In: Construcionismo Social: discurso, prática e produção do conhecimento. Rio de Janeiro: Instituto Noos, p.23-47, 2014.

NASCIMENTO, Alexandre do. **Ubuntu como fundamento**. UJIMA - Revista de Estudos Culturais e Afro-brasileiros. Número XX, Ano XX, 2014.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância Religiosa**, São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020.

NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. Trad. Attila Blacheyre. Best Bolso. 2ª edição, Rio de Janeiro, 2017.7

OLIVEIRA, Érika Cecília Soares, et al. **Meu lugar é no cascalho: políticas de escrita e resistências**. Fractal: Revista de Psicologia, 2019.

OPPERMAN, Romy. **A Permanent Struggle against an Omnipresent Death: Revisiting Environmental Racism with Frantz Fanon**. In: Critical Philosophy of Race, Vol. 7, No. 1, Special issue: race and the Anthropocene and race, immigration, and refugees, pp. 57-80, 2019.

ORO, Ari Pedro. **Neopentecostais e Afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?** Debates do NER, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 10-36, Nov., 1997.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás** 1ª ed, São Paulo: Companhia das letras, 2019.

QUINALHA, Renan. **Contra a mera “tolerância” das diferenças**. Revista Cult, 24 de fev. 2016. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/contra-mera-tolerancia-das-diferencas/>>. Acesso em: 30 de mar. 2021

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2005.

REIS, Rodrigo Ferreira dos. **Ôrí e Memória: o pensamento de Beatriz Nascimento**. Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano XIII, NºXXIII, abril/2020

ROMANDINI, Fábian Ludueña. **Epílogo**. In: A comunidades dos espectros I. Antropotecnia.

ROXO, Lucas Costa. **Dito e o não dito: a dimensão do implícito e do explícito**. Disponível em:<<https://library.org/document/zpxx744q-universidade-unisinos-acad%C3%AAmica-pesquisa-gradua%C3%A7%C3%A3o-programa-gradua%C3%A7%C3%A3o-filosofia.html>> Acesso em: 22 de novembro de 2021.

RICOUER, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Disponível em:<https://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_ricoeur/memoria_historia>. Acesso em: 17 de abril de 2022. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007.

RIVERA, Dario Paulo Barrera. **O demônio e o protestantismo no mundo em desencantamento**. Estudos de Religião, Ano XXI, n. 33, 42-58, jul/dez, 2007.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Revista Periferia, v. 10, n. 1, p. 71-88, Jan./Jun. 2018.

_____, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 164p.; 2019.

SANTOS, Inaicyr Falcão dos. **Corpo e ancestralidade: uma configuração estética afro-brasileira**. Repertório, Salvador, n. 24, p. 79-85, 2015.

SCHUCMAN, Lia Vainer; FACHIN, Felipe Luis. **A cor de Amanda: identificações familiares, mestiçagem e classificações raciais brasileiras**. Interfaces Brasil/Canadá. Florianópolis/Pelotas/São Paulo, v.16, nº.3, p. 182-205, 2016.

SILVA, Carolina Rocha. **“A culpa é do Diabo”: as múltiplas formas de conflito e negociação entre (neo)pentecostais, traficantes evangelizados e adeptos das religiões afro-brasileiras em três favelas cariocas**. 40º Encontro Anual da Anpocs SPG 28 Religião, Política e Direitos Humanos, 2016.

SILVA, Dhones Stalbert Nunes; MIRANDA, Marcelo Henrique Gonçalves de ; SANTOS, Maria do Carmo Gonçalo. **Homofobia e interseccionalidade: sentidos condensados a partir de uma pesquisa bibliográfica**, Interterritórios, Revista de Educação Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, V.6 N.10, 2020.

SOARES, Lissandra Vieira; MACHADO, Paula Sandrine; **Escrevivências como ferramenta metodológica na produção de conhecimento em Psicologia Social**. Rev. psicol. polít. vol.17 no.39 São Paulo maio/ago, 2017

SOMÉ, Sobonfu. **O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar**. Odysseus, 146p., 2003.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

TONIOL, Rodrigo. **Branquear, salvar e nacionalizar: Israel na nova estética da política brasileira**. Estadão. 01 maio 2020. Disponível em:<<https://estadodaarte.estadao.com.br/branquear-salvar-nacionalizar-toniol/>> Acesso em 20 de junho de 2020.

VEIGA, Lucas. **As diásporas da bixa preta: sobre ser negro e gay no Brasil**. Revista Tabuleiro de Letras, PPGEL – Salvador, Vol.: 12; nº. 01, 2018.

VITAL DA CUNHA, Christina. **“Traficantes evangélicos”: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas**. PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.15, pp.23-46, 2008.

_____, Christina. **Oração de Traficante: uma etnografia**. 1. Ed, Garamond, Rio de Janeiro, 2015.

_____, Christina. **A religião como símbolo de dominação das milícias nas periferias**. Entrevista especial com Christina Vital. Disponível em:<<http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/606272-a-religiao-como-simbolo-de-dominacao-nas-periferias-entrevista-especial-com-christina-vital>> Acesso em: 27 de março de 2021.

ZANELLA, Andrea Vieira. **Escrever**. In: Pesquisar na diferença: um abecedário. Porto Alegre: Sulina, p. 98-91, 2012.

ANEXOS

ANEXO A – Número total de casos de intolerância religiosa nas denúncias

Ano	2011	2012	2013	2014	2015
Número de casos	15	109	231	149	252

Fonte: RIVIR (2016)

ANEXO B - Número total de casos de intolerância religiosa nas denúncias (casos repetidos excluídos)

Ano	2011	2012	2013	2014	2015
Número de casos	9	99	126	90	70

Fonte: RIVIR (2016)

ANEXO C - Tipos de violência mais frequentes

Psicológica	66%
Moral	9%
Institucional / Física	7%

Fonte: RIVIR (2016)

ANEXO D - Locais das violações

Casa	36%%
Comunidade	9%
Sem informação	7%

Fonte: RIVIR (2016)

ANEXO E - Relação entre agressores e vítimas nas denúncias

27% vizinhos	23% família	12% gestores	(falta 97 de 297)
--------------	-------------	--------------	-------------------

Fonte: RIVIR (2016)

ANEXO F- Caracterização das Vítimas nas denúncias

Cor	47% parda	34% branca	17% preta	(falta 184 de 210)
Religião	37% matriz africana	34% sem informação	16% evangélica	
Gênero	51% homens	48% mulheres	1% trans	

Fonte: RIVIR (2016)

ANEXO G - Temas das matérias com mais repetições nos veículos de reportagem

Tema	Ano da reportagem	Número de repetições
“Menina é atingida por pedrada na cabeça ao sair de culto de candomblé”	2015	44
“Para juiz, candomblé e umbanda não são religiões”	2014	22
“Justiça obriga igreja evangélica a indenizar terreiro após morte de ialorixá em Camaçari”	2015	10
“Terreiro de candomblé é incendiado no Distrito Federal”	2015	10
“Briga religiosa entre Henri Castelli e a ex vai parar na delegacia”	2015	9

Fonte: RIVIR (2016)

ANEXO H - Intolerância religiosa relacionada ao racismo em reportagem

“Quanto mais se nega a existência de racismo, mais ele se propaga, diz ministra”

“Prefeitura de Olinda é acusada de racismo institucional”

“Negros e religiões africanas são os mais discriminados, mostra Disque 100”

“Mãe de santo é alvo de racismo; dentre outras”

Fonte: RIVIR (2016)

ANEXO I - Caracterização dos Agressores nas Denúncias

Cor	53% branca	34% parda	12% preta	(falta 164 de 230)
Religião	73% sem informação	17% evangélica	3% católica	
Gênero	52% mulheres	48% homens		(falta 195 de 199)

Fonte: RIVIR (2016)

ANEXO J – Número total de casos de intolerância religiosa nas denúncias

	2016	2017	2018	2019
Número de casos	759	537	506	354

Fonte: Balanço (2019)

ANEXO K- Relação entre agressores e vítimas

2016	44% não informada	26,67% vizinho	4,67% desconhecido
2017	43, 68% não informada	26,61% vizinho	4,37% desconhecido
2018	52,56% não informada	22,64% vizinho	4,49% irmão
2019	40,86% não informada	27,60% vizinho	4,30% mãe e desconhecido

Fonte: Balanço (2019)

ANEXO L - Local da violação nas denúncias

2016	33,90% casa da vítima	26,63% outros	14,29% rua
2017	33,52% casa da vítima	27,17% outros	11,81% rua
2018	35,29% casa da vítima	23,84% outros	10,53% rua
2019	21,05% casa da vítima	10,53% outros	6,19% rua

Fonte: Balanço (2019)

ANEXO M - Religião das Vítimas nas denúncias

2016	62,98% não informada	9,75% umbanda	9,09% candomblé
2017	51,21% não informada	10,06% umbanda	9,68% candomblé
2018	51,58% não informada	14,23% umbanda	9,29% candomblé
2019	65,82% não informada	7,34% umbanda	5,08% candomblé e espírita

Fonte: Balanço (2019)

ANEXO N - Cor das Vítimas nas denúncias

2016	37,76% não informada	25,53% branca	20,68% parda
2017	29,98% branca	28,29% não informada	24,57% parda
2018	31,27% branca	28,42% não informada	24,03% parda
2019	34,55% branca	25,56% parda	21,99% não informada

Fonte: Balanço (2019)

ANEXO O - Cor dos Agressores nas denúncias

2016	56,05% não informada	25,98% branca	11,44% parda
2017	49,73% não informada	25,98% branca	16,16% parda
2018	51,04% não informada	26,67% branca	13,75% parda
2019	42,86% não informada	33,33% branca	13,89% parda

Fonte: Balanço (2019)

ANEXO P - Gênero dos Agressores nas denúncias

2016	34, 64% feminino	34,15% masculino	31,21% não informado
2017	35,01% feminino	32,68% masculino	32,32% não informado
2018	39, 58% feminino	32, 71% masculino	27,71% não informado
2019	41, 27% feminino	32, 94% masculino	25, 79% não informado

Fonte: Balanço (2019)

ANEXO Q - Gênero das Vítimas nas denúncias

2016	46,41% feminino	32,70% masculino	20,89% não informado
2017	48,14% feminino	34,74% masculino	17,12% não informado
2018	44,70% feminino	37,21% masculino	18,09% não informado
2019	56% feminino	44% masculino	

Fonte: Balanço (2019)