

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

ROSIANE RODRIGUES DE ALMEIDA

A luta por um “modo de vida”:
as narrativas e as estratégias de enfrentamento ao *racismo religioso* do Fórum
Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de
Matriz Africana (FONSANPOTMA)

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

ROSIANE RODRIGUES DE ALMEIDA

A luta por um “modo de vida”:

As narrativas e estratégias de enfrentamento ao *racismo religioso* do Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (FONSANPOTMA)

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Antropologia.

Orientação: Prof.^a Dr.^a Ana Paula Mendes de Miranda

Linha de Pesquisa: Antropologia e Política

Niterói
Dezembro, 2019

ROSIANE RODRIGUES DE ALMEIDA

A LUTA POR UM “MODO DE VIDA”

As narrativas e as estratégias de enfrentamento ao *racismo religioso* do Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (FONSANPOTMA)

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Antropologia.
Orientador(a): Prof.^a Dr.^a Ana Paula Mendes de Miranda

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Ana Paula Mendes de Miranda
Orientadora – UFF/RJ

Prof.^a Dr.^a Lana Lage da Gama Lima
UENF/RJ

Prof.^a Dr.^a Luena Maria Nunes Pereira
UFRRJ/RJ

Prof.^a Dr.^a Thula Pires
PUC/RJ

Prof. Dr. José Renato Baptista
INES/RJ

Prof. Dr. Antonio Carlos de Souza Lima
UFRJ/RJ (suplente externo)

Prof.^a Dr.^a Christina Vital da Cunha
UFF/RJ (suplente interna)

Niterói, ____ de _____ de 2019

DEDICATÓRIA

Para todos aqueles que virão através de nós

AGRADECIMENTOS

Nestes tempos tão sombrios, quando nenhum direito está garantido – muito menos o de acesso à Educação de qualidade – é fundamental reconhecer que sem a bolsa de pesquisa concedida pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) durante os quatro anos de estudos do doutorado, este trabalho não teria sido possível. Entendo também que seja imperioso afirmar que a atividade de pesquisa, seja em qualquer campo da Ciência, mas em especial na área das Ciências Humanas, se constitui em um trabalho de interesse de toda sociedade e que, além de exigir um elevado grau de compromisso social do/a pesquisador/a, requer que a/o bolsista cumpra prazos, metas e rendimento acadêmico. Neste sentido, penso que, em vez de simplesmente agradecer, seja necessário declarar que a bolsa de estudos para a pós-graduação em Antropologia se conforma como de interesse público, uma vez que nossas pesquisas tendem a ser revertidas para a sociedade em forma de tecnologia social e que, para este fim, recebemos o mínimo para nos dedicar às nossas atividades. Na verdade, é preciso desejar vida longa às agências de fomento para que muitos outros estudantes possam conduzir suas pesquisas sob os auspícios desta instituição;

Agradeço de todo coração a acolhida recebida pelo Prof. Dr. Roberto Kant de Lima, coordenador do Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT-INEAC/UFF). Se as pesquisas desenvolvidas pelo INEAC incentivaram centenas de jovens pesquisadores no decorrer dos últimos 30 anos, o efeito que tiveram sobre mim foi visceral: elas me mostraram que é possível, sim!, fazer pesquisas implicadas sem abrir mão do rigor científico e que a Antropologia se faz com sensibilidade, respeito e compromisso. Apesar de já ter agradecido pessoalmente, quero deixar registrado que agradeço todos os dias pela sua existência, Prof. Kant. Obrigada por sua produção intelectual que nos ensina, não apenas os descaminhos da disciplina, mas evidencia de forma cristalina a desigualdade que nos assola;

À minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Ana Paula Mendes de Miranda, eu agradeço e bato um paó no Tempo, por ter tido a coragem de me conduzir até aqui. Obrigada por acreditar em mim. Obrigada por ter me feito superar limites e de me encorajar a ir além. Há muito aprendi que os grandes mestres inspiram os seus discípulos. No entanto, você é o que podemos chamar de melhor de todas as mestras porque não só me ofereceu caminhos teóricos e possibilidades analíticas, mas porque me ensinou a voar. Eu, aqui, ensaiando esta decolagem, me encho de segurança porque sei que não estarei sozinha

nem quando precisar alçar os céus ou aterrissar em campos desconhecidos. Agradeço todos os dias por Iemanjá ter te colocado na minha vida. Modupé;

Meu mais sincero agradecimento à Prof.^a Dr.^a Jacqueline Muniz com quem tive o privilégio de dividir minhas angústias acadêmicas e que me ensinou tanto, não apenas sobre Segurança Pública, mas sobre ética, dignidade, força e propósito. Também agradeço devedoramente a Prof.^a Jacqueline, a luxuosa construção da concepção do banco de dados – desvendando assim, o oitavo mistério da humanidade – o que me possibilitou o desenvolvimento das análises e sistematização do material desta pesquisa. Agradeço ainda mais pela honra de poder te chamar de amiga;

Um agradecimento especialíssimo ao Prof. Dr. Marco Antonio da Silva Mello que carinhosamente recebeu a mim, Leonardo Vieira e Iago Menezes para uma entrevista sobre as religiões afro-brasileiras, em seu gabinete no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ. Na oportunidade, Prof. Mello nos brindou com suas reflexões e erudição nos oferecendo as melhores seis horas de aula das nossas vidas. Tivermos a oportunidade de compartilhar seu entendimento sobre as referências bibliográficas relativas ao candomblé, umbanda, pureza, sincretismo, formação yorubá e os bastidores da Antropologia. Esta aula em forma de entrevista foi decisiva para a conformação deste trabalho, pois forneceu conexões teóricas profícuas;

A Prof.^a Dr.^a Lana Lage da Gama Lima agradeço o cuidado, respeito e carinho ao acompanhar a minha formação de pesquisadora. É uma dádiva poder contar com as suas avaliações e lhe chamar de mestra. Obrigada;

Agradeço grandemente aos Profs. Drs. Laura Graziela, Rolf Malungo de Souza, Luiz Rojo e Júlio Cesar de Tavares por todo aprendizado nas aulas e por nossas conversas durante o período em que permaneci no programa. Levarei os ensinamentos de vocês por toda vida;

Gratidão aos Profs. Drs. Luena Pereira e José Renato Baptista pela generosidade de dividirem comigo reflexões potentes sobre as questões que envolvem os desafios de se pesquisar as práticas dos terreiros, Foram a partir das observações que impuseram um olhar sofisticado e desafiador sobre os dados apresentados decisivos para que esta pesquisa viesse a ser concluída. Agradeço profundamente o respeito e o carinho dos Profs. Drs. Antonio Carlos de Souza Lima, Thula Pires e Christina Vital da Cunha por aceitarem participar da banca de defesa desta pesquisa. Tê-los em minha banca de doutoramento é um privilégio, um luxo e uma enorme felicidade;

Também agradeço aos céus o privilégio de ter sido aluna da Prof.^a Dr.^a Simoni Lahud (*in*

memoriam) com quem tive o enorme prazer de aprender Teoria Clássica. Prof.^a Simoni além de lecionar e ser pioneira no campo da Antropologia dos Esportes – transbordando sua paixão pelo Flamengo! - me ensinou muito sobre o cuidado com o qual os professores devem ter com os seus alunos e alunas. Pouco antes de retornar a massa de origem, já bastante debilitada, Simoni promoveu um encontro para abraçar estudantes da pós-graduação que apresentavam sinais de depressão e ansiedade diante do quadro político-eleitoral que se avizinhava, em final de agosto de 2018. “Precisamos ser fortes e permanecer unidos”, foram suas palavras. Nos manteremos, querida. Obrigada por seu gesto e afeto. Você permanece nos ensinando muito;

Agradeço a todos os funcionários e colaboradores do NEPEAC, em especial à Virgínia e ao Lúcio pela presteza, carinho e paciência que sempre tiveram comigo quando eu, enrolada à beça, precisava resolver demandas acadêmicas. Um agradecimento especial também à Sônia e a todos os meninos e meninas da biblioteca do NEPEAC, e ao Hugo, secretário do Programa de Pós-graduação em Antropologia, pelo carinho e atenção com as minhas dúvidas e questionamentos;

Agradeço a convivência com os meus colegas do grupo de pesquisa: Boris, Bruno, Decione, Iago, Joelma, Leonardo Vieira, Martinha, Roberta Boniolo, Roberta Corrêa Sirius, Talitha, e Vinícius. Como vocês são sensacionais! Como aprendo e me inspiro em cada um de vocês para seguir adiante. Os levarei dentro do coração durante muitas vidas. Meu agradecimento a Prof. Dra. Marcelle Figueira, que gentilmente confeccionou os mapas com os dados da violência étnico-religiosa apresentados no capítulo V deste trabalho. Profa. Dra. Marcelle ensinou-se a potência da cartografia como ferramenta de pesquisa durante o desenvolvimento e produção do projeto dos Mapas de Percepção de Risco – desenvolvido pelo NEPEAC/UFF, entre 2016 e 2018. Foi neste período também em que me aproximei da querida Profa. Ms. Andreia Soares que, além de me mostrou o quanto a organização dos dados é fundamental para o desenvolvimento das pesquisas, auxiliou-me na organização e classificação do banco de dados. Obrigada, grande querida; Agradeço a querida Prof.^a Dr.^a Luiza Aragon por me ouvir horas sobre as dezenas de possibilidades da escrita deste trabalho. Só o amor de filha e mãe explica tamanha paciência e presteza para ler um amontoado de textos incompreensíveis. Obrigada, Lu, de todo coração;

Também agradeço o afeto e a confiança de Mãe Dolores Lima, Pai Marcelo Monteiro, Kota Mulangi, Tata Edson, Mãe Nalva de Oxum, Ya Itanajara de Oxum Pandá, Mametu Nangetu, Muzenza Kitangi, e Iao Lessa de Iemanjá e a todos os membros do

FONSANPOTMA que, ao me darem uma missão quase impossível, me desafiaram a construir este trabalho. Agradeço por Exu ter cruzado a minha trajetória com vocês; Ao meu querido ‘mais velho’, Ogã Jaçanã, e todos os membros do Grupo de Estudos Braulio Goffman, expresso toda gratidão, agradecendo cada conselho, cada mensagem de incentivo e pela crença inabalável de que este trabalho se realizaria – mesmo quando nem eu acreditava. Foi devido ao tempo que passei no GEBG que pude entender o significado da ideia de que a “Memória é um lugar de luta política”;

Minha inestimável gratidão ao Ile Axé Omiojuaro que, ao manter viva a memória de Mãe Beata de Iemanjá, nos ensina sobre luta, respeito e força. Obrigada a Pai Adailton Moreira do Ogum por assumir a missão de perpetuar o legado pela defesa intransigente do “povo de santo”.

A todas as vítimas que partilharam comigo as suas dores e angústias, eu solenemente agradeço não apenas pela confiança, mas por se disporem a dividir comigo suas visões de mundo, suas dores e feridas mais profundas. Saibam que é por nós, por vocês e ara vocês que este trabalho existe;

Um agradecimento especialíssimo aos meus irmãos e irmãs de luta: Babalaô Márcio Alexandre, Ya Suami de Oxum, Ya Torody do Ogum, Babalaô Ladislau, Ogã Marcos Rezende, Ogã Roberto Rodrigues, Ogã Gerson Brandão, Ya Ignez de Iansã, Ya Marilise Vinagre de Oxum, Ya Vanda Araújo de Oluaye, Egbome Alessandra Nzinga, Vilma Piedade de Iansã, Ekede Eloísa, Ekede Josélia Reis e Baba Lúcio Sanfillipo de Logun Edé e tantos irmãos e irmãs, que lutam diariamente nas trincheiras em defesa da diversidade e das nossas vidas. Mojuba!;

Agradeço ao assessor parlamentar Jorge Santana e ao gabinete do deputado estadual Flávio Serafini (PSOL-RJ) por, a meu pedido, solicitar os dados do Instituto de Segurança Pública (ISP) em relação à violência étnico-religiosa;

Aos meus ancestrais, aqueles que vieram antes e pelos quais cheguei a este lugar, agradeço a confiança e a proteção. Aos meus filhos carnis - Johan, Yasmin e Marquinhos - e espirituais, que são os que vieram através de mim, agradeço a paciência e me desculpo pela ausência dos últimos tempos. Mas, se não fosse por vocês, possivelmente nem eu nem este trabalho existiriam. Obrigada Dona Jô (Oba), minha filha mais velha que eu, pelo amor e o incentivo em forma de cafés enquanto eupermanecia o dia inteiro, durante meses, me dedicando à escrita desta tese. É para vocês e por vocês. Obrigada.

EPÍGRAFE

“Mensagens rebeladas
Rebeldias digitadas
Formatadas nas quebradas
Postadas nas encruzilhadas

Enviadas a filhos diletos
Netos de avós insurretos
Bisnetos de bisavós inquietos
Tataranetos de outra história

Meu ego black incorpora
Memoriza a trajetória
Linka a página da memória
Acessa o meu negro fugido

Creio mesmo, não duvido
Exu compartilha comigo
Mensageiro atrevido
Cutucada ao pé do ouvido

Pedagogia griôôôôô
Arquivo correio nagôôôôô
Galo que sempre cantôôôôô
Dendê no padê da cultura

Quilombo, favela, rua
Quem navega configura
Conexão concreta, segura
Comunicação pela cura

Hoje, quilombo vem dizer
Favela vem dizer
A rua vem dizer
Que é nós por nós”

*(Quilombo, Favela, Rua de
Nelson Maca)*

RESUMO

A tese tem como objeto a análise das narrativas e das estratégias de mobilizações dos membros do Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (FONSANPOTMA), diante dos casos violência étnico-religiosa, em nível nacional, que foi alterado revelando um cenário de agravamento desses conflitos.

Este trabalho constitui-se como um desdobramento da etnografia do Conselho Municipal de Defesa dos Direitos do Negro da prefeitura da cidade do Rio de Janeiro (Comdedine-Rio), realizada durante o curso de mestrado em Antropologia no PPGA- UFF, em relação à luta dos afroreligiosos por garantia de direitos, buscando entender como os militantes dos movimentos negros lidavam com os casos classificados como “intolerância religiosa” perpetrados contra a Umbanda e o Candomblé.

A realização da pesquisa junto ao FONSANPOTMA possibilitou destacar a participação dos afroreligiosos na formulação de políticas públicas nacionais voltadas aos adeptos de tradições de matrizes africana, o que resultou em processos distintos de incorporação de repertórios legais, inspirados em legislação internacional, que possibilita a produção de narrativas sobre o direito à autodeterminação como povo tradicional e não apenas por seu pertencimento religioso. A reivindicação de direitos de proteção aos seus “modos de vida” tem como consequência o abandono de narrativas em torno das ideias de liberdade de crença e culto, ainda presente em outros grupos, o que representa uma alteração da agenda política e do campo de disputas entre afroreligiosos e neopentecostais no país.

A tese contribui para o debate sobre direitos étnico-religiosos destacando que, em primeiro lugar, não se pode falar que não há organização política dos afroreligiosos no Brasil. Em segundo lugar, destaca-se que as políticas públicas desenvolvidas nos últimos anos possibilitaram a construção de categorias discursivas - *povos tradicionais de matriz africana - que permitiram incluir os adeptos dessas tradições na cena política nacional no que tange ao reconhecimento de alguns direitos sociais, mas que isso não representou mudanças nas garantias dos seus direitos civis, tendo em vista que as violências sofridas seguem sendo tratadas pelos órgãos estatais de segurança e justiça, como problemas de menor potencial ofensivo, revelando a existência de um racismo religioso. Em terceiro lugar, a análise dos casos de violência étnico-religiosa no país permite perceber que as denúncias das violações nas mídias e redes sociais tem*

contribuído para perpetuar um quadro de estereótipos e preconceitos em relação aos afroreligiosos, em vez de ser um canal para veicular que seus direitos civis não são respeitados pela população, nem pelo Estado. Nesse cenário identificou-se ainda que o processo de vitimização dos afroreligiosos não se constitui como no modelo ocidental de construção de vítimas, que pressupõe que as pessoas tenham plena consciência de seus direitos.

Por fim, conclui-se que os dados identificados na tese permitem demonstrar que a violência étnico-religiosa provocada pelos autointitulados “traficantes evangélicos” tem resultado em profundas transformações nas tradições, influenciadas pelo temor das invasões e assassinatos de lideranças religiosas, chegando até ao fechamento dos terreiros e inviabilizando a reprodução de um modo de vida.

ABSTRACT

The thesis analyses narratives and mobilization strategies from members of the National Nutritional and Food Security Forum for Traditional African Descendent Populations (Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, FONSANPOTMA), in face of changes on ethnic-religious violence cases which, on national level, revealed a scenery of aggravation of such conflicts.

This work constitutes an unfolding of the previous ethnography on the Municipal Council in Defense of the Black People's Rights of Rio de Janeiro city hall (Conselho Municipal de Defesa dos Direitos do Negro da Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, Comedine-Rio), written for the master's course on the Post-Graduation Program on Anthropology of the Federal Fluminense University (PPGA/UFF). Regarding the struggle for the rights of African-derived religious people, it sought to understand how black activists dealt with cases classified as "religious intolerance" against Umbanda and Candomblé religions.

The research execution along with FONSANPOTMA made it possible to outline the participation of African-derived religious people in the elaboration of public policies targeting the people adherent of African-derived traditions, which resulted on distinct processes of incorporation of legal repertoire, inspired on international legislation, which makes it possible to produce narratives about the right to self-attribution as a traditional people and not only as an individual religious belonging. Claiming rights to protect narratives around ideas of freedom of belief and cult, political agenda and fields of dispute between African-derived and neo-Pentecostal religious people.

The thesis contributes to the debate on ethnic-religious rights, highlighting, first of all, that one cannot say there isn't political organization of African-derived religious people in Brazil. Secondly, it emphasizes that public policies developed during the past few years have made it possible to build categories – traditional African-derived populations – which allowed to include people adherent of these religious traditions at the national political scenery regarding the acknowledgement of some social rights. However, it did not represent changes regarding civil rights, since the violence suffered is still treated by governmental instances of security and justice as problems of less dangerous potential, revealing the existence of a religious racism. Thirdly, the analysis of ethnic-religious violence cases in the country enables the perception that the denounces of violation on traditional media and social media has contributed to perpetuate a frame of stereotypes

and prejudices about African-derived religious people, instead of being a channel to disclose disrespect of civil rights by the population or by the State. In this scenery, it has been identified that the victimization process of African-derived religious people does not constitute in the same way as the occidental model of victim social construction, which assumes that people are fully aware of their rights.

At last, it concludes that the data identified in the thesis allows to demonstrate that ethnic-religious violence provoked by the self-attributed “Cristian drug dealers” has resulted in deep transformation of traditions, influenced by the fear of invasions and murder of religious leaderships, culminating in the shutdown of religious centers and precluding the reproduction of a way of life.

Key-words: African-derived religious people; traditional African-descendent populations; religious racism; way of life; civil rights; ethnic-racial violence.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Distribuição de deputados federais participantes da Frente Parlamentar em Defesa dos Povos Tradicionais de Matriz Africana do Congresso Nacional.	105
Tabela 2: Distribuição da Bancada da Eleição de 2014 (Deputado Federal - Titulares) e os Deputados que apoiaram a Frente (2015)	108
Tabela 3: Classificação das “ocorrências midiáticas” (2008-2018) em relação a tipificação penal.....	170
Tabela 4: Classificação das “ocorrências midiáticas” (2008-2018) em relação ao modo pelo qual a mídia tratou o crime	171
Tabela 5: Classificação das “ocorrências midiáticas” (2008-2018) em relação ao uso pela mídia da categoria “Intolerância Religiosa”	172
Tabela 6: Classificação das “ocorrências midiáticas” (2008-2018) em relação a forma de reação ao fato – as “mobilizações”	172
Tabela 7: Reportagens catalogadas sobre a atuação dos traficantes evangélicos no Rio de Janeiro em 2019	210
Tabela 8: Estimativa de terreiros fechados e/ou funcionando de forma precária nas localidades de Duque de Caxias, de acordo com os interlocutores	216
Tabela 9: Número de vítimas de Injúria por preconceito e Preconceito de raça ou de cor e casos de Ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo (Campos dos Goytacazes – 2014/2018).....	271

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Fluxo do tráfico de seres humanos da África para o Brasil, de acordo com Pierre Verger ..	40
Quadro 2: As nações africanas	42
Quadro 3: Levantamento do patrimônio (parcial) das holdings neopentecostais	73
Quadro 4: Ciclo de oferendas para adeptos das tradições de matrizes africanas	241
Quadro 5: Hierarquia e socialização.....	244

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1: As três dimensões da Supremacia Racial	124
Imagem 2: Modelo WASP / Ku Klux Klan.....	125
Imagem 3: Modelo Ariano - Volksgemeinschaft (Comunidade do Povo)	128
Imagem 4: Cartaz de divulgação nas redes sociais da criação da Frente Parlamentar	156
Imagem 5: Instalação da Frente Parlamentar em Defesa dos Povos de Matriz Africana, ALERJ - novembro de 2017	157
Imagem 6: Print screen do registro da morte do pai de santo.....	163
Imagem 7: A construção da notícia de um crime	163
Imagem 8: Página do site do Jornal Gaúcha Zero Hora	177
Imagem 9: Manchete do site da TV Record sobre p assassinato de Donizete Souza Braga	182
Imagem 10: Tela capturada do buscador Google para o marcador “padre assassinado”.....	186
Imagem 11: Mapa de distribuição de terreiros – 3ª Distrito de Duque de Caxias, Baixada Fluminense, maio a junho 2019	199
Imagem 12: Mapa da relação entre a presença de terreiros e de domínio armado – III Distrito de Duque de Caxias, maio a junho 2019.....	212
Imagem 13: Mapa de proporção de terreiros fechados pelo domínio armado (D) e fechados devido ao medo dos afroreligiosos de outros ataques (M) – Baixada Fluminense, maio a junho 2019	217

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	19
CAPÍTULO 1 POVOS TRADICIONAIS DE MATRIZES AFRICANAS NA LUTA POR UM “MODO DE VIDA”	57
1.1 – 30 anos de luta: o cenário de uma “guerra santa fabricada”?	65
1.1.1 – As disputas	67
1.1.2 – Religião, Mídia e Poder.....	68
1.2 – Mídia e poder: o cenário midiático neopentecostal no Brasil.....	70
1.3 – Soberania e reconhecimento	77
1.3.1 – Terreiro e Território.....	79
1.3.2 – Iemanjá, Oxum e Iansã cozinham pela liberdade.....	81
1.4 – O continuum civilizatório dos territórios tradicionais	82
1.5 – Tradição e cidade	93
1.5.1 – Consulados Honorários: a possibilidade de proteção.....	93
CAPÍTULO 2 “É NEGRO CONTRA NEGRO”: ENFRENTANDO AS ESTRATÉGIAS DA BRANQUITUDE.....	97
2.1 – Reconstruindo os passos do enfrentamento – 20 anos da morte de mãe Gilda	98
2.1.1 – Enegrecendo a política	100
2.1.2 – “Trabalho de formiguinha”	104
2.2 – Os enquadramentos do racismo	111
2.2.1 – Colorismo como estratégia da branquitude	112
2.2.2 – Os brancos nos terreiros	114
2.2.3 – Entre o “Negrometro” e a Branquitude	115
2.3 – Branquitude e Supremacia Racial	120
2.3.1 – Primeiro período: Inquisição e vida privada	130
2.3.2 – Segundo Período: Branquitude e embranquecimento	133
2.3.3 – Terceiro período: A exaltação da branquitude	141
2.4 – Extermínio e seres matáveis.....	143
2.4.1 – Auto-ódio: “É a branquitude que destrói os terreiros”	145
2.4.2 – Pretitude x Negritude.....	147
CAPÍTULO 3 VIDA E MORTE NOS TERREIROS	151
3.1 – Quando realidade é pior que a ficção.....	151
3.1.1 – Construir o campo de pesquisa: ‘uma missão’	153
3.1.2 – Frente Parlamentar em defesa dos Povos Tradicionais da Alerj.....	155

3.2 – A mídia como fonte de dados	157
3.2.1 – A construção do Banco de Dados.....	160
3.2.2 – A dupla subnotificação dos casos de discriminação por pertencimento étnico-religioso	166
3.2.3 – O que dizem os dados?.....	169
3.3 – “Ninguém sabe, ninguém viu, aquele mano chegou lá atirando, pá e pum, caiu”. 173	
3.3.1 – “Beco sem Saída”	176
3.3.2 – “Dois homens”	178
3.3.3 – O lugar das mulheres nos “assassinatos em terreiros”	179
3.3.4 – Novas estratégias para técnicas antigas.....	181
CAPÍTULO 4 “A DOR DA GENTE NÃO SAI NO JORNAL”	191
4.1 – O Grupo de Trabalho da Secretaria de Segurança do Pará	195
4.2 – Em campo	197
4.2.1 – “Só pode ser macumba!”	201
4.2.2 – “Narcopentecostalismo”	202
4.2.3 – Os Invisíveis	203
4.2.4 - Em Belém: “Teve três estupros, mas sobre os assassinatos, tá parado um pouco”.....	206
4.2.5 – Assassinato em Alegrete: “preferiram dizer que foi homofobia”	207
4.3 – Bonde de Jesus: os traficantes evangélicos em Duque de Caxias (RJ).....	209
4.3.1 - Efeitos do terror: 141 terreiros fechados no terceiro distrito de Caxias.....	211
4.3.2 - Clandestinidade e medo	215
CAPÍTULO 5 “TEMOS QUE CUIDAR DAS VÍTIMAS”	223
5.1 – Sobre os efeitos da violência.....	224
5.2 – Pai Robson de Oxaguiã	225
5.2.1 – “Estou cansada!”	229
5.3 – É possível se falar num modelo de vitimização por pertencimento étnico-religioso nos terreiros?	230
5.3.1 - Dor e sofrimento	234
5.3.2 - “Acolher é tirar a responsabilidade daquilo que o ‘santo’ não pode controlar”	234
5.4 – “Onde foi que a gente deixou de botar o padê?”.....	235
5.4.1 - Os domínios sociais das divindades.....	238
5.4.2 - A culpa não é dos deuses	240
5.4.3 - A moralidade pela tradição	242
5.4.4 - Sobre culpa e responsabilidade	245

5.5 – 10 anos depois: O caso do assassinato de pai Robinho do Oxaguiã	247
5.5.1 - “Bem quisto”	249
5.5.2 - Envolvido	250
5.5.3 - “A culpa é do próprio povo de matriz africana”	252
5.6 – “Ninguém volta ao que acabou”	254
CAPÍTULO 6 COM A PALAVRA, O ESTADO	257
6.1 – Racismo religioso como estratégia legal.....	261
6.2 - Os Povos Tradicionais em Duque de Caxias	263
6.3 - A atuação do MPF e as muitas faces da violência.....	264
6.3.1 – E quando o Estado diz que os crimes são de terrorismo e genocídio?	265
6.3.2 - “Tem um agravamento dos casos”	269
6.3.3 - “Ineficiência, omissão, obstáculos criados pelo Estado”	270
6.3.4 - Motivação e tipificação	272
6.3.5 - Da intolerância aos crimes de ódio: do discurso às práticas	274
6.3.6 - Crimes de ódio	276
6.3.7 - Terrorismo e Aparelhamento do Estado	278
6.4 - Terrorismo de Estado ou Extermínio?	280
6.5 - Podemos falar de um genocídio dos povos de matrizes africana no Brasil?	284
CONSIDERAÇÕES FINAIS A LUTA SE FAZ ATRAVÉS DO DIÁLOGO E DAS	
CONTROVÉRSIAS	287
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	295
ANEXO I GLOSSÁRIO	310

INTRODUÇÃO

Este trabalho que ora apresento ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense está circunscrito à linha de pesquisa Antropologia e Política, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Ana Paula Mendes de Miranda. A pesquisa teve por objetivo analisar como se dá a construção das narrativas, entendidas como interpretações individuais e coletivas sobre os fatos (MALUF, 1999), e das estratégias políticas de mobilizações (CEFAÏ, 2009) desenvolvidas pelos membros Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (FONSANPOTMA), diante da constatação do aumento da violência¹ étnico-religiosa contra o conjunto de adeptos das tradições de matrizes africanas em nível nacional.

Esta pesquisa de doutoramento foi realizada como desdobramento da etnografia do Conselho Municipal de Defesa dos Direitos do Negro da prefeitura da cidade do Rio de Janeiro (Comdedine-Rio), produzida durante o meu curso de mestrado em relação à luta dos afroreligiosos por garantia de direitos (ALMEIDA, 2015). Na época busquei entender como os militantes dos movimentos negros da cidade do Rio de Janeiro lidavam com os casos classificados como “intolerância religiosa” perpetrados contra a Umbanda e o Candomblé, buscando analisar como as variáveis cor / raça / racismo seriam, ou não, temas imbricados e complementares.

O Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (FONSANPOTMA) foi criado em 2011 a partir da articulação de afroreligiosos com intuito de barrar a Ação Direita de Inconstitucionalidade (Adin), que tramitou no Supremo Tribunal Federal até maio de 2019 e previa a criminalização do abate religioso² nos terreiros. Por este motivo, as mobilizações para o seu desenvolvimento partiram da região sul – uma vez que a Adin se refere à Lei Estadual de Proteção aos Animais do Rio Grande do Sul – para o restante do país. Segundo os interlocutores, o Fórum possui representação em onze estados da federação – Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Goiás, Rio Grande do Norte, Sergipe, Pará, Amazonas, Roraima – contabilizando como integrantes ativos cerca de 150 terreiros de Candomblé, Umbanda, Batuque, Mina, Xangô, Xambá, Terecô, Jurema, etc.

¹ Consideramos que aquilo a que se convencionou chamar de “violência” pode ser melhor compreendido se tomado como uma representação, isto é, enquanto “uma construção simbólica que destaca e recorta aspectos das relações sociais que os agentes consideram relevantes” (MACHADO DA SILVA:1993, p. 131)” (Silva, 2015: 8).

² Ver: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=407159>. Acesso em 26/11/2019.

Por outro lado, o desafio de observar as mobilizações dos afroreligiosos na cena nacional impôs desafios metodológicos: a) não teria um lócus de observação com um determinado recorte espacial – como no caso da pesquisa do mestrado, realizada no Comdedine; b) muito menos lidaria com uma ou duas denominações religiosas, no caso, o Candomblé e a Umbanda. Para a realização desta pesquisa foi preciso não perder de vista que realizar a participação observante das mobilizações dos membros do FONSANPOTMA, que agrega afroreligiosos de norte a sul do país, me exigiu a compreensão de que esses interlocutores, apesar de atuarem no enfrentamento à violência étnico-religiosa em relação às suas práticas, se constituem como membros e portadores de tradições profundamente díspares e diversas. E, justamente, esta diversidade também opera na compreensão que eles têm sobre os atos violentos em relação às suas práticas.

Os descaminhos da pesquisa

Ao iniciar o curso do doutorado, em março de 2015, eu tinha em mente analisar as práticas dos membros do Grupo de Trabalho de Enfrentamento à Violência Religiosa, formado por afroreligiosos de nove estados do país, no âmbito do Ministério da Justiça. O GT havia sido criado a partir da mobilização nacional, ocorrida em março de 2014, que ficou conhecida como “Ocupa Brasília”, sob a coordenação do Coletivo de Entidades Negras³, tendo suas ações organizadas e divulgadas através da *fanpage* (da rede social Facebook) “Candomblé e Umbanda – somos religiões tradicionais”. Segundo os organizadores, os afroreligiosos protocolaram nas Procuradorias Regionais dos Direitos do Cidadão do Ministério Público Federal, em 22 estados brasileiros, no dia 22 de março às 10 horas, a petição para que fossem investigados os “Gladiadores do Altar”, uma espécie de exército paramilitar comandando pela Igreja Universal do Reino de Deus. Em junho do mesmo ano, o movimento teve como objetivo ocupar a Praça dos Três Poderes e o Congresso Nacional. O grupo reuniu centenas de pessoas na capital federal com intuito de protocolar um dossiê – que reunia notícias divulgadas pela mídia em todo país – produzido pela própria organização do movimento, sobre assassinatos, depredações e agressões físicas, supostamente motivados por intolerância religiosa⁴. Naquele momento, o dossiê “Violência nos terreiros” foi protocolado pelo “Ocupa Brasília” na sede dos Ministérios da Justiça, das Comunicações, da Educação, Direitos Humanos e Igualdade Racial, dirigido à

³ É uma organização do Movimento Social Negro que trabalha para garantir os direitos civis das populações negra. Ver <http://www.cenbrasil.org.br/>, acesso em 25/11/2019.

⁴ Entendida neste trabalho como categoria que “expressa experiências em situações de vitimização por preconceito e discriminação devido as suas opções religiosas e étnicas, principalmente frente ao crescimento do número de adeptos das religiões neopentecostais no país” (MIRANDA, 2011:1).

Presidência da Ordem dos Advogados do Brasil, ao Supremo Tribunal Federal e à Presidência da Câmara dos Deputados.

Um dos aspectos que chamava minha atenção para esta mobilização era o fato de os membros do GT recusarem o uso do termo ‘intolerância’ para definir os ataques aos quais os adeptos das matrizes africanas estão expostos. Segundo eles, “os assassinatos a sacerdotes, invasões, terreiros depredados e incendiados” que vêm ocorrendo nos últimos anos não cabem na categoria insulto moral, que, conforme formulado por Cardoso de Oliveira, “trata-se de uma agressão objetiva a direitos que não pode ser adequadamente traduzida em evidências materiais; e, sempre implica em uma desvalorização ou negação da identidade de outro” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2008:136). Naquele momento, a utilização do termo ‘violência’, segundo os membros do referido GT, seria mais adequada aos fatos pelos quais passam os religiosos afro-brasileiros. Então, meu objetivo era o de etnografar as atividades deste Grupo de Trabalho com o objetivo de mapear suas estratégias para a construção de uma política de Segurança Pública, considerando pertencimentos étnicos-raciais-religiosos, que se propunha a atender uma determinada identidade diferenciada no espaço público. No entanto, o grupo instituído oficialmente através da Portaria Conjunta nº 01 entre a Secretaria de Assuntos Legislativos e a Secretaria Nacional de Segurança Pública do Ministério da Justiça, publicada no Diário Oficial da União, de 08 de janeiro de 2015⁵, realizou duas reuniões com a Secretária Nacional de Segurança Pública, no auditório do Ministério da Justiça (MJ). Com as mudanças na política nacional, que culminaram com o golpe institucional que destituiu a presidenta Dilma Rousseff, o GT foi extinto e seus membros desmobilizados.

Diante disto, orientei meus interesses para as práticas dos membros do Grupo de Estudos Bráulio Goffman, com sede no Terreiro de Umbanda Caridade Eterna, localizado na zona norte da cidade do Rio de Janeiro, também constituído exclusivamente por adeptos e líderes das religiões afro-brasileiras. Conforme eles contam, o nome do grupo é uma “homenagem ao Ogã Bráulio Goffman, confirmado para Oxum que, apesar da origem judaica, era seguidor

⁵ De acordo com a Portaria, o GT tinha coordenação dos representantes da Secretaria Nacional de Segurança Pública e da Secretaria de Assuntos Legislativos, sendo composto por 26 membros (13 titulares e 13 suplentes) como representantes da sociedade civil: Adailton Moreira Costa (suplente: Josimar Rocha Fernandes); Firmino Inacio Fonseca Neto (suplente: Deusimar Corrêa); Jocenilda Barbosa Bispo (suplente: Noélia Pires da Silva); Jersonita Euede Sinha de Azevedo Brandão (suplente: Márcio da Silveira Marins); Jane Maria Silva Diogo (suplente: Alexandre Silveira de Souza); Elias Pontes de Cerqueira (suplente: Silvana Veríssimo); Luiz Fernando Martins da Silva (suplente: Heraldo da Cunha Barbosa); Marcos Antônio Pinto Xavier (suplente: Anderson Ferreira Teixeira Nunes); Marcos Fábio Rezende Correia (suplente: Márcio Alexandre Martins Gualberto); Roberto dos Santos Rodrigues (suplente: Antônio dos Santos Pena); Rosiane Rodrigues de Almeida (suplente: Alexander Fernandes da Silva); Joselito Crispim dos Santos (suplente: Flávia da Silva Pinto); Josemundo Dario Queiroz (suplente: Paula Lacerda Resende), (DOU, 08/01/2015, p: 31)

apaixonado pelo Candomblé. Goffman morreu em 2010, tentando reorganizar um Grupo de Estudos⁶ que tinha acabado”. Por este motivo, desde 2011, o principal objetivo dos seus membros tem sido o de produzir conteúdo para internet em formato de entrevistas com adeptos da Umbanda e do Candomblé, além de seminários com transmissão ao vivo pelo YouTube, sobre temas referentes ao universo das religiões afro-brasileiras. Todo o acervo produzido pelo GEBG é veiculado em vídeo, nos canais do YouTube e compartilhadas via Facebook e WhatsApp. A proposta do grupo é formar e informar os afroreligiosos sobre temas de interesse específico e, fundamentalmente, produzir narrativas de unidade entre os adeptos das várias vertentes da Umbanda e do Candomblé. A produção audiovisual do GEBG concentra-se nas histórias de vida das lideranças do Candomblé e da Umbanda, assuntos ritualísticos e litúrgicos próprios às religiões afro-brasileiras e campanhas de conscientização sobre temas afins e de interesse dos religiosos como, por exemplo, o combate ao racismo, a garantia do abate religioso nos terreiros como direito constitucional, o combate à fome, etc. Recentemente essa produção – que no mês de fevereiro de 2019 já contava com mais de 200 horas de conteúdo para a internet – alcançou a marca de 10 milhões de visualizações apenas nos canais que o grupo mantém no YouTube.

Permaneci no GEBG de maio de 2015 e setembro de 2017. A experiência com o Grupo de Estudos Bráulio Goffman, além de chamar atenção para a importância das redes sociais, vistas por eles como arenas públicas (CEFAI, 2009) de disputas referentes não só à memória dos Candomblés, mas as suas visões de mundo e fundamentalmente, posicionamentos político-partidários. Neste caso, o campo me fez perceber outra forma de mobilização menos explícita do que a de enfrentamento direto aos neopentecostais, cujo sentido se dá na afirmação e garantia de direitos pelo Estado. O slogan “A memória é um lugar de luta política” aparece na abertura de todos os programas produzidos por eles e me faziam pensar na possibilidade de discutir antropologicamente esta forma particular de mobilização da memória como ação da identidade (CANDAU, 2011) e mobilizadora de uma forma particular de capital político (BOURDIEU, 2008).

Porém, no dia 13 de setembro de 2017, mudei totalmente de foco. Entendo que esta data pode ser pensada como um marco para os estudos relativos às demandas políticas das tradições de matrizes africana⁷ no país. Neste dia, com a divulgação de dois vídeos nas redes sociais, onde traficantes evangélicos (VITAL DA CUNHA, 2008)⁸ determinavam que afroreligiosos, sob

⁶ Os grupos de estudos sobre os Candomblés e a Umbanda remontam à década de 1970/80 quando se formaram vários na cidade do Rio de Janeiro.

⁷ Trato desta forma de classificar as religiões afro-brasileiras na sequência desta introdução

⁸ Utilizo a categoria de acordo com Vital da Cunha que informa que esses traficantes se associam ao

ameaça de morte, destruíssem seus próprios objetos sagrados, percebi que estávamos diante de um cenário de disputas políticas que precisava ser compreendido: que fenômeno é esse que une numa mesma imagem discurso religioso e criminalidade? Qual o sentido da divulgação desses vídeos, publicados nas redes sociais pelos próprios bandidos? O que o país assistiu⁹ pode continuar sendo classificado pela sociedade e pelos pesquisadores, como intolerância religiosa? Foi neste mesmo dia que os membros do Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matrizes Africanas (FONSANPOTMA) me procuraram para que eu ajudasse na construção de um relatório que tratasse dos crimes cometidos contra os adeptos e terreiros das religiões afro em nível nacional e que pudesse ser entregue em forma de denúncia aos organismos internacionais como a Organização das Nações Unidas e a Organização dos Estados Americanos¹⁰. O referido documento se conformou numa pesquisa exploratória, apresentada na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, em novembro de 2017, cuja finalidade estava restrita a perceber como a mídia representava as mortes de pais e mães de santo no país. Mas, o desafio de entender a conformação deste cenário de violência mudou definitivamente sobre o que havia, até então, se constituído em meus interesses de pesquisa.

“Impactos do neopentecostalismo” e a reconfiguração do campo religioso

No final da década de 1990 um número significativo de pesquisadores passou a observar o crescente número de igrejas neopentecostais no país e a escalada que faziam em busca de poder midiático e político (FREESTON, 1993; BIRMAN, 1996; MARIANO, 1999; MARIANO, 2006). Na esteira desses trabalhos, a passagem para os anos 2000 marca uma guinada nos estudos voltados às religiões no cenário nacional¹¹: no Rio Grande do Sul, Ari Pedro Oro (2005) publica artigo sobre a articulação política da bancada evangélica que fomentou o imbróglio jurídico da Lei de Proteção aos Animais daquele estado, que tentava impedir o abate religioso nos terreiros gaúchos¹²; em São Paulo, Vagner Gonçalves da Silva lança a coletânea

pentecostalismo em discursos ou até mesmo na observação de determinadas práticas, mas não, necessariamente, se constituem como membros de igrejas evangélicas. Ver: Vital da Cunha, 2008

⁹ Os vídeos causaram comoção nacional e foram reproduzidos por programas de televisão de cobertura nacional como o Fantástico, da Rede Globo de televisão na mesma semana.

¹⁰ A discussão sobre a produção e desdobramentos do referido relatório é feita no Capítulo 3 deste trabalho.

¹¹ Em sua dissertação de mestrado Bortoleto (2014) faz minucioso levantamento sobre a produção bibliográfica relativa ao fenômeno dos ataques aos terreiros pelos neopentecostais.

¹² O referido imbróglio diz respeito a uma emenda que garantia a liberdade religiosa dos adeptos dos cultos afro e se desdobrou na Ação Direita de Inconstitucionalidade (Adin) que tramitou no Supremo Tribunal Federal referente à Lei 12.131/04 do Rio Grande do Sul. A emenda foi resultado das mobilizações políticas dos afroreligiosos gaúchos que incluiu um parágrafo no Código Estadual de Defesa dos Animais para que a liberdade religiosa das religiões afro fosse garantida. A emenda, ponto-chave de toda controvérsia que envolve a Adin que tramita no STF, alterou o Código Estadual de Proteção aos Animais, uma vez que este previa a proibição naquele estado dos ritos e liturgias das religiões de matriz afro. Em 28 de março de 2019, o STF

Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro (SILVA *et al*, 2007) na qual reúne textos cujas as reflexões se dão em torno dos *ataques* (Silva, 2007) que já vinham sendo observados contra os terreiros e seus adeptos em todo país; no Rio de Janeiro, Christina Vital da Cunha publica suas pesquisas desenvolvidas em Acari (favela do subúrbio carioca) sobre um tipo de evangelismo contemporâneo traduzido no fenômeno dos *traficantes evangélicos* (2008).

No final da década dos 2000, também no Rio de Janeiro, a partir das mobilizações dos afroreligiosos no espaço público por garantia de direitos frente à intolerância religiosa¹³ perpetrada pelos neopentecostais, Ana Paula Mendes de Miranda (GOULART, 2010; MIRANDA, 2010 e 2011) começa a produzir as etnografias que analisam como as delegacias tratam as denúncias de vitimização dos adeptos das tradições de matrizes africana (BONIOLO, 2011), assim como as ações judiciais são tratadas nas varas criminais (PINTO, 2011) e pelos mediadores do Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro (RANGEL, 2012 e 2013). Em 2011, o Núcleo de Estudos e Pesquisas da Universidade Federal Fluminense produziu o II Relatório da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (MIRANDA, PINTO E REIS, 2011) sobre os processos de mobilização dos afroreligiosos e o tratamento estatal às suas demandas. Somando-se a estes pesquisadores, começam a surgir estudos que têm os conflitos entre os neopentecostais e afroreligiosos no espaço público como centralidade investigativa. Neste sentido, o ressurgimento de casos de intolerância religiosa associados às religiões de matriz afro-brasileira (MIRANDA *et al*, 2019) mudou substancialmente o eixo das pesquisas que vinham sendo produzidas sobre as temáticas dos terreiros, Candomblés e do próprio campo religioso. Se até então as pesquisas e os pesquisadores estavam orientadas a compreender fundamentalmente os ritos e práticas das tradições de matrizes africana, o que se tornou uma tradição fundante da antropologia brasileira, a partir desses trabalhos, cujas análises estão voltadas para os *ataques* (SILVA, 2007) dos neopentecostais aos adeptos e territórios dessas tradições no país, inaugura-se outro campo de investigação, abrindo espaço para pesquisas relativas a dois deslocamentos importantes:

- a) os usos políticos dos discursos religiosos (MARIANO, 2004 e 2009) que se colocam ora em disputa e ora em consonância;
- b) um cenário de mobilizações de adeptos e líderes das religiões afro-brasileiras que passa

considerou que o abate religioso é matéria constitucional e deu ganho de causa às religiões afro-brasileiras, entendendo o abate religioso como fundamento litúrgico e, portanto, protegido por Lei.

¹³ “Expressa experiências em situações de vitimização por preconceito e discriminação devido as suas opções religiosas e étnicas, principalmente frente ao crescimento do número de adeptos das religiões neopentecostais no país” (MIRANDA, 2011: 1).

a ter os princípios republicanos de igualdade e liberdade, traduzidos na busca do reconhecimento e isonomia de direitos com as vertentes religiosas de matriz cristã, que tem o Estado como mediador e ‘resolvedor’ dos conflitos.

Pari-passu a estes deslocamentos é possível apontar que as pesquisas contemporâneas do campo religioso afro-brasileiro têm na intolerância religiosa, entendida como “uma agressão objetiva a direitos que não pode ser adequadamente traduzida em evidências materiais; e, sempre implica em uma desvalorização ou negação da identidade de outro” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2008:136), ainda que seja uma categoria nativa e polissêmica (MIRANDA, 2011), é um fenômeno que está presente e que, de certa forma, constitui as relações e interações dos interlocutores e as preocupações dos pesquisadores. Foi a partir desta forma de olhar o campo das disputas entre os neopentecostais e adeptos das religiões afro-brasileiras que constituí as minhas subjetividades em torno do problema da intolerância religiosa contra as tradições de matrizes africana no país. No entanto, diante do cenário das narrativas dos interlocutores do FONSANPOTMA e da constatação das violências perpetradas a esta população, passei a acionar outro ferramental teórico que possibilitasse um enquadramento conceitual adequado às demandas contemporâneas dos afroreligiosos.

A experiência em perspectiva etnográfica

Sou uma pesquisadora que, muito antes de propor uma etnografia, tive minhas práticas e discursos analisados pela etnógrafa que orienta minhas pesquisas desde 2012¹⁴ e é a responsável em me formar como antropóloga. Quando a Prof.^a Dr.^a Ana Paula Miranda me enviou o seu artigo – que abordava a minha história de vitimização por intolerância religiosa como chave para suas análises –, para que eu o lesse e revisasse, percebi o quanto de respeito havia neste gesto. Hoje entendo que sua atitude consiste numa prática metodológica de lidar com os interlocutores e, por este motivo, sigo tendo o mesmo respeito aos interlocutores que participaram desta pesquisa, formulando metodologicamente as suas agências¹⁵.

Em 2009, passei a integrar a rede de pesquisadores do Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INEAC-UFF) e do Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisas (NUFEP-UFF) relativas às etnografias sobre a administração de conflitos que envolvem a categoria intolerância religiosa (Miranda, 2010; Goulart, 2010; Boniolo, 2011; Miranda *et al*, 2011; Rangel, 2012;) na cidade do Rio de Janeiro. A minha inserção ao grupo de pesquisa foi por ter participado como Coordenadora de Comunicação da Comissão de Combate

¹⁴ Ana Paula Mendes de Miranda foi coorientadora da minha dissertação do mestrado.

¹⁵ Tratarei sobre este ponto mais adiante.

à Intolerância Religiosa, onde a Prof.^a. Dr.^a Ana Paula Miranda passou a fazer campo com seus alunos em 2008. Naquela época, Ana Paula deslocou os seus consolidados interesses de pesquisa do campo da Segurança Pública, se propondo a observar as mobilizações políticas dos afrorreligiosos quando nenhum outro pesquisador se interessou pelas demandas de reconhecimento de direitos desta população no Rio de Janeiro. Este deslocamento de interesses acabou fundando o campo de estudos das Ciências Sociais ao qual passei a me debruçar. Foi o contato com este grupo de pesquisadores que me acendeu o desejo de me constituir como antropóloga. Havia também o desafio de relativizar o pressuposto da autoridade etnográfica (CLIFFORD, 1992) presente na nativa que precisava colocar as suas crenças em perspectiva. Se por um lado, o meu inegável pertencimento ao campo das tradições de matrizes africana, não apenas como *autoridade tradicional*¹⁶, mas como vítima de intolerância religiosa, remetem à ideia de nativa e interlocutora privilegiada, por outro, entendo que me posicionar diante dos meus pares antropólogos me exige o conhecimento não apenas teórico da disciplina, mas das gramáticas acionadas neste campo da ciência.

Ao orientar meus interesses para a pesquisa etnográfica, em 2011 cursei uma extensão em Altos Estudos do Holocausto no Museu Yad Vashen, em Jerusalém (Israel) a convite da organização judaica Hillel e sob os auspícios da Confederação Israelita do Brasil. Ao final deste mesmo ano, também concluí o curso de pós-graduação lato sensu em Educação para as Relações Étnico-raciais no Centro Tecnológico Celso Suckow da Fonseca (CEFET). Desde o nascimento do meu interesse pela pesquisa até que eu viesse a me assumir (WAGNER, 2010) como antropóloga foi necessário estabelecer duas compreensões distintas: a primeira de que eu deveria me socializar com o mundo acadêmico; a segunda, eu estava assumindo o desafio de deixar de ser ‘objeto’ da pesquisa antropológica e passar a ser seu ‘sujeito’.

Em 2012, entrei no Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense com objetivo de analisar como negros neopentecostais lidam com as mobilizações dos adeptos e líderes das religiões afro-brasileiras por demanda e garantia de direitos no Conselho Municipal dos Direitos dos Negros da Cidade do Rio de Janeiro. Ao realizar a pesquisa, entre início de 2013 e meados de 2014, tive como *locus* o Conselho Municipal de Defesa dos Direitos do Negro (Comdedine-Rio) – órgão formado por 27 instituições do Movimento Negro carioca, naquele momento ligado à Secretaria de Governo da Prefeitura do Rio de Janeiro. Meu intuito foi o de mapear, a partir do olhar dos ativistas, como os afrorreligiosos que militam no Movimento Negro, dialogam com as instâncias

¹⁶ Categoria nativa dos membros do FONSANPOTMA que remete a aquele ou aquela que possui a legitimidade de manipular as oferendas de acordo com a tradição (ASAD, 2004).

governamentais, sobretudo junto aos órgãos de Igualdade Racial. A pesquisa concentrou-se na mobilização desses interlocutores nos espaços da luta antirracista com intuito de legitimar suas demandas por garantias de direitos frente à intolerância/liberdade religiosa (MIRANDA, 2010). Em vários momentos foi possível perceber que as discussões relativas ao enfrentamento à intolerância religiosa perpetrada às religiões afro eram subsumidas pelo discurso racial (ALMEIDA, 2015), apesar da demanda comum de que todos os crimes que envolvessem discriminação fossem tipificados pela Lei 7716/89¹⁷.

Buscar da memória o ponto de partida para esta tese de doutorado é, de certa maneira, expor os meus afetos (CEFAÏ, 2009) com o campo empírico. É também subverter a crença do senso comum ou do bom senso (GEERTZ, 1998) de que ‘fazer ciência’ só é possível para seres distanciados, deslocados no tempo e no espaço de seus objetos. Mesmo que a distância seja apregoada como forma de fazer outras ciências, tenho cá minhas dúvidas se os químicos, isolados em seus laboratórios assépticos, não estabelecem afetos com as moléculas que vislumbram através de seus microscópios, uma vez que pesquisas “não dizem respeito à natureza ou ao conhecimento, às coisas- em-si, mas antes ao envolvimento (do cientista) com os nossos coletivos e com os sujeitos” (LATOUR, 1994: 9). Este apregoado estado de indiferença pode ser que funcione com outras disciplinas ou técnicas de pesquisa, mas – creio eu – não cabe numa etnografia. Desenvolver uma etnografia é estar orientado pela linhagem (PEIRANO, 1990) a qual o pesquisador pertence. Neste caso, posso afirmar que esta pesquisa só foi possível devido ao posicionamento político do INEAC/UFF ao compreender a Antropologia não como uma ciência que deva ser aplicada à realidade, mas pensada de uma forma implicada, cujo objetivo é o de promover um entendimento amplificado e teoricamente refinado das realidades que se constituem como campos empíricos de seus pesquisadores.

¹⁷ A Lei 7.716/1989, conhecida como Lei Caó, substituiu a Lei Nº 1.390/ 1951, denominada Lei Afonso Arinos, que enquadrava atos resultantes de preconceito de raça ou de cor como contravenção. Em sua primeira versão, a Lei Caó determinava no Art.1: “Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de preconceitos de raça ou de cor”. Em 1990 essa lei foi alterada, com o acréscimo do Art. 206, em redação dada pela Lei 8.081, cuja finalidade era estabelecer “os crimes e as penas aplicáveis aos atos discriminatórios ou de preconceito de raça, cor, religião, etnia ou procedência nacional, praticados pelos meios de comunicação ou por publicação de qualquer natureza”. Em 1997, a Lei 9.459, ou Lei Paim⁷ acrescentou as categorias “etnia, religião ou procedência nacional” ao artigo primeiro da Lei Caó e também somou ao Artigo 140 do Código Penal o parágrafo 3º, agravando a pena para a injúria que implicasse em uso de elementos “referentes à raça, cor, etnia, religião ou origem”. Uma rápida análise das mudanças introduzidas na Lei Caó mostra o alargamento de seu campo, pela inclusão do termo “discriminação”, ao lado de “preconceito”, e das categorias “etnia, religião, ou procedência nacional”, ao lado de “raça e cor”. Essas mudanças refletem os interesses de outros atores sociais em garantir o reconhecimento social, no momento da redemocratização política do Brasil após a ditadura militar, paralelamente aos grupos organizados do Movimento Negro, cujas demandas influenciaram diretamente na inclusão do inciso XLII no Art. 5º da Constituição de 1988 e na própria Lei Caó, em sua primeira versão” (LAGE *et al*, 2011: 2).

Evidente que esta forma de lidar com a produção das etnografias diz muito de nós, dos nossos afetos, das nossas perspectivas e da nossa forma de tratar o campo.

Lá e cá: os dois mundos

Apreendi, na lida do terreiro, que não se queimam etapas quando se exigem ritos de passagem. Afinal de contas, o que é uma pós-graduação? Não é o período necessário para que um estudante (neófito) seja socializado ao ponto de criar *habitus* (BOURDIEU, 2002) que o conformam a um determinado campo da ciência? Para que receba seu diploma e seja reconhecido, este neófito não precisará passar por ritos de passagem (banca de seleção, banca de defesa de projeto, banca de qualificação, banca de avaliação) para comprovar que está devidamente apto e socializado? De fato, no período compreendido para minha formação percebi que, tanto os interlocutores que me desvendavam o campo empírico, quanto os antropólogos que me orientavam pelos descaminhos da etnografia, acabaram por se tornar meus “índios” (KANT DE LIMA, 1985), o que fez com que, de muitas maneiras, ora me afastasse e ora me aproximasse da Antropologia. O refinamento da observação, exigida pela ciência, me permitiu compreender que tanto aqui (na pós-graduação) como lá (no terreiro), não se pode exigir reconhecimento sem que se tenha dominado a técnica, sem que se tenha compreendido as lógicas, sem que se tenha o domínio da caixa de ferramentas (CLIFFORD, 2004) que me nivelam em condição de igualdade aos meus pares – sejam eles os antropólogos ou os adeptos e autoridades tradicionais de matrizes africana. Hoje, ao escrever a introdução a esta pesquisa, reflito que entre a minha iniciação para Iemanjá e o direito de iniciar outras pessoas para o culto dos orixás, passei dez anos ouvindo, aprendendo cantigas, danças, orações e manipulação de ingredientes mágicos. De modo muito semelhante, entre a minha entrada na pós-graduação e a apresentação desta tese, passaram-se sete anos.

No intercurso desses sete anos como estudante de Antropologia na Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense pude ouvir, aprender (inclusive, aprender a escrever como etnógrafa e não mais como a jornalista que escreve “qualquer coisa em 40 minutos”), para que hoje pudesse entregar este trabalho – que evidentemente não tem a pretensão de ser definitivo, muito menos diferente de nenhum outro. Há, sim, o objetivo de oferecer uma perspectiva inovadora sobre o tema ao qual me debruço – o que é exigência para uma tese de doutorado – assim como a intenção de demonstrar que estou socializada com a teoria antropológica, o que também é exigência mínima para ser admitida como apta, após cumprir o rito de passagem constituído pela banca de avaliação – a qual me submeto, não para alcançar o *status* de Doutora, mas para que seja reconhecida como uma estudante capaz de propor uma pesquisa etnográfica que possa colaborar com o debate contemporâneo em relação ao fenômeno da perseguição aos

terreiros e seus adeptos.

A submissão do meu trabalho à banca de avaliação faz com que eu me deslocasse no tempo e me perceba como a neófita, submetida em 2010 ao desafio de me tornar uma autoridade tradicional, uma vez que para receber o título e o cargo de Ialorixá¹⁸, precisei passar por vários testes: consultar o merindilogun para os meus mais velhos, saber montar uma oferenda, cozinhar um bori, rezar para as divindades. Há tantas semelhanças entre a pós-graduação e o terreiro – as formas de aceitação dos neófitos, o reconhecimento das hierarquias, os modos diferenciados para as socializações, o tempo necessário para apreender os conteúdos e contextos, o pertencimento a uma linhagem que me vincula aos meus iniciadores-orientadores, o que faz com que eu seja identificada com um determinado grupo para toda vida de pesquisadora, além da certeza que jamais se saberá tudo – que é possível apontar mais homologias que diferenças entre esses dois mundos aparentemente tão díspares e dissociados.

Sobre autoetnografia

Mas, por que estou fazendo essa reflexão? Penso que os pertencimentos e as intersubjetividades (GEERTZ, 2008) que me constituem, e que são simultaneamente acessadas para que eu lide com os dados da realidade que recorto continuamente, atuam para que eu possa observar e entender o mundo a minha volta sob um ponto de vista diferenciado de qualquer outro pesquisador apenas – e somente! – porque entre sete bilhões de pessoas no mundo não existe um único ser humano que aja, pense, reflita, reaja, ame ou odeie como eu, ou como você, caro leitor deste trabalho. Por outro lado, ao explicitá-los, percebo que a afirmação de uma suposta neutralidade do fazer científico tem sido informada como fundamento com, talvez, o objetivo de encobrir relações assimétricas de poder e controle entre cientistas e seus objetos de pesquisa. A ficção iluminista de distanciamento e neutralidade como pressuposto fundante das ciências, remete a ideia de um olhar indiferente, que percebe o seu objeto como que ininteligível para os outros. E é justamente esta indiferença que não tenho como nem porque manter, uma vez que me constituo dos resultados da metamorfose entre a dupla condição de nativa (Ialorixá, vítima de intolerância religiosa) e a de antropóloga. Ao fim e ao cabo, o que está em jogo aqui é entender quais os efeitos dos meus descentramentos (Pereira, 2019) de gênero, cor, idade, classe social e orientação religiosa para a teoria antropológica e se esta é ou não uma autoetnografia (BLANCO, 2012; MOTTA E BARROS, 2015; SANTOS, 2017). Neste sentido, para pensar na relação do etnógrafo com o seu outro, a pergunta é: em que medida nos descolamos das categorias de pensamento a partir das quais fomos socializados para

¹⁸ Refere-se a uma autoridade tradicional de matriz Nagô/Ketu/Yorubá.

descrever as práticas dos nossos interlocutores? Ou ainda, de outro modo, como sugere Fabian (2013), a utopia do “nós” e “eles”, esta mesma que separa etnógrafos de seus “nativos”, não se trata da construção de uma ficção colonial do exercício próprio da etnografia?

Cardoso do Oliveira (2004) já apontou que a sofisticação cognitiva da etnografia se dá fundamentalmente na prática da escrita, quando se faz necessária a elaboração intelectual de seleção entre o que se viu e ouviu no campo empírico com o intuito de oferecer sentido à descrição. Neste ponto podemos admitir que esta seleção da realidade se dá a partir da subjetividade e dos objetivos (ou interesses) de pesquisa do antropólogo. Por outro lado, Fabian (2013), ao formular seu pensamento refletindo sobre “coetaneidade”, nos faz pensar sobre as operações subjetivas – e necessariamente estabelecidas – entre os etnógrafos e os “nativos” na produção das etnografias. Importante perceber, no entanto, que tratamos aqui da compreensão sobre a produção etnográfica de dois antropólogos irremediavelmente apartados no tempo e no espaço: se Roberto Cardoso de Oliveira produziu etnografias – mesmo que comparativas, considerando variados contextos nacionais – a partir de um país periférico que é o Brasil, onde a tradição antropológica se constitui a partir de estudos sobre as próprias populações brasileiras em condição de marginalidade (DAS E POOLE, 2008), Fabian (2013) tenta refletir sobre a ficção etnográfica de distanciamento entre o “nós” e “eles” quando etnógrafos dos países centrais – leia-se coloniais – realizam pesquisas sobre as populações periféricas.

Sabemos que nos seus primórdios, a Antropologia tinha se realizado na investigação de outros povos e outras sociedades, distanciadas no tempo e no espaço (FABIAN, 2013) do cotidiano dos pesquisadores. No entanto, mesmo com esta distancia espaço-temporal, não foi possível dissociar as categorias classificatórias – ou como prefere Herzfeld (2016), a cosmologia que ordena o mundo do etnógrafo – da cognição que orienta a produção de conhecimento e os modos com os quais os antropólogos lidam com os seus “outros” (FABIAN, 2013). Neste sentido, conforme assevera Fabian (2013), foi exatamente a formulação deste “outro” distante, apartado do pesquisador, cujos modos e costumes se diferenciavam por demais, o que possibilitou o desenvolvimento da antropologia como disciplina. No entanto, esta afirmação não cabe para o contexto da antropologia brasileira, cujos objetos preferenciais de pesquisa se constituíram ora nas comunidades indígenas, quilombolas, ribeirinhas, rurais, ora nos grandes centros urbanos, seus tribunais, policiais etc. Esforçar-me a analisar um campo empírico no qual estou socializada não é, em si, uma valoração (positiva ou negativa), mas a assunção das minhas implicações com o tema. Há muito que não é incomum que os antropólogos possuam pertencimentos múltiplos ao campo empírico (MONTEIRO, 2003; KULIK, 2008; BIONDI, 2009). Entendo que os diacríticos que me colocam no lugar de uma

etnógrafa periférica e que realiza pesquisa a partir deste lugar, não é o que me mobiliza, mas o que me constitui. No entanto, expor meus afetos e pertencimentos é expor também que são todos esses diacríticos – de idade, gênero, cor, classe social, orientação religiosa e posicionamento político – que compõem as intersubjetividades que orientam os etnógrafos e as suas pesquisas.

Por outro lado, as memórias pautadas pelos diacríticos que constituem os pertencimentos e as intersubjetividades dos etnógrafos – o que Candau (2016) chamou da identidade em ação – não são necessariamente os fatores determinantes para mobilizar interesses de pesquisa. Penso que entre a identidade do etnógrafo e a sua vontade de pesquisar determinado tema, há que ter um incômodo, uma angústia, uma vontade de entender o que, em alguma medida, carece de sentido e, exatamente por este motivo, demanda investigação. Da Matta nomeou este sentimento de *anthropological blues* (1980) caracterizado por um desentendimento do mundo pelo pesquisador. Porém, esta angústia, este incômodo, não é algo que aconteça de forma espontânea, desconectada dos posicionamentos políticos dos pesquisadores, uma vez que, sabemos, a capacidade humana de se adaptar e naturalizar o meio social é infinitamente maior do que a capacidade de criticá-lo. O que quero dizer é que, ainda que os pertencimentos e intersubjetividades do etnógrafo tenham se constituído em um mundo razoavelmente inteligível, onde os interlocutores se comuniquem no seu mesmo idioma e sob os mesmos modelos de socialização, seu objeto só se torna possível devido ao seu estranhamento e/ou a sua angústia diante de um fenômeno social que, em si, se constitui como fenômeno intransponível político.

Interlocutores ou agentes?

A produção desta pesquisa está pautada num modo particular de construir e tratar os dados, uma vez que tento estabelecer um diálogo entre o campo empírico, as pessoas que se dispuseram a dividir as suas angústias e inquietações acerca da intolerância religiosa contra si e seus pares e a teoria antropológica. Neste aspecto, assumo uma forma particularizada em tratar os ‘outros’, aqueles a quem a teoria clássica designava como interlocutores, que não possuiriam ação sobre as pesquisas das quais fazem parte. Sabemos que a construção de um ser genérico tinha o objetivo de produzir alteridade. No entanto, esse esforço nem sempre resultava em uma construção de narrativas que traduziam as experiências de modo que os ‘outros’ nela se reconhecessem, abrindo espaço para uma grande controvérsia sobre as representações. No caso desta pesquisa eles (os outros) são entendidos a partir de suas interações como os *agentes* do campo, conforme proposto por Ortner (2006) que compreende que os

indivíduos/pessoas/sujeitos sempre estão inseridos em teias de relações, de afeto ou de solidariedade, de poder ou de rivalidade, ou, muitas vezes, em alguma mescla dos dois. Seja qual for a “agência” que pareçam “ter” como indivíduos, na verdade se trata de algo que é sempre negociado interativamente. Neste sentido, nunca são agentes livres, não apenas no sentido de que não têm liberdade para formular e atingir suas próprias metas em um vazio social, mas também no sentido de que não têm capacidade de controlar completamente essas relações para seus próprios fins. Como seres sociais – fato verdadeiro e inescapável –, só podem atuar dentro de muitas teias de relações que compõem seus mundos sociais (ORTNER, 2006: 74).

A compreensão da agência daqueles que foram ouvidos, entrevistados e observados para que esta pesquisa fosse realizada não é meramente retórica. Ao tratá-los em suas especificidades tento compreender a dimensão que assumem na conformação dos seus interesses e representações sobre o campo. Esta perspectiva não é nova e, de certa maneira, já foi tratada por Lima (2004) quando o autor demonstrou como Martiniano do Bonfim, o ‘informante’ de Nina Rodrigues, impôs sua visão sobre os terreiros a este médico, um dos fundadores dos estudos afro-brasileiros.

Martiniano, aquele com quem Nina dividia suas observações sobre os terreiros, também traduzia os textos em yorubá para o pesquisador (Lima, 2004). Neste sentido, o autor aponta que Martiniano, ao compreender os interesses de pesquisa de Nina Rodrigues, e conhecedor das disputas intestinas entre os ‘iguais’ de sua época, imprimiu ao olhar de Nina Rodrigues a certeza a qual o médico buscava: a de que os nagôs seriam mais organizados e inteligentes (puros), em relação aos outros grupos. Esta perspectiva entende que os agentes das pesquisas no campo afro-brasileiro possuem interesses e agem com intuito de “mobilizar apoio para seus vários objetivos e, nesse sentido, influenciar as atitudes e ações” (BARNES, 2010: 172) sejam dos seus seguidores ou dos próprios etnógrafos. Portanto, entendo que aqueles com quem dividimos o olhar e as angústias do campo empírico agenciam politicamente – o que seria um termo redundante, de acordo com a teoria – as etnografias, e seria ingênuo de minha parte se não admitisse isso. Por outro lado, entendo que não estabeleço nenhuma relação desprovida de poder, simétrica, em relação aos agentes que a circunscrevem. Penso que evidenciar esta relação assimétrica entre a pesquisadora e os agentes, inerente a toda e qualquer pesquisa, é uma forma respeitosa de lidar com as pessoas que se dispuseram a dividir uma parte de suas vidas comigo.

Violência étnico-religiosa e corpos matáveis

Partindo da bibliografia que analisa as disputas entre os afrorreligiosos e os neopentecostais, construí o corpo teórico para o desenvolvimento desta pesquisa a partir do entendimento de que a desigualdade jurídica (KANT DE LIMA, 2001) é uma marca política constitutiva em relação às lutas dos afrorreligiosos por garantia de direitos. Meu enredamento em torno das práticas dos ativistas afrorreligiosos no enfrentamento ao que os membros do

Fórum classificam ora como *racismo religioso*¹⁹, ora como genocídio contra os terreiros das tradições de matrizes africana²⁰, me fez entender que o fenômeno da violência étnico-religiosa sofrida por esta população é ontológica (CAMPOS, 2017) na sociedade brasileira e que “as raízes da intolerância e da indiferença social restam em atitudes populares, sobre as quais os discursos oficiais são construídos em relação aos seus interesses” (HERZFELD, 2016: 54). Indiferença para esta pesquisa está para além da etimologia do termo, do latim *indifferentia*²¹, e diz respeito não só a um sentimento de apatia, incapacidade e falta de interesse a algo ou alguém, mas também um sentimento de distanciamento, o que aproxima a ideia da indiferença do que entendemos por desconsideração – definida como “um ato ou atitude que agride direitos de natureza ético-moral {concentrando-se} mais na atitude ou na intenção do que nas suas ações em sentido estrito” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002:). Nestes termos, pensamos aqui a violência étnico-religiosa perpetrada aos terreiros, *a priori*, como um tipo de indiferença social promovida historicamente pelas relações de poder agenciadas pelo Estado²² brasileiro operadas de formas

transversais, recortando espaços institucionais, atravessando-os, agenciando-os, aquém e além da instituição e seus centros oficiais de mando, aquém e além do “sistema político”. As relações de poder estariam emaranhadas e distribuídas em malhas heterogêneas, pois o espaço social é um espaço heterogêneo, numa profunda clivagem e permanente tensão com as grades institucionais das entidades estatais que buscam purificá-lo e englobá-lo. Para além do funcionalismo e também do estruturalismo antropológicos, a antropologia da modernidade de Foucault parece apontar para uma analítica da política sem teoria política (SÁ, 2015:83)

Portanto, ainda que, nos últimos 16 anos, os governantes que comandaram o país tenham desenvolvido ações de combate e enfrentamento à perseguição a estas populações²³, este trabalho se constituiu sob a premissa de que a “ineficiência das políticas públicas até então adotadas para reduzir” (CAPPI E FERREIRA, 2016; 544) os índices de vitimização dos afroreligiosos se dão, entre outros motivos, devido “à forma segundo a qual este problema é visto, nomeado e contabilizado” (CAPPI E FERREIRA, 2016: 544). Neste sentido, entendo que o *racismo religioso* se conforma como efeito da prática da violência étnico-religiosa contra (o

¹⁹ Categoria nativa que informa uma tecnologia distintiva entre as formas como a discriminação em relação aos terreiros e seus adeptos é praticada no país.

²⁰ Tratarei mais adiante sobre a ideia de tradições de matrizes africana.

²¹ "Indiferença", in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2013, <https://dicionario.priberam.org/indiferen%C3%A7a> [consultado em 10-06-2019].

²² Uso o conceito de Estado conforme Miranda (2016:1): “pressupõe a delegação de poderes a diversos agentes que, em seu nome, desempenham várias funções de controle a partir das atividades administrativas”.

²³ Sobre a criação de organismos estatais e da legislação específica para garantia de direitos de as religiões de matrizes afro-brasileira ver Almeida (2015).

que a teoria sociológica entende por) religiões afro-brasileiras (PRANDI, 2007), instituída como política pública pelo Estado. Neste sentido, os adeptos e lideranças das tradições de matrizes africanas podem ser entendidos como “sujeitos especiais” porque

não é qualquer sujeito incriminado, mas um sujeito por assim dizer “especial”, aquele cuja morte ou desaparecimento podem ser amplamente desejados. Ele é agente de práticas criminais para as quais são atribuídos os sentimentos morais mais repulsivos, o sujeito ao qual se reserva a reação moral mais forte e, por conseguinte, a punição mais dura: seja o desejo de sua definitiva incapacitação pela morte física, seja o ideal de sua reconversão à moral e à sociedade que o acusa. (MISSE, 2010: 17).

Sob esta hipótese, a violência étnico-religiosa contra essa população tem o objetivo de exterminar (CRUZ-NETO E MINAYO, 1994) as práticas tradicionais destes grupos, alçando-os a condição de corpos matáveis (AGAMBEN, 2007; PITA, 2010)²⁴, que são aqueles aos quais se pode assassinar sem que seja necessário (ou desejado) que seus algozes recebam punição (AGAMBEN, 2014).

“Nós não somos religiosos, somos um povo”

Em 2016, o Ministério da Justiça e Cidadania, em parceria com a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial e a Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais, lançou a Cartilha “Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana”, assinada pelo presidente Michel Temer, fruto da mobilização do FONSANPOTMA em torno do reconhecimento estatal das suas demandas. Na prática, esta cartilha pode ser entendida como a institucionalização em âmbito nacional da compreensão dos membros do Fórum de que os terreiros se constituem de forma diferenciada no Estado Nacional, a partir de um referencial que os distancia do conceito de religião. Esta cartilha, que teve tiragem inicial de 15 mil exemplares, foi baseada no Decreto 6040/2007 que define como Povos e Comunidades Tradicionais os

grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam território e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007).

O Decreto 6040/2007 é um dos instrumentos jurídicos de garantia de direitos de grupos diferenciados no espaço público, voltado fundamentalmente para comunidades Quilombos e Povos Indígenas, propiciado por um arcabouço jurídico conformado por Pactos e Tratados

²⁴ O conceito de “corpos matáveis” como apresentado em Agambem (2007, 2014) e Pita (2010) dialoga com o conceito de “desigualdade jurídica”, formulado por Kant de Lima (2004).

internacionais²⁵, mas fundamentalmente pela ratificação do governo brasileiro²⁶ à Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho que

reconhece como critério fundamental os elementos de autoidentificação, e reforça, em certa medida, a lógica de atuação dos movimentos sociais orientados principalmente por fatores étnicos e pelo advento de novas identidades coletivas (DUPRAT, 2007: 9).

Conforme a coordenadora nacional do FONSPANPOTMA, Kota Mulangi, interlocutora privilegiada deste trabalho, para ser membro do Fórum é preciso referendar a formulação expressa na Cartilha que oferece o entendimento do que os interlocutores nomeiam por:

- a) Povo Tradicional de Matriz Africana: O conjunto dos povos africanos transladados para o Brasil e as suas diversas variações e denominações originárias dos processos históricos diferenciados em cada parte do país, na relação com o meio ambiente e com os povos locais (MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E CIDADANIA, 2016:18);
- b) Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (ou Territórios / Casas Tradicionais): constituídas pelos africanos e sua descendência no Brasil no processo de insurgência e resistência ao escravismo e ao racismo, a partir da cosmovisão e ancestralidade africanas, e da relação desta com as populações locais e com o meio ambiente (MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E CIDADANIA, 2016:18);
- c) Tradição: Aspecto vivo da cultura que não se prende de forma fixa ao passado nem vive do "apego ao passado", mas o reinventa sem perder raízes, origens e sem perder a perspectiva do movimento da história na construção do presente e do futuro (constituindo-se em) um conjunto material e imaterial da cultura de origem africana preservado e recriado nos terreiros e identificado como "patrimônio material e imaterial à "memória coletiva" de um grupo (...) As referências ancestrais africanas, presentes nos territórios que garantem as construções identitárias do "sujeito singular" como parte de uma "continuidade histórica" (MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E CIDADANIA, 2016: 10-9).

O fato é que o FONSPANPOTMA, amparado na legislação internacional, nega a possibilidade de que as práticas dos terreiros sejam entendidas apenas como "religiosas". Foi exatamente esta recusa o que me causou estranhamento. Afinal de contas, desde o início do

²⁵ Shiraishi Neto (2007) fez levantamento minucioso da legislação internacional e infraconstitucional que assegura o direito dos Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil.

²⁶ O governo brasileiro ratificou a Convenção 169 por meio do Decreto Legislativo n.º 143, de 2002, assinado pelo então presidente do Senado Federal.

século XX, quando Nina Rodrigues realizou a primeira etnografia sobre as expressões afro-brasileiras em Salvador, os esforços – tanto dos praticantes, quanto dos etnógrafos – foram orientados para que, ao menos as práticas dos yorubás fossem reconhecidas pelo Estado como legítima religião dos negros.

O lugar da religião

Conforme nos conta Mãe Nalva, coordenadora do FONSANPOTMA no estado do Pará que, além de ser uma das principais articuladoras do Fórum na região norte do país, é membro do Grupo de Trabalho de Segurança Pública dos Povos de Matrizes Africana do estado, a proposta do Fórum ganhou projeção por romper com a ideia de que os terreiros fossem apenas “templos religiosos”, trazendo para o centro do debate a dimensão política e civilizacional das práticas tradicionais de matrizes africana. Ela explica que o fato de os terreiros serem compreendidos essencialmente como templos religiosos abre espaço para que os políticos ligados à bancada evangélica neguem os direitos garantidos a esses locais e que estão elencados no Estatuto da Igualdade racial (Lei 12.288/2010).

Nós não estamos falando só de religião. Nós estamos diante de um embate civilizatório. A gente chega numa secretaria de governo, num gabinete de político exigindo os nossos direitos, e recebemos a resposta de que “o Estado é laico e não pode investir em programas que beneficiem apenas uma religião”. Isso é um absurdo! Porque eles dão isenção de imposto para as igrejas, privilegiam pastores e na hora que nós exigimos direitos como povo historicamente discriminado, vêm com essa ladainha. Eles acham que a gente é idiota, só pode! (MÃE NALVA).

Por outro lado, o Fórum não exclui de suas fileiras os afrorreligiosos que se autodeclararam como religiosos, uma vez que ser denominado como ‘religião’ ainda é o que, em tese, garante algum direito a essas populações. A posição do Fórum, conforme documento divulgado em 2016, está no site Portal dos Movimentos Sociais²⁷,

(...) o Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana – FONSANPOTMA (uma organização nacional que tem por gênese o debate, a reflexão e o objetivo de propor a preservação, a reterritorialização física, social e étnica dos valores civilizatórios da Tradição de Matriz Africana, com ênfase na Soberania Alimentar e o enfrentamento a insegurança alimentar pela destruição do nosso sistema alimentar), tem como princípio a auto-declaração como Povos Tradicionais de Matriz Africana, deixando nítido que não desrespeitamos nenhuma outra forma de denominação que tenham nos imputado ou mesmo que tenhamos nos declarado, ao contrário garantimos que a diversidade é o princípio unificador dos nossos ancestrais (PORTAL DOS MOVIMENTOS SOCIAIS, 2016).

Ou seja, a pluralidade do entendimento político, que aqui ganha o sentido de diversidade

²⁷ Ver: <http://www.movsocial.org/noticias.php?id=5804&pagina=3>. Acesso em 15/07/2019.

de performances, se tornou o alicerce de atuação dos membros do FONSANPOTMA. Por outro lado, a ideia de *Povo Tradicional* não é pacificada entre os afroreligiosos que veem esta classificação com desconfiança. Por outro lado, “é difícil o entendimento da legislação internacional. O pessoal, principalmente das áreas urbanas, tem medo de perder algum direito, ainda que direito, mesmo, a gente não tenha nenhum”, diz Mãe Nalva.

Neste contexto, os membros do FONSANPOTMA ao negarem a ideia de que o pertencimento religioso é o que garante as suas identidades diferenciadas, promovem um paradigma que os distingue de outros grupos, também formados por afroreligiosos que acionam exatamente suas identidades religiosas com o intuito de encampar a luta política de enfrentamento à intolerância religiosa (MIRANDA E GOULART, 2010; BONIOLO, 2014; LIMA *et al*, 2015; MIRANDA *et al*, 2019). Entre as estratégias políticas e mobilizações os interlocutores afirmam que:

- a) atuam no enfrentamento ao racismo contra os terreiros e seus adeptos, a partir da discussão da soberania alimentar por se afirmarem Povos Tradicionais, de acordo com a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, cuja discussão segue mais adiante;
- b) declaram-se independentes das agendas propostas pelo Movimento Negro²⁸ em nível nacional;
- c) não confiam na capacidade do Estado brasileiro em mediar os conflitos estabelecidos entre as vítimas de intolerância religiosa e o aparato estatal;
- d) utilizam as redes sociais como ferramentas de mobilização política e de publicidade das suas ações.

Esses diacríticos emprestam a esse grupo duas peculiaridades no campo da mobilização dos afroreligiosos por garantia de direitos no cenário contemporâneo: a tentativa de construção de uma agenda nacional de reivindicações a partir dos terreiros, assim como a proposta de discutir essas mesmas pautas descoladas do movimento social negro, o que em si é um fato original no campo das lutas por direitos dessas populações. É com intuito de pôr em descrição como os membros do Fórum compreendem suas práticas e o que significa desenvolver ações

²⁸ “Utilizo o termo *movimento negro*, não com intuito de substantivá-lo, mas como categoria política de autoafirmação (inclusive da cor de seus membros), conforme acessada pelos interlocutores desta pesquisa. Entendo o movimento social negro como uma reação popular à incriminação do Estado aos indivíduos não-brancos, que se constitui, na atualidade, por uma miríade de instituições que se autointitulam como entidades/instituições negras por terem em sua especificidade a luta antirracista, em suas várias formas e objetivos políticos. Por esta característica heterogênea, alguns pesquisadores preferem a utilização da categoria “movimentos negros” (MOTA, 2009), exatamente porque seus agentes possuem projetos políticos e de visibilidade no espaço público que são diversificados e, em determinados aspectos, até antagônicos” (ALMEIDA, 2015: 7).

reativas frente à reconfiguração das disputas entre os neopentecostais e os afroreligiosos no país que organizei esta tese do seguinte modo:

No capítulo 1 tentei demonstrar sob que bases os membros do Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matrizes Africanas (FONSANPOTMA) constroem suas narrativas sobre os ataques aos terreiros. A partir da ideia de segurança alimentar formatada pela tradição (ASAD, 1984), discuti sob uma perspectiva histórica, que remonta a primeira denúncia ao Ministério Público Federal em 1989, a ideia de que suas lutas não são por privilégios, mas por garantias mínimas de direitos. Conforme pude observar, os interlocutores compreendem o aparato midiático e o poderio político dos neopentecostais como a causa das perseguições e do terror social ao quais precisam conviver e enfrentar no dia a dia. Para eles, a frequente demonização às religiões de matriz afro na mídia neopentecostal resultam, na prática, nos ataques aos terreiros. Neste sentido, sabedores dos seus lugares enquanto uma população que tem o direito de não ter direitos (REIS E LUNA, 2011), se apropriaram de uma estratégia estatal que transforma os terreiros em continuidade dos territórios africanos, para acioná-los não só como consulados honorários, mas a partir de um *continuum civilizatório africano*, que os aproxima mais dos países africanos, explicitando a situação de estrangeiros indesejados na própria pátria. Esta é uma estratégia que, penso, explicita o grau de descrédito em relação as políticas públicas desenvolvidas pelo Estado brasileiro que lida há 200 anos com esta população criando leis para “inglês ver”²⁹.

No capítulo 2, a partir da morte de Mãe Gilda, que completa 20 anos em 2020, demonstro como se estabeleceram as disputas entre os afroreligiosos e os ativistas do movimento social negro em nível nacional, a partir da entrada dos neopentecostais neste cenário. A análise concentrou-se nos setoriais de negros nos partidos e a formação das Frentes Parlamentares em Defesa dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, no Congresso Nacional, nas assembleias legislativas dos estados e nas câmaras de vereadores dos municípios, percebo que o maior desafio os membros do FONSANPOTMA está em disputar os sentidos da branquitude por dentro do movimento negro. Nesta parte, tentei elaborar a ideia do racismo como efeito de uma ontologia supremacista a partir dos quadros socioteóricos (CAMPOS, 2016) dos modelos estadunidense e alemão com o intuito de compará-los ao pensamento brasileiro circunscrito ao ideal de embranquecimento (SCHWARCZ, 1992; MUNANGA, 2004) e formas de controle racial estabelecidas pelo Estado.

No capítulo 3, trato da minha entrada no campo empírico e a metodologia para

²⁹ A expressão é associada ao não cumprimento das leis no Brasil, provavelmente por conta da situação vivida durante o período regencial, quando Portugal descumpria a proibição do tráfico de escravos feita pelo Reino Unido.

construção do Banco de Dados relativo as ocorrências midiáticas sobre os assassinatos das *autoridades tradicionais de matrizes africana*. Nesta parte do trabalho, o intuito foi o de demonstrar que a mídia segue utilizando os mesmos pressupostos estatais de controle e indiferença (HERZFELD, 2014) ao lidar com crimes cometidos contra a população tradicional de matrizes africana. Além de indicar que quando esses crimes são tratados pelas empresas de comunicação de propriedade dos neopentecostais, há uma deliberada intenção em reforçar os estereótipos desta população. Neste contexto, as demandas de uma população historicamente mantida à margem (DAS E POOLE, 2008) e politicamente incluída pela exclusão (AGAMBEN, 2007), cujas representações veiculadas pela mídia se dá a partir da incriminação das vítimas, reforça a ideia de que os afroreligiosos podem ser pensados na chave dos *seres matáveis* (AGAMBEN, 2007; PITA, 2010) compreendidos em seu conjunto como aqueles aos quais “qualquer um pode dar morte impunemente” (AGAMBEN, 2007: 243).

No capítulo 4, trago os dados etnográficos realizados a partir de entrevistas com membros do FONSANPOTMA sobre os ataques (SILVA, 2007) nos estados do Pará, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul. Interessante perceber que esses interlocutores ora prestam apoio e alguma forma de ajuda às vítimas, ora eles mesmos ocupam esta posição. Nesta parte do trabalho, tento apresentar a complexidade do cenário das perseguições aos terreiros e adeptos, a partir da descrição dos casos de violência cometidos contra a população dos terreiros, tendo como pano de fundo a ideia de narcopentecostalismo e grupos de domínio armado (MIRANDA e MUNIZ, 2018).

No capítulo 5, entendendo que os afroreligiosos se constituem como seres matáveis (AGAMBEN, 2007; PITA, 2010), tento demonstrar como se constrói socialmente o lugar da vítima entre esta população, tentando entender os motivos que levam a recusa sistemática das vítimas em relatar seus sofrimentos. Trato neste capítulo do assassinato do Pai Robson de Oxaguiã, que completou dez anos em 2019 como caso emblemático da complexidade de se pensar esta vítima que “tem direitos a não ter direitos”, cujo próprio processo de vitimização de mostra complexo e violento, uma vez que a forma de socialização às tradições africanas dificulta a assunção das vítimas entre os afroreligiosos.

No Capítulo 6, oriento meu olhar para o que os membros do FONSANPOTMA chamam de reação do Estado às suas demandas e, além de mapear as ações estatais referentes a criação de delegacias. Este capítulo foi construído basicamente a partir da entrevista com o procurador da república Jaime Mitropoulos, em diálogo com a Nota Técnica da Procuradoria Geral da República e os dados do Instituto de Segurança Pública. Nele, demonstro que o Estado o esforço de construção de estatísticas sobre os crimes cometidos contra esta população, que tem sido

interpretada como um visível aumento de vitimização por crimes ódio, conforme aponta o documento da PGR.

Como ler este trabalho: Entre a ideia de Povo Tradicional e comunidade emocional

Para que o leitor possa ter uma compreensão ampliada sobre os sentidos utilizados pelos interlocutores desta pesquisa sobre os significados de suas práticas, entendo que seja necessário explicitar os modos como eles entendem o campo das religiões afro-brasileiras em comparação à autoidentificação como membros de Povos Tradicionais de Matriz Africana, organizados em comunidades tradicionais (GOVERNO FEDERAL, 2016). Neste caso, é fundamental explicitar que, de acordo com os interlocutores desta pesquisa, a própria categoria “afro-brasileira” para designar as práticas religiosas destes grupos, como sendo

um diversificado conjunto de credos, alguns de caráter local, outros já revestidos da característica de religião universal, que podem ser encontrados por todo o Brasil, e até mesmo em outros países, especialmente Argentina e Uruguai. Mas trata-se, contudo, de um grupo minoritário no universo das religiões no Brasil (PRANDI, 2007: 7).

Não dão conta das complexidades inerentes à organização social, história, práticas culturais e religiosas e, fundamentalmente, das memórias (individuais e coletivas) que orientam os modos de vida dessas comunidades. Nestes termos, é importante apontar que os interlocutores entendem a formação do que eles classificam de comunidades tradicionais, através das inter-relações constituídas a partir das memórias (CANDAU, 2011) dos povos africanos durante o período do sistema socioeconômico escravagista, seguindo a teoria do fluxo e refluxo do tráfico de seres humanos, conforme proposto por Verger (1987). Abaixo, no Quadro 1, sigo o modelo proposto na Cartilha dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, produzida pelo Governo Federal, acrescentando a incidência de alguns dos povos africanos originários das localidades onde ocorreu o tráfico.

Quadro 1: Fluxo do tráfico de seres humanos da África para o Brasil, de acordo com Pierre Verger

Fase	Região	Período	Povos
1	Golfo da Guiné	Séc. XVI (1550 a 1580)	(*)
2	Congo e Angola	Séc. XVI - XVII (1581 a 1650)	Angola, Cabinda, Benguela, Cassange, Munjolo, Rebolo, Congo, Ganguela, Cabundá, etc.
3	Costa da Mina	Séc. XVII/XVIII (1651 a 1760)	Jejes, Fanti, Ashanti, Txis, Malês (islamizados), Hauçás, Canúris, Tapas, Gurunsis, Fulani,

4	Golfo do Benin	Séc. XVIII/XIX (1770 a 1888)	Ewe, Nagôs, Fon, Oyo, Ijesá, Ijebu, Egba, Egbado, Hauças, Jeje
---	----------------	------------------------------	--

Fonte: Cartilha dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (Governo Federal, 2016).

(*) Aponto que há uma controvérsia entre os dados apresentados por Verger (1987) e os pesquisados por Soares (1998) em relação ao embarque dos africanos, uma vez que a Guiné, o Congo e Mina se constituem, na interpretação da autora, em uma única região: “Considero costa ocidental o litoral africano explorado pelos portugueses até sua chegada ao reino do Congo (também designada Costa da Mina); considero costa centro-ocidental o Congo, Angola e Benguela. Na primeira metade do século XVIII as ilhas do arquipélago de Cabo Verde fazem parte do circuito comercial da Mina” (SOARES, 1998: 4).

O Quadro 1 tenta demonstrar a diversidade dos povos que, trasladados como prisioneiros de guerras³⁰ durante o empreendimento colonial, tiveram o Brasil como destino. Conforme a Cartilha dos Povos Tradicionais de Matriz Africana,

Entre os séculos XVI e XIX, chegaram vivos às Américas aproximadamente 11 milhões de africanos, originários de diversas regiões do Continente. Somente para o Brasil foram trazidos cerca de 5 milhões de pessoas (MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E CIDADANIA, 2016: 6).

Para se ter uma ideia do que esse contingente de africanos representa, a totalidade da população de Portugal em 1525 era de, aproximadamente, 1,2 milhão de pessoas, chegando à casa de cinco milhões somente em 1890 (VALÉRIO, 2001). Já a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) estima que no século na primeira metade do século XVI a população indígena no país, somava, entre os povos do litoral e os do interior, cerca de três milhões de pessoas, registrando uma queda populacional para 1,2 milhão em 1570³¹.

A partir destes dados, podemos relativizar a ideia de uma categoria afro-brasileira para qualificar qualquer uma vertente cultural ou religiosa cujas ideias e valores (DUMONT, 2007) são orientados pelos modos de vida dos africanos e seus descendentes. Percebemos também que, mesmo se houvesse a possibilidade de classificar o significado do “brasileira”, diante dos

³⁰ Para me referir aos africanos neste período utilizo a categoria política “prisioneiros de guerras” em detrimento a categoria econômica “escravo”. Ainda que a categoria ‘escravizado’ (Lovejoy, 2002) informe para a produção historiográfica a tentativa de mobilidade social entre os humanos sequestrados em meio às guerras no continente africano. Esta conceituação prevê uma mudança na imagem que a produção historiográfica se assentou até então de que se tratava de indivíduos, estáticos e conformados em sua condição colonial. A categoria ‘prisioneiros de guerras’ está em conformidade com a proposta de M’Bow (2010) ao apontar a ideia de que ‘escravo’ se constitui como categoria colonial para identificar os prisioneiros das guerras entre os países europeus em território africano e também das disputas entre os reinos africanos, compreendidas entre os séculos XV e XIX, e que foram trazidos para o Novo Mundo durante o empreendimento colonial como objetos-de-trabalho forçados, tendo a perda de suas identidades através da conversão forçada ao cristianismo como controle de seus corpos e memórias. Ao preferir esta categoria ‘prisioneiros de guerras’ para classificar os grupos africanos que chegaram ao Brasil, faço uma escolha pelo protagonismo da ação conflitiva e beligerante dos interesses políticos e econômicos que estavam em jogo dos dois lados do Atlântico em relação à Europa. Minha perspectiva não é a de sobrepujar os horrores deste período, mas demonstrar que esses indivíduos se constituíram em objetos a partir das guerras por domínio de territórios e riquezas no continente africano. Ver: MEILLASSOUX, 1995; LOVEJOY, 2002; M’BOW, 2010.

³¹ Ver: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao>. Acesso em 10/11/2019.

dados demográficos apresentados, é fácil perceber que a proeminência populacional da conformação do país se deu pelos grupos de matriz africana e diante do extermínio das populações indígenas. Ainda que Mattory (1998) nos informe que a proeminência demográfica não seja um dado que permita avaliar a precedência cultural entre as populações³², penso que descartar, *a priori*, o quantitativo da presença de indivíduos africanos no período colonial do Brasil, não faz jus à própria história do desenvolvimento do Estado nacional que se manteve firme na produção de políticas de controle desta população.

Outro ponto fundamental para pensar a conformação dos terreiros a partir da ideia de comunidades tradicionais no país, é considerar que os afroreligiosos se percebem a partir dos três grupos populacionais que orientaram seus modos de vida, a saber: os Bantus (Congo-Angola), Jeje (Ewe-Fon) e os Yorubás (Nagôs). No entendimento dos interlocutores, são esses grupos que fornecem a matriz africana que orientam não só as suas práticas, mas também suas ideias e valores em relação aos modos de vida. Estes grupos, de acordo com a fala nativa, informam as nações (LIMA, 1974)³³ que deram origem às expressões culturais e religiosas no país. Para facilitar a compreensão, formulei o Quadro 2, informando as características linguísticas, as divindades cultuadas e as origens no continente africano.

Quadro 2: As nações africanas

Matriz	Nações	Divindades	Língua	Local de origem (cartografia contemporânea)
Bantus Segundo a fala nativa, o termo significa “Humanidade” ou “seres humanos”. Refere-se genericamente a um conjunto de povos compreendidos entre do que hoje se conhece como a África do Sul até a República dos Camarões	Angola, Cabinda, Benguela, Cassange, Munjolo, Rebolo, Congo, Ganguela, Cabundá, Miluas etc.	Inkises, cultuados pelos povos do Congo e Mukixis, cultuados pelos povos Angola	Segundo Slenes (1992), cerca de 300 idiomas-irmãos são falados pelos povos originários da África Central.	África do Sul, Angola, Botswana, Burundi, Gabão, Guiné Equatorial, Lesoto, Malawi, Moçambique, Namíbia, Quênia, Reino Unido, República Democrática do Congo, República do Congo, Ruanda, Tanzânia, Uganda, Zâmbia e Zimbábue.

³² “Estudiosos da diáspora africana discordam radicalmente da hipótese de uma relação de causa e efeito entre o tamanho da população de uma dada etnia e sua predominância cultural” (MATTORY, 1998: 266).

³³ “Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia estes sim, fundados por africanos angolas, congos, jejes, nagôs, - sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através os tempos e a mudança nos tempos” (LIMA, 1974: 77).

Jejes (Ewe-Fon) Refere-se ao conjunto de povos compreendidos entre o Benin, Togo e Gana.	Fon, Ewe, Mina, Fanti e Ashanti. No Brasil conformaram-se em: Jeje Mina, Jeje, Jeje Mahin, Jeje Savalu, Jeje Mundobi.	Voduns que são cultuados a partir de três panteões: Dan (Serpente), Hevioso (do Trovão) e Sakpata (Terra), incluindo os Nagô-Vodun	Fon-gbe	Togo, Gana e Benin
Yorubás Além da linguagem comum, os Yorubás estão unidos por tradições que remontam a origem comum, na cidade de Ilé-Ifè, que seria o centro do mundo.	Nagôs, Oyo, Ijesá, Ijebu, Egba, Egbado, Hauças, Malês, Canúris, Tapas, Efon, Ifé, Ketu etc.	Cultuam os Orixás e ancestrais divinizados (Egungun)	Yorubá	A maioria da população concentra-se ainda hoje na Nigéria, distribuindo-se minoritariamente entre o Togo e parte do Benin

Fonte: Informações compiladas pela autora, tendo como referência a Cartilha dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (Governo Federal, 2016).

Aqui estamos diante de um paradigma que confronta a compreensão dos interlocutores porque “Bantus”, “Jejes” e “Yorubás” – como categorias homogeneizantes do universo dos povos africanos traficados para o país, a partir do compartilhamento do idioma (LIMA, 1974) – mostra-se imprecisa. Mais ainda, quando hoje entendemos que essas categorias, que acabam conformando “a identidade étnica e as reivindicações de pureza cultural não se dão simplesmente em função de reminiscências ou de inércia, mas, diferente disto, são essencialmente resultado do imaginário e do poder coletivo” (MATTORY, 1998:265). Neste ponto, entendemos que o que os interlocutores desta pesquisa chamam de Povos Tradicionais (Bantus, Jejes e Yorubás) são classificações inventadas ora por missionários cristãos ora por pesquisadores (SLENES, 1992; MATTORY, 1998) com intuito de criar uma espécie de identidade coletiva entre povos díspares e distintos, mas que se inter-relacionavam, fossem pelas relações de comércio ou de guerras

As culturas dos povos da África central, oriental, e meridional hoje chamadas de “bantus,” inclusive os bakongo, são produtos de uma conquista demográfica e cultural dentro da África muito mais ampla do que a expansão ultramarina dos yorubá. Antes do século VIII, as línguas “bantus” haviam se expandido desde um pequeno núcleo, atualmente da Nigéria para a ilha de Zanzibar na África Oriental (Curtin *et al.*, 1978, p. 25-30). Os falantes de banto chegaram a dominar inteiramente desde a metade até o extremo sul do continente (MATTORY, 1998: 265-6).

O que nos interessa tratar aqui é que, mesmo compreendendo que os membros do FONSANPOTMA utilizem a ideia de que suas práticas culturais e religiosas, assim como as

suas organizações sociais, são orientadas pelos grupos Bantu, Jeje e Yorubá a partir do termo “matriz africana” (matriz subentendendo a origem e africana o lugar desta origem), a expressão no singular, mais esconde que revela a complexidade e a diversidade das suas práticas. O fato é que todos os pesquisadores que investigam os terreiros se depararam, de uma forma ou outra, com uma polifonia não só de mitos de origem, mas também de moralidades em relação às práticas (SILVA, 1993; DANTAS, 1986) que tendem não só promover, mas acirrar disputas internas e intestinas entre os interlocutores. Conforme sabemos, tanto pesquisadores quanto interlocutores costumam utilizar a ideia de Candomblé como sinônima (JENSEN, 2001) não só para indicar o universo dessas tradições, mas como régua para estabelecer moralidades sobre as práticas das infinitas possibilidades organizativas das centenas de povos que por aqui chegaram. Penso que, para além da ideia homogeneizante estabelecida pelos usos políticos do Candomblé pelo Estado³⁴, esta polifonia está diretamente relacionada à pacificação do modelo que coloca centenas de povos diferenciados na mesma “caixinha”, classificando-os genericamente de Bantus, Jejes e Yorubás, conforme estabelecido no período colonial.

Por outro lado, a ideia de matriz africana remete à tese defendida por Cheickh Anta Diop (2014) de que o empreendimento colonial não subverteu a unidade cultural africana³⁵, da qual trataremos mais adiante. No entanto, entendo que o que Diop (2014) propõe seria uma unidade que se dá muito mais em nível subjetivo³⁶, que diz respeito às ideias e valores dessas populações que se pautam pela oralidade, ancestralidade e na relação com o meio ambiente, do que efetivamente em relação às práticas organizativas e culturais dos cerca de dois mil povos que ainda hoje habitam todo o continente. Ainda que seja possível apontar uma unidade subjetiva, entendo que é preciso ressaltar que os povos africanos que chegaram até o Brasil – e se organizaram a partir das adversidades que enfrentaram – possuíam idiomas, organizações sociais e políticas, além de práticas culturais e religiosas muito diversas para que possamos assumir que se conformaram a partir de uma única matriz. entendo que é preciso ressaltar que

³⁴ Souza (2005) em sua tese de doutorado demonstra a operação dos interesses do Estado brasileiro em disputar o mercado internacional africano, a partir da organização do Candomblé na Bahia.

³⁵ Kwononoka (2015) ao analisar a obra "A Unidade cultural da África Negra" de Cheikh Anta Diop, informa que: a obra caracteriza-se pela análise da família e filiação matrilineares, pela criação do Estado Território (em oposição à Cidade-Estado ariana), pela emancipação da mulher na vida doméstica, por uma espécie de coletivismo social, chegando até à despreocupação em relação ao futuro. Caracteriza-se também por uma solidariedade material de direito para cada indivíduo (o que faz com que a miséria material ou moral seja desconhecida até aos nossos dias; é certo que existem pessoas pobres, porém ninguém se sente só, ninguém está angustiado)” (KWONONOKA, 2015: 4-5).

³⁶ Há aqui o risco de se incorrer na ideia de que esta unidade cultural se relacione com uma suposta diferença psíquica dos africanos em relação aos europeus, retomando a discussão de que existam povos selvagens – ideia superada e combatida desde os primórdios da Antropologia (BOAS, 2009). O uso da categoria subjetiva está em acordo com o entendimento de que as subjetividades são conformadas culturalmente, nada tendo a ver com a unidade psíquica dos seres humanos.

os povos africanos que chegaram até o Brasil – e se organizaram a partir das adversidades que enfrentaram – possuíam idiomas, organizações sociais e políticas, além de práticas culturais e religiosas muito diversas para que possamos assumir que se conformaram a partir de uma única matriz. Apresentando a questão de outro modo: ainda que se afirme que há o compartilhamento de ideias e valores (DUMONT, 2007) – porque é exatamente sobre este ponto que versa a disputa pela “tradição” – as práticas e formas organizativas não são únicas nem possuem unidade. Por este motivo, entendo que quando nos referimos a este conjunto de povos com intuito de positivar a diversidade, estamos diante de um fenômeno que implica a aglutinação de diferentes tradições (ASAD, 2017), tratando-se de

uma questão de atos linguísticos transmitidos pelas gerações como parte de uma forma de vida, um processo no qual se aprende e reaprende, refletida ou contextos particulares. Pela repetição, as práticas incorporadas ajudam na irrefletidamente, a operar com palavras, a adaptar o próprio corpo e a sentir em aquisição de aptidões, sensibilidades e propensões de tal modo que a prática guiadora da linguagem se torna redundante. E, por meio dessas práticas, o indivíduo pode autotransformar-se – mudando seu ser físico, suas emoções, sua linguagem, suas predisposições, bem como seu ambiente (ASAD, 2017: 347-8).

Sob este ponto de vista, tradição assume a ideia de transformação através de práticas incorporadas, o que significa dizer que é na memória (CANDAU, 2011)³⁷ dos indivíduos, orientadas e inter-relacionadas a partir (e sobre) os muitos povos que se aglutinaram forçosamente em torno da ideia de formar comunidades, cujo objetivo se constituiu na tentativa de organizar (e perpetuar) suas práticas (LIMA, 1974). A partir deste ponto, as possibilidades organizativas que consideram a memória das práticas dos povos africanos circunscritas às comunidades tradicionais – constituídas nas inter-relações, o que significa dizer que estas inter-relações se deram e ainda se dão entre a negociação e o conflito - informa uma ruptura radical com a ideia de pureza (RODRIGUES, 1919; RAMOS, 1940, 1946; CARNEIRO, 1986; HERSKOVITS, 1958; BASTIDE, 1961).

Ao perceber que o universo das tradições de matrizes africana – no que se refere às práticas, mitos de origem, diversidade e organização política – é infinitamente mais complexo do que minha experiência neste campo alcançava, passei a tomar mais cuidado ao me referir (e tentar compreender) os terreiros (comunidades) cujas práticas são orientadas não somente pelas histórias coletivas do empreendimento colonial, mas fundamentalmente pelas memórias e trajetórias pessoais dos homens e mulheres que ou os fundaram ou os lideram Brasil adentro. Entendi que é na articulação dessas memórias individuais com as histórias e demandas políticas específicas de cada região do país, que se conformam na atualidade as memórias coletivas

³⁷ Conforme Candau (2011) memória pode ser definida como “a identidade em ação”.

dessas comunidades porque demandam que sejam compartilhadas. Penso que é na transmissão e repetição dos conhecimentos memoriais (CANDAUI, 2011) de geração em geração, na qual se aprende, reaprende e se transforma o corpo, o ambiente e se recriam as emoções (ASAD, 2017) que se dá a tessitura das práticas dessas comunidades a partir das tradições de matrizes africana. No entanto, apontar essa complexidade ajuda a refletir sobre o quanto de riqueza memorial, artística, cultural, alimentar, tecnológica e política essas comunidades, acionados neste trabalho como espaços conformadores de modos de vida, abrigam, e por este motivo podem ser entendidos como comunidades emocionais

fundadas numa ética do reconhecimento, a partir de uma linguagem eminentemente emocional que cria laços entre pessoas diversas (...) ao redor do compartilhamento da “verdade” a respeito dos fatos (...) essa linguagem (...) tem efeitos políticos, na medida em que constrói uma versão compartilhada dos acontecimentos (...) e serve de alicerce para uma ética do reconhecimento e para ações de protesto e de reparação, visto que é um mediador simbólico entre a experiência subjetiva e a generalização social (JIMENO, 2010: 99).

Nestes termos, penso que essas comunidades se conformam como um conjunto de expressões particulares a partir dos modos de vida das pessoas oriundas do continente africano e seus descendentes como estratégia de manutenção de suas práticas. Por entender que se faz necessário estabelecer a grandeza e complexidade dessas comunidades que se orientam a partir das tradições das centenas de povos africanos, conforme os membros do FONSPANPOTMA nomeiam essas várias tradições de matrizes africana no país.

Apesar das possíveis divergências sobre as definições dos membros do Fórum sobre o universo dessas tradições, meu propósito foi o de ressaltar a diversidade das tradições de matrizes africana que não se limitam apenas ao Candomblé e Umbanda, como muitas vezes são retratados:

- Babaçûê: também conhecido como Batuque de Santa Bárbara ou Batuque de Mina, cujo culto está localizado nas regiões Norte e Nordeste, com destaque para suas práticas nos estados do Amazonas e do Pará. A orientação das suas práticas tem por base os grupos classificados genericamente de Jeje e Nagô em diálogo com os povos indígenas da região norte. Cultuam tanto os orixás quanto os voduns, sendo que no Batuque de Santa Bárbara observa-se a proeminência do culto aos orixás Iansã e Xangô, e o Batuque de Mina, o culto aos Voduns.
- Batuque: expressão característica do estado do Rio Grande do Sul e que tem sido observado também no Uruguai e Argentina. Batuque é um termo que serve para classificar vários cultos orientados pelos povos yorubás que cultuam os orixás. Observa-se o Batuque Mina, Batuque Oyó, Batuque Ijesá, Batuque Nagô e

Batuque Cambinda, possuindo grande diversidade entre eles. Apesar de Cambinda ser o mesmo nome utilizado para se referir a uma etnia africana oriunda do Congo, seus adeptos não se assumem como cultuadores de inkises ou mukixis (divindades dos panteões dos povos Bantu).

- Candomblé Congo-Angola: expressão orientada pelas práticas dos povos nominados como Bantus, que cultuam inkises e mukixis, ainda que nem sempre esta diferença entre as divindades seja explicitada. Tem forte presença em todo território nacional, cuja concentração se dá nas regiões sudeste e nordeste, com destaque para os estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais e Bahia.
- Candomblé de Caboclo: expressão orientada pelas práticas dos povos Bantus em estreito diálogo com divindades dos panteões indígenas. Sua presença é observada no Nordeste, com destaque para o estado da Bahia.
- Candomblé Jeje: expressão orientada pelos povos oriundos do Benin (antigo Daomé) cujas práticas se constituem em louvar os voduns – divindades dos panteões Jeje. Também encontrado em todo território nacional, com destaque para os estados da Bahia, Rio de Janeiro e Maranhão.
- Candomblé Nagô: trata-se das expressões religiosas orientadas pelos povos oriundos do Togo, Nigéria e Benin, que cultuam os orixás – divindades do panteão yoruba. Com presença marcante em todo território nacional, com destaque para os estados da Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo, também pode ser observado em outros países.
- Canjerê: expressão também utilizada para informar a reunião de negros para realização de cultos e danças. Trata-se de uma religião orientada pelos povos Bantus e Jeje em diálogo com as cosmologias indígenas, agregando o catolicismo popular e práticas rituais ciganas. O Canjerê, segundo os interlocutores desta pesquisa, está quase desaparecido no Brasil.
- Catimbó: expressão que identifica uma das mais antigas religiões constituídas no país, orientada majoritariamente pelas cosmologias indígenas em estreito diálogo com os povos Bantus, agregando aos seus rituais práticas do catolicismo popular, da Cabala judaica e o culto aos mestres – que se constituem em divindades híbridas que mesclam características dos negros, indígenas e das bruxas europeias. Por suas características é possível ser confundido com a prática da Jurema.
- Egungun: trata-se de expressão religiosa orientada pelos povos oriundos do Togo, Nigéria e Benin de culto aos mortos, sejam ancestrais (divindades fundadoras

do culto, ainda no continente africano) ou antepassados (pessoas que são divinizadas depois da morte). Sua presença mais demarcada é na Ilha de Itaparica, no estado da Bahia, apesar da discricção que suas lideranças e adeptos fazem questão de manter.

- Jurema: expressão que informa tradições (Jurema Sagrada, Jurema Preta e Jurema de Terreiro) que aglutinam o uso medicinal da casca da árvore Jurema³⁸ pelos indígenas da região do nordeste aos ritos dos povos Bantus e rezas do catolicismo popular. Sua presença marcante é na região nordeste do país e é o uso ou não da casca da Jurema e o culto aos mestres juremeiros (divindades híbridas que transitam entre os universos míticos dos povos indígenas, ciganos e da bruxaria europeia) o que diferencia a Jurema da Umbanda e do Catimbó.
- Omolokô: expressão religiosa que se orienta pela prática do culto aos orixás através dos rituais da Umbanda, incorporando elementos católicos e do Candomblé de Caboclo. O Omolokô foi fundado no Rio de Janeiro, no início do século XX, por Tata Fomutinho e se difere da Umbanda por introduzir o abate religioso de animais em seus ritos.
- Quimbanda: expressão que informa, em território brasileiro, o culto dos mortos ou “povos do cemitério”, cuja inspiração vem dos povos Bantus. Sua presença é bem demarcada no Rio de Janeiro e São Paulo.
- Tambor de Mina: expressão presente no norte e nordeste, com proeminência nos estados do Maranhão, Piauí, Pará e na Amazônia. Segundo os interlocutores, o “tambor” se dá pela importância do instrumento nos rituais de culto. Mina demanda a procedência da “costa situada a leste do Castelo de São Jorge da Mina” (VERGER, 1987: 12), no território atualmente compreendido atualmente entre as Repúblicas de Gana, Togo, Benin e da Nigéria. Os indivíduos desse povo eram conhecidos como mina-jejes e mina-nagôs.
- Toré: também conhecido como Toré de Caboclo. Expressão de origem indígena que promove procedimentos de cura, defumação, danças e cânticos que ao incorporar as práticas dos povos Bantus, passaram a também cultuar os caboclos.
- Umbanda: expressão indicativa de várias práticas que em seus primórdios aglutinaram divindades dos povos Bantus e Yorubás com os ritos católicos, presente em todo território nacional. Na atualidade, o termo serve para classificar

³⁸ *Mimosa tenuiflora*.

uma miríade de práticas que vão desde a Umbanda Pura, Umbanda Traçada, Umbanda Esotérica, Umbanda Extraterrestre (esta última com culto identificado no estado de São Paulo).

- Xambá: expressão atribuída ao povo Ashanti, com presença no estado de Pernambuco.
- Xangô: expressão presente no Nordeste que cultua orixás, com proeminência nos estados de Alagoa, Paraíba, Sergipe e Pernambuco. Também conhecido como Xangô do Nordeste ou Xangô Egba.

Ao observamos o universo de possibilidades das práticas das tradições de matrizes africana no país, vislumbramos o quanto de diversidade se configura neste horizonte. No entanto, ainda que eu nomeie meus interlocutores, as vítimas ou os entrevistados como afrorreligiosos, ou quando me refiro às comunidades tradicionais como terreiros, o faço por uma impossibilidade de caracterizá-los de acordo com a diversidade de suas práticas ou para facilitar a organização textual.

A dimensão do feminino e as vítimas preferenciais

Em 2020, a morte de Mãe Gilda – que é tratada pormenorizadamente no capítulo 2 deste trabalho – completa 20 anos. Para os interlocutores desta pesquisa, este episódio explicitou uma nuance importante dos conflitos que envolvem os neopentecostais e os terreiros: a de que os ataques (Silva, 2007) estão diretamente ligados ao ódio à mulher³⁹ negra. Durante os 26 meses em que permaneci no campo empírico, entre setembro de 2017 e novembro de 2019, mantendo contato diário e cotidiano com os interlocutores, fosse pelo grupo de WhatsApp Mulheres do FONSAMPOTMA, que conta com 41 interlocutoras de onze estados do país, ou no contato face a face, ouvi repetidamente a seguinte afirmação:

É sintomático que eles (os neopentecostais) tenham chutado a única santa negra do panteão católico (Nossa Senhora Aparecida) e tenham se achado no direito de veicular a foto de Mãe Gilda xingando-a de charlatã! É muito evidente que eles atacam a mulher negra, essa que jamais deveria ter saído do seu lugar de objeto sexual. Os terreiros são identificados como sendo chefiados por mulheres negras, somos nós que mantemos as tradições. Quando eles atacam os terreiros, o ataque é ao matriarcado (Mãe Dolores).

Para os integrantes do FONSAMPOTMA, garantir o reconhecimento das mulheres como fundamentais para a preservação das tradições tem uma dimensão estratégica do ponto de vista da política interna junto às diversas tradições de matrizes africana que coexistem no

³⁹ A Nota Técnica produzida pela Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão (PFDC) em agosto de 2018 também aponta que as mulheres são a maioria das vítimas.

território nacional – para além de ser uma proposta de unificação de demandas devido a complexa diversidade das comunidades tradicionais. Os interlocutores desta pesquisa, por entenderem que a primazia dos terreiros se concentra nas sacerdotisas da cozinha – que são as mulheres que preparam os alimentos para os deuses e para os humanos – demarcam politicamente a posição inegociável, segundo eles, de enfrentamento ao machismo e a misoginia constitutiva da sociedade brasileira. Não se trata aqui de mera retórica ou signifique que, enquanto pesquisadora, assumi o discurso nativo de que as mulheres são fundamentais e indispensáveis para a manutenção das tradições, mas de evidenciar uma característica marcante das narrativas do FONSANPOTMA.

Conforme Kota Mulanji, ser a portadora de todas as pessoas que chegam ao mundo é o que confere a importância primordial para as mulheres em todas as tradições de matrizes africanas. “Ninguém vem a este mundo que não seja através de nós”, diz a interlocutora. Ao contrário do que possa parecer, esta não é uma dimensão romântica dos terreiros, mas o seu oposto, o que garante poder às mulheres. Por outro lado, ela também não pode ser lida como uma demanda sexista. Kota Mulanji explica que a relação estabelecida entre homens e mulheres nas tradições de matrizes africanas se dá sob a forma de complementariedade e não de disputas – ainda que elas ocorram. No cotidiano dos terreiros, as disputas acontecem e não são apenas entre as mulheres e os ogãs – cargo masculino reconhecido como de liderança tradicional, cujas atividades demandam força e proteção – mas também entre os praticantes de Ifá que tendem a relegar às mulheres um lugar de subserviência. No caso dos praticantes de Ifá no Brasil, há a ideia de que os Babalaôs (autoridades tradicionais deste culto), dos quais trataremos mais detalhadamente no capítulo 2, não reconhecem a autoridade das mães de santo, por se reivindicarem hierarquicamente superiores a estas. De fato, a disputa entre os ifaístas e as mães de santo é doméstica, uma vez que tem sido possível de ser percebida nos terreiros de Candomblé localizados nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo.

Para os interlocutores deste trabalho, a narrativa hegemônica é a de que “não há vida sem que homens e mulheres estejam em harmonia e se respeitem”. De acordo com Mãe Dolores, a valorização da presença das mulheres nos terreiros pelo grupo se dá em duas frentes:

- a) A partir da campanha “Sagradas Mulheres Águas”, promovida pelo Fórum, que visa instituir a nacionalização do dia Dois de Fevereiro – dedicado às divindades das águas salgadas. Kota Mulanji diz que “a gente busca o feriado de Kaiá, Aziri e Iemanjá⁴⁰. Mesmo que as pessoas achem que é uma data católica, sabemos o

⁴⁰ Kaiá é a representação das águas salgadas para os povos Bantu, Aziri para os Jeje e Iemanjá para os povos yorubás.

quanto as mulheres e as águas são sagradas para os Candomblés”. Para conseguirem o intento, os membros do Fórum têm sido instruídos a recolher assinaturas no abaixo-assinado que, segundo Mãe Dolores, deverá ser protocolado no Congresso Nacional, em 2020. Enquanto escrevia este trabalho fui informada que o abaixo-assinado já contava com cerca de 50 mil assinaturas;

- b) Pela construção de um discurso voltado ao campo feminista (setoriais de partidos políticos e também dos movimentos sociais) que pode ser compreendido como sendo *pró-mulher* uma vez que, ainda que os posicionamentos das membros seja de oposição aos tradicionais discursos feministas (LIMA, 2019), o objetivo é que sejam elaborados conceitos que sirvam como diálogo de promoção do um entendimento sobre as diferenças entre as mulheres pertencentes às lógicas dos terreiros e as que não são. Fundamentalmente, o reconhecimento da primazia das mulheres nos terreiros, segundo as interlocutoras visa o resgate da autoestima e de proteção dessas mulheres, que necessariamente segue uma agenda de garantia de direitos e de não-violência, e também como uma proposta de unidade entre os terreiros de todo país.

Para Kota Mulanji, a nacionalização do dia 2 de fevereiro tem dois objetivos centrais: a primeira é propor a visibilidade da água como bem material e inalienável de todos os brasileiros – uma forma de denúncia da possibilidade de privatização das reservas aquíferas do país, principalmente o aquífero Guarani⁴¹; e a segunda, que expressa a ideia de que os ataques aos terreiros em todo país é sedimentada pelo machismo e racismo da sociedade. Para essas militantes, a violência perpetrada aos terreiros é, “na verdade, um atentado ao matriarcado que se estabeleceu nas nossas *unidades territoriais tradicionais*”. Eles explicam este entendimento da seguinte forma:

No Brasil a manutenção e perpetuação dos terreiros estão diretamente ligadas às mulheres negras. Entendemos que cada invasão a terreiros, cada um que é incendiado, tem uma dimensão simbólica muito maior. Este simbolismo é o ataque à mulher negra que luta para sobreviver, é a Mãe África que estão matando. Independente se o dirigente do terreiro é homossexual, se é uma mulher branca ou até mesmo um homem, o que simboliza esses ataques é a nossa morte, porque os terreiros são as nossas extensões, têm a nossa cara. (MÃE DOLORES LIMA).

A ideia de que os terreiros representam um tipo de matriarcado⁴² no país passou a ser

⁴¹ Desde 2016 há a preocupação de que o Aquífero Guarani – maior reserva de água potável do mundo – localizado na fronteira entre Brasil, Paraguai, Uruguai e Argentina entre na pauta das privatizações do governo brasileiro. Ver: <https://revistaforum.com.br/noticias/recursos-ameacados-fabrique-uma-crise-e-atropele-o-estado/>, acesso em 25/08/2019.

⁴² É preciso destacar que, para a Antropologia, o mito do matriarcado foi objeto de análise no trabalho de Joan Bamberger (1979), que concluiu que a forma como o tema foi tratado na Antropologia Clássica, desde J.

difundida pelos estudos de Ruth Landes e Edison Carneiro, na década de 1930-1940 (ANDRESON, 2013), e recebeu críticas severas feitas por norte-americanos e pesquisadores brasileiros⁴³. Sua grande contribuição para a análise antropológica foi a abordagem nas personagens, ou seja, nos indivíduos influenciados pela cultura, ao invés da coletividade representando um padrão cultural, tal como era comum em sua época por influência de Ruth Benedict..

Landes chegou ao Brasil quando a profissionalização das Ciências Sociais se tornou estratégica para a imagem do país no contexto internacional. As décadas seguintes foram marcadas de uma intensa comunicação entre Estados Unidos e Brasil, uma vez que o Brasil, e mais especificamente a Bahia, era visto um cenário ideal de estudos sobre as questões raciais. No entanto, Mattory (2009) afirma que o único país do Novo Mundo que tem as mulheres como lideranças das tradições de matrizes africana é o Brasil. No entanto, a compreensão das integrantes do Fórum vai em outra direção:

Somos nós, as mulheres, as que sempre sustentamos as nossas casas, os nossos filhos e os terreiros. Fosse fazendo quitutes, lavando roupas, fazendo faxina durante o dia e fazendo ebó de noite. Isso tudo enquanto os nossos homens – pais, filhos, irmãos e maridos – eram presos ou faziam bicos porque não conseguiam empregos. O racismo contra os homens negros os afastou de nós de muitas formas. Por isso é que éramos, e ainda somos nós, que cuidamos das nossas famílias – carnais e de santo (MÃE DOLORES LIMA).

A narrativa de Mãe Dolores propõe um cenário em que a operação do racismo (MUNANGA, 2004) deve ser tratada em se considerando as distinções entre homens e mulheres negras. Apesar do tema já ter sido observado por Lélia Gonzalez (1985), as interlocutoras propõem que “aos homens negros foi dada a oportunidade da morte ou da cadeia e do subemprego; as mulheres ficaram com o fogão, a cama e os filhos” (Kota Mulanji). Esta é uma imagem que recoloca a discussão sobre o racismo e a violência étnico-religiosa em outros parâmetros porque evidencia que os efeitos da política de branquitude no Brasil possui uma variante a partir do gênero, uma vez que a violência letal está mais próxima dos homens do que das mulheres. Esse dado, de certa forma, é demonstrado nesta pesquisa, diante da maior ocorrência de casos que envolvem mortes de pais de santo em comparação às mães de santo.

Circularidade feminina

No entendimento das integrantes do Fórum, a ideia de matriarcado dá lugar ao que elas

Bachofen, no século XIX, serviu para consolidar a ideia de que a mulher não sabe governar e para mantê-la num lugar de submissão ao homem.

⁴³ a exemplo de Artur Ramos, ao livro *Cidade das Mulheres*, no qual se passa uma visão idealizada do poder feminino e da harmonia racial na Bahia.

chamam de ‘circularidade feminina’. Neste contexto, o grupo entende que não é possível pensar o lugar das mulheres em oposição ao dos homens – como sugerem os feminismos clássicos. Nossa relação é complementar, não de disputa”. Na atualidade, a historiadora Lana Lage da Gama Lima tem acompanhado o desenvolvimento do movimento “Mulheres de Axé” e suas intersecções com o feminismo negro⁴⁴. Lima (2019) observa que a ancestralidade – na forma de um passado comum, orientado pelas divindades dos panteões africanos – é o fundamento central deste movimento. Em seu trabalho, a autora cita um discurso de Mãe Beata de Iemanjá, proferido no I Encontro Nacional de Mulheres de Axé, na Universidade Federal do Pará, em 2017 para ilustrar este modelo de mobilização política:

O legado que todos os nossos ancestrais deixaram mostra a importância das mulheres. Elas sempre estiveram à frente de questões como a saúde, educação, do cuidar, da troca e do olhar. A mulher, mesmo dentro da senzala, era quem cuidava e acolhia. E aquela senzala virava tudo, até mesmo hospital, porque era dali que saía o chá quando uma criança estava com dor de barriga, era dali que saía o parto, o conselho para uma briga de família, o leite materno compartilhado. Nós somos Orixás em vida. Então, o empoderamento de que tanto falamos, nós já trazemos (MÃE BEATA *apud* LIMA, 2019: 17).

Lima, mesmo analisando que o princípio da ancestralidade é característica fundante do movimento “Mulheres de Axé”, aponta tratar-se de uma mobilização em construção. Do mesmo modo, o FONSAMPOTMA tem tentado construir um pensamento pró-mulher que seja permeável aos terreiros, uma vez que, segundo elas, há refração das mulheres de axé em se identificarem a partir dos discursos feministas clássicos, incluindo o feminismo negro, uma vez que seus referenciais femininos estão em acordo com a cosmologia (HERZFELD, 2014) nos terreiros que entende as mulheres com os mesmos padrões das divindades femininas: fortes, guerreiras, soberanas e em condição de igualdade com os homens. Para além da dimensão cosmológica, o poder da mulher está em realizar atividades que, em tese, seriam interditas aos homens nos terreiros, como cozinhar, por exemplo. Por certo que essas questões ultrapassariam e muito o objetivo desta pesquisa, mas, neste sentido, o importante em trazer que a leitura que os membros do Fórum fazem em relação aos ataques dos neopentecostais aos terreiros está na tentativa de destruir este poder feminino, que tem mantido as tradições por séculos, ainda que sob perseguição.

Para nós, não importa se o terreiro tem pai de santo branco, verde ou amarelo, se é gay ou trans. Mesmo que a liderança seja a de um homem hetero, o que está na mira é o

⁴⁴ “Surge no final dos anos de 1980, em contraposição ao feminismo fundado por mulheres brancas de classe média e alta, que não contemplava as necessidades específicas das mulheres negras e pobres. Nasce também como contestação ao discurso do Movimento Negro, que não dava visibilidade às questões das mulheres e ganha uma especificidade teórica a partir do trabalho da jurista afro-americana Kimberlé W. Crenshaw, no final dos anos de 1990, com o conceito de interseccionalidade, que passa a ser mais difundido a partir de meados dos anos 2000” (LIMA, 2019: 14).

poder das mulheres negras. Os terreiros são identificados como locais do poder feminino. São as mães de santo que são lembradas como resistência às perseguições. É a circularidade do poder gerador, que é tipicamente feminino, o que sustenta os terreiros. É isso que está sob ataque (MÃE DOLORES).

Neste ponto, Mãe Dolores não apenas justifica a necessidade do grupo em trazer a mulher como central para as mobilizações políticas – e daí a importância da campanha “Sagradas Mulheres Águas” -, mas também impõe outros termos para pensar onde está o poder nas *unidades territoriais tradicionais*.

“O segredo do mariô”

Quando perguntei para as mulheres do FONSAMPOTMA como é que elas entendiam esta “*circularidade feminina*” dos terreiros ouvi com frequência a seguinte resposta: “Só quem conhece o segredo do mariô é que sabe”. Sendo o segredo do mariô diretamente ligado às pessoas iniciadas, entendo que esta frase faz referência a um provérbio yorubá que diz que “aquele que conhece o segredo do mariô nunca morre”. Neste caso, a ideia que circunda este provérbio é a de perpetuação da vida e que, portanto, liga a dimensão da feminilidade ao nascimento (iniciático) e à imortalidade desses indivíduos. Apesar de remeter a uma compreensão metafísica sobre a permanência da vida nos nove planos contínuos da existência (*Messam Orun*⁴⁵), do ponto de vista sociológico, este provérbio serve para fazer distinção entre os iniciados e os não-iniciados nessas tradições. Neste ponto é importante ressaltar que o grupo pensa a iniciação⁴⁶ – que se dá pelo retorno ao *útero primordial*, traduzido na permanência do indivíduo nos terreiros para os ritos iniciáticos no ronkó (camarinha, hundemi)⁴⁷ - como fundamental para entender os povos tradicionais de matrizes afro e as suas relações com a feminilidade. Este entendimento do Fórum contraria o segmento das Ciências Sociais, que considerou a incorporação como marca distintiva dessas tradições (RODRIGUES, 1932 e 1935; RAMOS, 1942, 1943; BASTIDE, 1960) indo ao encontro do proposto por Braga (1990) que entende que a iniciação, ou

os pressupostos de ordem iniciática, existe sempre presente uma velada vontade de que o saber circule tão somente nos limites de um pequeno grupo. De toda maneira, segmentos desse corpo de saber religioso, transmitidos em discordância com a aprendizagem iniciática de natureza conventual, entram no campo da aprendizagem

⁴⁵ Messan Orun significa, em tradução livre do yorubá, os ‘nove mundos’ cujo orixá é Iansã – corruptela da Ya Messan Orun “a mãe dos nove mundos”.

⁴⁶ Os processos iniciáticos no Candomblé foram pormenorizadamente descritos por Vogel, Mello e Barros (1992).

⁴⁷ As tradições de matrizes africanas possuem nomes diversos, de acordo com a tradição, para o espaço onde são realizados os ritos iniciáticos (ronkó, camarinha, hundemi, kubata, xilu, kukanga são alguns dos nomes possíveis). É neste lugar, reservado aos ritos iniciáticos, que o indivíduo passa a ser efetivamente socializado e, portanto, a pertencer à comunidade na condição de iniciado, como também lhe dá o direito a ganhar outro nome.

assistemática, sem grandes prejuízos dos postulados básicos do conhecimento profundo que dá sentido à estrutura e organização (BRAGA, 1990: 15).

Ou seja, Braga afirma que o pressuposto iniciático dessas tradições se constitui como fonte dos saberes dessas comunidades, ainda que sejam transmitidos de modos diferenciados. Como a preocupação dos membros do Fórum é encontrar pontos de convergência entre as diversas tradições de matrizes africana que, ao mesmo tempo, as distingam de outras manifestações, é fundamental para eles fazer este tipo de distinção. A iniciação aqui ganha o sentido de que se trata de algo em oposição à conversão. Para estes interlocutores ninguém se converte a uma tradição de matriz africana sem passar pelos ritos iniciáticos, ou seja, pelo *útero primordial*.

Nestes termos, o pressuposto iniciático, de estada e retorno ao *útero primordial* – e o consequente afastamento do viés religioso – se estabelece estrategicamente entre o que se entende por prática religiosa e o que se pretende por formação de *povo tradicional de matriz africana*. Neste sentido, para os membros do Fórum, são os rituais de iniciação, realizados neste espaço-útero que conformam o *habitus*⁴⁸ dos seus adeptos porque demandam a *circularidade do feminino*, o que não é uma dimensão biológica relacionada ao sexo, mas simbólica e o que

define, na verdade, quem é iniciado e quem não é. Porque só quem foi chamado pelos ancestrais, morreu e retornou ao *útero* (que para nós é o ronkó, hundemi, camarinha) para passar pelos ritos de iniciação e receber um novo nome e uma nova vida, é quem pode se assumir enquanto povo de matriz africana porque se faz reconhecer facilmente (PAI MARCELO MONTEIRO).

Apesar da narrativa de Pai Marcelo Monteiro se dar de forma figurada para elencar os procedimentos iniciáticos das tradições de matriz afro, ela demonstra o quanto o ronkó/hundemi/camarinha, entendido como o lugar gerador da nova vida do iniciado, se torna a representação máxima do que se entende por *circularidade feminina*. É deste modo que as representações da feminilidade nos terreiros se colocam como centrais para o entendimento dos membros do Fórum. É ao penetrar nos territórios tradicionais para se tornar um iniciado, cujos procedimentos causam efeitos não apenas subjetivos, mas podem ser vistos no corpo dos adeptos – as escarificações, a raspagem ou corte de cabelos, a postura arqueada dos mais novos ou ainda a necessária exposição de paramentas litúrgicas como o quelê ou fios de contas – que faz com que um adepto seja portador (no seu corpo) daquilo que membros do Fórum entendem como o “segredo do mariô”. Por outro lado, a narrativa de Pai Marcelo Monteiro propõe que é

⁴⁸ Segundo Bourdieu, o *habitus* pode ser entendido como um ‘conhecimento adquirido’, um ‘haver’, um ‘capital’ que explica ou ensina “esta espécie de sentido do jogo (...) que faz com que se faça o que é preciso fazer no momento próprio, sem ter havido necessidade de tematizar o que havia que fazer, e menos ainda a regra que permite gerar a conduta adequada” (BOURDIEU, 2002: 23).

a realização de rituais iniciáticos, o retorno ao *útero primordial* de uma determinada tradição de matriz afro o que, em tese, garante o pertencimento do adepto. Não é a cor da pele, nem o gênero, mas sim a iniciação, o que dá a possibilidade de legitimidade e reconhecimento a um determinado indivíduo como integrante dos *povos tradicionais de matrizes africanas* e, no limite, nos faz compreender os ataques aos terreiros simbolicamente como crimes de misoginia e feminicídio, independente do gênero da vítima.

Esta introdução tem o sentido de guiar o entendimento dos leitores não apenas a partir do ferramental teórico utilizado para empreender as análises, mas para demonstrar que os interlocutores do FONSANPOTMA, ao mesmo tempo que reconhecem a diversidade e a pluralidade de entendimentos sobre as tradições de matrizes africanas no país, reivindicam uma unidade política sobre suas práticas. Esta perseguida e apregoada unidade política de valorização e reconhecimento, que pretende partilhar símbolos a partir da primazia das mulheres nas comunidades tradicionais e a afirmação da proeminência de ritos de iniciação para que seus integrantes possam reivindicarem-se como membros dos *Povos Tradicionais de Matriz Africana* está em acordo ao que, em certa medida, é proposto por Diop (2014) ao afirmar a ideia de unidade cultural africana, não apenas como formulação teórica, mas como uma forma de enfrentamento ao processo colonial empreendido na África pela Europa – e que tem devastado o continente africano por séculos. Portanto, é compreendendo que o enfrentamento as formas de opressão colonial nos desafiam porque promovem uma busca angustiada pelos sentidos de ser e de conhecer, que este trabalho se constituiu.

CAPÍTULO 1

POVOS TRADICIONAIS DE MATRIZES AFRICANAS NA LUTA POR UM “MODO DE VIDA”

A inserção da intolerância religiosa numa agenda política nacional na última década trouxe à baila a discussão sobre a capacidade de organização e de mobilização dos afroreligiosos. Este capítulo terá como objetivo refutar uma ideia, presente no senso comum⁴⁹, da suposta “ausência” de associativismo entre os praticantes de religiões de matriz afro-brasileira – argumentada com base na incorporação de modelos internacionais de participação social” (MIRANDA, CÔRREA E ALMEIDA, 2019: 114). Para dar conta desse objetivo escolhi analisar o trabalho desenvolvido pelo Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matrizes Africanas (FONSANPOTMA) e suas estratégias de mobilização política, bem como um panorama dos conflitos enfrentados em relação às igrejas neopentecostais (BURDICK, 2001) e a alguns temas controversos em relação ao movimento negro em nível nacional, uma vez que o Fórum está, atualmente, presente em onze estados da federação.

Conforme consta no Mapeamento das Redes dos Povos e Comunidades de Matrizes Africanas e de Terreiros (Ministério dos Direitos Humanos, 2018), o Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matrizes Africanas se autodetermina como um movimento autônomo, com sede em onze estados do país, tendo suas coordenações nacionais localizadas em São Paulo e Rio Grande do Sul. O movimento reúne 150 lideranças tradicionais dos povos de matriz africana, pertencentes aos troncos linguísticos Banto, Jeje e Yorubá, que tem como missão promover políticas públicas que contemplem a “soberania” e “segurança alimentar” dos povos de matrizes africana atuando também

na defesa e exigibilidade dos direitos dos povos de matriz africanas estabelecidos pela Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)⁵⁰, que assegura às populações tradicionais o direito à autodefinição e a autodeterminação, entre outros direitos, reconhecendo a estreita relação existente entre essas coletividades, os seus territórios tradicionais e os recursos naturais que utilizam para sua reprodução física, cultural, social e econômica, sejam eles utilizados de maneira permanente ou temporária, bem como das demais convenções das Nações Unidas (...) desenvolve ações em todo o território nacional, nos diversos âmbitos (municipal, estadual e federal), destacando-se, no documento encaminhado pela organização, as seguintes ações: 1) A organização dos Povos Tradicionais de Matriz Africana com a criação de

⁴⁹ Miranda e Boniolo (2017) ao analisarem as mobilizações dos afroreligiosos no Rio de Janeiro ressaltam que: “A diversidade de participantes e de estratégias políticas pôs em xeque uma concepção de que os afroreligiosos não se organizam politicamente, possibilitando pensar que há distintas formas de mobilização que possibilitam construir agendas de modo a atender diferentes interesses, mantendo um vínculo através da religião, delimitando um modo particular de “fazer política” (Miranda e Boniolo, 2017: 112).

⁵⁰ A Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) foi ratificada pelo Brasil, por meio do Decreto n.º 5.051/2004.

instâncias do FONSANPOTMA nos Estados e Municípios Brasileiros, além de Microfóruns nos bairros, a fim de garantir a participação e a organização do maior número possível de autoridades e lideranças dos POTMA [Povos Tradicionais de Matriz Africana] em espaços de debates, construção e articulação para a defesa da segurança e soberania alimentar, bem como, na luta pelos direitos e por políticas públicas para este segmento da sociedade historicamente excluído; 2) A instalação das Frentes Parlamentares e da Teia Legislativa em Defesa dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, a fim de organizar o apoio no âmbito dos legislativos federal, estaduais e municipais e a construção de políticas públicas de estado através dos Parlamentos e independentes de interesses partidários, e ainda lutar pela constituição e aprovação de um marco legal e a aplicação das convenções internacionais em especial a resolução 169 da OIT (MDH, 2018: 30).

A primeira mobilização para a criação do Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matrizes Africanas (FONSANPOTMA) aconteceu em 2011, durante a realização da 4ª Conferência de Segurança Alimentar e Tradicional, que incorporou o I Encontro Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional da População Negra e dos Povos e Comunidades Tradicionais⁵¹, promovidos pelo governo federal, que reuniu representantes de todos os estados do país, na cidade de Salvador, com o objetivo de

Construir compromissos para efetivar o direito humano à alimentação adequada e saudável, previsto no artigo 6º da Constituição Federal, e promover a soberania alimentar por meio da implementação da Política e do Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (Sisan) nas esferas de governo e com a participação da sociedade” (Consea, 2011)⁵² (grifos meus).

Os afroreligiosos gaúchos – destacando-se Regina Nogueira, médica pediatra, ex-coordenadora estadual dos Direitos da Mulher do governo de Olívio Dutra (RS), que ao ser iniciada para Dandalunda⁵³ recebeu o nome ritual de Kota Mulanji⁵⁴ (e pelo qual ela será tratada neste trabalho), que atua há cerca de 10 anos utilizando a alimentação tradicional dos terreiros como tratamento e reeducação alimentar das famílias dos pacientes, e *Tata Édson* – oriundo de uma tradicional família do Batuque que atuou junto ao grupo político de Leonel Brizola antes e após a Anistia de 1979. Tata Edson foi articulador político do Movimento Nacional do Povo Banto (MONABANTO) e fundador do Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira (CENARAB), instituição de referência do movimento social negro no Brasil – que já vinha atuando no enfrentamento à proibição do abate religioso naquele estado. No Rio Grande

⁵¹ O encontro teve como objetivo a discussão de políticas públicas diferenciadas, voltadas para um recorte étnico-racial e de gênero, visando a promoção da equidade e do desenvolvimento social no Brasil. Para maiores informações ver <http://www4.planalto.gov.br/consea/conferencia/encontros-tematicos>, acesso em 13/09/2019.

⁵² Ver <http://www4.planalto.gov.br/consea/conferencia/sobre-a-conferencia/objetivos>, acesso em 05/10/2018.

⁵³ Todas as palavras em idiomas africanos e que digam respeito às práticas dos membros do Fórum, assim como a especificidade das tradições de matrizes africanas, são informadas no Glossário que está no Anexo I

⁵⁴ Kota é um cargo sacerdotal destinado às mulheres das tradições Congo-Angola que não incorporam com nenhuma divindade. Mulangi significa para o povo Banto, a guerreira. “A amazona que guerreia a frente das batalhas”, em tradução livre. A partir daqui todas as palavras e expressões nos idiomas africanos que aparecem neste trabalho estão catalogadas no glossário anexo I.

do Sul, Mãe Vera, ialorixá da Tradição do Batuque da Bacia de Oyo Laja⁵⁵ desde 2011, atuou ativamente na fundação do FONSANPOTMA e destaca-se por ter criado a primeira cooperativa⁵⁶ de produção e distribuição de alimentos voltada exclusivamente para as comunidades tradicionais daquele estado. Esses afroreligiosos gaúchos, em parceria com lideranças do Rio de Janeiro e do Pará, viram a possibilidade de formação de uma frente mais ampla, que abrangesse os terreiros de todos os estados do país, no enfrentamento à Lei do Abate Religioso, matéria do julgamento da Ação Direita de Inconstitucionalidade (Adin) referente à Lei 12.131/04 do Rio Grande do Sul que, naquele momento, tramitava no Supremo Tribunal Federal⁵⁷.

Conforme contado por Kota Mulanji, a necessidade de enfrentamento a essa lei – que visava proibir o abate religioso nos terreiros do país, caso fosse votada favorável pelo Supremo – fez com que ela e Tata Edson se juntassem a Mãe Dolores e Pai Marcelo Monteiro (ambos ativistas do Movimento Negro carioca e coordenadores do Centro de Tradições Afro-brasileiras – CETRAB, localizado na zona norte da cidade do Rio). Naquele momento, em 2011, ambos também articulavam a formação do Partido Popular da Liberdade Afro-brasileira (PPLE) com objetivo de oferecer uma alternativa de mobilização partidária aos sacerdotes e adeptos das religiões afro. Mãe Dolores é psicóloga de formação e iniciada para o orixá Iansã, sendo funcionária da rede pública de ensino. Pai Marcelo Monteiro é ogã e iniciado para Ifá, com formação em pedagogia, participou de duas eleições como candidato, a primeira em 2008, para a vereança da cidade do Rio de Janeiro pelo Partido Verde (PV) e a segunda em 2014, para deputado federal, também pelo PV. Em 2018, Pai Marcelo teve seu nome lançado como pré-candidato à Presidência da República pelo Partido Pátria Livre, mas sua candidatura foi homologada ao senado, pelo Rio de Janeiro, vindo a ser cassada, em seguida, devido à pressão do ex-deputado Miro Teixeira (Rede/RJ), que comandou a coligação com os partidos REDE, PODEMOS e Pátria Livre, que não aceitou dividir a chapa ao senado com o candomblecista⁵⁸.

A proposta de construção do Fórum, segundo Mãe Dolores, foi logo encampada por

⁵⁵ Trata-se de um dos segmentos da Tradição do Batuque.

⁵⁶ A fundação de cooperativas que reúnam afroreligiosos voltadas para a produção e distribuição de alimentos é uma das atividades do FONSANPOTMA que não será objeto de discussão desta pesquisa. Mas saliento que a participação do segmento religioso afro-brasileiro na distribuição de cestas básicas se diferencia da distribuição de alimentos como prática tradicional dos terreiros, já que corresponde a sua inserção em políticas públicas nacionais de garantia de direitos (MORAIS e JAYME, 2017).

⁵⁷ Sobre o imbróglio jurídico referente ao abate nos terreiros ver: (Oro, 2002 e 2006; Possebom, 2007; Peixoto, 2014; Oliveira, Silva e Lima, 2015; Oliveira e Lima, 2015).

⁵⁸ Ver <https://www.minhabaixada.com.br/single-post/2018/08/07/Ivanir-dos-Santos-e-Marcelo-Monteiro-s%C3%A3o-limados-do-processo-eleitora>, acesso em 25/03/2019.

Tata Kinanboji⁵⁹, que atuava na cidade de Belém (Pará) com a Rádio Exu⁶⁰, cuja programação constituía em discutir as demandas dos adeptos e sacerdotes das religiões afro naquele estado, e sua mãe de santo, Mametu Nangetu, muito conhecida na capital paraense por suas posições políticas em defesa dos terreiros. Juntos com Mãe Nalva, outra mãe de santo paraense também reconhecida por atuar ativamente nos Conselhos de Segurança Alimentar e em vários outros setores do movimento social, eles formaram o embrião do que viria a se tornar o FONSAMPOTMA.

A gente só se uniu porque entendeu que essa [proposta de criminalizar o abate religioso] era uma das estratégias dos evangélicos para acabar definitivamente com a gente. O abate religioso está ligado diretamente à alimentação do nosso povo. Se acaba o abate nos terreiros, que é a fonte de proteína de todos nós, como é que a gente fica? Foi quando também nós passamos a entender que o que fazemos não é só religião, é um modo de vida deixado pelos ancestrais (PAI MARCELO MONTEIRO).

É possível perceber que as pessoas que se reuniram em torno da proposta de criação do Fórum já participavam ativamente em conselhos federais⁶¹, principalmente os de igualdade racial ou segurança alimentar⁶², ou militavam em frentes políticas. Esses interlocutores possuem trajetórias constituídas na esfera dos movimentos sociais, como coordenadores de Organizações Não Governamentais, que, devido a esta condição se tornaram membros de algum conselho federal, ou membros de partidos políticos ou simultaneamente em ambas as frentes.

No tocante à criação do Fórum, a proposta ganhou aderência de religiosos de outros estados. A fundação do FONSAMPOTMA ainda que seja compreendida como uma organização informal – uma vez que se mantém, até o momento da escrita deste trabalho, sem possuir CNPJ, sua Ata de Fundação, conhecida pelos seus membros como “Carta de Natal” está devidamente registrada em cartório da cidade de São Paulo – contou com representação de terreiros de 23 unidades da federação e conseguiu, segundo seus membros, avanços significativos, uma vez que o Relatório Final da Conferência entendeu o abate religioso como fundamento legítimo da alimentação tradicional.

Conforme eles afirmam, o objetivo principal era garantir que a Conferência Nacional de

⁵⁹ Nome litúrgico do professor de Artes Visuais, Arthur Leandro, da Universidade Federal do Pará, falecido em Etetuba, no Pará, no ano de 2017, devido a complicações do diabetes.

⁶⁰ A Rádio Exu de Comunicação Comunitária é uma rádio web de mídia étnica, fundada em 2015 e que funcionou até 2018. Ver <https://www.facebook.com/pg/radioEXU/posts/>, acesso em 10/11/2019.

⁶¹ Extintos por decreto presidencial em 2019. Ver: <https://www.conjur.com.br/2019-abr-14/presidente-jair-bolsonaro-extingue-centenas-conselhos-federais>, acesso em 15/07/2019.

⁶² Esses conselhos se constituíam em instâncias da sociedade civil cuja intenção era de referendar, orientar e monitorar as políticas públicas estatais para as ações governamentais voltadas para estes segmentos. Ver Abramovay (2001); Filipe e Bertagna (2015).

Segurança Alimentar e Nutricional (Consea) incluiu nas suas deliberações (o que foi feito) o reconhecimento de que o abate religioso nos terreiros estava entre as premissas de alimentação adequada dos Povos Tradicionais de Matrizes Africanas. Ou seja, que a Conferência se posicionasse contrária à possibilidade de criminalização ao abate religioso. Segundo Kota Mulanji, que se tornaria presidente do FONSANPOTMA em 2012, na primeira assembleia do Fórum, quando o Fórum foi oficialmente constituído no estado do Rio Grande do Norte, o objetivo era o de usar o documento do Consea como parte do processo que tramitava no STF para que se fizesse valer os direitos dos terreiros ‘de se alimentar tradicionalmente’.

No entanto, a ideia de fazer valer o direito à *alimentação tradicional*, entendida como um “direito sagrado” que tem como interdito o desperdício, pois seria um fator de desequilíbrio das forças vitais, e como objetivo a manutenção do equilíbrio social das comunidades (humanas e não humanas) que se alimentam (FLOR DO NASCIMENTO, 2015)⁶³, defendida pelos membros do Fórum, não está, necessariamente, em diálogo com as discussões que envolvem soberania alimentar nos termos da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO). Nos termos da organização internacional esta discussão demanda a equação entre o excedente da produção de gêneros alimentícios em países desenvolvidos e a escassez de alimentos em lugares onde o clima ou as guerras determinam a fome das populações (CHONCHOL, 2005).

Para Kota Mulanji, não se trata de falar sobre escassez de alimentos, uma vez que os terreiros se representam como lugares onde há fartura de comida. Ela, uma das maiores defensoras da alimentação tradicional, informa que a questão não está só em combater a *nzala*, já que “fome” é uma palavra interdita nos terreiros dos candomblés congo-angola. Para Kota Mulanji “fome é uma coisa que não nos pertence. Temos apetite, *nzala*, vontade de comer. Fome, não”. O foco está em positivar a alimentação oferecida nos terreiros que, segundo os interlocutores, tem sido demonizada de muitas formas:

O assunto é grave porque não diz respeito apenas à criminalização ao abate religioso, mas porque esta criminalização é efeito de um processo de demonização das nossas tradições. Essa demonização tem feito com que a gente [dos terreiros] se envergonhe da nossa comida – que é rica e oferece todos os nutrientes fundamentais para nossa saúde. É aquela história: tem sempre um pastor para dizer que o caruru que a gente faz no dia das crianças é coisa do demônio, que as frutas ou até mesmo os doces de Cosme e Damião, também é do diabo... Isso tem causado efeitos graves nas nossas tradições. É preciso entender que os terreiros possuem uma alimentação equilibrada e muito saudável. Os nossos terreiros abrigam pessoas que, muitas vezes, só se alimentam das comidas que produzimos e oferecemos. Nós comemos com os deuses

⁶³ Os não humanos que são alimentados nos terreiros constituem-se nos assentamentos das divindades. A esses assentamentos são oferecidos oferendas – água, frutas, cereais, algumas partes dos animais – para que tenham o axé (mana, segundo Mauss) que faz com que a comunidade permaneça em harmonia.

e dividimos a nossa comida com aqueles que não tem, também (KOTA MULANJI).

Compreendo a fala de Kota Mulanji em duas perspectivas complementares. Primeiro, da demonização das comidas votivas estaria em oposição ao que o Fórum entende por soberania alimentar – que é a importância de que os alimentos sejam perpetuados como tradicionais não apenas por serem saudáveis, mas porque precisam ser defendidos como patrimônio imaterial dos terreiros, fundantes para a manutenção das tradições. Esta dimensão de soberania ganhou destaque devido ao risco de que o abate religioso fosse proibido pelo Supremo Tribunal Federal⁶⁴. Segundo, de alçar os terreiros como locais que promotores da segurança alimentar – seja dos adeptos, dos frequentadores e das populações do entorno dos terreiros. Eles entendem que a fartura em gêneros alimentícios faz com que os terreiros garantam a alimentação de várias pessoas. Em relação à demonização, ela cita como exemplo, o oferecimento de brinquedos em substituição ao caruru com peixe e/ou frango assado ou ainda frutas e guloseimas, nas festas em louvor às crianças⁶⁵.

A retração da oferta das comidas produzidas nos terreiros em celebrações, como as que acontecem no dia de Cosme e Damião⁶⁶, já foi observada por Dias (2013) que aponta que o “caso do Doce de Cosme e Damião demonstra a forma como os evangélicos se relacionam com outras religiões, no caso, o Catolicismo e as religiões afro-brasileiras” (DIAS, 2013: 308). Neste ponto, o autor descreve como se dá a prática da igreja neopentecostal Projeto Vida Nova, localizada na Vila da Penha, zona norte da cidade do Rio de Janeiro:

Essa igreja troca com as crianças o saquinho com os doces de Cosme e Damião, por outro com balas abençoadas e também um exemplar da Bíblia “para comer orando”. A estampa dos sacos da igreja em vez de terem as imagens de Cosme e Damião têm os dizeres estampados: “Jesus, o único protetor das crianças”. Os saquinhos de Cosme e Damião que a igreja recolhe nessa espécie de escambo são depois queimados, representando o fim de todo mal direcionado contra as crianças. Conforme o pastor Isael, a igreja chega a distribuir cerca de dez mil sacolinhas (DIAS, 2013: 310).

Por outro lado, o direito à *alimentação tradicional* compreende a prática (soberana, que garante a tradição) dos terreiros de assegurar a alimentação não só dos adeptos, mas das pessoas que os visitam ou moram próximas aos terreiros. Para ela, o reconhecimento de que os terreiros são locais onde há preocupação com a alimentação das pessoas e, mais ainda, onde o ato da alimentar é sagrado, é fundamental para que possam ser estabelecidas políticas de incentivo à

⁶⁴ Depois de 14 anos de tramitação o Supremo Tribunal Federal (STF) decidiu, em março de 2019, por unanimidade, que é constitucional o sacrifício de animais em cultos religiosos.

⁶⁵ Essas festas dizem respeito ao calendário litúrgico de vários terreiros das regiões sul, sudeste e nordeste que celebram erês (yorubás), vunjis (congo-angola) e beijadas (jeje).

⁶⁶ “A devoção a Cosme e Damião é antiga no Brasil. Já em 1535, foi construída a primeira igreja em homenagem aos gêmeos na cidade de Igarassu, litoral e Pernambuco e região metropolitana do Recife” (DIAS, 2013: 306).

agricultura e a criação de pequenos animais nestes locais.

Nosso ideal é de que os terreiros possam minimamente produzir o que consomem e serem reconhecidos como locais de combate à *nzala*. Mesmo que a produção seja das ervas, hortaliças ou de criação de frangos – que são a base de nossa alimentação. Esta é uma das formas da gente produzir orçamento para os terreiros, mas de produzir respeito também. A gente sabe que nem sempre é possível, porque os terreiros foram engolidos pelas cidades, mas acreditamos que ainda há espaço para que possamos desenvolver essas produções (KOTA MULANJI).

Neste sentido, a soberania alimentar está diretamente relacionada à construção do respeito aos modos de vida dos povos de matriz africana pelos integrantes do Fórum, que o entende como uma forma de reconhecimento mútuo que se negocia socialmente (SENNETT, 2004) e que não se dá apenas através da produção de ervas e hortaliças ou criação de frangos. Esta fala propõe também a dimensão da dignidade acionada pelo grupo, uma vez que, conforme sabemos, a luta política travada “na busca pelo respeito de si pelos outros (que) começa pela descoberta do autorespeito, encontrando nele a dignidade e a honra vilipendiada” (OLIVEIRA, 2005: 38) é a chave da Antropologia para acionar o conceito de reconhecimento tão caro aos estudos que envolvem populações marginalizadas (DAS e POOLE, 2007)⁶⁷. Neste sentido, a produção do respeito, que para os interlocutores significa atuar soberanamente sobre as suas práticas alimentares, associada à produção de víveres alimentícios, é acionar a possibilidade de ser reconhecido – conceito que mobiliza o campo das religiões afro e demarca o campo de disputas do grupo que entende que o objetivo do Fórum não é o de lutar contra a intolerância religiosa, nem a favor da liberdade de culto, como tem sido observado em outros contextos etnográficos das mobilizações afroreligiosas (MIRANDA e GOULART, 2010), mas pelo respeito às tradições de matriz africana (MIRANDA e BONIOLO, 2017).

Conforme relato dos membros, durante a formulação do Fórum havia duas propostas centrais e complementares a serem implementadas, para além da dimensão do enfrentamento à criminalização do abate religioso, a partir do entendimento de que os terreiros são espaços de manutenção de práticas dos ancestrais africanos e seus descendentes e se constituem em *territórios tradicionais*, o que analisarei mais adiante. Esta é a justificativa para que sejam classificados a partir das diretrizes da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), conforme o entendimento adotado para a defesa dos territórios indígenas, entendidos como povos originários, e dos quilombolas, cujo texto foi sancionado pelo Brasil em 2002.

Morais e Jayme (2017) já haviam observado uma mudança discursiva em relação aos

⁶⁷ Das e Poole (2007) entendem que a vida das populações marginalizadas é centralizada pela ação do Estado. "Uma antropologia dos marginais oferece uma perspectiva excepcional para compreender o estado, não porque capte suas práticas exóticas, mas porque insinua que os marginais são implicações necessárias do estado, da mesma forma que a exceção é um componente da regra" (DAS e POOLE, 2007: 5).

terreiros, que passaram a acionar a categoria povos tradicionais de matriz africana para se autodenominarem no acesso às políticas públicas, no período entre 2003 e 2016⁶⁸. Na fala dos integrantes do FONSAMPOTMA, o que justifica o entendimento de que os adeptos e líderes dos terreiros se constituem como Povos e Comunidades Tradicionais de Matrizes Africanas é que o reconhecimento exclusivamente religioso das suas práticas não é capaz de garantir nenhum direito, frente ao cenário de violência ao qual estão expostos.

Oficialmente o FONSANPOTMA se estabeleceu como grupo organizado e representativo em 2012. Conforme ata de fundação, além de determinar as bases de atuação por região, referendou os nomes que ocupam as coordenadorias estaduais e a nacional, desde então. O grupo também elaborou material digital, em formato de Power Point, com objetivo de propor um alinhamento conceitual das práticas do Fórum. Desde sua fundação, as redes sociais – Facebook⁶⁹, WhatsApp e Skype – são utilizadas para coordenar as ações e manter a rede de terreiros abastecida de informações e atividades, além de suporte jurídico para as ações políticas. O material de *alinhamento conceitual* produzido pelo Fórum é disponibilizado para cada candidato a membro e contém as linhas de atuação como propósitos, o entendimento do grupo sobre “intolerância religiosa”, “racismo” e “genocídio” e os objetivos do grupo. Segundo Mãe Dolores, a função do *alinhamento conceitual* é o de “manter uma identidade e um discurso sem atropelos, que tenha objetividade nas informações e que ajude a manter a atuação do grupo. Por isso que a gente optou por manter todos esses documentos no nosso site”⁷⁰.

Apesar da fundação oficial em 2012, as formulações que visam unificar nacionalmente as demandas dos afrorreligiosos, frente às agressões perpetradas aos terreiros e adeptos, começaram muito antes da possibilidade de o abate religioso ser criminalizado nos terreiros do país com a tramitação no Supremo Tribunal Federal do Recurso Extraordinário (RE) 494601, no qual se discutia a validade da Lei estadual 12.131/2004. O objetivo do Recurso era criminalizar a prática do abate religioso de animais nos terreiros do país. Conforme os integrantes informaram, ainda que o enfrentamento à Lei do Abate justifique a fundação do Fórum, a mobilização em torno de uma agenda nacional que reaja às violações sofridas pelos terreiros e seus adeptos têm uma história antiga e um cenário bastante complexo. Entender os

⁶⁸ Este período (2003 a 2016) compreende os governos de Luís Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff. Esses governos empreenderam a criação de decretos e equipamentos públicos (como os Conselhos Federais de participação popular, Secretaria Especial de Políticas Públicas de Igualdade Racial, Secretaria Especial da Mulher, etc.) que institucionalizaram políticas de reconhecimento e de acesso a garantias sociais aos grupos historicamente excluídos.

⁶⁹ Há vários perfis na rede social Facebook das representações estaduais do Fórum. Este é o perfil da coordenação nacional <https://www.facebook.com/fonsanpote.nacional>, acesso em 05/07/2019.

⁷⁰ Ver: www.fonsanpotma.com.br, acesso em 04/07/2018.

motivos que levaram os membros do FONSANPOTMA a se mobilizar por pautas específicas, demanda compreender que tipo de percepção os seus integrantes têm em relação ao cenário contemporâneo das disputas no campo religioso. Neste aspecto, penso que seja oportuno trazer a afirmação dos integrantes do FONSANPOTMA de que esta luta travada por eles foi, na verdade, iniciada em 1989, ano em que algumas lideranças cariocas teriam estabelecido o tom do enfrentamento, promovendo a primeira denúncia sobre violações aos terreiros que acusava diretamente os neopentecostais de fabricar uma “guerra santa”.

1.1 – 30 anos de luta: o cenário de uma “guerra santa fabricada”?

Para os membros do FONSANPOTMA, os conflitos contemporâneos que envolvem as religiões afro, cujos terreiros se constituíram como instância permanente de vulnerabilidade, remontam a um processo de 30 anos. Conforme contado, em 19 de setembro de 1989, representantes e adeptos das religiões de matriz africana oriundos do Rio de Janeiro protocolaram um dossiê no Ministério Público Federal na sede da instituição, em Brasília (DF). Trata-se de documento que arrola uma série de invasões e agressões aos terreiros, elaborado pelo extinto Instituto de Pesquisa e Estudos da Língua e Cultura Yorubá (IPELCY), à época sob a coordenação do ativista do Movimento Negro e adepto do Candomblé, Jayro Pereira de Jesus⁷¹. Foi protocolado na Procuradoria Geral da Presidência da República pelos sacerdotes Adailton Moreira⁷², Beata de Iemanjá⁷³ e Meninazinha de Oxum⁷⁴. A denúncia se baseou em reportagens publicadas em veículos de comunicação, que informavam invasões e depredações aos terreiros no Rio de Janeiro, assim como agressões verbais a sacerdotes e adeptos das religiões de matriz afro⁷⁵. Naquele momento, o dossiê “*A guerra santa fabricada*” apontava a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) como a principal promotora e incentivadora dos referidos ataques. Ainda que a ida desses sacerdotes à sede do MPF não possa ser caracterizada como um movimento articulado nacionalmente de enfrentamento às agressões praticadas contra

⁷¹ Mãe Dolores explica que Jayro Pereira, neste período, era bolsista de uma instituição internacional que financiava as ações do Ipelcy.

⁷² Cientista social, Mestre em Educação e filho carnal de Mãe Beata de Iemanjá; atual líder do Ilé Axé Omiojuaro, localizado na cidade de Nova Iguaçu, no Rio de Janeiro.

⁷³ Mãe Beata se constituiu como uma das lideranças políticas mais importantes dos candomblés em nível nacional. Ativista dos direitos das mulheres, LGBT e afroreligiosos, escritora e costureira, veio a se tornar figura central no combate ao racismo no país. Faleceu aos 87 anos, em maio de 2018.

⁷⁴ Mãe Meninazinha é uma das maiores reconhecidas lideranças vivas dos candomblés no Rio de Janeiro. Líder do Ilé Omolu Oxum, localizado na cidade de São João de Meriti, é descendente da família biológica de Ya Davina.

⁷⁵ Essas informações foram passadas pelo próprio Jayro Pereira de Jesus. Em março de 2017 tive a oportunidade de entrevistá-lo durante uma de suas visitas ao Rio de Janeiro, quando ficou hospedado na casa de amigos seus, na zona norte da cidade. Ainda que com a saúde muito debilitada devido a ocorrência de uma AVC, Jayro se mostrou atuante na formulação de propostas de mobilização dos terreiros frente ao crescimento da violência.

os terreiros, segundo os interlocutores desta pesquisa, este foi o momento em que, pela primeira vez, uma denúncia sobre as violações cometidas pelos neopentecostais teria chegado formalmente ao conhecimento do Estado.

Mas não é apenas por este motivo que os membros do Fórum consideram a data do dia 19 de setembro de 1989 como fundante dessas mobilizações. Além de servir como marco inicial das denúncias sistemáticas ao Estado brasileiro sobre as violações aos terreiros e adeptos das tradições afro perpetradas pelos neopentecostais, o objetivo do grupo é o de demarcar o tipo de ação exigida a partir daquele momento ao Estado – a garantia de direitos constitucionais de liberdade de culto e de direitos civis, de acordo com o que preconiza a Constituição Federal de 1988. Conforme foi contado por eles, era preciso estabelecer um contraste entre a perseguição e a discriminação aos terreiros que aconteciam até a década de 1980 e a que passou a ser feita a partir deste período. “A gente precisava de uma data, de uma forma de historicizar as nossas mobilizações para ver como é que estamos andando”, diz Pai Marcelo Monteiro. Em consonância ao argumento deste interlocutor, outro membro do FONSANPOTMA expressa que

se antes havia a polícia perseguindo, prendendo pessoas e apreendendo atabaques, a partir dali a perseguição passava a ter um viés político-religioso que confundiu bastante a nossa atuação. Essa também foi a primeira vez que exigimos direitos como cidadãos (TATA EDSON).

Percebo que essas duas falas, recorrentes nas conversas com os membros do Fórum, devem ser analisadas considerando duas questões importantes, porque orientam suas ações. A primeira, a compreensão diferenciada em relação à perseguição sofrida pelos terreiros, não apenas por um viés de enfrentamento religioso, mas também, político e econômico. Para os membros do Fórum, está diretamente atrelada à consolidação do segmento neopentecostal no país, expressa não só pelo número de templos, mas pelo aumento das bancadas evangélicas e presença no mercado financeiro.

A segunda pode ser percebida como a de uma ação reivindicatória de direitos dos afroreligiosos em nível nacional que, há 30 anos, vão até o Ministério Público Federal para exigir apuração de denúncias de violação de direitos civis. Para eles, entender que o que está em jogo não é a dimensão religiosa, mas que a ideia de religião é utilizada para consolidar o projeto político e econômico neopentecostal, fez com que formulassem suas atuações em termos bastante diferenciados do que vinha sendo observado no enfrentamento por liberdade religiosa.

No entanto, é preciso, antes de prosseguir com a descrição do cenário contemporâneo em que se configuram os conflitos que afetam o campo afroreligioso brasileiro, explicitar que esta afirmada atenção à diferença nas mobilizações desses afroreligiosos, não tem a premissa

de exotizar o que se constitui em familiar para a etnógrafa⁷⁶. Neste ponto, o intuito está em evidenciar que o entendimento dos membros do Fórum se dá a partir de uma agenda política que reage às mudanças do campo religioso brasileiro em outros termos. Eles entendem que os discursos pretensamente religiosos – que, evidentemente embasam as práticas dos neopentecostais – têm o objetivo de domínio político e econômico, muito mais do que do religioso. A narrativa dos membros do FONSANPOTMA indica que a religião tem sido manejada pelos neopentecostais “como uma cortina de fumaça para que eles avancem no controle econômico e social da população”, conforme assevera Tata Edson. É na articulação entre poder econômico e domínio territorial que o aparato midiático dos neopentecostais se apresenta como ferramenta de consolidação deste segmento na cena pública brasileira⁷⁷.

1.1.1 – As disputas

A ideia de que o neopentecostalismo, movimento identificado como promotor das invasões aos terreiros e agressão aos adeptos das religiões afro-orientadas ao longo dos últimos 30 anos, se consolida em outras bases que não exclusivamente a disputa de fiéis é acionada por Mãe Dolores, ao contar o que aconteceu com outra mãe de santo, conhecida nacionalmente por suas mobilizações políticas:

A gente não pode perder de vista o que mãe Edelzuita⁷⁸ nos conta, sempre que a encontramos. Ela, em pleno Congresso Nacional, em Brasília, quando ia participar de uma reunião com a bancada do PDT, em 1997, entrou sem querer numa reunião só de pastores, que estava acontecendo em um dos salões da Câmara. Ela, que não costuma andar trajada com roupas afro, entrou despercebida e pode assistir a reunião sem ser importunada. Foi nesta reunião que foi dada a ordem de que era para abrir cinco igrejas onde quer que tivesse um terreiro” (Mãe Dolores).

De acordo com a fala de Mãe Dolores há um cenário bastante diferenciado em relação à perseguição não só aos adeptos como aos locais de culto, a partir do surgimento do neopentecostalismo. Conforme já observado por Silva (2007) o “ataque” às religiões afro pelos neopentecostais teria menos o caráter de angariar fiéis — embora tenha esse efeito — e mais

⁷⁶ Pelo menos, não no sentido proposto por DaMatta, 1981.

⁷⁷ Mariano (2004) já apontava o crescimento e diversificação patrimonial da Igreja Universal: “A Universal é proprietária de várias empresas: TV Mulher, Rede Record (com 63 emissoras, sendo 21 delas próprias), 62 emissoras de rádio no Brasil, Gráfica Universal (que publica a Folha Universal, cuja tiragem semanal supera a cifra de 1,5 milhão de exemplares), Editora Universal Produções, Ediminas S/A (que edita o jornal Hoje em Dia, de Belo Horizonte), Line Records (gravadora), Uni Line (empresa de processamento de dados), Construtora Unitec, Uni Corretora (seguradora), Frame (produtora de vídeos), New Tour (agência de viagens), entre outras. No exterior, a Universal possui emissoras de rádio e TV e instituições financeiras. Sobre as empresas de comunicação da Universal, ver Fonseca, 2003” (MARIANO, 2004: 135).

⁷⁸ Refere-se à mãe Edelzuita de Oxalá, presidente do Instituto Nacional e Órgão Supremo Sacerdotal da Tradição e Cultura Afro-brasileira. Sua atuação foi responsável pela instituição do dia 30 de setembro como o Dia das Tradições e Raízes de Matriz Africana e Nações do Candomblé, sob lei 14.342/07, no calendário oficial das cidades do Estado de São Paulo.

uma forma de atrair pessoas ávidas pela experiência de religiões com forte apelo mágico, extáticas, com a vantagem da legitimidade social conquistada pelo campo religioso cristão. Outro dado apontado por Silva (2007) é que as religiões afro- orientadas são minoria no cenário religioso nacional⁷⁹. No entanto, se discursivamente o neopentecostalismo se contrapõe às religiões afro, na prática é possível falar na existência de semelhanças entre esses dois grupos, uma vez que o neopentecostalismo valoriza a experiência vivida no corpo do adepto – seja a da incorporação de uma divindade ou pelo avivamento do espírito santo (SILVA, 2007).

Por outro lado, a narrativa de Mãe Dolores sobre o evento contado por Mãe Edelzuita de Oxalá nos leva a entender que os membros do FONSANPOTMA compreendem que o enfrentamento à violência nos terreiros não está em combater um empreendimento religioso cujo sentido se pauta unicamente em uma liturgia ou teologia de combate (VITAL DA CUNHA, 2008). Muito menos que este tipo de evangelismo vise atuar exclusivamente no sentido de demonizar as cosmogonias africanas, associando-as ao mal, como verificado no livro-fundador do neopentecostalismo brasileiro “Orixás, caboclos e guias: Anjos ou Demônios”⁸⁰, de Edir Macedo, fundador e líder da Igreja Universal do Reino de Deus, com intuito de reorganizá-las a partir de um sistema cristianizado (SILVA, 2007). A narrativa de Mãe Dolores informa uma disputa por domínio e controle dos territórios em que estão localizados os terreiros – que são em sua esmagadora maioria nas favelas e periferias do país. Este dado é completamente diferente do apontado até então como estratégia de marketing dos neopentecostais de se estabelecerem nas áreas de periferias das grandes cidades para angariar novos adeptos (SILVA, 2007; VITAL DA CUNHA, 2008).

1.1.2 – Religião, Mídia e Poder

Para os integrantes do FONSANPOTMA, não é possível entender como um acaso os ataques aos terreiros, que cresceram a ponto de justificarem uma denúncia ao MPF, justamente em 1989, ano em que a Igreja Universal do Reino de Deus adquiriu a TV Record. Na compreensão dos interlocutores, o aumento da violência contra os terreiros, verificado no

⁷⁹ O autor aponta que cerca de 1,7% da população se declara seguidor de alguma religião afro. (Silva, 2007). Já Prandi, informa que no Censo de 2000 apenas 0,3% da população se autodeclarou como afrorreligioso (Prandi, 2004). Sobre os dados do Censo 2010, Menezes (2014) além de problematizar para que servem esses dados, mostra que a população que se autodeclara de Umbanda ou Candomblé manteve o percentual de 0,3%.

⁸⁰ O referido livro foi lançado em 1997 sendo alvo de ação do Ministério Público Federal por "promover ofensas às religiões afro-brasileiras", tratando candomblé, umbanda e quimbanda como "seitas demoníacas". O processo, movido em 2005 pelo MPF, está parado na Justiça Federal. O relançamento ocorreu em agosto de 2019, menos de um mês depois da justiça brasileira determinar que a TV Record fosse condenada a conceder Direito de Resposta às religiões afro-brasileiras. Ver: <https://blogs.oglobo.globo.com/ancelmo/post/discriminacao-religiosa.html> Acesso: 08/08/2019.

quantitativo de invasões e depredações, não só está intimamente ligado ao aumento do poder⁸¹ midiático dos seus líderes, como é o seu efeito. Os integrantes do Fórum, no entanto, possuem um entendimento bastante crítico em relação ao poder comunicacional dos neopentecostais. Para eles, o fato de que em 1989 a IURD ter passado a

um dos maiores conjuntos de empresas de comunicação do país. Esse sistema de mídia, usado como estratégia para conquistar mais fiéis, abrange: uma rede de rádios tanto em AM como em FM; emissoras de TV; a maior gravadora gospel do país; o jornal Folha Universal com distribuição nacional e uma tiragem semanal de dois milhões de exemplares; o jornal mineiro Hoje em Dia; um portal na Internet; uma editora de livros e de materiais “cristãos”, impressos em parque gráfico próprio e vendidos em livrarias próprias presentes em todas as capitais brasileiras. A extensão dos negócios de Edir Macedo talvez faça dele o mais poderoso empresário de comunicação social do Brasil, já que seu holding tem mais emissoras de TV próprias que afiliadas — a Rede Globo conta com o maior número de afiliadas no território nacional (Rocha, 2006: 8).

É neste contexto que, para compreender em que medida as relações entre mídia e poder econômico estruturam as disputas entre neopentecostais e afroreligiosos no campo religioso contemporâneo brasileiro, faz-se necessário elencar essas disputas em um cenário que considere as imbricações econômicas, religiosas e midiáticas. Nestes termos, sendo o televangelismo a característica fundante do neopentecostalismo (MARIANO, 2004), mesmo considerando que o patrimônio comunicacional dos neopentecostais não seja objeto deste estudo, o poder comunicacional (que abrange a aquisição de várias redes e canais de mídia eletrônica como televisão, rádio e plataformas de internet, além de diversos veículos impressos) construído nos últimos anos por este segmento não pode ser desprezado, uma vez que

a mídia age sobre o momento e fabrica coletivamente uma representação social que, mesmo quando está muito afastada da realidade, perdura apesar dos desmentidos ou das retificações posteriores porque ela nada mais faz, na maioria das vezes, que reforçar as interpretações espontâneas e mobiliza, portanto, os prejulgamentos e tende, por isso, a redobrá-los. Além disso, é preciso levar em conta o fato de que a televisão exerce um efeito de dominação muito forte dentro do próprio campo jornalístico porque sua ampla difusão - sobretudo no que diz respeito aos jornais televisados - confere-lhe um peso particularmente forte na constituição da representação dominante dos acontecimentos. Por outro lado, a informação "posta em imagens" produz um efeito de drama que é próprio para suscitar muito diretamente emoções coletivas (CHAMPAGNE, 2008: 64).

Ou seja, a ideia de que os frequentes ataques, sob a forma de demonização, às religiões de matriz afro na mídia neopentecostal resultam, na prática, em agressões aos terreiros, pode

⁸¹ Utilizo o conceito em acordo com a leitura de Sá (2015): “relações “transversais, recortando espaços institucionais, atravessando-os, agenciando-os, aquém e além da instituição e seus centros oficiais de mando, aquém e além do ‘sistema político’. As relações de poder estariam emaranhadas e distribuídas em malhas heterogêneas, pois o espaço social é um espaço heterogêneo, numa profunda clivagem e permanente tensão com as grades institucionais das entidades estatais que buscam purificá-lo e englobá-lo. Para além do funcionalismo e também do estruturalismo antropológicos, a antropologia da modernidade de Foucault parece apontar para uma análise da política sem teoria política” (SÁ, 2015:83)

ser explicada a partir do efeito de dominação, que a representação dos acontecimentos produz. Nestes termos, parafraseando Bourdieu (1997), a identificação da construção do império comunicacional dos neopentecostais no Brasil não deve ser apreciada como mera denúncia, mas como uma análise necessária do poder exercido pelos veículos de comunicação neopentecostais em relação à demonização diuturna às práticas das tradições de matrizes africana⁸².

1.2 – Mídia e poder: o cenário midiático neopentecostal no Brasil

Não há registro de que qualquer segmento religioso ou cultural das tradições de matrizes africana no país possua concessão de canal de sinal aberto de televisão ou rádio⁸³. No Brasil, há poucos estudos sobre como as tradições de matriz africana são representadas nas emissoras de telecomunicação (SODRÉ, 1971; SODRÉ, 2001), a partir do tipo de tratamento dado a elas, marcado por preconceitos e estereótipos, presente nos raros programas que se destinam ao tema. Por outro lado, para mensurar o poder midiático dos neopentecostais é necessário trazer a ideia de *holding* – palavra que, traduzida para o português, significa empresa que detém a posse majoritária de ações de outras empresas. Este termo é utilizado pelo mercado financeiro para informar empresas que atuam como controladora de outras companhias, detendo participação majoritária nas ações de suas subsidiárias. Não se trata de um tipo societário, mas de uma forma de administração de grupos empresariais, regulada no país pela Lei 6.404/76 (Lei das Sociedades Anônimas), que visa redução da carga tributária, retorno de capital sob a forma de lucro isento e planejamento da sucessão. No caso da Igreja Universal do Reino de Deus, esse modelo administrativo tem sido utilizado para o controle de pelo menos um banco⁸⁴, empreendimentos imobiliários⁸⁵, emissoras de rádio e televisão, além de 19 empresas registradas em nome de fiéis. Esta forma de administração tem sido observada desde 2008, ano em que a repórter Elvira Lobato da Folha de São Paulo recebeu o Prêmio Esso de jornalismo

⁸² Em janeiro de 2019, a TV Record foi condenada a veicular oito horas de programação que valorize a cultura afro-indígena. Ver: <https://oglobo.globo.com/sociedade/condenada-record-tera-de-transmitir-quatro-programas-sobre-religoes-de-matriz-africana-23415498>, acesso em 20/08/2019.

⁸³ No Brasil, os canais de sinal aberto pertencem ao Estado e são concedidos, por determinado período de tempo, às emissoras por meio de processos de licitação, que devem ter, no mínimo, 70% do capital de acionistas brasileiros e respeitar o limite de controle de até dez estações em todo o país, sem contabilizar as retransmissoras. O único caso de cassação de concessão no Brasil ocorreu na ditadura militar, quando a TV Tupi foi extinta, em 1980, sob a alegação de dívidas. Ver <http://memoriasdaditadura.org.br/eventos-marcantes-na-tv/cassacao-da-tv-tupi/>, acesso em 10/11/2019.

⁸⁴ Banco A. J. Renner S/A. O Banco Central informou que Macedo detém 47,51% do capital social da instituição financeira. Com residência nos Estados Unidos, o fundador e líder da Igreja Universal do Reino de Deus é investidor estrangeiro do banco desde julho de 2013. Ver: <https://oglobo.globo.com/rio/contrato-entre-prefeitura-banco-ligado-edir-macedo-contestado-21802987>, acesso: 07/08/2019.

⁸⁵ Ver: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc2309200702.htm>, acesso: 07/08/2019.

com a reportagem “Universal chega aos 30 anos com império empresarial”⁸⁶. Conforme levantamento do Ministério Público Federal, a grande maioria dessas empresas está sob controle dos membros do alto escalão da IURD (familiares de Edir Macedo e pastores que fazem parte da direção da instituição). Outro dado é que as instituições religiosas no país gozam de isenção de impostos e do privilégio de não serem obrigadas a declararem a origem dos bens, conforme a legislação em vigor⁸⁷. Esta brecha legal possibilitou alavancar uma série de investimentos – que incluem do controle de empresas dos mais variados ramos. Há suspeitas de operações ilícitas, investigadas pelo Ministério Público Federal como possível lavagem de dinheiro, oriundo do tráfico internacional de drogas e armas⁸⁸ e o tráfico de crianças⁸⁹. Neste sentido, a compreensão dos membros do FONSANPOTMA é o de que o fundamento do segmento neopentecostal é o de controle dos campos de poder (BOURDIEU, 2008) midiático e econômico – de bens materiais e simbólicos –, além da prestação de serviços, muito além de espirituais – que tem servido como “cortina de fumaça” não só para o enriquecimento duvidosamente lícito dos seus líderes, como também para garantir a atuação dos neopentecostais no avanço do poder político, uma vez que o campo midiático possui ascendência nos campos jurídico, das artes, literatura, cultura, economia, política (BOURDIEU, 1997) e, religioso.

Em 2013, a Revista Forbes divulgou o ranking dos líderes neopentecostais brasileiros que se tornaram milionários. A reportagem *Religião sempre foi um negócio lucrativo*⁹⁰, do correspondente Anderson Antunes, aborda o crescimento do neopentecostalismo entre consumidores da Classe C – o que ele chama de nova classe média baixa, oriunda do crescimento econômico do país nos últimos 20 anos – frente à constatação de que o Brasil continua sendo o maior país católico do mundo, uma vez que as classes mais pobres e a mais rica continuam se afirmando católicas. O correspondente também traz superficialmente, o

⁸⁶ Ver: <https://www.ultimato.com.br/conteudo/reportagem-sobre-patrimonio-da-iurd-rende-premio>, acesso em 09/08/2019.

⁸⁷ A legislação sobre os impostos das igrejas segue o modelo herdado das concessões do Estado brasileiro à Igreja católica, desde a Primeira Constituição (1891), que estabeleceu a imunidade tributária às igrejas. As demais constituições, com exceção da de 1934, faziam menção à imunidade de templos religiosos. Argumenta-se que a imunidade religiosa seria um mecanismo para garantir a todos os cidadãos o direito de exercer sua fé. Mas há quem questione que a manutenção desse privilégio atualmente possibilite que as instituições religiosas, ou melhor, seus líderes religiosos se utilizem da imunidade para enriquecer ilicitamente. (TREVISAN, 2000).

⁸⁸ Ver: <https://rd1.com.br/iurd-e-acusada-de-usar-dinheiro-do-trafico-de-drogas-para-comprar-a-record/>, acesso em 04/07/2016.

⁸⁹ Ver: <https://exame.abril.com.br/brasil/universal-e-investigada-apos-denuncia-de-trafico-de-criancas/>, acesso em 20/08/2019.

⁹⁰ A versão em inglês pode ser lida aqui: <https://www.forbes.com/sites/andersonantunes/2013/01/17/the-richest-pastors-in-brazil/#6098df095b1e>, acesso em 20/08/2018.

envolvimento de alguns desses milionários com as investigações promovidas pelo Ministério Público Federal sobre lavagem de dinheiro e operações financeiras escusas.

A reportagem aponta que a estratégia comunicacional da IURD serviu de modelo para outras *holdings* neopentecostais. Este caminho foi seguido pelo empresário Romildo Rodrigues Soares⁹¹, fundador da Igreja Internacional da Graça de Deus que, além de possuir seu próprio canal de televisão, a Rede Internacional de Televisão, mantém 18 retransmissoras de rádios AM e FM em todo o Brasil e uma operadora de TV por assinatura (Nossa TV) com canais voltados para o público cristão. RR Soares também aluga horários na grade de programação das emissoras abertas Rede TV! e TV Bandeirantes⁹². O Observatório do Direito à Comunicação tem observado que o arrendamento da programação das emissoras de TV tem acontecido “especialmente de horários religiosos na Bandeirantes, Rede TV!, CNT e Canal 21, que sublocam, respectivamente, 7h30, 7h05, 10h15 e 22h de suas grades semanais”⁹³. Ou seja, o aluguel nas grades de programação para exibição de programas religiosos revelou-se um nicho de mercado e tem rendido saldo financeiro positivo para as emissoras. Tanto que, apesar de ser proprietária da TV Record, a IURD aluga todo o horário da madrugada da própria emissora para veiculação dos programas “Fala que eu te escuto” e a exibição de cultos. Esta operação – de arrendar horários de programação nas concessionárias de comunicação – tanto serve para promover o proselitismo religioso⁹⁴, mas também é a ponta do sistema de lavagem de dinheiro, não só da IURD, mas de outras *holdings* religiosas, conforme divulgou o site UOL, em 2016. A reportagem diz respeito a uma investigação do Ministério Público Federal⁹⁵ sobre a lavagem de dinheiro das igrejas através das emissoras de TV. Segundo a reportagem, apenas na TV Record, a Igreja Universal do Reino de Deus aporta mais de R\$ 500 milhões por ano, o que representaria, segundo a notícia, um quarto do faturamento declarado por Edir Macedo. Em junho do mesmo ano, a Rede TV! suspendeu uma hora de um telejornal vespertino para exibir

⁹¹ Romildo Rodrigues Soares (RR Soares, como é conhecido) é cunhado do Edir Macedo, chefe da Igreja Universal do Reino de Deus. Em 2013 conseguiu autorização para comprar outras três emissoras. <https://www.gospelprime.com.br/r-r-soares-consegue-autorizacao-para-comprar-tres-emissoras-de-tv/> Acesso: 08/08/2019

⁹² Ver: <https://www.gospelprime.com.br/show-da-fe-band-rede-tv-reajuste/>, acesso em 05/08/2019.

⁹³ Ver: <http://intervozes.org.br/wp-content/uploads/2009/03/producaoregionaltvabertaok1.pdf>, acesso em 06/08/2019.

⁹⁴ Por proselitismo, entende-se como a arte de tentar convencer alguém que sua religião é a verdadeira. A prática foi proibida até 2018, quando o Supremo Tribunal Federal, ao julgar uma ação de inconstitucionalidade promovida pelo Partido da República (de propriedade da IURD) entendeu que proibir o proselitismo tem o mesmo valor de uma censura prévia. Ver: <https://g1.globo.com/politica/noticia/stf-derruba-proibicao-a-discursos-de-doutrinao-em-radios-comunitarias.ghtml>, acesso: 07/08/2019.

⁹⁵ Ver: <https://noticiasdatv.uol.com.br/noticia/televisao/ministerio-publico-abre-inquerito-para-investigar-locacao-de-tvs-para-igrejas-12169?cpid=txt>, acesso em 09/08/2019.

conteúdo da IURD. O espaço teria sido vendido por cerca de R\$ 2,5 milhões mensais e, conforme a reportagem, salvado algumas dezenas de empregos de jornalistas e técnicos. É neste contexto que os líderes neopentecostais se tornam "(...) certos da impunidade mais total, porque protegidos pelo esquecimento gerado pela descontinuidade quase perfeita da crônica jornalística e pela rotação tácita dos conformismos sucessivos" (BOURDIEU, 1996:138).

Para melhor visualização do patrimônio midiático, produzi o quadro 3, no qual sistematizo os dados públicos sobre o patrimônio individual dos líderes neopentecostais, segundo o ranking da Forbes, acrescentando o número de templos (informado nos respectivos sites das denominações) e os veículos de comunicação administrados pelas *holdings*. Consideramos apenas os veículos eletrônicos (rádio, TV e internet), não arrolando os veículos impressos (jornais e revistas)

Quadro 3: Levantamento do patrimônio (parcial) das holdings neopentecostais

Religiosos	Patrimônio	Igreja	Veículos de comunicação
-------------------	-------------------	---------------	--------------------------------

Edir Macedo	R\$ 2 bilhões	<p>Igreja Universal do Reino de Deus Presente em 95 países, conforme o site</p> <p>Templos: 7 mil templos pelo Brasil e outros 2.800 nos cinco continentes</p> <p>Fontes: https://www.igrejauniversal.pt/paises/, acesso em 11/08/2019; https://www.extraclasse.org.br/geral/2019/06/reino-universal-do-deus-dinheiro/, acesso em 11/08/2019;</p>	<p>1) Emissoras de televisão Rede Record – 95 emissoras, sendo 15 emissoras próprias + 80 afiliadas</p> <p>Record News, TV por assinatura que veicula notícias em toda programação</p> <p>Rede Família, TV por assinatura com programação de entretenimento</p> <p>Record TV Internacional - cobre mais de 160 países e é a segunda emissora brasileira mais vista no exterior, também é a única ainda com sinal HD nos Estados Unidos.</p> <p>My TV – TV por assinatura no Reino Unido, transmitido por algumas operadoras. Exibe programas próprios, da Deutsche Welle e da Record TV.</p> <p>Rede Mulher, TV por assinatura Rec Nov (Record Novelas) - complexo de estúdios que serve como núcleo de produção de obras de teledramaturgia da Record TV.</p> <p>Record Produções e Gravações - atua no mercado fonográfico.</p> <p>Line Records, gravadora.</p> <p>Emissoras de rádio:</p> <p>Rede Aleluia: 68 emissoras em 22 estados do Brasil, abrangendo 80% do território nacional.</p> <p>A IURD possui também outras 27 emissoras de rádio em nível nacional</p> <p>Rádio Record Europa (veicula programação para todo o continente Europeu)</p> <p>3) Canais de Internet: Plataforma R7: portal da internet que oferece notícias,</p>
-------------	---------------	--	---

			serviços e entretenimento; R7 Play: desenvolvimento de jogos; PlayPlus: Plataforma de streaming e vídeo sob demanda da Record TV e canais parceiros como Play Kids, Espn e os canais Disney; IURD TV: canal da internet que transmite os cultos ao vivo; Itapoan Online: site de notícias.
Valdomiro Santiago	R\$ milhões	400	Igreja Mundial do Poder de Deus Presente em 27 países Templos: aproximadamente 6000 em todos os estados do país. Fonte: https://www.impd.org.br/igrejas , acesso em 11/08/2019
Silas Malafaia	R\$ milhões	300	Assembleia de Deus Vitória em Cristo Presente no Brasil e Portugal – com um templo em Lisboa Templos: 115 templos em 10 estados do Brasil Fonte: https://www.advec.org/enderecos , acesso em 11/08/2019
RR Soares	R\$ milhões	250	Igreja Internacional da Graça de Deus Presente em 13 países Templos: Aproximadamente 1615 Fonte: http://ongrace.com/portal/?page_id=26247&pg=161 , acesso em 11/08/2019
Estevam Hernandes Filho e bispa Sônia	R\$ milhões	120	Igreja Renascer em Cristo Presente em quatro países Templos: 135 em 12 estados do Brasil Fonte: http://www.renascercristo.com.br/enderecos/index/#.XVDG095KiwX , acesso em 11/08/2019
			TV Rede Gospel com 25 emissoras, em seis estados. Parceria com a TV Enlace, que atinge os países da América Latina e de língua espanhola. Desde 2012, tem parceria com a TBN (Trinity Broadcasting Network), que reúne diversas emissoras cristãs de diferentes países para ampliar o alcance de seus conteúdos. A programação é transmitida também pela internet e por aplicativos para

			smartphones e tablets.
--	--	--	------------------------

Fonte: Os dados sobre os canais de telecomunicação administrados pelas holdings neopentecostais foram: Site UOL <https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2013/01/18/forbes-lista-os-seis-lideres-milionarios-evangelicos-no-brasil.htm> e Entrevzes <http://brazil.mom-rsf.org/br/midia/tv/>, acesso em 10/08/2019.

Diante do aparato econômico e comunicacional dos neopentecostais é que é possível pensar que os veículos de comunicação administrados por eles – que também exercem forte influência em todo campo midiático brasileiro que disputam espectadores e verbas de publicidade – sejam os responsáveis pelo fomento aos ataques aos terreiros. Neste caso, não é demais afirmar que o monopólio comunicacional que alicerça a ideologia neopentecostal, cuja demonização de todo e qualquer valor das tradições de matrizes afro – seja ele sincrético ou não – se constitui como base das narrativas litúrgicas que o erigiu, pode ser percebido no efeito de demonização sobre as representações dessas tradições (CHAMPAGNE, 2008).

De acordo com o entendimento dos integrantes do Fórum, a mobilização desta *paixão coletiva*⁹⁶ (em demonizar os valores dessas tradições), pelos veículos de comunicação, tem o seu efeito materializado sob a forma de agressão aos adeptos das religiões afro, assim como nas invasões e destruições dos terreiros, desde 1989. É nestes termos, compreendendo o neopentecostalismo no Brasil como um fenômeno mercadológico de manipulação do campo religioso, que mantém e detém uma "política de presença permanente no ar, necessária para manter sua cotação no mercado" (BOURDIEU, 1997:138) que não faz sentido para os integrantes do FONSANPOTMA o entendimento de que os neopentecostais sejam um fenômeno exclusivamente religioso. Conforme já vem sendo apontado desde Mariano (2004), Silva (2007), Vital da Cunha (2008) e Miranda (2010), os neopentecostais tem manipulado o discurso religioso – com forte apelo midiático – para alavancar suas atuações de conquista de poder econômico, político e territorial.

Para os membros do Fórum, “estamos lutando com empresas muito poderosas, que movimentam milhares e milhares de dólares. O problema nunca foi religioso”, conforme assevera Mãe Dolores Lima. É neste sentido que eles recusam qualquer análise, acadêmica e política do cenário contemporâneo do campo religioso brasileiro que reifique o neopentecostalismo como expressão religiosa, desconsiderando a estratégia de manipulação do discurso religioso como justificativa de avanço ao controle territorial, político e econômico no país. Para eles, este tipo de tratamento que considera o neopentecostalismo apenas expressão da religiosidade, tem colaborado sobremaneira para sustentar, manter e expandir este modelo de dominação ideológica.

⁹⁶ Utilizo *paixão coletiva* com o mesmo intuito de Bourdieu (1997) que se refere a um tipo de paixão coletiva que produz racismo e xenofobia.

1.3 – Soberania e reconhecimento

Diante da mobilização midiática de demonização às práticas dos terreiros e dos seus adeptos empreendida pelos neopentecostais – o que potencializou sobremaneira o potencial destrutivo dessas em relação às religiões afro-orientadas – é que os articuladores do Fórum entendem como primordial

garantir o direito dos povos de *matrizes africanas* à terra e aos recursos naturais e a viverem e se desenvolverem de maneira diferenciada, segundo seus costumes” (CARTA DE NATAL).

O documento apresenta como objetivo que os terreiros fossem incorporados às políticas públicas voltadas para os quilombos⁹⁷ e aldeias indígenas, o que significaria receber atendimento dos Ministérios da Agricultura (com a oferta de grãos e tecnologia de criação de animais); das Cidades, com a realização de uma política de infraestrutura e qualidade de vida, com destaque para os programas de segurança alimentar e nutricional, acesso a documentos, etc.; do Ministério da Saúde, no acolhimento das demandas sobre a saúde da população negra, em especial a anemia falciforme; e da Educação, para avançar na prática da educação multilíngue (yorubá, fon-gbé, kimbundo e kigongo). Para que o tratamento aos terreiros se constituísse nestes padrões seria preciso, no entendimento dos integrantes do Fórum, ter como princípio “os valores civilizatórios dos povos tradicionais de matrizes africanas”. Conforme Kota Mulanji, foi a partir de 2011, com a mobilização de

120 pessoas, representando 23 estados que a gente vem constituindo várias políticas públicas, como a criação do primeiro Plano Nacional de Desenvolvimento dos Povos Tradicionais de Matriz Africana⁹⁸, a inclusão desses povos na assistência social, na área da segurança alimentar, etc. Nós temos lutado por uma comida de verdade⁹⁹, o que para cada um e cada uma tem sua representação. A questão é que a gente entendeu que o que é perseguido (no caso do abate) não é a alimentação, é a nossa origem, é ser negro. O crime é de racismo, não é intolerância. É genocídio, discriminação”. (KOTA MULANJI, grifos meus).

Para os membros do FONSANPOTMA, a possibilidade de um enfrentamento mais efetivo às invasões e depredações ocorridas aos terreiros se consolidou em 2007, com a promulgação do Decreto 6040, que regulamentou a Política Nacional de Desenvolvimento

⁹⁷ Para mais detalhes ver o Guia Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas: Programa Brasil Quilombola, lançado pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, em 2013. Disponível em <https://www.mdh.gov.br/biblioteca/igualdade-racial/guia-de-politicas-publicas-para-comunidades-quilombolas/view> . Acesso em 14/09/2019.

⁹⁸ Destaco que neste plano não há qualquer citação à palavra religião (MORAIS E JAYME, 2017).

⁹⁹ Comida de verdade é uma categoria nativa para a alimentação servida nos terreiros cujo manejo se dá de modo artesanal, dispensando elementos industrializados. A “comida de verdade” privilegia o consumo de legumes, hortaliças, verduras, frutas e carnes abatidas tradicionalmente, assim como as iguarias produzidas nos terreiros.

Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – PNPCT. O fato do governo federal, no parágrafo I do seu artigo 3º definir

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;
 II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações.
 (BRASIL, Decreto 6040/2007)

Mostrou-se muito mais atrativo para os membros do FONSANPOTMA – do ponto de vista da proteção dos terreiros – do que a caracterização desses locais como templos religiosos. Neste sentido, a garantia da posse da terra pelos afroreligiosos se mostra ponto fundamental de discussão, pois

Em quase todo país, os terreiros estão localizados em propriedades de posse, sem regulamentação. Por isso é tão fácil derrubar, invadir, expulsar. O que a gente quer é garantir a posse da terra (Mãe Nalva).

Cada vez que o assunto da proteção aos terreiros é levantado nas reuniões presenciais ou virtuais, os membros do Fórum aludem que, além das invasões, depredações e incêndios promovidos pelos neopentecostais, são antigas as denúncias de remoções de terreiros realizados por instâncias governamentais. Conforme nos conta Kota Mulanji, não é incomum que “eles [o Estado] botem no chão e desapropriem terreiros com facilidade, como aconteceu com Mãe Rosa, em Salvador, em 2008¹⁰⁰”. A destruição de parte do terreiro Ilé Oya Nipo Neto se deu pela Superintendência de Controle e Ordenamento do Uso do Solo do Município (SUCOM), sob a alegação de que o terreiro, que funciona há 28 anos no bairro do Imbuí, na cidade de Salvador, estaria ocupando uma área pública.

Por este motivo é que é primordial

garantir que os territórios sejam entendidos como tradicionais, de acordo com a legislação internacional¹⁰¹, de que é a partir do território que nós perpetuamos as nossas práticas. A gente entendeu que sem soberania, sem reconhecimento, a gente não tem garantia nenhuma (KOTA MULANJI).

Ainda que os membros do FONSANPOTMA acreditem que este reconhecimento estatal dos terreiros como territórios tradicionais não seja suficiente para inibir as destruições

¹⁰⁰ Sobre a demolição ao terreiro de Mãe Rosa (Salvador, Ba) ver: <https://revistaforum.com.br/bmariafro-denuncia-destruicao-de-terreiro-em-salvador-pelo-poder-publico/>, acesso em 08/07/2019.

¹⁰¹ Refere-se a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho.

perpetradas pelos neopentecostais, e menos ainda para barrar as demolições e desapropriações realizadas pelo Estado – conforme os casos ocorridos nas cidades de Salvador, Cachoeira de São Félix (BA) e na região da zona oeste do Rio de Janeiro, no bairro de Vila Autódromo¹⁰² – eles entendem que garantir este tratamento, embasado na legislação internacional, possibilitaria, em tese, o acesso às garantias pactuadas pelo Estado brasileiro junto às Nações Unidas, o que será mais aprofundado a seguir.

1.3.1 – Terreiro e Território

A equivalência semântica de terreiro, casa de santo e roça (LIMA, 1974 e 2003) para designar o local em que são realizadas as práticas de matrizes afro, sob orientação dos líderes e adeptos¹⁰³ dessas religiões, não é uma novidade para os estudos afro-brasileiros. Neste sentido, essas categorias entendidas como equivalentes remetem à ideia de que essas religiosidades estariam reservadas ao espaço doméstico, privado e, conforme observado desde Lima, ao domínio familiar¹⁰⁴. No entanto, para os membros do Fórum, essas variações – que idealizam esses locais a partir da dimensão doméstica – não compreendem as redes de significados (GEERTZ, 2008) que operam nesses espaços. Segundo eles, é por este motivo que, quando passaram a articular a ideia de que os terreiros extrapolam as questões domésticas e se constituem em espaços ideológicos (DUMONT, 2008) que orientam práticas de alimentação, consumo, vestuário, etc., a ideia de um *continuum civilizatório africano* passou a ser acionada – ainda que *africano* remeta a uma África mítica, afetiva, sincrética e memorial. Foi desta forma que eles passaram a acessar o entendimento dos terreiros como territórios tradicionais em acordo com a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre os Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, cujo texto foi sancionado pelo Brasil em 2002, através do Projeto de Decreto Legislativo 34/93. O ganho jurídico para os terreiros se daria porque, segundo Mãe Dolores, ao serem reconhecidos como territórios tradicionais, eles passam a ser concebidos na sua totalidade, integrados ao meio ambiente, abarcando aspectos de natureza coletiva e de direitos econômicos.

¹⁰² As demolições às quais nos referimos são as que foram noticiadas pela imprensa aos terreiros do Seja Hunde (Cachoeira de São Félix, Ba), ver <https://www.geledes.org.br/empresario-e-acusado-de-destruir-terreiro-sagrado-de-candomble-roca-do-ventura/>, e a remoção feita pela Prefeitura do Rio à Casa de Nanã (Rio de Janeiro, RJ), ver <https://rioonwatch.org.br/?p=18405>. Acesso em 08/07/2019.

¹⁰³ Há que se salientar que a ideia de adepto se diferencia da ideia de cliente, mas não há uma relação de oposição, mas de complementaridade. Segundo Baptista (2007), “a noção de família de santo está articulada a uma outra, a de clientela religiosa”. Ambos apresentam demandas por serviços religiosos, mas os clientes não estabelecem um vínculo formal de adesão ao terreiro.

¹⁰⁴ Não são poucos os estudos que informam esses espaços como os locais de desenvolvimento e perpetuação das Famílias de Santo, categoria cunhada por Lima (2003) e seguida por vários outros autores.

A partir do reconhecimento dos terreiros como territórios tradicionais, o Estado nos garante a posse da terra e não será possível nos remover, como também cortar as árvores que sejam sagradas para as nossas práticas e nós poderemos passar a criar animais para o abate religioso, de acordo com as nossas tradições (MÃE DOLORES LIMA).

A compreensão do FONSPANPOTMA em relação a esses espaços exige aprofundamento sobre o entendimento do grupo porque se constitui na chave do enfrentamento à violência exercida contra esses locais. Conforme explicado, garantir a soberania destes territórios baseia-se na ideia de que há um *continuum civilizatório africano*, que torna esses espaços em símbolos da corporeidade negra¹⁰⁵ e das histórias das etnias distintas que aqui foram sendo aproximadas¹⁰⁶, mas que fundamentalmente os remete e os tornam mais próximos, do ponto de vista subjetivo, ao continente africano do que ao Estado brasileiro. Percebo que a ideia do *continuum civilizatório africano*, utilizada para pensar o espaço dos terreiros pelos membros do Fórum, não vincula este tipo de reconhecimento à existência (ou não) de descendência a uma suposta linhagem consanguínea dos seus líderes-fundadores a alguma família real africana. Neste caso, este *continuum* se afasta do que é descrito por Lima (2003) sobre o Terreiro do Alaketu (Ilé Maroiá Laji), em Salvador, que fora fundado por Otompê Ajaró, filha da família real do reino de Ketu. Os integrantes do FONSPANPOTMA entendem esses espaços a partir da permanência de uma ou várias tradições “que visa instruir os praticantes a respeito do propósito e da forma correta de uma determinada prática que, precisamente porque foi estabelecida, tem uma história” (ASAD, 1986:14).

Eu já havia lido todo material de ‘alinhamento conceitual’ do FONSPANPOTMA e não conseguia entender o que eles queriam dizer, uma vez que território tradicional de matriz africana, apesar de estar em diálogo com a ideia de quilombo – como espaço de resistência e manutenção de memórias e tradições de descendentes de escravizados –, se distancia sobremaneira desta visão. Mãe Dolores e Kota Mulanji foram as interlocutoras que se dispuseram a explicar pormenorizadamente a visão do Fórum sobre o que se entende por um *continuum civilizatório africano* – característica primeira dos *territórios tradicionais de matrizes africanas*. Para que eu pudesse ter dimensão do que o Fórum pensa sobre essas categorias, marcamos uma reunião presencial, na cidade do Rio de Janeiro.

¹⁰⁵ Inspirada em Mauss (1974) considero que a cognição passa pelas dinâmicas corporais, que não dissociam os afetos das expressões mentais. No caso dos corpos negros, sua expressão no Brasil tem sido na rua, pois como afirma Joel Rufino dos Santos (2014), lá estão os grupos de capoeiras, os maracatus, as congadas, as rodas de samba de crioula, os batuques, etc.

¹⁰⁶ Desde Nina Rodrigues (1939) a diversidade de povos que conformaram os ritos religiosos tem sido observada. Ver também Carneiro, 1937; Bastide, 1960 e 1973; Prandi, 2000.

1.3.2 – Iemanjá, Oxum e Iansã cozinham pela liberdade

Encontrei Mãe Dolores no final da tarde de uma sexta-feira de junho de 2019, em pleno Centro do Rio. Havíamos combinado de irmos juntas para sua casa, em Olaria, zona norte da cidade, onde esperaríamos a chegada de Kota Mulanji – que vinha de São Paulo para realizar uma palestra no dia seguinte sobre matriarcado e tradição, a convite de um grupo de mulheres do movimento social negro. Durante o percurso até Olaria, fomos conversando sobre o fechamento dos terreiros que acontece cotidianamente em todo estado do Rio e ela me falava das pessoas, vitimizadas por essa situação, que apresentavam sinais de depressão e transtornos emocionais por terem perdido o direito de viver em acordo com as suas crenças. “Tem sido muito pesado lidar com tudo isso”, ela me falava. Foi quando percebi o rosto abatido e os sinais de cansaço em seu semblante. Mãe Dolores é o que as pessoas de santo chamam de uma típica ‘mulher de Iansã’: forte, decidida, intensa e irrequieta. Mas, naquele dia eu tinha diante de mim alguém que carregava uma profunda tristeza no olhar. Perguntei o que se passava com ela, se havia acontecido alguma coisa com os filhos:

Não. Não aconteceu nada. Eu acho que é por isso que estou assim. As pessoas estão morrendo na alma. Perderam as casas, foram ameaçadas com fuzis AR15 e ninguém fez nada. Você acredita que a Comissão de Direitos Humanos da Alerj disse que não tem estrutura para atender as vítimas? Como é que pode isso? (MÃE DOLORES).

Ao chegar em Olaria, onde fica um dos terreiros-sede do Fórum¹⁰⁷, fomos direto para a cozinha, onde já estavam pai Marcelo Monteiro e outras duas pessoas que me foram apresentadas como membros participantes do FONSANPOTMA: uma senhora, iniciada para Iemanjá, e seu companheiro, ogã de Oxalá. O casal pertence a outro terreiro-sede, que estava presente para finalizar os detalhes de um encontro dos membros que aconteceria em Curitiba, dali a poucos dias. Quando Kota Mulanji chegou, um pouco antes do jantar, eles já haviam exposto longamente o que sentiam em relação aos terreiros fechados e invadidos (em vários pontos do país), e passaram a relatar a sensação de impotência e desalento diante da inoperância estatal. “Tá muito difícil lidar com tudo isso” foi a frase que mais ouvi durante as quase 12 horas durante as quais ficamos juntos. Após o jantar, pai Marcelo Monteiro e o ogã foram resolver questões burocráticas em relação às passagens e locais de estadia – em Curitiba, os

¹⁰⁷ Na estrutura administrativa do FONSANPOTMA, todos os terreiros membros funcionam como sedes e podem ser utilizados como locais de encontros, trabalhos ou realizar procedimentos burocráticos como solicitar autorização dos órgãos públicos para eventos. Invariavelmente também servem como locais de abrigo e acolhimento dos membros de outras cidades e estados. Isso não significa que eles possuam qualquer tipo de subvenção ou financiamento, mas a legitimidade e reconhecimento de que aquele espaço se constitui num território tradicional, representante do Fórum.

terreiros membros do Fórum iriam recebê-los para o encontro, mas havia a necessidade de viabilizar as passagens de ida e volta – o que entendi que tem sido feito através de ‘vaquinhas’ entre os membros, que arcam com todas as despesas. A esta altura ficaram só as mulheres na cozinha. Soube que a moça que acabava de conhecer era iaô, professora da rede pública do Estado e estava realizando mestrado em Ciências Sociais na Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Ela pouco falou, mas prestava atenção nas respostas que eram dadas a mim.

Foram mais de oito horas de conversa, em volta da enorme mesa de madeira que fica no centro da cozinha. Enquanto as ouvia falar sobre os mais variados assuntos, porque as conversas que envolvem afroreligiosos e etnógrafos em relação as práticas das religiões afro possuem uma circularidade – algo muito específico, contrário ao que se entende por objetivas – o que faz com que esses religiosos, para explicarem seus pontos de vistas, promovam uma narrativa marcada por cosmologias afrocêntricas, histórias da e sobre a escravidão, memórias individuais e suas próprias experiências de culto. Isso significa que para explicar o que o grupo entende por *continuum civilizatório africano*, esses temas, e ainda outros, iam e voltavam para o centro da discussão como que para ilustrar o que se pretende dizer. Silva (2006) já havia observado uma forma peculiar de construção de narrativas dos religiosos para com os antropólogos que, a depender do contexto, “produz uma sobreposição dos vários níveis dos discursos apresentados, influenciando a natureza das informações” (SILVA, 2006:173). No entanto, entendi que os “vários níveis dos discursos” produzidos por elas se apresentavam para enriquecer as informações dadas, cujo sentido confronta com o proposto pelo trabalho do autor que entende essa forma de circularidade ora como disputas de poder entre os religiosos ora como forma de fugir de perguntas delicadas feitas pelos etnógrafos em relação às suas práticas.

Quando o dia já estava clareando e as respostas começaram a se repetir, percebemos que estávamos exaustas. Foi neste momento que o primeiro raio de sol penetrou a janela e, sem combinar, paramos de falar, olhamo-nos e Mãe Dolores disparou:

Quando Orumilá adentra a cozinha do reino de Oxóssi e encontra Iemanjá, Oxum e Iansã reunidas, podem ter certeza de que é porque Ele sabe que estamos cozinhando a liberdade do nosso povo! (MÃE DOLORES).

1.4 – O *continuum civilizatório* dos territórios tradicionais

Stefania Capone (2004) ao analisar como se dão os trânsitos entre a Umbanda e o Candomblé no Rio de Janeiro informa que

a fluidez constatada no campo afro-brasileiro entre as diferentes categorias (candomblé, macumba, umbanda, quimbanda), em que as combinações potenciais são constantemente renegociadas, tem sua contrapartida na reinterpretação dos deuses e espíritos nos terreiros (CAPONE, 2004: 121).

A ideia que a autora traz de um *continuum religioso* entre as inúmeras expressões observadas no campo dos estudos afro-brasileiros se constitui a partir de uma análise dicotômica que opõe puro *versus* degenerado, um tema clássico nos primeiros estudos sobre as religiosidades afro-brasileiras (RODRIGUES, 1939; RAMOS, 1950; BASTIDE, 1960). A autora demonstrou que existe uma fluidez entre essas categorias, uma vez que “degenerado é outro” e que as práticas – tanto do candomblé, da quimbanda, do caboclo, da umbanda – dialogam entre si. Capone, ao afirmar que “há interpenetração de diferentes práticas rituais” (CAPONE, 2004: 121), mesmo nos terreiros considerados ‘puros’ pela produção etnográfica, abre um flanco de reflexão teórica. É a partir deste ponto, que considera a fluidez e interpenetração de diferentes práticas, que passamos a entender o que os membros do Fórum querem dizer com a ideia de *continuum civilizatório africano*. Para elas, o que está em jogo para definir um terreiro como uma *Unidade Territorial Tradicional* se constitui a partir da ideologia¹⁰⁸ que estabelece as práticas e os modos (que conformam as vidas dos adeptos) pelos quais essas tradições são perpetuadas.

Não se trata de determinar o que é ou não é tradicional porque possuímos entre nós diferenças abissais. Para saber o que a gente é foi preciso estabelecer o que a gente não é. Foi aí que entendemos que a Umbanda de mesa branca e o kardecismo, além do que tem sido chamado de candomblé vegano, apesar de possuírem incorporação e até mesmo oferendas, não se enquadram como territórios tradicionais porque suas práticas não estão alinhadas com as formas de viver dos nossos antepassados e por possuírem e perpetuarem uma ideologia branca, cristã. Isso não tem nada a ver com a gente! (KOTA MULANJI).

Kota Mulanji expressa a ideia de que uma ideologia é ‘branca’ quando os elementos da religião cristã promovem o apagamento da ideologia de matriz africana que deve estruturar as práticas para que uma determinada expressão seja entendida como tradicional. Este pensamento, que está em consonância com discursos decoloniais contemporâneos (RUFINO, 2016; NUNES, 2018) pode ser também percebido que aquilo que as integrantes chamam de ‘ideologia branca, cristã’ não tem a dimensão de negar que práticas religiosas estão em relação e interpenetradas, como propõe Capone (2004). O que importa aqui é ressaltar que o que se classifica como ‘branco’ se refere a tudo que afasta as pessoas do convívio e contato com o que é percebido como fundamento ancestral africano desses cultos. Um exemplo dado por elas foi o candomblé vegano que, de acordo com a compreensão das interlocutoras, nega os animais como parte da alimentação humana e dos orixás, refutando o abate religioso não só devido a incompreensão da dimensão simbólica fundante deste rito como troca (HUBERT e MAUSS

¹⁰⁸ Utilizo o conceito de ideologia conforme proposto por Louis Dumont (2006) que a entende como um conjunto de ideias e valores que orientam as práticas e as moralidades de uma determinada sociedade.

[1899], 2001), mas porque representa uma adequação da concepção religiosa do candomblé a um público que pensa o abate de animais como uma coisa “primitiva” – com toda carga preconceituosa contida nesta expressão – e que, portanto, deveria ser eliminada. Sobre este ponto, Mãe Dolores conta o motivo da distribuição da carne ser fundamental

Agora me diz, como é que a gente tem um orixá como Oxóssi, rei e senhor da caça, aquele que mata o *Malu* e traz o seu *eran* para que a comunidade possa se alimentar, não vai comer carne? Oxóssi não tem arco e flecha para caçar alfaces! A divisão da carne entre todos os membros da comunidade é o que nos liga a Oxóssi, é a nossa forma de louvá-lo. É por isso que pedimos que Oxóssi nos traga caça gorda, para que possamos alimentar a todos. É isso o que representa, para nós, a ideia de fartura (MÃE DOLORES LIMA).

Ao invocar um dos itans contados nos terreiros sobre a forma como Oxóssi aplacou a fome de toda comunidade do reino de Alaketu, vencendo e matando o grande boi (*Malu*) e distribuindo o seu *eran* (carne), Mãe Dolores expressa o pensamento cosmológico (dentro dos parâmetros de HERZFELD, 2014) como norteador do *continuum civilizatório africano*. Para Kota Mulanji é possível observar que em todos os grupos étnicos africanos, a distribuição da carne da caça é um ponto central que orienta as práticas dessas tradições. Por outro lado, a ideia de um candomblé vegano que tem como fundamento não consumir carne é uma “aberração”, conforme suas palavras. Tanto para Mãe Dolores quanto para Kota Mulanji, este público do candomblé vegano é considerado por elas como de “alienígenas” às práticas dos terreiros, devido às suas condições econômicas (classes médias brancas). Ao substituir a proteína animal por outras iguarias alheias às consumidas pelas comunidades de terreio no seu dia-a-dia, subvertem o *continuum tradicional africano*. Para elas, o candomblé vegano não é “coisa de gente branca”¹⁰⁹ só porque seus seguidores não têm ideia da necessidade que se tem de comer e de matar a fome das pessoas. Mas, porque significa a completa falta de conhecimento da cosmologia que orienta essas tradições.

O consumo de carne, no entendimento dos integrantes do Fórum, se constitui como uma prática central de culto a Oxóssi e, portanto, informa uma obrigação moral que orienta essas comunidades porque tem a dimensão ritual de compartilhar alimento sagrado. Está na chave das trocas econômicas entre humanos e divindades, uma vez que ao *dar* a oferenda aos deuses, eles as *recebem* e, ao ficarem satisfeitos, *retribuem* a oferenda recebida em forma de fartura de alimento, que deve ser consumido entre as pessoas – sejam adeptos, visitantes dos terreiros ou ainda com a vizinhança. Neste caso, a fartura de alimentos ofertados e consumidos nos terreiros significa, no entendimento do grupo, a satisfação dos deuses com relação às oferendas. É a

¹⁰⁹ No próximo capítulo tratarei sobre a dimensão de “gente branca” entendido pelos integrantes do Fórum, que se distingue da visão “colorista” operada por setores do movimento negro.

retribuição dos deuses em relação às oferendas recebidas, simbolizada em forma de fartura o que atesta a eficácia do rito sacrificial. Neste quesito, a ideia de sacrifício se complexifica em relação à teoria maussiana de que o sacrifício se dá sob a forma de fazer com que o alimento, uma vez submetido a rituais religiosos, passe do domínio profano ao domínio sagrado, ou no sentido conferido à sacralização – a oferenda que torna as coisas sagradas. A ideia apresentada pelos integrantes do Fórum estabelece que o sacrifício não é um fato por si só, *um fato social total*, para usarmos o conceito sociológico, que se constitui com a exclusiva finalidade de consagrar (ou sacralizar). Ele (o sacrifício) deve ser retribuído pelos deuses em forma de fartura de comida, o que significa dizer que o sacrifício deve produzir efeitos, uma vez que precisa ser retribuído pelas divindades como comprovação de eficácia ritual. Esta compreensão coloca a teoria do sacrifício em diálogo e interdependência com o conceito da dádiva (MAUSS, 2003), o que propõe outras possibilidades analíticas para a compreensão do fenômeno, que serão apontadas no capítulo 4, quando tratamos das trocas simbólicas como centralizadoras da relação entre humanos e divindades e fundamental para acessar a cosmologia (HERZFELD, 2014) dessas tradições.

Por outro lado, a equiparação de “branco” à condição de cristão ganha uma dimensão importante, porque propõe uma interpretação diferenciada em relação ao que pensamos sobre as práticas sincréticas, uma vez que não se trata de negar uma possível dimensão colonial (leia-se cristã) com intuito de estabelecer uma régua que meça a pureza ou degeneração das práticas e ritos a partir de símbolos católicos. Como exemplo, temos a dimensão simbólica da realização dos ritos para Oxalá na sexta-feira santa, data quando os cristãos celebram a paixão e morte de Jesus Cristo. Nesta data é bastante comum nos terreiros dos povos yorubás a realização de rituais que incluem o uso de vestimentas brancas e o consumo de comidas e animais específicos (como peixes, milho branco, inhame, caracóis etc.). A princípio, o que parece ser uma reverência dos terreiros à morte de Jesus Cristo é interpretado, segundo elas, como uma apropriação do calendário católico, um rito que só passa a ser incorporado porque subverte o catolicismo, oferecendo a oportunidade desses terreiros em comemorar o fechamento de um ciclo simultaneamente ao alvorecer da vida, que se dá através da festa que comemora a colheita do inhame¹¹⁰.

Ferretti afirma que o sincretismo nas religiões afro-brasileiras é um dos “assuntos sobre o qual mais se tem escrito” (FERRETTI, 1995:217). Na obra em que analisou os ritos da Casa das Minas¹¹¹, o autor aponta que o “sincretismo não descaracteriza a tradicionalidade da

¹¹⁰ O inhame é compreendido pelos yorubás como alimento sagrado de Oxalá.

¹¹¹ Tombada pelo IPHAN e reconhecida como patrimônio nacional.

religião”, pois considera que “tradição e sincretismo têm limites ambíguos, e que o sincretismo, portanto, está presente mesmo nos grupos afrobrasileiros mais tradicionais” (FERRETTI, 1995: 222). De certo, desde Nina Rodrigues, que denunciou a “falsa catequese” (1936), no sentido de afirmar que, mesmo prestando homenagens aos santos católicos, os negros não se converteram totalmente ao catolicismo; até Capone (2004) que identificou um modelo de *continuum religioso* que perpassa o universo das diversas tradições religiosas de matriz africana, vários foram os autores que se debruçaram sobre o tema.

Se consideramos, conforme propõe Nascimento (2002), que foram nas práticas ancestrais dos terreiros que os negros, enquanto maioria demográfica nacional, encontraram o espaço possível para se apoiarem e defender o que lhe restava de identidade humana, podemos pensar que o sincretismo (RAMOS, 1956; BASTIDE, 1960, 2001; FERRETTI, 1995; CAPONE, 2004), tem sido objeto preferencial de pesquisas, em certa medida, porque dimensiona o caldeirão étnico-religioso e cultural brasileiro, e por evidenciar uma estratégia demarcadora da existência das tradições de origens africanas no território nacional. No entanto, esses modos de entender a comunicação realizada entre divindades africanas e santos católicos podem esconder um jogo político mais denso e complexo.

Neste ponto, seguindo as análises de Marco Antonio da Silva Mello, Arno Vogel e José Flávio Pessoa de Barros (1992), que se debruçaram sobre os sentidos políticos da “ida do iaô à missa”, prática comum nos candomblés até pouco tempo, entendida como desafio por parte dos negros ao catolicismo, que adquire proporções de uma afronta, cujo sentido é a reivindicação de coparticipação no agenciamento público do sagrado (MELLO, VOGEL E BARROS, 1992: 21). Podemos pensar em outros termos para entender o sentido do sincretismo nas tradições afro-brasileiras. Mesmo que a “ida do iaô à missa” seja uma prática quase desaparecida nos candomblés, podemos pensar que a Lavagem do Senhor do Bonfim¹¹², que acontece na segunda quinta-feira do mês de janeiro, em Salvador, e a procissão de Iemanjá em vários pontos do Brasil, no dia dois de fevereiro, podem ser compreendidas como práticas análogas, uma vez que a disputa pelo agenciamento público do sagrado com o catolicismo é evidente.

Os autores partem da ideia de que o reconhecimento dos deuses dos grupos dominados pelos grupos dominantes das sociedades é uma prática política que se constituiu antes do empreendimento romano de dominação, possível de ser observado desde a antiguidade. Neste ponto, eles abordam que, muito antes da chegada dos portugueses e do empreendimento colonial

¹¹² Devido a sua importância, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) organizou a publicação “Festa do Bonfim: A maior manifestação religiosa popular da Bahia”. Ver: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie%20Festa%20do%20Bonfim.pdf>. Acesso em 12/11/2019.

em África, no século XV, os povos que se constituíram neste continente, incluíam os deuses de seus dominados ou assimilavam as divindades daqueles a quem conquistavam. O caso mais explícito seria a expansão muçulmana pelo continente, desde o século IX (OLIVER, 1994; COSTA E SILVA, 1996). Neste caso, é possível arriscar que os efeitos deste modelo de comunicação entre povos do continente africano permanecem de forma muito atual nos terreiros.

Adentrar nos contextos das guerras e conflitos dos povos africanos, que remontam há mais de 500 anos se constitui em tarefa para historiadores e fugiria do escopo e dos interesses deste trabalho. Porém, se entendemos que o que classificamos como “tradições de matrizes africanas”, cujo termo *matrizes* é usado no sentido de identificar as origens africanas dessas tradições, percebemos que os arranjos que as constituíram em solo brasileiro se caracterizam pela assimilação/inclusão de práticas díspares e diferenciadas daquelas que ainda hoje são encontradas em toda costa do continente. O próprio Candomblé Ketu/Yorubá/Nagô se constitui a partir da assimilação/inclusão de divindades que, em território nigeriano hoje, recebem cultos de formas isoladas e geograficamente diferenciadas. Nina Rodrigues (1936) já havia evidenciado esta prática quando localizou os cultos aos orixás a partir das suas respectivas regiões no Estado da Nigéria, afirmando que o culto a Xangô é praticado na cidade de Oyo, o de Oxum na cidade de Ijesá, Oxóssi é a divindade do povo de Ketu, Iemanjá cultuada pelo povo egba, na cidade de Abeokuta. No entanto, conforme podemos facilmente observar, todas essas divindades são cultuadas nos Candomblés Ketu/Yorubá/Nagô dentro de um mesmo território, ainda que com ritos diferentes.

No caso dos Candomblés Congo-Angola/Bantu, identificamos outro fenômeno, que é uma variedade de nomes que pretendem informar uma mesma divindade. *Kitembu, Ndembu, Kaiti, Ludianbanda, Ilu, Kulu, Kula, Mulengue, Moela, Moenho, Lengui, Uging, Undengua, Tempo de Ambaganga, Tempo de Amuraxó, Tempo Makura de Ile, Tempo Zara* são todos nomes possíveis para a divindade *Tempo*. Neste contexto, o entendimento que reflete o senso comum dos adeptos¹¹³ é o de que esta polifonia se dá devido às variações linguísticas dos povos identificados como bantus¹¹⁴, que acabam sendo explicadas a partir de contextos de disputas entre os povos de Angola e do Congo em diferentes regiões geográficas, ainda no continente africano¹¹⁵. *Tempo*, de acordo com a cosmovisão dos adeptos dessas tradições, é um *mukixi* (ou

¹¹³ Esses dados foram retirados do Seminário *Kitembu*, do Programa Falando de Axé, produzido pelo Grupo de Estudos Bráulio Goffman, no Rio de Janeiro. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=hbSjcp9HYFg>. Acesso em 19/02/2019.

¹¹⁴ Segundo Slenes (1992), cerca de 300 idiomas são falados na África Central.

¹¹⁵ Segundo os participantes do Seminário *Kitembu*, o aparecimento dos idiomas da ‘nação’ de Candomblé Bantu ocorre nos seguintes países: África do Sul, Angola, Botswana, Burundi, Gabão, Guiné Equatorial, Lesoto,

divindade) da Dinastia dos *Ndembu*, cujo culto primeiramente se deu em Angola, e não se refere um *inkise* – que também é outra categoria nativa, referente às divindades originárias da região do Congo. Segundo eles, as dinastias *Ndembu* – dos povos *Tchokwe*, *Nuda* e *Bakongo* – que originaram a divindade Tempo e que, ao empreender disputas territoriais com os povos do Congo, possibilitou várias nomeações para a mesma divindade. Segundo a explicação dos adeptos, é por este motivo que *Tempo* foi cultuado de várias formas, recebendo vários nomes e, em cada uma dessas localidades foi ora mudado o nome, ora mudado o culto ou a função da divindade.

A partir destes modelos de assimilação/inclusão intra-candomblés, que ora assimila divindades diferentes em um mesmo território, ora compreende que uma mesma divindade pode ser identificada por vários nomes, poderíamos sugerir que estes processos se constituem como sincréticos, uma vez que se constituem em homologias sem, no entanto, caracterizar o sentido de conversão? Não seriam estes modelos muito próximos dos registrados como sendo as formas dos romanos em lidar com os deuses dos seus dominados? Mello, Arno e Vogel (1992) trataram de resumir como se davam essas transações divinas entre os povos que guerreavam, observando que havia duas formas distintas de lidar com o reconhecimento dos objetos e práticas sagradas:

O primeiro é a fórmula tradicional da vocação (*evocatio*), dirigida aos deuses tutelares do adversário. Com a promessa de honrarias, sacrifícios e santuários, solicitavam-lhes abandonarem seus protegidos, precipitando a vitória das armas romanas. (27) O segundo exemplo refere-se a uma situação mais dura. Os conquistadores tomam aos vencidos tudo, menos os seus deuses. Permitem-lhes (ou, às vezes, lhes impõe) continuarem a cuidar dos seus sacra, mas reservam para si mesmos o direito de lhes renderem, também, culto em seus santuários originais (MELLO, VOGEL e BARROS, 1992: 29-30).

Neste ponto podemos entender que o reconhecimento das divindades, assim como a manutenção dos seus cultos entre dominantes e dominados, era um procedimento próprio das guerras e se constituíam em uma ética do compromisso, que pode ser entendida como a valorização da

ficção do entendimento, acentuando a disposição de acolher, e no concomitante ocultamento da reserva, obliterando a firme decisão de resguardar os limites das respectivas identidades pela manutenção das distâncias e conveniências. A ética do compromisso impõe que não se fale da persistente exclusão do povo hóspede, no que tange a vertente formal da sociedade. Impõe, ao mesmo tempo, que este último não expresse qualquer validade de inclusão formal. A linha de ruptura deve permanecer latente. O sincretismo afro-brasileiro é a expressão mais significativa desse faz-de-conta sociológico” (MELLO, VOGEL e BARROS, 1992: 34).

É com este faz-de-conta sociológico, que tanto delimitava fronteiras quanto abafava o

Malawi, Moçambique, Namíbia, Quênia, Reino Zulu, República Democrática do Congo, República do Congo, Ruanda, Tanzânia, Uganda, Zâmbia e Zimbabue. 70% da África Subsaariana é de falante do Bantu.

conflito, mas que fazia com que vencedores e vencidos se reconhecessem mutuamente, é que os muitos registros historiográficos que descrevem como se davam as licenças concedidas aos negros por seus donos, para que fizessem folguedos e cultuassem seus deuses, ainda que sob a tutela católica (REIS, 1996; 2003) faz sentido. Nestes termos, o sincretismo entre as próprias tradições de matrizes africana e o catolicismo assume uma ideia de reconhecimento recíproco, ainda que assimétrico, entre dominados e dominantes. No entanto, o reconhecimento dos grupos de matrizes africana não se conformou pacífico, uma vez que sua estratégia, para além de levar o “iaô a missa”, reivindicou a sua existência no espaço público de muitas outras maneiras. Um exemplo desta reivindicação estratégica, que pode ser entendida como afronta à Igreja Católica, é a Lavagem da Escadaria do Senhor do Bonfim, que de proibida em 1889, recebeu o título de Patrimônio Imaterial Nacional do Brasil, reconhecido pelo IPHAN, em 2013.

Em 1889, ano da Proclamação da República, a festa do Senhor do Bonfim, por determinação do Arcebispado, foi proibida. No entanto, no dia 17 de janeiro de 1890, as baianas resolveram desacatar a ordem e dirigiram-se à colina, vestidas à maneira africana (blusas e saias brancas e rendadas, pescoços ornados com as guias dos Orixás), munidas de vassouras e potes de barro com água de cheiro (água preparada com infusão de ervas aromáticas que, segundo o Candomblé, quando derramada na cabeça do fiel, livra-o de males como mal olhado). A polícia tentou intervir, apreendendo todos os objetos, mas isso não foi capaz de coibir e enfraquecer totalmente o ritual. Pois proibidas de lavarem o interior do tempo, passaram a lavar a escadaria, garantindo assim as bênçãos do Senhor do Bonfim e Oxalá (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2019)¹¹⁶.

É neste contexto que o sincretismo pode ser compreendido como uma sofisticada negociação política que reivindica a existência pelos dominados. Ao mesmo tempo que reconhece, assimetricamente, as desigualdades, podemos analisar que a negociação que assimila/inclui práticas na interpenetração (CAPONE, 2004) entre variadas tradições de matrizes africana, ao mesmo tempo que as difere do catolicismo. Esta negociação por certo também pode ser observada em outras práticas tradicionais como o Batuque, Tambor de Minas, Candomblés Nagô, Jeje, Angola, Candomblé de Caboclo, Xangô, Nagô de Sergipe, Cabula, Canjerê, e também as expressões culturais como o Reisado, Congadas, Jongos etc. Esses arranjos, que promovem o diálogo entre o *continuum religioso* (CAPONE, 2004) de divindades africanas ao mesmo tempo que as coloca fronteiriças aos santos católicos, para além de serem compreendidos com o sentido de embranquecer práticas ‘incivilizadas’ – possivelmente tecidos desde o início do empreendimento que obrigou ao trabalho forçado as populações aprisionadas pelas guerras da primeira colonização, ao longo dos 380 anos de regime econômico escravagista – também podem ser interpretados como uma subversão desses grupos à conversão forçada ao

¹¹⁶ Ver: <http://www.palmares.gov.br/?p=53021>. Acesso em 30/08/2019.

catolicismo (MELLO, VOGEL e BARROS, 1992) e a afirmação de suas existências no país.

Esta parece ser a ideia em construção dos membros do FONSANPOTMA. É a partir do entendimento de que os terreiros, como comunidades¹¹⁷, não devem ser entendidos *a priori* como *embranquecidos*, ainda que utilizem símbolos como a cruz, imagens de santos católicos, o terço, por exemplo, ou até mesmo que os adeptos frequentem missas e procissões, porque explicitar as fronteiras não significa converter-se. O *continuum tradicional africano* a que se referem os membros do Fórum representa a interpenetração das práticas dos grupos étnicos africanos como estratégicas ao enfrentamento à hegemonia da religiosidade católica, promovida pelos encontros históricos que remetem ao empreendimento colonial do Brasil, o que teria possibilitado contextos sociohistóricos distintos em cada região do país.

Conforme elas me contaram, várias discussões entre os membros do Fórum aconteceram nos estados em que o FONSANPOTMA tem representatividade, para que se pudesse elaborar uma proposta adequada, não só à realidade dos terreiros no país, bem como à legislação internacional. E foi quando se chegou à ideia de *continuum civilizatório africano*, que parte considerando a história de formação das diferentes tradições existentes no Brasil.

O nosso maior problema é encontrar uma unidade, algo que nos conecte. Esta também é a nossa maior riqueza porque somos muito diversos. A gente sabe que foram mais de 100 povos africanos que chegaram até aqui por conta do tráfico de seres humanos, durante os 380 anos de escravidão. Foram milhares de pessoas, de várias localidades do continente africano, distribuídos regionalmente, de acordo com o interesse da Coroa. Ora, esses povos africanos encontraram, nos diferentes lugares em que chegaram, os povos originais. Sabemos também que os povos originários eram muito diversos e que em cada região havia um contexto colonial diversificado. E isso fez com que o Batuque Ijexá, no Rio Grande do Sul, se diferenciasse sobremaneira do Candomblé Ijexá na Bahia, e mais ainda do Xangô do Maranhão, ainda que possamos entender que se trata de práticas dos povos yorubás. Foram os contextos políticos, históricos e regionais que propiciaram tradições diferentes em relação as mesmas práticas (MÃE DOLORES).

Podemos pensar então que o Fórum concebe a multiplicidade das expressões das tradições de matrizes africana – Batuque, Xangô, Tambor de Minas, Candomblé, Umbanda, Babaçuê, etc. – como interpenetradas não apenas por variadas práticas dos povos que aqui chegaram no empreendimento colonial escravocrata, mas também com os povos indígenas, em um diálogo fronteiro à conversão forçada ao catolicismo, como efeitos da política colonial detectados na atualidade. Sabemos que a separação das famílias das pessoas oriundas do continente africano para trabalhos forçados foi utilizada no período de quase quatro séculos de economia escravocrata como estratégia de controle e prevenção de revoltas. Neste sentido, o

¹¹⁷ O conceito de comunidades está utilizado em acordo com o proposto por Benedict Anderson, de que toda comunidade é imaginada, uma vez que se funda no interesse humano, em diálogo com a proposta de Appiah de que as “comunidades imaginadas de cultura, ou a ancestralidade ultrapassando a escala dos contatos face a face e buscando expressão política para si mesma” (APPIAH, 1998: 12).

entendimento das interlocutoras se dá em acordo ao já observado por Miranda e Boniolo (2017) de que as tradições de matrizes africanas se dão a partir de “uma adaptação de diferentes cultos provenientes de regiões distintas em África, que apenas se reuniram no Brasil por conta da escravização de populações negras” (MIRANDA e BONIOLO, 2017: 16), mas amplia esta compreensão ao sugerir que o ajuntamento de diferentes povos (africanos, indígenas e europeus¹¹⁸) no mesmo território resultou na formulação de arranjos sociais distintos, vinculados a uma localização geográfica do país. Ao entender que o Batuque, Ijexá, o Candomblé Ketu/Nagô/Yorubá e o Xangô, por exemplo, se constituíram como tradições oriundas de um mesmo povo africano (os yorubás), e que ainda assim se trata de tradições diferentes, porque as considera a partir dos contextos sociopolíticos de cada região, essas diferenças podem ser observadas considerando o conceito de territorialidade, proposto pela geógrafa Aureanice de Mello Corrêa como “uma estratégia – através de atos materiais e imateriais – engendrada pelo grupo para a constituição, manutenção e defesa do território” (CORRÊA, 2004: 2), sendo que a autora define o conceito de território pelos

limites traçados sob o espaço, a partir de estimativas, significados, de ações imateriais associadas a ações materiais da cultura. Com este aspecto, abrindo um leque para concepções distintas de territorializações, que torna, desta feita, esta concepção polissêmica, atendendo as expectativas dos que o limitam conforme a subjetividade das estimativas e significados (CORRÊA, 2004: 3).

Ou seja, o *continuum civilizatório africano* se dá em forma das dinâmicas estratégicas utilizadas em múltiplos contextos territoriais orientados subjetivamente pelos modos de vida desses povos. Outro dado apontado por elas, diz respeito aos africanos ser maioria entre a população desde que os europeus desembarcaram deste lado do Atlântico.

A gente sempre foi maioria. Hoje sabemos quais as regiões do país que concentraram as maiores levas de pessoas sequestradas do continente para cá. Se o Rio de Janeiro e Salvador eram os portos de desembarque, sabemos que milhares foram levados para trabalhar nas Minas Gerais, na região da Plata, e no Nordeste. Mas sabemos que o Norte e o centro-oeste também receberam grandes levas de africanos. Ainda que em períodos diferentes, para funções diferentes, a gente hoje sabe que não há um palmo deste país que não tenha tido um preto forçado a trabalhar. Foram os nossos antepassados que civilizaram esse país. Foram eles que trouxeram as técnicas de plantio e criação de gado, as técnicas de construção e mineração. Foi o conhecimento deles que foi usado. Os europeus só entraram com o chicote e a força. (KOTA MULANJI, grifos meus).

A ideia de “civilização” defendida por Kota Mulanji está em consonância com a proposta por Manuel Querino que, ao publicar o artigo *O Colono Preto* em 1918, pela Imprensa Oficial

¹¹⁸ Europeus não está restrito apenas aos portugueses, mas também inclui franceses e holandeses. Esses encontros, estabelecidos pelo contexto colonial em território brasileiro engendrou uma série de contatos entre as práticas indígenas e africanas com o judaísmo e feitiçaria europeia.

do Estado da Bahia, trazia o africano como protagonista não só da produção de riquezas, uma vez que

ao ser transportado para a América, estava já aparelhado para o trabalho que o esperava aqui, como bom caçador, marinheiro, criador, extrator do sal, abundante em algumas regiões, minerador de ferro, pastor, agricultor, mercador de marfim, etc. Ao tempo do tráfico já o africano conhecia o trabalho da mineração, pois lá abundava o ouro, a prata, o chumbo, o diamante e o ferro (QUERINO, 1918: 146).

O autor também indica que os africanos que aqui chegaram foram portadores de moralidades que estiveram presentes e ordenaram a vida em coletividade. Para exemplificar como se desenvolviam os costumes dos africanos, o autor descreve o cotidiano do Quilombo dos Palmares que no seu entendimento era

uma afirmação legítima do desejo de viver livre, e, assim, possuíam os refugiados dos Palmares as suas leis severas contra o roubo, o homicídio, o adultério, as quais, na sua vida interna observavam com rigor. Não os dominava o ódio (...) perdoaram e esqueceram mágoas, pondo-se a salvo, pelo amor da liberdade, pois que toda a sua aspiração cifrava-se na alegria de viver livre. Na sociedade de Palmares não medravam os vagabundos e malfeitores; a vida de torturas das senzalas substituíra-se pelo conforto natural e aparelhado (QUERINO, 1918: 152).

Deste modo, o *continuum civilizatório africano*, do ponto de vista das práticas, se constitui na “produção de formas normativas (...) experimentadas pelo indivíduo em acordo com as doutrinas transmitidas pelos (...) rituais e ensinamentos orais que compõem as diferentes tradições” (BARTEL, 2018: 3). Desta forma, os diversos povos africanos e seus descendentes passaram a orientar os modos de vida das populações locais – fossem povos originários ou europeus – no sentido de perpetuação e produção de ideias e valores (DUMONT, 2006).

Essa visão de mundo se opõe às práticas da “doutrina colonial europeia em relação aos territórios ultramarinos” (MENESES, 2010: 68), que tinha como concepção de “civilização” o pressuposto da “superioridade da cultura portuguesa e a possibilidade de as culturas ‘outras’ poderem melhorar as suas qualidades fruto deste encontro”(MENESES, 2010: 68). Opõem-se aqui duas concepções de civilização acerca de uma África mítica: a colonial difundiu a ideia de que se tratavam de países de uma “evolução atrasada” cujo bem-estar e o desenvolvimento foi propiciado pela presença portuguesa, que traz embutida a ideia de um racismo associado à superioridade europeia, que se institucionalizaram sob a forma de jurídica de cidadanias diferenciadas para os europeus – portugueses – e os “indígenas” – africanos.

No pensamento jurídico-colonial, o conceito de cidadão português não remetia para uma categoria abstracta; pelo contrário, identificava um tipo moral e social concreto e específico: aplicava-se a homens e mulheres brancos, nascidos em Portugal, educados e com bens, a “alma gentil da colonização”. No espaço colonial ser-se europeu tornou-se uma categoria que definia um estatuto e que era prescritiva de relações presentes (MENESES, 1968: 80).

Já a África mítica presente no discurso da interlocutora se refere a uma caracterização de um “modo de vida” segundo o qual a terra não pertencia às pessoas (BORGES et al, 2015: 350), mas ao contrário, as pessoas pertenciam à terra, de modo que a ideia de direito de propriedade revelada pelo colonialismo não fazia sentido.

1.5 – Tradição e cidade

Há muito, desde que foram engolidos pelas cidades, esses territórios incorporaram um modo de vida urbano (SILVA, 1993; FERRETI, 2008), principalmente a partir dos anos 30. A urbanidade dessas tradições, conforme observado por Silva (1993), foi denunciada como degeneração (BASTIDE, 1960)¹¹⁹, principalmente por estar associada “às noções de pureza e autenticidade ritual dos terreiros nagôs nordestinos” (SILVA, 1993: 36), o que não possibilitou o entendimento de que a necessária reelaboração dos cultos, devido a transumância dos seus líderes e adeptos, demandava rearranjos socioespaciais. Neste sentido, a desconfiança de alguns adeptos que se constituem membros do Fórum em relação à legislação internacional é uma das questões que não deve ser desconsiderada. Neste ponto, entendo que o temor em autodeclarar seus terreiro como território tradicional, estando inserido no contexto urbano, está diretamente relacionado ao medo que essas lideranças têm de serem acusados de ilegítimos, haja vista o que acontece com os povos indígenas que residem nas cidades – corriqueiramente desqualificados em suas identidades por possuírem celulares ou acessarem a rede mundial de computadores. Neste ponto, a possibilidade de, estando o terreiro em uma região urbana, se autodeclarar como território tradicional, traz para o horizonte desses adeptos a angústia de também serem deslegitimados em suas identidades pelos seus próprios pares. No entanto, se entendermos que para analisar as dinâmicas impostas não só pelas questões geográficas, estejam os terreiros nas áreas urbana ou rural, porque precisaram se adequar (e estão se adequando) a realidades contextuais, seria preciso considerar “o diálogo que cada um deles trava no interior de seu campo geográfico e social de atuação, com outras formas ou esferas de influência” (SILVA, 1993: 68).

1.5.1 – Consulados Honorários: a possibilidade de proteção

Ainda segundo Mãe Dolores, a soberania – entendida pelos membros do Fórum como

¹¹⁹ “Roger Bastide e autores contemporâneos por eles influenciados, procurando mostrar que se a inserção do candomblé nas grandes cidades foi analisada de modo ‘negativo’ (como no caso da macumba) isto deveu-se, por um lado, à valorização de determinadas tradições religiosas associadas às noções de pureza e autenticidade ritual dos terreiros nagôs nordestinos e, por outro, à desqualificação da cidade (tida em suas características ‘patológicas’ e ‘seculares’), que se acreditava antagônica *per si* ao mundo comunitário e sacralizado dos terreiros” (SILVA, 1993: 34-5).

controle do espaço, mas fundamentalmente como proteção de suas práticas – desses territórios também diz respeito a uma dimensão diplomática que envolve o Brasil e os países africanos, entendido a partir do *continuum civilizatório*, o que, na prática representa que

Cada terreiro é a extensão dos nossos corpos e cosmogonias. Tratá-lo como uma unidade territorial tradicional, ou seja, um espaço de representação africana na diáspora que contém práticas, objetos, língua, organização social que não são necessariamente os mesmos que se encontram no continente-Mãe, mas que são o que os nossos ancestrais conseguiram perpetuar aqui, do outro lado do Atlântico, depois de 380 anos de escravidão. Veja, apesar da forma diferenciada de culto, nós entendemos que uma unidade territorial tradicional cujo patrono é Oxóssi, pode ser reconhecido como um território que mantém um *continuum civilizatório* com o reino de Alaketu. O que significa que pode ser reconhecido como um corpo consular desta cidade aqui no Brasil; assim como uma casa cujo patrono é Xangô, pode se constituir numa representação de Oyo. É evidente que há critérios e que seria preciso o reconhecimento dos governos africanos envolvidos, mas já temos discussão neste sentido. Isso nos daria uma soberania enquanto povos, pois entendemos que o território da casa de santo, do terreiro, não é um lugar que pode ser modificado, trocado, removido sem causar transtornos, mas sim uma unidade territorial tradicional, onde se vive a tradição e que se busca um *continuum*, ainda que descontinuado, por todas os problemas que existem, mas que faz com que as tradições sejam mantidas. (MÃE DOLORES).

O entendimento de que os terreiros se constituem em territórios tradicionais tem o objetivo de torná-los representações diplomáticas dos países africanos. Essa estratégia visa o sentido de que essas localidades se constituem em “mundos da vida constituídos por associações relativamente estáveis, histórias relativamente conhecidas e compartilhadas e espaços e lugares reconhecíveis e coletivamente ocupados” (APPADURAI, 1997: 34) que, devido ao *continuum civilizatório africano* se veem como “substantivamente divorciadas de seus contextos nacionais” (APPADURAI, 1997).

Esta proposição implica que os terreiros sejam alçados a condição de extensão representativa dos países africanos, conforme estabelecido pela Convenção de Viena sobre Relações Diplomáticas de 1963¹²⁰. Neste caso, esta representação diplomática se daria por proximidade e demanda reconhecimento dos países da África Ocidental de que esses locais são legítimos representantes de suas práticas, liturgias, idioma e memórias ‘tradicionalmente’ mantidas em solo brasileiro. A estratégia de transfigurar os terreiros em representações diplomáticas, na prática, de acordo com a Convenção de Vienna, faria com que os terreiros fossem entendidos como translocalidades (APPADURAI, 1997). Apesar de Appadurai ter proposto o conceito para teorizar a respeito de cidades cosmopolitas, esta tática, mais do que internacionalizar uma demanda do ponto de vista da proteção que, em tese, a legislação da OIT

¹²⁰ Sobre as representações diplomáticas ver: <https://lilianajubilut.jusbrasil.com.br/artigos/121940370/as-embaxadas-e-o-direito-internacional>. Acesso em 07/08/2019.

possa oferecer, coloca em cheque a soberania do Estado-Nação¹²¹ brasileiro diante desses territórios que, conforme a legislação que regulamenta os consulados (honorários ou não), passariam a ser contíguos aos países africanos que representam.

Apesar de parecer ousada, a ideia de que estes espaços representem a perpetuação ou a continuidade de países africanos no Brasil não é inovadora. Estratégia muito parecida foi utilizada pelo governo brasileiro, a partir da década de 1960, como forma de se aproximar economicamente dos países africanos. Jocélio dos Santos (2005) nos diz que, naquele momento

A política externa brasileira lançava-se, portanto, nas relações internacionais através da mediação político-econômica e com uma base fundamentalmente cultural [afro]. É relevante que a nossa formação sociocultural fosse interpretada menos como um mito constitutivo que como uma doutrina mestra da democracia racial, o que nos leva a percebê-la como um conjunto de princípios que serviriam de base para todo um sistema, fosse ele político, econômico ou mesmo religioso (SANTOS, 2005: 31).

Capone (2004) aponta que neste momento histórico os terreiros “se tornam um dos trunfos mais importantes no estabelecimento de relações diplomáticas com os países da África ocidental. É assim que o candomblé nagô da Bahia vê valorizada sua origem supostamente pura e tradicional” (CAPONE, 2004:139). Ainda que esta seja uma ação instigante para análise, ela nos leva a uma discussão do Direito Internacional e das dimensões políticas entre os países da África Ocidental e o Brasil, não só de caráter especulativo, mas que fugiria ao escopo do nosso trabalho.

No entanto, de acordo com os relatos de Mãe Dolores e Kota Mulanji já há precedente neste sentido. Elas se referem ao reconhecimento do Seja Hundé (Roça do Ventura), localizado na cidade de Cachoeira de São Félix, na Bahia, que foi alçado à condição de consulado honorário do Benin. O reconhecimento ocorreu durante a visita da comitiva do Rei Thiago Agon e outras autoridades diplomáticas do Benin, ao Seja Hundé (Roça do Ventura), realizada durante o Fórum Social Mundial (FSM), realizado em 2018, na cidade de Salvador. A vinda da comitiva do Benin foi articulada pelo FONSANPOTMA em parceria com a Confederação Nacional do Turismo (CNTur) para participação do Rei Thiago no painel “Ancestralidade, Terra e Territorialidade” ocorrido no Fórum Social Mundial. A vinda da comitiva diplomática ocorreu devido a ação Conexão Atlântico Tradicional e Complexo dos Povos Tradicionais de Matriz

¹²¹ Appadurai entende que “a base lógica política e jurídica fundamental do sistema de Estados-nações é a soberania territorial, mesmo que compreendida de forma complexa e articulada de modo delicado em cenários pós-imperiais específicos” (APPADURAI, 1997: 34). Esta ideia está em diálogo com o proposto por Appiah, que apesar de não considerar a dimensão da soberania territorial, entende nação como “(...) ‘comunidade imaginada’ de cultura, ou a ancestralidade ultrapassando a escala dos contatos face a face e buscando expressão política para si mesma. Mas todas as nações que eu conheço que não foram coevas de Estados foram legados de antigos arranjos estatais – tal como Ashanti no que se tornou posteriormente Gana; tal como a Sérvia e a Croácia no que foi a Iugoslávia” (APPIAH, 1998: 11-2).

Africana, elaborada pelo FONSANPOTMA e a CNTur. Na ocasião, o Rei Tiago Agon do Benin sugeriu que a cada dois anos outras casas da Bahia possam ser alçadas ao status de consulados honorários, dependendo para isso que sejam indicadas pelo Fórum como mantenedoras das tradições dos povos oriundos do Benin (Jeje).

Esta discussão – que pretende alçar os terreiros a consulados dos países africanos – demandaria análise dos procedimentos de natureza jurídica complexos, que envolveriam não só o Direito Internacional como também processos de reconhecimento do patrimônio histórico pelos governos brasileiro e dos outros países envolvidos. Neste sentido, aprofundar essa discussão fugiria sobremaneira dos objetivos deste trabalho. No entanto, essa proposta deve ser considerada como uma atitude arrebatada que pretende promover algum tipo de proteção aos terreiros considerando que o Estado Brasileiro não tem dado conta da violência praticada dentro do seu próprio território, mantendo-se omissos na defesa dos direitos e garantia dessas populações. Na fala de Mãe Dolores, esta seria a forma jurídica de estabelecer que “sabemos que somos estrangeiros em nossa própria terra porque, ao contrário dos reis e rainhas africanos que nos visitam e nos reconhecem, o Brasil jamais nos tratou como seus cidadãos”.

Neste capítulo tentei descrever como as mobilizações do Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matrizes Africanas são orientadas como proposições reativas à violência física e simbólica perpetradas pelos neopentecostais, a partir do entendimento dos seus integrantes. Neste aspecto, a discussão sobre os significados acionados acerca dos terreiros e territórios tradicionais se mostrou central por sua complexidade. A compreensão desses significados se mostrou necessária também para as discussões que se colocarão no próximo capítulo, quando trataremos das rupturas do Fórum com o movimento social negro e as mobilizações políticas dos seus integrantes na tentativa de formação das Frentes Parlamentares em Defesa dos Terreiros.

CAPÍTULO 2

“É NEGRO CONTRA NEGRO”: ENFRENTANDO AS ESTRATÉGIAS DA *BRANQUITUDE*

As disputas que envolvem dimensões práticas – em relação aos modos de empreender a luta antirracista – e semânticas – que têm o intuito de serem distintivas dos membros do Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos de Matrizes Africanas em relação à miríade de segmentos do movimento negro – se apresentaram como centrais para o desenvolvimento do FONSANPOTMA. Conforme pude observar, essas disputas se dão através de demarcações históricas feitas pelos integrantes do Fórum que ajudam a ampliar a dimensão e a compreensão dos ativistas quanto ao agravamento da intolerância religiosa no Brasil. Optei por iniciar a análise sobre como os integrantes do Fórum propõem demarcações temporais que pretendem a reconstrução simbólica do avanço da violência (MACHADO, 1993; SILVA, 2015) contra os terreiros. Percebi que, além de estratégica – por evidenciar o aumento das agressões no decorrer dos anos –, esta forma de construção de temporalidade foi sendo narrada pelos agentes da pesquisa de um modo descontinuado, que não obedeceu a um fluxo direto, ordenado. Mas sim através de uma história afetiva, pontuada pelas lembranças de ações políticas que envolvem pessoas e eventos nem sempre próximos, que, contudo, propõe um modo particular de ser narrada. Neste ponto, a fala de Kota Mulanji que diz que “é preciso reposicionar a história do nosso povo, o povo das tradições de matrizes africana, para que a gente entenda o nosso lugar neste país”, tem o objetivo de reconstruir os sentidos da luta no presente, reatualizando as disputas do passado.

A morte de mãe Gilda, ocorrida na cidade de Salvador, no ano de 2000, em contraste com as invasões aos terreiros e expulsões de pais e mães de santo, no Rio de Janeiro, dialogam e oferecem um quadro sobre a reconfiguração das disputas que envolvem neopentecostais e afroreligiosos. Esta percepção não se deu com um desenvolvimento linear, com início, meio e fim, mas precisou considerar as memórias dos indivíduos sobre fatos e narrativas que marcaram suas trajetórias e que são acionadas como legitimadoras de suas lutas. Pensar a memória como patrimônio cultural de uma determinada comunidade (MATTA E SILVA, 2013) coloca suas ações sob uma perspectiva contemporânea de direitos (SARTI, 2014), mas também, e fundamentalmente, apresenta um tipo de ressignificação histórica a partir das demandas que se constituem no presente (SAHLINS, 1985).

Passei a considerar que a forma como os membros do Fórum narram os acontecimentos que demarcam o agravamento da violência contra os terreiros e seus adeptos como justificadora das suas ações. Para além de uma estratégia que pretende a construção de um passado comum

a este grupo de indivíduos, as memórias dos membros do Fórum, pensadas como as ações das suas identidades não buscam apenas a incorporação de “certos aspectos particulares do passado, a fazer *escolhas memoriais* (...) que dependem da representação que se faz da própria identidade, construída no interior de uma lembrança” (CANDAUI, 2011: 19). Entendo que os acontecimentos por eles narrados, e que podem ser descritos sob certa linearidade, demandam uma releitura histórica que diz respeito não somente aos integrantes do Fórum (de forma distintiva), nem apenas aos afroreligiosos (como segmento diferenciado da sociedade), mas da sociedade brasileira e os lugares ocupados pelos negros na cena nacional. Essas narrativas que tratam a escalada das agressões, os conflitos e arranjos suscitados na contemporaneidade, preveem que o passado seja reconstruído de acordo com o cenário e as necessidades do presente (SAHLINS, 1985; MATTA e SILVA, 2013).

É entendendo que as suas narrativas se constituem pelo fato de os membros do Fórum se entenderem como um grupo diferenciado na cena pública, por serem adeptos das tradições de matrizes africana – e que esta diferença está em relação ao projeto nacional constitutivo da sociedade brasileira – que tento demonstrar, através das narrativas memoriais dos membros do FONSAMPOTMA, como eles estabelecem os sentidos às suas práticas na cena atual. No entanto, ainda que o grupo evoque para si uma história diferenciada – como que apartada da história oficial, quase subterrânea – entendo que o processo histórico que conformou o Estado nacional brasileiro tem a população dos terreiros não apenas como central, uma vez que as estratégias estatais foram voltadas ao controle e refração à possibilidade de inclusão (DAS e POOLE, 2008).

2.1 – Reconstruindo os passos do enfrentamento – 20 anos da morte de mãe Gilda

Tata Edson conta que dez anos depois do Instituto de Pesquisa e Estudos da Língua e Cultura Yorubá (IPELCY) protocolar denúncia ao Ministério Público Federal, “as agressões e invasões aos terreiros tomaram contornos mais violentos em vários estados do Brasil”. Segundo ele, a atuação beligerante¹²² dos neopentecostais de investida contra os terreiros, ocasionou a condenação da Igreja Universal do Reino de Deus pela morte da *autoridade tradicional*¹²³ Gildásia do Ogum, ocorrida em 21 de janeiro de 2000. Mãe Gilda teve sua

¹²² Beligerância no sentido de batalha espiritual de guerra ou combate contra as divindades das tradições de matrizes afro: “não se trata de ver as religiões afro-brasileiras como folclore, credence popular, ignorância ou imaginação, mas reconhecer que suas divindades “existem”, embora sejam “na verdade” espíritos demoníacos que enganam e ameaçam o povo brasileiro” (Silva, 2007: 210).

¹²³ Autoridade tradicional é uma categoria nativa, reconhecida pela Presidência da República Federativa do Brasil em 2016, para classificar os sacerdotes e sacerdotisas dos cultos de matrizes africanas. Neste sentido, autoridade tradicional passou a se tratar de uma categoria oficial para nos referirmos a esses indivíduos. Ver: MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E CIDADANIA, *Cartilha dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz*

imagem veiculada no jornal Folha Universal como “charlatã” – o que fez com que seu terreiro, localizado na cidade de Salvador (BA) fosse invadido por membros da igreja neopentecostal Deus é Amor¹²⁴. O terreiro foi invadido em dezembro de 1999 e sua morte, por infarto fulminante, em decorrência de complicações de sua saúde, ocorreu dias após a invasão. Este é um ponto interessante, porque demanda a compreensão do sofrimento ao qual Mãe Gilda foi exposta ao ter o seu terreiro violado. Reconhecer que sua morte se deu em decorrência da violência sofrida é um aspecto da continuidade do sofrimento das vítimas que será abordado no capítulo 5. No entanto, para este capítulo, nos interessa pensar que se trata, portanto, da primeira morte identificada no país em decorrência de uma ação intolerante dos neopentecostais. O caso foi descrito por Silva (2007)

“(...) mãe Gilda (Gildásia dos Santos e Santos), do Axé Abassá de Ogum, em Itapuã, Bahia, que em 1992 participou em Brasília de um protesto contra o governo Collor, tendo sido fotografada pela revista Veja ao lado de um despacho. Posteriormente, essa imagem foi usada numa edição de 1999 da Folha Universal (publicação da IURD) ao lado da manchete “Macumbeiros Charlatões Lesam a Bolsa e a Vida dos Clientes – O Mercado da Enganação Cresce no Brasil, mas o Procon Está de Olho”. Este fato e a invasão de seu terreiro por membros da Igreja Deus é Amor, que tentaram “exorcizá-la”, levaram a mãe de santo a decidir pela ação judicial contra seus agressores e difamadores. Mãe Gilda faleceu em seguida, aos 65 anos, de um infarto fulminante, em consequência, segundo sua família, desses acontecimentos, que a abalaram profundamente.

Em 2004, a Justiça condenou a Igreja Universal e sua gráfica a indenizar a família da ialorixá em 1,372 milhões de Reais pelo uso indevido de sua imagem (um Real por cada exemplar do jornal publicado com a matéria). O caráter emblemático deste caso levou nesse mesmo ano a Câmara de Vereadores de Salvador a transformar a data de falecimento da ialorixá, 21.1.2000, em “Dia Municipal de Combate à Intolerância Religiosa” (SILVA, 2007: 21).

Neste contexto, identificamos que a condenação da Igreja Universal pela morte de Mãe Gilda não se deu pelo efeito da intolerância religiosa, entendida como “as experiências em situações de vitimização por preconceito e discriminação devido as suas opções religiosas e étnicas” (MIRANDA, 2011: 1) perpetrada pela IURD (a morte de mãe Gilda), mas pela intenção (beligerante) em relação aos adeptos das tradições de matriz africana. Interessante notar como a condução deste caso se deu de forma inversa à observada nas pesquisas recentes (CRUZ, 2010; BONIOLO, 2010; RANGEL, 2011) que apontam a dificuldade que as delegacias e os tribunais têm em considerar a motivação por intolerância religiosa, e enquadrar os crimes com base na Lei 7716/89 (Lei Caó), uma vez que a tendência é de classificar os casos considerando

Africana. Brasília: 2016.

¹²⁴ Essa igreja é considerada da segunda onda do pentecostalismo no Brasil, tendo sido fundada em 1962. Seu principal líder é o pastor Davi Miranda, que rejeitou a TV como estratégia de comunicação, usando somente o rádio para se divulgar. Ver <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/569799-lideres-das-tres-principais-igrejas-neopentecostais-travam-armagedom-midiatico-entrevista-especial-com-alexandre-dresch-bandeira>, acesso e, 16/09/2019.

os seus efeitos e não a motivação do ato. Ou seja: ao ter que realizar o registro de um terreiro destruído por neopentecostais, os agentes do Estado tendem a classificar o crime como “vilipêndio a culto” (Art. 208, do Código Penal) ou um apedrejamento como “briga de vizinho” ou agressões verbais como “feijoada” (BONIOLO, 2010). Se seguirmos esta lógica, observada no campo empírico das pesquisas realizadas, poderíamos acreditar que seria mais factível que a condenação neste caso se desse por assassinato e não por intolerância religiosa. Nesta medida, torna-se importante notar que a condenação se dá, ainda que voltada exclusivamente para o caso, de forma difusa, uma vez que o contexto da indução ao assassinato não foi objeto da ação.

No entanto, percebo que esta condenação se deu de forma bastante diferente da sofrida pela IURD devido ao episódio que ficou conhecido como “Chute na santa”¹²⁵, em 1995. O imbróglio envolvendo a Igreja Universal e a Igreja Católica é, segundo Mariano,

O principal incidente religioso protagonizado pela Universal, sem dúvida, foi o famigerado “chute na santa”. Em 12 de outubro de 1995, dia do feriado nacional de Nossa Senhora Aparecida, a Rede Record exibiu culto no qual bispo Sérgio Von Helde tocou com os pés e os punhos a imagem da santa católica – padroeira do Brasil –, escarneceu de sua ineficácia, arrastou-a pelo palco e a qualificou de “boneco feio, horrível e desgraçado”. Reproduzidas a exaustão pelas TVs brasileiras, as imagens do “chute”, tratadas por órgãos da imprensa como indício de “guerra santa”, provocaram forte comoção nacional, reprovação unânime, deflagrando manifestações generalizadas de repúdio ao referido ato de intolerância religiosa (MARIANO, 2004: 137).

Apesar de ser um evento pouco mencionado pelos interlocutores desta pesquisa, fornece algumas pistas sobre como o fenômeno da intolerância religiosa vem se desenhando nas últimas décadas. Em 1997, a justiça criminalizou individualmente o bispo Sérgio von Helde a dois anos e dois meses por discriminação religiosa e vilipêndio de imagem religiosa¹²⁶. Apesar da confirmação da sentença em Segunda Instância, por ser réu primário, Von Helde pode recorrer em liberdade¹²⁷.

2.1.1 – Enegrecendo a política

Ao contrário do que ocorreu no episódio do falecimento de mãe Gilda de Ogum, em que a ação judicial tramitou na esfera civil – o que fez com que a Igreja e sua gráfica fossem

¹²⁵ O “chute na santa” ficou conhecido como o episódio, em 1995, no qual um pastor da Igreja Universal do Reino de Deus (doravante Igreja Universal) chutou a imagem de Nossa Senhora Aparecida justamente em seu dia, 12 de outubro, durante um programa religioso na Rede Record (...). A repercussão negativa do episódio obrigou o bispo Macedo a desculpar-se, dias depois, durante a programação da Rede Record. (ALMEIDA, 2007: 171-2).

¹²⁶ Sérgio von Helde foi condenado pela 12ª Vara Criminal de São Paulo por discriminação religiosa e vilipêndio de imagem religiosa. Ver: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1997/5/01/brasil/36.html>. Acesso em 18/08/2019.

¹²⁷ Ver: <https://www.dgabc.com.br/Noticia/290796/tj-confirma-condenacao-de-bispo-da-universal-que-chutou-imagem>. Acesso em 18/08/2019.

condenadas judicialmente a indenizar a família da vítima –, no caso do “chute na santa”, a IURD não foi instada a proceder nenhuma indenização à Igreja Católica, tendo o caso sido apreciado e extinto na esfera criminal. Esses dois episódios, apesar de envolver a Igreja Universal em demandas jurídicas de naturezas diferenciadas, foram determinantes para que seus líderes promovessem um realinhamento político nas suas formas de atuação. Conforme assevera Almeida (2007), o episódio do “chute na santa” fez com que a IURD adotasse um recuo estratégico, tirando de sua programação televisiva referências mais explícitas aos nomes dos santos, orixás, entidades, exus. Atualmente a reunião dedicada exclusivamente ao confronto ritual com o diabo (a “Sessão do Descarrego”), cuja forma de representação por excelência são as entidades de umbanda, utiliza mais frequentemente o termo “encosto” (ALMEIDA, 2007: 173).

O autor complementa que, apesar do termo “encosto” ser uma categoria de acusação difusa, ela perpassa o campo religioso afro-indígena e kardecista, o mesmo acontecendo com o termo “descarrego” (ALMEIDA, 2007). Neste ponto, o autor estabelece a ideia de que a condenação criminal ao bispo Sérgio Von Helde teve o efeito de amainar a agressividade do discurso neopentecostal veiculado nas suas emissoras de rádio e TV em relação aos santos católicos e também aos panteões afro-indígena. Como é de conhecimento público, este recuo não necessariamente se constitui como premissa nos discursos proferidos nos cultos realizados nos milhares de templos, praças e presídios cujo segmento tem presença massiva.

Em 2004, sob forte pressão do movimento negro nacional, a Igreja Universal e sua gráfica foram obrigadas a indenizar a família de mãe Gilda. Para os integrantes do Fórum esta condenação só foi possível devido à forte articulação política de grupos do movimento social negro que se organizaram sob a liderança do Coletivo de Entidades Negras (CEN), instituição na qual a filha carnal de Mãe Gilda, Jaciara Ribeiro¹²⁸, já atuava como ativista. Foi esta articulação que passou a reivindicar a intolerância religiosa perpetrada aos terreiros do país como discriminação correlata ao racismo, conforme preconizou a Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata (Conferência de Durban), realizada em 2001, na África do Sul, sob os auspícios das Nações Unidas. Entendo que a mobilização que se deu em torno da morte de mãe Gilda se constituiu como um divisor de águas neste contexto não só pela condenação da Igreja Universal do Reino de Deus a indenizar financeiramente a família de uma vítima pelo crime de intolerância religiosa, de acordo com o artigo 20 da Lei 7716/89 (Lei Caó)¹²⁹, mas porque seus efeitos se deram na política estabelecida

¹²⁸ Jaciara Ribeiro, após a morte de Mãe Gilda, assumiu a liderança do Abassá de Ogum.

¹²⁹ Conforme Lima (2011) “A Lei 7.716/1989, conhecida como Lei Caó, substituiu a Lei Nº 1.390/ 1951, denominada Lei Afonso Arinos, que enquadrava atos resultantes de preconceito de raça ou de cor como

pela IURD cujas mobilizações, distintas e complementares, que acabaram seguidas pelos neopentecostais, reconfiguraram a cena política legislativa:

- a) Adriana Martins dos Santos (2012), através da análise das histórias de vida e trajetórias eleitorais de políticos negros baianos, que se elegem com o apoio iurdiano, demonstra como eles passaram a se relacionar com as reivindicações de reconhecimento de direitos da população negra. Segundo a autora, os motivos que têm justificado a presença de políticos iurdianos nos debates e projetos que envolvem a elaboração e o desenvolvimento de políticas públicas ligadas às desigualdades raciais, é a “de conter uma possível criminalização de práticas de intolerância religiosa em relação às religiões afro-brasileiras que vinha ocorrendo na sociedade” (SANTOS, 2012: 23). Na prática, a estratégia da IURD foi a de desqualificar o discurso de enfrentamento ao racismo, a partir dos deputados e vereadores iurdianos, com intuito de abafar as demandas das vítimas de intolerância religiosa, assim como interferir no acesso dos terreiros às políticas públicas oferecidas pelo aparato estatal;
- b) A transformação da data da morte de mãe Gilda em “Dia Municipal de Combate à Intolerância Religiosa” pela Câmara de Vereadores de Salvador, em 2004, abriu precedente para que o governo federal instituisse a mesma data como “Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa”, através da Lei nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007. Sobre este ponto, Tata Edson afirma que foi a “possibilidade de mobilização política do movimento social negro em nível nacional, que pretendia condenar a Igreja Universal a pagar indenizações milionárias a todas as vítimas de intolerância religiosa no país, que fez que com a sua estratégia fosse redirecionada”. Para ele, a atuação de ativistas negros que, financiados pela IURD e comprometidos com a ideologia neopentecostal, ao pretenderem negar direitos às vítimas de intolerância religiosa no campo do movimento social negro, é a face mais cruel do racismo

contravenção. Em sua primeira versão, a Lei Caó determinava no Art.1: “Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de preconceitos de raça ou de cor”. Em 1990 essa lei foi alterada, com o acréscimo do Art. 206, em redação dada pela Lei 8.081, cuja finalidade era estabelecer “os crimes e as penas aplicáveis aos atos discriminatórios ou de preconceito de raça, cor, religião, etnia ou procedência nacional, praticados pelos meios de comunicação ou por publicação de qualquer natureza”. Em 1997, a Lei 9.459, ou Lei Paim acrescentou as categorias “etnia, religião ou procedência nacional” ao artigo primeiro da Lei Caó e também somou ao Artigo 140 do Código Penal o parágrafo 3º, agravando a pena para a injúria que implicasse em uso de elementos “referentes à raça, cor, etnia, religião ou origem”. Uma rápida análise das mudanças introduzidas na Lei Caó mostra o alargamento de seu campo, pela inclusão do termo “discriminação”, ao lado de “preconceito”, e das categorias “etnia, religião, ou procedência nacional”, ao lado de “raça e cor”. Essas mudanças refletem os interesses de outros atores sociais em garantir o reconhecimento social, no momento da redemocratização política do Brasil após a ditadura militar, paralelamente aos grupos organizados do Movimento Negro, cujas demandas influenciaram diretamente na inclusão do inciso XLII no Art. 5º da Constituição de 1988 e na própria Lei Caó, em sua primeira versão” (LIMA *et al*, 2011: 2).

brasileiro.

Apesar da entrada dos neopentecostais não ser uma novidade na cena legislativa (CARNEIRO, 1993; FONSECA, 1998; BURITY, 2000; MACHADO, 2001; GIUMBELLI, 2002; ORO, 2003), os parlamentares negros eleitos pela IURD, passaram a atuar preferencialmente junto aos conselhos e coordenadorias de Igualdade Racial (ALMEIDA, 2015) para deslegitimarem as vítimas de intolerância religiosa. Em tese, a política dos conselhos e coordenadorias de igualdade racial nos âmbitos estadual e municipal, que fazem parte do Conselho Nacional de Igualdade Racial (CONAPIR), serviriam não só para monitorar nacionalmente os casos de violação aos terreiros e seus adeptos, como também oferecer assessoria jurídica às vítimas para a judicialização das demandas. Importante ressaltar que esta forma de atuação da IURD, que pretende inviabilizar as demandas por direitos dos afroreligiosos, também tomou vulto em 2004, justamente o ano em que foi condenada a indenizar a família de mãe Gilda por intolerância religiosa. A partir daí podemos inferir que as estratégias neopentecostais, orquestradas primeiramente pela IURD, podem parecer similares, mas possuem nuances políticas bem definidas. A primeira trata de eleger candidaturas legislativas de negros e negras com o intuito de desqualificarem as demandas culturais, religiosas e identitárias dos negros na conformação de políticas públicas (SANTOS, 2012). Exemplo desta atuação foi a eleição de Tia Eron, pelo Partido Republicano Brasileiro (PRB) – organizado e liderado pela Igreja Universal, como deputada federal pela Bahia¹³⁰, e a deputada federal Rosângela Gomes, também do PRB, que em 2014 foi eleita para o Congresso com apoio de Edir Macedo. Ambas as deputadas, além de votarem contra as pautas defendidas pelo movimento social negro – como, por exemplo, a manutenção da maioria penal em 18 anos e a legislação de flexibilização do aborto – ambas as pautas entendidas como estratégicas para garantir proteção à vida de jovens e mulheres negras. Por fim, a estratégia da IURD em financiar candidaturas de políticos para defender seus interesses já pode ser notada desde 1988, quando o próprio Edir Macedo, chefe da denominação, atuou como deputado constituinte pelo extinto Partido Liberal (PL).

Neste campo, percebo que o apoio dos setoriais de negros dos partidos políticos¹³¹ às eleições de fiéis das igrejas neopentecostais também serviu para acirrar ainda mais as tensões entre os membros do FONSANPOTMA e esses segmentos, porque, segundo Mãe Dolores, os

¹³⁰ Eronildes Vasconcelos Carvalho (PRB) foi vereadora da cidade de Salvador de 2001 a 2014, sendo eleita deputada federal pelo estado da Bahia de 2015 a 2019. Ficou conhecida no cenário nacional por ter seu voto como decisivo na cassação do deputado Eduardo Cunha. Além de responder a uma ação civil pública quando era vereadora, votou a favor da redução da maioria penal, não sendo reeleita para o congresso. Atuou como secretária do Ministério dos Direitos Humanos, sob a chefia de Damares Alves, entre janeiro e março de 2019.

¹³¹ Sobre os setoriais de negros nos partidos políticos ver Almeida (2015).

setoriais acompanham as orientações partidárias

O problema é que os neopentecostais não estão só nos partidos políticos como o Partido Republicano do Brasil e o Partido da República, que todo mundo sabe que são os partidos da Igreja Universal, e com os da bancada evangélica... Eles estão em todos os partidos! E os setoriais de negros dos partidos entendem que apoiar gente como Tia Eron e Rosângela Gomes é apoiar a luta antirracista. Isso para nós não é só um problema, é nos colocar pra fora dos partidos políticos e nos calar... porque são fascistas e a estratégia deles é nos eliminar, mesmo (MÃE DOLORES).

Se por um lado, a entrada dos neopentecostais nos setoriais de negros nos partidos políticos foi percebida como um ‘convite’ à saída dos afroreligiosos no enfrentamento ao racismo nestes setoriais, por outro, a reação veio na criação de setoriais onde só atuam adeptos e lideranças de matrizes afro como é o caso do PDT Axé, setorial do Partido Democrático Trabalhista criado em 2018, que atualmente é coordenado por Pai Marcelo Monteiro, e o setorial de Axé do Partido Democratas (DEM Axé)¹³², também lançado em 2018 e coordenado por Pai Marcelo Fritz¹³³.

Ressaltando que os integrantes do Fórum não fazem parte da criação do DEM Axé nem atuam neste setorial. No entanto, o fato de ter sido fundado por afroreligiosos demonstra como a população dos terreiros vem se articulando de forma a estabelecer as disputas por reconhecimento e garantia de direitos por dentro dos partidos políticos. Segundo Pai Marcelo Monteiro, a criação destes setoriais também tem ocorrido no Partido dos Trabalhadores e no Partido Socialismo e Liberdade, mas ainda de forma muito incipiente. Porém, além da proposição dos setoriais internos às estruturas partidárias, os membros do FONSANPOTMA apostam na construção e no desenvolvimento de atividades que envolvam diretamente os parlamentares eleitos, o que tem se configurado no estabelecimento da Frente Nacional em Defesa dos Povos Tradicionais de Matrizes Africanas, com deputados federais, e nas frentes estaduais, formadas por deputados estaduais de cada unidade da federação.

2.1.2 – “Trabalho de formiguinha”

Das propostas aprovadas para atuação nacional do FONSAPOTMA, a que mais vem demandando a mobilização dos integrantes do Fórum é a de formação das Frentes Parlamentares em Defesa dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, no Congresso Nacional¹³⁴, nas

¹³² Sobre o DEM Axé ver: <https://www.facebook.com/Setorialdemaxe/>. Acesso em 24/09/2019.

¹³³ Pai Marcelo Fritz de Oxalá é uma liderança afroreligiosa no estado do Rio de Janeiro e foi candidato a deputado estadual nas eleições de 2018. Atuando em programas de rádio, é dono do jornal Icapra e um dos idealizadores da Associação das Baianas de Acarajé da cidade do Rio de Janeiro. Ver <https://www.facebook.com/MarceloFritzOficial/> Acesso em 24/09/2019

¹³⁴ Há que se salientar que este movimento é mais antigo, tendo começado em 2011, quando da criação da Frente Parlamentar em Defesa das Comunidades Tradicionais de Terreiros, no Congresso Nacional, como uma demanda de organizações do movimento negro, como o Coletivo de Entidades Negras (CEN), com apoio dos

assembleias legislativas dos estados e nas câmaras de vereadores dos municípios onde os membros poderiam atuar. O que parecia ser algo relativamente fácil para os membros do FONSANPOTMA, uma vez que eles estão habituados a lidar com as estruturas partidárias e de governos, o que faz com que, de várias formas, mantenham relações com parlamentares e políticos em vários níveis governamentais, tornou-se um desafio. Para que fosse instalada uma Frente Parlamentar no Congresso, era preciso que um terço dos deputados federais concordassem e assinassem um documento pedindo para que a frente fosse instalada. Eram necessárias 171 assinaturas de parlamentares, mas foram conseguidas 203. Daí o documento seguiu para avaliação da Comissão de Constituição e Justiça da Câmara. Conforme Kota Mulanji foi um “trabalho de formiguinha”.

A nossa ideia foi a de fazer pressão ‘pra cima’. Porque nos setoriais de negros, a gente não conseguia dialogar porque estes setoriais não têm autonomia e são comandados pelos dirigentes partidários. Então, batemos na porta de vários deputados. Até o Marco Feliciano assinou o documento! Evidente que ele não sabia para que seria a Frente! A gente chegou no gabinete dele sem um fio de conta e sem turbante na cabeça. Entendemos que ter a assinatura dele no documento facilitaria a tramitação na Comissão de Constituição e Justiça e ‘tapamos o nariz’! Falamos dos quilombolas, dos indígenas, dos africanos. Ele não entendeu do que se tratava, graças à Olorun, mas assinou. E a gente instalou a Frente (KOTA MULANJI).

Para Kota Mulanji, lidar com todas as denominações partidárias, inclusive com deputados filiados a partidos que atuam em prol dos interesses dos neopentecostais é fazer a política “sem romantismo”. Para ela, é preciso que se tenha estratégia para atuar por dentro do aparato estatal e legislativo, uma vez que “os ataques contra nós vêm de todos os lados”. Foi com este pensamento que em 14 de maio de 2015, data de lançamento da Frente Parlamentar em Brasília, eles consolidaram a Frente Nacional com 203 deputados federais, sob a coordenação colegiada da deputada Erika Kokay (PT/DF), Jean Willys (PSOL/RJ), Bebeto (PSB/BA), Subtenente Gonzaga (PDT/SP) e Orlando Silva (PCdoB/MG), com representatividade de todos os estados da federação, conforme tabela 1.

Tabela 1: Distribuição de deputados federais participantes da Frente Parlamentar em Defesa dos Povos Tradicionais de Matriz Africana do Congresso Nacional.

Região Centro-Oeste	Região Sudeste
DF 4	ES 7

deputados Valmir Assunção (PT-BA) e Érika Kokay (PT-DF). Esta frente teve como proposta a promoção de ações em defesa das religiões de matriz africana para a promoção da liberdade de culto e contra a intolerância religiosa, visando que os terreiros tivessem o mesmo tratamento que outros templos religiosos. Ver: Vital e Lopes (2013) e <https://ptnacamara.org.br/portal/2011/03/16/frente-em-defesa-das-comunidades-tradicionais-de-terreiros-apresenta-suas-propostas/>, acesso em 21/09/2019.

GO	5	MG	21
MS	4	RJ	16
MT	3	SP	22
Região Nordeste		Região Norte	
AL	5	AC	4
BA	16	AM	3
CE	10	AP	3
MA	7	PA	8
PB	6	TO	3
PE	4	RO	4
PI	6	RR	2
RN	3	Região Sul	
SE	3	PR	10
		RS	20
		SC	4

Fonte: <https://www.camara.leg.br/internet/deputado/frenteDetalhe.asp?id=53560>, acesso em 21/09/2019.

Uma frente parlamentar é um grupo formado por representantes do Poder Legislativo (federal, estadual e municipal), que se junta para fortalecer uma causa. Além de ir atrás do que está sendo feito no parlamento sobre o tema, no caso, as religiões de matriz africana, a frente tenta convencer os outros parlamentares a importância do tema. As frentes são compostas por parlamentares de diversos partidos que, mesmo que tenham ideais políticos distintos, têm em comum o interesse por uma mesma causa.

Segundo Christina Vital e Paulo Victor Leite Lopes (2013) o modelo político brasileiro favorece a coalizão, o que resulta numa inevitável dependência de alianças, em torno de agendas políticas de grupos representativos da sociedade, sejam aqueles que retrocedem direitos ou os ampliam. Os autores analisaram a atuação de atores religiosos no cenário político nacional, destacando os mecanismos e técnicas de poder utilizados por lideranças evangélicas, mas também a atuação de lideranças católicas, chamando atenção para os impactos que essa aproximação entre os religiosos cristãos, apesar das diferenças entre eles, promove no campo dos direitos humanos em nosso país. Eles destacam que uma consequência dessa movimentação dos campos político e religioso, a partir da atuação de políticos evangélicos, foi a introdução de outras tradições religiosas no campo político. Nesse sentido, embora possa parecer incoerente, a criação da Frente Parlamentar em Defesa dos Povos Tradicionais, está diretamente relacionada à atuação dos evangélicos na política, já que eles, ao invés de “negarem o papel da religião no espaço público, passaram a reivindicar um lugar para si a fim de ampliarem a influência de suas

denominações e tradições” (VITAL e LOPES, 2013: s.n.).

Nesse sentido, é necessário salientar que a conflituosa e densa relação entre política e religião no Brasil, que tem oposto os discursos das “moralidades” ao “dos direitos”, tem resultado numa maior visibilidade para as agendas e modalidades de ação de grupos religiosos cristãos. Ao mesmo tempo, paradoxalmente, força o poder público a reverberar, ainda que com intensidade muito menor, os valores e práticas das tradições afro-brasileiras, numa luta por reconhecimento e por igualdade de direitos no acesso aos bens políticos, que caracterizam a laicidade à brasileira (MIRANDA e BONIOLO, 2017).

A estratégia de dialogar com parlamentares para construir Frentes Parlamentares de matriz afro em níveis nacional, estaduais e municipais, cujo objetivo é o de confrontar, no plano legislativo, a atuação da bancada evangélica – que tem servido no contexto nacional não só para garantir privilégios às igrejas cristãs, mas também, e principalmente, criar leis que criminalizam os terreiros e suas práticas (ORO, 2005) – não é uma atividade original do Fórum. Há alguns anos, diante do aumento do número de parlamentares eleitos com os votos das igrejas pentecostais e, sobretudo, neopentecostais, outras instituições do movimento negro, em grande medida capitaneadas pelo Coletivo de Entidades Negras, já vinham se mobilizando no sentido de promover diálogos entre as demandas por garantia de direitos dos adeptos das tradições afro com alguns parlamentares do campo progressista. Notadamente o Partido dos Trabalhadores (PT), Partido Socialista Brasileiro (PSB), Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), Partido Democrático Trabalhista (PDT), Partido Comunista Brasileiro (PCB) e o Partido Comunista do Brasil (PCdoB) se mantiveram ao longo do tempo, identificados com as populações vulnerabilizadas, por terem programaticamente a defesa da igualdade de acessos a todos os grupos da sociedade. No entanto, assim como ocorre com os deputados que atuam na Frente Parlamentar organizada pelo FONSANPOTMA, é preciso salientar que esses diálogos se estabelecem no plano dos interesses de cada representante parlamentar, e não da instituição partidária. Por esse motivo a legenda não corresponde automaticamente a um apoio à causa. Dos partidos com deputados eleitos em 2014, nota-se que 22 manifestaram apoio à Frente. Os que não apoiaram foram o Partido Verde (PV), Partido Humanista da Solidariedade (PHS), Partido Republicano Progressista (PRP)¹³⁵, Partido da Mobilização Nacional (PMN), Partido Social Democrata Cristão (PSDC)¹³⁶, Partido Trabalhista Cristão (PTC)¹³⁷.

¹³⁵ Em 2018 fundiu-se com o Patriota para evitar a cláusula de barreira.

¹³⁶ Em 2017 passou a se chamar Democracia Cristã, tendo como principal liderança o empresário José Maria Eymael.

¹³⁷ Sob o nome de Partido da Juventude (PJ) participou das eleições de 1985, 1986 e 1988, tendo sido renomeado como Partido da Reconstrução Nacional (PRN), em 1989. Em 2018, o partido desistiu de lançar a candidatura

Tabela 2: Distribuição da Bancada da Eleição de 2014 (Deputado Federal - Titulares) e os Deputados que apoiaram a Frente (2015)

Partido Político	Bancada em 2014	Deputados signatários
AVANTE (antigo PTdoB)	2	1
DEM	21	8
MDB	65	16
PATRIOTA (antigo PEN)	2	2
PCdoB* / PPL**	11	13
PDT	20	18
PODEMOS (antigo PTN)	4	2
PP	38	16
PPS	10	3
PR	34	10
PRB	21	5
PROS	11	4
PSB	34	12
PSC	13	2
PSD	36	11
PSDB	54	11
PSL*	1	2
PSOL*	5	6
PT	68	53
PTB	25	4
REDE***	0	1
SOLIDARIEDADE	15	3

* Os dados da bancada se referem a 2014, já os dados das assinaturas são de 2015, o que traz como hipótese que deve ter havido troca de legendas, o que não foi possível verificar.

** O PPL foi incorporado ao PCdoB

*** O partido não existia em 2014

Fonte: <https://www.camara.leg.br/deputados/bancada-na-eleicao>, acesso em 21/9/2019.

Sobre a atuação dos integrantes do Fórum junto aos parlamentares em nível nacional, é preciso frisar que os membros do FONSANPOTMA percebem que, devido ao poderio

do ex-presidente Collor para presidente e apoiou o senador paranaense Álvaro Dias .

econômico e midiático das igrejas, cuja atuação política tem o intuito de eleger representantes para as cadeiras do executivo e do legislativo em todas as esferas do poder – o que faz com que essas igrejas sejam identificadas na linguagem popular como ‘currais eleitorais’ –, os partidos políticos agem na lógica da barganha eleitoral de valorizar os setores que possibilitam um maior resultado eleitoral.

Diante desta realidade, os membros do Fórum perceberam que, ainda que os discursos programáticos dos partidos do campo progressista sejam o de combater as desigualdades, a defesa da liberdade e da garantia de direitos civis e políticos das populações em condição de vulnerabilidade, a prática eleitoral das instituições partidárias atua no sentido de privilegiar os setores que oferecem maiores garantias eleitorais:

A gente sabe das dificuldades que esses parlamentares que compõem a Frente têm em defender as nossas pautas por dentro das casas legislativas. A questão é que a nossa luta é travada para garantir direitos e não privilégios. Para nós, bastava que o Congresso, as Assembleias Legislativas e as Câmaras Municipais não fossem usadas para criação de leis que nos criminalizam. No Brasil inteiro, os evangélicos se mobilizam para isso! É criminalização do abate, é lei do barulho, é ensino religioso! E ainda tem as pautas mais amplas dos evangélicos, da Escola sem Partido, por exemplo, que impedem que a gente fale sobre diversidade nas escolas. Ir contra isso tudo é um desafio para nós e para os membros da Frente que, na maioria das vezes, têm que defender uma posição a nosso favor dentro dos próprios partidos. Principalmente neste cenário de avanço da teocracia como forma de governo, a gente sabe que quando o deputado ou vereador se posicionam contra, acabam perdendo os votos das igrejas. É por isso que a gente abandonou essa ideia de que só os partidos de esquerda são nossos aliados e passamos a conversar com todo mundo (MÃE DOLORES).

Neste sentido, a originalidade da estratégia do FONSAMPOTMA se constitui em dialogar com todos os partidos, independentemente dos posicionamentos partidários se de centro, esquerda ou direita. Para eles, é evidente que orientação dos partidos políticos é a de garantir resultado eleitoral – que é a quantidade de votos em cada eleição. Por outro lado, as Frentes também servem como forma de monitoramento das ações dos evangélicos na criação de leis que criminalizam os terreiros e seus adeptos nas cidades e estados onde estão instaladas. Porém, essas frentes também precisam ser constantemente monitoradas pelos membros do Fórum, uma vez que sua existência depende diretamente de que os deputados e vereadores que as integram sejam reeleitos para que elas permaneçam. “A cada nova eleição a gente precisa fazer o trabalho todo de novo. Como a gente não tem dinheiro nem estrutura para eleger representantes, a cada dois anos precisamos fazer o trabalho de convencer os deputados e vereadores de que nossa agenda é pela democracia”, diz Tata Édson.

Mas, se a construção das Frentes Legislativas é um trabalho “de formiguinha” e que precisa ser realizado continuamente, a mobilização dos integrantes do Fórum não é diferente junto ao movimento social negro. Para eles, “é junto dos ativistas da luta antirracista que o

trabalho é ainda maior”.

É entre os nossos que a entrada dos neopentecostais tem causado mais estrago. Eles não têm só dinheiro e mídia, eles têm estratégia, eles nos conhecem e conhecem as nossas fragilidades. Eles sabem que somos um povo dividido e apostam ainda mais na nossa divisão (KOTA MULANJI).

Sempre que afirma que os neopentecostais “apostam ainda mais na nossa divisão”, Kota Mulanji faz referência à Willie Lynch, um proprietário de seres humanos no Caribe, que no século XVIII, teria escrito uma carta ensinando como manter os escravos disciplinados e submissos. A carta a que Kota Mulanji se refere está disponível no Portal Geledés que a reproduz como sendo de autoria do próprio Lynch, escrita em 1712:

Verifiquei que entre os escravos existem uma série de diferenças. Eu tiro partido destas diferenças, aumentando-as. Eu uso o medo, a desconfiança e a inveja para mantê-los debaixo do meu controle. Eu vos asseguro que a desconfiança é mais forte que a confiança e a inveja mais forte que a concórdia, respeito ou admiração. Deveis usar os escravos mais velhos contra os escravos mais jovens e os mais jovens contra os mais velhos. Deveis usar os escravos mais escuros contra os mais claros e os mais claros contra os mais escuros. Deveis usar as fêmeas contra os machos e os machos contra as fêmeas. Deveis usar os vossos capatazes para semear a desunião entre os negros, mas é necessário que eles confiem e dependam apenas de nós. Meus senhores, estas ferramentas são a vossa chave para o domínio, usem-nas. Nunca percam uma oportunidade. Se fizerdes intensamente uso delas por um ano o escravo permanecerá completamente dominado. O escravo depois de doutrinado desta maneira permanecerá nesta mentalidade passando-a de geração em geração¹³⁸ (WILLIE LYNCH, 1712 – grifos meus).

Ainda que o discurso de Lynch tenha sido desmentido como fato histórico desde 2013 – ano em que o professor de História Manu Ampim publicou o livro "A Morte do Discurso de Willie Lynch¹³⁹", sua propagação continua sendo usada com frequência pelos ativistas com o sentido de denunciar os motivos que fazem com que os negros não consigam uma unidade (ou união) na luta por direitos. O mito (MIGUEL, 2011) do discurso de Lynch tem servido também para que os ativistas argumentem que a desunião entre os negros se daria como consequência de uma estratégia colonial e não como uma dimensão comum da vida social dos grupos humanos (sejam negros, brancos, indígenas) cujos conflitos de gênero, idade, acesso aos bens de consumo, etc., se constituem no tecido social das mais diferentes comunidades. Neste ponto, é bom lembrar que a

característica de qualquer grupo político é, conseqüentemente, sua invariável tendência para divisões e oposição de seus segmentos, e outra característica é sua tendência para a fusão com outros grupos de sua própria ordem em oposição a segmentos políticos maiores do que o próprio grupo. Os valores políticos, portanto, estão sempre em conflito, falando-se em termos de estrutura. Um valor vincula uma pessoa a seu grupo e um outro a um segmento do grupo em oposição a outros

¹³⁸ Fonte: Portal Geledés. <https://www.geledes.org.br/carta-de-willie-lynch/>. Acesso em 21/08/2019.

¹³⁹ AMPIM, Manu. *The Death of The Willie Lynch Speech*. Black Classic Press, 2013.

segmentos do mesmo, e o valor que controla suas ações é uma função da situação social em que a pessoa se encontra. (EVANS-PRITCHARD, 1993: 149).

Para os integrantes do FONSPANPOTMA identificar as formas de controle às quais as populações dos negros foram submetidas está na chave para as propostas políticas que possibilitem a libertação do que os interlocutores chamam de “mentalidade branca” que é o que, segundo Kota Mulanji, faz com que os negros permaneçam “divididos e doutrinados de geração em geração”. Neste ponto, “o mito político da unidade” (MIGUEL, 2011)¹⁴⁰ mais despolitiza que propõe uma projeção para o futuro – uma vez que todo discurso político tem o sentido de construir possibilidades para o futuro, ainda que tomando como partida, o passado.

2.2 – Os enquadramentos do racismo

Conforme Lima (2016: 5), "o campo de estudos sobre questão racial no Brasil é um campo extremamente consolidado que sempre contribuiu de forma inestimável para a consolidação das Ciências Sociais do país". Por este motivo, seria lugar comum afirmar que não tenho a pretensão de analisar toda bibliografia produzida sobre as questões que envolvem raça, cor e discriminação no país. No entanto, creio que seja preciso apontar sob qual orientação teórica o racismo está sendo entendido neste trabalho. Luís Augusto Campos (2017) ao analisar a literatura especializada sobre o tema, a partir de autores anglo-saxônicos, aponta que “o estudo de suas causas, dinâmicas e consequências ainda esbarra em obstáculos metodológicos e teóricos” (Campos, 2017: 1). Neste cenário, o autor aponta que os pesquisadores ao se debruçarem sobre a complexidade do fenômeno o observam a partir de enquadramentos diferenciados, aos quais ele elenca como:

- a) O enquadramento ideológico, que diz respeito às análises que se concentram nas “doutrinas ou conjuntos de ideias que atribuem uma inferioridade natural a determinados grupos com origens ou marcas adstritas específicas” (*ibidem*: 2);
- b) O enquadramento das práticas, onde os pesquisadores observam a “precedência causal e semântica às ações, atitudes, práticas ou comportamentos preconceituosos e/ou discriminatórios na reprodução do racismo” (*ibidem*: 2);
- c) O da estrutura, que são as pesquisas mais recentes que entendem que o racismo “teria assumido características mais sistêmicas, institucionais ou estruturais nos dias atuais” (*ibidem*: 3).

Conforme assevera o autor, a questão aqui não está em tratar o racismo em três enquadramentos distintos e autônomos, nem em fundi-los para que se constitua um quarto

¹⁴⁰ O mito no referido trabalho citado tem o sentido do R. Barthes que o analisa como “fala despolitizada”, diferente da análise de Lévi-Strauss sobre mito.

conceito externo, como fazem Michael Omi e Howard Winant (2015) com a ideia de “formação racial” (Campos, 2017:11). A partir deste contexto, o autor observa a incoerência de abordar o racismo sem o pressuposto ideológico, uma vez que a reprodução do fenômeno em relação às práticas e atitudes racistas, assim como as suas características sistêmicas e estruturais. Ou seja, para sua operação social, o racismo precisa da ideologia racista. Neste sentido, Campos propõe um modelo de análise que ancore esses três enquadramentos específicos, de modo que a observação do fenômeno se dê de forma integrada. Para o autor, o racismo se constitui na forma “específica de naturalizar a vida social, isto é, de explicar diferenças pessoais, sociais e culturais a partir de diferenças tomadas como naturais”, e que, portanto, “cada racismo só pode ser compreendido a partir de sua própria história” (Guimarães, 1999: 11-12).

2.2.1 – Colorismo como estratégia da branquitude

O segundo passo do FONSANPOTMA tem sido o de criar estratégias discursivas para conter as mobilizações dos neopentecostais junto aos segmentos do movimento social negro. Conforme já apontado, o objetivo dos neopentecostais é o de estabelecer estratégias que deslegitimem as demandas das vítimas de intolerância religiosa, com o intuito de abafar suas reivindicações por garantias de direitos. Como reação, os membros do Fórum têm desenvolvido estratégias de enfrentamento e tentando estabelecer uma gramática combativa ao *colorismo*¹⁴¹ por dentro do movimento negro. É diante deste cenário que Tata Edson, Kota Mulanji e Pai Marcelo Monteiro afirmam que há disputas entre o Fórum e setores do movimento negro que interagem com as igrejas neopentecostais:

Na verdade, o movimento negro nunca levou a sério a defesa dos terreiros. Era aquela história: fazia congresso, reunião, e chamavam a gente para fazer o folclore e animar a festa, enquanto eles discutiam o que achavam ser sério. Mas, o que a gente observou é que, com a entrada dos neopentecostais no movimento negro, ficou impossível propor as nossas pautas, porque os ativistas, mesmo os que pertencem a Comunidades Tradicionais, embarcaram na onda de que os terreiros embranqueceram porque nas *Unidades Territoriais Tradicionais* há pessoas lidas como brancas. Essa ideia não faz o menor sentido para nós porque retira do foco o que realmente nos importa: a garantia de direitos dos Povos Tradicionais de Matrizes Africanas (TATA EDSON).

Os motivos que levaram o FONSANPOTMA a romper com alguns setores do movimento negro, conforme informado por Tata Edson vai ao encontro do que já havia sido observado na etnografia realizada no Comdedine-Rio – Conselho Municipal de Defesa dos Direitos dos Negros da Cidade do Rio de Janeiro – (ALMEIDA, 2015). Os dados etnográficos demonstraram que uma das estratégias de silenciamento usadas pelos neopentecostais que atuam como ativistas da luta antirracista se dá a partir da afirmação da concentração de melanina

¹⁴¹ Trata-se de categoria nativa do Movimento Negro baseada na cor dos seus ativistas.

na pele do indivíduo como diacrítico fundamental para reivindicação de direitos de candomblecistas e umbandistas.

O termo *colorismo* foi criado nos Estados Unidos na década de 1980¹⁴² para informar diferenças melanodérmicas entre os negros norte-americanos e discutir sobre a possível existência de privilégios de alguns diante de um sistema de categorias raciais oficiais: “black”, “white”, “American Indian”, “Asian” e “Native Hawaiian” (THARPS, 2016). O termo surgiu para dar conta do fato de que a existência de uma população multicolorida, etnicamente diversa e fenotipicamente ambígua, que não dá conta dos diferentes grupos que a compõem. O “colorismo” evidenciaria como a sociedade produziria tratamentos preferenciais de pessoas da mesma raça com base apenas em sua cor. Esse processo seria inaceitável porque no sistema americano birracial, bastaria apenas uma gota de sangue negro (*one drop rule*) para que a pessoa fosse considerada negra. O que importa na discussão sobre direitos é a ancestralidade e não a aparência.

Destacamos aqui a ausência de classificação para os latinos, por exemplo. Este fato é revelador de como a importação do modelo norte-americano para dar conta das relações raciais no Brasil não é suficiente. No caso do Brasil, que é o foco desta tese, o modelo racial do “preconceito de marca”, analisado por Oracy Nogueira (1954), revela que a política vigente aqui foi a da miscigenação – realiza pela prática eugênica de promoção dos casamentos interraciais (Schwarcz, 1992).

Se o *colorismo*, grosso modo, significa que o negro de pele clara teria o acesso facilitado a direitos e uma maior “passabilidade” (MUNANGA, 1999) e que o contrário, a maior concentração de melanina na pele, corresponde a possibilidade de também aumentar a discriminação racial sofrida pelos *retintos*¹⁴³, é preciso pensar que as estratégias de discriminação não são as mesmas nos dois contextos. Portanto, o uso do termo *colorismo* também não tem o mesmo sentido.

Esta indicação ficou explícita durante a pesquisa no Comdedine-Rio, que evidenciou que os neopentecostais, ao reivindicarem que o neopentecostalismo se constitui como a religião mais negra do Brasil, tem proposto uma disjunção entre a intolerância religiosa praticada contra as religiões afro-brasileiras e a discriminação étnico-racial. A cor da pele (e suas variações) tem sido utilizada – tanto pelos afrorreligiosos, como pelos neopentecostais – ora como diacrítico de defesa, ora como acusação. Foi por perceber esta forma de silenciamento que o Comdedine-

¹⁴² O termo foi escrito a primeira vez por Alice Walker, no livro, *In Search of Our Mothers' Gardens* (1983). Ver: <https://almapreta.com/editorias/realidade/precisamos-falar-sobre-colorismo>, acesso em 23/09/2019.

¹⁴³ Categoria do movimento negro brasileiro que informa pessoas com a pele muito escura.

Rio adotou uma gradação de cores ('pouca tinta', 'tinta forte', 'jabuticaba' etc.) que não considera exatamente a quantidade de melanina na epiderme, mas a postura política de engajamento (CEFAÏ, 2007) dos ativistas frente a luta antirracista. No Comedine-Rio foi possível observar que não era a quantidade de melanina que legitimava ou não um ativista, mas a sua forma de travar os enfrentamentos ao racismo, que deveriam ser considerados a partir, mas não exclusivamente, por um ideal progressista. As categorias heteroidentificadoras utilizadas por eles - como jabuticaba, por exemplo, que significa uma pessoa “preta por fora, mas branca por dentro” – tem o sentido de legitimar, ou neste caso, deslegitimar – os participantes do Conselho.

2.2.2 – Os brancos nos terreiros

A narrativa que associa a cor da pele ao pertencimento étnico-religioso tem se mostrado como uma das principais *controvérsias*¹⁴⁴ nas disputas entre os afroreligiosos e os integrantes do movimento negro na atualidade. Ainda que haja uma farta bibliografia sobre as práticas dos afro-brasileiros, ainda são esparsas as produções que tentam analisar as tensões raciais existentes nos terreiros. Porém, sabemos que a entrada de pessoas com a pele clara nos terreiros não é um tema novo. Desde 1960, Roger Bastide já identificava a presença de pessoas de pele clara no Candomblé. O trabalho “A Cor do Axé”, de Vagner Gonçalves da Silva e Rita de Cássia Amaral (1993) informa que a oposição entre candomblé de negro e candomblé de branco é “um estereótipo, reconhecível pelos adeptos, independente do segmento racial que o pratica”. Segundo esses autores, são os critérios litúrgicos, estéticos e da postura do sacerdote-líder o que define o “ser negro” ou o “ser branco” para além da quantidade de melanina do adepto (SILVA e AMARAL, 1993: 119-20). Também sobre o tema, Ferreti (2008) afirma que, pelo caráter iniciático, algumas religiões afro-brasileiras são consideradas pelos seus participantes como “uma maçonaria de negros”. Segundo ele, apesar do caráter universal e de estarem abertas a todos, “são ainda predominantemente religiões de negros e algumas conservam elementos de grupos étnicos, nos cânticos, nas proibições e tabus e na autodefinição” (FERRETTI, 2008: 2).

Robson Rogério Cruz (2008) em sua tese de doutorado, ao investigar as representações raciais nos terreiros, notou os efeitos dos ativistas do movimento negro que adentram o candomblé. O autor, ao analisar as disputas entre negros e brancos informa que, para ele, essas discussões têm sido conformadas em duas correntes de pensamento que, de certo modo, inauguram os estudos afro-brasileiros. A primeira delas seria a de Nina Rodrigues, quando

¹⁴⁴ Utilizo o conceito de controvérsia conforme proposto por Montero: “uma forma de ‘incerteza compartilhada’, ou seja, uma série de ‘situações nas quais os atores estão de acordo de que discordam entre si’ (...) trata-se de compreender como um conjunto de fatos é reunido em um debate público, quais os processos de tradução que transformam o sentido da linguagem ordinária em um problema social” (MONTERO, 2012: 178).

afirma a exclusividade do negro em professar a crença no feitiço, uma vez que para Rodrigues, o negro seria mais suscetível ao transe de possessão (CRUZ, 2008:184). A segunda, e amplamente adotada pelos pesquisadores, seria quando Roger Bastide

(...) franqueia a possibilidade de todos (incluindo ele mesmo) aderirem à crença no candomblé enquanto caminho para uma africanização pessoal (...) [apesar do próprio autor afirmar] que o candomblé é um patrimônio exclusivo do negro, sendo deturpado quando exercido pelo branco e, simetricamente, o negro perderia sua autenticidade quando se afasta daquela que seria 'sua religião' (CRUZ, 2008: 185).

Entre o determinismo de que ao negro pertence o lugar nas tradições das matrizes africana e a deturpação quando essas tradições são praticadas pelos brancos, Hall (1986) oferece a possibilidade de pensar que a essencialização do negro, típica dos binarismos, é uma estratégia frágil porque “naturaliza e des-historiciza a diferença, confunde o que é histórico e cultural com o que é natural, biológico e genético” (HALL, 1986:345). Ainda que a entrada de ativistas da luta antirracista tenha proporcionado uma maior politização das demandas étnico-raciais nos terreiros (CRUZ, 2008), os membros do Fórum entendem o acirramento das disputas entre negros x brancos nesses espaços como mais um efeito da entrada dos neopentecostais no movimento negro em nível nacional.

2.2.3 – Entre o “Negrometro” e a Branquitude

Um fato que deve ser colocado em destaque é que não há dados sobre a classificação de cor nem quantidade dos adeptos das tradições de matrizes africana no país, uma vez que os mapeamentos relativos a essas populações não possuem objetivo censitário e se detêm aos terreiros mais representativos e de possível acessibilidade (FUNDAÇÃO PALMARES, 2018). Um dado que fica evidente é que os pesquisadores que têm se debruçado para desenvolver metodologias para esses mapeamentos no território nacional o fazem de forma localizada, com objetivo de catalogá-los ou por município ou por regiões das unidades federativas (FONSECA e GIACOMINI, 2013), o que dificulta o cruzamento das informações e a elaboração de macrodados em nível nacional sobre esses espaços. Ou seja, a ideia de que os terreiros embranqueceram não pode ser comprovada empiricamente porque não há produção de dados sobre esse aspecto, nem o desenvolvimento de uma pesquisa que possa garantir uma amostragem segura sobre esta população. Nestes termos, afirmar ou negar o embranquecimento da população dos terreiros no Brasil tem o caráter de propor uma realidade homogeneizante que não se sustenta nem na prática, muito menos na teoria e que, sem uma metodologia capaz de produzir amostragem válida para o território nacional, continuará dependendo, necessariamente, da postura política e percepção dos pesquisadores sobre os terreiros. Neste contexto, fazer afirmações que generalizem, tanto para afirmar o embranquecimento da cor da

pele dos afroreligiosos, quanto para negá-lo, está muito mais na chave dos ativismos políticos do que propriamente da investigação científica.

No entanto, ainda que o embranquecimento seja um dado que carece de comprovação, para os integrantes do FONSANPOTMA, é evidente que os neopentecostais têm acionado a ideia de que os terreiros embranqueceram como fundamento do colorismo, cuja estratégia é a de deslegitimar os adeptos de pele clara das tradições de matrizes afro em suas lutas por garantia de direitos frente ao recrudescimento da violência no campo religioso. Apesar do colorismo, como já observamos, constituir-se em hierarquizar ativistas a partir de uma paleta melanodérmica, que nos Estados Unidos é usada para dimensionar a acessibilidade dos afro-americanos de pele clara, no Brasil o fenômeno tem sido operado num sentido substancialmente diverso, pois é a concentração melanodérmica o que se demonstra como fundante e fundamental para o pertencimento étnico-racial dos indivíduos a alguns segmentos do movimento negro e o que, em certa medida, garante o “lugar de fala” (RIBEIRO, 2016), ou seja, a possibilidade de serem ouvidos ao narrarem as violências pelas quais passaram e serem reconhecidos como legítimos pertencentes ao grupo. Penso que o *colorismo*, em certa medida, tende a atualizar as ideias defendidas por Lombroso e as práticas da Frenologia¹⁴⁵, superadas e combatidas como pseudociências desde o final do século XIX. No entanto, é possível observar, diante da constatação de que os indivíduos que possuem mais melanina são os alvos preferidos da atuação policial – o Atlas da Violência (2019) produzido pelo Ministério da Saúde¹⁴⁶ em relação aos 65.602 assassinatos cometidos no país em 2017, estabelece que 75,5% dos homicídios são cometidos contra negros (pretos e pardos) – que a gramática colorista tem se tornado bastante palatável ao senso comum dos ativistas da luta antirracista. O acionamento do *negrômetro*¹⁴⁷ é corroborado pelos estudos raciais no Brasil que pacificou o modelo proposto por Nogueira (1954) para quem a discriminação racial no país se dá pela marca, traduzida como cor da pele ou fenótipo. No entanto, a cor da pele como medida de exposição à violência é uma abominável realidade no país, porque, como sabemos, quanto mais se possui concentração de

¹⁴⁵ Cesare Lombroso (1835-1909) é considerado como um dos criadores da Escola Positiva do Direito Penal. Autor das obras "Gênio e Loucura" e "O Homem Delinvente", cuja tese é a de que o criminoso possui traços que indicam a sua tendência a criminalidade, é tratado como o pai da criminologia moderna. Na esteira das teses de Lombroso, popularizou-se a Frenologia - que propõe o estudo do crânio para indicar a aptidão dos seres humanos – advogada desde o início do século XIX pelo físico Franz-Joseph Gall (1758-1828). Tanto a obra de Lombroso quanto a dos frenologistas foram refutadas como ciência, mas largamente utilizadas nos projetos eugenistas de formação das sociedades nacionais, com destaque para o Brasil.

¹⁴⁶ Ver: <https://www.almapreta.com/editorias/realidade/atlas-da-violencia-2019-75-5-das-vitimas-de-homicidio-no-brasil-sao-negras>. Acesso em 30/09/2019.

¹⁴⁷ Categoria nativa do movimento negro utilizada ora para evidenciar a medida da vulnerabilidade, ora para denunciar a prática colorista dos seus ativistas quando esses acionam a concentração de melanina como legitimadora de suas práticas.

melanina, mais se está exposta à violência letal. Entendo que não seja possível relativizar, muito menos tentar negar, que, no contexto brasileiro, a cor da pele dos indivíduos, independentemente da posição social que ocupem, é o que, de uma forma ou outra, faz com que as pessoas se tornem alvos dos agentes do Estado¹⁴⁸.

No entanto, é possível perceber que o ideal colorista neopentecostal é complexo porque, diante da inegável letalidade imposta aos *retintos*, tem cumprido uma agenda que propõe, ao invés da ascensão e garantia de direitos das pessoas com maior concentração melanodérmica, a desqualificação das demandas por direitos dos negros de pele clara. Ou seja, o *colorismo* não tem o sentido de equiparação de direitos entre os negros *retintos* e *pouca tinta* – o que é o objetivo da estratégia dos afro-americanos. O que se pode observar por aqui, a partir dos dados empíricos, é que a ideia colorista no país tem sido acionado para a supressão de direitos dos *pouca tinta* – aliada ao não reconhecimento de suas demandas como pessoas negras junto ao movimento social – e não para que os *retintos* possam ter, ainda que em teoria, acesso as mesmas condições de tratamento. Mas, a estratégia colorista neopentecostal possui ainda uma narrativa religiosa que associa as hierarquias observadas nos terreiros à ideia de que as tradições de matrizes africana são perpetuadoras e responsáveis por práticas escravagistas, sendo essas combatidas pelo abandono das tradições ancestrais que, para além da conversão do fiel, se expressa no ritual da ‘quebra de maldição’¹⁴⁹ que tem o intuito de quebrar pertences, queimar fotos e objetos que remontem a qualquer tipo de memória ou ligação que se tenha com as tradições de matrizes africana e até com os ascendentes familiares dos adeptos. Há também um viés de polarização entre negros e brancos, uma vez que para os neopentecostais, a presença de pessoas de pele clara nos terreiros representa a reconfiguração perpétua do ideal escravocrata de que aos brancos cabem o mando e ao negro o trabalho (escravo), conforme proposto pelo pastor Marcos Davi de Oliveira no livro “Pentecostalismo: a religião mais negra do Brasil”.

Apesar do movimento social negro e os ativistas afroreligiosos estarem longe de possuir entendimentos pacificados sobre os processos que envolvem a heteroclassificação sobre quem

¹⁴⁸ Sobre esta questão, a desembargadora aposentada Ivone Caetano, presidente da Comissão da Verdade da Escravidão Negra da Ordem dos Advogados do Brasil (seção RJ), em várias oportunidades, relatou o fato de que ela e seu marido sejam constantemente parados em blitzes policiais. “Uma vez, fomos parados três vezes durante a mesma viagem à Angra dos Reis”. Em 2016, o infectologista José Messias Dias Filhos, consultor da Organização Mundial da Saúde, denunciou a vizinha que se recusou a utilizar o mesmo elevador do edifício. José Messias, morador da cobertura do prédio, processou a mulher por racismo. Estes são fatos que demonstram o quanto a cor da pele é indicativa do lugar social que as pessoas *retintas* ocupam, independente da classe e do ‘prestígio’ que possam ter.

¹⁴⁹ Os neopentecostais têm produzido vários conteúdos de internet sobre a quebra das maldições (que podem ser financeiras, hereditárias e espirituais) que invariavelmente tem sua origem associada às divindades das tradições de matrizes africanas, nominadas por eles como “os demônios das seitas satânicas”. Ver: https://www.youtube.com/watch?v=z6n_WtvsEMI. Acesso em 02/10/2019.

é negro e quem não é, ainda há um complicador neste cenário: é a vigência da política de embranquecimento (SCHWARCZ, 1992; MUNANGA, 1999) que, com a estratégia da mestiçagem, possibilitou o fenômeno colorista. Segundo Mãe Dolores, essas disputas já haviam sido aparentemente vencidas na refundação¹⁵⁰ do Movimento Negro Unificado, em 1978.

Quando a gente refundou o Movimento Negro Unificado e afirmou que a luta antirracista é de todos os negros, nós estávamos propondo que soframos todos os mesmos efeitos do racismo. Porque a gente sabe que branco sabe quem é negro e que pardo – seja lá o que isso queira dizer – nunca vai ser branco (MÃE DOLORES LIMA).

Nestes termos, o entendimento dos membros do Fórum é de que uma gramática *colorista* tem sido acionada pelos neopentecostais como uma forma de polarização entre os negros, uma vez que prevê não só a supressão dos direitos dos *pouca tinta*, mas também, aliando seus pertencimentos aos terreiros a uma ideia de perpetuação das práticas de manutenção do modelo escravista nesses espaços. Ou seja, é diante desta gramática de propor uma disputa interna entre os negros do movimento social que se dá a estratégia política dos neopentecostais de enfraquecimento das mobilizações de enfrentamento à violência racial, tanto dos terreiros quanto do próprio movimento negro. Para os interlocutores desta pesquisa, o colorismo tem agido com o intuito de fragmentação ainda maior entre as mobilizações de combate ao racismo na sociedade, além de funcionar como uma forma de silenciar as demandas dos afroreligiosos por garantia de direitos. Conforme Kota Mulanji,

É inimaginável que em pleno século XXI as pessoas ainda estejam pensando seus pertencimentos políticos e ideológicos pela cor da pele. E que não saibam a diferença entre apoiar a branquitude, que sempre quis nos exterminar – e que é o que os neopentecostais fazem! - e fazer a luta antirracista, que é o que os terreiros sempre fizeram. É projeto de extermínio o que estamos vivendo (KOTA MULANJI).

Segundo Kota Mulanji, ao me explicar o seu entendimento, *branquitude* seria “não apenas a ‘doença’ que faz com que as pessoas valorizem o que é branco, europeu e cristão, mas o que orienta suas ações no sentido de exterminar da sociedade brasileira tudo o que é africano e negro”. Entendo que sua narrativa propõe uma alternativa para pensar esta questão porque remete a ideia da *branquitude* em oposição à luta antirracista. Neste ponto é possível orientar nosso olhar sob outro quadro teórico, que não apenas na chave do fenótipo e nas controvérsias de heteroidentificação racial. Sovick (2009), ao analisar a produção da Música Popular Brasileira, entende a *branquitude* como um valor que serve para informar uma pretensa

¹⁵⁰ Durante todo o período da ditadura civil-militar no Brasil (1964 a 1985) os movimentos que reivindicavam direitos civis para os negros foram fortemente combatidos e perseguidos pelo regime. A fundação do Movimento Negro Unificado (MNU) em 1978, na escada da Assembleia Legislativa de São Paulo, marca a refundação das lutas dos negros e negras por direitos.

hegemonia dos brancos na sociedade e se impõe “em discursos que aparentemente não falam em identidades raciais ou valorizam identidades negras” (SOVICK, 2009: 40). Na esteira das pesquisas de Sovick, uma série de artigos, dissertações e teses no campo dos Estudos Culturais têm sido desenvolvidas (CARDOSO, 2011; SOUZA, 2014; KURASHIGE, 2015; NASCIMENTO e HETKOWSKI, 2017) sobre o tema. Esses trabalhos observam o fenômeno ora considerando a *branquitude* como homóloga ao entendimento da categoria *negritude*¹⁵¹ sendo, desta maneira, compreendida como uma atitude positiva em relação à luta antirracista, uma vez que seria acionada como o reconhecimento dos brancos aos ‘privilégios sociais e culturais’ que usufruem (JESUS, 2012; SABÓIA, 2014), ora trazem a categoria *branquidade* como a demarcadora do orgulho e da reivindicação dos privilégios sociais de ser branco – em relação aos negros. Este quadro de incertezas compartilhadas é visto por Jesus (2012) por ser recentes as discussões que problematizam o papel do branco na sociedade brasileira. A autora informa que

embora o tema já tenha sido abordado no início do século XX por proeminentes pesquisadores da temática racial, como Frantz Fanon, os estudos sobre a branquitude só ganham verdadeiro destaque a partir dos anos 90, tendo os Estados Unidos como centro da abordagem. No Brasil, apesar do termo branquitude já ter sido utilizado pela primeira vez na obra de Gilberto Freyre, é somente a partir do ano 2000 que o tema passa a ganhar força no cenário acadêmico. Apesar da visibilidade que as pesquisas sobre a identidade racial branca têm ganhado nos últimos anos, o número ainda restrito de estudos relacionados ao tema aponta para a necessidade de construir bases sólidas para a discussão e ampliação de uma questão repleta de lacunas históricas (JESUS, 2012: 1)¹⁵².

Percebemos que essas produções brasileiras sobre o tema promovem mais uma disputa semântica (*branquitude* x *branquidade* / *negritude* x *negridade*) no campo das relações raciais que propriamente sua reflexão no cenário nacional. Do ponto de vista antropológico, este repertório de disputas oferece a possibilidade de pensar a *branquitude* (SOVICK, 2009) como um valor que orienta a atitude política de orgulho e afirmação do ser branco como “condição ideal e única de ser humano” (JESUS, 2012: 2)¹⁵³, cuja origem/história comum do grupo¹⁵⁴ e a

¹⁵¹ Negritude tem o sentido de "reação racial negra contra uma agressão racial branca, uma legítima defesa, a negritude se transforma num movimento antirracista, num movimento ideológico-político para a libertação dos negros do sistema colonial e do racismo praticado contra ele na sua "diáspora". Um movimento anti-imperialista como escreveu Elisa L. Nascimento" (MUNANGA. 1990: 112).

¹⁵² Guerreiro Ramos, em sua “Introdução crítica à Sociologia Brasileira” (1982), defendeu a tese de que a patologia social do branco brasileiro “consiste em que, no Brasil, as pessoas de pigmentação mais clara tendem a manifestar, em sua autoavaliação estética, um protesto contra si próprias, contra a sua condição étnica objetiva”. (RAMOS, 1982: 222).

¹⁵³ Para Jesus (2012) o estereótipo do branco é o de ser perfeito. Segundo ela: “O branco foi por toda história (auto)representado como o ser humano ideal, o que lhe conferiu ao longo de séculos uma situação de privilégio que é legitimada na sociedade até os dias atuais” (Jesus, 2012: 1).

¹⁵⁴ Utilizo o conceito de etnia utilizado por Munanga (2003) para a ideia de origem: “um conjunto de indivíduos que, histórica ou mitologicamente, têm um ancestral comum; têm uma língua em comum, uma mesma religião

prática de uma determinada religiãooos tornam superiores. Esta ideia leva a questão da branquitude a um modelo universalmente conhecido que é o da supremacia racial.

2.3 – Branquitude e Supremacia Racial

Se conforme Campos (2017) a ideologia racista é o que orienta a reprodução das práticas, sendo o que pode levar o racismo a uma condição sistêmica ou estrutural na sociedade, podemos pensar que o sistema de ideias e valores, que é o que conforma a ideologia, não é nem natural nem está fora do mundo. O que quero dizer é que se há uma ontologia do racismo (CAMPOS, 2016), ou seja, se o racismo existe e é possível de ser observado, analisado e quantificado, é porque, em algum momento acreditou-se que seria realmente possível que existissem grupos estratificáveis devido a sua desumanidade. Ou seja, o pensamento de que existem grupos inferiores em uma determinada sociedade só faz sentido se este pensamento sobreveio à ideia de que há um grupo superior, de humanidade incontestável. Portanto, para entender como o racismo, enquanto um conjunto de ideologias, práticas e estruturas, opera numa determinada sociedade, seria então necessário empreender a compreensão de como a ideia de superioridade racial foi construída socialmente. Para isso, é preciso propor que foi a ideia de supremacia racial que precedeu o fenômeno racista, que fez com que numa determinada sociedade fosse possível identificar a existência de grupos socialmente inferiores, cuja humanidade pode ser negociada. A importância de usar a expressão supremacia racial branca está em também tornar os brancos responsáveis pelas consequências do racismo (FARBER, 2019). Dessa forma é possível pensar que o racismo pode ser entendido como um fenômeno relacional, que se constituiu de forma diferenciada de acordo com os contextos observados, a partir do grupo que se autoproclamou – seja pela força ou pelo convencimento - como superior. Neste ponto, Guimarães aponta que os

européus passam a se chamar a si mesmo de brancos, aceitando a designação que lhes é dada reservadamente pelos mouros, quando o contato com os povos “negros” se torna permanente e faz-se necessária uma designação genérica que reflita mais que a situação geográfica, ou seja, quando se estabelecem relações sociais entre os povos. Prevaleceu, por parte dos europeus, a repulsa pelos povos de cor, que se afastavam dos padrões estéticos e dos valores de sua civilização. Essa repulsa era, entretanto, estendida a todos os povos “de cor”, ou seja, “negros”. Os africanos subsaarianos eram referidos pelos ingleses, por exemplo, como “black Negroes” ou “black Moors” (GUIMARÃES, 2007: 6).

Seguindo este raciocínio, podemos observar que se a supremacia racial branca remonta ao empreendimento colonial dos europeus aos territórios africanos e orientais, e, portanto, o

ou cosmovisão; uma mesma cultura e moram geograficamente num mesmo território (...) a etnia não é uma entidade estática. Ela tem uma história, isto é, uma origem e uma evolução no tempo e no espaço” (MUNANGA, 2004: 15).

desenvolvimento do fenômeno está estreitamente ligado ao aparecimento dos Estados nacionais (ARENDR, 1967; PEREIRA, 2013), cujas características variam de acordo com o contexto de cada país. Neste sentido, compreendendo que a supremacia racial, assim como racismo, possui uma história por isso a necessidade em fazer

referência a contextos históricos específicos, em que a noção de raça ou correlatas assumem significados igualmente particulares. Isso não implica, porém, que não possamos estabelecer um quadro socioteórico que oriente as investigações sobre a questão, isto é, que tente capturar as dimensões sociais fundamentais envolvidas no fenômeno (CAMPOS, 2017: 2).

Ao estabelecer um quadro socioteórico¹⁵⁵ para pensar a branquitude como a ontologia (CAMPOS, 2017) que estabelece a supremacia racial, me refiro a “uma estrutura de ideias e não pontos conceituais - significados múltiplos, utilizados em situações múltiplas e em vários níveis” (GEERTZ, 1997: 278). Se me sirvo dos modelos observados tanto nos Estados Unidos quanto na Alemanha, é exatamente por serem distintos e para que seja possível identificar que a ideia de supremacia se estabelece a partir da relação entre fenótipo, origem e religião, ainda que esses fatores apresentem formas variáveis em relação aos contextos nacionais¹⁵⁶ em que se apresentam.

O objetivo de elaborar os quadros socioteóricos (CAMPOS, 2017) utilizados para pensar o desenvolvimento dos grupos supremacistas em outros contextos nacionais tem o sentido de confrontá-los com o cenário atual das disputas entre os membros do FONSANPOTMA e os neopentecostais ativistas do movimento social negro no Brasil. É por causa deste aspecto que orientei meu olhar com a intenção de privilegiar autores brasileiros, e fundamentalmente judeus-brasileiros, que desenvolvem pesquisas sobre a temática da supremacia racial, seja nos Estados Unidos ou na Alemanha, com o intuito de compará-los. Esta orientação, no entanto, não se relaciona ao *lugar de fala* (RIBEIRO, 2016) desses autores, uma vez que suas orientações não estão associadas aos efeitos da supremacia racial sobre suas vidas, mas por entender que a contribuição judaica para pensar o desenvolvimento do pensamento supremacista branco possui uma inegável carga de afetos (CEFAÏ, 2009), possível apenas àqueles que precisaram refletir sobre as práticas dos seus algozes. No entanto, sobre a supremacia racial no contexto norte americano, tomo como referência o trabalho da portuguesa Luísa Maria Vilhena Ribeiro de

¹⁵⁵ Conforme Campos, os quadros socioteóricos estão ancorados no realismo crítico, teoria que “em vez de propor uma teoria que esquematiza uma dada articulação ontológica entre estrutura e agência, o realismo crítico recomenda que a teoria social mantenha a distinção analítica entre ambas, entendendo-as como dimensões emergentes de um mesmo fenômeno (BHASKAR, 2008, p. 62). Dizer que fenômenos sociais têm propriedades emergentes implica reconhecer que uma mesma entidade ontológica pode ter poderes causais e lógicas distintas assim como entidades naturais (Idem, pp. 102-103)” (CAMPOS, 2017: 13).

¹⁵⁶ Pereira (2013) oferece uma excelente perspectiva desta questão quando observa a utilização da tecnologia audiovisual como ferramenta de propaganda por governos totalitários.

Sousa (2006), que defendeu dissertação de mestrado em Estudos Americanos pela Universidade Aberta do Porto sobre o "sinistro" sonho americano ao pesquisar o desenvolvimento da Ku Klux Klan¹⁵⁷. Já sobre a ascensão do nazismo e sua permeabilidade na Europa (Arendt, 1967)¹⁵⁸ dispus da produção bibliográfica de pesquisadores judeus, produzidas no Brasil. Nestes termos foi possível entender que a *supremacia racial*, enquanto ideal humano de determinados grupos nacionais, se estrutura a partir de um tripé relacional que conjuga fenótipo (cor/raça), origem (história) e religião (cristã) como determinantes da condição “ideal de ser humano” – e ser humano aqui está colocado no sentido de reconhecimento da humanidade dos indivíduos - supremacista.

Durante a elaboração dos quadros socioteóricos, considerei a categoria fenótipo, e não cor ou raça, por se mostrar mais adequada aos propósitos deste trabalho. Fenótipo aqui está entendido no seu sentido biológico, como categoria que identifica as diferenças observadas em todos os seres vivos para o senso comum, em estreita relação ao genótipo – que é o que classifica os seres de uma determinada espécie e que, portanto, não é passível de apresentar nenhuma alteração. Porém, ao contrário de me aproximar dos conceitos lombrosianos e da Frenologia, utilizar a categoria fenótipo para identificar as diferenças, tem o sentido de afirmar que: a) o construto social de raça, pelo seu próprio uso, engendra a ideia de que seja possível haver grupos humanos diferenciados ao redor do mundo cujas diferenças observáveis podem levar a uma sobrevalorização, ganhando importância maior do que realmente têm. O fenótipo serve para colocar as diferenças com o devido valor que elas possuem, já que diz respeito aos 0,0001% da variação genética entre as espécies e abrange as diferenças superficiais – cor da pele, textura do

¹⁵⁷ Cardoso (2010) ao analisar o posicionamento político dos grupos neonazistas e da Ku Klux Klan propõe a ideia de que esses grupos podem ser analisados como promotores de uma branquitude acrítica. Apesar de diferenciar o posicionamento político supremacista, o autor segue a mesma lógica de afirmação de que nem todos os “brancos” são supremacistas raciais. Ele entende que os grupos identificados como de branquitude acrítica “possuem em comum o culto a violência, o nacionalismo exacerbado e a aversão aos que consideram “diferentes” (...) Em resumo, esses grupos se colocam contra aqueles que consideram diferentes: nordestinos, judeus, estrangeiros, negros.” (CARDOSO, 2010: 626). Já os grupos da branquitude crítica seriam os que atuam no enfrentamento às desigualdades em relação aos diferentes.

¹⁵⁸ Arendt (1967) ao propor que as ideias raciais moderna começaram na França, no século XVIII, informa que “A fim de recuperar para a nobreza a primazia incontestada, Boulainvilliers propôs que seus companheiros de nobreza negassem ter origem comum com o povo francês, quebrassem a unidade da nação e alegassem uma distinção peculiar e eterna. Mais ousado que a maioria dos defensores da nobreza depois dele, Boulainvilliers negava qualquer conexão predestinada entre os homens e o solo. Assim, admitia que os gauleses estivessem na França havia mais tempo e que os francos eram estranhos e bárbaros. Mas baseava sua doutrina exclusivamente no eterno direito de conquista e não tinha dificuldade em afirmar que “a Frísia (...) constituía o verdadeiro berço da nação francesa”. Séculos antes do surgimento do genuíno racismo imperialista e seguindo apenas a lei inerente ao seu conceito, considerava os habitantes originais da França como nativos no sentido moderno, ou, em seu próprio dizer, “súditos”— não do rei, mas daqueles cujo privilégio era descenderem dos conquistadores e que, por direito de nascimento, mereciam o nome de “franceses” (Arendt, 1967: 192-3).

cabelo, cor dos olhos, altura, peso, etc., entre todos os membros da espécie *Homo Sapiens*, ou ainda as variações de coloração entre plantas ou outros animais. Ou seja, ainda que uma rosa se apresente na coloração vermelha, branca ou amarela, que é a diferença fenotípica da rosa, ela jamais poderá deixar de ser uma rosa, pois o seu genótipo, que a identifica enquanto espécie, não se altera. Neste ponto, a categoria fenótipo, ainda que esteja ligado às ciências naturais, seu uso no sentido social tem o objetivo de negar qualquer possibilidade de que a diversidade humana possa ser observada como uma possível variante da espécie. Apesar de parecer redundante, uma vez que desde os primórdios da Antropologia já sabemos que a humanidade é única e que sua variedade se constitui como efeito do desenvolvimento cultural, em tempos de revisionismo histórico, negação do Holocausto e ascensão de teorias superadas na Idade Média, esta é uma forma política de afirmar que a ideia de que possa haver superioridade e inferioridade entre grupos humanos parte de uma tradição inventada (HOBSBAWM, 1987), no sentido mais vulgar da ideia, cujo objetivo é o da exploração e dominação do homem pelo homem; b) a utilização da categoria cor, no contexto nacional brasileiro, de acordo com a experiência de Miranda, Ribeiro e Almeida (2018)¹⁵⁹, serve muito mais para confundir do que propriamente explicar o fenômeno da discriminação racial na atualidade. Isso não significa que recuse que foi a categoria cor o que orientou tradicionalmente os estudos étnico-raciais no Brasil e que, é o dado que protagoniza a violência no país. No entanto, devido as controvérsias encontradas na atualidade, que promovem disputas coloristas entre os negros, não a usar aqui tem o sentido de propor outro direcionamento sobre as questões que envolvem as discriminações raciais no país.

Segundo ponto é que, ainda que utilize a categoria origem a partir do conceito de etnia, como sendo

um conjunto de indivíduos que, histórica ou mitologicamente, têm um ancestral comum; têm uma língua em comum, uma mesma religião ou cosmovisão; uma mesma cultura e moram geograficamente num mesmo território (...) a etnia não é uma entidade estática. Ela tem uma história, isto é, uma origem e uma evolução no tempo e no espaço (MUNANGA, 2004:15).

Entendo que, em diálogo com a tese de Nogueira (1954), no Brasil a origem dos indivíduos não foi acionada como nos Estados Unidos e na África do Sul, que consideram o sistema *one drop role*, de uma gota de sangue, para identificar os pertencimentos raciais dos indivíduos. Neste sentido, em acordo com Nogueira, a discriminação pela origem dos indivíduos no contexto nacional brasileiro, não pode ser pensada a partir da dimensão biológica. Creio que a tese de Nogueira sobre a operacionalização do *racismo de marca* teve exatamente

¹⁵⁹ Os autores propuseram uma reflexão sobre as categorias de auto e heteroidentificação acionadas nas Comissões de Heteroidentificação no processo de seleção por Cotas étnico-raciais da Universidade Federal Fluminense, demonstrando que o acionamento da “cor” é profundamente problemático. No prelo.

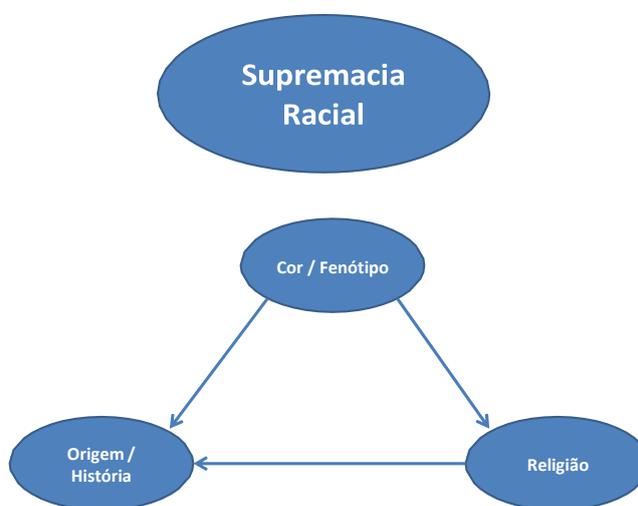
o sentido de demonstrar a diferença entre os efeitos da supremacia racial observados em um determinado contexto histórico, sob uma determinada perspectiva. Neste ponto, utilizar a categoria origem com o sentido de construir semelhanças sociais sem, no entanto, nomeá-los efetivamente por agrupamentos étnicos – que sugerem que essas semelhanças se encontram em grupos apartados da sociedade com histórias distintas e excluídas da formação do Estado brasileiro – possui o sentido de entendê-los como parte fundamental do processo de construção da identidade nacional. Neste ponto, a ideia de marginalidade (DAS e POOLE, 2008) que circunscreve estes grupos nos faz entender que são exatamente as suas histórias e, portanto, as origens distintas desses grupos em relação ao ideal de humanidade proposto pela *branquitude*, o que os tornou centrais para refletirmos sobre as estratégias supremacistas no Brasil.

Ao considerar a categoria religião, o faço tendo em conta que o fenômeno religioso está inescapavelmente imbricado ao político, tratando-se, portanto, de uma cultura pública, que obedece a

um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens, através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e, vestindo essas concepções com tal aura de factualidade, que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 2012: 67).

Neste ponto, a ideia de religião se distancia da que tenho proposto até aqui sobre as práticas que orientam as tradições (ASAD, 2004) de matrizes africana no Brasil. Neste sentido, o conceito de Geertz sobre religião se mostra mais eficaz devido ao viés proselitista cristão, voltado à expansão de um único modelo religioso, cujo objetivo é de domínio das populações.

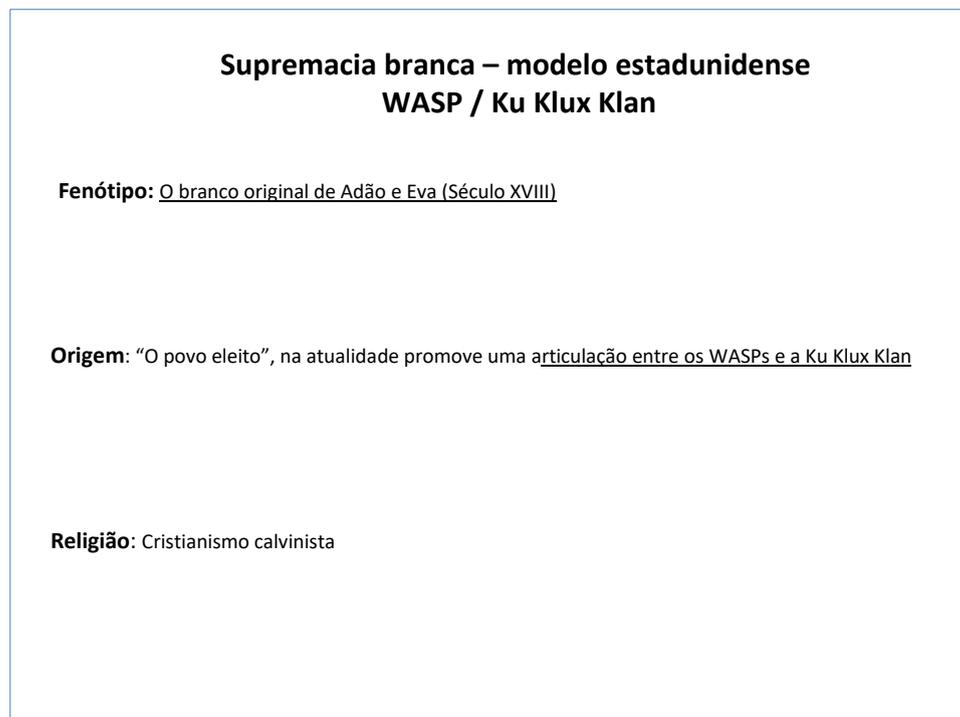
Imagem 1: As três dimensões da



Elaborado pela autora

Assim como aponta Campos (2016), apesar da Figura 1 trazer a categoria Fenótipo no ápice da pirâmide, não se trata de estabelecer que o modelo da supremacia racial se dá com maior precedência sobre este dado. Entendo que, se o racismo se apresenta como um fenômeno social tridimensional, que articula ideologia, prática e estrutura, é porque essas precedências estão relacionadas aos efeitos da supremacia racial e a forma como ela é operada em diferentes contextos. Neste ponto, é interessante notar, conforme alerta Arendt (1967) que, apesar do antissemitismo – pensado como o efeito da supremacia racial sobre os judeus – ser o tipo de racismo alçado a doutrina do governo apenas na Alemanha – a ideia de conformar uma sociedade sob um pressuposto único de humanidade, que nega acesso a direitos fundamentais a um determinado grupo de indivíduos, remonta ao século XVIII, emergindo simultaneamente em todos os países ocidentais durante o século XIX, sendo no início do século XX o que reforçou a ideologia da política imperialista (ARENDR, 1967: 188). Esta observação serve para que possamos complexificar o entendimento de que os efeitos da operacionalização da supremacia racial podem ser observados de modo relacional. Para os objetivos desta pesquisa, consideramos o modelo proposto por Sousa (2006) de que a ideologia WASP (White, Anglo-Saxonic, Protestant) foi a que ofereceu as bases para a criação da Ku Klux Klan – movimento político de ultradireita, conhecido por matar e queimar vivos os negros nos Estados Unidos, até meados do século XX:

Imagem 2: Modelo WASP / Ku Klux Klan



Elaborado pela autora

Sousa (2006) propõe que o fenótipo do modelo WASP baseia-se na ideia de que seus defensores acreditam descender de Adão e Eva e que, por serem descendentes do casal original, criado a imagem e semelhança de Deus, estão no alto da escala evolutiva, sendo os negros inferiores em termos de humanidade e os grandes símios os superiores entre os animais (SOUSA, 2006: 18). Segundo a autora, a ideia de que os protestantes calvinistas são o verdadeiro povo eleito por Deus tem a crença de que eles teriam sido consagrados por profecias bíblicas. Segundo a autora, a ideia de povo eleito está associada diretamente associada ao protestantismo calvinista nos Estados Unidos (os WASP), mas é reelaborada pela Ku Klux Klan para abranger os cristãos católicos, possível pela ideia de “Soldados de Cristo” (Sousa, 2006: 2). Por sua vez, a Ku Klux Klan – constituída apenas por Brancos, Anglo-saxônicos e Protestantes – também se incluiu nessa escolha divina. O objetivo do “povo eleito” na concepção WASP é o de defrontar todos os “falsos americanos”, que são as criaturas profanas ao serviço do Diabo, responsáveis pela degradação da sociedade santificada por Deus. É para combater os falsos americanos, que são todos aqueles que não são reconhecidos de acordo com o modelo WASP, que os membros da Ku Klux Klan, autodenominados como “Soldados de Cristo”, almejam desencadear uma revolução purificadora, mas controlada, na sociedade americana para que esta esteja preparada para o “Dia do Juízo Final” (SOUSA, 2006: 2).

Ainda conforme Sousa (2006) a tolerância da sociedade americana às práticas da Ku Klux Klan se dá devido a sua aderência ao modelo WASP pela sociedade abrangente, promovido pelos calvinistas, , ainda no período das 13 colônias (Séculos XVI-XVII). Conforme podemos perceber, a articulação entre fenótipo e origem possui o dado religioso como central no modelo estadunidense de supremacia racial. Neste cenário é o discurso religioso o que estrutura a reivindicação da cor branca – o branco original de Adão e Eva – como característica primordial para que o indivíduo esteja entre o “povo eleito”, entendido não apenas como “à imagem e semelhança de Deus”, mas como o que está no topo da escala da humanidade. A articulação com base religiosa é o que possibilita a identificação dos “falsos americanos” (negros e povos indígenas) como as criaturas profanas ao serviço do Diabo, aqueles a quem os “Soldados de Cristo” devem defrontar. Neste sentido, ainda que os modos de operação da supremacia racial, como em qualquer outro fenômeno social, não seja estanque, nem possa ser encapsulado (FABIAN, 2016), a dinâmica do modelo estadunidense pode ser interpretada como distinto ao modelo de supremacia branca adotado pelo Partido Nazista Alemão. Porém, é imperioso destacar que até o segundo meado do século XIX, a perseguição aos judeus em toda

Europa se deu tradicionalmente¹⁶⁰ pelo viés religioso:

O antissemitismo tradicional, com conotação econômico-religiosa (séculos XV-XIX), foi marcado pelas ideias de deicídio (responsabilização dos judeus pela morte de Jesus Cristo); de traição (ao associar todo povo judeu a figura de Judas); de suspeita em relação aos textos sagrados judaicos (representada pela dificuldade de compreensão do Talmude e a incapacidade dos judeus aceitarem o Novo Testamento). Também foi associada à prática da usura (empréstimo de capital a juros). (...) Essas ideias inter-relacionadas que persistiram por séculos sedimentaram no imaginário dos povos europeus uma concepção de judeus associada ao traiçoeiro, ao demoníaco, ao anticristo, que mais tarde viria a se somar a outros elementos, com o advento dos Estados-Nação e com o desenvolvimento de doutrinas raciais (PEREIRA, 2014: 16).

A raça passou a ser um ponto central para a supremacia branca alemã a partir da entrada das doutrinas raciais, propostas pelo Conde de Gobineau no *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines* (1854). Gobineau pautou-se no modelo de poligenia da espécie humana que aliou a ideia de raça ariana – no sentido biológico, que associa idioma, povo, fenótipo e inteligência superiores à descendência genética (sangue) a um grupo – aos grupos dominantes nos continentes europeu e asiático e, particularmente, a nobreza francesa. Como assevera Pereira (2014) a ideia da raça ariana¹⁶¹ foi o que teria atualizado, no segundo meado do século XIX, o ideal da cor branca dos indivíduos. Segundo Pereira (2014), Gobineau considerava que os semitas também seriam brancos, mas não possuíam a mesma origem ariana e por isso, as suas diferenças passaram a ser acionadas pelos nazistas a partir da beleza e vigor fenotípico ariano em comparação a aparência feia e degenerada dos judeus (PEREIRA, 2014). A partir deste ponto é a origem da raça caucasiana – se ariana ou semita – o que passa a mobilizar o fenótipo (HERF, 2013; PEREIRA, 2014; GUIMARÃES, 2015) no modelo de supremacia racial alemã, cujo ideal é a *Volksgemeinschaft* (Comunidade do Povo). Sobre a religião no empreendimento nazista, Simões (2016)¹⁶² observa que, apesar de propor o *cristianismo positivo*, Adolf Hitler tinha como objetivo a repressão das ações das religiões organizadas que não se conciliassem com a agenda política do Partido Nazista, o que teria permitido a perseguição às Testemunhas de Jeová durante a vigência do III Reich. Conforme o autor,

¹⁶⁰ Os historiadores contemporâneos da Shoah (SCHURSTER, 2014) entendem que o nazismo se deu de forma transnacional, cujas bases históricas podem ser remontadas com o início da Era Cristã em vários pontos da Europa, até o segundo meado do século XIX. Pereira (2014), ao prefaciar o livro *Inimigo Judeu* (Jeffrey Herf, 2014), informa que o antissemitismo moderno, que culminou com Indústria da Morte dos fornos crematórios, pode ser verificado a partir de 1878 com a publicação do panfleto *A vitória do judaísmo sobre o germanismo* de Williem Marr (PEREIRA, 2014: 19).

¹⁶¹ “(...) raça tal como definida pela nova Antropologia Física (ou Biológica) de Blumenbach e Pritchard: agrupamentos humanos com uma origem genética compartilhada e que, por efeito dessa origem comum, compartilham características físicas, notadamente o formato do corpo, pigmentação e, principalmente (o que é uma das bases das classificações raciais da época) o formato do crânio. Essa noção de raça vai aparecer, como veremos, na maior parte das obras que apresenta e discute a narrativa ariana (GUIMARÃES, 2015: 46).

¹⁶² Em sua tese de doutorado sobre o extermínio das Testemunhas de Jeová pelo III Reich, Simões (2016) observa que o Partido Nazista funcionava como a ‘religião’ do III Reich.

O cristianismo positivo não visava constituir uma terceira opção, a se juntar (ou opor) ao catolicismo e ao protestantismo. Ao contrário, seu interesse era prover valores ao redor dos quais os dois grupos majoritários, ou outro, pudessem se alinhar especificamente, a rejeição aos judeus e sua ideologia (incluindo o Antigo Testamento da Bíblia), a superioridade da raça ariana e o patriotismo como elemento catalisador, independente da profissão de fé (SIMÕES, 2016: 57).

Percebemos que no contexto alemão o *cristianismo positivo* teve o objetivo de mobilizar - sob forte aparato comunicacional que passou a utilizar os veículos de comunicação como o cinema e o rádio (PEREIRA, 2013) para a divulgação da ideologia nazista – uma demanda histórica dos cristãos em relação à perseguição dos judeus, fazendo com que a religião seja entendida estrategicamente na consolidação da origem/história dos judeus como centralidade distintiva a este grupo. Nestes termos elaboramos a imagem 3 para que possa facilitar o entendimento:

Imagem 3: Modelo Ariano - Volksgemeinschaft (Comunidade do Povo)

**Supremacia branca – modelo alemão –
Volksgemeinschaft**

Fenótipo : Branca ariana (Século XIX)

Teoria do poligenismo da espécie humana, conforme proposta por Goubineau (XIX). A ideia de cor branca (caucasiana) se complexifica por trazer a dimensão da origem. Raça branca ariana como superior em inteligência e beleza aos semitas; sendo os semitas ainda superiores aos negros e amarelos (Guimarães, 2015: 46).

Origem: Eurásia

Postula-se “a existência de um povo, ou raça, arianos, que se expandiu por uma vasta região da Eurásia, levando consigo sua língua (além de sua cultura e instituições sociais)” (Guimarães, 2015:40). Segundo Goubineau a raça ariana seria a que instituiu as famílias de nobres na Europa e, mais particularmente, na França (Pereira, 2014)

Religião : Cristianismo positivo.

Simões (2016) defende que a religião do III Reich era, na verdade, a ideologia do Partido Nazista

Elaborado pela autora

É pensando nesses dois modelos supremacistas que percebemos que a branquitude possui o dado religioso como fundante, cuja variação se dá de acordo com o interesse do contexto nacional específico. Penso que entender o funcionamento da gramática que articula as distinções (pelo fenótipo, origem e religião) promove uma ideia, ainda que modelar, mais próxima do que Kota Mulanji entende sobre a diferença entre “apoiar a branquitude e fazer a luta antirracista”. É diante da operação do ideal de humanidade “branco” que também somos

levados a perceber o racismo, entendido como hierarquização de grupos humanos, determinado pela estrutura global da sociedade e pelas relações de poder que a governam (MUNANGA, 2004), como efeito do modelo de humanidade única (branca, europeia e cristã) operado pela branquitude.

No entanto, podemos considerar que, dada as diferenças históricas – tanto de colonização, quanto de formação dos Estados – o modelo de branquitude operado no Brasil se deu de forma diversa ao encontrado nos cenários norte-americano e alemão, ainda que o sistema tridimensional (fenótipo, origem e religião) possa ser observado. O fato é que, se no Brasil “ninguém é branco” (SOVICK, 2009), de acordo com os modelos supremacistas observados nos Estados Unidos e na Europa, há que se refletir sobre qual modelo a branquitude se estabeleceu no país e como tem sido operada na contemporaneidade.

Conforme Geertz (1997) ao analisar as sensibilidades jurídicas em diversos contextos nacionais, propôs que o saber local não um é princípio abstrato, mas o que “constrói a vida social em vez de refleti-la” (GEERTZ, 1997: 324) é que podemos pensar de que formas o ideal de *branquitude* foi sistematizado no desenvolvimento do Brasil em seu projeto de Estado nacional. A narrativa de Kota Mulanji sugere que há no país uma branquitude que “sempre quis exterminar” os negros. Neste ponto, entendo que há aqui uma questão fundamental para entender a branquitude no Brasil, uma vez que ela pode ser percebida em três períodos históricos diferentes. O primeiro constitui-se no período colonial, entre os séculos XVI e XIX, cobrindo o período do empreendimento colonial português aos territórios africanos até a Abolição da Escravatura; o segundo que se dá com a instituição da mestiçagem como estratégia da política pública do embranquecimento¹⁶³, e o terceiro, a partir da década de 1980. No entanto, adentrar pormenorizadamente esses três períodos históricos implicaria alargar sobremaneira o escopo deste trabalho.

Neste sentido, ao invés de propor um quadro socioteórico a exemplo do que realizei nos contextos norte americano e alemão, para refletir sobre esses períodos da história da branquitude no Brasil, concentrarei os esforços na produção de *topois* (FABIAN, 2014) que, de acordo com Johannes Fabian, são mais que imagens mnemônicas que guiam a ação do discurso.

¹⁶³ A pesquisa de Lilian Moritz Schwarcz (1992) trouxe à baila não apenas a centralidade da raça na conformação da *intelligentsia* brasileira, mas apontou para a promoção da política pública do embranquecimento da população. Ainda que alguns autores prefiram o termo branqueamento (HOFBAUER, 2006) para se referir ao fenômeno, entendo que, tanto o termo embranquecimento quanto branqueamento estão diretamente ligados a ideia de mestiçagem, com o sentido de afirmação da miscigenação das populações como a prática eugênica dos casamentos interraciais – classificada por Hofbauer (2006) como “racismo científico”. No entanto, para os objetivos deste trabalho, cumpre ressaltar que ambos os termos tendem a oferecer uma lógica política acionada pelo Estado para o fenômeno da miscigenação – o que confronta sobremaneira a ideia de uma mestiçagem espontânea e harmoniosa.

Sua formulação pode ser pensada como fatos que devam ser lembrados para construção do pensamento, cujo ordenamento entre Tempo e Espaço se constitui nos “lugares” em que são concebidos a “arquitetura da memória” (FABIAN, 2013: 135-6). Entendo que buscar o lugar dos negros em distintos períodos históricos se constitui como tarefa central à compreensão dos efeitos da supremacia racial na atualidade, assim como pode contribuir na operação política de enfrentamento às desigualdades raciais.

2.3.1 – Primeiro período: Inquisição e vida privada

Reforçar a ideia de que a supremacia racial que regeu o primeiro período supremacista no Novo Mundo baseou-se na instituição do mito da Maldição de Cam (BOSI, 1992; GUIMARÃES, 2007) pela Igreja Católica é quase lugar comum. Sabemos que foi esta passagem do livro da Gênese, no Antigo Testamento, que, além de justificar a colonização dos territórios africanos e a escravização das suas populações, propôs que os negros não possuíam alma, muito menos humanidade. A ideia de que os cananeus, descendentes de Cam, filho amaldiçoado de Noé, seriam os povos escuros do continente africano e que a estes, como punição divina, seria dado o lugar de servir como escravos os descendentes de Sem e Jafé – identificados como as populações brancas do Norte, foi o que se

consumou em plena cultura moderna a explicação do escravismo como resultado de uma culpa exemplarmente punida (...). A referência à sina de Cam circulou reiteradamente nos séculos XVI, XVII e XVIII, quando a teologia católica ou protestante se viu confrontada com a generalização dos trabalhos forçados nas economias coloniais (BOSI: 1992: 258).

Esta passagem do livro de Alfredo Bosi evidencia as três dimensões da supremacia racial (fenótipo, origem e religião) empreendida no Brasil, durante o primeiro período da economia escravista. Durante a colonização da Espada e da Cruz, a ideia de que era preciso converter a força os ‘povos inferiores’ foi também o que operou o modelo jurídico implementado no Novo Mundo pelos tribunais da Inquisição (LIMA, 1999), estabelecendo através dos séculos o modelo jurídico-administrativo estatal (KANT DE LIMA, 1989; 1999).

O Tribunal do Santo Ofício, apesar de não ter sido implantado por aqui¹⁶⁴, imprimiu uma marca indelével na História do Brasil, oferecendo para a posteridade o modelo jurídico (KANT DE LIMA, 1989; 1999; 2004) operado até os nossos dias. Fundado em 1536, em Portugal, o Tribunal fez visitas durante toda sua existência à colônia e contou com agentes que não só operavam a burocracia, como também investigavam e recebiam denúncias

¹⁶⁴ “Tentaram em vão as autoridades inquisitoriais instalar em Salvador um tribunal do Santo Ofício, nos moldes dos que existiam em Lima, México e Cartagena de Índias” (MOTT, 2010: 11).

(CALAINHO, 2006; SOUZA, 2011). Neste sentido, o que chama atenção nos estudos sobre a Inquisição é a presença no território colonial de um corpo de Comissários, Notários e Familiares do Santo Ofício que constituía a burocracia do Tribunal e que também se capilarizou em todo território da colônia. A atuação dos Familiares do Santo Ofício foi a estratégia que garantiu ao Tribunal a presença da Inquisição em todo território do Brasil Colônia (RODRIGUES, 2009).

Se os Comissários e Notários eram escolhidos entre os clérigos, suas funções eram distintas. Os Comissários tendo o poder de instaurar investigações sobre o cometimento de crimes contra a Igreja, o envio de inquéritos ao Tribunal em Lisboa, além de selecionar e inquirir os candidatos à Familiares

constituíram um mecanismo fundamental para o funcionamento da engrenagem inquisitorial, pois eles eram a autoridade inquisitorial máxima na Colônia e acabavam desempenhando funções catalisadoras nas regiões em que atuavam. Na hierarquia dos oficiais da Inquisição, os comissários se subordinavam diretamente aos Inquisidores de Lisboa (RODRIGUES, 2009: 148).

Conforme Rodrigues (2009), os Notários eram os responsáveis por cuidar da papelada e selar os documentos produzidos pelos Comissários e seu envio à Lisboa. Eles recebiam por seus serviços e eram financiados tanto pela Igreja quanto pela Corte. Já os Familiares estavam subordinados aos Comissários, mas essa estrutura poderia variar, de acordo com a região em que atuavam. Eram escolhidos pelo Tribunal em Lisboa, após rigoroso escrutínio pelos agentes locais, entre os comerciantes, militares, profissionais liberais, mineradores ou lavradores da capitania que tivessem ‘pureza de sangue’¹⁶⁵, fossem cristãos velhos e que os seus ancestrais não tivessem sido condenados pelo Tribunal.

Os familiares, por exemplo, não precisavam ser eclesiásticos, bastava terem limpeza de sangue, saber ler e escrever e ter algum recurso. Além disso, o número de componentes das redes variava de acordo com as funções de cada cargo (RODRIGUES, 2009: 147, grifos meus).

Não raro os familiares poderiam ser militares, que ocupavam variadas funções (RODRIGUES, 2009:166-7), mas só recebiam por seus serviços quando, a mando do Comissário ou diretamente do Tribunal da Inquisição, tinham a missão de prender os denunciados e empreender diligências. No entanto, ser um agente do Santo Ofício garantia prestígio e ascensão social, conforme Rodrigues (2009). Quando atuavam nos territórios em que não havia Comissários responsáveis, eles enviavam denúncias e recebiam ordens diretamente do Tribunal da Inquisição, em Lisboa. Segundo Mott (2010), os familiares tinham

¹⁶⁵ De maneira geral, percebemos, ao estudar os processos de habilitação de aprovados, que a preocupação de provar que não tinha 'sangue infecto' dava o norte aos inquéritos. Ser portador de uma carta patente era a prova, perante as autoridades civis e religiosas em particular e a sociedade em geral que não tinha sangue contaminado.

o sentido de “espionar a vida dos colonos” nessas paragens e, verificado o cometimento de crimes e heresias (o que para época se constituíam em categorias sinônimas) ofereciam denúncias sobre os hereges.

Nas pesquisas históricas realizadas sobre a Inquisição (NOVINSKY, 1972 e 1976; SIQUEIRA, 1978; VAINFAS e LIMA, 2006; RODRIGUES, 2009; MOTT, 2010), uma dimensão fica evidenciada: as denúncias que chegavam ao Tribunal, conforme observadas pelos historiadores, não tinham como alvos de controle da Igreja a população mantida nas senzalas, mas sim os cristãos-novos¹⁶⁶. As denúncias podiam variar em versar sobre a possibilidade de formação de um poder burguês (judeu) na colônia (NOVINSKY, 1972 e 1976; SIQUEIRA, 1978; RODRIGUES, 2009), as solicitações dos clérigos de favores sexuais como forma de absolvição dos pecados (LIMA, 1999; LIMA e VAINFAS, 2006) e as práticas de sodomia, bigamia e feitiçaria (MOTT, 2010). Neste ponto percebemos que, ainda que houvesse formalmente a orientação de que não se deveria impor castigos bárbaros e cruéis aos negros, para que não comprometesse a produção e a economia da Colônia, a Inquisição agia a partir do ditado popular de que ‘roupa suja se lava em casa’, ou seja: o controle sobre a população assenzalada (ou seja, doméstica) só se tornava um problema para a administração colonial quando aconteciam fugas para o aquilombamento ou revoltas (REIS, 1989, 1996)¹⁶⁷, mas o seu trato cotidiano era de responsabilidade exclusiva dos seus proprietários. Ou seja, o tratamento e o controle da população oriunda do continente africano cabiam à dimensão privada da vida da colônia, sendo um problema público apenas quando envolvia as rebeliões e fugas.

Conforme já apontado anteriormente, este período deixou como herança o modelo jurídico-administrativo baseado na lógica inquisitorial que se perpetua até os nossos dias. Neste sentido, como já observado por Kant de Lima (1989; 1999; 2004), diferentemente do contexto norte americano, o Estado brasileiro se conformou a partir de um modelo que estabelece as regras pelo viés autoritário, sendo que a

estratégia de controle social (...) é repressiva, visando manter o *status quo* ante a qualquer preço, sob pena de desmoronar toda a estrutura social. Portanto, não se pretende que os componentes da sociedade internalizem as regras, mas a hierarquia, pois sua aplicação não será nunca universal, mas hierarquizada, o que explica porque as regras são aplicadas desigualmente aos membros da sociedade. O sistema funciona com a aplicação particularizada de regras gerais, para isso sempre sujeitas,

¹⁶⁶ “Embora o Tribunal do Santo Ofício atuasse na perseguição de outras heresias (...) os judeus e cristãos novos continuaram recebendo uma maior atenção com relação a processos e condenações. Talvez o elevado número de condenações possa estar associado ao confisco de bens dos condenados feito pela Inquisição. Os judaizantes em sua maioria possuíam riquezas incontestáveis, o que poderia de fato despertar a cobiça do Santo Ofício no que se refere a seus bens” (JESUS, 2011: 3)

¹⁶⁷ É de João José Reis também o artigo A Revolta dos Malês, ocorrida em Salvador (BA), em 1853. Disponível em <http://educacao.salvador.ba.gov.br/adm/wp-content/uploads/2015/05/a-revolta-dos-males.pdf>. Acesso em 28/09/2019.

sucessivamente, à melhor e maior autoridade interpretativa (KANT DE LIMA, 2004: 57).

A herança de práticas autoritárias e inquisitoriais informa que o Brasil também não conseguiu alçar o status de Estado Democrático de Direito – que é o ideal republicano de universalização dos direitos e deveres igualmente entre toda população. Neste ponto, o autor também aponta que a plena cidadania (KANT DE LIMA, 2004), que é a garantia simultânea dos direitos civis, políticos e sociais dos brasileiros também não foi conquistado pela população, uma vez que a desigualdade é a medida da justiça. Conforme Kant de Lima, a diferença (seja ele de cor, sexo, religião, etc.) é entendida imediatamente na chave da desigualdade e apenas a semelhança garante a remota possibilidade de acesso a direitos (KANT DE LIMA, 2004). Neste sentido, podemos entender que a Inquisição desenvolveu a mentalidade de que para se garantir alguma esperança de acesso a qualquer direito é preciso buscar a semelhança com os inquisidores, ou seja, os que são brancos, cristãos e europeus. Só desta forma é possível entender que em 2013, mais de três séculos depois do mito de Cam, em tese, ter caído em desuso até mesmo para os cristãos como estratégia para desumanizar os povos ‘escuros’ e justificar o empreendimento colonial que matou e escravizou os negros, o pastor-deputado Marco Feliciano (Partido Social Cristão/SP), enquanto presidia a Comissão de Direitos Humanos da Câmara Federal, declarou publicamente que os africanos são amaldiçoados, mas “que essa maldição tem sido curada com a conversão dos africanos ao cristianismo, aos “caminhos do Senhor”¹⁶⁸.

2.3.2 – Segundo Período: Branquitude e embranquecimento

Desde que Lilian Moritz Schwarcz publicou “O espetáculo das raças” (1992), desnudando as estratégias científicas e políticas empreendidas entre 1870 e 1930, que pretendiam fazer do Brasil um país branco¹⁶⁹ através da mestiçagem, muito pouco se tem aprofundado sobre o tema. Conforme Schwarcz (1992), esta política pretendeu embranquecer a população brasileira foi adotada pelo Estado no meado do século XIX e teve seu auge nas duas primeiras décadas do XX, quando o Estado brasileiro importou mão de obra europeia – com subsídios governamentais - para trabalhar nas lavouras, em substituição aos africanos livres e seus descendentes.

Neste sentido, Kabengele Munanga, em seu “Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil” (1999) demonstra como a ideia de branquear a população foi alçada a ideologia que, para além do mito da democracia racial, conformou o ideal de humanidade ‘europeu’ da comunidade

¹⁶⁸ Ver: <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2013/04/marco-feliciano-africanos-amaldicoados.html> Acesso em 02/10/2019.

¹⁶⁹ Em 1912 previa-se que em cem anos o Brasil seria uma população de pessoas brancas. Ver: Schwarcz, 1992.

nacional brasileira. No entanto, parece interessante notar que, apesar da proximidade do Conde de Gobineau com o Brasil, do empreendimento eugênico de “melhoria da raça” como forma de superar o atraso do país, o ideal supremacista branco não tenha sido apontado como orientador da política pública do branqueamento, cujo ápice pode ser identificado a partir de 1930, na Era Vargas, durante a vigência do Estado Novo – período imediatamente posterior à instalação do partido nazista no país, que tinha entre os brasileiros o seu maior contingente de membros fora da Alemanha (DIETRICH, 2007).

A ditadura varguista tinha uma clara identificação com os regimes fascistas da Europa na década de 1930. Voltado para a construção de um Estado forte, centralizado, de viés fortemente nacionalista e com um discurso de supervalorização de uma ordem social e da segurança nacional; o Estado Novo estava encarregado de gerar “mudanças consideradas necessárias para promover o progresso dentro da ordem” (CAPELATO, 2003, p. 109), como por exemplo, o controle e a integração política das massas (LEITE, 2011: 1).

Conforme Dietrich (2007), o partido nazista no Brasil, entre 1928 e 38, possuía 2900 membros, espalhados por 17 estados. Instruído diretamente pelo Comando do Partido Nazista em Berlim, seguiu o modelo organizacional do III Reich. A autora, que analisou a formação do *Nazismo Tropical*, aponta que no Brasil a perseguição contra aos judeus que residiam em solo brasileiro foi arrefecida, uma vez que se tornou mais difusa. A autora informa que os nazistas que aportaram por aqui, devido a distância geográfica, realizavam uma perseguição cujo alvo permaneceu sendo os judeus alemães, sendo que a ideologia nacional-socialista no país promovia outra forma de atuação. Segundo ela

o conflito no Brasil se deu principalmente pelo confronto entre nazistas alemães e a grande população brasileira mestiça de origem negra e indígena, grupos classificados como raças inferiores pelos teóricos racistas. Por serem vistos como uma ameaça à pureza racial germânica, os alemães "puros" no Brasil foram constantemente alertados a não se misturar com os brasileiros (DIETRICH, 2007: 127).

Outro ponto destacado pela autora é, em acordo com Schwarcz (1992), a atualização das teorias eugênicas, apropriadas pelos cientistas brasileiros. Para ela,

Não se pode deixar de considerar que as teorias de eugenia vigentes na Europa ganharam eco no pensamento brasileiro nacional. A partir das três últimas décadas século XIX, com o fim da escravidão e início da república, intelectuais como Oliveira Viana, Nina Rodrigues e Silvio Romero dedicaram-se à questão da formação da identidade nacional brasileira. Os intelectuais brasileiros tiveram que adaptar, segundo nossos modelos, as teorias europeias (DIETRICH, 2007: 131).

Portanto, entendo que pensar o embranquecimento como tecnologia social que alçou os negros à condição de seres matáveis (AGAMBEN, 2014) demanda a percepção de que o Brasil não se manteve distante, nem muito menos rejeitou o ideal supremacista branco, ainda que com ajustes e formas muito específicas. É para entender que tipo de branquitude se refere Kota

Mulanji, que se torna imperioso entender os processos que se constituíram como política de branqueamento da população brasileira (SCHWARCZ, 1992; MUNANGA, 1999) que, de muitos modos, orientam as relações raciais no país, determinando os grupos que são reconhecidos para a garantia de direitos e os que serão incluídos pela exclusão (AGAMBEN, 2007; ELIAS, 2018). É daí de onde deriva a ideia defendida por Das e Poole (2008), de que as comunidades marginais têm suas vidas conformadas a partir da centralidade da regulação e controle estatal. A partir daí, podemos compreender que o Estado brasileiro instituiu não uma política de exceção aos moldes propostos por Agamben (2014), porque em nenhuma medida o país possuiu a plenitude de direitos nem, muito menos, alçou as populações negras ao status de cidadãos. É neste contexto que faz sentido entender o que significa a expressão “abolição inconclusa”, tão utilizada por setores do movimento social negro para informar que o Estado perpetuou o regime escravista de tratamento aos negros até os nossos dias, independente da escravidão ter sido oficialmente extinta em 13 de maio de 1888.

Repressão e Embranquecimento: Branquitude como política pública

Velasco (2018), ao analisar a repressão estatal às práticas dos negros e descendentes de africanos no país, entre 1890 e 1929, aponta que nos primeiros 30 anos de vigência do sistema republicano, a repressão policial se constituiu como processo civilizador¹⁷⁰ dos negros e pode ser compreendida “tanto em sua forma oficial através da Instituição Policial, representante do Estado, tal como através das experiências de homens que compunham o corpo policial” (VELASCO, 2018:214). A autora também considera que neste período,

a motivação primeira da Repressão às Experiências religiosas (...) se dava por conta da crença de que havia pessoas e práticas na sociedade que deviam passar por uma limpeza drástica a fim de retirar o “resíduo” africano e introduzir a “cultura europeia (VELASCO, 2018: 215, grifos meus).

Apesar da repressão policial ter sido uma das estratégias estatais para “retirar o resíduo africano” até a década de 1980 (MAGGIE, 1992), observamos que o desenvolvimento de uma política voltada para a introdução de cultura europeia como ideal de humanidade se dá de forma mais evidente no período do Estado Novo.

Carlos Haag (2012)¹⁷¹, ao analisar o trabalho do historiador Fabio Koifman sobre os imigrantes indesejáveis no Brasil, entre 1941 e 1945, demonstra como a política migratória do governo Vargas determinava as características étnicas dos imigrantes que poderiam ou não

¹⁷⁰ A autora utiliza o conceito de processo civilizador de Elias (1993).

¹⁷¹ Ver: <https://revistapesquisa.fapesp.br/2012/11/14/folheie-a-edi%C3%A7%C3%A3o-201/>. Acesso em 15/08/2019.

entrar no país. Além de evidenciar o período como o único da história da República em que a concessão de vistos se constituiu como função do Ministério da Justiça – comandado pelo jurista Francisco Campos, mais conhecido como ‘Chico Ciência’ – e não do Itamaraty (Koifman, 2012), o autor ressalta que não bastava ter a cor de pele clara para que os imigrantes conseguissem se estabelecer no país. Esta característica fica evidente com a negativa de entrada no Brasil, neste período, aos imigrantes judeus, que não atendiam à expectativa do governo de que fossem assimilados e se integrassem – leia-se se casassem – à população negra. Conforme Haag, Vargas era franco defensor dos ideais eugênicos e por este motivo, desde a década de 1930, o país passou a adotar medidas que estabeleciam os tipos desejáveis de imigrantes. Segundo ele, o decreto-lei 3.010, de 1938, exigia que o solicitante de vistos se apresentasse “pessoalmente ao cônsul para que o diplomata visse o candidato e relatasse se era branco, negro, ou se tinha alguma deficiência física” (HAAG, 2012:81). O autor que, além de apontar que o ideal de imigrantes fosse de brancos, católicos e apolíticos, assevera que a preferência pessoal de Vargas era pelos portugueses, cuja “origem era modesta e instrução limitada, acostumados à ditadura salazarista” (HAAG, 2012:82). O autor também ressalta que entre os imigrantes desejáveis não estavam incluídos os *white trash* identificados como os

grupos intelectualizados originários da Alemanha, França, Áustria, entre outros países, que produziam reflexões em jornais e livros sobre as mazelas nacionais. O ministro da Justiça detestava particularmente os intelectuais estrangeiros e chegou a propor o fechamento total do Brasil à imigração enquanto durasse a guerra na Europa, medida que o pragmatismo de Vargas rejeitou (HAAG, 2010: 83).

Conforme assevera o autor, a partir deste momento da história nacional, a política imigratória do país não mais obedecia ao caráter econômico de fornecimento de mão de obra e povoamento do território continental brasileiro, mas sim a características étnicas que se sobrepunham a cor da pele dos indivíduos. Neste sentido, o trabalho de Haag demonstra como o ideário nacional de branqueamento da população brasileira, elaborado em meados do século XIX (SCHWARCZ, 1992), passou a política pública estabelecida pelo Estado Novo. Neste contexto, apesar do contingente de imigrantes ser fundamental para o empreendimento eugênico¹⁷² de “melhorar a raça” dos brasileiros através de casamentos inter-raciais (SCHWARCZ, 1992), a proposta de estabelecer parâmetros étnicos para a permanência de imigrantes durante o Estado Novo, informa que o objetivo de embranquecer a cor da população

¹⁷² "Eugenia pode ser definida como uma política social que visava cuidar da raça pelo estímulo de certas uniões e impedimento de outras" (DIETRICH, 2007: 130). A autora ressalta ainda que "a eugenia positiva prega a melhoria da raça por meio da união de pessoas consideradas geneticamente superior, enquanto a eugenia negativa postula que os indivíduos de sangue bom devem ser defendidos por meio da eliminação dos indivíduos geneticamente inferiores" (DIETRICH, 2007: 130).

também previa o ‘embranchamento’ dos costumes e dos modos de vida dos negros (HOFBAUER, 2006).

Haag, seguindo o trabalho de Koifman, afirma que

Segmentos letrados da sociedade brasileira e muitos homens do governo, incluindo Vargas, acreditavam que o problema do desenvolvimento brasileiro estava relacionado à má formação étnica do povo. Achavam que trazendo ‘bons’ imigrantes, ou seja, brancos que se integrassem à população não branca, o Brasil em 50 anos se transformaria em uma sociedade mais desenvolvida (HAAG, 2012: 81 – grifos meus).

A má formação étnica pode ser entendida aqui como a origem ou, como sugere Velasco (2018), o *resíduo africano* da maioria da população brasileira (SCHWARCZ, 1992; MUNANGA, 1999). Foi também neste período, em que se buscava uma melhora étnica da população, que a repressão policial voltada às práticas dos grupos de matriz afro se intensificou. Conforme Miranda (2010) durante o Estado Novo, esses grupos foram associados “à prática de crimes e ao uso de drogas” (MIRANDA, 2010: 141) o que recrudescer a perseguição por parte do Estado neste período. Aqui, podemos ressaltar que o sistema criminal de justiça, que também julgava os casos de “curandeirismo” e “feitiçaria” (MAGGIE, 1992), e a forma discriminatória das intervenções policiais aos terreiros, para além da incriminação¹⁷³ dessas populações, expressavam práticas de pretensão educativa, formadoras de civilidades, cujo objetivo se dava na normalização de comportamentos dos descendentes de africanos. A atuação do aparato estatal

funcionava como um processo de negação da alteridade, já que a expressão das relações de força do Estado não considerava a possibilidade de haver resistência ou reação, o que significa a rejeição do conflito como elemento de produção de consensos e disputa por direitos (MIRANDA, 2010: 128).

Percebemos que, ainda que o aparato estatal promovesse leis voltadas para a perseguição dos negros e seus modos de vida, uma das características da política do branqueamento desta população se deu na estratégia da negação do conflito racial. As investidas do Estado, mesmo que estivessem voltadas para as pessoas “que praticam o mal” (MAGGIE, 1992), se davam de maneira a coibir comportamentos (privados) impróprios, inadequados à “concepção de religião vigente” (MIRANDA, 2010: 128). Isso significa pensar que neste período da república, os comportamentos apropriados socialmente ainda tinham as práticas católicas como régua de civilidade e que aos negros a inclusão na vida nacional se dava de forma a excluí-los

¹⁷³ “Um processo social que estabiliza, por assim dizer, em tipos sociais, a expectativa de reiteração do sujeito no crime; mais que isso, tende a assimilar o crime ao sujeito, de tal modo que a periculosidade do sujeito, baseada no que se supõe ser sua propensão natural ao crime, passa a ser decodificada por traços que ele apresente. A seleção desses traços, como no processo de estigmatização, interliga causalmente variáveis de pobreza urbana, baixa escolaridade e preconceitos de cor e marca ao que se espera que seja uma “carreira criminosa” (MISSE, 2011: 17).

(AGAMBEN, 2007; ELIAS, 2018), fosse pela repressão policial, fosse pela eugenia.

Nestes termos, consideramos que o Estado brasileiro, no mesmo período em que criminalizou ostensivamente os modos de vida dos negros, simultaneamente instituía uma legislação que selecionava os imigrantes brancos permanentes no território nacional. Exemplo disso é o Decreto-Lei 7967/1945, sancionado pela Presidência da República, que visava dar uma resposta aos reclamos da população nacional que se via desprestigiada no mercado de trabalho em face dos estrangeiros. O referido Decreto estabeleceu uma “orientação racional e definitiva, que atendesse à dupla finalidade de proteger os interesses do trabalhador nacional e de desenvolver a imigração que for fator de progresso para o país”. No Artigo 2º do Capítulo I, o Decreto evidencia a que se destina:

Atender-se-á, na admissão dos imigrantes, à necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência europeia, assim como a defesa do trabalhador nacional (BRASIL, 7967/1945, grifos meus).

Revogado pela Lei nº 6.815, de 1980¹⁷⁴, a legislação imigratória da Era Vargas prevaleceu por quase 50 anos, tendo se consolidado como política pública eficiente no sentido de estabelecer estrangeiros no país¹⁷⁵. Por certo que os trabalhadores aos quais o governo Vargas se referia não deveriam ser os negros, uma vez que a política de embranquecimento, desde o século XIX tinha exatamente o sentido de substituí-los por trabalhadores brancos (SCHWARCZ, 1992). No entanto, conforme assevera Haag, Vargas não permitia que se cometesse racismo contra grupos étnicos, o que demonstra a complexidade das relações raciais no país¹⁷⁶. Segundo o autor, a preocupação de Vargas era de homogeneização “em detrimento da diversidade” (HAAG, 2012:83). Igualmente, devemos ressaltar que a composição étnica desejável, para além da cor da pele dos imigrantes, está relacionada aos seus modos e costumes – católicos e apolíticos, preferencialmente acostumados a ditaduras. Por certo que o casamento interracial (entre brancos/imigrantes e negros/nacionais) não tinha apenas o objetivo de ensejar um arrefecimento na melanina do povo brasileiro, mas conduzir para que o Brasil se tornasse mais desenvolvido, o que pode ser pensado como sinônimo de branco e cristão.

¹⁷⁴ Define a situação jurídica do estrangeiro no Brasil e cria o Conselho Nacional de Imigração. A legislação foi republicada pela determinação do artigo 11, da lei nº 6.964, de 09.12.1981. Ver: [www.planalto.gov.br › ccivil_03 › LEIS](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS). Acesso em 29/08/2019.

¹⁷⁵ Haja vista as colônias alemãs e italianas no sul do Brasil e da ascendência portuguesa da maioria da população. Há ainda os pomeranos, no Espírito Santo. Sobre a imigração libanesa ver (AYUPE, 2018).

¹⁷⁶ Marina dos Santos Miranda está desenvolvendo o conceito de *esquizorracialidade*. Ela apontou o conceito no seu Trabalho de Conclusão de Curso (2018), do qual tomei conhecimento por ter participado da sua banca. A pesquisadora tem se debruçado sobre petições e material jurídico para o desenvolvimento da teoria sobre este fenômeno cujas análises se estabelecem em diálogo entre a Antropologia e a Psicologia Social.

Diante deste cenário, podemos pensar que a perseguição institucional da polícia, também feita de modo pessoal pelos próprios policiais (VELASCO, 2018), foram a prática estatal até meados de 1980, o que faz com que essa política repressiva tenha sido colocada em prática por mais de 100 anos (MAGGIE, 1992). Nestes termos, a atuação policial repressiva, simultânea à eugenia cujo objetivo de embranquecer os modos e os costumes da população, conformaram as práticas estatais do Estado desde a colônia.

Ausência, indiferença e desconsideração

De acordo com Bourdieu (2002) o espaço da interação social tem características conjunturais cuja composição social está antecipadamente determinada, ou seja, o espaço das interações é pré-construído e a censura mais radical a este espaço é a ausência. Porém, para que esta ausência seja verificada “é preciso considerar as taxas de representação (no sentido estatístico e no sentido social) das diferentes categorias” (BOURDIEU, 2002: 55). Enquanto outras nações como os Estados Unidos e a África do Sul criavam modelos legislativos de controle, no sentido de segregar os negros, o Estado brasileiro adotou o modelo de promover políticas públicas que, ao discriminar positivamente os estrangeiros europeus, através da política do embranquecimento, instituiu a ideologia branca, cristã e europeia não só como modelo de desenvolvimento a ser incorporado pela sociedade, mas com o intuito de limpar drasticamente (VELASCO, 2018) do contingente populacional a origem africana – fosse na aparência, na religião ou nas práticas culturais (NASCIMENTO, 1978).

Neste contexto, o aparato de justiça criminal e a atuação da polícia se orientaram no sentido de promover a civilidade dessas populações, com o intuito de coibir comportamentos impróprios, inadequados à “concepção de religião vigente” (MIRANDA, 2010: 128), ao mesmo tempo que discriminava positivamente os estrangeiros europeus, desde que não fossem judeus ou *white trashes*. A preferência pelos imigrantes se dava de forma tão flagrante que foi necessário a criação de Lei para garantir direitos aos trabalhadores nacionais. É diante deste cenário que podemos aventar que a ausência de políticas que garantissem direitos e reconhecessem a humanidade e tratassem positivamente os modos de vida diferenciados da população negra brasileira, significou o desprezo irrestrito do Estado para com esta população. Nestes termos, é que a máquina repressiva estatal instituída pelo sistema de justiça criminal e o poder de polícia, foram o modo de tratamento que não só negou a existência e a humanidade dos negros no país, relegando-os ao estatuto permanente de seres matáveis, ou seja, “aqueles a quem a morte não cabe sanção” (AGAMBEN, 2014).

Por outro lado, a recusa do Estado em reprimir a existência de modos de vida diferenciados das populações, uma vez que nega aos descendentes dos africanos políticas

reparatórias pelos quatro séculos de escravidão, relegou o “problema do negro” (RAMOS, 1979) ao estatuto de problemática sociológica, cujos conflitos se baseavam na esfera privada. Diante da negação da existência e da ausência de qualquer possibilidade de reconhecimento, as populações descendentes de africanos no país se viram com a única opção de serem assimilados, ou conforme analisado por Florestan Fernandes (1978), “integrados” à sociedade. Esta integração pode ser compreendida, portanto, mais do que arrefecimento da concentração de melanina da epiderme – fosse através dos casamentos com brancos ou pessoas de pele mais clara, até a negação de suas características fenotípicas – mas em buscar assemelhar-se a um modelo de Estado-Nação que nestes termos se tornou incompatível aos seus valores, modos de vida e a sua própria existência. Deste modo, pensar a branquitude como a política pública que conformou a mentalidade social do país em relação aos negros como seres permanentemente matáveis, é entender que “as raízes da intolerância e da indiferença social restam em atitudes populares, sobre as quais os discursos oficiais são construídos em relação aos seus interesses” (HERZFELD, 2016: 54).

Neste sentido, a institucionalização da legislação imigratória que privilegiou brancos etnicamente desejáveis, cujo sentido foi o desaparecimento dos modos de vida e das características fenotípicas da maioria da população brasileira, constitui-se, conforme apontado por Nascimento (2002), na mais evidente violência contra os descendentes de africanos no país, e revela a política dissimulada (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002), que mantém segregada a população negra brasileira.

Gostaria de apontar que, ainda que a população brasileira seja conformada por maioria de negros, o que nos levaria a pensar em um evidente fracasso do embranquecimento como política pública – dado que não cumpriu o objetivo de clarear a cor da pele da população brasileira – entendo que seus efeitos se deram de forma potente, ainda que não seja possível falar em supremacia branca nos moldes observados nos contextos estadunidense e europeu. Sabemos também que no contexto brasileiro há outras formas de embranquecer que não apenas pela cor¹⁷⁷. Mesmo concordando que “aqui ninguém é branco”, como afirmou Sovick, devemos ter em mente que, como já observado por Guerreiro Ramos (1982), a autoavaliação estética das pessoas que atingem um tom mais claro de pele faz com que elas se vejam como ‘brancas’, o que pode ser entendida como a forma que os negros encontraram de se assemelharem, uma vez que as suas diferenças os desigalam socialmente (KANT DE LIMA, 2004), ao ideal de branquitude. Neste ponto, entender esta política do embranquecimento alçada à ideologia

¹⁷⁷ Ao analisar os procedimentos da justiça criminal de réus brancos e negros, Adorno (1994, 1995) observou que de acordo com o acesso à Justiça o réu pode ir “embranquecendo” durante o processo.

nacional (MUNANGA, 2004), faz com que seja possível pensar a branquitude na sociedade brasileira na chave dos afetos (CEFAÏ, 2009)¹⁷⁸, portanto, a forma de paixão coletiva que se expressa na operacionalização do embranquecimento não na cor dos seus adeptos, mas de uma pretensa proximidade/origem europeia, e da afirmação do cristianismo como ideal religioso.

2.3.3 – Terceiro período: A exaltação da branquitude

A vigência da tecnologia social da branquitude como política pública – que reunia a repressão policial e os ideais eugênicos –, conforme apontado anteriormente, se deu até 1980, justamente o momento em que os neopentecostais passaram a se estabelecer no cenário nacional. Evidente que este embranquecimento, que pode ser pensado *à priori* como epidérmico, tinha como estratégia uma mudança na formação étnica da sociedade que se deu até este período pelo dado majoritariamente religioso católico. Se até a década de 1980 a hegemonia da Igreja Católica foi o que conformou o ideal de branquitude brasileira, a partir da entrada dos neopentecostais, podemos observar não só a reconfiguração do campo religioso, mas também o das relações raciais no país.

Conforme Campos (2005), em 1906, o Avivamento da Rua Azusa, ocorrido em Los Angeles, nos EUA, foi o marco que teria englobado os negros ao cristianismo e garantido o surgimento de missões pentecostais em todo o mundo. Segundo o autor, o Avivamento promovido pelo pastor da Igreja Metodista Africana, William Seymour, além de permitir que celebrassem seu próprio culto – até então eles eram proibidos de adentrarem nas igrejas, permanecendo ao lado de fora – passou a incorporar os modos de cantar – daí o ritmo gospel americano – e a dançar para louvar o Senhor. Por este motivo, a igreja da Rua Azusa é um divisor de águas neste cenário.

A terceira onda do pentecostalismo (FRESTON, 1993) que passou a ser incorporada ao cenário nacional no final da década de 1970, possuía não apenas o modelo cristão americano, mas tinha a mídia como estratégia fundamental para conquista de novos adeptos. Freston (1993) informa que a precursora dos grupos neopentecostais no Brasil foi a Igreja de Nova Vida, fundada pelo canadense Robert McAllister, quando este rompeu com a Assembleia de Deus, em 1960. Segundo o autor, McAllister foi pioneiro de um pentecostalismo de classe média, menos legalista, e investiu muito na mídia, sendo a primeira igreja pentecostal a adotar o episcopado no Brasil. De acordo com o autor, a maior contribuição da Igreja de Nova Vida foi

¹⁷⁸ Cefaï define afeto: “que faz com que haja experiência, tanto perceptiva quanto cognitiva ou moral. Não é uma coloração de estados de fato ou de estados de consciência. Ela é o que garante nosso contato com os outros e com as coisas, e o que mantém unidas as situações nos situando nelas. A ação coletiva não está toda no agir, mas também no sofrer e no compartilhar. Ela tem uma dimensão de afeição e paixão coletiva” (Cefaï, 2009: 31).

o treinamento de futuros líderes como Edir Macedo e seu cunhado Romildo R. Soares.

No entanto, podemos apontar que foi Edir Macedo, ao publicar o livro “Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios” (1985), fundante do pensamento doutrinário neopentecostal no país (DIAS e CAMPOS, 2012; LEANDRO e SANFILIPPO, 2018), cujo objetivo é o de defrontar o Diabo, a exemplo da Ku Klux Klan, através da teologia de combate (SILVA, 2007) quando orienta o leitor que

comece hoje mesmo a exercer a autoridade que Jesus lhe confere. Não abra mão de seus direitos; não deixe de lado o que o Senhor lhe concedeu; agarre-se com unhas e dentes às bênçãos de Jesus e ‘pise na cabeça dos exus’ e CIA Ilimitada! (MACEDO, 2000:129, grifos nossos).

Neste ponto, entendemos que a estrutura da doutrina neopentecostal tem aliado o aparato comunicacional, ao modo dos ideais de Joseph Goebbels, através dos cultos eletrônicos nas redes de rádio, televisão e internet a ações diretas de combate, expressas na citação acima. Com o sentido de tornar as práticas e os modos de vida de uma parcela minoritária da população brasileira (Prandi – 2004 – informa que os adeptos das tradições de matrizes africana constituem-se em 0,3% da população), mas cuja origem (africana) propiciou o empreendimento civilizatório (QUERINO, 1918) a todos os acontecimentos indesejáveis da vida social dos indivíduos, Macedo diz que

Muitas pessoas estão hoje nas mãos dos espíritos demoníacos devido à impaciência. Deixaram de esperar em Deus a solução para seus problemas e acabaram sendo dominados por exus, caboclos, pretos-velhos, etc. [...] É aí que entra a Umbanda, Quimbanda, Candomblé e as religiões e práticas espíritas de um modo geral, que são os principais canais de atuação dos demônios, principalmente em nossa pátria (MACEDO, 2013: 42).

É o ideal de libertar as pessoas das “mãos dos espíritos demoníacos”, orientado ações de destruição contra as divindades das tradições de matrizes africana na expressão “pise na cabeça dos Exus e companhia ilimitada” que faz que com que consigamos entender que a supremacia racial ganhou status de liturgia e fundamento do empreendimento religioso neopentecostal no país. Neste sentido, é possível refletir que, em 1980, o Brasil já havia se conformado como um Estado privilegiado para a exaltação ao pensamento supremacista, uma vez que a desigualdade em relação aos modos de vida dos negros se naturalizou ao se manter como fator constituinte e permanente da vida social.

A implantação dos neopentecostais no país, sob os auspícios governamentais em pleno funcionamento da ditadura civil-militar que perdurou por 21 anos, teve menos o objetivo de disputar fiéis no mercado religioso (SILVA, 2007), mas concentrou-se no enfrentamento à Teologia da Libertação católica em sua oposição às ditaduras civis- militares em toda América Latina. Em quase 40 anos de neopentecostalismo no Brasil, o empreendimento tem servido na

atualidade para controlar os territórios tradicionalmente reservados aos negros na sociedade – com as periferias e as favelas – conjugando a ideia de limpeza drástica (VELASCO, 2018) aos terreiros, que se dá desde os seus primórdios pelas invasões, depredações, incêndios e, mais recentemente, pela expulsão dos adeptos dessas localidades. Podemos propor que os neopentecostais passaram a atualizar o ideal de branqueamento estatal, agora não mais pelos casamentos interétnicos – que são, inclusive, desaconselhados pelo chefe da Igreja Universal¹⁷⁹ –, mas pela ideia de estabelecer os fiéis de sua igreja conforme o ideal de ‘povo eleito’¹⁸⁰, aliando o empreendimento midiático ao objetivo de destruir o Diabo – traduzido no contexto nacional como as divindades dos povos tradicionais de matrizes africana.

2.4 – Extermínio e seres matáveis

Neste caso, partimos da ideia de que o racismo pode ser interpretado como efeito de um projeto nacional de humanidade única e que se dá de forma diferenciada nos distintos contextos em que se apresenta. Entendendo ainda que “as raízes da intolerância e da indiferença social restam em atitudes populares, sobre as quais os discursos oficiais são construídos em relação aos seus interesses” (HERZFIELD, 2016: 54), podemos pensar que a branquitude como política pública voltada ao embranquecimento dos negros, aliadas a repressão aos seus modos de vida, como a conformação de uma tecnologia social¹⁸¹ que engendrou a gramática do racismo anti-negro no país, com objetivo de eliminá-la.

Cruz-Neto e Minayo (1994) apontam que os conceitos de *extermínio* e de *genocídio* são classicamente utilizados para se referir “ao fenômeno sociopolítico de eliminação de grupos sociais nas sociedades modernas” (CRUZ-NETO e MINAYO, 1994:202), cunhados após a II Guerra Mundial, com o propósito de estabelecer uma gramática jurídica que pretendeu criminalizar os ideais supremacistas, mais notadamente, às práticas nazistas na Alemanha. Os autores, ao instituírem esta reflexão voltada para o contexto nacional brasileiro, pretenderam complexificar o entendimento do fenômeno dos assassinatos praticados por “grupos de extermínio” em bolsões de pobreza no Brasil. Segundo eles, os homicídios¹⁸², ainda que

¹⁷⁹ Edir Macedo, desde 2012, tem combatido o casamento entre pessoas de raças diferentes. Ver: <https://noticias.gospelmais.com.br/bispo-macedo-homens-casar-mulheres-raca-diferente-39342.html>. Acesso: 02/10/2019.

¹⁸⁰ <https://noticias.gospelmais.com.br/universal-velho-testamento-reviver-povo-eleito-70008.html>. Acesso em 01/10/2019.

¹⁸¹ “Consiste numa determinada aceção do significado e do valor das ações humanas, do modo social de realizarem-se (...) A técnica representa o aspecto qualitativo de um ato humano necessariamente inserido no contexto social que a solicita, a possibilita e lhe dá aplicação” (PINTO, 2005: 320-321).

¹⁸² “O homicídio pode ser considerado a expressão máxima da exacerbação dos conflitos das relações interpessoais. No entanto, ele é um mal limitado. O assassino que mata seu semelhante habita nosso mundo de vida e morte, e entre ele e a vítima há um elo explicativo do ato fatal. Ele deixa atrás de si um cadáver, não conseguindo

cometidos com frequência ou em grandes quantidades, não se relacionam com as práticas de *extermínio*, conforme o entendimento da Convenção Internacional. Apesar da dificuldade de instrumentos legais que comprovem a intencionalidade das mortes das populações étnicas¹⁸³, o que faz com que o *genocídio* seja mais um conceito operado do ponto de vista simbólico, os autores entendem o *extermínio*

enquanto uma mentalidade, dentro de um processo político-ideológico com um nítido propósito de destruição de vidas, referendado na necessidade de exclusão do outro. O extermínio, enquanto dinâmica social, é fruto, fundamentalmente, dos conflitos humanos gerados pela negação do outro, do diferente e da utopia da igualdade (CRUZ-NETO e MINAYO, 1994: 211).

Os autores afirmam ainda que o extermínio é típico de estados autoritários, cujo poder de controle é exercido por uma minoria que determina, a partir dos seus interesses, os modos de vida de toda população. Segundo eles, “a retórica que justifica o extermínio é a divisão da sociedade não em classes, mas entre os bons e benfeitores do povo (os que propõem o extermínio) e os maus e malfeitores (os alvos do extermínio)” (CRUZ-NETO e MINAYO, 1994: 203). Segundo eles, o extermínio tem o sentido não só de aniquilar a vida, mas também a identidade das suas vítimas, uma vez que as “vítimas do extermínio tomam consciência de serem condenadas *a priori*, sem ao menos terem condições de defesa, de mudança imediata, porque reconhecem que é o fato de existirem o objeto da negação” (*Ibidem*). Nestes termos, como assevera Cruz-Neto e Minayo (1994), o extermínio é fruto de um processo político-ideológico cujo sentido é o de aniquilar as vidas das *populações supérfluas*.

No entanto, a ideia dos autores, apesar de trazer alguns exemplos de extermínio cometidos no Brasil, como no caso do Carandiru, não foi a de afirmar a decorrência de uma tecnologia social voltada para o aniquilamento dos negros no país. Conforme já informado, o objetivo era o de diferenciar as mortes por extermínio, cujo sentido é a aniquilação das identidades das vítimas, dos assassinatos decorrentes dos conflitos interpessoais. Por outro lado, penso que o extermínio ao qual se refere o contexto de negação da existência dos negros, que subjaz a fala de Kota Mulanji, vai no sentido de não apenas impor o aniquilamento físico, a morte, desta população, nos moldes da Alemanha nazista, mas o de torná-la insancionável, que é um tipo de morte “que qualquer um pode cometer (...) [e que] não é classificável nem como

apagar nem os traços de sua identidade nem os da vítima. O assassino cometeu um crime, e a lei promete-lhe a sentença e a punição. Como nunca houve sociedade sem homicídios, ele é previsto como parte dos conflitos com os quais a sociedade se enfrenta (DURKHEIM, 1978)” (CRUZ-NETO e MINAYO, 1994: 199).

¹⁸³ “Feldman (1991), num artigo intitulado “Os índios não morrem por acidente”, mostra a falta de elementos legais com que se deparou o Tribunal de Paris para configurar como crime contra a humanidade o genocídio dos índios brasileiros, pelas dificuldades políticas em se atribuir este conceito à situação de fato e por seu uso apenas simbólico” (CRUZ-NETO e MINAYO, 1994: 202).

sacrifício e nem como homicídio, nem como execução, nem como sacrilégio” (AGAMBEN, 2007: 90). Neste sentido, a ideia de extermínio acionada pela interlocutora pode ser pensada conforme a proposta de Agamben (2007), que aponta que, para a construção de sistemas governamentais modernos – de administração estatal –, há uma determinada parcela (ou parcelas) da população cujas mortes ou as violências sofridas não são consideradas atitudes criminosas, mas ao contrário, são tratadas como situações que não podem ser definidas nem como de fato nem como de direito, mas que instituem um paradoxo “limiar de indiferença” (AGAMBEN, 2007) que se dá na governança da exceção.

2.4.1 – Auto-ódio: “É a branquitude que destrói os terreiros”

Para Mãe Dolores, a destruição das *unidades territoriais tradicionais* na atualidade, mesmo quando é cometida por pessoas de pele escura, é entendida como um tipo de efeito perverso da branquitude, expressa na atualidade pela teologia de combate dos neopentecostais.

É evidente que as pessoas que nos atacam são negras no tom da pele... Todo mundo sabe qual é a cor das pessoas que estão nas favelas e nas periferias. Todo mundo sabe qual é a cor dos traficantes que mandam fechar e proíbem a gente de andar com as nossas roupas e fios de contas. Isso é auto-ódio (MÃE DOLORES).

O auto-ódio ao qual se refere Mãe Dolores é uma categoria nativa utilizada por segmentos do movimento social negro cujo objetivo é o de denunciar o desejo de embranquecer (na cor da pele) como um dos efeitos causados pela branquitude entre os negros. Conforme reportagem do blog Consciência Revolucionária sobre o desejo de embranquecimento da cantora nigeriana Dencia, garota-propaganda do creme 'Whitenicious', a utilização de cremes (feitos à base de ácido) cujo objetivo é o de clarear a pele das mulheres negras é entendido como o auto-ódio. Segundo o blog, o termo pode ser pensado como a forma pela qual a branquitude,

exercendo seu poder aliena, desequilibra e conduz a uma profunda crise cultural, identitária, psicológica. Essa questão está ligada a relação de poder que divide grupos entre dominadores e dominados. O dominado preso a uma realidade opressiva que não o permite vislumbrar alternativas, projeta na imagem de seu opressor a figura da materialização da superioridade, do status e conseqüentemente da beleza. O auto-ódio se inicia no período mais vulnerável da vida, na infância, são as crianças que estando em fase de formação da subjetividade, personalidade sofrem a lavagem cerebral que as tornam os adultos com complexo de inferioridade (BLOG CONSCIÊNCIA REVOLUCIONÁRIA)¹⁸⁴.

A discussão do auto-ódio ainda que esteja na seara da Psicologia Social como causa de um possível “complexo de inferioridade”, uma vez que se tratam de demandas subjetivas que orientam as pessoas em seus desejos de se tornarem mais claras. Sobre o auto-ódio, Priscila

¹⁸⁴ <http://conscienciarevolucionaria-kassan.blogspot.com/2014/03/naoao-auto-odio-para-alguns-o-desejo.html> Acesso em 30/09/2019.

Robert e Daniel Kuperman (2015), ao analisar os problemas clínicos encontrados por Sándor Ferenczi¹⁸⁵, em casos de extrema violência, informam que o fenômeno do auto-ódio está além da identificação com o agressor e pode ser entendido como sintoma de

um psiquismo dilacerado pelo trauma e pela ausência de um ego que possa fazer o trabalho de elaboração. Mas aqui, o aspecto intersubjetivo é fundamental: há um outro que não assume a violência, e como corolário, o sofrimento do sujeito é colocado em descrédito. É a impossibilidade de consideração da violência do trauma que impede sua elaboração. O desmentido ou descrédito [o termo em alemão é *Verleugnung*] implica no “não reconhecimento e a não validação perceptiva e afetiva da experiência da violência sofrida” (GONDAR, 2008, p. 196). É como se o sofrimento do sujeito fosse jogado em um limbo: não pode nem ser afirmado nem negado (ROBERT e KUPERMAN, 2015:178).

No entanto, percebo que a utilização do termo por Mãe Dolores, que associa o auto-ódio à destruição dos terreiros, tem o sentido de demonstrar o fenômeno operando não apenas na destruição do próprio corpo (negro), mas na destruição da origem do que se entende como espaço de negritude, onde se localiza o resquício africano dos negros no país, que seriam os terreiros. Neste ponto, o psiquiatra Frantz Fanon, em seu livro “Pele negra, Máscara Branca” (1952) já havia proposto que a interiorização do referencial da branquitude faz com que seja possível que um negro, que se entenda como branco, sinta-se superior aos outros negros. Para o autor, é esta operação o que leva a um sentimento de dependência do negro ao ideal da branquitude para acessar a própria humanidade. Neste ponto, Fanon identifica um sentimento

de despertencimento ao próprio corpo negro. Isso decorre de uma crise existencial de saber que ao estar perto de brancos, haverá uma série de discriminação em torno de julgarem-no como não civilizado, feio, assustador e outros adjetivos pejorativos conforme previamente isso já ocorreu – entendendo-se que estar destoante aos padrões da “branquitude” significaria um desvio de comportamento ou até mesmo de aparência física (SANTOS, 2018: 400).

Se o ideal supremacista foi capaz de criar e desenvolver a Indústria da Morte operada pelo nazismo alemão na Segunda Grande Guerra, exterminando milhares de judeus nos fornos crematórios, no Brasil, a política do embranquecimento (SCHWARCZ, 1992; MUNANGA, 1999) como tecnologia social orientada pela supremacia branca - que previu o desaparecimento dos negros do país em um século (SCHWARCZ, 1992), pode também ser lida como a operacionalização de uma morte simbólica da população negra, cuja origem e religiosidade africanas precisam ser eliminadas. Neste caso, um dos efeitos da branquitude como política pública no país, que é o racismo anti-negro, também pode ser observado não apenas no desejo de embranquecer o fenótipo, mas também na possibilidade de se odiar a própria origem e tudo

¹⁸⁵ Analista húngaro, nascido em 1873, discípulo de Freud. Sua grande contribuição “foi trazer à luz o humano que há em todo profissional dedicado à prática psicanalítica” (KEZEM, 2010:23).

o que ela representa. A partir da década de 1980, com a entrada dos neopentecostais no país, o ideal supremacista branco foi atualizado, e tem aprofundado a disjunção entre os ativistas da luta antirracista que, ao enfrentar o racismo de marca (NOGUEIRA, 1954) na sociedade, resvalam na ideia de fortalecer o extermínio perpetrado aos territórios originais de formação da negritude, que são os terreiros.

O fato é que, para além das demandas que incluem refutar a tese colorista dos neopentecostais, os integrantes do FONSANPOTMA, conforme afirma Kota Mulanji quando diz que é “preciso reposicionar a história do nosso povo para que a gente entenda de uma vez por todas que sempre fomos estrangeiros indesejados no nosso próprio país”, entendem que o pertencimento a uma tradição de matriz afro tem o sentido de socializar os adeptos ao *continuum civilizatório africano*, conforme observado no capítulo anterior. É com o sentido de pensar os adeptos dos terreiros como pessoas enegrecidas do ponto de vista dos afetos (Cefaï, 2009), e portanto, potencialmente sensibilizadas pela posição política da *negritude*, o que conforma uma postura de oposição à *branquitude* dos neopentecostais, que se dá a disputa entre os integrantes do Fórum e os ativistas da luta antirracista no país, nos termos colocados por Kota Mulanji.

2.4.2 – Pretitude x Negritude

As disputas que envolvem os membros do Fórum e os segmentos do movimento social negro na atualidade são pensadas na chave do reconhecimento das unidades territoriais tradicionais como espaços de construção de *negritude* (MUNANGA, 2004) cuja existência em si já é a representação da luta antirracista. Conforme os interlocutores, o fato de que uma unidade territorial tradicional consiga manter-se, “significa que as práticas tradicionais estão sendo perpetuadas nesses espaços e que a memória dos antepassados está sendo cultuada e preservada”, nas palavras de Mãe Nalva.

A questão é que os integrantes do FONSANPOTMA não pretendem uma ideia universal sobre as questões raciais, eles partem da ideia de que a política construída por eles tem como foco e alvo fundamental o povo tradicional de matrizes africana e que por isso, é preciso criar estratégias, ainda que discursivas, para criar uma unidade entre eles. Neste caso, percebo que os integrantes do Fórum também têm recusado a ideia de *pretitude*¹⁸⁶ pelo termo associar a ideia de preto a possível cor *retinta* dos ativistas, como uma categoria homóloga à *negritude*. À princípio, esta narrativa pode parecer encontrar eco no que propunha Roger Bastide (1971)

¹⁸⁶ Categoria nativa do movimento negro que faz oposição a categoria negritude. O uso do termo preto está em oposição ao termo ‘negro’, uma vez que negro foi uma categoria colonial como sinônima a escravo (GUIMARÃES, 2012). Para alguns segmentos do movimento, preto seria a categoria que abrange todos os que empreendem a luta antirracista, podendo estar associada ou não a concentração melanodérmica.

de que os terreiros podem

(...) atrair para o seu seio não somente mulatos e mestiços de índios, mas ainda europeus; conhecemos "filhas de santo" de origem espanhola e francesa, que são sem dúvida "brancas" de pele, mas que são consideradas "africanas", por sua participação sem reservas em uma cultura transportada da África (BASTIDE, 1971:170).

No entanto, a ideia de que pessoas de pele clara – ou até mesmo estrangeiras – podem se tornar automaticamente “negras/africanas”, como propõe Bastide, é algo unimaginável para os membros do Fórum. Para eles, assumir um posicionamento político de lutar contra o racismo e pela liberdade dos negros, que é o que demanda o sentido de negritude nos termos de Munanga (1999), demanda um sentido de moralidade que para Pai Marcelo Monteiro se dá pelo indivíduo portar ou não o *iwa pele*, termo que pode ser livremente traduzido do yorubá como “bom caráter”. Esta é uma dimensão importante para eles, conforme este interlocutor,

Sabemos que ninguém empretece quando faz santo, porque melanina é uma questão biológica. E ninguém atua na luta antirracista só porque entrou para uma Unidade Territorial Tradicional. São coisas distintas. O que nós estamos dizendo é que, para além do racismo de marca, que mata e encarcera as pessoas de pele escura no Brasil, os adeptos das Unidades Territoriais Tradicionais, o nosso povo, estão morrendo porque somos nós que mantemos as tradições dos nossos antepassados, apesar de tudo (PAI MARCELO MONTEIRO).

Notamos que, se para os integrantes do Fórum, como diz Pai Marcelo Monteiro, a ideia de que ser adepto de uma tradição de matriz africana não transforma ninguém em ativista da luta antirracista, porque para lutar contra o racismo é preciso “bom caráter”, podemos compreender que por outro lado, dependendo do “bom caráter”, ser neopentecostal também não faria de ninguém um supremacista branco, adepto dos valores da branquitude. Sobre esta questão, os integrantes do Fórum entendem que, ainda que os terreiros não forjem ativistas da luta antirracista, é o extermínio de suas existências “porque somos nós que mantemos as tradições dos nossos antepassados”, o cerne do projeto neopentecostal. Esta diferenciação, que mobiliza uma forma específica de moralidade e, portanto, de afetos (CEFAÏ, 2009), vai ao encontro das práticas que embasam a ideologia neopentecostal a partir da teologia do combate (MARIANO, 2004, VITAL DA CUNHA, 2014), cujo sentido se dá através da batalha espiritual (SILVA, 2007) contra os terreiros e seus adeptos.

Por outro lado, a categoria *negro*, conforme informada por Pai Marcelo, não se dá no sentido de englobar os pretos e pardos da sociedade brasileira, conforme utilizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, a partir da dimensão fenotípica. É perceptível que *negro*, para os membros do FONSANPOTMA, demanda uma dimensão distintiva não apenas aos que atuam na luta antirracista, mas identifica os que estão socializados com o *continuum civilizatório africano* nos espaços tradicionais de matrizes africanas. Neste ponto, percebo

também que os membros do Fórum possuem certa resistência em identificar as pessoas adeptas das tradições afro como sendo de *afrikanos em diáspora*, categoria nativa usada pelos segmentos pan-africanistas¹⁸⁷ do movimento social negro para identificar aqueles que, ainda que não atuem na luta antirracista, se reconhecem como descendentes dos africanos. Apesar de reconhecerem a importância deste segmento para o enfrentamento ao racismo na sociedade, os ativistas, principalmente as mulheres membros do FONSANPOTMA, refutam a ideia de *afrikanos em diáspora*, segundo Kota Mulanji, Mãe Dolores Lima e Mãe Nalva, basicamente por dois motivos:

- 1) O primeiro, mas não o mais controverso, por remeter, na atualidade, a ideia de que os terreiros precisem se africanizar (PRANDI, 2004), o que na prática, segundo elas, significa um retorno à uma África mítica em busca de uma pureza (DANTAS, 1988; CAPONE, 2004) em relação aos, “ritos e mitos que foram deturpados e perdidos na adversidade da Diáspora” (PRANDI, 2004:07). Para Kota Mulanji, todas as expressões tradicionais africanas no Brasil possuem uma história de lutas e de arranjos estratégicos frente à *branquitude* que precisa ser preservado e valorizado.

Nós já somos reconhecidos como Consulados Honorários e as autoridades africanas sabem que só existe candomblé no Brasil. A forma como os nossos antepassados ressignificaram as práticas de culto aos orixás, voduns e inkises só existem aqui. Só existe Batuque no Rio Grande do Sul. Só existe Tambor de Minas no Nordeste... São essas tradições que contam as nossas histórias, do povo negro que resistiu e sobreviveu (KOTA MULANJI).

Para elas, a busca de uma pureza das tradições de matrizes africana (DANTAS, 1988; CAPONE, 2004) seria mais um empreendimento colonial, de interesse da *branquitude*, que visa desqualificar a herança cultural, política e religiosa deixada pelos antepassados, estes sim, oriundos do continente africano, como legado aos terreiros. O argumento de Kota Mulanji é corroborado por Mãe Nalva, liderança no estado do Pará, de que “cuidar deste patrimônio das memórias e histórias deixadas pelos que vieram antes de nós e nos ensinaram a sobreviver” seria o fundamento das *Unidades Territoriais Tradicionais* que compõem o FONSANPOTMA.

- 2) A outra questão levantada por elas está na entrada dos praticantes do culto a Ifá¹⁸⁸,

¹⁸⁷ “O pan-africanismo é um complexo movimento de ideias, teorias, arranjos e visões de mundo surgido na primeira metade do século XIX, a partir dos contatos entre negros da Grã-Bretanha, Antilhas, EUA e lideranças do continente africano. Trata-se uma resposta às teorias raciais desenvolvidas ao longo do século XIX, a exemplo da poligenia e do darwinismo social (HERNANDEZ, 2005; APPIAH, 1997; DECRAENE, 1962) (...). Esta África, nessa perspectiva, é tida como a origem de todas as práticas, costumes, culturas e religiões dos negros e negras da diáspora. Nesse sentido, o pan-africanismo pode ser apresentado como questão para entender parte dos movimentos negros da atualidade, além de ser fundamental para perceber sua persistência em diversas obras recentemente publicadas” (FRANÇA LIMA, 2011:1).

¹⁸⁸ Há ainda poucos estudos no Brasil sobre Ifá. Para Filho (2015): “Ifá, dizem os Babalawos (“pais dos segredos”),

oriundos da Nigéria e de Cuba, que nas duas últimas décadas passaram a se incorporar ao rol das tradições de matrizes africana no país. Durante o trabalho de campo foi possível observar que o culto à Ifá tem obtido maior permeabilidade entre os adeptos e lideranças nas regiões sudeste e parte do nordeste do país, porque suas tradições estão diretamente associadas aos candomblés yorubá/nagô/Ketu e aos de tradição jeje. De acordo com a percepção das interlocutoras, Ifá estaria ganhando prestígio no país entre os adeptos dessas tradições por oferecer, além da possibilidade de ascensão litúrgica aos cargos de lideranças (*Babalaôs*¹⁸⁹, *Olwos*¹⁹⁰, *Yapetebis*¹⁹¹, etc.) sem passar pelas experiências iniciáticas previstas nos terreiros, a ideia de que, por ser um culto ligado diretamente à ancestralidade e ao continente africano, seus praticantes seriam mais poderosos e portariam uma maior “pureza” em suas práticas. Para Kota Mulanji, no entanto, o ponto central que faz as mulheres do FONSANPOTMA refutarem essa ideia de se afirmarem como *afrikanas em diáspora* se dá não só porque as associaria ao culto de Ifá, mas pelo “desrespeito que muitos Babalaôs têm em relação às mulheres como *autoridades tradicionais das matrizes africanas* no Brasil”. O problema, segundo elas, é que, por ser o culto de Ifá orientado por uma lógica patrilinear, em que o poder, tanto religioso quanto político da condução das práticas, é centralizado na figura masculina, “de muitas maneiras os ifaístas não reconhecem a importância das mulheres, nossas mais velhas, para a manutenção das tradições no país”, conforme explica Mãe Dolores.

Realizar uma análise dos conflitos internos que têm, de certa maneira, mobilizado o campo das religiões de matrizes africana entre os adeptos fugiria em larga medida do escopo deste trabalho. No entanto, percebemos que ressaltar a importância das mulheres é uma questão central para os membros do Fórum, muito menos pelas questões das disputas internas em relação aos ifaístas, e mais pela representação que a mulher negra possui nos terreiros.

é o jogo “da fá” por onde fala Orunmila. Como me disse certa vez o babalawo Tunde, “Ifá significa palavra forte na boca de Orunmila. Ifá explica tudo, não existe nada no mundo e na vida que não tenha explicação em Ifá”. Para alguns, Ifá e Orunmila seriam o mesmo ser, não sendo possível diferenciá-los, outros afirmam que Ifá é o jogo criado por Orunmila e, portanto, Orunmila não seria exatamente a personificação de Ifá, mas seu inventor” (FILHO, 2015: 37).

¹⁸⁹ Categoria nativa que pode ser traduzida livremente do yoruba como “pai do segredo”. É ele quem manipula o Opelé Ifá, sistema divinatório.

¹⁹⁰ No Brasil são raros e último conhecido foi o professor Agenor Miranda. Olwo foi aportuguesado para olhador e também se relaciona com a manipulação do Opele Ifá.

¹⁹¹ Categoria nativa que se refere ao cargo sacerdotal de esposas dos Babalaôs.

CAPÍTULO 3

VIDA E MORTE NOS TERREIROS

Neste capítulo, busco descrever como a mídia tem representado os assassinatos das lideranças das tradições de matrizes africanas no país. Meu objetivo é demonstrar como os membros do Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matrizes Africanas têm se mobilizado para construir ferramentas de denúncia sobre o que eles entendem como o “genocídio dos Povos Tradicionais de Matrizes Africanas”, das quais destaco a tentativa de implementar uma Comissão Mista de Inquérito no Congresso Nacional sobre o tema. Embora a classificação sobre o crime de genocídio seja um tanto controversa (CRUZ-NETO e MINAYO, 1994) e, de acordo com a literatura, eu tenha entendido que o fenômeno em relação às populações dos terreiros se dá a partir do extermínio de suas práticas, modos de vida e, contemporaneamente, indivíduos, os membros do Fórum se referem ao recrudescimento da violência como genocídio. Neste capítulo também trato do desenvolvimento da metodologia utilizada para o levantamento das informações públicas de violação de direitos por pertencimento étnico-religioso no cenário nacional entre os anos de 2008 e 2018, exatamente para que este período possa compreender os últimos 10 anos das lutas dos afroreligiosos em nível nacional.

3.1 – Quando realidade é pior que a ficção

Era por volta das 14:30h, do dia 13 de setembro de 2017, quando o aplicativo WhatsApp começou a apitar, avisando que havia chegado várias mensagens. Olhei o aparelho e constatei que diversos contatos haviam enviado vídeos. Ao abrir aleatoriamente uma das conversas me deparei com a seguinte mensagem: “Isso aconteceu no morro do Dendê, na Ilha do Governador”. O referido local fica na zona norte da cidade do Rio de Janeiro. O vídeo, de um minuto, mostra um rapaz, vestido com short e uma camiseta estampada com o rosto de Jesus Cristo. Percebi que ele estava em meio a destroços do que seria um quarto de santo, arrebrandando fios de contas. Ao fundo, ouvia-se a voz de um homem (que em nenhum momento aparece no vídeo): “Arrebenta tudo! Filma legal. Vai levar todo o mal!” Ao mesmo tempo em que mostrava para a câmera um pedaço de madeira, em formato de um taco de beisebol, com a inscrição “Diálogo”. Enquanto o homem que estava sendo filmado, e que supostamente seria um pai de santo ou algum adepto de tradição de matriz africana, arrebrandava os fios de contas e colares rituais, ele continuava mostrando o porrete: “Isso aqui é só um diálogo. Só um diálogo que eu estou tendo com você. Da próxima vez eu mato! Safadeza! Pilantragem! Que

bandeira branca é essa aqui¹⁹²? É a bandeira do TCP (Terceiro Comando Puro), porra? É em nome de Jesus? Fica batendo cabeça aí na casinha do cachorro! Primeiramente vocês pedem licença pra Jesus!” Novamente se dirigindo ao religioso, o homem que manda destruir tudo pergunta: “Tô mentindo? Tô mentindo, porra? Primeiro é Deus!” Enquanto o suposto pai de santo acena com a cabeça, concordando, o homem continua: “Você não sabe, desde o começo que o ‘mano’ não quer macumba aqui? Tá peitando o papo por quê? Por que a gente tirou a boca dali? Tu é safado, cara! Arrebenta tudo! Tu não é o capeta-chefe?”. O vídeo segue mostrando o rapaz destruindo os fios de contas e no final ouve-se a voz de um terceiro homem: “Tem que destruir tudo, tem que demolir!”

Congelada no sofá da minha casa assisti o vídeo mais umas duas vezes. Verifiquei que mais de 20 contatos do WhatsApp haviam enviado o mesmo vídeo. Teimei em acreditar que aquilo não fosse uma cena de filme, uma ficção. Em questão de segundos pensei que a realidade, de forma concreta, é mais acachapante que a ficção. Vi, ali, em um minuto, algo do que, há alguns anos, conhecia apenas por ‘ouvir falar’, de reportagens policiais e artigos científicos: a atuação dos traficantes evangélicos nos terreiros do Rio de Janeiro. Ainda sem acreditar, liguei para os vários contatos que haviam enviado este vídeo para confirmar a veracidade. “Isso é de verdade?” foi a pergunta que fiz a todos eles. Um deles me disse: “você só viu um? Tem o outro, que os traficantes estão obrigando a mãe de santo a quebrar os assentamentos. Ela é daqui de Nova Iguaçu. Vou te mandar”.

Em seguida recebi o segundo vídeo, com também cerca de um minuto, que logo viralizou nas redes sociais. Este era ainda mais assustador. Pelo menos para mim. Nas imagens, uma senhora de meia idade aparece entrando em um quarto com assentamentos de orixás. No fundo, como num áudio de cobertura de imagem, técnica bastante conhecida pelos repórteres de TV, ouve-se também a voz de um homem, que julguei muito parecida com a do primeiro vídeo: “Aqui meus amigos, o capeta-chefe chegou! Taca fogo em tudo! Quebra tudo! Apaga a vela, porque o sangue de Jesus tem poder!”. As cenas que seguem são da mulher obedecendo às ordens e quebrando os assentos do que, à primeira vista, parece ser o quarto de Obaluaiê. Ela, com a bolsa a tiracolo pendurada em um dos braços, vai derrubando e jogando no chão as louças, enquanto ele manda: “Arrebenta as guias toda! Quebra tudo! Todo mal tem que ser desfeito em nome de Jesus. Quebra tudo que a senhora é que é o demônio-chefe. É a senhora que patrocina essa ‘cachorrada’! Quebra tudo!” Ao final do segundo vídeo, a descrença se transformou em medo. Foi quando comecei a chorar.

¹⁹² Acredito que a bandeira a qual o homem se referia tratava-se da Bandeira de Ktembo, divindade dos candomblés Congo-Angola

Meu filho caçula, na época com 12 anos, ao perceber que eu estava chorando, veio para a sala e pegou o celular da minha mão. Ele, ao ver os vídeos falou: “Canalhas! Como podem fazer uma coisa dessas?” e também caiu no choro. Choramos juntos, abraçados no sofá. A gente não conseguia falar mais nada. Medo, tristeza, impotência. Foram esses os sentimentos que nos invadiu. Choramos por aquela mulher, por aquele rapaz, pela destruição dos assentamentos. Choramos por nós. Não lembro quanto tempo permanecemos assim. Podem ter sido uns dois minutos, mas hoje, a memória me diz que foi um tempo em suspenso, etéreo.

3.1.1 – Construir o campo de pesquisa: ‘uma missão’

Enquanto nos recobrávamos – do choro, da dor - o celular tocou. Atendi aflita, porque identifiquei a chamada de Mãe Dolores. Antes de atender a ligação imaginei que uma daquelas pessoas dos vídeos poderia ter sido assassinada ou que, pior, poderia ter acontecido algo com a família de Mãe Dolores. Atendi a chamada perguntando se havia acontecido mais algum ataque, se ela estava bem. Depois de me dizer que estava tudo bem com ela e a família e que não tinha notícia de nenhuma morte (ao menos por enquanto), perguntou-me se poderia vir até a minha casa naquele mesmo dia, acompanhada de um grupo de pais e mães de santo que, oriundos de vários estados do país, estavam no Rio e queriam conversar comigo. Sem pensar muito, respondi que sim e que seria bom estar com eles. Acho que a minha expectativa era de que chegariam em minha casa e me diriam que nada daquilo era verdade e a gente conversaria sobre amenidades, trocaríamos receitas de ebós, contaríamos histórias... Marcamos para o início da noite o nosso encontro. Enquanto buscava informações sobre as vítimas dos vídeos, ligando para vários amigos, sem sucesso, consegui preparar um lanche para os visitantes – que chegaram logo depois das 18 horas.

A sala do meu apartamento, que já não é grande, quase não deu para caber todas as pessoas. Éramos doze ocupantes de uma sala de estar com menos de 30 metros quadrados. Enquanto acomodava os visitantes, Mãe Dolores sugeriu que nos apresentássemos e que eu começasse falando da minha trajetória porque eles estavam ali para me ‘dar uma missão’. Sentei-me em uma das cadeiras que havia sobrado e comecei a me apresentar, meio que sem entender o que, de fato, estava acontecendo. Minha apresentação foi seguida da fala da Mãe Dolores que abriu a conversa mais ou menos assim:

Estes aqui são os coordenadores nacionais do Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, o FONSAMPOTMA. Eu faço parte da coordenação nacional aqui do Rio. O Fórum só tem gente do nosso povo e está atuando em várias frentes: estamos dialogando com instâncias governamentais dos Governos Federal, Estaduais e Municipais porque o nosso objetivo maior é criar a Frente Parlamentar dos Terreiros para fazer o enfrentamento com as bancadas evangélicas. A gente veio aqui porque estamos

precisando que você faça o relatório dos casos de assassinatos dos pais de santo para que os deputados federais parceiros possam entrar com o pedido de Comissão Parlamentar Mista de Inquérito e apurar o genocídio do nosso povo. Você sabia que só em Belém foram assassinados onze pais de santo no ano passado? São crimes bárbaros, Rosiane! Eles estão nos matando igual moscas. Só que temos um problema: temos que ter um esboço do relatório em 16 dias porque faremos uma reunião por vídeo conferência com uma das representantes da ONU no Brasil e com alguns deputados, para apresentar os dados. Temos os dados. Tem gente nossa sendo cortada em pedacinhos! A gente já tentou fazer, mas não damos conta. Achemos que devido a sua experiência, só você tem condições de elaborar este relatório dentro deste prazo (MÃE DOLORES).

Na sequência a fala de Mãe Dolores, Kota Mulanji disse que era preciso também incluir os terreiros depredados e incendiados nos dados do relatório.

O cenário que temos dos terreiros não é mais possível de ser descrito como de intolerância religiosa. A gente está vivendo um genocídio. Intolerância não dá conta das nossas demandas. É terrorismo, isso! (KOTA MULANJI).

GeleiO frio na espinha não se deu por causa de um prazo escasso, mas porque lidar com dados que envolviam pessoas mortas por conta do pertencimento aos terreiros, não estava no meu horizonte de temas possíveis para uma pesquisa. Não que eu desacreditasse que os horrores que eles narraram fosse realidade. Na verdade, não me sentia emocionalmente capaz de lidar com os casos desse tipo, muito menos com as famílias das vítimas. Tentei argumentar que não poderia fazer o relatório porque não sabia se seria capaz de suportar conviver com tamanho sofrimento. Esta foi a razão pela qual não quis estudar o tema durante o mestrado.

Nossa reunião se estendeu até às três horas da madrugada. Quando eles foram embora, já tinha me comprometido a apresentar um esboço do relatório dali a 13 dias, para que houvesse tempo para os ajustes necessários. Acertamos que faria o levantamento a partir de reportagens veiculadas pela mídia e sobre os dados enviados por eles, mas que não me envolveria com nenhum familiar das vítimas. Este foi o meu limite – que evidentemente precisou ser ultrapassado devido às exigências da pesquisa. No primeiro momento, lidar com as vítimas que tiveram familiares mortos, terreiros invadidos ou que precisaram se desfazer dos seus assentamentos e ficaram proibidos de praticar seus ritos, não estava previsto para a realização da pesquisa. Minha expectativa era a de que a investigação deveria se basear em dados públicos, veiculados pela mídia, cujas análises se dariam a partir da visão que os jornalistas – os agentes produtores das notícias – narram esses fatos.

No levantamento inicial, que compreendeu o período entre 2011¹⁹³ e 2017, foi possível identificar através do buscador *Google* 152 notícias, veiculadas nos sites da grande imprensa,

¹⁹³ O marco de 2011 se deu porque em 2010 o Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisas (NUFEP/UFF) produziu o primeiro relatório de casos que apresentavam violações por intolerância religiosa no estado do Rio de Janeiro. (MIRANDA, REIS e PINTO, 2010).

blogs e canais do YouTube, a respeito das ocorrências relativas às seguintes categorias: “Pai de santo assassinado”, “Mãe de santo assassinada”, “terreiro invadido”, “terreiro incendiado” e “intolerância religiosa”. Este trabalho foi coordenado por Ana Paula Miranda cuja equipe foi composta por mim, Herson Hebster, Leonardo Vieira e Roberta de Mello Corrêa no levantamento dos dados. Cumpre ressaltar que, ao iniciarmos o levantamento, tínhamos a informação de assassinatos sequenciais contra onze pais de santo no estado de Belém do Pará entre 2015 e 2016. Segundo os integrantes do FONSANPOTMA, foram esses assassinatos ocorrerem em menos de um ano, o que caracterizaria um assassinato de alguma autoridade tradicional por mês naquele estado. Sabíamos que, do ponto de vista antropológico, não seria possível empreender uma análise desses dados devido ao curto período de tempo e deixamos isso explicado, informando que seria necessária a consolidação dos dados para que pudéssemos fazer o trabalho. Apesar da quantidade significativa, 152 notícias encontradas, o material não oferecia consistência para respaldar nenhuma hipótese. Ainda que consideremos o volume de notícias substancial, este dado só reflete *a priori* o tratamento da intolerância religiosa como problema público¹⁹⁴ no Brasil – o que não é uma novidade em nossos estudos (MIRANDA, CORREA e ALMEIDA, 2017).

3.1.2 – Frente Parlamentar em defesa dos Povos Tradicionais da Alerj

Os primeiros dados levantados pela pesquisa exploratória foram apresentados no dia 06 de novembro de 2017, na instalação¹⁹⁵ da Frente Parlamentar em Defesa dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro¹⁹⁶, e consistiram em identificar como a mídia brasileira classifica (ou não) casos de vitimização de adeptos das tradições de matriz afro. A estratégia de apresentação dos dados para os parlamentares fluminenses seguiu a apresentação em arquivo em formato de Power Point, com destaque para as imagens veiculadas nas reportagens que expunham os corpos das vítimas assassinadas, divulgadas pela mídia, assim como a reprodução dos textos jornalísticos que descreviam os acontecimentos.

¹⁹⁴ “Para um problema qualquer ser considerado à condição de problema público, faz-se necessário que ele extrapole a esfera privada e seja institucionalmente definido como tal” (SILVA, 2008: 43).

¹⁹⁵ O requerimento para o lançamento na ALERJ havia sido realizado em novembro de 2016, a partir da proposta do deputado Eliomar Coelho (PSOL).

¹⁹⁶ A instalação da Frente Parlamentar em Defesa dos Povos Tradicionais de Matriz Africana na Câmara Municipal do Rio de Janeiro foi requerida em maio de 2018 e instalada em junho, tendo como presidente o vereador Leonel Brizola Neto (PSOL).

Imagem 4: Cartaz de divulgação nas redes sociais da criação da Frente Parlamentar



Fonte: <https://www.facebook.com/FlavioSerafiniPSOL/posts/frente-parlamentar-em-defesa-dos-povos-tradicionais-de-matriz-africanano-dia-06-1774288459262101/>, acesso em 21/09/2019.

Nesse evento, compuseram a mesa de autoridades que instituiu oficialmente, no âmbito do estado do Rio de Janeiro, a Frente Parlamentar em Defesa dos Povos Tradicionais, o deputado estadual Flávio Serafini (PSOL), que coordenou os trabalhos; o deputado federal à época, Jean Willys (PSOL), único representante da frente nacional presente ao evento; os deputados estaduais Gilberto Palmares (PT) e Luiz Paulo Corrêa da Rocha (PSDB); a vereadora Talíria Petrone (PSOL), na época presidente da Frente Parlamentar do município de Niterói; Kota Mulanji, representando o Fórum, o líder do Ilé Axé Omiojiaro, o sociólogo Adailton Moreira, e eu, num momento concreto de participação observante, representando o Núcleo de Pesquisa do qual sou membro na apresentação dos dados do pré-relatório. A partir da apresentação dos dados neste evento, o objetivo do Fórum passou a se constituir em denunciar o que, segundo a fala dos seus membros, seria o “genocídio dos povos tradicionais de matriz africana”, com a instalação de uma Comissão Parlamentar Mista no Congresso Nacional.

Imagem 5: Instalação da Frente Parlamentar em Defesa dos Povos de Matriz Africana, ALERJ - novembro de 2017



Fonte: ALERJ

Segundo o Deputado Flavio Serafini, a Frente tem o propósito debater, propor e lutar por diversas questões demandas pelos diversos povos tradicionais de matriz africana que constituem a população brasileira. Essa frente faz parte de uma rede de diversas em frentes que estão sendo constituídas em outras casas legislativas pelo Brasil. A ação é justificada porque

Os terreiros são espaços fundamentais de políticas e por isso devem ser reconhecidos como tal. E a função dessa frente é exatamente essa. Trazer a função religiosa, defender sacerdotisas e sacerdotes de religiões de matriz africana dos ataques, da intolerância e também garantir políticas públicas de empoderamento desses espaços e de reconhecimento desses espaços, não só como lugares de sociabilidade, mas como pontos de cultura. (DEPUTADO JEAN WILLYS).

Conforme apontado anteriormente, a formação das frentes parlamentares precisa ser renovada periodicamente. Devido ao pleito eleitoral de 2018, que renovou as bancadas dos deputados federais e estaduais, a Frente Parlamentar dos deputados estaduais no Rio de Janeiro segue em negociação e, enquanto escrevo esta parte do texto, em setembro de 2019, ainda não havia sido instalada.

Porém, foi a partir dos dados apresentados aos deputados estaduais do Rio de Janeiro, em novembro de 2017, que esta pesquisa tornou-se possível, uma vez que passei a trabalhar com a hipótese de que o tratamento dado às mortes de pais e mães de santo pela mídia surtiam um efeito de naturalizar ainda mais a violência contra esta população.

3.2 – A mídia como fonte de dados

Analisar o desenvolvimento da imprensa e os veículos de comunicação de um modo geral não é o objetivo desta pesquisa. No entanto, há dois pontos sobre a prática do jornalismo e as representações que ela constrói que precisam ser considerados para quem lida com dados construídos a partir dos veículos informativos: a história do aparecimento dos noticiários e a objetividade jornalística. Em relação aos noticiários, no formato em que o conhecemos hoje, sabemos que estão diretamente ligados ao desenvolvimento do aparato ideológico dos regimes totalitários nas primeiras décadas do século XX (PEREIRA, 2003; CAETANO e DAVID, 2011; GARCIA *et al*, 2015; FRANÇA, 2016). Apesar de sabermos que os norte-americanos foram submetidos a uma ampla divulgação dos cinejornais¹⁹⁷ produzidos pelo departamento de propaganda e cinema da *Ford Motor Company*, entre os anos de 1914 e 1932 (FRANÇA, 2016) e que desde os tempos da Revolução Russa, Lênin entendia que o audiovisual se daria como “instrumento mais importante de todas as artes” (PEREIRA, 2003), consideramos que nos regimes entendidos como democráticos, a utilização da propaganda política se dá de forma mais dissimulada e diluída daqueles observados nas práticas totalitárias (PEREIRA, 2003). Evidentemente que este não é o caso do Brasil, uma vez que o Estado brasileiro se conformou a partir do modelo autoritário (KANT DE LIMA, 2004). No Brasil, desde 1931, com a regulamentação da radiodifusão no país, Vargas já havia percebido a possibilidade de utilização do rádio como meio de disseminar propaganda política a exemplo do que acontecia nos Estados Unidos e na Europa. No entanto, somente na época do Estado Novo, com a criação do Departamento de Informação e Propaganda (DIP) e do Ministério da Educação, o governo passou a controlar não só as emissoras de rádio, mas também os jornais e os espetáculos (CAETANO e DAVID, 2011).

No entanto, desde que Joseph Goebbels passou a desenvolver estudos mercadológicos¹⁹⁸ para orientar as produções educacionais e de propaganda do III Reich, as submetendo à lógica da emoção e do comércio, a relação entre a produção de conteúdo que pretende atingir milhares de pessoas e o controle social dessas populações não pode ser desconsiderada. Neste contexto,

¹⁹⁷ “Os cinejornais eram curtas metragens seriados, geralmente semanais, e com uma apresentação dos eventos em formato de notícias. Eram exibidos antes do filme principal, no espaço dedicado ao complemento nacional. Nos anos 1920 já apresentavam uma padronização internacional em seu formato de apresentação, com letreiros iniciais, títulos de segmento para a subdivisão das notícias e intertítulos nas séries produzidas antes do advento da fita sonora. Ao longo do século XX, eles traduziram uma prática audiovisual que serviu a diferentes formas de propagandas políticas, fossem democráticas ou ditatoriais, capitalistas ou socialistas, ocidentais ou orientais. Por onde foi produzido representou, com imagem em movimento, regimes e sociedades diversos” (ARCHANGELO, 2012: 1).

¹⁹⁸ “As práticas mais modernas do marketing, baseadas em pesquisas nas emoções humanas mais do que na razão, têm seu berço no nazismo” (Cláudia Rodrigues, 2003) Ver: <http://observatoriodaimprensa.com.br/observatorio-da-propaganda/tecnicas-de-goebbels-expostas-as-claras/>. Acesso em 07/09/2019.

é no período do pós-guerra, enquanto o mundo assistia estarrecido os efeitos da propaganda nazista e que a profissão de relações públicas (entendido como o profissional que é pago pelas grandes empresas para conseguir ‘propaganda gratuita’ em forma de notícias) se consolidou, que a ideia da “objetividade jornalística” (CAETANO e DAVID, 2011) ganhou forma e força.

O ideal de objetividade vai além da ideia dos jornalistas se entenderem como observadores imparciais da realidade social. A objetividade os coloca em oposição aos profissionais da propaganda, porque está voltada para a afirmação de um método “que toma o real como múltiplo, em que até os fatos não deveriam ser tomados como verdadeiros de antemão” (CAETANO e DAVID, 2011:5). A questão é que esta pretensa busca pela objetividade tende a fazer com que os jornalistas, assim como grande parte dos consumidores das notícias, desconsiderem que a imprensa se estabeleceu como palco de lutas políticas e ideológicas, mediada por interesses econômicos dos proprietários das empresas de comunicação. Ou seja, os proprietários dos veículos de comunicação, aqueles que determinam a forma como se produzem os conteúdos para serem consumidos em formato de notícias, estão sujeitos aos interesses daqueles por quem são financiados. Por certo que o cenário contemporâneo, com o advento das mídias digitais, relativizou o *status quo* tanto das empresas de produção de conteúdos jornalísticos quanto dos próprios jornalistas (CAETANO e DAVID, 2011).

Mídia, no sentido deste trabalho, é entendida como um conjunto diversificado de empresas de comunicação que produzem conteúdos para serem consumidos em forma de notícias. Neste contexto entendemos a mídia como um conjunto de empresas de comunicação social (rádios, jornais, portais, revistas, TV, portais), subdivididos em alternativos e da grande imprensa¹⁹⁹, cujos conteúdos são produzidos, em tese, por profissionais especializados, os jornalistas. Por veículos alternativos entende-se aqueles declaradamente financiados por partidos políticos, sindicatos e os movimentos sociais. *A priori*, tanto os veículos da grande imprensa quanto os alternativos, produzem conteúdos noticiosos em acordo com os interesses políticos e econômicos de seus proprietários. Por outro lado, há os blogs e perfis de redes sociais, que tem conteúdos produzidos por pessoas das mais variadas formações e que podem servir (ou não) de fontes de dados para a mídia – dados esses que serão checados, analisados e tratados para que se tornem ou não conteúdos, tanto nos veículos alternativos como nos da grande imprensa, de acordo com os seus interesses.

¹⁹⁹ Por grande imprensa entendo as empresas de comunicação social com abrangência nacional: as redes de emissoras de TV e rádio e os jornais O Globo, Estado de São Paulo, Folha de São Paulo, Correio Braziliense e seus agregados.

3.2.1 – A construção do Banco de Dados

Parto da premissa de que a quantificação do real é uma construção qualitativa que resulta na enunciação de uma grandeza, que por sua vez pode resultar na construção de uma opinião. Quando dizemos que os números “nem mentem, nem dizem a verdade” (MIRANDA e PITA, 2011: 59), toma-se por referência que para compreender como a quantificação do real ocorre é preciso entender que, qualquer dado quantitativo “bem espremido diz qualquer coisa”. Assim, entendo que para que uma base de dados possa oferecer alguma possibilidade analítica é fundamental explicar como esses dados foram catalogados. Para a construção do banco de dados no qual baseamos a pesquisa, desprezei as ocorrências midiáticas identificadas em perfis das redes sociais, reduzindo-as as que apareceram nos veículos da grande mídia, mídia alternativa e blogs. Neste ponto, entendo que a construção social de uma determinada realidade (AUGÉ, 1997; THOMPSON, 2002; SILVA, 2010), que, neste caso é a divulgação de crimes cometidos contra adeptos e terreiros das tradições de matrizes africana, passa necessariamente pelos interesses e subjetividades dos agentes que operam a produção dos conteúdos, a partir de uma orientação política de disputa pelo monopólio do real (BOURDIEU, 2007; SILVA, 2010). Assim,

ainda que muitas vezes os jornais e os jornalistas sejam considerados fontes secundárias para o estudo de nossas sociedades complexas, penso que eles são uma chave na produção cotidiana de representações coletivas (...) o que está em questão é a potência que estas representações têm na construção de imaginários, identidades e relações de poder. E, sem querer endossar a perspectiva da chamada “Teoria Crítica” ou “Escola de Frankfurt”, da qual T. Adorno e M. Horkheimer (1985) são expressivos representantes, creio que a mídia contribui na formação de subjetividades e no nosso próprio entendimento da realidade (TRAVANCAS, 2010: 95).

Apesar da explosão do mundo digital, o acesso à internet ainda é baixo no Brasil²⁰⁰. Conforme pesquisa do IBGE, em 2014 foram contabilizados 54,9% dos lares do país com acesso à rede mundial de computadores²⁰¹. Isso significa que os veículos de informação como rádio e canais de TV abertas ainda são os mais acessados pela população para o consumo de informação. Este é um dos motivos pelo qual o levantamento de material midiático que considera como ferramenta os buscadores da internet não se trata de uma das melhores formas

²⁰⁰ Segundo a pesquisa internacional ICT Facts and Figures (2016), realizada pela ITU, a agência da Organização das Nações Unidas (ONU) para tecnologias da informação, a penetração da internet nos domicílios de países desenvolvidos é de cerca de 83,8%. O índice chega a 64,4% nas Américas e a 84% na Europa.

²⁰¹ Ver: <https://exame.abril.com.br/brasil/apesar-de-expansao-acesso-a-internet-no-brasil-ainda-e-baixo/> Acesso em 07/09/2019.

de realizar pesquisas²⁰². Segundo a Agência Nacional de Jornais (ANJ)²⁰³, 66% dos leitores utilizam os portais da web para o consumo de notícias e se orientam por eles no seu dia a dia. No entanto, apesar do público considerar que os portais de notícias são confiáveis para o consumo de informações, sabemos que os resultados das buscas realizadas pelas ferramentas web (como o *Google*, por exemplo) são gerados a partir do *ranqueamento*²⁰⁴ do Search Engine Optimization (SEO), cujos objetivos são o de avaliar a agilidade e funcionalidade dos sites de padrão WWW para otimizar as compras e vendas de produtos na rede mundial de computadores.

Os padrões de avaliação SEO se dão por meio de um algoritmo que varia continuamente, de acordo com a quantidade de acessos que o site recebe, considerando também o tempo de permanência do internauta (consumidor). São esses e outros aspectos que fazem com que determinados sites apareçam (ou não) no topo das listas dos buscadores. Este procedimento controlado pela tecnologia resulta no que Bornhausen e Baitello Junior (2018) entendem como o “Efeito Google”, um fenômeno que faz com que a internet seja vista como um “banco de dados pessoais”, uma espécie de “memória externa” que influi na capacidade de retenção de informações dos usuários” (BORNHAUSEN e BAITELLO JUNIOR, 2018: 568). Neste caso, é preciso entender que a pesquisa empreendida sobre as ocorrências de crimes cometidos contra pais e mães de santo acessadas pelo buscador Google está sujeita à lógica de “ranqueamento” dos sites que funcionam em acordo com os interesses da empresa. Na prática, os algoritmos do Google privilegiam os sites e portais mais acessados no universo das buscas, o que reflete diretamente na catalogação dos dados. Por certo, tratamos aqui dos limites desta pesquisa no levantamento dos casos envolvendo afroreligiosos, uma vez que nossa busca está sujeita ao ranking de sites mais acessados e avaliados pelo SEO.

Tendo a chamar o material catalogado para o banco de dados como “ocorrências midiáticas” devido a uma diferença básica entre o que se pode considerar registro, notícia e reportagem. O termo foi utilizado por Bulhões (2012) sem uma definição, mas com um sentido de banalização de sentidos, levando a criação de estereótipos. Aqui pretendo aprofundar essa ideia, tratando o termo como um tipo de produto midiático, que pode ser ou não, criado no

²⁰² Agradeço ao colega Vinícius Cruz Pinto, pelo alerta.

²⁰³ Ver: <https://www.anj.org.br/site/relatorios-de-atividade/73-jornal-anj-online/14773-portais-de-noticias-sao-a-fonte-mais-confiavel-de-informacao-na-web-para-66-dos-internautas-do-brasil-diz-pesquisa.html>. Acesso em 08/09/2019.

²⁰⁴ Neologismo utilizado na área de tecnologia para ‘aportuguesar’ o termo inglês ‘ranking’. “No caso do Google, a ferramenta responsável por esse controle é denominada como PageRank™. Seu funcionamento, creditado à máquina e por isso anunciado como imparcial, opera tal como uma “aranha”, que rastreia e privilegia as informações mais relevantes. Também são ranqueadas na ordem que se acredita ser o mais próximo da intenção de busca” (Bornhausen e Baitello Junior, 2018: 565).

ambiente comunicacional da Internet, mas que se utiliza dele para se reproduzir. A principal consequência disso é que a sua reprodução em outras circunstâncias e características, sem que se utilize a técnica tradicional de construção de um fato jornalístico está diretamente relacionada ao impacto nas identidades culturais e subjetividades, como veremos nesta tese. Saliento que o fato da circulação ocorrer principalmente no Google e do Facebook²⁰⁵ faz com que se construa uma “memória midiática” (Bornhausen e Baitello Junior, 2018), construída a partir do automatismo, do excesso e da facilidade de acesso, que tem como efeito um ressignificado das compreensões coletivas e subjetivas por conta deste ambiente comunicativo. No caso do Google, sua pretensão de “buscador perfeito” tem como efeito o fato de que as “ocorrências midiáticas” relativas aos afroreligiosos passaram a existir no mundo virtual, já que sua invisibilidade na vida cotidiana tornava o fenômeno – intolerância religiosa – não crível, afinal o Brasil se pensa como um país sem conflitos religiosos. Já o Facebook traz outra dimensão – a afetiva – na produção de conteúdo, já que o usuário se sente participante ao expressar suas ideias, suas experiências, suas emoções, que resultam em uma crença na aceitação coletiva, por meio das “curtidas” e comentários que recebe. O sujeito se pensa como participante da mídia, mas não tem ideia de como os algoritmos o colocam dentro do sistema, produzindo um tipo específico e memória.

O processo descrito anteriormente é bem distinto do que se convencionou no jornalismo como noticiar um “fato”²⁰⁶ – que é um acontecimento – que se constitui em registrar minimamente o ocorrido. “Notícia” é, de modo geral, um registro que pretende tornar público um determinado fato. Em veículos da grande imprensa, no entanto, há os registros que aparecem na publicação digital e que nem sempre são veiculados na versão impressa²⁰⁷. No entanto, sabemos que há formas diferenciadas para que sejam produzidos textos adequados para cada tipo de veículo. O texto jornalístico para ser veiculado numa emissora de rádio, por exemplo, costuma não passar de 30 segundos e ter um parágrafo. É o que os jornalistas chamam de “nota”. Já para um fato ser veiculado na versão digital de um jornal, que também circula em formato impresso, o texto não deve ser muito extenso (para facilitar a leitura do internauta) e oferecer links que, no caso de suscitar maior interesse do leitor, podem ser acessados para complementar

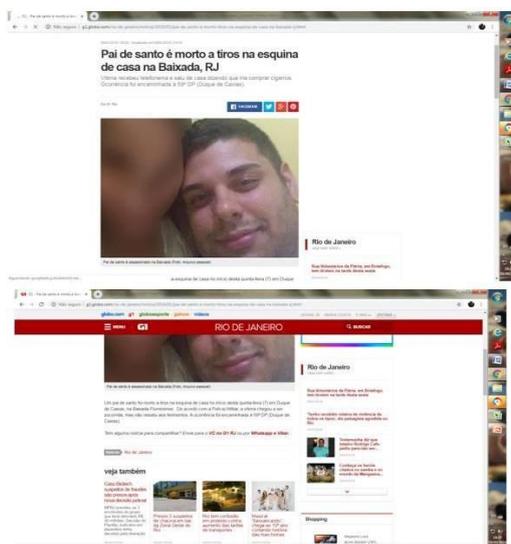
²⁰⁵ Bornhausen e Baitello Junior (2018) se referem aos dois como plataformas digitais que ultrapassam a funcionalidade meramente cumulativa de dados. Não é o propósito desta tese aprofundar essa questão, mas apenas destacar que seu uso disseminado pelos afroreligiosos dessas plataformas como suporte de comunicação não foi ainda objeto de análise.

²⁰⁶ O fato é uma categoria subjetiva, uma vez que traduz todo acontecimento que mereça registro por ser de interesse público. A definição de interesse público cabe aos jornalistas envolvidos na produção, apuração e confecção das matérias (SILVA, 2011).

²⁰⁷ Esta é uma demanda ainda pouco observada na produção do material jornalístico.

a informação.

Imagem 6: Print screen do registro da morte do pai de santo



Exemplo de Registro

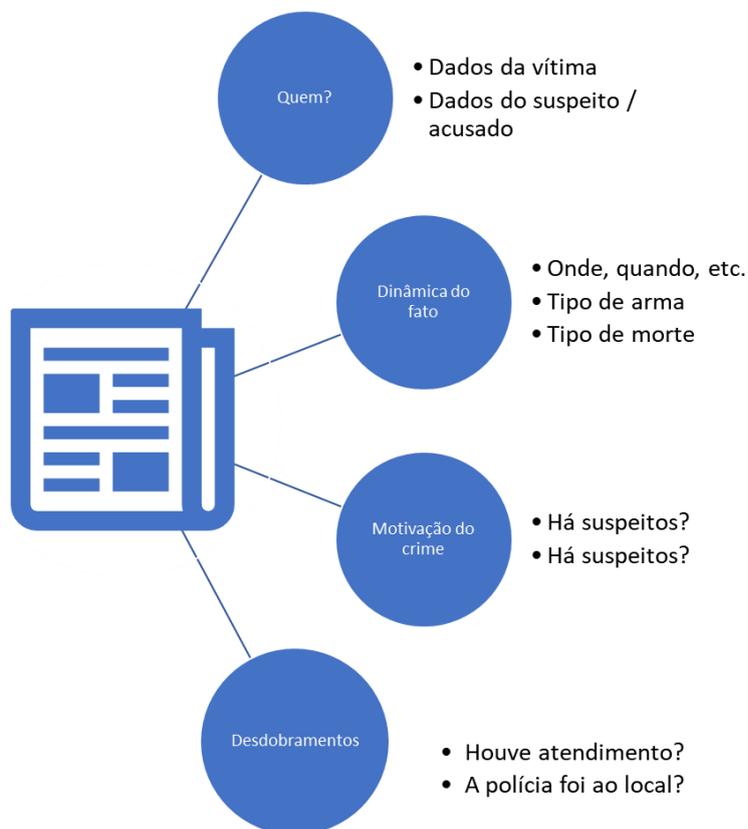
Texto da notícia:

“Um pai de santo foi morto a tiros na esquina de casa no início desta quinta-feira (7) em Duque de Caxias, na Baixada Fluminense. De acordo com a Polícia Militar, a vítima chegou a ser socorrida, mas não resistiu aos ferimentos. A ocorrência foi encaminhada à 59ª DP (Duque de Caxias)”.

<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2016/01/pai-de-santo-e-morto-tiros-na-esquina-de-casa-na-baixada-rj.html>
Acesso em 28/08/2017

Conforme se pode observar no exemplo acima, esta ocorrência concentra-se em registrar apenas que um “fato” aconteceu, mas como veremos com a Figura 7, este tipo de “ocorrência midiática” suscita muito mais perguntas do que oferece respostas:

Imagem 7: A construção da notícia de um crime



No escopo deste trabalho, para que uma “ocorrência midiática” seja considerada como uma notícia foi necessário identificar se o material responde a algumas informações básicas. Em teoria, uma notícia deve possuir, em média, três parágrafos – *lead*, *sublead* e conclusão – podendo variar esta estrutura de acordo com o veículo de comunicação. A construção do texto jornalístico se constitui, *a priori*, respondendo a fórmula do 3Q1POC – Quem?, Quando?, O que?, Por quê?, Onde? e, Como?²⁰⁸. Ainda que seja possível responder protocolarmente a essas perguntas, entendemos que seguindo este modelo – utilizado como base para a formação do jornalista – o texto jornalístico registra a ocorrência de um acontecimento sem aprofundar as informações. A questão é que este tipo de registro, mesmo que responda protocolarmente à fórmula do texto noticioso, ao ser divulgado por um veículo de imprensa, é entendido como a publicação de uma notícia. Ou seja, o registro tem a função de marcar objetivamente que um determinado fato aconteceu oferecendo ao leitor muito mais perguntas que respostas. A notícia, ao responder protocolarmente à fórmula do texto noticioso, não aprofunda ou destrincha os dados, no sentido de produzir informação sobre o acontecimento. O que é completamente diferente da produção de uma reportagem, que tem um sentido mais elaborado e demanda informar sobre determinado assunto.

Além da construção de um cenário em relação ao que está sendo registrado, as reportagens são caracterizadas por terem em seus conteúdos entrevistas com especialistas, entrevistas com as pessoas envolvidas com o acontecimento, imagens (infográficos e/ou fotos e vídeos), a demonstração das relações com outros casos semelhantes, box com depoimentos²⁰⁹. Esses artifícios contribuem para informar, no sentido de construir uma leitura específica da realidade. Na prática dos repórteres e jornalistas a diferença de como o acontecimento será narrado – se como registro, notícia ou reportagem – evidencia a importância ou não do acontecimento (o interesse) para a empresa de comunicação.

Nestes termos, podemos entender que tanto a notícia quanto a reportagem são argumentações desenvolvidas de acordo com o público-alvo e a abrangência do veículo – se local, regional ou nacional. No entanto, a notícia, pensada como um registro mais elaborado, ainda que protocolar, tem o objetivo de convencer o leitor/ouvinte/expectador de que o fato aconteceu. O que é diferente do que pretende a reportagem, como a produção de informações sobre determinado assunto, que tem o sentido de persuadir o público a partir das

²⁰⁸ Ver: https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1994/4/24/caderno_especial/41.html, acesso em 22/09/2019.

²⁰⁹ Recurso visual que destaca uma narrativa colocando-a em uma caixa de texto, também chamado “olho de matéria”.

próprias convicções das empresas de comunicação (GUSFIELD, 2014)²¹⁰. A questão é que a definição do tratamento oferecido aos dados que chegam cotidianamente às redações se orienta pela linha editorial da empresa de comunicação, alinhada aos interesses mercadológicos, políticos e econômicos dos proprietários. Grosso modo, é este arranjo o que orienta a forma com que um determinado acontecimento será conduzido e se receberá apenas um registro ou tem potencial para ter informações aprofundadas.

No entanto, a maioria dos repórteres e jornalistas indica que esta diferença, entre o registro e o aprofundamento que gera informação, está diretamente ligada ao interesse público que o acontecimento suscita, invocando a ideia de objetividade. A medida do interesse aos consumidores de notícia é aferida por eles de acordo com as suas subjetividades diante dos efeitos que um determinado acontecimento pode causar à população. Neste aspecto, inferimos que a definição do que é de mais ou menos interesse público obedece a uma seletividade racional, orientada pela linha editorial e interesses das empresas de comunicação.

Um aspecto fundamental em relação a esta pesquisa é que, com a entrada do mundo digital, houve uma mudança não apenas na forma como as notícias são encontradas, mas também no aspecto cognitivo dos leitores. Conforme Bornhausen e Baitello Junior (2018) é possível observar que a capacidade reflexiva e de formulação criativa dos leitores se conformam numa condição que

expressa-se por uma sedação perceptiva condicionada pelo próprio ambiente em que o indivíduo se coloca. Não somente pela posição física do indivíduo ao se relacionar tecnologicamente, mas pelo acomodamento perceptivo de receber as informações da maneira como são disponibilizadas, a sua sedação confirma o quanto essa condição afeta profundamente e efetivamente a sua própria memória, já que é o programa quem controla os conteúdos ideais de acesso, (BORNHAUSEN e BAITELLO JUNIOR, 2018: 569).

Para realizar o levantamento dos casos que passaram a ser objeto de análise e a se constituir nesta etnografia, ampliei o recorte temporal utilizado anteriormente do pré-relatório para buscar ocorrências midiáticas entre janeiro de 2008 a dezembro de 2018 com intuito de gerar uma paridade temporal em relação às etnografias sobre os casos de intolerância religiosa, produzidas pelo Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos, sob a coordenação da antropóloga Ana Paula Miranda, nos últimos onze anos. A construção deste banco de dados se deu independente e seguiu tratamento diferenciado ao dos relatos etnográficos produzidos no campo empírico, que costumam ficar restritos ao caderno de campo. Os dados sobre crimes cometidos contra adeptos e líderes dos terreiros ocorridos em 2019,

²¹⁰ Esta diferença foi abordada por Silva (2010) ao etnografar o desenvolvimento da editoria de Segurança Pública num grande jornal do Rio de Janeiro.

tratados nesta pesquisa, foram trabalhados do ponto de vista etnográfico e serão apresentados no Capítulo 5 deste trabalho.

O Banco de Dados produzido para esta pesquisa reuniu como material bruto, 219 ocorrências, considerando os seguintes marcadores: “pai de santo assassinado”, “mãe de santo assassinada”, “intolerância religiosa”, “terreiro apedrejado”, “terreiro incendiado”, “terreiro invadido”, “chacina em terreiro”. O marcador “traficante evangélico” não foi utilizado para catalogar ocorrências para este banco de dados porque compreendo tratar-se de fenômeno que precisa de análise diferenciada, que será realizada no Capítulo 4.

A ideia de catalogar as “ocorrências midiáticas” não era a de comprovar se a percepção de que os crimes contra adeptos e terreiros de tradições de matrizes africana teria aumentado, conforme sugerida pelos membros do FONSANPOTMA, corresponderia ou não a realidade, mas como (e se) a mídia representa os casos de discriminação por pertencimento afroreligioso e qual o tratamento dado a essas ocorrências. Ressalto que o banco de dados construído para esta pesquisa não trata de um levantamento quantitativo, no sentido lato do termo, possível de produzir estatísticas e índices do universo dos casos, uma vez que a busca orientou-se em identificá-los por categorias pré-orientadas de vitimização, cuja catalogação se deu a partir das manchetes pelas quais as ocorrências foram aparecendo no buscador Google. Ou seja, todas as ocorrências catalogadas no banco de dados produzido para esta tese se baseou conforme as manchetes iam aparecendo no resultado das buscas, o que significa que não houve aprofundamento de notícias que não evidenciassem os marcadores predeterminados “assassinato de pai de santo”, “assassinato de mãe de santo”, “intolerância religiosa”, “invasão de terreiro” e “deprecação de terreiro”, etc. nos títulos.

3.2.2 – A dupla subnotificação dos casos de discriminação por pertencimento étnico-religioso

O levantamento das ocorrências midiáticas para o banco de dados não considera como os casos têm chegado às instâncias policiais e ao sistema de justiça (MIRANDA, CORREA e CRUZ, 2012), mas como eles são tratados e representados pela mídia no Brasil. No entanto, é preciso considerar que a imprensa tem como método veicular os casos que possuem registros de ocorrência ou que sejam notificados aos órgãos de Segurança Pública e do sistema de justiça. Condicionar a veiculação de um acontecimento como a discriminação étnico-religiosa ao seu devido registro em órgãos estatais é uma estratégia utilizada pelos jornalistas como forma de preservar a si mesmos e as empresas as quais trabalham de uma possível “barrigada”, o que na fala nativa das redações é uma falsa notícia. Por este motivo, ressalto que as ocorrências veiculadas pela mídia não retratam o quadro geral dos casos de discriminação por pertença

religiosa no país, uma vez que

(...) de uma maneira geral há uma subnotificação²¹¹ das situações que podem ser enquadradas como “crimes”, seja pela cultura do não registro por parte da população, ou pelo desinteresse por parte dos agentes de segurança pública em não registrar alguns casos vistos, em muitas circunstâncias, como de menor relevância, “feijoadas”, “brigas de vizinho ou familiares”. Tais conflitos não são concebidos por muitos dos agentes da segurança pública como “casos de polícia”, logo são “bicados”, ou seja, não registrados. Situação muito frequente tanto com relação a casos envolvendo querelas familiares, como os que podem ser enquadrados como atos de racismo, xenofobia ou intolerância religiosa (MIRANDA, REIS e PINTO, 2010).

Ou seja, o banco de dados produzido para este trabalho tem um escopo bastante reduzido, uma vez que se sabe que a mídia tem por praxe divulgar apenas os casos informados aos órgãos estatais. Como as instâncias estatais possuem resistência em registrar os acontecimentos que envolvem discriminação por pertencimento étnico-religioso, podemos inferir que os dados catalogados, considerando apenas os fatos públicos, possuem índices duplamente subnotificados.

Para entender esta dupla subnotificação, foi preciso identificar que, na prática, no dia a dia dos terreiros, existe uma gramática própria e singular de administração dos conflitos que envolvem a discriminação por pertencimento étnico-religioso (ALMEIDA, 2018). Uma das estratégias é a de não realizar o registro de ocorrência nas delegacias e nem demandar na justiça por garantia de direitos. Em 2014, quando realizei a etnografia no Comdedine-Rio (ALMEIDA, 2015), um dos interlocutores daquela pesquisa, pai de santo e dirigente de uma das instituições que compõem o Conselho, contou que recebia várias queixas de discriminação religiosa

(...) A grande maioria das vítimas é negra. São pessoas dos terreiros próximos, gente humilde que ou não conhece seus direitos ou não têm como pagar um advogado. E todo mundo sabe que isso [uma ação judicial] pode levar anos. Normalmente, as discriminações acontecem nas escolas e em hospitais. O que é que faço? Como sou bacharel em direito, vou até lá e converso com a pessoa responsável. Falo da lei, digo que discriminação é crime... Vou numa boa, sem intimidar ninguém. Explico que praticar intolerância religiosa e racismo tem pena pesada. Como a maioria do pessoal aqui conhece o meu trabalho, sabe que eu sou sério e me respeita, essas visitas costumam funcionar e resolvem o problema (PAI LUIZ DE OBALUAIÊ).

O depoimento deste interlocutor leva a entender que, entre demandar ações que visam provocar o judiciário e a resolução informal dos casos que envolvem intolerância religiosa, está o dilema entre a ideia de utilização da legislação como uma arma de luta e um quadro de

²¹¹ O termo diz respeito a uma demanda reprimida de casos que não tem encontrado amparo nas instâncias estatais de administração de conflitos e “não são raros os relatos do descrédito e desqualificação do aparato estatal para administração de conflitos raciais (Monteiro, 2004) e étnico-religiosos, conforme demonstrados nas etnografias desenvolvidas por Miranda (2010), Boniolo (2011), Pinto (2011) e Rangel (2013)” (ALMEIDA, 2017).

referência, frente ao ‘realismo’ das decisões judiciais (CEFAÏ, 2011), que congregam um cenário de desinteresse do aparato estatal na aplicação da Lei Caó. Este desinteresse pode ser pensado conforme a tese de Mota (2009), porque há, entre os juristas brasileiros, uma frequente confusão entre a ideia de desigualdade jurídica e a de diferença. Desta forma, não deveria ser de espantar que as soluções informais dos conflitos que envolvem discriminação étnico-religiosa se mostrem mais eficientes do que as decisões judiciais, conforme apontadas pela etnografia e que esta informalidade esteja em acordo com os sentidos de justiça dos interlocutores. Por outro lado, esta narrativa que tenta administrar informalmente os conflitos não trata de buscar uma negociação prévia, na tentativa de evitar a relação problemática e conflituosa que configura o vínculo social das partes envolvidas nos processos judiciais com o sistema judiciário (ARAGON, 2013), tão comum no meio jurídico. Diante da possibilidade de um modelo informal para a administração destes conflitos, podemos refletir que este interlocutor sequer considera o aparato estatal como instância legítima de garantia de direitos, uma vez que as demandas ou não recebem o tratamento legal adequado ou ‘não dão em nada’.

Neste ponto, considerando que os veículos de imprensa noticiam preferencialmente os casos que já receberam alguma atenção estatal – seja o registro policial ou uma denúncia no Ministério Público, por exemplo – o número de notícias sobre os casos de discriminação étnico-religiosa tende a aparecer de forma bastante reduzida. Mas, a vida não cabe na descrição resumida de práticas. Enquanto realizava a pesquisa no Comdedine-Rio, o mesmo interlocutor que orienta as vítimas a não prestarem queixas, denunciou ao Jornal Extra – cuja reportagem foi replicada no O Globo – que uma filha de santo havia sido expulsa por traficantes do Complexo do Lins²¹². Ressalte-se que estes dois veículos de informação, que são classificados como representantes da grande imprensa, são identificados pelos adeptos das tradições de matrizes africana no Rio de Janeiro por darem tratamento diferenciado, o que significa respeitoso, para os casos que envolvem este tipo de discriminação²¹³. De fato, quando conversamos com este interlocutor sobre a expulsão da sua filha de santo, que era moradora da favela do Lins há mais de 20 anos, ele explicou que estava fazendo a denúncia porque não era seguro para ela que se fizesse um registro de ocorrência contra os traficantes.

²¹² Ver: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/crime-preconceito-maes-filhos-de-santo-sao-expulsos-de-favelas-por-traficantes-evangelicos-9868829.html>. Acesso em 06/08/2019.

²¹³ A infografia "Candomblé", de autoria de Ary Moraes, publicada na série "Inimigos de fé", escrita pela jornalista Clarissa Monteagudo recebeu o prêmio SIP de Infografia, concedido pela Sociedade Interamericana de Imprensa. As reportagens foram publicadas no EXTRA do dia 25 a 31 de janeiro de 2009. Ver: <http://alexandrelomilodo.blogspot.com/2010/07/infografia-premiada-candomble-jornal.html>. Acesso em 06/08/2019.

Uma coisa é a gente ir conversar com um diretor de escola ou com um plantonista do hospital. A outra é ir lá, conversar com traficantes armados até os dentes... Não tem condição. É evidente que todos temos medo de represálias por causa das denúncias na imprensa. Mas, eu moro bem distante do Lins e faço questão de não aparecer nas reportagens. Sei que estou correndo riscos, mas se eu não denunciar, ninguém vai saber o que aconteceu com ela. A gente conseguiu alugar uma casa aqui perto do barracão e ela se mudou. Evidente que ela não vai aparecer porque teme por sua vida e pelas represálias que podem ser feitas contra toda família. Eu denunciei na imprensa porque entendo que não podemos ficar completamente calados. Mas, como é que vamos fazer o registro? (PAI LUIZ DE OBALUAIÊ)

Em 2008, os jornais O Dia e Extra já haviam noticiado que o traficante Fernandinho Guarabu estava expulsando adeptos das tradições afro do morro do Dendê, na Ilha do Governador, zona norte do Rio de Janeiro, considerando apenas a respeitabilidade das fontes e a comprovação dos fatos, sem a necessidade de que o caso tivesse qualquer tipo de registro estatal. Este fato demonstra o quanto uma empresa de comunicação pode relativizar o seu modo de operar o tratamento a um tipo de acontecimento – o que no jargão jornalístico é ‘comprar uma pauta’ – de acordo com os seus interesses, a partir de outros diacríticos. O que, no caso em questão, se deu pelo veículo considerar que a denúncia partiu de uma fonte fidedigna, uma vez que já conhecia o interlocutor que já havia servido de fonte para outros acontecimentos.

Devido ao fenômeno da atuação dos traficantes evangélicos na cidade, o interlocutor da minha pesquisa já havia se tornado uma fonte confiável de informações para os jornalistas, por ter um histórico de participação em outras reportagens e ter estabelecido algum nível de relação pessoal com os repórteres. Este fato faz com que este interlocutor seja visto como uma pessoa que, além de ter acesso aos repórteres, possui uma rede de relações políticas que o permitem ser respeitado junto aos jornalistas e algumas autoridades²¹⁴.

3.2.3 – O que dizem os dados?

Ao todo, o banco de dados reuniu 219 (duzentas e dezenove) “ocorrências midiáticas”, entre janeiro de 2008 e dezembro de 2018. Uma única ocorrência encontrada pelo marcador “chacina em terreiro” foi identificada no ano de 2007, na cidade de Curitiba, no estado do Paraná. A reportagem, veiculada no site do Jornal Tribuna do Paraná, informa que oito pessoas foram baleadas no terreiro de umbanda Sete Flechas, no bairro da Fazendinha. Cinco vítimas, incluindo o pai de santo, morreram no local e outras três ficaram feridas, sendo socorridas em hospitais públicos. Na reportagem, não há imagens do terreiro nem fotos das vítimas, e as declarações são intercaladas entre os policiais que investigavam o ocorrido e algumas testemunhas que presenciaram o ataque. Segundo a narrativa da Tribuna, a chacina teria

²¹⁴ Devido à atuação política deste interlocutor foi realizada uma audiência pública na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, para tratar dos traficantes evangélicos nas favelas do estado, no mesmo ano. (ALMEIDA, 2015).

ocorrido devido a um entrevero, ocorrido dias antes, entre o pai de santo e dois irmãos gêmeos, que moravam nos fundos do terreiro, devido ao barulho das atividades religiosas no local. Por não estar em acordo com o recorte cronológico, esta reportagem não entrou no banco de dados desta pesquisa.

Das 219 ocorrências midiáticas, identificamos que 180 foram relativas a violações de direitos que incluem crimes contra a pessoa e contra a vida, e também ao patrimônio (público ou privado), que foram facilmente identificáveis por terem suas descrições nas manchetes das ocorrências. Estes casos foram classificados como “Fatos” porque indicam uma circunstância de violação e foram agrupadas de acordo com os Grupos Delitivos do Código Penal, subdivididos em Crimes contra a Pessoa e Crimes contra o Patrimônio, para que pudéssemos contrastar como a mídia classifica esses crimes. Ou seja, essas ocorrências se referem a práticas contra adepto(s) de alguma tradição de matriz africana e ao patrimônio, seja dos terreiros, entendidos como patrimônio privado, ou de imagens dispostas em praças e vias públicas, consideradas como de responsabilidade do Estado, portanto, públicas. Ao agruparmos considerando os grupos delitivos, conforme a classificação identificada nas manchetes, encontramos o dobro de casos que noticiam crimes contra a pessoa e contra vida, em comparação aos casos que dizem respeito a crimes contra o patrimônio (público e privado):

Tabela 3: Classificação das “ocorrências midiáticas” (2008-2018) em relação a tipificação penal

Crimes contra a pessoa		Crimes contra a vida		Crimes contra o patrimônio	
Apedrejamento	11	Assassinatos	68	Depredação	07 (*)
Baleada	01	Morte	05	Explosão	02
Agressão	04			Incêndio	27
Ameaça	01			Prejuízo	01
				Terreiro destruído	01
				Expulsão	01
				Invasão	01

Total: 17

Total: 73

Total: 40

Fonte: Dados trabalhados pela autora

(*) As ocorrências identificadas como de depredação se referem, em sua maioria, ao patrimônio público como a decapitação da estátua de Iemanjá em João Pessoa, as estátuas dos orixás no Entorno de Brasília, e uma imagem católica na Serra Gaúcha.

Os Crimes contra a Vida são uma subclassificação do Grupo Delitivo de Crimes contra a Pessoa, de acordo com o Código Penal. Identificamos outras classificações empreendidas pela mídia e que foram consideradas pela pesquisa como genéricas, por não informarem objetivamente sobre os acontecimentos envolvendo adeptos e terreiros no Brasil. Elas foram consideradas “Por acusação”, quando a manchete da reportagem já orienta o acontecimento, expressando a ideia do veículo sobre o fato e o classifica por um crime específico; “Por condição”, quando a manchete já estabelece a condição dos envolvidos no fato a qual se refere; “Por meio”, quando a ocorrência do fato é atribuída pelo veículo de comunicação a uma causa específica.

Tabela 4: Classificação das “ocorrências midiáticas” (2008-2018) em relação ao modo pelo qual a mídia tratou o crime

Por acusação		Por condição		Por meio	
Intolerância religiosa	34	Suspeito	01	Ataque	
				02	
Crime de ódio	02	Condenação	02	Pedrada	
				01	
		Igreja condenada	01	Justiça fecha terreiro	01
		Prisão de assassinos		Violência	01
		01			
	Total: 36		Total: 05		Total: 05

Fonte: Dados trabalhados pela autora

Destas classificações genéricas empreendidas pela mídia, observamos que as ocorrências midiáticas classificadas pela imprensa como sendo de “intolerância religiosa” poderiam ser agrupadas de acordo com os grupos delitivos do Código Penal por se referirem a uma variedade de crimes e violações. Neste caso, “intolerância religiosa” pode ser entendida como uma classificação que serve como categoria “guarda-chuva” para a mídia, uma vez que os acontecimentos aos quais essas ocorrências se referem podem ser classificadas de diversas maneiras. Considerando as ocorrências que foram classificadas pela mídia como de intolerância religiosa tendo como método a sua distinção a partir dos Grupos Delitivos do Código Penal, encontramos a seguinte classificação:

Tabela 5: Classificação das “ocorrências midiáticas” (2008-2018) em relação ao uso pela mídia da categoria “Intolerância Religiosa”

Crimes contra a pessoa		Crimes contra a vida		Crimes contra o patrimônio	
Esfaqueamento	01	Morte	02	Incêndio	04
Vítima	05			Quebra de imagens	03
Acusado	10			Terreiro atacado	02
Expulso do fórum	01			Processado por destruir terreiro	01
Impedimento de ritual fúnebre	01				
Interpelação de compras	01				
Proibição de trabalhos escolares	02				
Denuncia	01				
Total: 22		Total: 02		Total: 10	

Fonte: Dados trabalhados pela autora

As outras 39 (trinta e nove) ocorrências midiáticas, do universo total das 219 ocorrências, se referiam a algum tipo de manifestação política dos adeptos e/ou vítimas ou ainda alguma forma de retorno das instituições que visam o enfrentamento aos crimes e ataques. Estas ocorrências receberam a classificação de “mobilizações” e foram agrupadas do seguinte modo:

Tabela 6: Classificação das “ocorrências midiáticas” (2008-2018) em relação a forma de reação ao fato – as “mobilizações”

Mobilizações sociedade civil		Mobilizações institucionais	
Denúncias aumentam	07	MPF	02
Ajuda a terreiro destruído	01	MP	02
Impunidade	08	Promotoria investiga	01
Religiosa sai do país	01	Polícia investiga	02
Manifestações no espaço público	10	OAB pede investigação	01
Alunos apresentam trabalho	01	Criação de delegacia	01
Sobre racismo religioso	01	Centro Olímpico exclui religiões afro	01
Total: 29		Total: 10	

Fonte: Dados trabalhados pela autora

Quando separamos os dados em “mobilizações da sociedade civil” e “mobilizações institucionais” percebemos que a politização dos ataques aos adeptos e terreiros, empreendidas pela sociedade civil, tem sido realizada com uma ocorrência quase três vezes maior que a realizada pelas instituições.

No entanto, sabemos que para aferir o tipo de importância que os veículos de comunicação dão a essas ocorrências midiáticas, devemos observar o modo como elas são tratadas pelos profissionais e pelas empresas de comunicação que a produzem. Neste sentido, optei por aprofundar o tratamento dado pelas empresas de comunicação às ocorrências midiáticas que indicam a subclassificação dos Crimes contra a Vida, não só por considerar a possibilidade desses fatos serem tratados pela mídia como de relativa importância, mas por se referir a violação do bem jurídico mais valioso que é a vida. Como sabemos, os crimes de homicídio são os que possuem menores subnotificação, mas tendem a ser tratados de forma diferenciada, devido a ideologia patrimonialista da sociedade brasileira (KANT DE LIMA, 2010; MIRANDA e PITA, 2011)²¹⁵. Por outro lado, entendo que os assassinatos são cotidianamente explorados pela mídia sob o aspecto sensacional. Neste caso, a espetacularização desses acontecimentos é, em certa medida, até esperada, uma vez que a morte pelo pertencimento étnico-religioso das vítimas constitui uma relativa novidade no cenário das disputas religiosas no país.

3.3 – “Ninguém sabe, ninguém viu, aquele mano chegou lá atirando, pá e pum, caiu”²¹⁶

O material bruto das “ocorrências midiáticas” catalogou 78 ocorrências sobre Crimes contra a Vida, sendo que, no tratamento dos dados, identificamos duplicidade de seis ocorrências. Na organização do Banco de Dados a primeira medida foi a de validar o acesso aos links relacionados na tabela do programa Excel, acessando-os para identificar se ainda estavam ativos ou se haviam sido retirados do ambiente digital. Como o levantamento teve início em setembro de 2017 e foi realizado até janeiro de 2019, foi necessário que o acesso aos links fosse consolidado para que pudéssemos classificar as ocorrências considerando a forma com que o texto jornalístico foi utilizado pelos veículos (se registro, notícia ou reportagem). Ao realizamos este procedimento, constatamos que doze ocorrências tiveram os links removidos e foram identificadas como “fora do ar”. Ao final dos procedimentos que checaram o material catalogado, obtivemos 58 ocorrências encontradas em portais (36), site de jornais com

²¹⁵ Kant de Lima trata pormenorizadamente sobre a diferença entre homicídio e latrocínio.

²¹⁶ “Ninguém sabe” é um rap do Athayde e Dj Hum, gravado em 2008.

circulação impressa (12), blogs (7), sites de TV (3), sendo uma delas veiculada na programação nacional da emissora, e uma ocorrência em emissora de rádio.

Dessas ocorrências identificamos 31 *notícias*, 22 *reportagens*, cinco *registros* e uma ocorrência de *Opinião* – veiculada no Portal Vermelho²¹⁷, no dia 06 de agosto de 2013. Esta ocorrência de *Opinião* é sobre o assassinato de Vilma Santos de Oliveira, conhecida como Ya Mukumby, 63 anos, mãe de santo e ativista do movimento negro em Londrina, no Paraná. Ya Mukumby foi assassinada no dia 03 de agosto de 2013. Além da mãe de santo, foram mortas mais três pessoas, entre as quais, sua mãe, Alial de Oliveira Santos, 86 anos, e uma neta de 10 anos²¹⁸. O fato foi veiculado em vários jornais e obteve certa repercussão nas redes sociais na época, uma vez que o acusado do assassinato, vizinho das vítimas, alegou que as matou porque “o demônio não veria o sangue dele de novo”. A família do acusado, toda evangélica, informou que ele sofria de transtornos mentais e que estava em surto quando cometeu os assassinatos. Apesar das várias imagens quebradas na casa de Ya Mukumby, a polícia afastou a possibilidade de a motivação dos assassinatos ser motivado por intolerância religiosa. Talvez esta seja uma das possibilidades das reportagens sobre este crime não aparecerem no levantamento feito para esta pesquisa. A única ocorrência registrada pelo nosso banco de dados sobre a morte de Ya Mukumbi é a opinativa da qual tratamos.

As 57 ocorrências midiáticas restantes são representativas de 39 casos tratados pela mídia como sendo de Crimes contra a Vida, cometidos contra adeptos de alguma tradição de matriz africana. Destas, as armas de fogo foram identificadas como instrumento do crime em 21 casos, quatro ocorrências relatam o uso de facas, três a utilização combinada entre arma de fogo e faca, oito não informaram o tipo de armamento utilizado para a morte das vítimas. Dado que chamou atenção é que nos 39 casos identificados, 29 crimes ocorreram ou na casa da vítima ou no terreiro – o que, em tese, acabam sendo praticamente o mesmo local, uma vez que é comum que, mesmo que o líder afrorreligioso não tenha o terreiro como o seu endereço domiciliar, o local acaba sendo identificado como sua “casa” por ser o local em que passa grande parte do tempo. Outro dado que ficou evidenciado na consolidação dos dados foi a baixa repercussividade dos crimes em relação à cobertura midiática das notícias. Apenas nove casos tiveram algum tipo de repercussão, ou seja, tiveram cobertura jornalística em mais de uma empresa comunicacional e/ou apareceram em mais de uma ocorrência. Nenhum deles apresentou mais de cinco ocorrências sobre o mesmo caso.

²¹⁷ Portal identificado como mídia alternativa, financiado pelo Partido Comunista do Brasil, o que evidencia a possibilidade de uma linha editorial progressista.

²¹⁸ Ver: <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/ya-mukumby-e-outras-tres-pessoas-sao-assassinadas-a-facadas-na-zona-oeste-c4jja23t9ugfb07k90gyh22q6/>. Acesso em 15/07/2019.

O assassinato do pai de santo Rafael Medeiros, 28 anos, morto a facadas ao apartar uma briga entre vizinhas, na cidade de Manaus, em 2014, foi a que mais apareceu no levantamento. Catalogamos cinco ocorrências midiáticas que narram o caso, sendo uma notícia (veiculada em 05 de maio, pelo site do Jornal A Crítica) e quatro reportagens, uma delas publicadas no portal Gospel Mais, um dos maiores do mercado cristão de consumo de notícias. O caso foi tratado desde a sua primeira publicação como motivado por intolerância religiosa. As ocorrências informam que Rafael apartava

uma briga entre duas vizinhas que mantinham um desentendimento devido a escolhas religiosas, quando acabou atingido com dois golpes de faca no pescoço e nas costas deferidos por um homem identificado como “Raizinho”, que seria filho de uma das vizinhas. (Gospel Mais, 2014)²¹⁹.

O caso Rafael Medeiros é um dos quatro encontrados pelo nosso levantamento que traz a descrição do suspeito/acusado de cometer o crime. Porém, é o único em que temos uma reportagem, com foto e entrevistas, sobre a prisão do assassino, ocorrida três meses após o fato²²⁰. Além deste caso, outras três ocorrências midiáticas, descritas mais adiante, tratam da prisão em flagrante dos assassinos. As ocorrências midiáticas da prisão do assassino de Rafael foram catalogadas como *reportagens*, mas a prisão do acusado não voltou a repercutir no portal Gospel Mais, que preferiu não *suitar* – que no jargão jornalístico significa dar continuidade ao acontecimento anteriormente noticiado quando um novo fato acontece. A *suíte* de uma notícia ou reportagem demonstra o grau de relevância da notícia e o interesse da empresa de comunicação em relação ao acontecimento. No caso do portal Gospel Mais, o desdobramento de uma reportagem entendida como incomum a um portal cristão seria *jornalisticamente* justificado, uma vez que o fato gerador (o assassinato de Rafael Medeiros) foi considerado como de interesse. Mas, se o assassinato foi considerado de interesse do público do referido portal, a prisão do acusado não mereceu nenhum tipo de registro pelo veículo. Interessante notar que o caso de Rafael Medeiros foi o único cujo desdobramento da investigação, que culminou com a prisão do acusado, foi narrado pela mídia.

Os outros três casos em que a mídia descreveu a prisão dos suspeitos/acusados de cometerem os crimes foram o de Jorge Luís que morreu ao ser esfaqueado durante a realização de um culto afro no Povoado de São Vicente, na cidade de Teresina (Piauí). A notícia veiculada no portal Cidade Verde, em fevereiro/2018, não traz nenhum dado sobre a vítima, que teria sido assassinada devido a um desentendimento com o amigo Douglas Oliveira Santos, preso em

²¹⁹ Ver: <https://noticias.gospelmais.com.br/assassinato-pai-santo-motivado-intolerancia-religiosa-67412.html> último acesso em 10/09/2019.

²²⁰ O assassino foi apresentado à imprensa em agosto do mesmo ano.

flagrante no local; o outro caso é o registro de que o traficante Sassá, morto numa operação policial na favela da Lajinha, em Salvador, teria sido o mandante do assassinato de um “pai de santo que reclamou da venda de drogas no portão de sua casa”. Apesar da reportagem veiculada em agosto/2013, no portal IBahia tratar longamente sobre a operação policial que matou o traficante e ter o título “Sassá matou pai de santo que era contra tráfico na porta de casa”, não há nenhuma informação sobre a vítima; a terceira ocorrência é relativa à prisão em flagrante de um acusado de matar um adepto de tradição afro no blog “Intolerância Religiosa” da ONG Koinonia, que vem monitorando casos veiculados na mídia de violação de direitos por pertencimento étnico-religioso desde 2010. O blog reproduziu a reportagem do Jornal Correio da Bahia, edição 25/09/2012, que narra a mecânica do assassinato do ogã Marcos Antônio Dias Santos Marcelino, de 35 anos, morto com um tiro de espingarda na cabeça, disparado pelo vizinho, em Itaparica (Ba). Manoel Correia dos Santos teria atirado em Marcos porque se sentiu incomodado pela vítima estar trocando a lâmpada do terreiro, vizinho a sua residência. O assassino foi preso em flagrante e confessou o crime na delegacia. Segundo a reportagem, Manoel estava alcoolizado e chegou a pedir desculpas pela morte de Marcos.

3.3.1 – “Beco sem Saída”

Das ocorrências midiáticas que informam investigações policiais sobre os assassinatos de pais de santo, a que mais apareceu na pesquisa contabilizou quatro reportagens. Elas se referem à morte de Gelson Daniel Soares, 53 anos, morador da cidade de São Leopoldo. As reportagens informam que Gelson teria desaparecido em Tramandaí, Rio Grande do Sul, no dia 30/12/2017, para onde teria viajado para passar as festas de fim de ano. Segundo a reportagem veiculada pelo portal do Jornal Novo Hamburgo, de 05/01/2018, o corpo foi encontrado na noite do dia anterior, nas dunas do Balneário de Tiarajú, no limite entre as cidades de Tramandaí e Cidreira, com marcas de tiros. Esta reportagem informa que,

O delegado Paulo Perez, que investiga o caso, diz que a polícia não descarta nenhuma hipótese, mas que até agora a mais forte é de homicídio. “Não descartamos nada, nem mesmo latrocínio. Estamos investigando possíveis motivos como passional ou o envolvimento da vítima com outros crimes, mas ainda não há indícios seguros de nada disso, comenta Perez (JORNAL NOVO HAMBURGO, 05/01/2018 – grifos meus).

Sobre as investigações, além da reportagem encontrada no site da Revista W3 (sem data) a que chamou atenção foi publicada no portal Gaúcha Zero Hora, do Grupo do jornal Zero Hora – um dos maiores em termos de circulação no sul do país –, no dia 09/01/2018. Com a manchete “Após ouvir mais de 50 pessoas, delegado que investiga morte de pai de santo diz que chegou ‘em beco sem saída’”, a reportagem informa que a Polícia Civil ainda não tinha conseguido descobrir o que teria motivado a morte de Gelson e que “a maioria das 50 pessoas contatadas

pela polícia foram ouvidas informalmente”. A reportagem diz que

Segundo o delegado, entre sete e oito prestaram depoimento formal. Entre elas estão familiares, vizinhos ou alguma outra pessoa que poderia ter testemunhado a movimentação da vítima (GAÚCHA ZERO HORA, 09/01/2018).

Além de entrevistas que identificavam a vítima como uma pessoa sem nenhum conflito com a vizinhança e que realizava atendimentos de caridade distribuindo alimentos e roupas para pessoas pobres, o que chama atenção na reportagem são os links na sessão Leia Mais do site, posicionado logo abaixo da foto da vítima, que orientam os leitores para duas outras notícias: “Polícia tem até segunda para concluir inquérito sobre crianças mortas em ritual satânico” e “Defesa de suspeito de ritual satânico cita postura de delegado para pedir habeas corpus”, conforme observamos na imagem 8:

Imagem 8: Página do site do Jornal Gaúcha Zero Hora



Fonte: Tela capturada do site do Jornal Zero Hora

Conforme já apontamos, diante das limitações impostas pelos algoritmos que orientam as buscas na web²²¹, não é possível afirmar que esses links tenham sido propositalmente colocados pela empresa de comunicação como forma de associar a morte do pai de santo a rituais satânicos – considerando toda carga estigmatizante que esta representação traz, ainda que o satanismo, como prática religiosa, possua em tese, completa e irrestrita liberdade de culto no país. No entanto, a fala do delegado que indica que as investigações consideram que o assassinato de Gelson possa estar ligado a crimes que ele tenha cometido, agregada à ideia de

²²¹ “A incluir o selecionamento do que será visto na barra de rolagens que não cessa em se reciclar, fica clara a incumbência disposta e concedida ao Facebook de nortear a validade das informações, rememorando e narrativizando as experiências dos usuários. Chris Ingraham (2015) em estudo realizado para o Washington Post, este funcionamento faz com que cerca de 60% dos conteúdos que estariam disponíveis não são postos à visualização” (BORNHAUSEN e BAITELLO JUNIOR, 2018).

que este crime se relaciona a rituais satânicos, se revelam sintomáticas da cobertura de mídia que tende a associar eventos criminosos praticados contra adeptos e líderes das tradições de matrizes africana a suposta prática criminosa das vítimas. Ou seja, essas reportagens analisadas em seu conjunto, fazem com que a morte do pai de santo seja, se não justificada, ao menos relativizada. Apesar da reportagem informar que a vítima é um homem branco e que ainda realiza caridade, percebemos que antes de ser considerado uma vítima, Gelson é compreendido sob a lógica da incriminação, que se constitui em

um processo social que "estabiliza", por assim dizer, em tipos sociais, a expectativa de reiteração do sujeito no crime; mais que isso, tende a assimilar o crime ao sujeito, de tal modo que a periculosidade do sujeito, baseada no que se supõe ser sua propensão natural ao crime, passa a ser decodificada por traços que ele apresente. A seleção desses traços, como no processo de estigmatização, interliga causalmente variáveis de pobreza urbana, baixa escolaridade e preconceitos de cor e marca ao que se espera que seja uma "carreira criminosa" (MISSE, 2011: 17).

Neste ponto, percebemos que o tratamento dado à morte de Gelson pela polícia e reproduzido pela mídia, faz com que seja possível identificar que a condição de pai de santo da vítima enquanto “um tipo social”, para usar as palavras de Misse, está diretamente associada à periculosidade, traduzida na propensão natural ao crime. Ainda que todos os depoimentos das testemunhas apontem o contrário.

3.3.2 – “Dois homens”

Todas as demais 53 ocorrências descrevem os acusados de forma superficial. Dos 39 casos consolidados, 19 ocorrências, classificadas entre notícias, registros e reportagens, sequer oferecem algum dado sobre suspeitos ou acusados. Onze informam que os suspeitos são “dois homens”. Entre as ocorrências que informam que o crime foi cometido por “dois homens”, está o caso do pai de santo José Mário Cavalcante da Silva, 39 anos, assassinado em agosto/2016, com 12 facadas num bar localizado na cidade de Ananindeua, na Grande Belém (Pará). Segundo o portal Amazônia News, a vítima estava bebendo com os suspeitos em um bar quando foi assassinada. As testemunhas do crime, cometido às 11:30h, ou seja, a luz do dia, informaram que os dois homens sacaram as peixeiras (cada uma com 25 cm) e golpearam José Mario doze vezes. Ao fugirem a pé, deixaram as armas do crime que foram recolhidas pela polícia no chão do bar. Cumpre destacar que nenhuma das quatro ocorrências que narram este crime traz uma descrição sobre os suspeitos, apesar das várias entrevistas realizadas com as testemunhas, familiares da vítima e ativistas de ONG voltadas para a defesa dos direitos dos afroreligiosos na cidade. Não encontramos registros de que os assassinos tenham sido presos ou que, caso tenham ocorrido, as investigações chegaram a algum dos suspeitos.

Há também ocorrências em que “dois homens” estavam “numa moto” (04) ou

“encapuzados” (02) ou “de bicicleta” (01). Na verdade, a bicicleta utilizada como meio de locomoção pelos suspeitos aparece em duas ocorrências. Em setembro de 2016, o portal G1 veiculou a notícia do assassinato de Nego Banjo, no distrito de Icoaraci, em Belém (PA). Segundo os relatos das testemunhas, o acusado abordou a vítima em frente à sua casa:

O cara colocou a arma na cabeça dele (Nego Banjo), ele deu uma pancada na mão do rapaz. Daí ele (o bandido) deu o primeiro tiro, depois o segundo e quando ele tentou correr (o Nego Banjo), ele (o bandido) deu, por trás, o terceiro. Depois apanhou a bicicleta tranquilamente e foi embora sem levar nada”, relatou Walmir da Luz Fernandes, Babalorixá e professor universitário (PORTAL G1, 30/09/2016, grifos meus).

A reportagem também informa que o assassinato de Nego Banjo foi o oitavo caso de morte de afroreligiosos desde 2015, na capital do estado do Pará.

O outro caso em que uma bicicleta foi utilizada para deslocamento dos criminosos aconteceu em junho de 2017, quando dois homens em uma bicicleta mataram a jovem Ketlyn Sabrina Oliveira do Nascimento, 16 anos. Segundo o jornal Diário do Nordeste, a vítima saía do terreiro com a filha de 10 meses no colo no bairro Jardim Iracema, em Fortaleza (CE), e os vizinhos do terreiro presenciaram a execução.

As testemunhas contam que dois suspeitos chegaram em uma bicicleta, se aproximaram da vítima e ordenaram que ela soltasse a criança. Por ter se negado a soltar a filha, um dos suspeitos desceu e colocou a bebê no chão. Em seguida, o outro suspeito disparou diversas vezes contra a vítima (DIÁRIO DO NORDESTE, edição online, 23/06/2017, grifos meus).

A reportagem informa ainda que a vítima não tinha envolvimento com drogas e que a Polícia Militar acredita que o crime tenha sido motivado por vingança. Os moradores acionaram duas ambulâncias da Samu, mas Ketlyn morreu na calçada. Não se tem dados do que ocorreu com a criança, se houve ou não investigação e nenhuma descrição dos suspeitos.

3.3.3 – O lugar das mulheres nos “assassinatos em terreiros”

A forma como as mulheres são representadas nas narrativas das ocorrências chamou atenção no caso da morte da mãe de santo Salomé Moura Coelho, de 57 anos, e de seu companheiro, no bairro de Brotas, na cidade de Salvador, em fevereiro de 2016. Nosso levantamento encontrou três ocorrências para este caso que, segundo as notícias, devido aos corpos terem sido encontrados em adiantado estado de decomposição, não foi possível informar nem a causa nem apontar nenhum suspeito. No entanto, a notícia veiculada pelo portal MSNotícias tem a seguinte manchete: “Mãe de santo encontrada morta com namorado surfista em terreiro”. Apesar de registrar que o companheiro da vítima possui identidade ignorada, a manchete informa que ele era “surfista” e, no corpo da notícia, o jornalista diz que Mãe Salomé

teria ficado famosa por ser a mãe de santo de Adriano, ex-BBB de 2001. A notícia diz ainda que, segundo vizinhos, a vítima era tranquila e reservada e que o caso era um mistério para a polícia, a família e a vizinhança do casal. É possível perceber que a qualificação das vítimas tem o evidente intuito de estigmatizá-los e o de desqualificar a imagem da mãe de santo por ter um companheiro aparentemente mais jovem (pela condição de surfista) e ser sexualmente ativa.

Das ocorrências catalogadas, seis relatam assassinatos cometidos contra mulheres (cinco mães de santo, sendo uma transexual, e o caso de Ketlyn, descrito anteriormente). As mulheres também aparecem em duas ocorrências como suspeitas/acusadas. O caso do assassinato do pai de santo Cosme Lindemberg Araújo Silva, de 40 anos, morto a facadas no bairro Piçarreira, zona Leste de Teresina (PI), em julho de 2017, no portal Cidade Verde, informa que uma vizinha da vítima contou que

Cosme morava em um cômodo construído separado da casa da mãe, no mesmo terreno. No quintal ele realizava os rituais de sua religião. Segundo ela, ontem o pai de santo teria sido visto entrando no local com outras três pessoas. O que eu soube é que ele chegou com duas mulheres e um homem e depois as duas mulheres saíram e ele ficou com o rapaz lá (PORTAL CIDADE VERDE, 23/07/2017, grifos meus).

Não há dados sobre as duas mulheres nem do homem que teria permanecido com a vítima. A construção do texto sugere que houve uma orgia e que as duas mulheres teriam saído do local antes da morte de Cosme.

Tratamento diferente em relação à participação de mulheres em crimes ocorridos em terreiros foi identificada na reportagem veiculada pelo portal Campos 24h, em junho de 2015, com a manchete “Criança foi morta em centro de umbanda, diz delegado”. A ocorrência narra que Natasha Reis Teixeira, 7 anos, teria sido estrangulada num ritual de ‘magia negra’ pela mãe de santo. O fato aconteceu no bairro Parque Aurora, na cidade de Campos dos Goytacazes (RJ). Segundo a reportagem, o crime teria sido testemunhado pela mãe da criança, que acabou alçada à cúmplice na entrevista coletiva concedida pelo delegado da 134ª DP, Geraldo Rangel, sobre o caso. Apesar de informar à imprensa que a menina havia sofrido maus tratos do padrasto, a dona de casa Glaciane Reis Teixeira, 39 anos, mãe da criança, e a mãe de santo, que não foi identificada na reportagem, foram indiciadas pela morte da menina. O portal narra a entrevista concedida por Glaciane da seguinte maneira:

Inicialmente, ela levantou suspeitas de que o seu companheiro, um pedreiro de 42 anos e padrasto da criança, teria agredido Natasha. Confira o que disse a mãe:
"Quem viu tudo foi minha filha mais velha. Eu estava na cozinha lavando louça e em momento nenhum eu vi nada. Ele (se referindo a seu companheiro e padrasto) bateu nela na coxa com o cinto. Estavam as duas meninas brincando e ele achou que o pé da menina de sete anos tinha batido no menino de um ano e cinco meses que estava dormindo. Eu não posso falar nada, pois quem viu foi minha filha. Eu estava na cozinha fazendo o jantar. Com medo do padrasto, a menina mais velha fugiu de casa e foi parar no Fundão sozinha. Na terça-feira, ele tinha dado um tapa nela e ficou com

a marca no pescoço. Na quarta-feira, ela foi para a UPA com febre, deu que estava com a garganta inflamada”, declarou a mãe” (PORTAL CAMPOS 24H, 18/06/2015).

A reportagem informa ainda que o padrasto da vítima chegou a ser preso, mas foi liberado em seguida porque a polícia concluiu que ele não estava no centro de umbanda. Interessante notar a naturalidade com que esta reportagem coloca a mãe no lugar de cúmplice de assassinato da própria filha e que o padrasto tenha sido desconsiderado suspeito, apesar do relato de maus tratos frequentes, por não estar no centro de umbanda. O texto também sugere que as práticas umbandistas estão relacionadas a morte de pessoas – que neste caso é a de uma criança.

3.3.4 – Novas estratégias para técnicas antigas

A tradição midiática de entender os terreiros como locais perigosos, não só por abrigar populações indesejáveis, mas por serem palcos preferenciais para a prática de crimes – herança colonial consolidada pela política de perseguição implementada pelo Estado Novo – traduzida no conceito de *incriminação*, também é evidenciada em duas das três ocorrências encontradas e que foram veiculadas por emissoras de televisão. Com a chamada (que na fala nativa dos jornalistas corresponde a manchete de uma reportagem de televisão) “Pai de santo das celebridades é assassinado na Grande São Paulo”, a edição regional do programa Balanço Geral, exibido pela TV Record, veiculou a reportagem de 2’23” (dois minutos e vinte e três segundos), o que é um tempo bastante considerável para uma reportagem de televisão, informando o assassinato de um “líder espiritual do *Candomblé*” – assim mesmo, Candomblé sem o *n* e chamando o pai de santo de líder espiritual – na cidade de Cotia (SP), em outubro de 2011. Manoel Messias Gaspar de Souza, Baba Messias, foi assassinado quando seu terreiro foi invadido por oito homens armados. A reportagem começa com o apresentador do programa dizendo que:

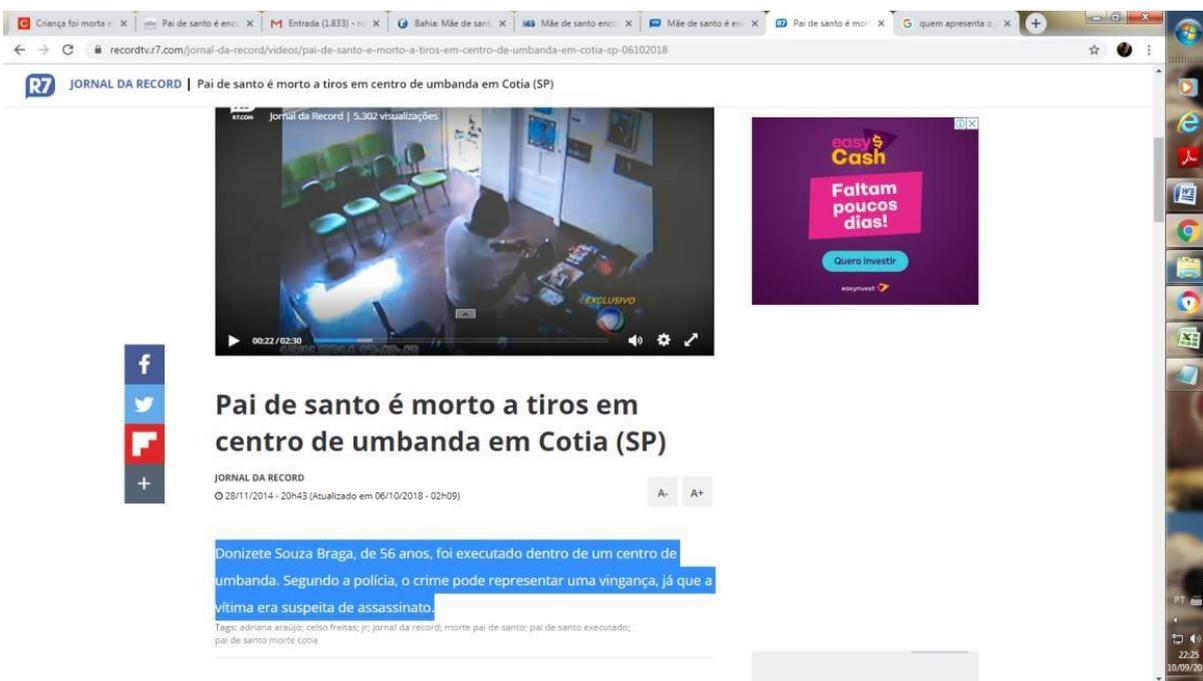
O líder espiritual do Candomblé, ele foi morto. Teve um assalto. Foi em Cotia, isso, né? O Manoel Messias Gaspar de Souza, o Baba Messias, era muito conhecido aí pelas celebridades do mundo artístico, todo mundo ia ver a sorte com ele lá, pra ver se ia ter futuro e não sei o quê. E ele sofreu uma violência. Bandidos entraram lá!

A fala do apresentador sugere que Baba Messias era um vidente, uma vez que as pessoas iam lá para verem o futuro. Mas, deveria ser um vidente ruim, já que não previu que seu terreiro seria assaltado e que ele morreria. Esta é a mensagem contida nas entrelinhas desta narrativa que abre a reportagem sobre a morte do afroreligioso. As primeiras imagens mostram um dos assaltantes sendo preso em flagrante pela polícia, enquanto tentava fugir. Segundo o policial que é entrevistado na sequência, outros dois ladrões, que portavam uma metralhadora e pistolas, foram presos ainda dentro do terreiro. Os bandidos fizeram 15 reféns e exigiam joias das

vítimas. Baba Messias foi morto, segundo a reportagem, por vários disparos que o atingiram na veia femoral. Os outros cinco bandidos conseguiram fugir em dois carros – uma van e um de passeio –, mas foram interceptados pela polícia a algumas quadras do local. Com eles foram encontrados, além dos armamentos, seis mil reais em dinheiro e várias joias que, segundo a reportagem, teriam sido fruto do roubo no terreiro. Na nota coberta²²² que fecha a reportagem, o repórter diz que a polícia encontrou com os bandidos, uma planta baixa do terreiro o que, segundo ele, significava que os ladrões já tinham frequentado o local e conheciam a vítima. A reportagem termina com duas pessoas negras chorando, enquanto se abraçam.

Outra reportagem realizada pela TV Record sobre o assassinato de Donizete Souza Braga, de 56 anos, executado dentro do *centro de umbanda*, tem a seguinte chamada no site da emissora:

Imagem 9: Manchete do site da TV Record sobre o assassinato de Donizete Souza Braga



Fonte: Tela capturada do site da TV Record

A reportagem de 2'30" (dois minutos e trinta segundos), veiculada nacionalmente em novembro de 2014, foi a mesma que abriu a edição do Jornal da Record, anunciada por Celso Freitas: “A edição de hoje do Jornal da Record começa com a execução de um homem em São Paulo, em plena hora do almoço”. Adriana Araújo, a outra âncora do jornal completa: “Câmeras de segurança gravaram a ação da quadrilha. Veja na reportagem exclusiva de Fábio Meneghetti e Leandro Caristo”.

²²² Nota coberta é um recurso utilizado pelas TV no qual o repórter descreve o caso, sem aparecer na imagem, enquanto no vídeo aparecem imagens que exemplificam a narrativa do repórter.

A primeira imagem é a da vítima conversando com uma mulher dentro do terreiro, exatamente na sala em que, segundo a reportagem, a vítima realizava o atendimento às pessoas que procuravam. É neste local que o bandido entra e dispara várias vezes contra Donizete, que cai morto no chão. Na sequência o vídeo traz imagens das pessoas à espera de serem atendidas no mesmo ambiente. Segundo o repórter, o assassino, que conhecia a rotina do centro, teria esperado as pessoas saírem para cometer o crime. Toda reportagem é construída no sentido de demonstrar que as pessoas que estavam no terreiro corriam risco de sofrer algum tipo de violência também. A vítima é apresentada pela reportagem como alguém que havia cometido crimes no Rio de Janeiro e que sua morte poderia ser em decorrência de uma vingança. O momento em que um dos repórteres esclarece que a polícia não tinha comprovado a versão de que a vítima teria ficha criminal – o que contraria o texto que aparece na abertura do site com o conteúdo da reportagem – é coberto pelas imagens da fuga dos dois homens que, adentraram no terreiro se passando por policiais. Mas, as informações de que a vítima não teria nenhuma passagem pela polícia só foi oferecida no final da reportagem.

3.4 – O jogo de esconde

Uma das nuances que salta aos olhos diante dos dados produzidos para esta pesquisa é que, se as mídias – alternativa e grande imprensa, de várias maneiras, não são indiferentes aos assassinatos cujas vítimas são adeptos de alguma tradição de matrizes africana, a forma como essas ocorrências são construídas mais revela do que esconde os interesses das empresas de comunicação. Quando há cobertura desses eventos, os constrói de acordo com seus interesses, de modo a persuadir o público mediante argumentos (discursivos e imagéticos) que acabam expressando as convicções dos repórteres e proprietários das empresas de comunicação em relação às vítimas ou em relação aos acusados/suspeitos. Neste sentido, observamos que as empresas de comunicação tendem a seguir uma lógica presente em órgãos estatais de desqualificação das demandas por reconhecimento de direitos identitários, tratando-as ora como briga de vizinhos, ora como disputas familiares, ora como expressões “naturais” de um universo considerado perigoso e criminógeno – os terreiros – em que se dão esses casos. Ainda há possibilidade, como na observada pelas empresas de comunicação controladas pelos neopentecostais (TV Record e portal Gospel Mais), dos assassinatos servirem de apoio a quase discreta propaganda ideológica – que representa os terreiros como espaços perigosos, sujeitos a violência, cujos líderes são tão criminosos quanto aqueles que os matou – que esses grupos promovem em seus noticiários.

No universo dos jornalistas é notório que a importância de uma reportagem, seja de rádio ou televisão, é contabilizada pela quantidade de segundos que ela permanece no ar. Esta

contabilidade é um jeito informal e muitas vezes subjetivo para os jornalistas, mas é a forma pela qual, por exemplo, o profissional de relações públicas presta contas da eficácia do trabalho aos clientes que o contratam para lidar com jornalistas. Funciona, grosso modo, em relacionar virtualmente o valor da veiculação de uma notícia sobre determinado assunto ao valor monetário que o noticiário representa para a emissora²²³.

O cálculo é baseado no conhecimento de que a grade de programação das empresas de telecomunicação, elaborada a partir do departamento comercial, quantifica em valores monetários o tempo do anúncio, que costuma ser de 30” (trinta segundos). O valor de um anúncio varia de acordo com o horário em que ele aparece na programação e na abrangência da transmissão (local ou nacional). Neste contexto, um comercial veiculado numa emissora durante a sua programação local é mais barato do que o mesmo comercial veiculado durante “o horário nobre”, que é o nacional. O mesmo cálculo é aplicado virtualmente na veiculação de notícias/reportagens para valorar a sua importância, o que significa mensurar o quanto uma notícia/reportagem está adequada aos interesses da empresa de comunicação. Travancas (2010) observou difusamente esta relação na forma com que os jornalistas mensuram a importância de suas reportagens quando veiculadas em noticiários locais e nacionais.

No caso dos impressos, esta fórmula baseia-se em quantificar o tamanho²²⁴ que uma determinada reportagem consome numa página e/ou no destaque editorial dada a uma determinada notícia, se posicionada ou não em página ímpar. Conforme asseveramos, jornalistas são profissionais especializados que trabalham para empresas de comunicação e valorar virtualmente a importância que suas reportagens ganham na estruturação dos noticiários e está relacionado a medir o prestígio do seu trabalho junto aos seus superiores. Cumpre ressaltar que no caso dos jornalistas esta aferição se dá de forma a quantificar o prestígio que tende a considerar a satisfação dos seus contratantes em relação ao seu próprio trabalho. Portanto, para que tenhamos uma dimensão menos romantizada do funcionamento da mídia, precisamos entender que a veiculação de um registro/notícia/reportagem por qualquer empresa de comunicação considera o envolvimento da mão de obra dispensada para a sua produção, o espaço em que o produto – que é a reportagem/notícia/registo – é veiculado e o tempo consumido para sua confecção. Sem perder de vista que essas demandas são mensuradas pelos proprietários das empresas de comunicação em dinheiro, podendo estar relacionadas a investimentos em termos de concorrência por audiência entre as empresas de comunicação ou

²²³ Para saber mais sobre as formas de desenvolvimento das notícias e a permanente tensão entre jornalistas e assessorias de imprensa (relações públicas) ver Marques, Miola e Siebra (2014).

²²⁴ Esse cálculo é feito multiplicando os centímetros da reportagem por coluna ocupada, seguindo o mesmo modelo do departamento comercial.

aos seus próprios interesses políticos e econômicos.

Para traduzir este tipo particular de contabilidade em cifras absolutas, é preciso que se compreenda que, cada comercial de 30” (trinta segundos) veiculado durante, por exemplo, no intervalo comercial do Jornal da Record, que é o noticiário nacional da TV Record, comandado pelos jornalistas mais importantes e mais bem pagos da casa, custa R\$ 231 mil (duzentos e trinta e um mil reais), conforme a tabela comercial da emissora de setembro de 2019²²⁵. Para calcular o valor virtual (ou seja a sua importância para os interesses dos proprietários) de uma notícia/registro/reportagem sobre um determinado acontecimento como, por exemplo o assassinato de Donizete Souza, que teve 2’30” (dois minutos e trinta segundos) de duração, calcula-se o valor do comercial de 30” (trinta segundos) pela quantidade de comerciais equivalentes ao tempo de exibição da reportagem. Assim, é possível contabilizar que a referida reportagem “valeu”, em valores virtuais, R\$ 1.155.000,00 (um milhão, cento e cinquenta e cinco mil reais), o que reflete o grande interesse da empresa em veicular esta informação, assim como a valorização institucional do trabalho dos jornalistas que a realizaram.

Porém o caso acima se trata de uma exceção, em geral nota-se uma baixa repercussividade dos casos na mídia, que está relacionada à forma que o sistema jurídico e de segurança pública trata esses crimes, tal como analisado por Miranda (2010). A indiferença (HERZFELD, 2014) com a qual os jornalistas e as empresas de comunicação descrevem suspeitos/acusados das mortes não está relacionada a falta de informação tal como se pode ver nos casos associados ao tráfico de drogas, quando as testemunhas temem falar (EILBAUM e MEDEIROS, 2016). Tenho como hipótese que há uma preocupação em como falar sobre os acusados de assassinar lideranças religiosas em templos quando os suspeitos são os evangélicos. Se esses assassinatos fossem cometidos contra padres ou pastores teriam recebido o mesmo tratamento? Se os suspeitos fossem pais e mães de santo haveria a mesma preocupação? Creio que não.

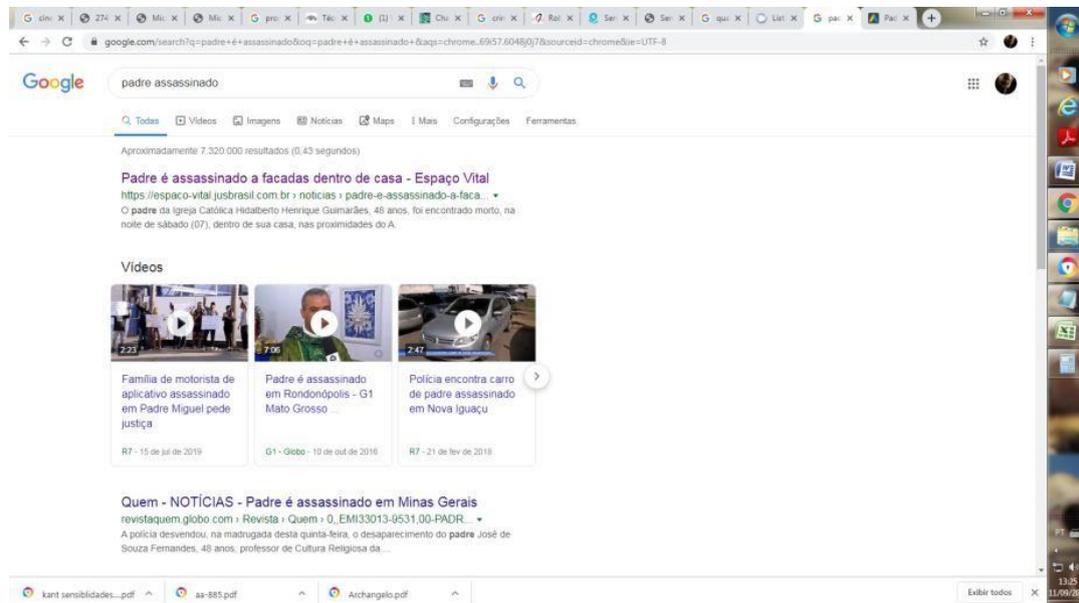
Para responder se a representação que mídia faz em relação ao assassinato de outras lideranças religiosas, segui os mesmos padrões com os quais fiz o levantamento para a formação do banco de dados que identificou os casos de crimes contra lideranças dos terreiros, realizando uma nova busca em 11 de setembro de 2019. No entanto, ao invés de usar o marcador “pai de santo assassinado” busquei no Google o marcador “padre assassinado”. A primeira ocorrência foi de 2009, replicada do portal Espaço Vital²²⁶, pelo site JusBrasil. A ocorrência trata do

²²⁵ Ver: <http://comercial.recordtv.com.br/lista-de-preco-nacional/>. Acesso em 11/09/2019.

²²⁶ Ver: <https://espaco-vital.jusbrasil.com.br/noticias/1998965/padre-e-assassinado-a-facadas-dentro-de-casa>. Acesso em 11/09/2019.

assassinato do padre da Igreja Católica Hidalberto Henrique Guimarães, 48 anos, encontrado morto dentro de casa, nas proximidades do Aeroclub em Maceió, na periferia da capital de Alagoas.

Imagem 10: Tela capturada do buscador Google para o marcador “padre assassinado”



Fonte: Tela capturada pela autora

A reportagem, além de fazer uma minibiografia da vítima, incluindo dados sobre sua formação e atuações como pároco em outras cidades, narra a presença de várias autoridades que se dirigiram ao local do crime, assim que souberam do fato.

Segundo o arcebispo de Maceió, dom Antônio Muniz, que esteve no local do crime, o corpo do padre será hoje trazido para a capital, onde será enterrado no Cemitério de São José, no bairro do Trapiche da Barra. No local do crime também estiveram o governador Teotônio Vilela Filho (PSDB); o secretário estadual de Defesa Social, Paulo Rubim; o diretor-geral da Polícia Civil de Alagoas, delegado Marcílio Barenco, o comandante da PM, coronel Dalmo Sena, e o prefeito de Murici, Renan Filho (PMDB) (PORTAL ESPAÇO VITAL, 2009).

A reportagem, além de descrever a dinâmica do crime, de acordo com as informações da perícia, ainda informa que, segundo o diretor adjunto da Polícia Civil de Alagoas, “os criminosos tomaram banho e lavaram as mãos antes de deixar a casa do padre”. No mesmo dia em que o corpo da vítima foi encontrado, a Divisão Especial de Investigação e Capturas da Polícia Civil prendeu J.A.C.S., de 16 anos que

contou à polícia que ele e o amigo Rafael Timóteo da Silva, mais conhecido como Chiqueque, estavam saindo de um bar, que fica no bairro do Jaraguá, quando foram abordados e receberam o convite para ir até a casa do homem que lhes oferecia carona. Segundo o menor, "no meio do caminho, ele nos fez o convite para tomar uma cervejinha em sua casa e nós aceitamos. Chegamos à casa dele por volta das três da manhã da sexta-feira. Nós tomamos cerveja e comemos muito tira-gosto. Eu bebi tanto

que acabei dormindo. Quando acordei, a confusão entre ele e o Rafael já estava acontecendo, eles travando uma luta corporal". Foi quando o menor pegou um pedaço de pau e "meti na cabeça do padre e aí, o meu amigo começou a esfaquear". Ao todo, o padre foi atingido com 18 facadas (PORTAL ESPAÇO VITAL, 2009).

A segunda ocorrência midiática que aparece na busca com o marcador “padre assassinado” foi veiculada no site da revista Quem²²⁷ (sem data) e trata da prisão dos quatro assassinos do padre José de Souza Fernandes, 48 anos, professor de Cultura Religiosa da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC/MG), em Brumadinho, região Metropolitana de Belo Horizonte. Segundo a notícia, o corpo da vítima, desaparecida há quatro dias, fora encontrado na cidade de Sarzedo, também na região Metropolitana. Quatro pessoas foram presas, dentre elas um garoto de programa que confessou o crime. O delegado Elson Matos, chefe do Departamento de Operações Especiais (Deoesp) informou que as investigações começaram no dia em que o corpo foi encontrado, chegando ao nome do Pedro, “com quem o padre tinha um relacionamento amoroso”. Segundo o delegado,

Ele planejou, junto com o Bem-te-vi, fazer um assalto para tomar e vender a caminhonete do padre - afirmou o delegado. O delegado detalhou que os dois pegaram carona com o sacerdote, pediram para ele se dirigir a um lugar para pernoitar e lá renderam-no (...) outros seis homens tinham conhecimento anterior do assassinato, pois seriam responsáveis pela venda do carro, concluiu o delegado. Quatro ainda são procurados. A prisão é considerada questão de tempo (REVISTA QUEM, sem data, grifos meus).

Na sequência o buscador identifica uma ocorrência de um padre assassinado em El Salvador, veiculada na editoria internacional do Jornal Estado de Minas²²⁸, de 18/05/2019, cuja fonte é a Agência France Press. Importante ressaltar que o referido jornal não apareceu no levantamento realizado para identificar as ocorrências relativas aos assassinatos de pais e mães de santo no Brasil.

A quarta ocorrência identificada pelo buscador foi veiculada pela Rádio Simpatia²²⁹, na cidade de Tapera, no Rio Grande do Sul, sobre o assassinato do padre Eduardo Pegoraro, morto a tiros na casa paroquial. Note-se que a notícia foi veiculada com celeridade, uma vez que os peritos ainda estavam se deslocando para averiguação. A notícia destaca que

Segundo informações da Brigada Militar (BM) de Tapera, um homem chegou no local e disparou contra sua esposa e no padre. Em seguida, ele teria atirado contra si próprio. O padre não resistiu aos ferimentos e morreu. O casal está sendo atendido no Hospital Roque Gonzales, de Tapera, e não corre risco de morte. Uma das suspeitas da polícia

²²⁷ Ver: <http://revistaquem.globo.com/Revista/Quem/0,,EMI33013-9531,00-PADRE+E+ASSASSINADO+EM+MINAS+GERAIS.html>. Acesso em 11/09/2019.

²²⁸ Ver: https://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2019/05/18/interna_internacional,1054832/padre-e-assassinado-em-el-salvador.shtml. Acesso 11/09/2019.

²²⁹ Ver: <https://www.radiosimpatia.com.br/noticias/3982-pol%C3%ADcia-aguarda-chegada-de-peritos-em-tapera.html>. Acesso em 11/09/2019.

é que o crime tenha motivações passionais (RÁDIO SIMPATIA, sem data. Grifos meus).

E assim, as ocorrências midiáticas com o marcador “padre assassinado” seguem. A riqueza de detalhes sobre as vítimas e os acusados oferecida pelas ocorrências midiáticas relativas aos crimes que são cometidos contra a vida de lideranças religiosas católicas contrastam expressivamente com as raras informações oferecidas pela mídia quando as vítimas são lideranças de alguma tradição de matriz afro. Percebemos que até as empresas de comunicação que veiculam tais casos se diferem em termos de abrangência e podem ser considerados como veículos da grande imprensa, ao contrário do que identificamos no levantamento sobre os casos relacionados aos assassinatos dos afroreligiosos, cuja maioria foi identificada em portais da internet e alternativos. Parece evidente que o tratamento dado às ocorrências relativas a crimes cometidos contra lideranças católicas recebe tratamento bastante diferenciado, tanto do ponto de vista da mídia, quanto do Estado – que, de acordo com as ocorrências midiáticas, não tem deixado as lideranças católicas e a sociedade de forma geral, sem as devidas respostas e resultados das investigações. E, ponto fundamental: sabemos que nesses casos há investigações.

O mesmo procedimento pode ser observado em relação às ocorrências que relatam assassinatos cujas vítimas são pastores. O marcador “pastor assassinado”, encontrou 20 ocorrências midiáticas sobre o assassinato de Anderson do Carmo, ocorrido em Niterói, no Rio de Janeiro, em junho de 2019. A vítima foi morta dentro da casa em que morava com a mulher, a deputada Flordelis, e parte dos 55 filhos do casal – a maioria, adotados. O caso é exemplar para pensarmos as ocorrências midiáticas em termos de repercussão. Ainda que consideremos que a grande repercussão do caso deve-se ao fato de que a acusada/suspeita de ter cometido o assassinato do pastor seja uma representante do legislativo nacional e também liderança evangélica no país – e que ela tenha como cúmplices dois dos seus filhos, as notícias/reportagens sobre o caso ocupam todas as ocorrências das duas primeiras páginas que apresentam resultados de buscas no Google. o que representa não só que o caso tem sido acompanhado cotidianamente pelos jornalistas, ou seja, é de interesse do público e das empresas de comunicação social, como também que novos acontecimentos têm surgido, devido ao andamento das investigações.

As representações da mídia, no cenário nacional, em relação aos casos de crimes contra a vida dos afroreligiosos, vai ao encontro do que já vem sendo encontrado nas etnografias realizadas pelos pesquisadores do Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos. As primeiras pesquisas (GOULART, 2010; MIRANDA, 2010 e 2011) tiveram o objetivo de analisar como as delegacias tratam as denúncias de vitimização dos

adeptos de matriz afro (BONIOLO, 2011), assim como as ações judiciais são tratadas nas varas criminais (PINTO, 2011) e pelos mediadores do Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro (RANGEL, 2012 e 2013). Em 2011, o Núcleo de Estudos e Pesquisas da Universidade Federal Fluminense produziu o II Relatório da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (MIRANDA, PINTO e REIS, 2011) sobre o tratamento estatal às demandas que se apresentavam no Rio de Janeiro. Desde aquela época, as pesquisas apontam que o aparato estatal de justiça e segurança pública não tem interesse em tratar essas demandas por entender que esses conflitos estão no âmbito das relações privadas, como sendo ‘brigas de vizinho’ ou desentendimentos familiares. Por outro lado, a originalidade dos dados analisados nos trabalhos acima citados é a de que, além desses casos não serem tratados a luz da legislação específica, que no caso é a Lei 7716/89 (Lei Caó), a “omissão” identificada nas etnografias em relação ao tratamento estatal às demandas em que os afroreligiosos aparecem como vítimas dos crimes contra a pessoa – entendidos como crimes de menor potencial ofensivo, que são os Crimes contra a honra (Art. 138, 139 e 140 do CP), Lesão Corporal (Art. 129 do CP) e Crimes contra a liberdade pessoal (Art. 146; Art. 147 e 150) – também pode ser identificada quando essa mesma população é vítima de assassinato.

Neste contexto do tratamento estatal frente às demandas de uma população historicamente mantida à margem (DAS e POOLE, 2008) e politicamente incluída pela exclusão (AGAMBEN, 2007), cujas representações veiculadas pela mídia se dá a partir da incriminação das vítimas, reforça a ideia do que já havíamos discutido no capítulo anterior de que os afroreligiosos podem ser pensados na chave dos *seres matáveis* (AGAMBEN, 2007; PITA, 2010) compreendidos em seu conjunto como aqueles aos quais “qualquer um pode dar morte impunemente” (AGAMBEN, 2007: 243). No entanto, há uma diferença substancial em relação ao observado pela pesquisadora Maria Pita (2010), em Buenos Aires: as mortes de adeptos e líderes das tradições de matriz africana no Brasil não tem suscitado um efeito de politização nos moldes observados pela autora no contexto etnográfico argentino. Pelo que tem sido verificado, essas mortes não têm demandado nem mobilizações políticas nem dos familiares e nem dos ativistas dos Direitos Humanos por justiça, ao contrário do observado na cena argentina. Neste caso, as mortes de adeptos e lideranças afroreligiosas quando ganham algum destaque na mídia brasileira ou são tratadas como desimportantes ou tem o sentido de desqualificação das vítimas. É com esta ideia que partimos para o próximo capítulo, onde buscaremos contrastar as ocorrências midiáticas identificadas pelo levantamento como de “mobilização”, com os dados etnográficos produzidos sobre os eventos ocorridos nos estados do Amazonas, Paraíba, Pará, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul, que envolvem desde

assassinatos a pais e mães de santo até a invasão e expulsão por traficantes evangélicos a mobilizações políticas pela não privatização do Mercado Público de Porto Alegre.

CAPÍTULO 4

“A DOR DA GENTE NÃO SAI NO JORNAL”

*Retirou-se pro seu lar
Aí a notícia carece de exatidão
O lar não mais existe
Ninguém volta ao que acabou*

*(...) Ninguém notou
Ninguém morou na dor que era o seu mal
A dor da gente não sai no jornal
(Chico Buarque. *Notícia de Jornal*)*

Os versos da música *Notícia de Jornal*²³⁰, cantada por Chico Buarque, que servem de epígrafe para esta parte do trabalho, ajudam a pensar que, por detrás das ocorrências midiáticas catalogadas para esta pesquisa, principalmente as que dizem respeito à vitimização letal por pertencimento étnico-religioso, existem histórias de famílias inteiras. As mortes das pessoas identificadas como *autoridades tradicionais de matrizes africana*, pela própria estrutura e práticas dessas comunidades, trazem reflexos significativos para a manutenção desses espaços e a própria continuidade dessas comunidades, colocando em risco a própria reprodução de tradições.

A parte mais difícil do trabalho foi lidar com esses dados para análise, porque percebi que ao não me relacionar com as vítimas, ou suas famílias, eu poderia deixar de lado uma dimensão crucial para esta pesquisa, que se relaciona com a percepção delas em relação ao tratamento estatal. A razão não foi dificuldade de acesso às informações, mas sim, como já havia afirmado anteriormente. Estabelecer o limite em analisar os casos que envolvem vitimização por pertencimento étnico-religioso a partir da narrativa da mídia sem, no entanto, me envolver com os familiares das vítimas tem a ver com o meu próprio sofrimento, por ter passado pela experiência de vitimização e ter vivenciado as angústias deste processo (MIRANDA, 2019).

O fato é que no começo desta pesquisa, não tinha ideia se estaria pronta para lidar com as dores dessas pessoas, por não saber se conseguiria não sucumbir à sensação de impotência que esses relatos me fazem sentir. Na verdade, mesmo agora, não sei se estou, também não sei se estarei. Mas, diante da possibilidade de desafiar meus limites e remexer feridas nunca totalmente cicatrizadas – porque entendo que os efeitos deste tipo de vitimização são sentidas ao longo da vida –, oriento meus passos e minha escrita olhando para o exemplo daqueles que vieram antes. Continuo porque é preciso. Hoje, 12 anos após ter sido vítima de violência étnico-

²³⁰ Gravada em 1975.

religiosa cometida pelo Estado e, sendo este o motivo que fez lutar por três anos para conseguir reaver a guarda do meu filho caçula, vivi e morri algumas vezes ao tentar entender a violência que assola terreiros Brasil adentro. Agora, devido ao meu deslocamento no tempo, percebi que o meu distanciamento do sofrimento em relação aos interlocutores é possível apenas no papel, no ato da escrita desta tese, em que cognitivamente me aparto da experiência deles, uma vez que o ato da escrita fora do campo empírico, cumpre sua mais alta função. É na textualização da experiência, daquilo que vimos e ouvimos no campo de pesquisa, que realizamos o trabalho etnográfico (OLIVEIRA, 2000). Talvez seja por este motivo que este capítulo tenha sido o mais trabalhoso e o que exigiu um profundo exercício de alteridade em relação aos líderes e adeptos das tradições de matrizes africana. Ainda que eu saiba que esses relatos não são sobre mim, nem sobre minha família, o compartilhamento dessas experiências foi decisivo para que todo este trabalho tenha sido realizado.

Considerando os dados do levantamento sobre os casos que envolvem discriminação motivada por pertencimento étnico-religioso realizado nesta pesquisa, encontramos 219 ocorrências, das quais 57 dessas ocorrências midiáticas dizem respeito a 39 casos em que pelo menos uma vítima foi assassinada, conforme tratado no capítulo anterior. Do total de ocorrências registradas, encontramos 17 sobre algum tipo de violação envolvendo crimes contra a pessoa, sendo 15 casos de vitimização por lesão corporal (apedrejamento, baleado e agressão) e uma ameaça. Do universo das 219 ocorrências, 40 são relativas a violações contra o patrimônio, configurando 28 casos contra o patrimônio privado (terreiros) e seis contra o patrimônio público. Em todos esses casos, a mídia não ofereceu nenhum dado sobre os autores dos crimes e, em apenas um, informou que havia “andamento das investigações”.

Na sequência, identificamos outras 39 ocorrências midiáticas relativas às mobilizações (CEFAÏ, 2009) tanto dos afroreligiosos quanto as promovidas por instituições estatais. Destacamos que 14 dessas ocorrências midiáticas tiveram abrangência nacional por terem sido veiculadas pelos sites da Agência Brasil, da Empresa Brasileira de Comunicações²³¹, duas pelo Jornal Estado de São Paulo, duas pelo Jornal Folha de São Paulo e outras quatro pelo Portal G1. Todas essas ocorrências se relacionam ao crescimento de denúncias de violações por pertencimento étnico-religioso.

Foram oito reportagens nas editorias nacionais veiculadas entre os anos de 2013 e 2016 pelos sites dos jornais Estado de São Paulo, Folha de São Paulo e Portal G1, sobre os dados do

²³¹ A Empresa Brasileira de Comunicação é uma empresa pública federal criada em 2007 para prestar serviços de radiodifusão pública e gerir as emissoras de rádio e televisão públicas federais. Ver: <http://www.ebc.com.br/institucional/sobre-a-ebc>, acesso em 19/09/2019.

Disque 100²³². Destacamos a reportagem veiculada no site do jornal Estado de São Paulo, de setembro de 2014, com a manchete “São Paulo, Rio e Minas lideram denúncias de discriminação religiosa”, informando que “entre janeiro de 2011 e julho de 2014, 46% das ligações recebidas pelo Disque 100 eram de casos de intolerância nos três estados”. O aumento de denúncias de violações por pertencimento étnico-religioso também foi objeto de quatro reportagens da Agência Brasil, sendo duas relativas aos casos denunciados aos Disque 100, em 2014 e 2015, duas relativas aos que chegavam ao conhecimento das autoridades fluminenses através da Coordenadoria Estadual de Políticas Públicas da Liberdade Religiosa (CEPPLIR), ligada à Superintendência de Direitos Individuais, Coletivos e Difusos do Governo do Estado do Rio de Janeiro, em 2014.

Em maio de 2016, a Agência Brasil também veiculou o posicionamento institucional expresso na Nota de Repúdio da Ordem dos Advogados do Brasil, seção Bahia (OAB- BA), aos atos de vandalismo praticados contra o busto de mãe Gilda, no parque do Abaeté, bairro de Itapuã, em Salvador. A agência de imprensa estatal também veiculou reportagem, em setembro de 2017, sobre a parceria firmada entre os Ministérios Públicos Estadual e Federal do Rio de Janeiro que, segundo a reportagem, atuariam em conjunto para acompanhar as “investigações de casos de intolerância religiosa no estado, depois que vieram a público dois vídeos nas redes sociais em que traficantes aparecerem coagindo religiosos para destruir imagens em terreiros de religiões de matriz africana”.

Ou seja, encontramos 25 ocorrências que dizem respeito ao enfrentamento político da sociedade civil, o que representa o percentual de 12% (doze por cento) do universo das ocorrências midiáticas catalogadas para esta pesquisa. Dessas, 13 dizem respeito a protestos empreendidos contra os ataques a terreiros e agressões aos afroreligiosos pela população dos terreiros nos estados de Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Pará e Paraná, sendo que todas as ocorrências identificadas tiveram veiculação em blogs ou sites de jornais com coberturas localizadas nas capitais desses estados.

Destacamos que, entre essas ocorrências midiáticas, oito são relativas a denúncias de impunidade em relação aos crimes cometidos contra essa população nos estados do Pará, Amazonas e Minas Gerais; uma única ocorrência é sobre o exílio de uma das vítimas que, após ter sua casa invadida e depredada por traficantes evangélicos no Rio de Janeiro, mudou-se para

²³² O Disque 100 é um sistema de atendimento telefônico criado pelo Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH) para receber reclamações de violações de direitos humanos sobre diversos temas. Ver: <http://agenciabrasil.etc.com.br/direitos-humanos/noticia/2019-05/disque-100-denuncias-de-violacao-direitos-de-criancas-caem-em-2018>, acesso em 19/09/2019.

a Suíça, da qual trataremos mais adiante, e a última, registrada como de opinião, veiculada no Portal Brasil de Fato, de autoria do fotógrafo e ativista Roger Cipó²³³, da cidade de São Paulo, que discute os motivos que o levam a pensar que o enfrentamento às violações de direitos da população dos terreiros deve se dar considerando a categoria *racismo religioso* e não de intolerância religiosa.

Dos dados catalogados para o levantamento desta pesquisa, identificamos que, ainda que os casos de violência letal cometidos contra os afrorreligiosos não ganhem visibilidade nacional e sejam tratados como efeitos da violência urbana, o crescente aumento de denúncias relativas a violência por pertencimento étnico-religioso não é um dado ao qual a grande mídia se mantenha indiferente. No entanto, percebemos que essas empresas privilegiam as fontes oficiais, vinculadas ao Estado. No entanto, a veiculação das reportagens da Agência Brasil, empresa de comunicação estatal, indica que o Estado não apenas reconhece a existência do problema como também promove, em alguma medida, a sua visibilidade. Porém, a empresa estatal também não visibiliza a mobilizações por garantia de direitos dos afrorreligiosos.

Se considerássemos apenas as ocorrências midiáticas catalogadas pelo levantamento da mídia para esta pesquisa, seríamos levados a pensar que tanto o crescente aumento da violência que vitimiza esses indivíduos não têm incitado potentes mobilizações que clamam por justiça, conforme observado em outros contextos nacionais (PITA, 2010; HICKEL, 2015) ou ainda entre outros grupos estigmatizados, no caso brasileiro, como as das famílias de vítimas assassinadas pela polícia (AROSI, 2013). No entanto, catalogamos para o Banco de Dados desta pesquisa as ações coletivas dos afrorreligiosos que tratam diretamente dos crimes contra a vida. Portanto, podemos inferir que essas mobilizações que reivindicam justiça para os mortos dos terreiros acontecem, ainda que não cheguem ao conhecimento do grande público. Exemplo é o caso do Grupo de Trabalho que investiga a violência contra a tradição de matriz africana no Estado do Pará, formado por adeptos e lideranças das tradições de matrizes afro. O relatório apresentado pelo grupo ao Conselho Estadual de Segurança Pública do Estado do Pará pode ser encontrado na íntegra, no site da Rádio web Exu²³⁴ Comunicação Comunitária que possui baixa

²³³ O referido ativista é iniciado no culto de Orixá e tem atuado ativamente nas redes sociais (Facebook, YouTube e Instagram) denunciando crimes contra adeptos e realizado trabalho de enfrentamento aos ataques contra os terreiros na cidade de São Paulo. Desde 2015 integra o grupo de articulação do direito de resposta contra Rede Record. Em 2016 e 2017, mobilizou a Marcha do Dia Nacional contra Intolerância Religiosa, no dia 21 de janeiro. Em 2018, coordenou a mobilização da Marcha pela liberdade de culto, que tratou do julgamento do STF sobre abate animal, que reuniu cerca de nove mil pessoas, na Avenida Paulista. Atua nos coletivos Ikorita e Okan Dimo, de ações de conscientização sobre o enfrentamento ao racismo religioso e promoção das culturas afrorreligiosas. Fonte: Dados públicos do perfil do Facebook. Acesso em 12/08/2019.

²³⁴ Para acessar o conteúdo dos programas, é preciso fazer o download no link: <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.webradiocast.ybyijssnghwp&fbclid=IwAR2o8pDONDpFL>

taxa de visibilidade devido ao ranqueamento do SEO do Google.

4.1 – O Grupo de Trabalho da Secretaria de Segurança do Pará

Conforme relatório produzido por Tata Kinamboji (Arthur Leandro), Edson da Silva Barbosa e Nildon Deleon, todos adeptos de alguma tradição afro-paraense²³⁵, o referido Grupo de Trabalho foi aprovado através da Resolução nº 306, de 30 de novembro de 2016, e homologado pelo Decreto nº 1.690, de 03/02/2017. Seus integrantes foram designados pela Portaria nº 008/CONSEP, de 22 de março de 2017. De acordo com o documento,

O Grupo de Trabalho foi instalado pelo Conselho Estadual de Segurança Pública na tarde da terça-feira, 11 de abril de 2017 no Terreiro de Tambor de Mina Dois Irmãos, o mais antigo de Belém, no Pará, fundado em 1890 e Tombado pelo Patrimônio Cultural do Pará em 2010, localizado na passagem Pedreirinha, bairro do Guamá (RELATÓRIO DO GT CONSEP/PA, 2017, s/p).

Ainda segundo o documento, o motivo da criação do GT pelo CONSEP-PA foi o crescente aumento da violência contra os povos tradicionais de matrizes afro, na região metropolitana de Belém. Segundo o relatório o clima de insegurança entre os adeptos dessas tradições aumentou devido aos assassinatos ocorridos entre 2015 e 2016 que, cuja lista segue, segundo o relatório, pelas datas de publicação das notícias em jornais locais:

- 1) 05/10/2015 – Pai Roberto Ruan Neves da Silva, 22 anos (Castanhal).
- 2) 02/12/2015 – Babalorixá Bessen ny Odo - Marco Antônio Albuquerque da Cruz, 50 anos (Belém, bairro da Pratinha).
- 3) 17/12/2015 – Pai José Flávio Ferreira de Andrade, 36 anos (Benevides).
- 4) 23/12/2015 – Pai Xoroquê do Brasil, Raimundo Nonato Ferreira, 50 anos (Belém, bairro de Águas Negras).
- 5) 08/08/2016 – Babalorixá Sigbonile - José Mário Cavalcante da Silva, 39 anos (Ananindeua, bairro do Icuí).
- 6) 29.09.2016 – Huntó Jigongoji – Ivonildo dos Santos, o Nego Banjo, 69 anos (Belém).
- 7) 22/04/2015 – Mametu Luango, Neire do Socorro Ferreira da Fonseca (Moju).

Além da lista dos assassinatos ocorridos na grande Belém, o documento produzido para o Conselho Estadual de Segurança Pública do Estado do Pará, arrola mais uma série de

q5W4WmTtzQ3APsPANxIxtS6c9xnNIM2aFTZ1Q9xgOat1nA. Último acesso em 14/09/2019.

²³⁶ Quando se fala em tradição de matriz afro-brasileira no estado do Pará se refere a dois tipos de culto que foram incorporados em momentos históricos distintos, além das influências ameríndias, que são a Mina, que chegou a Belém em meados do século XIX, e o Candomblé, que surge entre as décadas de cinquenta e setenta do século XX (Campeolo, Luca, 2007).

²³⁵ Quando se fala em tradição de matriz afro-brasileira no estado do Pará se refere a dois tipos de culto que foram incorporados em momentos históricos distintos, além das influências ameríndias, que são a Mina, que chegou a Belém em meados do século XIX, e o Candomblé, que surge entre as décadas de cinquenta e setenta do século XX (CAMPELO, LUCA, 2007)

violações contra os afroreligiosos no estado e a repressão da Guarda Municipal da cidade e da Polícia Militar a uma mobilização dos afroreligiosos sobre os assassinatos cometidos na região metropolitana.

De fato, no levantamento dos casos para esta pesquisa, o primeiro registro de assassinatos contra pais e mães de santo, diz respeito a uma série de assassinatos ocorridos no estado do Amazonas, em 2011. No entanto, a ocorrência não atendeu os critérios de seleção para este levantamento. Trata-se de envio de denúncia da ONG Coletivo de Afroreligiosos de Manaus (Carma) que, devido a ser um documento produzido pela instituição para comunicar a ocorrência de crimes contra a vida de pais de santo ao Ouvidor da Câmara dos Deputados da República Federativa do Brasil, não foi catalogada em nosso Banco de Dados. Porém, resalto que a instituição relata que entre março a junho de 2011, ocorreram três assassinatos de pais de santo, uma tentativa de homicídio e um assalto a mão armada em terreiros na cidade de Manaus. O documento lista os casos em ordem cronológica, segundo a instituição, conforme publicado pela imprensa local e registro policial. O texto a seguir, reproduz a parte do documento que inventaria os crimes:

Março/2011 – Durante o Carnaval o pai-de-santo Alberto Cecigenan, 83, foi assassinado, segundo a polícia, por estrangulamento. Por ter idade avançada, a vítima tinha dificuldade de locomoção. Mesmo assim, continuava fazendo só trabalhos em sua residência no Conjunto Cidadão 12, na Zona Norte; Maio/2011 – Jornal A Crítica – O pai-de-santo Marcelo Santos Aguiar, 44, foi executado com golpes de terçado²³⁶ na madrugada do domingo (1º) e, depois, enterrado no buraco da fossa da privada que existe nos fundos da casa onde morava, com cerca de um metro de profundidade. O crime ocorreu na rua 1º de Maio, bairro do Nova Vitória, Zona Leste de Manaus, local onde também funcionava o terreiro de Umbanda do babalorixá;

Junho/2011 – Jornal A Crítica – O babalorixá João Gomes da Silva Neto, 48, foi encontrado morto com sinais de espancamento, dentro da casa, na rua Moisés, comunidade Alfredo Nascimento, Zona Norte. Conforme a polícia o corpo da vítima foi estava em estado avançado de decomposição. Ele pode ter sido morto no domingo. O corpo de João estava despido e com a cabeça esmagada, provavelmente, por uma pedra, além de várias perfurações no tórax e abdômen. Segundo a polícia, na casa da vítima havia sinais de ele travou luta corporal com o assassino;

Junho/2011 – O terreiro Eira de Mina Nagô de Mãe Nonata Corrêa, na rua 4, casa 16, Jardim Primavera, Zona Norte de Manaus, foi assaltado por dois homens armados com revólveres, no dia de Corpus Christi, as 13 horas, deixando ferido por coronhadas Francisco Vasconcelos Filho. O detalhe mais intrigante é que os assaltantes não levaram nada de valor, mesmo tendo as vistas celulares caros e considerável quantia em dinheiro.

Julho/2011 – Dez Minutos – Um industriário, embriagado, entra no terreiro do Pai-de-santo Marcelo dos Reis, armado com terçado e foice, na comunidade do Vale do Sinai, Zona Norte, tendo sido preso em flagrante.

Os três homicídios causaram perplexidade pela crueldade com que foram executados – com fortes evidências de intolerância religiosa e (ou) homofobia, ao mesmo tempo em que causou revolta pela forma com que os meios de comunicação trataram o

²³⁶ “É uma designação para facão, é amplamente usado no Norte do Brasil, especialmente no estado do Acre” <https://www.dicionarioinformal.com.br/significado/ter%C3%A7ado/739/>. Acesso em 12/09/2019.

assunto (Of. N. 029 CARMA/2011, grifos meus).

Neste contexto, de acordo com o material que dispomos, que também identificou o ofício enviado pelo Coletivo de Afrorreligiosos de Manaus (Carma) à Ouvidoria do Congresso Nacional, percebemos que as mobilizações que demandam justiça para os mortos por pertencimento étnico-religioso acontecem, mas não chegam ao conhecimento do grande público. Uma vez que não são veiculadas pelas empresas de comunicação, acabam não sendo ranqueadas pelo SEO do Google.

Por este motivo, somos levados ao mesmo tipo de análise presente no capítulo anterior, que demonstra que a mídia, assim como as instituições estatais, trata as mobilizações dos adeptos dessas tradições, ora de modo indiferente (HERZFELD, 2014), ora com intuito de representá-los como sujeitos incriminados (MISSE, 2011). Para esta tese pareceu mais produtivo, do ponto de vista etnográfico, entender como os casos de violação de direitos são percebidos pelos próprios membros das religiões afro-brasileiras. Ou seja, que sentidos são acionados por essas comunidades diante da constatação de que seus membros estão sendo assassinados, tendo suas casas destruídas e sofrendo violências de toda ordem? Quais são os efeitos dessas violências entre adeptos e líderes? Como essas comunidades têm percebido o avanço da violência contra as suas tradições? Foram essas perguntas que passaram a orientar o segundo momento da pesquisa, que se concentrou em ouvir não apenas as famílias biológicas e de santo das vítimas, mas também as pessoas envolvidas diretamente com os casos que recebem atenção do Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matrizes Africanas (FONSANPOTMA).

4.2 – Em campo

Entre janeiro de 2018 a agosto de 2019 “visitei”²³⁷ quinze autoridades tradicionais de matrizes africanas, cujos terreiros estão localizados nas Zonas Oeste e Norte da cidade do Rio de Janeiro, assim como nas cidades de Duque de Caxias, Nova Iguaçu, Belford Roxo e São Gonçalo, na região metropolitana do estado. Também mantive contatos diários com as autoridades tradicionais pelas redes sociais (Facebook e WhatsApp) do FONSANPOTMA que residem nos estados da Paraíba, Pará, Rio Grande do Sul, São Paulo, Minas Gerais, Goiás e Bahia. Importante ressaltar que no caso dos interlocutores dos outros estados, antes de manter

²³⁷ O uso do termo visita para designar o que seria chamado de “idas a campo”, para realizar observações e entrevistas, é necessário para caracterizar uma situação específica do meu trabalho de campo, na qual minha identidade de Yalorixá precedia a de pesquisadora. Nesse sentido os protocolos que prevaleciam não eram os da pesquisa, fartamente analisado pela Antropologia, mas sim os de uma visita religiosa de uma liderança a outra.

contato via redes sociais, os conheci pessoalmente e tivemos oportunidade de interagir, fosse em eventos realizados pelo FONSPANPOTMA, fosse porque estavam de passagem pelo Rio de Janeiro. Ressalto também que a única unidade territorial tradicional visitada fora do estado do Rio de Janeiro foi a de uma das interlocutoras da Paraíba, que me recebeu em 2016, quando estive em João Pessoa para o evento da Associação Brasileira de Antropologia (ABA)²³⁸.

Outra especificidade deste capítulo em relação aos outros é que, devido à vulnerabilidade que afeta a totalidade dos interlocutores que lidam diretamente com as vítimas na região metropolitana do estado do Rio de Janeiro, adotei uma maneira diferenciada para descrever suas narrativas: para o estado do Rio foi necessário alterar os nomes das vítimas, assim como os nomes dos membros do FONSPANPOTMA que oferecem algum tipo de ajuda às vítimas em várias regiões do estado. Porém, ao invés de conferir-lhes apelidos aleatórios, os nomeei a partir dos nomes dos pais e mães de santo já falecidos que, de um modo ou outro, se tornaram referências para as tradições de matrizes africana no país. Esta é uma forma muito particular de homenagear alguns homens e mulheres que mantiveram e perpetuaram as tradições de matrizes africana, em especial, a tradição dos Candomblés, até os nossos dias. Seus nomes estão grafados em *itálico*.

Para os interlocutores dos outros estados tive a autorização expressa deles para que mantivessem seus nomes e os locais onde mantém seus terreiros. No entanto, isso não significa que possamos valorar o nível de incidência de atos violentos maior ou menor no estado do Rio. Significa apenas que as sensibilidades dos interlocutores dos outros estados informam que manter suas identidades nessa pesquisa contribui em alguma medida para que eles possam se sentir mais seguros, o que é o justo oposto da percepção dos entrevistados e interlocutores que residem no Rio de Janeiro. No caso do Rio de Janeiro, para além de ser uma decisão política, que pretende evidenciar o grau de insegurança dos adeptos, líderes e interlocutores, na verdade, não os identificar foi uma exigência feita pelo FONSPANPOTMA para que eu pudesse realizar as entrevistas.

Os entrevistados residentes na Baixada Fluminense são afroreligiosos cuja senioridade no culto é reconhecida por todos os grupos tradicionais de matrizes africana no estado do Rio de Janeiro e, portanto, se constituem em pessoas de confiança dos líderes e adeptos dessas localidades. Há também alguns que participaram como coordenadoras ou agentes dos mapeamentos realizados pelas Prefeituras das cidades em que residem junto às unidades

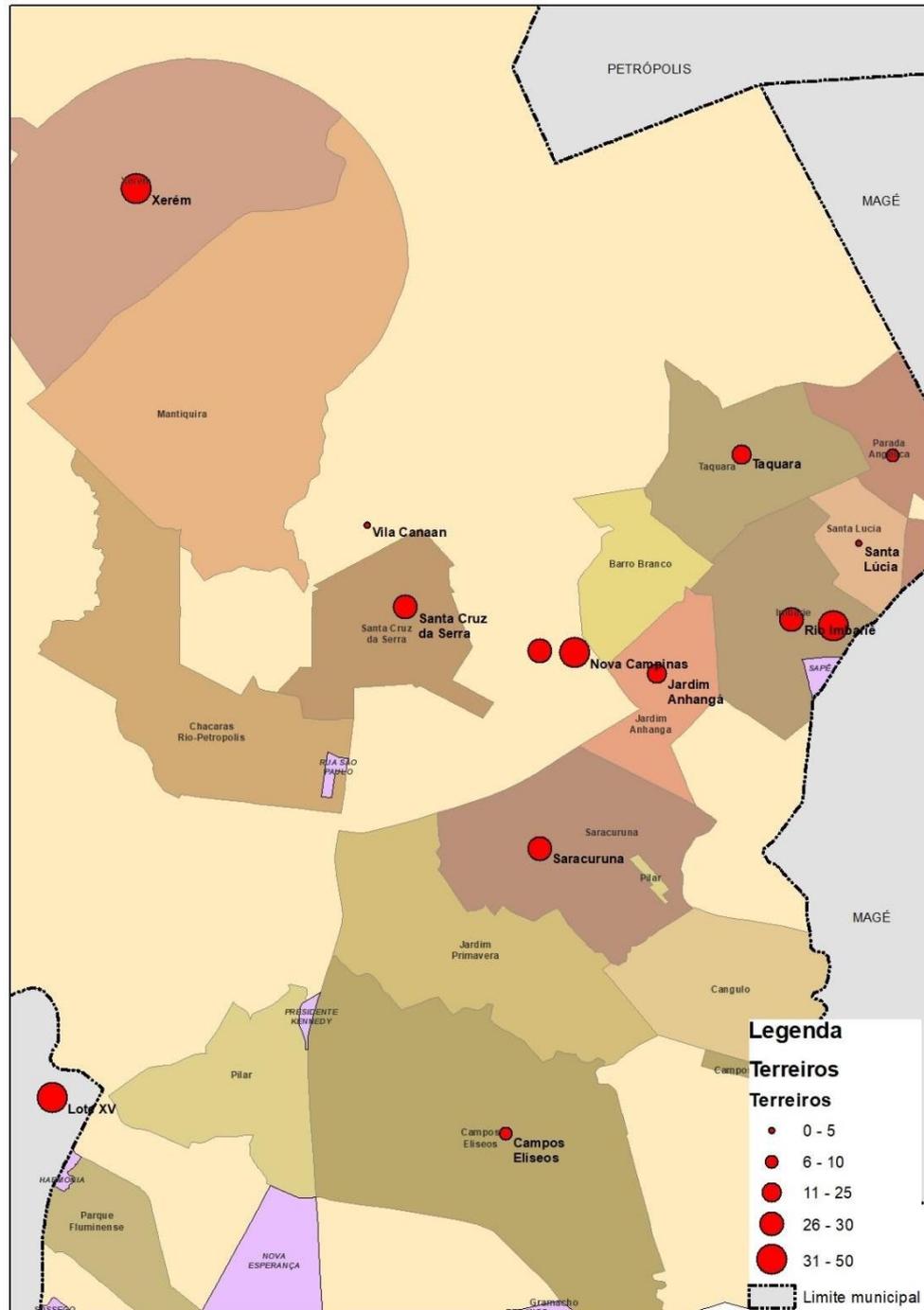
²³⁸ Em 2016, tinha intenção de concentrar a pesquisa relativa à violência étnico-religiosa na região do nordeste do país. No entanto, as demandas do campo empírico acabaram conduzindo esta pesquisa para uma dimensão em nível nacional

territoriais tradicionais e, por isso, conhecem não só as localizações dos terreiros e suas
*Imagem 11: Mapa de distribuição de terreiros – 3ª Distrito de Duque de Caxias, Baixada
 Fluminense, maio a junho 2019*

lideranças, assim como a realidade na qual esta população está inserida.

Fonte: Elaborado por Marcelle F. Gomes a partir dos dados elaborados pela autora

Outro ponto é que, quando informo que visitei os interlocutores no Rio de Janeiro estou



tentando complexificar o meu lugar neste campo, uma vez que sou uma nativa que se tornou pesquisadora. Minha chegada aos terreiros aos quais visitei não me permitiu desprezar a etiqueta exigida para qualquer autoridade tradicional que visita outra casa. Ainda que meus

interlocutores soubessem de que estava indo para entrevistá-los para esta pesquisa, há formalidades que precisaram ser mantidas, como por exemplo, as roupas utilizadas para esses encontros – saias ou vestidos abaixo do joelhos em cores claras, o uso do pano da costa, blusa sem decote e com os ombros cobertos, além de um paramento (fio de axé, idé de pulso, anel de grau) que informasse a minha senioridade na tradição, a devida reverência aos Ojubós da casa, de pedir licença aos donos daquela terra e a de cumprimentar os próprios interlocutores.

No entanto, todos esses diacríticos precisaram ser retirados nas visitas em que realizei às casas que estavam em local de domínio armado (MIRANDA e MUNIZ, 2018) ou que sofreram violência desses grupos. Foi um incômodo enorme entrar a residência de uma das vítimas sem poder utilizar o pano da costa. Neste terreiro, a mãe de santo ao nos receber, se desculpou tanto por estar de bermudas (sem o pano da costa, um fio de contas ou sua saia de ração) que choramos juntas. “Não posso mais usar uma saia de ração. Eu me sinto nua. Estou dentro da minha casa, mas não posso ser quem eu sou. Não suporto mais viver assim”. O fato é, apesar da facilidade em acessar os dados nessas entrevistas, minha entrada neste campo exigiu a construção de um distanciamento para lidar com os interlocutores de um modo que não imaginava, nem havia dicas e truques (BECKER, 2007) que pudesse aprender para facilitar a pesquisa.

O medo de sofrer represálias é constante nos discursos das pessoas com as quais conversei para esta pesquisa. Para entrevistar as pessoas que, dentro das suas possibilidades, estão oferecendo alguma ajuda às vítimas que tiveram suas casas tomadas por grupos de domínio armado ou impedidas por eles de realizarem suas práticas no estado do Rio de Janeiro, assumi o compromisso de não revelar seus nomes, nem descrever suas atividades.

Nessas idas ao campo, para garantir a minha segurança, enviava a localização dos encontros através do GPS do smartphone aos colegas de pesquisa e alguns familiares, para que soubessem onde eu estava, caso nos acontecesse alguma coisa ou fôssemos abordados. Nem todas as entrevistas puderam ser gravadas porque tanto os interlocutores ficaram com receio de terem seus relatos expostos nas redes sociais ou na imprensa. Na primeira visita que fizemos, tive autorização de gravar apenas partes da entrevista depois de combinarmos que os nomes e os locais onde alguns encontros se realizam não estariam registrados. Neste dia passamos na frente dos seis terreiros localizados em uma cidade da Baixada Fluminense que haviam cessado suas atividades devido às ordens dos grupos que controlam os territórios. No entanto, além da falta de segurança para visitarmos esses terreiros, o representante do Fórum que me acompanhou preferiu não ir a nenhum desses locais porque não havia o que ser dito às vítimas.

Vamos chegar, colocar as famílias e nos colocar em risco, ouvir as histórias, ver as pessoas definhando de medo e tristeza, sem ter nada para oferecer? Não. Quando tivermos algo concreto, que possamos oferecer um local para reassentá-las, algum tipo de proteção que possa dar o mínimo de dignidade, a gente vem e visita. Senão, é só vitimizar de novo, fazer sofrer. Nem nós nem eles (as vítimas) suportamos mais (*BANGBOSE OBITIKU*).

4.2.1 – “Só pode ser macumba!”

A frase entre aspas foi proferida por um interlocutor ao tentar explicar de onde ele tira forças para continuar atuando junto às vítimas. Ele, um homem de meia idade, “nascido e criado” no terreiro da sua família, durante uma das nossas conversas fez o seguinte relato:

Cheguei em casa semana passada e não conseguia parar de chorar. Minha mulher achou que tivesse morrido alguém (risos). Mas, tem uma hora que a gente vê que não adianta nada. Que nada vai mudar! É muita gente que perdeu tudo, que passou 30, 40, 50 anos construindo sua casa. E que perdeu tudo de uma hora pra outra. Toda vez que eu falo com uma delas – e eu falo com elas todos os dias – elas choram. Eu vejo que alguma coisa dentro delas se perdeu e que não serão mais as pessoas fortes que eu conheci desde moleque. Minha mulher já pediu para eu parar de fazer isso. Eu não tenho muito, não sou ninguém, trabalho para sustentar meus filhos, mas eu sinto que se parar, elas não terão mais com quem contar, sabe? Mesmo que seja só para chorar junto. Você me perguntou por que eu estou fazendo isso? Eu não sei! Já disseram até que eu estou querendo me candidatar a alguma coisa! E isso me machuca, porque eu só estou fazendo o que precisa ser feito: ajudar quem perdeu tudo. Eu não sei de onde eu tiro força. Só pode ser macumba! Quando eu penso como é que a gente faz para enfrentar isso, não tenho outra explicação: só pode ser macumba! A força dos orixás, sei lá. (*TATA FOMUTINHO*).

Ainda que esta narrativa possa ser interpretada como uma forma de justificar a realidade, ela demonstra o cenário dramático dos adeptos e lideranças das tradições de matrizes africana no Rio de Janeiro que há muito precisam lidar com a perseguição de grupos de domínio armado nas favelas. A descrição desse cenário revela o questionamento de um tema consagrado na produção acadêmica sobre o papel das “redes religiosas”, evangélicas, em bairros populares e em favelas (ALMEIDA, 2006, HITA; DULCCINI, 2006, BIRMAN, 2003, MAFRA, 1998 e ZALUAR, 1985; VITAL DA CUNHA, 2008), apresentado pelo viés da relação de proteção e reciprocidade. Não que ele tenha desaparecido, mas porque hoje não se pode falar dessas redes sem mencionar que há também um cenário de conflitualidade bastante complexo envolvendo esses segmentos religiosos.

Em maio de 2019, a mídia²³⁹ voltou a noticiar o fechamento de terreiros e a expulsão de adeptos e lideranças das tradições de matrizes africana por traficantes evangélicos nas cidades

²³⁹ As reportagens catalogadas encontram-se descritas mais adiante.

de Duque de Caxias e Campos dos Goytacazes, no Estado do Rio de Janeiro. Quando realizei o levantamento do banco de dados desta pesquisa, a primeira reportagem que apareceu no buscador Google e que trata sobre a atuação armada dos neopentecostais nas favelas do Rio de Janeiro foi publicada pelo jornal Folha de São Paulo, na editoria Cotidiano, em 04 de fevereiro de 2006. Devido ao recorte temporal deste trabalho, esta ocorrência não foi catalogada. Mas, demonstra que o fenômeno que associa os neopentecostais e o domínio armado (MIRANDA e MUNIZ, 2018) não é novo no cenário das disputas entre neopentecostais e adeptos das tradições de matrizes africana no estado.

A referida reportagem publicada em 2006 foi assinada por Mário Hugo Monken que registrou no *lead* (primeiro parágrafo da reportagem) o assassinato de um pai de santo em 2002. Sem fornecer nenhum dado sobre a vítima, o texto diz apenas que o “pai-de-santo foi morto na favela da Carobinha, em Campo Grande (Zona Oeste da cidade), por divergências religiosas com o então presidente da associação de moradores, suspeito de ligação com o tráfico”²⁴⁰. O jornalista informa que ouviu líderes religiosos e já noticiava, há 13 anos, a proibição do funcionamento dos terreiros na Ilha do Governador e nas favelas do Jacarezinho, Mangueira, Manguinhos e Vigário Geral, todas localizadas na zona norte da cidade do Rio de Janeiro.

No morro da Fazendinha, no complexo do Alemão (Zona Norte), os traficantes mandaram fechar dois terreiros no ano passado, porque o som dos atabaques atrapalhava o movimento de drogas e a percepção deles sobre uma possível ação da polícia. No ano passado, um centro de Umbanda foi fechado em Piedade (Zona Norte) por ordem do tráfico porque estava havendo uma guerra entre quadrilhas rivais, que temiam a infiltração policial (FOLHA DE SÃO PAULO, 2006, grifos meus).

A reportagem traz ainda a informação de que em todas as localidades dominadas, na época, pela facção criminosa Comando Vermelho os terreiros não tinham mais permissão para funcionar. A reportagem termina com o repórter informando que “há cerca de um mês, um traficante ameaçou agredir uma mulher em Manguinhos, porque ela se disse adepta da religião afro”.

4.2.2 – “Narcopentecostalismo”

Ainda que o fenômeno “narcopentecostal” (termo cunhado pelo jornalista Rafael Soares, na edição da Revista Época de 11 de outubro de 2019, que trouxe uma longa reportagem sobre o tema) já fosse de conhecimento público desde a década passada, de lá para cá a percepção dos afroreligiosos é a de que este cenário se agravou bastante, devido a conversão

²⁴⁰ Ver: <https://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u117968.shtml>, acesso em 10/09/2017.

ao neopentecostalismo realizada nos presídios, de norte a sul do país, conforme relatos dos interlocutores. Porém, percebo que o repórter ao classificar o fenômeno como narcopentecostal ao invés de narcoevangélico – o que seria mais próximo não só da categoria cunhada por Vital (2008) de traficantes evangélicos, mas também da forma que os próprios bandidos se autodeclararam: evangélicos. É possível ter como hipótese que o interesse do repórter foi de descolar a imagem das igrejas evangélicas classificadas como tradicionais (Batista, Assembleia de Deus, Metodista, Anglicana) da ideia de que seria possível haver entre os seus membros estes traficantes evangélicos, associando-os diretamente o pertencimento deste tipo de fiel às *holdings* neopentecostais. Porém, a preocupação do repórter parece ser uma inquietação solitária, uma vez que nenhuma das denominações evangélicas consideradas tradicionais se posicionou publicamente rechaçando a ideia de que os traficantes evangélicos sejam um fenômeno alheio e rechaçado entre as denominações evangélicas classificadas como históricas. De todo modo, se o fenômeno é interpretado como *narcopentecostalismo* ou *narcoevangelismo*, o fato é que as agressões, mortes violentas, expulsões e intimidações tem feito parte do dia a dia dos adeptos e das lideranças pertencentes às tradições de matrizes africana, conforme demonstram os dados etnográficos.

4.2.3 – Os Invisíveis

Foi em 2001 que identifiquei o primeiro relato de expulsão por grupo de domínio armado no Rio de Janeiro, embora na ocasião não estivesse atenta a esse fenômeno. Trata-se do caso do pai *Babá Talabi*, ameaçado com toda sua família, ocorrido também na favela da Carobinha, conforme relato de Mario Hugo Monken. O relato de *Babá Talabi* é o de que um pastor instalou uma igreja na mesma rua onde a vítima residia com a família e tinha o seu terreiro, e converteu os traficantes da localidade. Logo que o ‘dono’ da boca de fumo se tornou fiel da igreja, o referido pastor passou a colocar caixas de som com os autofalantes voltados para o terreiro, em todas as festividades realizadas por pai *Babá Talabi*. Um dia, depois que percebeu que a perseguição não ia parar, reuniu seus filhos de santo e foi até a igreja falar com o pastor. Entrou no templo durante o culto e pediu para que o pastor não mais o importunasse porque residia com sua família carnal no bairro havia muitos anos. “Eu falei com ele, meu irmão, a gente não precisa disso. Você prega de um jeito, eu rezo de outro. Deus é um só”. Segundo o interlocutor, horas mais tarde, os traficantes invadiram a sua casa, armados com fuzis e pistolas e deram o ultimato: *Babá Talabi* tinha 24 horas para sair dali com a família ou eles matariam a todos. “Não deu tempo de fazer nada. Passamos a mão em algumas roupas, peguei minha esposa e as crianças e nunca mais voltei. Hoje consegui refazer meu terreiro, estou

vivendo com tranquilidade, mas não sabemos até quando”. *Babá Talabi*, que atualmente mora em outro estado, diz que não tem ideia do que fizeram com suas coisas – móveis, eletrodomésticos e seus assentamentos – nem se sua casa permanece no mesmo local ou se demoliram. “O que eu demorei muito para me acostumar foi ficar sem meu santo. Nunca vou superar isso. O desespero pelo que passamos não desejo para ninguém”.

Outro ponto a destacar é que conhecer os interlocutores, devido ao meu lugar de pesquisadora no campo das tradições de matrizes africana significa dizer que não apenas os identifico pelos seus nomes civis e religiosos. Para além da interação face a face e virtual que estabelecemos, essas visitas me possibilitaram identificar as suas linhagens familiares, suas relações de parentesco e a qual tradição (ou tradições) pertencem. Este ponto é importante porque para dimensionar as violências sofridas e relatadas por eles, devido à diversidade geográfica ou ainda a tradição que perpetuam, é preciso entender como formulam seus discursos e sobre que tipo de práticas estão se referindo. Esta compreensão ficou bastante evidenciada quando um dos interlocutores relatou o uso de bombas caseiras, atiradas contra o seu terreiro, na cidade de Campina Grande, na Paraíba.

O uso de bombas caseiras na Paraíba é comum. Aqui em casa foram três atentados. Precisei trocar o telhado do salão para alumínio porque o de telha não suportou. Na primeira vez que eles atiraram bombas aqui, eu estava virado com o caboclo, e a bomba pegou no meu peito. Não morri porque sou de pomba. Mas, uma das minhas filhas ficou ferida (PAI ANTUNES DE OXALÁ).

Este caso foi identificado e catalogado no Banco de Dados feito para esta pesquisa e aparece em três ocorrências midiáticas. Conforme este interlocutor, o uso de bombas remete a uma tradição de revoltas escravas ocorridas no Nordeste que tinham os incêndios causados por artefatos caseiros. De fato, João José Reis (2014) relata incêndios perpetrados pelos *haussás* nas várias revoltas que organizaram no estado da Bahia e Luciano Mendonça de Lima (2004) ao analisar a Revolta do Quebra-quilos, que teve Campina Grande como epicentro, informa que os incêndios tinham como alvo

os livros que, na nova realidade legal, garantia, ou não, a posse de cativos (no caso, os livros de matrícula, de classificação de escravos e os de registro de nascimento e óbito de ingênuos). De fato, em Campina Grande, parte desses papéis foi queimada. Com isso, alguns senhores se viram, posteriormente, em dificuldade para comprovar que eram donos legítimos de seus escravos (LIMA, 2004: 179).

Atentar para a explicação deste interlocutor sobre esta prática “comum” nos leva a entender a importância de relacionar estes eventos aos seus modos de pensar os conflitos. Este interlocutor é homossexual e lido socialmente como um *homem branco*. O que ele informa sobre a prática de atear fogo com artefatos é a sua compreensão de que seus agressores herdaram

as práticas revolucionárias dos revoltosos de Campina Grande contra os senhores de escravos. No entanto, ao tentarem incendiar uma unidade territorial tradicional estariam cometendo violência contra suas próprias histórias e sobre eles mesmos. Para ele esta é a maior violência desses ataques.

Por outro lado, sabemos que as formas de praticar a violência não requerem, necessariamente, tradições. Encontrei relatos em que foram usados requinte de crueldade para assassinar autoridades tradicionais. Um deles foi contado por um membro do FONSANPOTMA, como tendo ocorrido no estado da Bahia, em 2017. Segundo este interlocutor, o corpo do pai de santo foi esquartejado e colocado dentro de uma caixa, no próprio terreiro da vítima. Ao localizarem a caixa, verificaram que o corpo já estava em adiantado estado de decomposição. “Nós fizemos fotos da caixa. Foi horrível. Não havia como identificar as partes do corpo, estava tudo em pedaços”. Este, na verdade, não foi o único caso de assassinato crudelíssimo relatado durante a pesquisa. Destaco o relato de uma das interlocutoras, residente na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro, ocorrido num bairro também da Zona Oeste da cidade:

O que a gente sabe é que o pai de santo não cumpriu a ordem de fechar o terreiro que os *meninos*²⁴¹ deram. Aí, eles chegaram lá e mandaram ele sair. Foram uns três ou quatro, armados com fuzis. Aí, levaram ele para o campo que ficava num lugar mais descampado, algumas ruas distantes do terreiro, mandaram ele se deitar no chão, deram dois tiros nele e botaram os cavalos para passar por cima. A gente acha que ele estava vivo, enquanto os cavalos passavam por cima. Ficou assim, meio que uma pasta. Aí, a casa fechou, né? Uma porção de gente que era filho de santo foi para as igrejas, mas teve uns que foram para outras casas. A família nem quis saber de nada, se mudou para outro local (*REGINA DO BANGBOSÉ*).

Esta interlocutora disse que neste caso não foi feito nenhum tipo de registro policial sobre a morte: “O que eu sei é que deram ele como desaparecido, porque a família e os filhos de santo ficaram com medo de ir à delegacia contar o que aconteceu. Isso foi em 2010, 2011, mas depois que isso aconteceu, que eu saiba, ninguém voltou no terreiro”. Pedi a esta interlocutora que me levasse até a família da vítima para que pudesse saber os detalhes – nome, pertencimento tradicional, ano do ocorrido, a dinâmica mais detalhada, mas ela disse que não poderia não só porque tem medo, mas porque a família da vítima reside em outra área de domínio armado e, desde então, tem feito questão de esconder que são “do santo”. Ela disse acreditar que os familiares “ficariam intimidados de eu ter contado isso pra você. Eles não querem mais tocar neste assunto. Foi muito sofrimento”.

Nesses dois casos, segundo os interlocutores, os ritos funerários não puderam ser

²⁴¹ Referindo-se aos bandidos da localidade.

realizados, o que significa que a morte deles representou o fim dessas duas comunidades, ou seja, para as tradições de matrizes africana isso representa uma ideia que vai além de “matar o morto” (PITA, 2010; MEDEIROS, 2017), no sentido de atentar contra sua dignidade e moralidade. Nestes dois casos, a brutalidade que não deixou nenhuma possibilidade de realização dos ritos funéreos no corpo das vítimas, as torna mortas num sentido ainda maior: de acordo com as tradições de matrizes africana, que requerem ritos específicos para os iniciados – que visam prepará-los para uma nova vida no mundo dos espíritos (Orun/Aruanda/Jixwé) – elas não poderão ser lembradas pelos seus descendentes, uma vez que os procedimentos fúnebres não foram realizados. Assim, a comunidade tradicional não poderá ser perpetuada, uma vez que, ao não ser possível que a autoridade tradicional receba os rituais fúnebres, nenhum outro iniciado poderá sucedê-lo na liderança ritualística, o que significa o extermínio de toda comunidade²⁴². Foi por ter o conhecimento desta prática tradicional que perguntei o que havia acontecido com os terreiros e com os filhos de santo, e os dois interlocutores me responderam: “todos apavorados, com medo. Por isso, muitos se converteram, outros foram para outros barracões, mas ninguém quer falar sobre isso”.

4.2.4 - Em Belém: “Teve três estupros, mas sobre os assassinatos, tá parado um pouco”.

Já em relação aos assassinatos em série ocorridos no estado do Pará, Mãe Nalva, coordenadora do FONSANPOTMA para a região norte nos conta que desde que o Grupo de Trabalho foi transformado em um Comitê Permanente dos Povos Tradicionais de Matrizes Africanas e ganhou lugar no organograma da Secretaria Estadual de Segurança Pública, no final do ano passado, não se teve mais notícias de autoridades tradicionais assassinadas no estado. “Graça a todos os Deuses e Deusas, não temos mais notícias de que tenham ocorrido novos assassinatos, mas a violência não terminou, né?”. Ela se refere às violências sofridas por outros afroreligiosos, cujos terreiros estão localizados na região metropolitana de Belém.

Conversamos com uma das vítimas recentes da violência étnico-religiosa no estado, membro do FONSANPOTMA. Mametu Nangetu é uma senhora de 74 anos, autoridade tradicional da comunidade *Manso Massumbando Quem Neta*, de tradição Banto, que funciona há 35 anos na cidade de Belém e coordenadora do Instituto Nangetu de Tradição Afroreligiosa e de Desenvolvimento Social. Muito ativa nas mobilizações dos Povos Tradicionais, nos contou que seu terreiro

²⁴² Essa dimensão do extermínio é distinta do que aconteceu no holocausto judeu. Primo Levi, sobrevivente de Auschwitz, dedicou sua obra para narrar e manter viva as lembranças das ações nazistas. No caso das tradições afro, elas não poderão ser citadas e lembradas porque não se tornarão ancestralidade.

foi invadido por seis homens. Eu não sei se é porque eu dei abrigo a algumas autoridades tradicionais que perderam tudo nos ataques contra eles. Teve um que perdeu a casa toda, eles (os bandidos) foram à noite, tiraram telhado, tiraram porta, tiraram grade, quebraram tudo, queimaram a casa toda, destruíram tudo! Era uma área para a banda de Marituba, comandada por tráfico. Isso porque o pai de santo foi fazer um *benefício*²⁴³ e eles não quiseram e foi quando eles chegaram num caminhão e acabaram numa noite com tudo. Atiraram, mas eu acho que não foi para matar, não. Foi é para assustar. Mandaram ele sair de short, coitado. (MAMETU NANGETU).

Ela conta que acredita que as invasões ocorreram em represália por ter deixado este – e alguns outros pais e mães de santo – se abrigar. Segundo ela, “Graças a Mavambo Nzila, não mexeram no meu sagrado. Só fizeram questão de levar as minhas coisas. Foram dois assaltos: uma na minha residência e outro no terreiro”. Esta interlocutora disse ainda que as mortes cessaram, em concordância com a informação de Mãe Nalva, mas que

o racismo, a intolerância, o desrespeito continuam. Eu continuo com medo. Aqui tem um bairro, Cidade Nova, que teve um terreiro que foi assaltado e estupraram, num dia de sessão, três mulheres dentro do terreiro. Levaram tudo! Mas, sobre os assassinatos tá parado um pouco, graças a todos os santos (MAMETU NANGETU).

4.2.5 – Assassinato em Alegrete: “preferiram dizer que foi homofobia”

A morte de Júlio Cesar Alves, 34 anos, o Pai Maninho de Ogum, ocorreu na cidade de Alegrete, no estado do Rio Grande do Sul, em março de 2018, mas não foi registrada pelas buscas do Google e, por isso, não entrou nos casos catalogados para o Banco de Dados desta pesquisa. Segundo a reportagem veiculada pelo site A Sentinela²⁴⁴, Pai Maninho era autoridade tradicional da comunidade Reino de Ogum Onira, do Batuque da Nação Cabinda, localizada em Canoas (RS). Segundo a reportagem ele tinha *casas descendentes*²⁴⁵ em várias outras cidades do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Argentina, Uruguai e filhos de santo na Europa. Pai Maninho foi assassinado com dois tiros na cabeça, em frente à sua casa, onde funcionava o terreiro. As testemunhas do crime disseram que o assassino deixou o local andando, mas afirmaram que o autor dos disparos já havia ido ao local na semana anterior. A reportagem termina afirmando que a vítima vinha sofrendo ameaças de morte pelas redes sociais e que seu carro, em agosto de 2017, foi incendiado em frente a sua residência, sem que, no entanto, a polícia tenha definido a linha de investigação.

Para Mãe Itanajara de Oxum Panda, autoridade tradicional do Batuque nação Cabinda,

²⁴³ Refere-se a oferenda.

²⁴⁴ Ver: <https://www.sentinelas24h.com/post/2018/03/24/alegrete-pai-maninho-%C3%A9-executado-em-frente-a-sua-casa-1>, acesso em 02/04/2018.

²⁴⁵ Categoria nativa que informa que uma determinada comunidade é afiliada como descendente de uma outra comunidade de origem (matriz).

também membro do FONSANPOTMA no Rio Grande do Sul, ao contrário do que vem sendo afirmado desde então pela mídia e pela polícia, o assassinato de Pai Maninho não estaria ligado a nenhum crime de homofobia.

Os veículos de comunicação e a própria polícia orientaram o caso para ser tratado devido a orientação sexual dele, mas nós sabemos através de várias autoridades tradicionais da cidade que o crime foi cometido por causa da tradição. Muitos afirmam que foram os neopentecostais que mandaram matar ele (YA ITANAJARA DE OXUM PANDA).

Esta interlocutora, cuja residência fica em Porto Alegre (RS), tem atuado junto a várias outras lideranças não só para ajudar a esclarecer o assassinato de Pai Maninho, como também para impedir, desde o início de 2019, a privatização do Mercado Público de Porto Alegre pela prefeitura da cidade. Ela e vários outros membros do FONSANPOTMA tem se mobilizado para realizar manifestações contra a privatização do Mercado, que deverá acontecer até o final de 2019. A questão é que o Mercado é visto como um símbolo da religiosidade gaúcha:

O Mercado Público tem 150 anos da nossa história e querem transformar ele num shopping. Tem um assentamento de Bará no meio do mercado. É a nossa marca, a marca dos nossos ancestrais e eles querem acabar com a nossa história. A gente sabe que a empresa que vai administrar é evangélica, vai tirar as lojas que vendem produtos para o Batuque e vai desassentar o Bará. A gente não pode admitir isso porque é muita violência (YA ITANAJARA DE OXUM PANDA).

O assentamento de Bará ao qual se refere é um assentamento de Exu (que no Batuque recebe o nome de Bará Lodé), o Senhor do Mercado. No documentário “A tradição do Bará do Mercado”²⁴⁶, percebe-se que

Conforme a tradição, no centro do Mercado, no meio da encruzilhada que a funda está “sentado” o orixá Bará – entidade responsável pela abertura dos caminhos e pela fatura. Uma tradição que remonta o Mercado como um espaço de reconhecimento e reivindicação da população afrodescendente e da cultura negra da cidade de Porto Alegre (BANCO DE IMAGENS E EFEITOS VISUAIS, UFRGS, 2008)²⁴⁷.

Conforme percebemos, os tipos de violências cometidas contra os povos tradicionais de matrizes africana são muitas. Acabar com a história é também matar a subjetividade de um povo. Para além da morte física, que faz desaparecer a existência, “acabar com a nossa história”

²⁴⁶ O documentário integra o projeto “Os Caminhos Invisíveis do Negro em Porto Alegre: A Tradição do Bará do Mercado” foi patrocinado pela Petrobrás através da Lei Federal de Incentivo à Cultura. Tem produção de Anelise Gutterres, Fotografia de Rafael Devos, captação sonora de Viviane Vedana e edição de Alfredo Barros. O projeto foi realizado pela Secretaria Municipal da Cultura da Prefeitura de Porto Alegre em parceria com o CEDRAB. Documentário vencedor do prêmio Manuel Diegues Júnior, oferecido pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular na Categoria Importância do tema para a área, durante a Mostra Internacional do Filme Etnográfico – RJ – 2008.

²⁴⁷ Ver: <https://www.ufrgs.br/biev/?xylus-portfolio=o-bara-do-mercado-publico>, acesso em 15/10/2019.

pode ser pensada como o apagamento da referência original (MUNANGA, 2004) desta população. Como diz Ya Itanajara: “É muita violência!”.

4.3 – Bonde de Jesus: os traficantes evangélicos em Duque de Caxias (RJ)

Em maio de 2019, a mídia voltou a noticiar fechamentos e invasões dos terreiros por grupos armados em Duque de Caxias. Ao realizar o levantamento específico sobre esses casos, utilizando a mesma metodologia utilizada para a produção do Banco de Dados, descrita no Capítulo 3, catalogamos cinco ocorrências midiáticas que, no entanto, não chegaram a um acordo sobre a quantidade de terreiros fechados. Enquanto o portal G1 informa que foram fechados 15 terreiros na cidade, afirmando que poderia “haver cerca de 140 fechados em todo estado”, a reportagem da Revista Época aponta que 176 terreiros pararam de funcionar no Rio de Janeiro, tratando apenas de um único terreiro fechado em Duque de Caxias, e o Jornal Estado de São Paulo aposta que 200 terreiros estão sob ameaça de grupos armados, sem se referir a nenhum caso no município. Importante que na mesma ocasião em que as primeiras reportagens foram veiculadas, o site do jornal A Folha de Campos noticiou que, segundo o presidente do Fórum Municipal de Religiões Afro-brasileiras (FRAB)²⁴⁸, na área central da cidade,

nove foram invadidos e tiveram seus líderes ameaçados e mais de 20 terreiros, espalhados por todo município, estão submetidos a funcionar somente durante o dia. A imposição, viria de pessoas ligadas ao tráfico, que já teriam ordenado o fechamento de todas as casas em Santa Rosa, Penha, Vila Manhães e Pecuária, até o final do ano (FOLHA DE CAMPOS, 01/06/2019).

Apesar do desencontro sobre o número de casos, os jornais corroboram a informação de que não houve registros de ocorrências sobre os ataques e que há uma facção criminosa (Terceiro Comando da Capital) orquestrando os ataques aos terreiros no estado do Rio. Segundo as empresas de comunicação, o traficante conhecido como Peixão (Álvaro Malaquias Santa Rosa), um dos criadores do “Bonde de Jesus”, estaria liderando os ataques. Segundo as reportagens, fica evidenciado que os traficantes do “Bonde de Jesus” foram convertidos nos presídios onde cumpriram penas. Apesar do “narcopentecostalismo” ser um fenômeno que já vem sendo noticiado pela imprensa há, pelo menos, 13 anos, o jornal Estado de São Paulo se refere aos traficantes evangélicos como uma “vertente inédita do evangelismo”. Porém, entendo que a novidade está mais na mudança que se passou no campo religioso.

A proteção espiritual passou a ser procurada pelos “bandidos” não mais com as mães de santo locais, enfraquecidas social e politicamente, mas com evangélicos que se

²⁴⁸ Sobre o Fórum Municipal de Religiões Afro-brasileiras (FRAB) da cidade de Campos dos Goytacazes ver: Lima *et al*, 2017

posicionam como guardiões da moral e propagadores da “Verdade” (VITAL DA CUNHA, 2008: 32).

De fato, os membros dos grupos armados, após a conversão, passam a exercer a missão de todo neopentecostal: converter novos fiéis e derrotar o demônio. Não necessariamente nesta ordem.

Tabela 7: Reportagens catalogadas sobre a atuação dos traficantes evangélicos no Rio de Janeiro em 2019

Veículo	Link	Manchete	Editoria /data
Revista Época	https://epoca.globo.com/rio/como-expansao-de-uma-facao-de-trafficantes-evangelicos-faz-explodir-ataques-outras-religoes-em-favelas-do-rio-24010426	Como a expansão de uma facção de traficantes evangélicos faz explodir ataques a outras religiões em favelas do Rio	Exclusivo para assinantes 11/10/19
Jornal Estado de São Paulo	https://brasil.estadao.com.br/noticias/rio-de-janeiro,intolerancia-religiosa-se-agrava-no-rio-com-ataques-de-trafficantes-evangelicos,7000297227	Intolerância religiosa se agrava no Rio com ataques de traficantes evangélicos	Brasil 18/08/19
A Folha de Campos (*)	http://www.folha1.com.br/_conteudo/2019/06/geral/1248635-terreiros-ameacados-em-campos.html	Terreiros ameaçados em Campos	Geral 01/06/19
Portal Geledés	Repercussão da reportagem G1	Traficantes dão ordem para fechar terreiros na Baixada Fluminense	Casos de Racismo 29/05/19
SBT Rio	https://www.youtube.com/watch?v=gTsABiS9bR4	Traficante autodeclarado evangélico destrói terreiros de umbanda na Baixada	Rio 28/05/19
G1	https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/05/27/trafficantes-dao-ordem-para-fechar-terreiros-na-baixada-fluminense.ghml	Traficantes dão ordem para fechar terreiros na Baixada Fluminense	Rio 27/05/19

Fonte: Dados trabalhados pela autora. (*) Os dados apontados pela reportagem servirão para comparar com

os dados produzidos pelo Instituto de Segurança Pública (ISP), referentes aos crimes que envolvem algum tipo de violência religiosa registrados no estado do Rio de Janeiro, no próximo capítulo.

4.3.1 - Efeitos do terror: 141 terreiros fechados no terceiro distrito de Caxias

Em junho de 2019, logo após a veiculação das reportagens, fui levada a três cidades da Baixada Fluminense por dois membros do FONSAMPOTMA para entrevistar os afroreligiosos que estariam ajudando as vítimas do “Bonde de Jesus”. Ao todo, realizei quatro entrevistas com as pessoas que, de um modo ou outro, estão auxiliando as vítimas que ou foram desalojadas pelos bandidos ou estão expressamente proibidas de realizarem suas práticas. Essas entrevistas, devido a insegurança dos entrevistados, não puderam ser gravadas. Os entrevistados são moradores/as das cidades compreendidas na Baixada Fluminense, sendo que nenhuma delas é membro do Fórum, mas acabaram se aproximando de alguns dos seus integrantes devido “à necessidade de terem algum tipo de interlocução que as ajude – inclusive financeiramente – no trato com as vítimas”, conforme me explicou *Pai Nezinho da Muritiba*. No fundo dos olhos dos homens e mulheres entrevistados para esta pesquisa pude ver a tristeza e o desalento de saber que, conforme eles mesmo dizem, estão “enxugando gelo” porque ninguém vai combater os bandidos.

Todo mundo sabe quem manda fechar, quem manda matar e quem manda quebrar. O DPO sabe, a polícia civil sabe, todos os moradores sabem. Todo mundo sabe quem é o pastor que vai lá na boca rezar os fuzis e as drogas. Todo mundo conhece. Não acabam por quê? Não prendem por quê? (*MÃE PULCHÉRIA*).

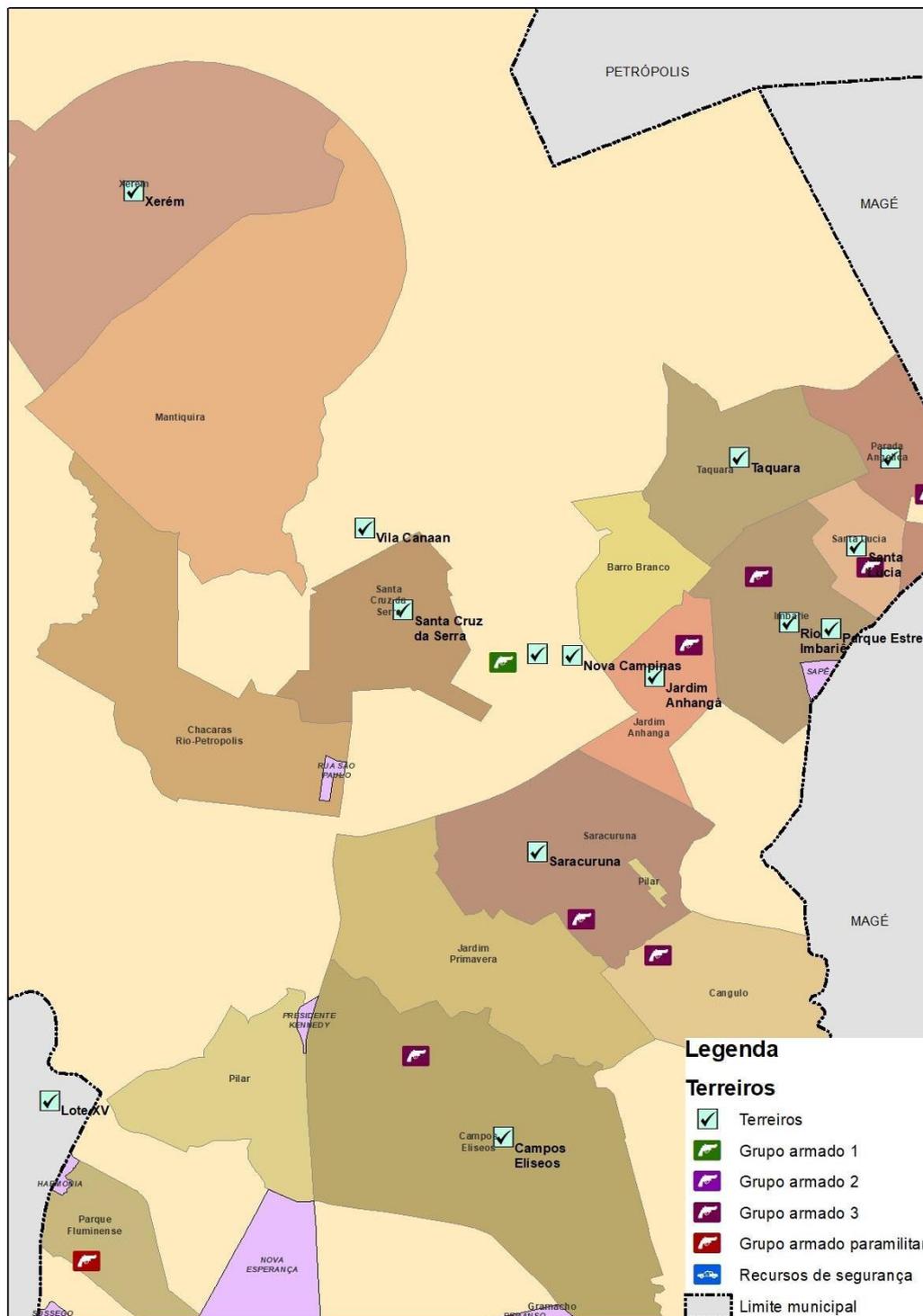
Mesmo colocando a própria vida e a de suas famílias em risco, os interlocutores têm ajudado a realizar as mudanças das famílias que estão sob ameaça, além de monitorar as atividades dos grupos armados nessas localidades. Segundo elas, em maio de 2019 foram fechados seis terreiros na estrada da Reta, no terceiro distrito de Duque de Caxias²⁴⁹:

A ordem dos ‘caras’ é que a mudança não pode ser feita em caminhão da prefeitura, nem de governo nenhum. Não pode ter logomarca de instituição. Tem que ser particular. O negócio é que eles agora tão agindo igual “oficial de justiça” que bate na tua porta para dar recado do juiz. Eles chegam com o fuzil atravessado e dizem: “O chefe mandou avisar que não quer mais macumba aqui. A favela agora é de Jesus!” E dão sete dias para a pessoa sair. Eles dizem que estão usando de educação, mas que se tiverem que voltar, vai ser diferente. Ou, dependendo do lugar, eles deixam a pessoa ficar, mas tem que jogar os santos todos fora porque não pode mais ter santo nenhum dentro de casa. Não basta mandar parar de tocar, eles quando não expulsam,

²⁴⁹ O terceiro distrito de Duque de Caxias é composto pelos bairros: Barro Branco, Imbariê, Jardim Barro Branco, Jardim Imbariê, Jardim Anhangá, Jardim Rotsen, Nova Campinas, Parada Angélica, Parada Morabi, Parque Equitativa, Parque Paulista, Santa Cruz da Serra, Santa Lúcia, Taquara, Vila Sapê, Vila Ema, Vila Bernadete, Vila Cocota, Vila Capixa.

determinam que a mãe ou o pai de santo retirem os seus santinhos de casa (*PAI JOÃOZINHO DA GOMEIA*).

Imagem 12: Mapa da relação entre a presença de terreiros e de domínio armado – III Distrito de Duque de Caxias, maio a junho 2019



Fonte: Elaborado por Marcelle F. Gomes a partir dos dados elaborados pela autora

Em um dos casos relatados pelos entrevistados, a vítima, *Pai Nego Banjo*, só teve 24 horas para deixar sua casa.

O sobrinho dele tinha envolvimento com a facção rival. Aí, quando os caras chegaram,

não perdoaram: mandaram ela sair no dia seguinte. Não deu nem para fazer a mudança. Ele teve que deixar tudo para trás. Pai *Nego Banjo* morava no Parque Paulista há mais de 30 anos (*OGÃ BOCA DE FERRAMENTA*).

Eles também contam que o *Pai Rufino do Beirú*, apesar de proibido de tocar seu candomblé, foi ‘convidado’ a permanecer em sua casa, se mantivesse a distribuição de cestas básicas.

Pai Rufino do Beirú há anos distribui cesta básicas para as famílias da comunidade. É um homem muito bom e tem alguns empresários que o ajudam. Ele matou a fome de muita gente ali. Os bandidos foram lá, quebraram a quartinha da casa dele e proibiram o candomblé. Mas, disseram que ele pode continuar morando na casa dele e distribuindo as cestas. Aí a gente correu atrás, arrumou um terreno, conseguimos fazer com que o dono parcelasse o valor, e ele está construindo o terreiro de novo (*PAI VALDOMIRO BAIANO*).

As pessoas que prestam solidariedade às vítimas falam da dificuldade que os pais e mães de santo que são expulsos de suas casas têm de arrumar um novo local para viverem.

A gente tá praticamente reassentando o *Pai Rufino do Beirú*, porque ninguém entende a necessidade que nós temos de ter um lugar para abrigar os nossos santinhos corretamente. Não dá para colocar em qualquer lugar. (*MÃE MENININHA DO GANTOIS*).

Conforme relatos dos entrevistados, há uma programação dos bandidos para retirar os terreiros do município de Duque de Caxias. No entanto, o sétimo terreiro fechado pelos bandidos não estava na “programação” dos bandidos e pegou a todos de surpresa. O caso, noticiado pela reportagem da Revista *Época*, na edição de outubro/2019, informa que:

Um episódio do dia 11 de julho, no Parque Paulista, ilustra bem o terror que se instalou. Passava das 11 horas quando batidas no portão assustaram a mãe de santo de um terreiro de candomblé que funcionava ali havia mais de 50 anos — o mais antigo da região. Assim que a senhora de 86 anos abriu a porta, um homem apontou uma pistola para seu rosto e ordenou que destruísse todas as imagens e objetos do terreiro: “Não pode mais macumba aqui. Ordem do patrão”, disse (*REVISTA ÉPOCA*, 2019).

Este foi o único caso ocorrido fora da Reta de Caxias, local escolhido para ficar “livre do demônio”. Eles acreditam que este terreiro foi invadido e quebrado para que os bandidos demonstrassem força porque “essa mãe de santo tem filhos ogãs que trabalham na Polícia Civil, Polícia Federal e até desembargador. Eles não iam dar esse mole, né? Isso, com certeza, foi para mostrar quem é que manda no Parque Paulista” (*MÃE OLGA DO ALAKETU*). Na compreensão dos interlocutores, este teria sido o único caso em que a polícia atuou e acabou prendendo oito acusados de fecharem os terreiros nesse ponto da cidade.

A prisão dos oito rapazes foi interessante porque só aconteceu depois que este terreiro foi invadido. O problema é que prender os meninos não garante que os ataques parem, porque quem manda fechar são os pastores que fazem lavagem cerebral na cabeça

deles. Isso só faz com que o nosso povo fique ainda mais vulnerável e com medo de sofrer represália (*MÃE SARA BERNARDES DE IEMANJÁ*).

Para esta entrevistada, não basta prender os bandidos porque, em seu entendimento, a ordem para fechar os terreiros não parte deles, uma vez que possui uma causa religiosa, de combate ao inimigo espiritual. Neste ponto, ela também relativiza a atuação da polícia. Para ela, prender os ‘caras’ tem a ver com o status que os filhos de santo deste terreiro específico têm – policiais e até desembargador – e não uma atividade sistemática da polícia em combater os ataques (SILVA, 2007).

Outra entrevistada relatou que sua maior preocupação é porque é justamente na Estrada da Reta de Caxias que ficam localizados dois terreiros matrizes da nação Efon, com centenas de casas descendentes no país:

O Loroque e o Axé Pantanal são os terreiros matrizes da nação Efon do candomblé. Não temos ideia do que pode acontecer se forem fechados pelos bandidos. A mãe de santo do Axé Pantanal já está orientando os filhos e os visitantes para não chegarem mais de roupas brancas nem usarem fios de contas. Está todo mundo com medo. O que a gente soube é que até o final do ano não vai ter nenhum terreiro aberto na Reta (*MÃE MARIA DO VIOLÃO*).

Terreiro matriz é entendido pelos interlocutores desta pesquisa como aqueles que fundaram e, por isso, são os detentores de uma determinada tradição de matriz africana, ou ainda aqueles que originalmente perpetuam as práticas e os saberes de uma determinada etnia africana no país. Neste caso, o Efon. Ou seja, todos os terreiros que se declaram pertencentes a tradição (ou nação) Efon²⁵⁰ tem, necessariamente, a sua matriz em Duque de Caxias.

O grupo que tem ajudado as vítimas também tem realizado o monitoramento dos conflitos entre os grupos de domínio armado na região da Baixada Fluminense. Esta atividade é entendida como estratégica para os membros do Fórum, uma vez que tem o sentido de retirar, o mais rápido possível, as pessoas de suas casas ao mínimo sinal de que as ameaças se transformem em atitudes violentas por parte dos bandidos, o que significa que há a ideia de que possam se tornar físicas ou letais.

Os bandidos já mandam fechar terreiro não é de hoje. Todo mundo sabe disso. Em Caxias desde 2014 que tem essa confusão. Tenho um irmão de santo que fechou e parou de tocar, mesmo. Com outros parentes de santo, eles pararam de soltar fogos²⁵¹, ninguém toca a noite, nem bota mais ebó na encruzilhada. É tudo feito dentro de casa. Em 2017, um tio de santo foi impedido pelos bandidos de fazer a sua fogueira de

²⁵⁰ Sobre o Efon ver Machado, 2012.

²⁵¹ Soltar fogos era uma prática comum aos terreiros em dia de festa e tem o sentido de comemoração. Também se acredita que os fogos tenham uma dimensão litúrgica que é a de “acordar Obará”, o senhor da fortuna. Esta prática tem desaparecido em todos os terreiros do Rio de Janeiro devido ao uso dos fogos pelos grupos de domínio armado para informar a chegada da polícia (ou das drogas) nas favelas.

Xangô na calçada porque disseram que “a rua era de Jesus e que se ele quisesse que fizesse sua fogueira dentro de casa”. Era uma tradição em Nova Campina, sabe? Todo mundo ia ver a fogueira que ele armava em frente ao barracão. Ficava bonita! (*MESTRE BOREL*).

4.3.2 - Clandestinidade e medo

O objetivo dos membros do Fórum era o de realizar o levantamento dos terreiros que estavam impedidos de ‘tocar’ devido às ordens dos grupos de domínio armado (MIRANDA e MUNIZ, 2018). Em uma das idas ao campo, uma fala recorrente: as pessoas da localidade, as mesmas que têm acompanhado os pais e mães de santo impedidos de exercer as suas práticas para apoiá-los, nos contou que os bandidos vão à casa que

tiver a quartinha no portão, eles vão lá e mandam fechar. Não importa se é grande ou se é só uma portinha, porque é pela quartinha que eles sabem que é um terreiro. A primeira coisa é quebrar a quartinha ou mandar tirar. Nem sempre é para expulsar o pai ou a mãe de santo. Tem alguns que dizem: “está proibido de tocar o tambor, mas a senhora pode continuar morando aí. Desde que não faça mais essas coisas do diabo. A favela agora é de Jesus. Isso é ordem de cima, a gente está só cumprindo”. É assim que tem funcionado. É por isso que está todo mundo tirando as quartinhas dos seus portões (*GAYAKU ROSENA*).

Os interlocutores também informaram que muitos terreiros que retiraram suas quartinhas do portão ou pararam de tocar o fizeram por medo.

Vai esperar bater na porta? Não, né? Quando eles mandam um terreiro parar, todos os outros da localidade, mesmo que não tenham sido abordados, param de funcionar também. É o medo que está muito grande (*JOÃO ALABA DE OMOLU*).

Segundo eles, há terreiros fechados em quase todos os bairros do terceiro distrito de Duque de Caxias. Como dois dos entrevistados informaram que haviam participado como recenseadores em dois mapeamentos dos terreiros realizados pelas prefeituras de Nova Iguaçu e Duque de Caxias²⁵², solicitei que eles arrolassem, bairro a bairro, a quantidade de terreiros e se havia informações se estariam fechados ou não. Para isso, pegamos uma folha de papel e eles começaram a elencar os bairros relativos ao terceiro distrito e a informar, a partir de suas percepções e experiências, os nomes dos pais e mães de santo que eles possuem maior acesso em cada um desses bairros, referenciando essas comunidades tradicionais pelas ruas e/ou localidades onde estão estabelecidas. A partir destes dados, eles passaram a elaborar um quantitativo dos terreiros estabelecidos no entorno desses que, pelos entrevistados terem maior

²⁵² Conforme pude checar junto às coordenadorias de Igualdade Racial de Nova Iguaçu e Duque de Caxias, e da coordenadoria dos Direitos das Mulheres de Duque de Caxias, os mapeamentos foram realizados, mas ou não haviam sido publicados ou os órgãos não tinham acesso. Até o fim da escrita deste trabalho não consegui obter acesso aos dados.

acesso, serviram de referência, o que fez com que chegássemos a um número aproximado do contingente dos terreiros da região. Evidente que esses números apresentados não têm o intuito de oferecer precisão – o que ao fim e ao cabo, nem poderia ser nosso objetivo.

Por outro lado, por terem realizado previamente o trabalho de recenseadores, eles informaram que estariam contando, inclusive, os terreiros que se recusaram a participar do mapeamento ou que não chegaram a ser considerados para catalogação por se tratar de cultos domésticos, exclusivos de uma única família. Segundo o que esses entrevistados contaram, há terreiros não possuem ritos públicos, ou seja, não realizam festas nem toques abertos ao público e, por este motivo, acabam sendo desconsiderados para efeito do mapeamento.

A gente tem desde aquela senhorinha que reza com a preta velha até as casas mais pomposas, que possuem dezenas de filhos de santo. Tem também os que se recusam a informar dados para o mapeamento porque têm medo de serem localizados. Então, é muita gente, mas é difícil por causa disso (*MÃE ANINHA*).

Tabela 8: Estimativa de terreiros fechados e/ou funcionando de forma precária nas localidades de Duque de Caxias, de acordo com os interlocutores

Localidade	Quantidade Terreiros	Fechados a mando do Domínio Armado	Fechados por medo	Funcionando precarosamente
Parque Paulista	30	06	30	0
Nova Campinas	40	Nenhum	25	15
Jardim Anhangá	20	Nenhum	0	20
Taquara	25	Nenhum	0	25
Imbariê	30	Nenhum	0	30
Santa Lúcia	Não há dados (*)			
Parada Angélica	10	Nenhum	0	10
Morabi	20	Nenhum	0	20
Parque Estrela	50	Nenhum	0	50
Parque São José	50	30	0	20
Santa Cruz da Serra	30	Nenhum	0	30
Xerém	50	Nenhum	0	50
Vila Canaã	5	Nenhum	0	5
Cantão	6	Nenhum	0	6
Saracuruna	30	Nenhum	0	30

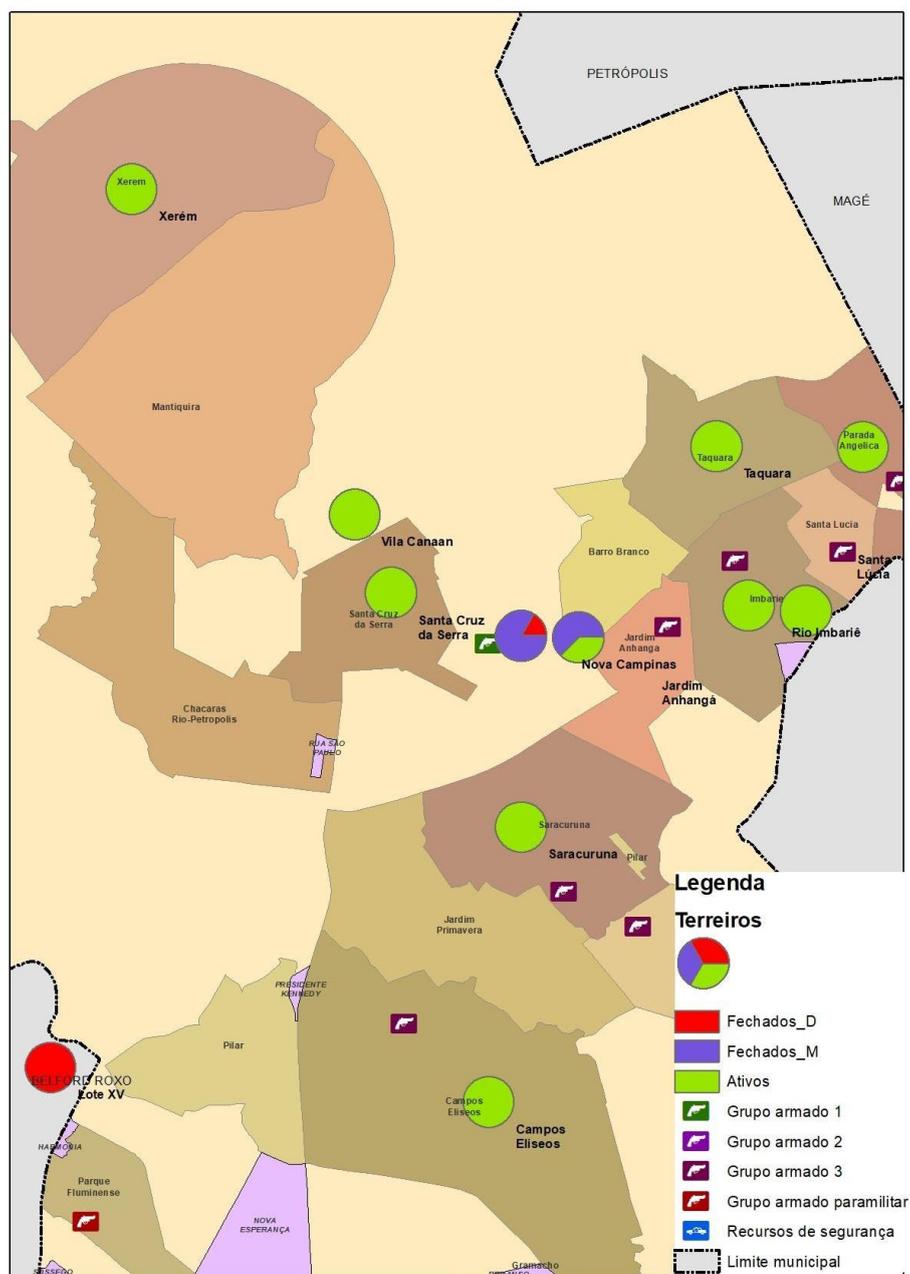
Campos Elyseos	10	Nenhum	0	10
Lote XV (**)	50	50	0	0
Total	456	86	55	321

Fonte: Dados trabalhados pela autora.

(*) Os interlocutores informam que não é possível entrar na localidade devido o controle territorial dos grupos armados.

(**) Os interlocutores informaram que todos os terreiros que fazem divisa com o município de Belford Roxo cessaram as atividades por medo das disputas dos grupos de domínio armado na região.

Imagem 13: Mapa de proporção de terreiros fechados pelo domínio armado (D) e fechados devido ao medo dos afrorreligiosos de outros ataques (M) – Baixada Fluminense, maio a junho 2019



Fonte: Elaborado por Marcelle F. Gomes a partir dos dados elaborados pela autora

A Tabela 8 foi formulada a partir da estimativa que os entrevistados possuem em relação

aos terreiros e está em acordo, segundo eles, com as suas vivências e conhecimento não só relativas a essas localidades, mas devido às redes de sociabilidade estabelecidas com os adeptos e líderes dos terreiros. Suas narrativas e percepções referem-se as suas experiências, uma vez que lidam cotidianamente com esta população. Identificamos também relatos de terreiros fechados por grupos de domínio armado na cidade de Nova Iguaçu, onde *Pai Alexandre de Obá*, que tinha seu terreiro na localidade do Jardim Pernambuco, foi obrigado a fechar a sua casa. Segundo *Mãe Ludovina Pessoa*, *Pai Alexandre*, um senhor com mais de 30 anos de iniciado e uma autoridade tradicional reconhecida na região, está atendendo os seus filhos no terreiro de um amigo, fora de Nova Iguaçu.

Apesar de continuar morando na casa, ele não pode mais acender uma vela e nem receber ninguém. Ele está com depressão, quase não se alimenta e tem recusado até atender o telefone quando está no terreiro. A gente já falou que é perigoso, que ele tem que se mudar de lá, mas ele diz que não pode abandonar os santos dele. O triste é que ele não tem dinheiro para sair. Ele deu obrigação numa menina na casa desse amigo e tirou a iaô chorando, pedindo misericórdia a Oxum por não poder dar a ela o chão que ela escolheu. Foi muito triste (*MÃE LUDOVINA PESSOA*).

O caso não foi relatado pela imprensa porque a vítima, segundo *Mãe Ludovina*, não quer denunciar porque sabe que nada será resolvido e que ela precisará sair da sua casa. Há também o relato de outra interlocutora de que no bairro de Ramos, zona norte da cidade, a milícia não permitiu que uma senhora continuasse a dar consultas com a pomba-gira.

Essa senhora fez o santo e passou a dar consultas com a pomba-gira na sua casa. Começou pequeno, mas ela era muito boa, a pomba-gira muito séria. As pessoas de várias localidades começaram a procurar. Aí, quando a milícia invadiu mandaram ela parar. Acho que se mudou porque nunca mais soubemos dela (*MARIA NENÉM*).

Outro caso relatado em que a milícia intimidou o terreiro veio de outro interlocutor, desta vez referente ao bairro da Praça Seca, Zona Oeste da cidade do Rio:

Eu fui lá para a festa do Oxóssi e fiquei assustado porque vi uma movimentação estranha na rua, com gente armada. A mãe de santo, ao me receber, me disse que eu ficasse tranquilo porque ela tem pago a mensalidade para a milícia e que, por isso, não tem tido problema com os toques (*TATA MANOEL NKOSI*, grifos meus).

Neste ponto, há uma diferença significativa entre a atuação do tráfico e a da milícia em relação ao funcionamento dos terreiros: a da segurança desses espaços negociada por milicianos em forma de mercadoria política (MISSE, 2010), se constitui num fenômeno ainda pouco investigado. Neste sentido, este relato não pode ser interpretado como uma prática das milícias, uma vez que em Ramos, conforme relato de *Maria Neném*, houve a ordem de que cessassem as consultas com a pomba-gira.

Penso que diante desses relatos, há algumas questões que precisam ser apontadas em

relação ao funcionamento dos terreiros, que foi uma ideia que precisou ser formulada para que se pudesse tecer uma representação aproximada da imagem que os interlocutores têm da realidade. Na fala de Kota Mulanji, o impedimento para que as unidades territoriais tradicionais funcionem está ligado ao fato de que “muitas pessoas de fora da localidade procuram esses espaços”, o que criaria dificuldades para que os grupos armados exerçam o controle nesses territórios:

A gente está lidando com outra lógica. Ainda que a gente saiba que eles saem da cadeia com o firme propósito de fechar os terreiros, tem ainda esse problema: a maioria dos filhos de santo não moram na localidade onde cultuam suas tradições. Então, os terreiros recebem essas pessoas externas e isso, para quem precisa manter o controle, é um perigo, porque pode ajudar a infiltrar grupos inimigos ou até mesmo, a própria polícia. É um absurdo, mas eu vejo assim (KOTA MULANJI).

Nesta questão, o que está em jogo, de acordo com o entendimento de Kota Mulanji, é o acesso e o controle dos territórios que estão sob disputas dos grupos armados. O que foi possível observar no campo empírico é que não apenas uma facção criminosa ligada ao tráfico de drogas, conforme relatado pela imprensa, impede o funcionamento dos terreiros. Há uma questão diretamente relacionada ao controle dos territórios nas disputas dos domínios armados – fenômeno que já havia sido observado na pesquisa sobre vitimização dos funcionários da ENEL²⁵³, que demonstrou que o acesso aos territórios controlados por esses grupos se dá a partir da “existência de um mercado ilegal de compra e venda de serviços” (MIRANDA, MUNIZ e CORREA, 2019: 128). A partir deste ponto, podemos perceber que fechar ou não os terreiros demandam a percepção dos interesses locais dos grupos armados.

Um dos entrevistados desta pesquisa relatou que conheceu um dos advogados que se relacionam com as famílias dos chefes das facções criminosas que atuam no Estado – e que estão presos no Complexo do Gericinó. Segundo ele, este advogado perguntou ao chefe do Terceiro Comando Puro (TCP) o motivo da facção estar fechando os terreiros no Estado. De acordo com o entrevistado, este advogado é ligado aos movimentos sociais que reivindicam a ressocialização dos egressos do sistema penitenciário e que eles não têm relação de proximidade:

²⁵³ Refere-se a pesquisa “Desenvolvimento de metodologia ‘Mapa de Percepção de Riscos’ para a análise da variável socioeconômica violência no diagnóstico de perdas não técnicas de energia nos municípios de São Gonçalo e Duque de Caxias (RJ) e objetivou a criação de uma metodologia para identificar as situações sociais relacionadas à insegurança e à violência que afetam o trabalho regular de medição de energia elétrica. O trabalho foi coordenado por Roberto Kant de Lima, Ana Paula Mendes de Miranda e Jacqueline Muniz, envolvendo 48 pesquisadores. A proposta se inseriu no Programa de Pesquisa e Desenvolvimento Tecnológico do Setor de Energia Elétrica (P&D), da Agência Nacional de Energia Elétrica.

Eu estava numa roda de amigos, falando das pessoas que perdem tudo por causa dessa ordem do tráfico de fechar os terreiros, quando este senhor veio falar comigo. Eu não o conhecia, mas ele me disse que eu não estava entendendo nada do que estava acontecendo, e que eu não podia dizer que era o comando A ou B que mandava fechar os terreiros. Eu tremi de medo, porque achei que ele estava me intimidando. Ele se apresentou e disse que leu as reportagens sobre o fechamento dos terreiros e que havia perguntado para os ‘caras’, numa das visitas que fez. Ele me afirmou que o chefe do TCP negou que tivesse dado uma ordem dessas e que se isso acontece é porque a ponta, que opera as transações do dinheiro, é quem dá a ordem. Mas que isso não parte deles, de cima” (*PAI ROSENDO DE ORIXALÁ*).

Ainda que não seja possível dimensionar os interesses que este advogado teria em limpar a imagem (MACHADO, 2016) da referida facção, podemos entender que há a possibilidade de que as perseguições aos terreiros se constituam como uma política local que tem a ver com o modo pelo qual os grupos de domínio armado lidam com as “transações que envolvem dinheiro”. E este é um dado que complexifica sobremaneira este cenário porque nos leva a pensar que o fechamento dos terreiros – e o quadro de terror estabelecido nos territórios controlados pelo domínio armado – interessa muito mais a quem lida com o dinheiro do crime do que necessariamente com as preferências religiosas dos integrantes desses grupos. Mesmo que seja notório que realizar o fechamento dos terreiros pelos neopentecostais esteja intimamente ligado ao fato de exterminar o mal e combater o diabo nessas localidades, esta fala encontra eco na ideia de que não basta prender os ‘meninos’, expressa na fala de Mãe Sara Bernardes de Iemanjá, ao criticar a atuação policial no caso do terreiro invadido no Parque Paulista.

Por outro lado, o livre funcionamento das unidades territoriais tradicionais não está apenas comprometido, mas esta precariedade refere-se diretamente na forma pela qual os integrantes dos grupos de domínio armado identificam esses territórios. Segundo os interlocutores, o que faz com que esses espaços sejam identificados compreende

- a) o barulho dos tambores – conforme informado por esses interlocutores, em vários pontos da cidade os toques cessaram e as pessoas passaram a realizar, quando realizam, seus rituais batendo palmas (“bem baixinho”) para não serem ouvidas;
- b) frequência de pessoas trajadas com vestimentas específicas (roupas de ração ou alakás) que as identificam como adeptas ou líderes dessas tradições. A proibição de uso de roupas brancas e fios de conta já foi relatada em vários locais.

Sobre a questão das vestimentas, os interlocutores contaram que, em uma determinada localidade de Duque de Caxias, representantes dos grupos armados fizeram com que duas senhoras e um rapaz, que iam a um mercado fazer compras, fossem obrigados a retirarem suas roupas, ficando apenas com as roupas íntimas, tendo ainda, sob a mira de fuzis, a ordem de que arrebatassem os seus fios de conta.

Ainda que os toques dos atabaques e as vestimentas funcionem como símbolos compartilhados de pertencimento a uma comunidade política (APPIAH, 1998) diferenciada e reveladores de que um determinado local se constitui a partir de uma tradição de matrizes africana, a perseguição pelos integrantes dos grupos de domínio armado também se dá a partir da identificação desses territórios pelo tipo de arranjo simbólico posicionado nas soleiras dos portões que, devido à variedade desses cultos – as tradições classificadas como de nagôs chamam de *quebra-kizila* – não tem uma forma específica e variam de culto para culto ou regionalmente – podendo, inclusive, assumir outras nomenclaturas. Neste sentido, a retirada desses arranjos passa a ser entendida como estratégia de invisibilidade para que as vítimas, ainda que na condição de reféns, continuem a viver, mesmo sem nenhuma garantia, em suas casas. O fato é que, independente de cessar o uso de tambores e atabaques, ou ainda a proibição do uso de vestimentas rituais, os adeptos estão se vendo obrigados a renunciar a um repertório simbólico fundante de suas identidades.

O *quebra-kizila* se refere a um arranjo ritual colocado na parte superior dos portões (soleira) que pode ser de uma (ou várias) quartinha de barro ou louça, um arranjo de folhagens, um porrão ao lado do portão, uma garrafa de vidro com conteúdo branco ou azul, um assentamento específico, jarro contendo oferendas de flores, frutas e alimentos votivos variáveis ou, em alguns casos, uma vela e um copo com água.

Segundo Mãe Dolores, a demarcação da entrada desses territórios possui uma dimensão política:

quando se cruza o portão de entrada de uma unidade territorial tradicional é preciso informar que aquele espaço é orientado por um determinado *continuum* civilizatório, o que faz com que as pessoas tenham que pedir licença para entrar. É um reino, um outro lugar (MÃE DOLORES).

Do ponto de vista litúrgico, conforme explica *Kota Mulanji*, “esse arranjo visual tem o sentido de não deixar que as más influências espirituais adentrem o terreiro, mas, fundamentalmente, informa a existência de um espaço afro-orientado”. A diversidade regional desses cultos faz com que esses arranjos possuam outros elementos e, segundo as interlocutoras são de fácil identificação:

No Rio Grande do Sul, no Batuque, identificamos as Unidades Territoriais Tradicionais com uma casinha vermelha, que é onde assentamos o Bará Lodê. Todas as UTT têm essa casinha na frente. Impossível de não identificar. Todo mundo para poder ter sua UTT apta para atendimento necessariamente tem que ter o Bará Lodê assentado. Existem exceções: quando a Ya que responde pela UTT ainda menstrua, não é permitido que faça as obrigações para este Orixá. Na Umbanda não cultuamos o Bará e sim Ogum Megê que responde na rua (YA ITANAJARA DE OXUM PANDA, Batuque nação Cabinda).

Em São Paulo, além do quartilhão no portão, há também as casas de raiz de Banto que possuem a bandeira de Ntempo (MUZENZA KITANJI, Candomblé Angola).

Aqui no Pará as unidades territoriais tradicionais têm, geralmente, o formato arquitetônico diferenciado com a quartinha na porta e algumas com o nome na parede da frente. E temos portões de ferro também. Enfim. Somos identificáveis facilmente. Já alguns anos, tem líder que paga um segurança, às vezes, um policial militar ou mesmo um outro profissional da área para ficar na porta do Ilê (MÃE NALVA, Candomblé Nagô).

O objetivo deste capítulo foi o de demonstrar que há em torno das perseguições aos terreiros e das mortes dos pais e mães de santo uma complexidade de fenômenos – ritualísticos, inclusive – que sequer chegam a ser cogitados nas reportagens veiculadas pela mídia. Outrossim, este capítulo evidencia que os conflitos entre neopentecostais e afroreligiosos nos territórios controlados por grupos de domínio armado se estabelecem a partir da lógica da compra e venda de mercadorias políticas (MISSE, 2010) e não se relacionam a uma disputa religiosa.

CAPÍTULO 5 “TEMOS QUE CUIDAR DAS VÍTIMAS”

O objetivo deste capítulo é o de compreender o lugar da vítima da violência étnico-religiosa, já que uma das preocupações dos membros do FONSANPOTMA é o desenvolvimento de políticas públicas para acolher e proteger as vítimas da violência étnico-religiosa – sejam aos familiares dos que sofreram algum tipo de violência letal ou das que precisam lidar com a violência, física, emocional ou contra o patrimônio. Informo que nesta parte do trabalho descrevo três casos ocorridos no estado do Rio de Janeiro que são de conhecimento público, uma vez que tiveram repercussão na mídia, sendo dois ocorridos em 2017 e um, de assassinato, ocorrido em 2009. Se no capítulo anterior, ao tratar das vítimas fluminenses foi necessário mudar os nomes das vítimas e dos entrevistados como garantia de segurança, uma vez que os dados indicaram uma série de violações que não chegam ao conhecimento do público, porque, dependendo da localidade em que a violência acontece, as vítimas não se sentem seguras o bastante para falar sobre suas experiências, neste opto por manter a identidade real das vítimas.

É para que seja possibilitado algum tipo de aparato estatal para acolher as vítimas da violência por pertencimento étnico-religioso o que está por trás da mobilização do Fórum junto às assembleias legislativas dos Estados e da própria Frente Parlamentar em Defesa dos Povos de Matrizes Africanas articulada no Congresso Nacional. Conforme relata Mãe Dolores, não há nenhum aparato estatal em nível estadual ou federal²⁵⁴ que atue no sentido de atender as demandas dos indivíduos que foram vitimizados por conta do pertencimento étnico-religioso. “As pessoas estão morrendo, perdendo suas casas e ninguém faz nada”, tem sido uma frase ouvida recorrentemente no campo e que aponta que apenas a criminalização dos autores, em si mesmo, não resolve. A interlocutora também contou que o FONSANPOTMA tem “tentado construir com a Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa alguma forma de atendimento para as vítimas”, mas não tem sido fácil.

Sabemos que as mobilizações, entendidas como ações coletivas, não são explicadas apenas por estratégias racionais ou determinações estruturais, mas pela afetividade

que faz com que haja experiência, tanto perceptiva quanto cognitiva ou moral. Não é uma coloração de estados de fato ou de estados de consciência. Ela é o que garante nosso contato com os outros e com as coisas, e o que mantém unidas as situações nos situando nelas. A ação coletiva não está toda no agir, mas também no sofrer e no

²⁵⁴ Em 2016, o Governo do Estado do Rio de Janeiro destituiu o Grupo de Trabalho Permanente de Enfrentamento à Intolerância Religiosa para a Promoção dos Direitos Humanos (Gtrel-RJ) da Superintendência de Direitos Individuais, Coletivos e Difusos, órgão vinculado à Secretaria Estadual de Direitos Humanos, que servia como equipamento estatal de atendimento às vítimas de intolerância religiosa.

compartilhar. Ela tem uma dimensão de afeição e paixão coletiva (Cefai, 2009:31).

Neste sentido, as mobilizações políticas podem ser entendidas a partir de uma perspectiva dos afetos, considerando que as moralidades que estão em jogo são percebidas pelos agentes dessas mobilizações na ação e no compartilhamento do sofrimento das vítimas, agenciados na chave da paixão coletiva. Para os membros do Fórum, o assassinato das lideranças de matriz afro tem efeitos significativos para a população dos terreiros. “A gente é 0,3% da população nacional, cada um de nós que morre, cada unidade territorial tradicional que é fechada, incendiada ou destruída, é para nós uma tragédia”, diz Kota Mulangi.

É muito importante que a gente atenda as vítimas, que ofereça a possibilidade não só de acolher, mas de ajudar essas pessoas a reconstruírem suas vidas. Elas precisam de apoio emocional, de saber que o que lhes aconteceu não é culpa delas. Nosso povo não está morrendo só de tiro, de facada, mas de tristeza, de depressão. Isso acontece no país todo” (KOTA MULANGI).

Percebo que esta narrativa não apenas aponta na direção de pensar a indiferença estatal (HERZFELD, 2014) que faz da impunidade dos autores de violências contra os terreiros e adeptos a praxe nesses casos, conforme observado no Capítulo 3, mas no aspecto do próprio processo de vitimização por pertencimento étnico-religioso que acomete as pessoas e os terreiros aos quais pertencem.

A partir dos dados catalogados para esta pesquisa em diálogo com a etnografia realizada, na tentativa de analisar que tipo de efeitos a vitimização causa nessas comunidades, entendidas neste contexto como a *família de santo* (LIMA, 2003), tento alçar a ideia de como se constrói socialmente a vítima entre essas populações, com destaque para a linguagem utilizada nas narrativas e os efeitos políticos desse processo, que resultam em uma visão compartilhada dos acontecimentos de violência a que são submetidos a uma “ética do reconhecimento e para ações de protesto e de reparação” (JIMENO, 2010: 99). Reconhecer-se como vítima é a base emocional que torna possível construir vínculos identitários entre aqueles que se pensam como distintos nas suas origens e práticas. Esse esforço de construção de vínculos é manifesto publicamente sob a forma mobilizações em atos públicos e audiências públicas compartilhadas, durante as quais as vítimas são convidadas a falar em espaços estatais (Assembleia Legislativa, Câmara dos Vereadores, Ministério Público, etc.), como jamais aconteceu antes no país.

5.1 – Sobre os efeitos da violência

O objetivo do FONSANPOTMA ao lidar com as pessoas que foram vítimas da violência por pertencimento étnico-religioso é dimensionar os efeitos dessas violências na vida cotidiana das vítimas e das comunidades com o intuito de propor uma política pública junto às instâncias governamentais que seja efetiva para esses casos. Apesar da produção de propostas para o

desenvolvimento de uma política pública voltada para as vítimas ser uma demanda em construção pelo Fórum, no entendimento dos seus integrantes, o processo de vitimização contra a população dos terreiros tem se constituído de modo continuado porque a vitimização possui efeitos coletivos e não “termina quando acaba”. Conforme observamos no relato que se segue

Eu estou vendo essas pessoas morrendo é de tristeza também, porque não é só prestar reverências ao pai de santo morto, sair de uma casa para outra ou então levar um monte de louça para outro lugar. É ter que reconstruir todo um patrimônio tradicional [que são os assentamentos e objetos litúrgicos], mas se reconstruir também. Como é que você acha que fica uma velhinha de 90 anos que é obrigada a quebrar o santinho dela, que ela cuidou a vida toda, porque o cara bate na casa dela com um fuzil atravessado e diz: “ou a senhora joga essa porcaria tudo fora, ou a gente vai vir aqui quebrar. A favela agora é de Jesus, vó”? Está doente, óbvio! Aumentou a hipertensão, está com depressão, não come, a neta que cuida dela não sabe mais o que fazer. 90 anos, gente! (TATA EDSON).

A dor e as dificuldades das vítimas em recomeçar depois de sofrerem um ataque (SILVA, 2007) ou até mesmo dar continuidade a um terreiro cujo líder foi assassinado é o que direciona esta parte do trabalho. Por este motivo, nesta parte do trabalho, trago a entrevista de Egbome Alexandre de Oxalá, sobre a morte de seu primo, Pai Robson de Oxaguiã, assassinado dentro do seu terreiro em 2009, na zona oeste do Rio de Janeiro.

5.2 – Pai Robson de Oxaguiã

Apesar do Rio de Janeiro ter sido identificado por nossa pesquisa como a segunda unidade da federação em número de casos referentes à violência por pertencimento afrorreligioso – a primeira é a Bahia –, o caso do assassinato do Pai Robson de Oxaguiã não apareceu no levantamento das ocorrências midiáticas para o banco de dados. Ele surgiu como possibilidade para ser tratado como dado para esta etnografia durante a entrevista com o delegado André Barbosa sobre o tratamento que a Polícia Civil fluminense oferece aos assassinatos cometidos nos terreiros localizados no estado do Rio de Janeiro²⁵⁵. Minha expectativa ao entrevistar o delegado era a de saber se haveria algum procedimento específico no caso de assassinatos cometidos em templos religiosos e, fundamentalmente, a ideia que os policiais que atuam nestas investigações têm sobre esses casos.

Apesar do delegado André Barbosa estar lotado atualmente como titular na 28ª DP, localizada na zona oeste da cidade do Rio, ele integrou a equipe das delegacias especializadas

²⁵⁵ Flávia Medeiros (2016) vem analisando a gestão e a gerência de mortos vítimas de “mortes matadas” e o encadeamento das práticas e lógicas que dizem respeito a burocracia que envolve os mortos.

em investigação de homicídios na Baixada Fluminense²⁵⁶ e Capital²⁵⁷ por cinco anos, sendo dois anos e oito meses atuando diretamente no plantão – o que significa que compunha a equipe do Grupo Especial de Locais de Crime, que são os policiais e peritos que chegam primeiro aos *locais de crime*. Medeiros (2016) ao analisar como os policiais civis percebem esta investigação que ocorre nas primeiras 24 horas de um homicídio, aponta que

Eles explicavam que era imediatamente após o fato que havia maior quantidade e qualidade de “evidências” que “ainda estão frescas”. Os policiais me explicavam que “quanto mais próximo de quando ocorreu o crime, mais próximo de quem cometeu a gente fica”. Era como se o novelo de informações úteis para a investigação estivesse mais denso, o que permitiria uma “linha de investigação” mais consistente. Também chamavam atenção para a urgência, fatores emocionais de testemunhas, vizinhos ou familiares que “logo assim que acontece, falam sem pensar”, mas que depois “com o passar do tempo, vai esfriando e não quer falar”. Outros ainda mencionavam a possibilidade de que o “autor” da morte ainda estivesse próximo do “local”, “tem vezes até que esperando a polícia chegar”, o que daria a polícia um “flagrante” (2016: 111).

Foi para entender a percepção da autoridade policial que fui ao encontro do delegado. Durante a entrevista, realizada em seu gabinete, André Barbosa contou que, enquanto atuou investigando homicídios, não se lembra de ter realizado nenhum procedimento policial em relação a assassinatos cometidos dentro de outros templos religiosos que não fossem terreiros e que também não se lembra de nenhuma das vítimas ter passagem pela polícia, o que significa ausência de ficha criminal:

Foram vários locais de crime que fiz. Nesses três anos de plantão eu nunca fiz um homicídio dentro de igrejas, mas de terreiros eu já fiz. É comum. O engraçado, buscando agora na memória, nessa conversa com você, de todos os casos que eu investiguei, nenhuma pessoa assassinada em terreiro tinha passagem pela polícia. É uma coisa isso (DELEGADO ANDRÉ BARBOSA).

Ainda segundo o delegado, é comum que se pratique crimes contra vida não somente às “pessoas que celebram os cultos religiosos, mas também contra pessoas que estão dentro do terreiro, assistindo o culto, porque o assassino sabia que esta pessoa estava lá”. Ainda que não se lembre de crimes cometidos em igrejas, o delegado não acredita que os terreiros sejam espaços vulneráveis, porque, segundo ele:

A vulnerabilidade é uma questão muito subjetiva. Terreiro geralmente tem mais gente em volta, há testemunhas, é um lugar fechado. Claro que você tem aceso, mas tem todos aqueles objetos no portão. Os terreiros não podem ser classificados como espaços vulneráveis porque não ficam em vias públicas, em locais ermos, mas, ainda não sendo vulnerável, porque tem várias testemunhas, não inibiu os homicídios, não

²⁵⁶ Esta delegacia abrange, conforme este interlocutor, os 13 municípios da Baixada Fluminense: Belford Roxo, Nova Iguaçu, Nilópolis, Japeri, São João de Meriti, Duque de Caxias, Magé, Queimados, Guapimirim, Mesquita, Itaguaí, Seropédica e Paracambi.

²⁵⁷ A DH da Capital cobre apenas a cidade do Rio de Janeiro. Há também a DH São Gonçalo, que cobre os crimes contra a vida nas cidades de São Gonçalo, Niterói, Itaboraí e Maricá (MEDEIROS, 2016).

deveria ser vulnerável (DELEGADO ANDRÉ BARBOSA).

Esta ponderação do delegado ao dizer que, apesar de objetivamente os terreiros não serem entendidos como locais vulneráveis, devido a presença de testemunhas e por ser um local fechado, próximo a várias outras casas, nada disso inibe a prática de assassinatos, aliada a informação de que nenhuma vítima de homicídio nesses locais tinha “passagem pela polícia”, me causou um desconforto. Neste momento lembrei do caso de Pai Robson de Oxaguiã, assassinado com três tiros dentro do terreiro, enquanto realizava o atendimento do homem que o matou. Ao pensar que haveria a possibilidade de que Pai Robson não tivesse passagem pela polícia, como foi aventado na ocasião do crime, fiquei desconcertada.

Quando soube de sua morte, através dos jornais, fui orientada a não tratar o caso como de “intolerância religiosa” porque a vítima, segundo a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa, seria envolvida²⁵⁸ com a milícia de Campo Grande e que já vinha sendo investigada. Nesta época, em 2009, eu coordenava a comunicação social da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (MIRANDA, 2010; MIRANDA e GOULART, 2010) e era responsável por orientar os jornalistas em relação à cobertura dos casos que envolvessem lideranças e adeptos das tradições de matrizes africanas. Uma das minhas funções era a de contactar os repórteres e conversar sobre os casos, oferecendo outra visão dos fatos, para que as vítimas não fossem tratadas nem como responsáveis pelas violências que sofriam nem que esta violência fosse minimizada, como é a praxe nesses casos. Evidente que nem sempre conseguia, mas esta foi uma das minhas funções até fevereiro de 2011, quando me desliguei definitivamente da CCIR. Neste sentido, o trabalho desenvolvido pela CCIR ofereceu a possibilidade de que a vitimização por “intolerância religiosa” entrasse na pauta dos veículos de comunicação, o que possibilitou a explicitação deste fenômeno em um problema público (SILVA, 2010).

Ainda que me incomodasse a ideia de alguém ser assassinado dentro de um terreiro por qualquer motivo, neste caso específico, não tive autorização para tratar o assassinato como de “intolerância”, nem o de fazer qualquer comentário sobre o ocorrido já que o crime teria sido

²⁵⁸ Utilizo a categoria *envolvido* de acordo ao proposto por Muniz, Cecchetto e Monteiro: “envolvido-com tem sido acionada em contextos atravessados por sociabilidades alimentadas pela desconfiança e suspeição recíprocas. Este é o caso, por exemplo, do mundo da política e do chamado “submundo do crime”. Na ordem do discurso popular, estes mundos gestariam sujeitos mal-intencionados imersos em relações perigosas. Um e outro mundo produziriam “bandidos” de colarinho-branco e comum. Contudo, estes últimos, uma vez reconhecidos como totalmente envolvidos com a criminalidade, seriam os matáveis. Em outras palavras, seriam proprietários de vidas desqualificadas, como indica Agamben (2002), ou de vidas desperdiçadas que dispensariam reabilitação, como aponta Bauman (2005). A insígnia de envolvido-com mobiliza vigilâncias difusas e controles estendidos sobre e entre os grupos sociais, em especial aqueles subalternizados. Sua instrumentalidade cobre uma vasta área de classificação, comportando intensidade e flexibilidade em sua aplicação aos indivíduos, de forma a dar conta de criminalizar toda e qualquer interação, interina ou duradoura, em qualquer dimensão da vida social” (MUNIZ, CECHETTO e MONTEIRO, 2018: 1).

motivado porque, no entendimento da CCIR, Pai Robson integrava a milícia e, portanto, sua morte não dizia respeito a sua condição de afroreligioso. No entanto, dez anos depois, orientada pelas ideias de Luiza Aragon (2018) que, ao refletir sobre o lugar da vítima, nos diz que "é necessário caracterizar os que são alvos da repressão moral, que não têm o direito moral à proteção estatal, em uma palavra, os que não são vítimas, mesmo quando a violência social é parte de eventos que os afetam ou ao seu cotidiano" (ARAGON, 2018:181), que tomei como a hipótese de que a história do assassinato de Pai Robson poderia ser interpretada de outra forma durante a redação desta tese.

Outro ponto que chamou atenção em relação às investigações sobre os homicídios foi a narrativa do delegado sobre o medo que parte dos peritos tinham ao ter que entrar nos terreiros para proceder as primeiras investigações:

Quando a gente chegava a esses locais, uma parte do grupo dizia que não ia entrar porque tinha medo. Eu dizia para as pessoas: "você têm que realizar o trabalho como profissionais. Eu não sou dessa religião, mas a gente tem que fazer a perícia". Por várias vezes a gente tinha que conversar por um tempo para a perícia entender que ali era um lugar como qualquer outro, onde um crime havia acontecido e que precisávamos investigar (DELEGADO ANDRÉ BARBOSA).

Eu indaguei ao delegado como profissionais, acostumados a lidar com cenas de crimes bárbaros, que envolvem corpos em adiantado estado de putrefação ou mutilados e que entram em locais ermos e até mesmo em lixões – o que, em tese, faz parte da rotina de qualquer agente que realiza perícias sobre homicídios na Polícia Civil – dizer que não conseguiria adentrar um templo religioso? Ele me respondeu: "É o preconceito, né? As pessoas acham que o diabo mora ali".

Para além da questão que envolve a resistência dos agentes, o delegado também contou que o que marcou sua memória nesses casos foi a postura de alguns vizinhos que vinham falar com a equipe policial ou que ficavam de longe, acompanhando a perícia, mas que realizavam comentários:

Muitas vezes os vizinhos vinham até a gente e diziam: "A gente (a vizinhança) não podia ficar em paz aqui porque era uma batucada sem fim. Agora isso acabou! Ainda bem que morreu para a gente ter sossego. Todo mundo sabia que isso ia acontecer. Foi a vontade de Deus". Era como se a morte daquela pessoa fosse desejada e até comemorada (DELEGADO ANDRÉ BARBOSA).

Foi o meu desconcerto e estranhamento em relação a este caso, surgida durante a entrevista com o delegado, que me despertou para a possibilidade de tratar o assassinato de Pai Robson de Oxaguiã nesta etnografia.

O fato da morte de Pai Robson de Oxoguiã completar dez anos em 2019, e o caso já constar como resolvido pela polícia e ter sido levado ao Tribunal do Júri, nos oferece a

possibilidade de pensar não apenas os efeitos das mortes violentas nos terreiros, mas sobre a própria construção social do lugar das vítimas nesses casos, sem que a minha atividade como pesquisadora possa ser interpretada com o objetivo de “limpar a imagem” (MACHADO, 2014) de Pai Robson. Na verdade, não sabia o que poderia esperar deste caso e como ele poderia ser compreendido, inclusive, pelos membros do Fórum e das comunidades tradicionais. Porém, parti da possibilidade de que, ouvir a percepção de um membro de sua família não apenas sobre o ocorrido, mas em relação ao tratamento jurídico-policial dado ao caso, me ajudaria acessar outras possibilidades analíticas.

5.2.1 – “Estou cansada!”

Além da refração em relação ao tratamento estatal, outra dificuldade que esta pesquisa encontrou foi perceber que há uma recusa sistemática das vítimas que tiveram seus casos relatados pela mídia de falarem sobre a violência que sofreram. Conforme fora alertada por Mãe Dolores e Kota Mulangi, as pessoas que sofreram algum tipo de discriminação por pertencimento étnico-religioso têm resistência de oferecer seus relatos porque “além de se exporem na mídia sem que nada acontecesse que revertesse na resolução do problema”. No entanto, o entendimento do FONSANPOTMA é o de que, para elas, ser vítima “é um processo complexo não só porque seus relatos não são plenamente compreendidos, mas também porque não promovem a resolução dos seus casos”, assevera Kota Mulangi. Esta observação ficou ainda mais evidenciada quando uma das mães de santo que teve sua casa destruída na cidade de Nova Iguaçu, em 2017, se recusou a conversar comigo sobre o seu caso. Sua resposta foi:

Estou cansada! Não posso mais lidar com isso e vou tocar a minha vida com os restos do que me sobrou. Nada aconteceu. Só vi um monte de gente falando sobre os casos na mídia, participei de audiência pública, mas nada de concreto foi feito. Eu fui usada por um monte de gente. Não serei usada de novo para aparecer numa pesquisa que também não vai dar em nada. Perdi a minha casa, estou recomeçando do zero. Não vou ficar remoendo esta história. Acabou, fim. Só os meus orixás é que sabem (MÃE CINTIA DE XANGÔ).

Segundo Mãe Dolores, esta mãe de santo em particular tem se recusado a falar sobre sua experiência de vitimização com qualquer pessoa. Entre as vítimas que também não consegui acesso está Mãe Carmem de Oxum, a mãe de santo que aparece no vídeo veiculado nas redes sociais, sendo obrigada a destruir os assentamentos do quarto de santo por traficantes evangélicos, que cito no Capítulo 3. Essas duas tiveram suas casas invadidas e destruídas na mesma época, na cidade de Nova Iguaçu²⁵⁹, na Baixada Fluminense do Rio de Janeiro.

²⁵⁹ Em agosto de 2018, o Jornal Extra denunciou que em uma das entradas da cidade de Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense, há uma placa com os dizeres: “Esta cidade pertence ao Senhor Jesus”. Ver: <https://extra.globo.com/noticias/rio/placa-na-baixada-diz-que-cidade-pertence-ao-senhor-jesus-vira-alvo->

Conforme relato pelos membros do FONSANPOTMA, enquanto Mãe Carmem era forçada a destruir os assentamentos do quarto de Obaluaiê, os bandidos mantinham seus três filhos carnais e duas filhas de santo deitados de bruços no chão, com fuzis apontados para suas cabeças. Este foi o motivo e a forma pela qual era forçada a destruir seus assentamentos, que não aparece na imagem e que explica sua submissão aos seus algozes. Os integrantes do Fórum acreditam que Mãe Carmem não teria cedido à intimidação dos bandidos se a vida dos seus filhos não estivesse sob ameaça. “Ela me disse várias vezes, antes de sair do país, que teria morrido, mas não quebraria Obaluaiê. Só quebrou porque entre os assentamentos e a vida dos filhos, o santo entenderia a sua atitude”. Conforme ocorrência midiática, catalogada por nossa pesquisa, Mãe Carmem está morando na Suíça, desde dezembro de 2018 e não pretende voltar. Segundo Mãe Dolores, “ela também quer que o caso seja esquecido para que possa tentar viver novamente sem medo”.

5.3 – É possível se falar num modelo de vitimização por pertencimento étnico-religioso nos terreiros?

Conforme aponta Sarti (2014), a vítima é uma categoria contemporânea, surgida no cenário mundial a partir da violência estatal perpetrada por governos autoritários. Segundo a autora,

A figura da vítima marca o discurso contemporâneo sobre a violência, como forma de reconhecimento social do sofrimento, que se define pela noção de direitos (SARTI, 2011). Essa figura emerge na contemporaneidade, ainda segundo Wieviorka (2005), quando o discurso sobre a violência se volta para o sujeito que a sofreu, a partir de uma noção afirmativa desse sujeito como um sujeito de direitos. Esse olhar para o sujeito, que é um sujeito cidadão, vem do reconhecimento de uma violência cujo agente é o próprio Estado, daquele que precisamente tem a função de proteger o cidadão. O Estado, no paradigma instituído a partir dos julgamentos dos crimes de guerra no século XX, precisa ser responsabilizado pela violência cometida, sendo responsável pelas políticas de memória e reparação (SARTI, 2014:82, grifos meus).

Neste contexto encontramos um modelo para pensar o processo de vitimização em relação às vítimas de matriz afro: ao entender que a vítima se dá “como um sujeito de direitos” em diálogo com o reconhecimento social do seu sofrimento, e que se trata de uma categoria construída na contemporaneidade a partir da ideia de cidadania, a autora nos faz refletir se vítima, pensada como uma categoria analítica, tão comum para se referir aqueles que sofreram violação de seus direitos, pode ser usada para analisar os casos de violação dos sujeitos cujos direitos na sociedade brasileira se constituem em exatamente “não ter direitos” (MOTA, 2009; MOTA e FREIRE, 2011). Ou ainda se podemos estender esta possibilidade analítica a todos os

adeptos e líderes das tradições de matrizes africana no país, *a priori*, pelo simples fato de suas existências. Conforme observa Shirarishi

uma das consequências desses esquemas universais e abstratos no âmbito do direito, foi à criação de “ficções jurídicas”, como a do “sujeito de direito”, que se encontra destituído de suas raízes profundas. A primazia da forma em detrimento do conteúdo tem levado os “sujeitos de direito” a uma espécie de “invisibilidade”, destituindo-os de quaisquer elementos que possam qualificá-los, o que leva à perda de suas especificidades enquanto tal, como parte de determinado povo e comunidade tradicional (SHIRAIISHI, 2007: 35).

Sabemos que, tanto os adeptos das tradições afro quanto os espaços territoriais dessas comunidades foram privilegiados pelas políticas repressivas e de embranquecimento que os estigmatizou, associando-os diretamente a um tipo de periculosidade cuja característica fundamental é a propensão natural de cometer crimes (MISSE, 2011), durante todo processo da construção do Estado-nação. Essas políticas *incriminatórias* se constituíram como prática estatal desde o início da República (VELASCO, 2018), até a década de 1980. Portanto, ainda que o universo da população brasileira jamais tenha alcançado o *status* de cidadania plena (KANT DE LIMA, 1999 e 2004), o que configura o Brasil por um tipo de cidadania de segunda classe, a população minoritária localizada nos terreiros do país sequer pode ser vista por este tipo de cidadania à brasileira, uma vez que a garantia dos seus direitos está justamente em não tê-los. E eles sabem disso!

O lugar da *desigualdade jurídica* (KANT DE LIMA, 2001) que cabe à população dos terreiros na sociedade é explicitamente acionado por eles, e se expressa na fala do Pai Luís de Omolu na etnografia produzida sobre o Comdedine-Rio (ALMEIDA, 2015). Conforme apontado, este interlocutor orienta que as pessoas que o procuram não acionem o aparato estatal para administrar os conflitos, empreendendo um tipo de solução informal para as demandas, diante da prática estatal que sequer reconhece esta população como portadora de direitos. Esta indiferença (HERZFELD, 2014) produzida pelo Estado se caracteriza na narrativa de que as ações judiciais que pretendem garantir direitos aos afroreligiosos “ou não dão em nada ou criminalizam a própria vítima”.

Assim como na pesquisa de Cruz (2011) que, ao etnografar os casos de violação direitos desta população, acionados como de intolerância religiosa junto aos juizados criminais e de conciliação no Rio de Janeiro, observou que os afroreligiosos preferem, em vez de exigir que seus direitos sejam assegurados pelas instâncias estatais, uma vez que há farto arcabouço legal de garantia de direitos à liberdade de culto e crença no país, entregam a solução desses conflitos ao “santo” (CRUZ, 2011). Este expediente identificado pelo etnógrafo se traduz em realizar oferendas às divindades cultuadas por esses grupos para que estas ajam metafisicamente na

resolução dos seus conflitos. Neste caso, observamos que, ao se perceberem como membros de um grupo que é alvo da indiferença estatal, esta população prefere, frente às demandas por garantias de direitos, acionar o expediente mágico-religioso como única instância possível de lhes garantir algum tipo de dignidade, frente a esses conflitos.

No entanto, entendo que preferir acionar o expediente mágico-religioso também não pode ser pensada em homologia ao observado por Daniel Simião, em sua etnografia no Timor Leste sobre violência doméstica cometida contra as mulheres timorenses que tem ajudado a refletir sobre a percepção da violência nesses casos em outros contextos nacionais, inclusive no Brasil. Este pesquisador encontrou

diferentes sistemas para resolução de conflitos, diferentes sentidos de justiça, diferentes significados para os direitos individuais e compromissos coletivos, diferentes formas de se entender o papel do Estado e suas instituições na relação com os problemas localizados em uma aldeia, enfim, diferentes sentidos para a violência e para os direitos das mulheres. Diferentes práticas e discursos acerca da “modernidade” e da “tradição” parecem se enfrentar em uma situação como essa (SIMIÃO, 2006: 129).

Ainda segundo o autor, a forma de resolução de conflitos no Timor é realizada “por formas locais de administração de disputas” orientadas pela “*adat*” – palavra timorense que quer dizer “costume”. Nesta questão, o autor demonstra que a preferência da população timorense – e muitas vezes até mesmo das autoridades constituídas - em resolver os conflitos de modos informais a partir dos costumes, aponta para a ideia de que a sensibilidade jurídica (GEERTZ, 1998) timorense se dá de forma diferenciada em relação aos padrões jurídicos internacionais acessados pela Organização das Nações Unidas. Neste ponto, o autor infere que para que a violência doméstica passasse a ser um problema de ordem estatal no Timor foi preciso instituir

uma nova moralidade que torna inaceitável a agressão física dentro da família, especialmente às mulheres. Essa nova moralidade vai também mudando a forma como as pessoas procuram resolver o que passam a considerar uma disputa - ou um conflito a ser resolvido (SIMIÃO, 2006: 139-140).

Neste ponto, o autor aborda a problemática da violência doméstica no Timor Leste como uma agenda de direitos “inventada”, uma vez que foi preciso definir uma nova moralidade para que os conflitos deixassem de ser resolvidos pelos costumes, de modo que passassem a ser tratados à luz dos direitos humanos, a partir do aparato estatal. O que se diferencia bastante do que observamos no caso das tradições de matrizes africana no Brasil, que parecem preferir acionar as divindades ao invés do aparato estatal, por confiar que o primeiro seja mais eficiente que o segundo, e não porque não percebam o grau de violência que incide sobre eles, e muito menos porque pensam essas violências como “naturais” por estarem na ordem dos “costumes”.

Por outro lado, seguindo o raciocínio de Sarti (2014), o Estado brasileiro, por não ter empreendido uma política voltada à “justiça de transição”²⁶⁰ ao empreendimento colonial – cujo modelo econômico se baseou na escravização da mão de obra de milhares de africanos, tendo a desumanização dessas populações como consequência direta do modelo socioeconômico que perdurou durante os primeiros quatro séculos do país – muito menos às políticas de embranquecimento que relegou aos seus descendentes à sujeição criminal (Misse, 2011) – não apenas se eximiu da responsabilidade pelas violências que cometeu, mas fundamentalmente não garantiu o reconhecimento social do sofrimento dessas populações. Mesmo que em 2001, a Organização das Nações Unidas tenha reconhecido o tráfico e escravização de seres humanos como crime contra a humanidade, e que este empreendimento resultou no “descarrilhamento na trajetória do desenvolvimento africano” (NOBLES, 2009: 283, assim como produziu consequências indelévels nas populações dos seus descendentes na *diáspora* (HALL, 2009), ainda que o Brasil tenha criado leis e aparatos governamentais cujo objetivo é o de garantir algum tipo de direito a essas populações, eles estão disponíveis apenas no papel (SCHWARCZ, 2012), o que significa que este arcabouço legal jamais surtiu qualquer efeito sobre a realidade prática dessa população – desumanizada desde a colônia.

Neste cenário, se nos basearmos na vítima como um sujeito de direitos, não poderíamos acionar esta categoria para analisar as violações cometidas contra os adeptos e líderes das tradições de matriz afro, bem como as perpetradas contra os espaços de suas comunidades, na atualidade. Ou ainda acionar esta categoria para referenciar todas as pessoas que se identificam como oriundas dessas tradições no país. No entanto, entendemos que a autodeclaração se constitui como direito humano fundamental, previsto pela Organização das Nações Unidas. Portanto, ainda que, do ponto de vista teórico esta categoria não ofereça uma dinâmica conceitual sobre o tipo de vitimização por pertencimento étnico-racial nos terreiros, os interlocutores desta pesquisa as identificam como vítimas. “Ser vítima” também é a forma pela qual as pessoas reivindicam o reconhecimento social sobre as violências que sofreram. É neste ponto que se faz necessário entender, então, que tipo de vitimização eles se referem.

A construção da vítima nesta tese é pensada como um processo “político-cultural de quem busca provocar um processo de apropriação compartilhada dos acontecimentos de violência” (Jimeno, 2010: 104). O compartilhamento dessas experiências por meio de eventos públicos e movimentos políticos permitem superar a ideia consensuada, até na Antropologia, sobre a suposta passividade dos religiosos, destacando seu poder de agencia (ORTNER, 2006)

²⁶⁰ Sarti define a “justiça de transição” como políticas públicas que “têm em comum o objetivo de julgar os responsáveis, reabilitar as vítimas e criar a memória e as formas de anistia que promovam a reconciliação nacional” (SARTI, 2014: 78).

na tentativa de superar os dissensos existentes nas tradições afro-brasileiras para a construção de estratégias políticas, ainda que frágeis e provisórias, em torno do reconhecimento de direitos e, talvez, uma busca por reparação, que ainda aparece como um sonho quase inatingível.

5.3.1 - Dor e sofrimento

Outra questão a ser destaca é a observada por Machado (2014) que entende que a dimensão religiosa “é frequentemente acionada na experiência e expressão daqueles que sofrem com a violência” (MACHADO, 2014: 156). A autora assevera que os atos pela paz, frequentemente promovidos e organizados por familiares de vítimas assassinadas, evidenciam na cena pública a produção de performances e elementos “simbólicos das religiões (cristãs, em sua maioria)” (MACHADO, 2014: 156) que reforçam a ideia de que a expressão do sofrimento apresenta forma e conteúdo religiosos. É neste contexto, que considera o universo religioso como legitimador do sofrimento e das dores dos que foram vitimizados pela violência, que a autora analisa o mecanismo de legitimação do “ex-bandido” como membro convertido ao neopentecostalismo, a partir da expressão da sua experiência do sofrimento. Segundo a autora, a enunciação que antecede o arrependimento, expressado na conversão a essas denominações, faz com que as narrativas dos “ex-bandidos” demandem uma forma de justificação para suas trajetórias criminosas, uma vez que invocam

também a condição de “sofredores”, cujas dores estão relacionadas genericamente às “crueldades da vida” e especificamente às práticas estatais injustas e desiguais; ao abandono familiar; à dependência do álcool e das drogas; à pobreza; ao diabo, sua influência, sua astúcia (Machado, 2014: 157).

Neste caso, a operacionalização da culpa por terem cometido crimes é evidenciada na terceirização da responsabilidade do sofrimento pelos “ex-bandidos”, que justificam suas trajetórias criminosas devido à negação de direitos básicos pelo Estado, ou ainda ao abandono familiar, à dependência química ou ao diabo – que costuma ser nomeado nesses locais com nomes de divindades dos panteões de matrizes africana. A dor e sofrimento, em relação ao que não se pode ter controle, são acionados como garantidores de legitimidade e aceitação no seio neopentecostal ao “ex-bandido”, e ainda se colocam como justificadores das trajetórias criminosas desses indivíduos. No entanto, percebo que esta operação, que nas palavras da autora possuem um modelo de “díade formada pela relação entre violência e sofrimento” (MACHADO, 2014: 156), não tem o mesmo sentido quando acionada entre os afroreligiosos, ideia que passarei a desenvolver ao longo deste capítulo.

5.3.2 - “Acolher é tirar a responsabilidade daquilo que o ‘santo’ não pode controlar”

Para entender a narrativa dos membros do Fórum, que afirmam que as vítimas por pertencimento étnico-religioso “não tem seus relatos plenamente compreendidos”, assim como a recusa das vítimas em falarem sobre os seus casos de vitimização, que entendo ser necessário observá-los a partir da *cosmologia* (HERZFELD, 2014) na qual são socializados no momento em que se assumem seus pertencimentos ao rol das tradições de matrizes africana. Uma vez que sabemos não ser possível compreender um grupo social que não seja a partir dos critérios com os quais eles ordenam o mundo.

A ação pública das vítimas afroreligiosas se constitui a partir do acionamento de uma linguagem emocional da dor vivida para produzir o efeito de mediação simbólica entre a experiência subjetiva (individual) e a generalização social, indutora de empatia coletiva, como em outros casos de mobilização política, mas se distingue de outros contextos empíricos porque precisa justificar entre os seus pares – afroreligiosos – que não houve um descuido ritualístico em relação aos orixás que provocasse tal situação de vitimização. Ou seja, é preciso provar que a vítima não devia ao ‘santo’, porque se devesse seria culpada aos olhos dos seus pares.

Nas entrevistas realizadas para esta pesquisa havia a preocupação dos integrantes do Fórum em retirar a culpa pela violência sofrida não apenas da vítima, mas também das divindades. “Você não fez nada de errado, a culpa não é sua” foram as frases que mais ouvi de todos os integrantes do Fórum nas vezes em que acompanharam as entrevistas realizadas para esta etnografia. Outro fator importante era a necessidade de afirmar, por parte dos membros do Fórum que “o santo não teve nada a ver com isso” – outra frase dita repetidamente para as vítimas entrevistadas – possui o intuito de neutralizar a ideia de que a vítima estivesse sendo castigada, mas também que nenhuma divindade pode ser responsabilizada pela casa incendiada, pela invasão de bandidos armados ou pela morte das pessoas, como foi sugerido em mais de uma vez durante as entrevistas. Nestes casos, Pai Marcelo Monteiro costumava invocar o amparo e proteção das divindades: “Se não fosse a justiça de Xangô, a proteção de Exu e o amor de todas as iabás por nós, não estaríamos mais vivos”. No entanto, ao longo do tempo, pude perceber que a dimensão da responsabilidade para essa população, tanto das suas ações quanto dos eventos violentos e inexplicáveis, se relaciona à cosmologia a qual elas estão inseridas.

5.4 – “Onde foi que a gente deixou de botar o padê?”

Em outubro de 2017, participei como pesquisadora, e mãe de santo, do seminário “Novos agenciamentos políticos”, promovido pelo Laboratório de Etnografia e Estudos em Comunicação, Cultura e Cognição (LEECCC), coordenado pelo Prof. Dr. Júlio Cesar de Tavares, no campus Gragoatá da Universidade Federal Fluminense, que reuniu líderes e adeptos das tradições de matrizes afro, assim como pesquisadores, alunos e autoridades governamentais.

O evento teve o intuito de promover uma troca de saberes em relação às práticas e estratégias de combate ao racismo, com plateia estimada em 120 pessoas. Foi nesta ocasião, que a fala da mãe Torody do Ogum²⁶¹, uma das referências tradicionais com destaque na luta pelo combate ao *racismo religioso*, ofereceu uma possibilidade interessante para que sejam lançadas luzes sobre a compreensão que os afrorreligiosos têm de suas agências (Ortner, 2006) e da forma que entendem a relação estabelecida entre eles e as divindades. Ao convocar os presentes para lutar em defesa da liberdade dos povos tradicionais de matrizes africana, por se tratar, segundo ela, de uma luta que deveria ser encampada por todos, Mãe Torody disse que

Vocês todos (se referindo à plateia) não podem mais se calar diante das barbaridades cometidas contra nós. Eu, muitas vezes, paro e fico pensando como foi que chegamos a este estado de coisas? E fico pensando que nós também deixamos isso acontecer. Por que a gente [se referindo aos adeptos e líderes afro] tem que saber onde foi que a gente deixou de colocar o padê? Porque sabemos que a força dos nossos orixás, voduns, inkises nunca nos abandonou, mas nós deixamos de fazer a nossa parte. Ainda que a gente saia das nossas casas, que a gente acompanhe a política, que a gente grite para fazer valer os nossos direitos. O que nós estamos vivendo é muito duro! Então, mesmo com tanta luta, dos nossos ancestrais e nossa, a gente tá vivendo isso tudo. É por isso que me pergunto: onde foi que a gente deixou de colocar o padê? (MÃE TORODY).

“Botar o padê²⁶²” é uma metáfora que contém um ponto importante das práticas desta população, cujo significado é o de fazer a oferenda a Exu, prevista no início de qualquer prática ritual. Exu – a quem a oferenda do padê é atribuída – é o primeiro a ser reverenciado pelas comunidades de matriz afro. Apesar de Mãe Torody não ser membro do FONSANPOTMA, e de sua narrativa não estar, necessariamente, em acordo com as dos seus membros, nem que este entendimento seja hegemônico para a miríade de tradições que compõem o universo afrorreligioso no país, entendo que sua fala mostra o quanto a agência dos iniciados é fundamental para pensarmos a cosmologia (HERZFELD, 2014) que orienta as práticas dessas tradições e que podem ser vistas como centralizadas pela agência humana.

Herzfeld (2014) entende que a cosmologia pode ser pensada não como fator determinante da ação de ordenamento do mundo, mas constitui-se numa “rica fonte do imaginário e da argumentação, que os indivíduos e os grupos podem criativamente solapar quando procuram uma explicação e uma justificação para as suas atividades” (HERZFELD, 2014: 242).

A cosmologia diz respeito ao nosso lugar no universo. Assim, ela está crucialmente

²⁶¹ Mãe Torody é autoridade tradicional do Ile Asé Ala Koro Wo, Candomblé yorubá, localizada na cidade de São João de Meriti, Baixada Fluminense, Rio de Janeiro, onde realiza atividades sociais na área de saúde, cultura, educação, geração de renda e meio ambiente.

²⁶² Categoria nativa que informa uma oferenda feita de farinha de mandioca, corriqueiramente oferecida ao orixá Exu.

preocupada em definir as fronteiras (...) entre natureza e cultura (...) especialmente como um contexto para pensar sobre a relação entre o aqui e o agora e o que fica além túmulo e do horizonte da nossa compreensão, é o que se entende sobre "a ordem do mundo" (HERZFELD, 2014: 240-242).

É a partir da cosmologia que podemos entender que “botar o padê” representa pedir a proteção nos caminhos, uma vez que Exu não é apenas o que leva e traz a mensagens entre as divindades e os seres humanos. Ele é o guardião das ruas e encruzilhadas, aquele que protege a casa, as pessoas e toda comunidade dos eventos desagradáveis. Exu é o guardião, aquele que oferece firmeza e segurança, o que protege e não permite que nem as pessoas nem suas casas sofram qualquer tipo de infortúnio. Os adeptos e lideranças destas tradições entendem Exu também como *Baba Ebó*²⁶³, porque é a ele a quem compete entregar as oferendas feitas pelos adeptos a todas as outras divindades – que possuem funções específicas na vida dos iniciados (o conjunto de adeptos e líderes) nessas tradições. Para que possamos entender como se constrói este pensamento, em diálogo com a ideia de “entregar para o santo”, observada por Cruz (2011), é preciso traçar um quadro sobre a cosmologia operada por esses grupos.

Neste caso, entendo que a narrativa de Mãe Torody representa, de muitos modos, não apenas as fronteiras entre natureza e cultura, mas o horizonte que ajuda a compreender o ordenamento do mundo dessas comunidades, cuja cosmologia entende que cada divindade, de Exu a Oxalá, tem função específica na administração dos conflitos – o que está diretamente associada a ideia de “entregar para o santo” (CRUZ, 2010). Conforme Herzfeld (2014) algumas sociedades ao buscarem explicações sobre as injustiças que as assolam, porque a desgraça precisa, de uma forma ou outra, fazer sentido, “constroem um ponto de vista exegético da cosmologia conhecido como teodiceia – literalmente, "justiça divina", porém, mais especificamente, a explicação do que nos choca como a injustiça invasiva do mundo que habitamos” (HERZFELD, 2014: 249-250). É neste contexto que podemos refletir que “entregar para o santo”, ao invés de acionar as instituições estatais, conforme observado por Cruz (2010) é uma das possibilidades pela qual essa população vem administrando as desigualdades jurídicas (KANT DE LIMA, 2001) vivenciadas por eles frente às demandas por garantias de direitos. Neste aspecto, “entregar para o santo” pode ser entendida como uma estratégia desenvolvida por esta população cujo sentido está em recorrer à “justiça divina” como instância possível de lhes garantir dignidade. Ou, pelo menos, a mais confiável. É a partir deste aspecto que considera a desigualdade jurídica (KANT DE LIMA, 2001) como uma dimensão estratégica do Estado, estabelecida no modelo de acesso e garantia de direitos desta população, como a promotora de uma teodiceia (HERZFELD, 2014) particular que prefere “entregar para

²⁶³ Em tradição livre do yorubá “Pai das oferendas”.

o santo” a solução dos seus conflitos, é que devemos observar com mais cuidado sobre o que significa a pergunta de Mãe Torody. Ainda mais que, nas entrelinhas da sua pergunta, está expresso o argumento de que, se estivessem botando “o padê” no lugar certo para que Exu possa entregar as oferendas corretamente às divindades, os adeptos das comunidades de matriz afro não sofreriam as situações de violência e injustiças ou, talvez, elas nem existissem ou não chegariam “a este estado de coisas”.

No entanto, podemos compreender a pergunta – “Onde foi que a gente deixou de botar o padê?” – mais do que como a possibilidade de expressar um *mea-culpa*, porque sugere que há algo de errado sendo feito, uma vez que as pessoas e os espaços dessas comunidades estão desprotegidos, sob ameaça e sofrendo toda sorte de “barbaridades”. Ao explicitar que “é preciso saber onde foi que a gente deixou de colocar o padê”, ela sugere que é a ação humana (de quem deixou de “entregar o padê” ou que quando o entregou não o colocou onde deveria) o que, em seu entendimento, fez com que “as barbaridades cometidas contra as tradições de matriz afro” acontecessem. Sua narrativa deixa entender que, em alguma medida, foi a negligência humana dos adeptos e líderes um dos motivos que “deixaram acontecer” as violências nos terreiros.

5.4.1 - Os domínios sociais das divindades

Os domínios em que atuam cada divindade de matriz africana são amplamente conhecidos. Se Exu é o guardião das portas de entrada das comunidades, o que protege os caminhos e as encruzilhadas, aquele que não permite que nenhum mal aconteça; Ogum – o general das batalhas – é a divindade cuja função é proteger as pessoas e suas casas das ações policiais. É a ele quem se deve recorrer, prestando oferendas, quando a polícia, por um motivo ou outro, está envolvida com a vida de um iniciado. Já Xangô é o “advogado”, a divindade responsável por proteger os adeptos das injustiças da vida ou de atuar no caso de disputas que envolvem o sistema jurídico. Oxalá, tanto pode ser o que ‘cobre com o alá da paz’, aquele que dá a mansidão, como também pode ser a divindade que ‘conduz a guerra’, fazendo alusão de que a mansidão, a ordem universal, se dá como resultado das guerras empreendidas. Oxóssi é o ‘grande caçador’ aquele a quem se reverencia para trazer ‘caça gorda’, o que representa a fartura e a opulência dessas comunidades e dos seus adeptos. Há ainda as divindades femininas que devem receber oferendas em contextos de disputas. Oxum é a divindade a quem se deve invocar para apontar qual a estratégia seguir diante de um confronto; Iansã é a que afasta os inimigos, visíveis e invisíveis, e os leva para longe com os seus ventos. Há também o mito de Ewa, divindade que escondeu Oxalá da morte e que é contada nos terreiros de tradição nagô/yorubá da seguinte maneira:

Oxalá vinha pelo rio Yewa²⁶⁴ correndo de Iku [a morte] que o queria levar. Ele encontrou com Ewa lavando roupas e ela, ao saber que Oxalá estava fugindo de Iku, o colocou embaixo dos lençóis que estavam quarando na beira do rio. Quando Iku se aproximou de Ewa, perguntou se ela havia visto Oxalá. Ela respondeu a Iku que ele já havia passado por ali e que fora na direção em que corria o rio. Foi assim que Ewa enganou Iku e salvou a vida de Oxalá. Como retribuição por ter lhe escondido e salvado de Iku, Oxalá concedeu a Ewa o dom de ter filhos, uma vez que ela não conseguia engravidar de seu esposo, Omolu.

Este mito de Ewa, assim como as funções de cada divindade na vida dos iniciados, ganha muitas versões e interpretações de acordo com a região do país, devido à diversidade dos contextos sociohistóricos e políticos.

A especificidade dos domínios das divindades já foi observada por Menezes (2004) em relação aos pedidos dos católicos no Convento de Santo Antônio, no Rio de Janeiro. Além da autora identificar a especialização das divindades católicas em relação aos pedidos dos fiéis, ela também assevera que a relação do adepto com os santos católicos não é feita apenas em momentos de crises, sendo a divindade uma presença constante na vida. Esta forma de entender a presença constante na vida dos fiéis e de agenciar as divindades por suas especialidades, apesar de se aplicar aos adeptos e líderes das tradições de matrizes africana, divergem da etiqueta (Menezes, 2004) observada pela autora utilizada para realizar os pedidos por duas questões centrais:

- a) para a população compreendida como de tradições de matrizes africana, o ato de pedir, ainda que não haja um conflito a ser resolvido, visto como central na relação cotidiana com as divindades, está diretamente associado a oferecer algo que possa ser concretizado (a oferenda) a elas. Apesar da oferenda poder ganhar a forma de um padê, uma vela acesa, um copo com água ou ainda o tempo empreendido ao se lavar um banheiro no terreiro, a centralidade da oferenda faz com que as práticas dos seus adeptos sejam bastante diferenciadas em relação a dos católicos. Neste ponto, entendo que para os adeptos de matriz afro a oferenda também tem uma dimensão diferenciada do que a autora analisa como promessa, que no contexto católico foi observado como uma forma velada de chantagear as divindades. Neste contexto percebo que “botar o padê” é fundamental para entender a cosmologia que orienta as lógicas nos terreiros, uma vez que se constitui como a necessidade da ação humana em direção ao divino, que recebe a oferenda e a retribui;
- b) ainda que o adepto conheça pormenorizadamente o domínio das divindades de matrizes afro, ele não está autorizado a realizá-la sem que a liderança conduza os ritos. Mesmo que o adepto *saiba pedir* (MENEZES, 2004) ele não está autorizado a fazê-lo, o que se constitui

²⁶⁴ Yewa ou Ewa é o nome do rio que corta os domínios do povo Egbado, localizado na cidade de Yewa, no estado de Ogum, na Nigéria.

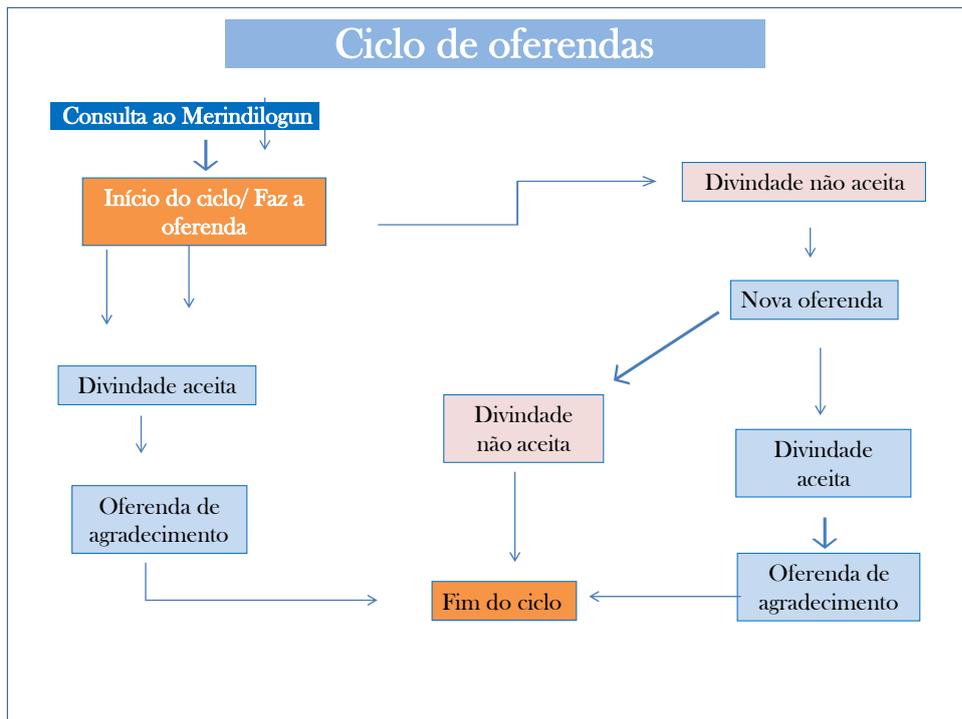
numa gramática diferenciada da observada pela autora no contexto de que “é preciso pedir a coisa certa ao santo certo, mas de maneira apropriada” (MENEZES, 2004:51).

5.4.2 - A culpa não é dos deuses

Conforme já observamos no Capítulo 1, é a retribuição dos deuses em relação às oferendas recebidas o que atesta a eficácia do rito sacrificial. No entanto, a ideia apresentada pelos integrantes do Fórum, estabelece que o sacrifício, cujo ato consiste em oferecer algo aos deuses, não é um fato por si só, *um fato social total*, que se constitui com a exclusiva finalidade de consagrar (ou sacralizar) alimentos e objetos. A oferenda se constitui como central para que as divindades sejam invocadas, estando ou não o adepto em contextos de disputas. “Botar o padê” sugere que preparar e ‘entregar’ a oferenda são a parte que cabe aos humanos na relação estabelecida com os deuses. Às divindades cabe recebê-las e retribuir em forma de ordem e proteção. Porém, ao contrário do observado por Menezes (2004) em relação aos santos católicos, para os adeptos das tradições de matrizes africana não basta que sejam feitas oferendas, rezas e cânticos. Entregar uma oferenda envolve um tipo de moralidade que tem na tradição (ASAD, 1986) a base que estabelece a relação de trocas simbólicas entre humanos e divindades, cujo sentido pode ser tanto a manutenção da ordem quanto a ordenação do caos.

Para entender como se dá o saber pedir e o sistema que ancora as oferendas, elaborei o Quadro 10 para que o leitor entenda que, no caso das tradições de matrizes afro, ao menos do ponto de vista da teoria, há um modelo estabelecido. Evidente que tratamos aqui de um modelo que pode, ou não, ser seguido e que não exclui, por exemplo, a possibilidade de que os adeptos e lideranças das tradições de matrizes africana também realizem promessas e façam pedidos considerando a etiqueta observada por Menezes (2004). No entanto, o que está em questão, o que se pretende evidenciar é que a dimensão humana de atuar junto às divindades, é central nas tradições de matrizes africana. Porque entre o ato de oferecer e a divindade receber (ou não) está a consulta ao Merindilogun que é feita pela liderança que não só coordena como orienta a realização das oferendas.

Quadro 4: Ciclo de oferendas para adeptos das tradições de matrizes africanas



Fonte: Dados trabalhados pela autora

Conforme podemos observar, pedir a intercessão das divindades de matrizes africanas é bastante complexo e, em tese, requer que o adepto se desloque até o terreiro, peça para que a autoridade tradicional consulte o merindilogun, acompanhe a oferenda, que é quando a autoridade tradicional consulta novamente o merindilogun para saber se Exu entregou ou não a oferenda e se a divindade a recebeu ou não. Essa ideia demonstra que realizar oferenda não é algo contemplativo, como nos pedidos católicos. Para acionar a intervenção de santos/santas católicos o fiel não precisa se deslocar até uma igreja, uma vez que pode parar seus afazeres cotidianos e dentro de sua residência, ou qualquer outro local, realizar uma oração ou ainda fazer uma promessa sem que tenha que mobilizar esforços, deslocamento e tempo. Também não há a previsibilidade (HERZFELD, 2014) que, no caso das tradições de matrizes africanas constitui-se na possibilidade de saber, objetivamente, se o santo atenderá ou não o pedido feito pelo fiel.

Por outro lado, na realização das oferendas, não basta que os humanos ajam para realizá-las: Exu precisa entregá-las e os deuses precisam recebê-las e retribuí-las positivamente para que se tenha certeza da eficácia ritual. Esta mediação é sempre feita pela liderança – o que na fala dos membros do FONSANPOTMA se constitui como a autoridade tradicional – uma vez que esta é a única capaz de manusear o *merindilogun* para saber se a oferenda foi ou não aceita pela divindade para cumprir o fim ao qual se destina. Esta compreensão coloca a teoria do

sacrifício em diálogo e interdependência com o conceito da dádiva (MAUSS, 2003). Neste ponto, entendemos que é na economia das trocas simbólicas (STEINER, 2017) e na forma como a população dos terreiros entende a retribuição dos deuses, que está uma possibilidade para refletirmos sobre a relação entre humanos e divindades nas tradições afro. Ao perguntar “onde é que nós deixamos de botar o padê?” o argumento utilizado por Mãe Torody sugere que o “padê” não está sendo colocado “no lugar certo”. Para ela, a explicação para a desordem, uma vez que as tradições de matriz afro estão vivendo momentos “tão duros”, não se relaciona à inércia, porque “mesmo com tanta luta, dos nossos ancestrais e nossa, a gente tá vivendo isso tudo”, mas porque, ao fim e ao cabo, os deuses não recebem nem tampouco retribuem as oferendas com as quais não se satisfazem porque elas podem estar sendo feitas da forma “errada”.

Ou seja, podemos pensar que os deuses reagem às oferendas recebidas de acordo, e somente, se elas forem feitas de uma determinada forma e colocadas também em lugares determinados, porque há uma forma correta das oferendas serem manipuladas, o que se constitui no que Asad (1986, 2017) entende por tradição. Neste contexto, é preciso asseverar que a moralidade dos afrorreligiosos se estabelece pela identificação das formas certas e erradas de manejar as oferendas orientadas pela tradição – ainda que a definição de tradição para esta população, devido aos contextos sociohistóricos e políticos diferenciados, sejam amplamente relativizáveis e contextuais, expresso na máxima de que “cada casa é um caso” (MIRANDA e BONIOLO, 2017).

Por outro lado, a fala de Mãe Torody não questiona a benevolência dos deuses, uma vez que as divindades, os “orixás, voduns e inkises jamais” abandonaram os seus seguidores. Esta operação, ao contrário de oferecer uma chave escapista da realidade, responsabilizando os deuses pelas injustiças sofridas, ou pelo não atendimento dos pedidos, coloca a “justiça divina” condicionada à ação humana, trazendo para o centro da questão a agência das lideranças nesta negociação simbólica que se dá como central às práticas das tradições de matrizes africana. “Onde foi que a gente deixou de botar o padê?” é uma pergunta que revela que a responsabilidade “deste estado de coisas” se dar também porque as pessoas, fundamentalmente as lideranças, negligenciaram seus compromissos morais com as divindades.

5.4.3 - A moralidade pela tradição

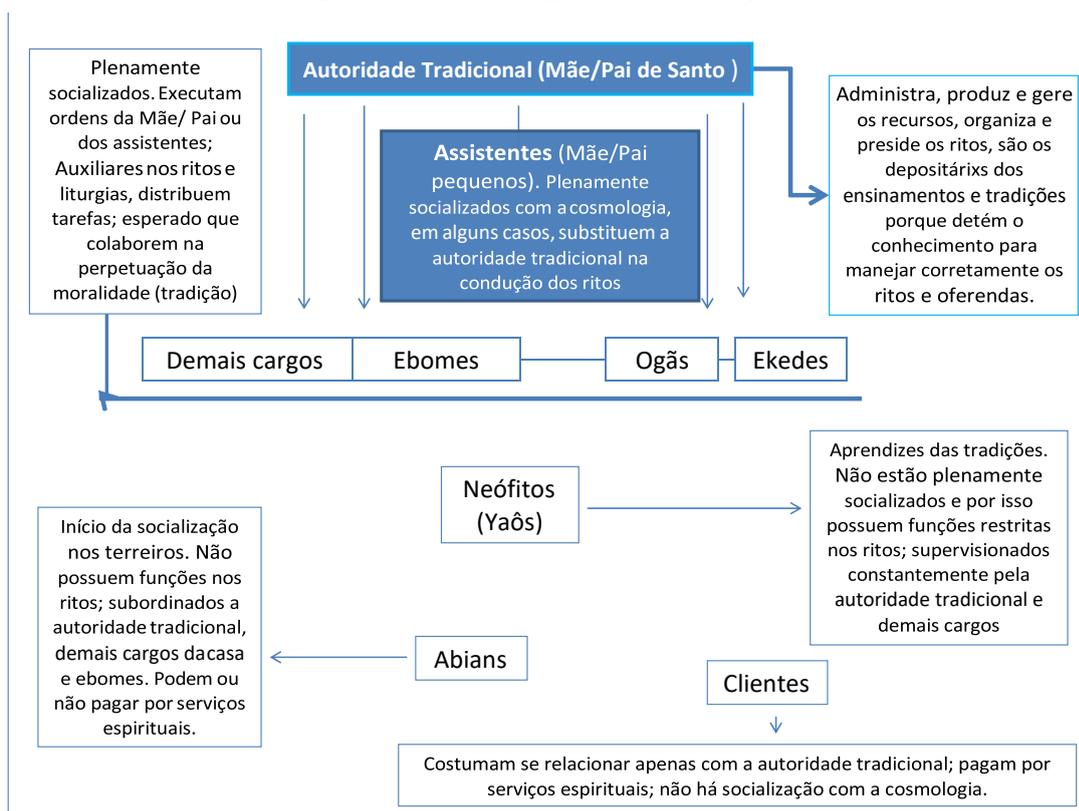
Outro dado para que possamos compreender a cosmologia é que o ato de manejar e entregar as oferendas não cabe a todo e qualquer iniciado, mas às lideranças constituídas por cada grupo. É neste contexto que os integrantes do FONSANPOTMA utilizam a expressão *autoridades tradicionais de matrizes africana*, cujo sentido se expressa em identificar as

lideranças desta população, como as detentoras dos saberes tradicionais, ou seja, aqueles que estão autorizados manejar as oferendas da forma correta porque assim aprenderam (ASAD, 1986, 2017). A eles, e somente a eles, é conferida a autoridade de agenciar a teodiceia e estabelecer a relação entre os humanos e as divindades. Neste cenário, em que a tradição opera as moralidades, definindo as formas corretas de fazer as oferendas, a partir do conhecimento tradicional, é que se reconhece a legitimidade e eficácia de uma liderança ao realizar os procedimentos rituais que mediam a relação entre os humanos e as divindades. Esta seleção de quem faz ou não as oferendas não apenas compreende a ideia de hierarquia estabelecida por esta população, mas evidencia a dimensão da coletividade entre os afroreligiosos, uma vez que há uma interdependência entre os adeptos (filhos/filhas) e líderes (pais/mães de santo) nos terreiros, fazendo com que a ideia de *Unidades Territoriais Tradicionais*, defendida pelos integrantes do FONSANPOTMA, faça sentido.

O modelo de hierarquia proposto pelo FONSANPOTMA subentende os níveis de socialização²⁶⁵ nos terreiros. Para facilitar a compreensão de como se opera a socialização com esta cosmologia pode ser dimensionada a partir da hierarquia é que elaborei o modelo no Quadro 11, considerando tipos ideais tanto das agências quanto da socialização esperadas nesses espaços, cabendo à autoridade tradicional a socialização dos adeptos.

²⁶⁵ Entendidas neste contexto como a interação social ocorrida nas situações de face a face, o que não contradiz o fato de que o ser humano experimenta “a vida cotidiana em diferentes graus de aproximação e distância, espacial e temporalmente” (Berger e Luckman, 2002: 39).

Quadro 5: Hierarquia e socialização



Fonte: Dados trabalhados pela autora.

Esta figura demonstra modelarmente os níveis de hierarquia que demandam socialização no espaço dos terreiros. Importante ressaltar que o nível de socialização se dá hierarquicamente do abian, que ao deixar o status de cliente é quem está no início da socialização nesses espaços em relação a autoridade tradicional, que é quem preside os ritos, não só porque detém o conhecimento, mas também porque é quem, em tese, administra, produz e gere os recursos²⁶⁶ nesses espaços. Como se pode observar, socialização nesses espaços é entendida como um dos fatores que fazem com que as pessoas alcancem os postos mais altos desta forma de hierarquia piramidal dos terreiros somente a partir da iniciação. Adeptos, portanto, são todos os que são socializados pela autoridade tradicional ou de seus assistentes e que dependem destes para realizarem as oferendas que os liga às divindades.

É só porque se faz as coisas de uma maneira correta que as divindades retribuem positivamente, podendo ser acionadas como ordenadores do caos. O contrário informa que as oferendas não estão sendo realizadas ou se estão, estão sendo feitas fora dos padrões morais impostos pela tradição e que, por isso, a desordem estaria imperando.

Neste sentido, podemos entender que os efeitos que indicam este ordenamento e a consequente satisfação das divindades são subjetivos, e podem ser entendidos pelos

²⁶⁶ Sobre os sentidos do dinheiro nos terreiros, José Renato de C. Baptista tem produzido importantes reflexões a partir de pesquisas etnográficas. Ver: BAPTISTA, 2005, 2006, 2007 e 2008.

aforreligiosos de uma maneira mais ampla, por exemplo, pela constatação da fartura de alimentos, a convivência harmoniosa com os familiares, não sofrer nenhum tipo de agressão, ter sua casa protegida ou gozar de boa saúde. Ou seja, ao identificar esses efeitos positivos eles são entendidos subjetivamente como a retribuição das divindades ao compromisso moral que se constitui não apenas em realizar oferendas, mas realizá-las em acordo com a vontade das divindades, ou seja, seguindo os modos tradicionais.

Por certo que esta *teodiceia*, alavancada pelas oferendas realizáveis apenas por quem está autorizado a fazê-las, é um campo profícuo de possibilidades que não poderá ser explorado em toda sua potencialidade, uma vez que fugiria ao escopo desta pesquisa. Entendo que para o objetivo ao qual nos propomos, penso que seja fundamental demonstrar, ainda que de forma típica-ideal, que, para esta população, a agência humana como condicionante para “justiça divina” é central para a compreensão da cosmologia que orienta as práticas dos adeptos e suas lideranças. Ainda mais quando verificamos que agenciar a justiça divina é o que está por trás de “entregar para o santo” a administração dos conflitos (CRUZ, 2010) porque, ainda que um adepto ou liderança de matriz africana acione o aparato estatal para tentar garantir algum direito, só Xangô pode fazer com que não se cometam injustiças, só Ogum impede que a polícia aja negativamente contra um terreiro ou um adepto ou só Ewa pode livrar de Iku (morte). É este o sentido que está contido em enfatizar a agência das divindades ao invés de acionar as instâncias estatais. Necessário ressaltar que estamos nos referindo a um modelo de agência específico, que pode ser observado em toda sua integralidade ou não, de acordo com as múltiplas possibilidades de socialização verificadas nos espaços dos terreiros.

5.4.4 - Sobre culpa e responsabilidade

Outro ponto importante, é que a centralidade da ação humana para essa população, condicionante da relação estabelecida com os deuses, faz com que a responsabilidade pela desordem na vida de um adepto acabe sendo aceita pela liderança que maneja a oferenda. Não como culpa, mas como motivo para que uma nova oferenda seja realizada, porque é possível que as divindades as aceitem ou não. Por outro lado, seguindo o modelo pensado por Machado (2014), a transferência de responsabilidade oferece ao adepto aforreligioso que tenha sofrido algum tipo de injustiça, por exemplo, a possibilidade de transferir a culpa por seu sofrimento à liderança que manejou a oferenda, uma vez que só ela está autorizada a fazê-lo. Neste caso, entendemos que a transferência de responsabilidades é uma atitude política que tem o sentido de garantir um mínimo de esperança de que o futuro pode ser melhor, diante do caos.

se devemos sempre aceitar a culpa pela condição horrenda do nosso mundo, ou se somos incapazes de explicar as pequenas e grandes tragédias que nos acometem, mas

de uma maneira que não impede a esperança por um futuro melhor, acharíamos a vida intolerável (HERZFELD, 2014: 249).

No caso de uma violência sofrida por uma autoridade tradicional dos povos de matrizes africanas a impossibilidade de transferência de responsabilidade se mostra mais contundente, porque diante da desordem, não há para quem transferir a responsabilidade. É neste contexto que se estabelece um jogo de disputas de narrativas, onde ordem e caos estão associados diretamente à forma correta de fazer as oferendas e receber retribuição divina. Neste contexto, podemos pensar que a centralidade da agência humana nas tradições africanas faz com que a admissão pública da dor e do sofrimento pode propor para essas comunidades uma ruptura do compromisso moral com as divindades, uma vez que somente a elas cabe a garantia da ordem do mundo. Isto significa que, ao se colocar no lugar daquele que sofreu algum tipo de violência ou agressão, o iniciado assume, tacitamente, a condição de que “não fez as coisas certas”, no caso de ser uma liderança, ou que, de alguma forma, a pessoa autorizada a conduzir as oferendas que garantem este ordenamento, negligenciou o seu compromisso moral com as divindades. Neste sentido, o modelo que associa dor e sofrimento como legitimadores da condição de vítima, observada nas narrativas dos “ex-bandidos” convertidos às igrejas neopentecostais (MACHADO, 2014), que mesmo cometendo crimes, podem terceirizar a culpa por suas trajetórias a eventos alheios ao seu controle, se demonstra incapaz para refletir sobre o que está em jogo sobre o lugar da vítima entre a população dos terreiros.

Ou seja, para o adepto se entenda como vítima ele precisa, primeiro, assumir que está rompendo com a cosmologia que constitui o seu grupo e que o sistema de trocas simbólicas, operado pela autoridade tradicional da sua comunidade (pai ou mãe de santo) não surtiu efeitos ou teve efeito negativo. Por outro lado, se é autoridade tradicional dos povos de matrizes africanas, ao assumir a condição de vítima ela afirma que seu manejo com as oferendas não foi realizado da forma correta – o que a deslegitima junto a sua comunidade. Nos dois casos, portanto, a vítima, por colocar em xeque a própria cosmologia constitutiva desta população, acaba se constituindo, ela mesma, em causadora da desordem.

Todos esses aspectos, portanto, precisam ser considerados quando se lida com as pessoas que sofreram alguma forma de violência cujo pertencimento étnico-religioso é oriundo das tradições de matrizes africanas. É o de saber que, ao assumir publicamente a dor e o sofrimento, o indivíduo coloca em xeque não apenas a cosmologia que orienta as práticas desta população, mas que pode ser entendida como aquele ou aquela que não agenciou corretamente a justiça divina ou que a liderança responsável por sua socialização negligenciou a tradição.

Desta maneira, a vítima por pertencimento étnico-religioso, oriunda dos terreiros, deve ser observada, primeiramente como aquela que se atribui a culpa por seu sofrimento ou a que

atribui a responsabilidade do infortúnio àquele que possui autoridade de mediar a sua relação com as divindades. Por outro lado, ainda que não se atribua a responsabilidade pelo sofrimento, ela está sujeita a ser entendida pelo grupo como a representante da desordem, a portadora do caos. Esta operação, no entanto, não se dá porque esta população aciona uma forma de sensibilidade jurídica diferenciada, mas porque se mantém marcada por uma desigualdade jurídica (KANT DE LIMA, 2001), refletida no tratamento estatal frente as suas demandas. É neste contexto que podemos entender os motivos que fazem com que essas vítimas tenham tanta dificuldade em relatar os seus casos e uma gramática que faz com que elas prefiram ser esquecidas e queiram “tocar suas vidas com os restos do que sobrou”.

5.5 – 10 anos depois: O caso do assassinato de pai Robinho do Oxaguiã

Conforme os integrantes do FONSANPOTMA, para mobilizar ações para o desenvolvimento de uma política pública que possa atender as vítimas de discriminação étnico-religiosa, “é necessário que se tenha a medida dos seus efeitos não apenas para a pessoa que a sofreu, como para toda população dos terreiros” porque “cada liderança assassinada, cada terreiro que fecha, é uma tragédia para todos”, conforme diz Kota Mulangi. Foi com o sentido de entender o que significa dimensionar os efeitos das vitimização que o assassinato de um líder de uma comunidade tradicional de matriz africana causa, que chegamos ao caso do assassinato do pai de santo Róbson Luís Fonseca Ferreira, conhecido como pai Robson de Oxoguiã, líder do Ilé Asé Omo Guiã²⁶⁷, ocorrida no bairro Adriana, em Campo Grande, zona oeste da cidade do Rio de Janeiro, em 2009. Entendo que este caso pode ser tratado como exemplar para refletir sobre os efeitos que esses crimes causam a essas comunidades devido à distância temporal entre a ocorrência do fato e a situação atual da comunidade e a construção social da vítima entre a população dos terreiros. Antes de iniciar a descrição, preciso informar que a entrevista com um dos seus filhos de santo, em julho de 2019, foi realizada na minha residência e acompanhada por Mãe Dolores. Ela se constituiu como uma das mais difíceis não só por ter que ficar cara a cara com um familiar de vítima assassinada – o Egbome Alexandre de Oxalá, além de filho de santo era sobrinho de pai Robson – mas porque a ideia sobre o caso era a de que a morte de pai Robinho tinha sido causada por outros motivos que não o seu pertencimento étnico-religioso. Outro detalhe, não menos importante, é que conheci este interlocutor há pouco mais de quatro anos, quando fomos apresentados em um evento de música e poesia, que costuma reunir jovens e que era frequentado por meus *filhos carnais*. Apesar de saber que ele era filho de santo da vítima, e de saber que seu pai de santo havia sido assassinado dentro do terreiro, até o dia em

²⁶⁷ Em livre tradução do yorubá “Casa de força dos filhos de Guiã”.

que realizei esta entrevista, não tínhamos conversado sobre este assunto nas várias oportunidades em que nos encontramos.

O assassinato de Róbson Luís Fonseca Ferreira foi cometido, segundo os jornais da época, por Márcio Pereira dos Santos, conhecido como Cachorro Louco, a mando do empresário Antonio Fernando da Silva, de 46 anos, dono do restaurante Rei do Bacalhau, na Ilha do Governador. O caso teve grande repercussão na mídia porque o acusado, além de mandar matar pai Robson, também foi apontando como mandante da morte do seu próprio pai, o empresário Plácido da Silva Nunes, em 2007, para herdar os bens da família, além de um seguro de vida no valor de R\$ 2 milhões, conforme as reportagens. Fernando, até 2010 passou a ser acusado também de ser o mandante da morte de mais três pessoas, envolvidas no assassinato de Plácido Nunes, como queima de arquivo.

Egbome Alexandre contou que Pai Robson fora procurado por Fernando, no ano anterior, para que consultasse o *merindilogun* porque queria se tratar espiritualmente. Segundo o interlocutor, durante a consulta, Fernando confessou a Pai Robson que havia mandado matar o próprio pai e que gostaria de fazer alguma coisa para se proteger de uma possível perseguição do espírito do morto. Pai Robson o teria aconselhado a se entregar à polícia, mas chegou a realizar alguns procedimentos para que Fernando deixasse de ser atormentado pelo espírito do pai. Ele teria retornado mais uma ou duas vezes ao terreiro para realizar os rituais. Ainda conforme Egbome Alexandre, quando Pai Robson soube, pelos jornais, das mortes de pessoas próximas a Fernando, ele entendeu que o mandante estava matando todas as pessoas que sabiam do seu envolvimento com o assassinato do seu pai e escreveu um e-mail²⁶⁸.

Quando meu pai percebeu que todas as pessoas que sabiam ou estavam envolvidas com o assassinato do dono do Rei do Bacalhau, ele escreveu e mandou para si mesmo, um e-mail onde contava toda a história, desde o primeiro dia que Fernando chegou ao terreiro. Acho que ele sabia que o Fernando viria atrás dele para queima de arquivo. No entanto, ele não poderia procurar a polícia para contar por que seria violar um segredo contado no quarto de jogo. Você sabe como é isso? Mas, ele tentou se precaver e por isso passou a andar armado para todos os lugares (EGBOME ALEXANDRE).

Sobre o dia em que pai Robson foi assassinado, Egbome Alexandre contou que,

O cara chegou lá no barracão, numa quinta-feira, que era o dia em que o meu pai fazia o atendimento com jogo de búzios. Ele chegou sem marcar hora, e disse que estava vindo a mando de um amigo do meu pai. Ele falou o nome de uma pessoa, meu pai não conhecia, mas mesmo assim, mandou esperar que ia atender ele. Quando ele subiu para o quarto de jogo, logo em seguida ouvimos os disparos. Eu não estava no barracão, mas na hora em que ele atirou contra meu pai, eu estava falando por telefone com a minha irmã de santo porque eu tinha ido lá em casa um dia antes. Meu pai jogou para mim e eu liguei no dia seguinte para pegar a lista do ebó. Foi na hora que meu

²⁶⁸ Reportagem sobre o e-mail de Pai Robson: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/rei-do-bacalhau-pai-filho-levavam-vida-conturbada-368200.html>. Acesso em 20/09/2019

pai estava levando os tiros. Eu nunca mais vou me esquecer do barulho dos tiros, da gritaria que eu ouvi pelo telefone. (EGBOME ALEXANDRE DE OXALÁ).

O interlocutor também relatou que pai Robson chegou a trocar tiros com o assassino, porque tinha uma arma. “Meu pai tinha ideia de que algo ia acontecer. Como ele não conhecia o tal cara e ele disse que tinha vindo a mando de um amigo do meu pai – que ele não conhecia – ele resolveu deixar a arma à mão”. Segundo relatos dos jornais da época, pai Robson chegou a ser socorrido, mas não resistiu aos ferimentos.

5.5.1 - “Bem quisto”

Nas palavras do interlocutor, Pai Robson de Oxaguiã era muito bem visto no bairro Adriana, em Campo Grande, onde fora criado. “Todo mundo conhecia ele, era uma referência. Tinha para mais de cem filhos de santo e era muito festeiro”. Egbome Alexandre de Oxalá pondera que o único problema que ocorria com a vizinhança era com os membros da igreja evangélica que fora inaugurada anos antes de sua morte, ao lado do terreiro. “Eles sempre reclamavam do barulho dos atabaques”. Fora isso, segundo ele, a vítima era “bem quisto” e respeitado pelos vizinhos. Conforme Egbome Alexandre, pai Robson tinha temperamento explosivo, falava alto e costumava dar *coiós*²⁶⁹ nos filhos. O interlocutor acredita que estes seriam os motivos “que faziam com que ele fosse muito respeitado e temido pelas pessoas dos Candomblés no Rio de Janeiro”.

Meu pai era muito amigo. Apesar do jeitão dele, que falava alto, não levava desaforo para casa, ele era o ápice da amizade. Defendia e protegia os filhos, tinha cuidado com a gente. Se um filho ficasse mais de três semanas sem aparecer na roça, ele ligava, queria saber o que estava acontecendo (EGBOME ALEXANDRE DE OXALÁ).

Conforme a descrição do interlocutor, pai Robson possuía uma performance de gênero identificada como o do *homem de verdade* (GUTMANN, 2018), o que contraria a ideia de que os casos de assassinatos que envolvem líderes e adeptos dessas tradições se relacionam diretamente com a orientação homossexual da vítima, como sugere Fernandes (2013), que associa diretamente a violência cometida contra as autoridades tradicionais de matrizes africana a partir da identidade de gênero que elas assumem. O autor desenvolve a ideia de vulnerabilidade de travestis e homens homossexuais ligados às tradições de matrizes africana, desconsiderando a possibilidade de uma dupla vitimização – vitimizando duplamente e de formas distintas a relação entre pertencimento étnico-religioso e homofobia. Apesar de entender

²⁶⁹ Coió é uma categoria nativa para bronca, chamar atenção. Dar um coió é dar uma bronca. Levar um coió é ser chamado atenção por alguma falha. É também sinônimo para ‘baixa’.

que tanto um quanto outro podem ser classificadas como crimes de ódio²⁷⁰, minha percepção é a de que elas se constituem em violências cujos processos de vitimização se dão de formas diferenciadas na cena social.

5.5.2 - Envolvido

Egbome Alexandre disse que pai Robson gostava de armas, mas que jamais havia participado de nenhum grupo armado. Esta informação de que ele não tinha nenhuma relação com a milícia vai ao encontro do que já havia dito o delegado sobre as vítimas nos terreiros. Assim como elas, pai Robson não seria envolvido (MUNIZ, CECHETTO e MONTEIRO, 2018) com a milícia da localidade, descartando que este fosse o motivo do assassinato. O interlocutor nos contou que este boato correu entre todos os religiosos na época, e fez com que, tanto a família de santo, quanto a carnal, sofressem ainda mais. Sobre este aspecto, o interlocutor ressaltou que este boato foi espalhado pela própria mãe de santo de Pai Robson que, para se esquivar da acusação de que poderia ter cometido algum erro nos ritos da obrigação da vítima, espalhou a ideia de que pai Robson fosse “miliciano”.

No dia seguinte do assassinato, minhas irmãs viram quando ela passou a mão no telefone e ligou para o pessoal lá da Bahia²⁷¹ para dizer que pai Robson tinha envolvimento com a milícia. A gente ficou sem saber o que fazer porque ela tinha acabado de dar obrigação no meu pai e ele tinha morrido. E ela estava lá, dizendo que ele era miliciano para se livrar da acusação de que tinha “mão de dois de novembro”. Meu pai sempre teve armas. Ele gostava, mas nunca foi bandido. Ele tinha amigos policiais, mas o que eles faziam era farra com mulheres. Meu pai era pegador (risos) e gostava muito de festa (EGBOME ALEXANDRE DE OXALÁ).

Ter “mão de dois de novembro” é uma expressão nativa que informa que a pessoa que preside os ritos tem uma mão ruim para realizar oferendas às divindades e os procedimentos ritualísticos. Significa que, mesmo que se saiba manejar as oferendas a partir de forma tradicional, ela não é portadora de axé – o que garante a boa condução de uma oferenda. Ao espalhar um boato de que Pai Robson tinha envolvimento com a milícia, a pessoa responsável por cuidar dos rituais, ou seja, a autoridade tradicional da qual Pai Robson era filho, na impossibilidade de encontrar um reordenamento do mundo através do manejo da justiça divina, transfere a responsabilidade para um possível comportamento inadequado da vítima, ou seja, fora da moralidade imposta pela tradição – o que neste caso, corrobora a sujeição criminal desta população. Este é um ponto interessante de se notar porque está além de uma disputa de narrativas.

²⁷⁰ Tratarei das questões que envolvem esta categoria jurídica no próximo capítulo.

²⁷¹ Entendo que a identidade da referida mãe de santo, falecida por complicações de saúde pouco tempo depois do assassinato, não é um dado importante do ponto de vista da etnografia.

Em todas as reportagens sobre este caso que consegui levantar no buscador Google, Pai Robson é tratado como cúmplice de Antonio Fernando da Silva. Em seis reportagens, o mandante dos assassinatos é identificado como contumaz praticante de Magia Negra e de Cultos Satânicos. Normalmente, o nome de Pai Robson aparece junto a esta informação, o que remete à ideia de que o Pai Robson seria cúmplice do crime. A construção da narrativa jornalística também faz com que o leitor entenda que Pai Robson ou é satanista ou praticante de magia negra e que participou dos assassinatos²⁷². No entanto, nenhuma das reportagens deixa evidenciado que Pai Robson foi vítima de assassinato a mando de Fernando e que foi o e-mail escrito por ele que ajudou a polícia a desvendar o caso.

Por outro lado, a esta altura da entrevista, Mãe Dolores estava chorando. Ela dizia que não podia se “perdoar por isso. Como não percebi que Pai Robson foi vítima de assassinato por ter realizado a sua função de autoridade tradicional?” Enquanto enxugava as lágrimas, ela se desculpava com o Egbome Alexandre:

Nós nunca soubemos de onde havia partido esta história. Como Pai Robson tinha um jeito todo explosivo e a gente sabia que ele estava andando armado – só não se sabia o porquê – acreditamos nessa história da milícia. Como que a gente não viu que ele foi vítima do assassino e do nosso próprio auto-ódio? (MÃE DOLORES).

A ideia de que o assassinato de Pai Robson de Oxaguiã lhe confere uma dupla forma de vitimização é interessante porque remonta a reflexão que a *sujeição criminal* é tão marcada como constitutiva dessa população que fez com que não fosse possível notar que:

- a) Pai Robson foi assassinado porque, ao ter atendido Antonio Fernando da Silva, que queria se proteger do que ele acreditava ser uma perseguição espiritual por ter mandado matar o próprio pai, ouviu a confissão do mandante e soube dos detalhes do crime;
- b) Este assassinato, evidenciado como “queima de arquivo”, não foi tratado nem mesmo pelos afroreligiosos como sendo motivado pela própria atuação exigida por uma autoridade tradicional, cuja função é cuidar espiritualmente das pessoas que o procuram – característica de qualquer liderança religiosa. E poderia ter acontecido com qualquer um. E, ainda, podemos acrescentar uma terceira forma de vitimização que foi o tratamento dado pela imprensa que, ao invés de tratar Pai Robson de Oxaguiã como vítima, o representou como cúmplice²⁷³ do assassinato do dono do Rei do Bacalhau.

²⁷² Ver: <https://oglobo.globo.com/rio/dono-do-rei-do-bacalhau-da-ilha-do-governador-tambem-suspeito-de-mais-tres-assassinatos-2976002>. Acesso em 20/09/2019.

²⁷³ Ver as seguintes reportagens: <https://bandrio.band.uol.com.br/noticias/100000635487/mandante-de-assassinato-e-condenado-a-24-anos.html.html.html.html>; <https://tjrj.jusbrasil.com.br/noticias/2452014/dono-do-rei-do-bacalhau-nega-ter-matado-o-pai-e-acusa-delegado>; https://odia.ig.com.br/_conteudo/noticia/rio-de-janeiro/2013-10-03/justica-condena-acusado-de-matar-dono-de-restaurante.html ; <http://noticias.terra.com.br/brasil/policia/empresario-e-presos-sob-suspeita-de-matar-o-pai-no>

- c) Outro ponto importante é a de entender a forma como a narrativa de Mãe Dolores, que aponta o *auto-ódio* como forma de vitimização é, além de complexa, fundamental para redimensionar as disputas de narrativas entre os afroreligiosos, que só fazem sentido quando se conhece as relações que estruturam as formas de socialização nos terreiros e se tem noção da centralidade da agência das autoridades tradicionais de matrizes africana no manejo da tradição para a manutenção da ordem do mundo (HERZFELD, 2014).

Ao ser inimaginável, do ponto de vista da cosmologia que orienta a prática dessa população, que alguém sofra qualquer tipo de violência ou tenha um infortúnio após a realização de um rito, a necessidade de terceirizar a responsabilidade pelo caos foi articulada exatamente pela mãe de santo que “deu obrigação” em Pai Robson. Importante entender, portanto, que ser uma autoridade tradicional de matriz africana não é uma situação que exprima completa independência no manejo das práticas, uma vez que Pai Robson de Oxaguiã “tomou obrigação” com a referida mãe de santo porque precisa, do ponto de vista da tradição, estar ligado a uma família de santo (Lima, 1994). Ou seja, ainda que a pessoa alce a condição de autoridade tradicional é fundamental que se seja filho de alguém dada a necessidade de reafirmação dos laços de pertencimento familiares (LIMA, 1994). Esta ideia é fundante de que as unidades territoriais tradicionais não existem de forma espontânea, mas estão interligadas umas às outras, o que possibilita o reconhecimento relativo ao pertencimento ancestral das lideranças porque, em tese, todos e todas necessitam ter um “mais velho” apto a cuidar das suas obrigações como também a orientar e aconselhar o manejo com os rituais. Isso não significa que a autoridade tradicional seja cerceada ou fiscalizada em suas ações, mas que, devido a lógica da senioridade e descendência que opera nos terreiros como parte constitutiva do modelo de socialização, ela deve ser explicitada. Por outro lado, diante do assassinato de Pai Robson, poucos dias depois de ter “tomado obrigação” com a referida mãe de santo, o infortúnio que se abateu sobre sua vida, colocou em xeque a legitimidade de uma “mais velha” no manejo com a tradição. Este fato, ainda que devido a cosmologia que opera entre os afroreligiosos, é algo que pode ser entendido na ordem do escândalo (MELLO, VOGEL e BARROS, 1993), mas também nos leva a dimensionar o quanto é comum entre esse grupo social a sua culpabilização pela própria violência sofrida.

5.5.3 - “A culpa é do próprio povo de matriz africana”

Mãe Dolores ao acionar a ideia de que o *auto-ódio* é operado pelo “próprio povo”

relocaliza uma fala muito comum entre os afroreligiosos de que a culpa pelo crescimento da violência e estado de coisas em que se encontram os povos tradicionais de matrizes africana é de sua inteira e única responsabilidade. Ressalto que durante todo o tempo em que entrevistei a vítimas de violência por pertencimento étnico-religioso esta autoculpabilização foi acionada pelos interlocutores a partir de disputas de narrativas sobre os acontecimentos que, ora evocam falha na realização dos ritos, ora evocam a conduta dos adeptos ou lideranças para justificar as violações sofridas. Ou seja, diante de situações inexplicáveis sob o ponto de vista da ordem do mundo, as explicações encontradas apontam para a culpabilização da vítima identificada não apenas no caso específico do assassinato de Pai Robson, em 2009, como também na invasão e expulsão de Mãe Carmem por traficantes, em 2017. Se a ideia de que Pai Robson foi assassinado porque possuía envolvimento com a milícia, Mãe Carmem teria feito algo errado na iniciação de uma de suas filhas de santo. O fato é que Mãe Carmem havia realizado a iniciação de uma adepta no dia anterior a sua casa ter sido invadida e ela ter sido forçada a quebrar os assentamentos do orixá. Este fato, conforme contado por Mãe Dolores e Pai Marcelo Monteiro, fez com que Mãe Carmem fosse acusada de realizar os ritos fora da moralidade da tradição como justificativa pela violência sofrida por ela.

É por isso que as vítimas estão tão cansadas e não querem falar, nem lutar. O que enfrentamos, além de toda violência é o auto-ódio dos nossos que culpabiliza quem a gente deveria defender. É por isso que é tão importante que a gente entenda as vítimas deste tipo de violência a partir desse processo de auto-ódio dos terreiros (PAI MARCELO MONTEIRO).

Interessante perceber que, se por um lado o auto-ódio pode ser verificado como atuando sobre o fenótipo da população negra, conforme visto no Capítulo 2, ele também é acionado para explicitar a culpabilização das vítimas pelas violências que sofreram, ao invés de ser interpretado como um efeito natural, operado pela própria estrutura de socialização e agência dos adeptos e autoridades tradicionais. Para além da ideia de *matar o morto* (PITA, 2010; MEDEIROS, 2017) percebo que a dimensão das moralidades envolvidas nesses conflitos pode ser pensada em outra chave. A narrativa do auto-ódio como alternativa para explicar esta forma muito específica de culpabilização ajuda a lançar luzes sobre este fenômeno, uma vez que oferece a possibilidade de entendê-lo como um dos efeitos que a perseguição e repressão estatal, que se conformou como política pública em relação aos terreiros, tem na atualidade nas relações intragrupo dessa população. Podemos pensar também que

Essas acusações servem como uma estratégia social, independentemente do fato de desejarmos ou não reivindicar (...) o ultraje de alguns contra um cruel destino, e oferecendo conforto frio para o momento imediato, não obstante, oferece uma reafirmação sobre a previsibilidade geral do mundo. Neste sentido social, a promessa de ordem é a forma mais inclusiva da esperança" (HERZFELD, 2014: 250).

A estratégia social da acusação nos termos colocados por Herzfeld neste caso tem o sentido de oferecer uma visão menos irrefutável da realidade: pais de santo são “corpos matáveis” (AGAMBEN, 2007), que podem ser assassinados somente por realizarem as suas atividades. Mais ainda: devido a sujeição criminal ser um traço distintivo deste grupo social, a sua morte poderá não causar comoção e, exatamente por este motivo, poderá (ou precisará) ser justificada. Outrossim, evidencia que, apesar de ser considerada como uma população marginal (DAS e POOLE, 2008), reconhecida pela resistência ao perpetuar os ritos e modos de vida tradicionais dos africanos no país, os terreiros, ou uma boa parte deles, não se mantiveram imune à ideia de *incriminação* de suas próprias práticas. Esta ideia se relaciona a proposta por Nascimento (1998) dos efeitos cruéis do racismo que incidem sobre as populações negras no país e nos faz pensar que a existência e perpetuação dos terreiros é, conforme afirmou Pai Marcelo Monteiro em várias oportunidades, “um milagre dos ancestrais”.

5.6 – “Ninguém volta ao que acabou”

A morte para os adeptos e autoridades tradicionais de matrizes africana é em si um fenômeno limite, mas não indica necessariamente término de uma comunidade tradicional. Juana Elbein dos Santos (1972) ao analisar os rituais fúnebres, demonstra que o fenômeno é entendido como a passagem do iniciado a um novo status – ao de ancestral – e que, deste modo, nascer e morrer faz parte do ciclo natural de qualquer ser vivo. Ainda que seja tratado sob circunstâncias específicas, a ritualização da morte é tão (ou mais) importante que o processo iniciático realizado em vida porque, conforme um provérbio africano “Aquele que passa pelo segredo do mariô nunca morre”. Nestes termos, é como se o iniciado, depois de findar a sua existência física, ganhasse uma nova vida, o que faz com que ele continue existindo para a sua comunidade, uma vez que deverá ser lembrado como ancestral no ritual de *ipadê* (SANTOS, 1972) e em vários outros procedimentos litúrgicos. Este ponto é importante porque demonstra que entre os adeptos e *autoridades tradicionais* de matrizes africana, o morto permanece constituído de agência, uma vez que passa a ser invocado como protetor e orientador das atividades no mundo dos vivos. No entanto, a morte à qual se refere a autora não se relaciona como consequência de um assassinato ou atitude violenta. É possível identificar que há um tipo específico de morte que é esperada e até desejada entre esta população, que é o da morte em avançada idade que se dá de forma serena quando se diz que determinada pessoa “morreu feito um passarinho”, sem grandes dores ou sofrimentos.

Conforme explicou Pai Marcelo Monteiro, a morte de uma autoridade tradicional de matriz africana, *a priori*, é entendida como uma espécie de renovação natural da unidade territorial tradicional, que após o período de luto passa a conduzir os procedimentos sucessórios

que se constituem na escolha e condução de uma pessoa da comunidade para assumir o status de autoridade tradicional, o que significa a continuidade e renascimento da comunidade após a extinção física da antiga autoridade tradicional. Ainda que os procedimentos sucessórios nessas comunidades tenham sido pouco observados e que não se constitua como ponto de investigação desta pesquisa, apontar que eles ganham contornos inesperados quando realizados mediante um acontecimento violento – como é o caso da morte de uma autoridade tradicional por assassinato. Egbome Alexandre relatou que não tem o costume de conversar sobre os desdobramentos da morte de seu pai com ninguém, a não ser com o um dos seus tios, que era irmão de Pai Robson. Segundo ele, o desenrolar dos acontecimentos foi o que mais vulnerabilizou toda a família de santo, que tem se mantido muito restrita:

Falar sobre isso é muito difícil para todos nós. A gente não fala. Depois da morte do meu pai, nós [a família carnal] passamos por muita coisa. A casa de santo tinha para mais de cem filhos e hoje não chega a dez. No início foram as disputas internas para saber quem é que ia ficar no lugar dele. Quando a mãe dele, minha tia, assumiu a condução do terreiro, porque era preciso organizar as coisas, saiu mais gente. Aí, cada um foi saindo. Durante todo esse tempo foi muito difícil manter o barracão, pagar conta de luz, de água. Ver minha tia tendo que criar os meus três primos sozinha, porque ninguém se preocupou com as crianças. Não tinha ninguém preparado para assumir o lugar do meu pai (EGBOME ALEXANDRE DO OXALÁ)

Importante pontuar que ao dizer que “não fala” sobre o ocorrido não está, necessariamente, relacionado ao silenciamento das injustiças (MACHADO, 2014), mas num tipo próprio de experiência que “prefere esquecer o que aconteceu” porque entende que não haverá solução possível para o caso. Questão imperativa desta entrevista é o medo que a família tem de sofrer, mesmo 10 anos depois, algum tipo de represália por ser o mandante do assassinato um “homem poderoso, com muito dinheiro”, o que evidencia a vulnerabilidade econômica e social da família da vítima.

Por outro lado, ao afirmar que não havia “ninguém preparado para assumir o lugar” de Pai Robson, o interlocutor sugere que, não é só a morte desta autoridade tradicional que está em jogo, mas que, depois da sua morte, é preciso que haja alguém preparado para dar continuidade ao terreiro. Pai Robson de Oxaguiã era um homem jovem, com 47 anos quando foi assassinado. Apesar de ter quase 40 anos de iniciação, uma vez que foi iniciado ainda criança, não havia no horizonte da sua comunidade a preparação de uma pessoa – fosse um dos seus filhos carnis ou espiritual – para assumir o seu lugar como sucessor após a sua morte. Por ter sido um evento inesperado, ainda que houvesse assistentes e vários egbomes, a fala deste interlocutor informa que a socialização deles ainda não estava ao ponto de conseguirem manter sozinhos o terreiro – com todas as responsabilidades e despesas que isso envolve – porque “não foram preparados para isso”, como diz Egbome Alexandre..

Pai Robson, quando foi assassinado tinha, além dos mais de cem filhos de santo, três filhos carnais, com idades compreendidas entre dez e seis anos, sendo o responsável pelo sustento delas e da administração e gestão do terreiro. Depois de sua morte, as crianças passaram a ser cuidadas exclusivamente pela avó, conforme o relato do interlocutor, o que teria gerado uma série de conflitos e empobrecimento da família. Atualmente, a condução da casa foi assumida pela filha mais velha de Pai Robson e a relação familiar, segundo Egbome Alexandre, está bastante abalada, o que tem afetado diretamente o funcionamento do terreiro e acirrado disputas nas relações entre a família de santo e carnal. A narrativa do interlocutor informa não apenas as dificuldades pelas quais o terreiro passou, do ponto de vista da continuidade de sua existência, mas também os problemas causados pela abrupta morte do seu líder.

Neste ponto observamos que o fenômeno da morte, mesmo quando esperada, promove alterações significativas na continuidade de qualquer família. Porém seus efeitos são amplificados quando se trata da morte de uma autoridade tradicional de matriz africana, exatamente pela estrutura dessas comunidades, constituídas como famílias de santo (LIMA, 1974), podendo levar a maior vulnerabilidade dos povos tradicionais de matrizes africana até o desaparecimento da comunidade. Interessante notar que, se por um lado, a dor e o sofrimento dos adeptos e lideranças dos terreiros do país é algo inatingível para a mídia, conforme vimos no capítulo anterior, por outro, quando os casos são noticiados eles possuem dois efeitos distintos: a) a frustração das vítimas que, apesar de terem suas imagens e vidas expostas para o público, não têm minimamente a garantia de seus direitos, nem muito menos suas demandas atendidas, e b) a forma como a mídia noticia os casos, se dá a partir da sujeição criminal das vítimas, o que gera uma forma específica de linchamento moral não somente no público, mas para dentro das comunidades tradicionais.

CAPÍTULO 6 COM A PALAVRA, O ESTADO

O objetivo deste capítulo é o de demonstrar como funciona a atuação do Estado em face das violências por pertencimento étnico-religioso de que são alvo os adeptos e terreiros das tradições de matrizes africana. Apesar de não termos a intenção de dar conta do que tem sido proposto em nível nacional, considerando os 27 estados da federação, nos atemos às atuações destacadas pelos membros do FONSANPOTMA considerando as percepções dos seus membros.

A criação de delegacias especializadas, que atendam os casos de *racismo religioso* é uma demanda nacional não só dos membros do FONSANPOTMA, mas de vários outros grupos de ativistas no país. A primeira foi criada em São Paulo, em 2006, com a finalidade de reprimir e analisar os delitos envolvendo convicções ideológicas, sexuais, religiosas e culturais, e é a mais antiga em atuação no país²⁷⁴. Em janeiro de 2016, o governador do Distrito Federal anunciou a criação da Delegacia Especial de Repressão aos crimes por Discriminação Racial, Religiosa ou por Orientação Sexual ou contra a Pessoa Idosa ou com Deficiência (DECRIN), em resposta a uma série de terreiros destruídos e incendiados no estado, em 2015²⁷⁵. Na época, o anúncio da criação da delegacia recebeu tratamento da mídia²⁷⁶ que mais destacou o protesto dos policiais civis contra a criação da especializada do que propriamente a criação do órgão. O site G1 informou, no segundo parágrafo da reportagem, que durante a cerimônia de anúncio da DECRIN, que reuniu autoridades estaduais e afroreligiosos na sede do governo,

o sindicato dos policiais civis do DF fez um protesto em frente ao Palácio do Buriti, sede do Executivo local, contra a criação da delegacia. O sindicato diz que a Polícia Civil tem déficit de funcionários e que falta infraestrutura nas delegacias já existentes na capital (JÉSSICA NASCIMENTO, G1).

A reportagem informa ainda que o DF tem 31 delegacias e que, segundo os policiais, não haveria necessidade de criação de uma especializada para este fim, mas o aumento do efetivo da corporação que, segundo eles, estaria defasado. No entanto, a atitude dos policiais não apenas está relacionada às demandas da categoria por aumento de efetivo. Entendo que o

²⁷⁴ “De janeiro de 2010 até o início de novembro de 2015, a Decradi instaurou 962 inquéritos policiais, dos quais 52% estão relacionados à intolerância racial. No mesmo período, foram registrados 315 boletins sobre esse tipo de ocorrência – 31,1% do total de documentos elaborados pela unidade, que foi de 1.013”. Ver: <http://www.ssp.sp.gov.br/LeNoticia.aspx?ID=36514>, acesso em 27/11/2019.

²⁷⁵ Catalogamos oito ocorrências midiáticas sobre os casos no Banco de Dados produzidos para esta pesquisa. As ocorrências dizem respeito a quatro terreiros incendiados e destruídos no Distrito Federal, em 2015.

²⁷⁶ Ver: <http://g1.globo.com/distrito-federal/noticia/2016/01/df-cria-1-delegacia-para-investigar-crimes-de-intolerancia-religiosa.html> Acesso em 20/11/2019.

protesto dos policiais está circunscrito à ideia que eles fazem sobre os crimes praticados por pertencimento étnico-religioso como “feijoadas” (BONIOLO, 2010), o que, na fala nativa dos policiais, seriam os crimes que sequer merecem registros, quanto mais investigações.

Em dezembro de 2018, ainda sob a Intervenção Federal no Rio de Janeiro, o governo do Estado inaugurou a Delegacia de Combate a Crimes Raciais e Delitos de Intolerância (DECRADI), localizada na Cidade da Polícia, zona norte da cidade do Rio. A função desta delegacia, segundo o entendimento dos membros do FONSANPOTMA, é a de registrar e efetuar investigações tendo por orientação a partir da tipificação desses crimes com base na Lei 7716/89²⁷⁷, que criminaliza o racismo e o *racismo religioso*, abrindo ainda um precedente para criminalizar o homofobia – conforme veremos mais adiante –, tornando esses crimes inafiançáveis e imprescritíveis, e se constitui numa demanda histórica desses grupos. Conforme noticiado pela mídia²⁷⁸, o decreto de criação desta especializada foi publicado em agosto (quatro meses antes da efetiva inauguração) e estabeleceu que a DECRADI ficaria subordinada ao Departamento Geral de Polícia Especializada e inserida no programa Delegacia Legal. Porém, o decreto também previu que a instalação desta delegacia voltada para o atendimento de crimes de racismo, intolerância religiosa e homofobia, não poderá onerar a receita da Polícia Civil, principalmente com despesas de pessoal. Na prática, a delegacia permanece, segundo os membros do FONSANPOTMA, sem equipe que realize os atendimentos, conforme nos conta Kota Mulanji:

Na época os jornais noticiaram que a equipe da DECRADI faria uma série de cursos e treinamentos para poder atender as vítimas que chegassem. Mas, a gente sabe que isso é conversa para boi dormir, porque a delegacia só tem o delegado (KOTA MULANJI).

Os jornais da época noticiaram que a equipe da DECRADI passaria por treinamento específico para realizar o atendimento, mas conforme as interlocutoras desta pesquisa, a especializada contaria com um único agente, o delegado Gilbert Stivanello, que completará um ano à frente da delegacia em dezembro de 2019. Porém, em fevereiro de 2019, o site da Polícia Civil veiculou a informação que os agentes que atuam na DECRADI assistiram a primeira palestra sobre a temática Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Travestis e Queer - LGBTQ. Segundo o órgão, a iniciativa faz parte de uma série de atividades previstas pela parceria da

²⁷⁷ Ver LIMA *et al*, 2011.

²⁷⁸ Ver: <https://www.destakjornal.com.br/cidades/rio-de-janeiro/detalhe/apos-atrasos-decradi-e-inaugurada-nesta-quinta-feira>, <https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/pai-paulo-de-oxala/inaugurada-no-rio-delegacia-de-combate-crimes-de-intolerancia-23305045.html>, <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2018-08/rioganha-delegacia-contracrimes- raciais-e-intolerancia> e <https://revistaforum.com.br/direitos/rio-inaugura-delegacia-especializada-em-combater-crimes- raciais-e-de-intolerancia/>. Acesso em 08/11/2019.

Polícia Civil com a Secretaria de Estado de Desenvolvimento Social e Direitos Humanos, cujo intuito é o de preparar os policiais para o atendimento da população.

No entanto, os membros do FONSANPOTMA têm outra imagem sobre essa capacitação dos policiais para atenderem as vítimas de *racismo religioso*. Para eles, não se trata de capacitação, mas de convencimento. Eles contam que a Secretaria de Segurança Pública do Estado determinou, desde 2009, que os crimes por pertencimento étnico-religioso sejam tipificados por todas as delegacias e Batalhões da Polícia Militar tendo como referência a Lei 7716/89. Mesmo veiculada no Boletim Interno da Secretaria de Segurança Pública, em março de 2009, “os policiais resistem em atuar nos casos porque entendem que isso nada tem a ver com a Segurança” diz Mãe Dolores Lima.

Por outro lado, ainda que haja na DECRADI uma equipe de agentes que deem suporte ao trabalho do delegado, realizem investigações e atendimentos às vítimas de intolerância religiosa, racismo e homofobia, a desconfiança dos interlocutores baseia-se na prática do “pra inglês ver” que se constitui, neste caso, na estratégia do governo do Estado do Rio em criar instituições policiais com um único agente para atender as demandas dos afroreligiosos. Elas lembram que em janeiro de 2010, ainda no primeiro governo de Sérgio Cabral, foi anunciada a inauguração do Núcleo de Combate à Intolerância Religiosa da Polícia Civil²⁷⁹, que funcionaria na Gamboa, zona portuária da cidade do Rio. O Núcleo tinha à frente, como seu único agente, o delegado Henrique Pessoa. Em 2011, ao conceder entrevista ao Jornal Gazeta do Povo, Pessoa informou que não se tratava de uma delegacia e que a função era a de

monitorar os casos, fazer as estatísticas e assessorar as delegacias para que prestem o serviço adequado neste caso específico. O que queremos é criar aqui um núcleo para difundir o conhecimento a respeito dessa questão tão sensível e com isso resgatar a liberdade religiosa”, afirmou” (DELEGADO HENRIQUE PESSOA, Jornal Gazeta do Povo).

No entanto, o espaço físico destinado ao Núcleo jamais saiu do papel, e o delegado Henrique Pessoa, por fazer valer a lei, ao assumir uma postura de enfrentamento às violências sofridas pelas minorias religiosas no estado, passou a ser perseguido – ele e sua família – pelos membros da Igreja Geração de Jesus Cristo, localizada na zona central da cidade do Rio, chefiada por Tupirani da Hora Lores – preso em 2008, acusado de ser o mentor intelectual da destruição do Centro Espírita Cruz de Oxalá, no bairro do Catete, zona sul da cidade do Rio²⁸⁰.

²⁷⁹ <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/policia-do-rio-cria-nucleo-de-combate-a-intolerancia-ajug8a7tf9z4hcq03fzuaol72/>. Acesso em 23/11/2019.

²⁸⁰ Sobre o caso ver: <http://g1.globo.com/Noticias/Rio/0,,MUL588075-5606,00-UMBANDISTAS+ATACADOS+VAO+COBRAR+INDENIZACAO+NA+JUSTICA.html>. Acesso em 23/11/2019.

Tupirani é o líder do movimento “Bíblia, sim! Constituição, não!”. Além da sede da Igreja Geração Jesus Cristo, ele mantém um canal no YouTube²⁸¹ onde cotidianamente publica vídeos desafiando juízes, desembargadores, parlamentares e autoridades que atuem no sentido de promover direitos, além de convocar seguidores que estejam dispostos a morrer “por Jesus Cristo”.

A perseguição ao delegado Henrique Pessoa por Tupirani começou “depois da investigação sobre o ataque ao Centro Espírita do Catete, em 2008, que terminou na prisão do pastor Tupirani e de outro membro da igreja Geração Jesus Cristo” e culminou com o delegado sendo afastado do Núcleo, após balar um dos seguidores de Tupirani, em 2014, conforme conta o site G1²⁸². Depois deste fato, o Núcleo de Combate à Intolerância Religiosa da Polícia Civil, que na verdade só existiu devido à atuação pessoal do delegado Henrique Pessoa²⁸³, foi extinto.

Para a realização desta pesquisa, em outubro de 2017, procurei o delegado Henrique Pessoa para saber sobre a sua percepção em relação aos ataques dos traficantes evangélicos divulgados nas redes sociais. No entanto, devido às perseguições contra ele e sua família terem se agravado depois de 2014, ele se recusou a me conceder entrevista.

Eles [os seguidores da Geração Jesus Cristo] tornaram a minha vida um inferno. Tive que mudar de cidade, alterar a rotina de toda minha família e ainda sofri um processo administrativo porque eu perdi a cabeça e acabei baleando um dos seguidores dele [Tupirani]. Ele disse que ia “picar” a minha filha. Eles não ameaçam só a mim, ameaçam de matar minha filha na faculdade, estuprar a minha mulher. Tem sido um sofrimento sem igual. Não quero falar sobre isso (DELEGADO HENRIQUE PESSOA).

A fala do delegado Henrique Pessoa nos leva a perceber o grau de vulnerabilidade não só das vítimas, mas da própria atuação estatal. Se o Estado não garante a integridade física e emocional de uma autoridade policial – em 2008, Pessoa já era delegado titular e em 2010 foi premiado pela Polícia Civil por seu desempenho ao comandar uma delegacia na zona sul do Rio – que acabou perseguido e teve sua família ameaçada, o que será das vítimas que ou são perseguidas ou residem próximas às essas empresas neopentecostais?

Neste sentido, penso que o caso do delegado Henrique Pessoa é emblemático para alcançarmos o grau de inabilidade estatal na lida com a atuação dos chefes das empresas neopentecostais. Entendo que a recusa de uma autoridade policial, constituída pelo Estado em

²⁸¹ Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=raxkyCW31sQ>. Acesso em 22/11/2019.

²⁸² Sobre o caso ver: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/09/delegado-que-atirou-em-fiel-no-rj-e-afastado-do-cargo-pela-policia-civil.html>; <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/09/delegado-presos-por-tiro-em-fiel-no-rio-agiu-em-legitima-defesa-diz-advogada.html>. Acesso em 23/11/2019.

²⁸³ Acompanhei toda trajetória de criação do referido Núcleo como Coordenadora Comunicação Social da CCIR.

conceder uma entrevista devido à perseguição e ameaças à sua família por parte de um “pastor”, não pode ser analisada do mesmo modo que a recusa das vítimas em relatarem os seus casos de vitimização por pertencimento étnico-religioso devido a frustração de não terem seus direitos assegurados. Trata-se aqui de uma forma explícita de intimidação a um agente público no cumprimento da sua função, que se desdobrou em um episódio que acabou sendo entendido como um conflito de natureza particular entre o chefe de uma empresa neopentecostal e um delegado de polícia. No entanto, é necessário indicar que a perseguição sofrida por Henrique Pessoa não está nem relacionada ao seu pertencimento religioso – por diversas vezes ele se autodeclarou cristão de matriz católica – nem por ter cometido ato de ilegalidade no exercício de suas funções. Ao contrário, esta perseguição pode ser lida como movida pelo ressentimento, que se constitui numa forma de afeto (CEFAÏ, 2007) operado pelo ódio e desejo de vingança (MARTON, 2018)²⁸⁴ de Tupirani em relação ao delegado Henrique Pessoa – exatamente por ter cumprido a sua função de assegurar que a Lei fosse cumprida. Por outro lado, também informa uma profunda transformação da ideia que se tem, até então, sobre o que o aparato estatal pode efetivamente fazer na garantia dos direitos das vítimas por pertencimento étnico-religioso.

Este caso serve também para dimensionar o temor das vítimas de sofrerem represálias. Seria este o motivo de não denunciarem os “pastores” que diuturnamente “benzem fuzis e encomendam a alma dos desafetos dos bandidos”²⁸⁵ nas favelas do Rio de Janeiro. Neste ponto, é possível perceber que a perseguição sofrida pelo delegado de polícia, aliada a fala registrada por nossa pesquisa – de que não adianta prender “os meninos” – e a pergunta de uma das interlocutoras relativa aos motivos da polícia não prenderem esses “pastores”, uma vez que “todo mundo sabe quem são, onde estão e o que fazem” – são indicativas de um cenário em que a insegurança em relação às possíveis represálias não estão restritas às vítimas, mas também se desenham no horizonte das autoridades estatais que possuem a missão de aplicar a lei.

6.1 – *Racismo religioso como estratégia legal*

É possível apontar que com a criação das delegacias especializadas no Distrito Federal

²⁸⁴ Marton (2018) explica que “a transformação dos valores foi fruto do ressentimento (...) Ódio e desejo de vingança seriam as palavras-chave para compreender o ressentimento. É a diferença que causa o ódio, ou melhor, é a recusa da diferença que o engendra” (MARTON, 2018). Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7439-o-ressentimento-como-artificio-do-odio-e-da-vinganca>.

Acesso em 22/11/2019.

²⁸⁵ Silva (2019) demonstra como se dá a estreita ligação entre o tráfico de drogas e os pastores a partir dos dados etnográficos produzidos nas favelas do Moro do Dendê (na Ilha do Governador) e da Barão (Praça Seca), ambas localizadas na zona norte do Rio de Janeiro. A autora também descreve o “benzimento de fuzis” e informa que, “o preço do pecado é a morte” – frase bíblica utilizada pelos pastores para “encomendar a alma” antes das execuções dos inimigos dos traficantes.

e no Rio de Janeiro, que em tese têm o objetivo de tipificar os crimes por pertencimento étnico-religioso a partir da Lei 7716/89, o que os torna inafiançáveis e imprescritíveis, houve uma disjunção entre as categorias acionadas pelos ativistas que passaram a denunciar o *racismo religioso*. Miranda e Rufino (2019) ao problematizarem a substituição do termo intolerância religiosa por *racismo religiosa*, indicam que

A noção de racismo religioso dá conta de marcar que grande parte das violências sofridas por determinadas culturas e comunidades são encarrilhadas por uma engenharia de dominação/subordinação que tem a raça/racismo/colonialismo como matrizes/motrizas de desenvolvimento do mundo moderno (...) Entretanto, tendo o colonialismo como um sistema complexo, inacabado e ambivalente, identificamos que mesmo reconhecendo o avanço proposto pela noção que traz a raça/racismo para o foco do problema ainda encontramos limites no que tange a indexação do termo "religião/religioso" (MIRANDA e RUFINO, 2019: 230-1).

Os autores, no entanto, entendem que o racismo religioso opera para além das questões relativas à fé, mas ajuda a denunciar a negação “da ritualização da vida e das possibilidades de invenção de mundo” (MIRANDA e RUFINO, 2019: 241). Apesar da proposta dos autores estar em acordo com o que é defendido pelos membros do FONSANPOTMA, de que a violência aos terreiros e adeptos das tradições de matrizes africanas se constitui como o “recrudescimento do racismo”, conforme Mãe Dolores, percebo que indicar os casos de vitimização por pertencimento étnico-religioso como racismo religioso está mais na chave da operação da tipificação penal que propriamente do entendimento que se tem sobre a dinâmica étnico-religiosa que motivam esses crimes. Neste sentido, percebemos que

a imbricação entre discriminação religiosa e racismo não é mais evidente (...) Assim, quando a nova versão da Lei Caó – originalmente criada para combater o preconceito racial – passa a incluir a discriminação religiosa, é criado um campo ambíguo, que dá ampla margem para interpretações pessoais por parte dos agentes do Estado que tratam dos conflitos abrangidos por ela (LIMA *et al*, 2011:9-10).

Por outro lado, há uma praxe da Justiça em que

mesmo que as ações por intolerância religiosa cheguem ao aparato estatal tipificadas pela Lei Caó, não são poucos os casos em que o entendimento do julgador muda a tipificação penal para outros crimes mais brandos como agressão e briga de vizinhos. Este dado corrobora o demonstrado por Boniolo (2011), Pinto (2011) e Rangel (2013) de que na maioria dos casos a discriminação religiosa acaba sendo tipificada, considerando apenas a dimensão física da agressão, como também informa que, mesmo que a ação seja demandada com tipificação na Lei Caó, é possível que o julgador mude para outra tipificação (ALMEIDA, 2018: 199).

Neste sentido, penso que esta mudança estratégica em denunciar o racismo religioso, em detrimento da “intolerância religiosa” – categoria que informa a violência em termos subjetivos, uma vez que “trata-se de uma agressão objetiva a direitos que não pode ser adequadamente traduzida em evidências materiais; e, sempre implica em uma desvalorização ou negação da identidade de outro” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2008:136) - se dá como

estratégia narrativa dos ativistas que tem o sentido de evidenciar que os crimes por pertencimento étnico-religioso está imbricado diretamente a atitudes racistas, independente da coloração epidérmica, e que por isto devem ser tipificados pelas autoridades a partir da legislação específica. E, exatamente por este motivo, não podem ser entendidos como vilipêndio ao culto (Artigo 208 do CP) nem como injúria (Artigo 140 do CP), o que é a praxe em relação a esses casos (ALMEIDA, 2018). No entanto, devido as controvérsias (MONTERO, 2012)²⁸⁶ que envolvem discriminação racial, pertencimento religioso e cor no Brasil, é possível que o termo tenha servido mais para restringir a aplicação da legislação pelos juristas do que ampliar o seu uso, já que a negação do racismo pelos tribunais se constitui como uma praxe (ALMEIDA, 2018).

6.2 - Os Povos Tradicionais em Duque de Caxias

Na esteira das pesquisas implementadas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro na cidade de Duque de Caxias, que consideraram a Terreiro da Gomeia²⁸⁷ como sítio arqueológico (PEREIRA e CHEVITARESE, 2019)²⁸⁸, os membros do FONSANPOTMA passaram a articular a possibilidade de que o Executivo Municipal reconhecesse a existência dos Povos Tradicionais de Matrizes Africana na cidade. O objetivo, segundo Mãe Dolores,

era o de que o convênio realizado pela Prefeitura com a UFRJ se estendesse a outros terreiros da cidade, em especial aos Axés Pantanal e Loroké, que são matrizes da nação Efon. Porém, o mais importante, na verdade, é que Duque de Caxias é o primeiro município do país que reconhece os terreiros considerando a Convenção 169 da OIT, o que faz com que o município se obrigue a implementar políticas públicas não só de proteção, mas de conservação e memória das comunidades tradicionais (MÃE DOLORES).

Apesar de Duque de Caxias ser um dos municípios com alto índice de violência contra terreiros e adeptos – e do prefeito Washington Reis (PMDB) ser evangélico – a Lei nº 2926, de 30 de novembro de 2018²⁸⁹, reconhece as formas de organização de Povos e Comunidades

²⁸⁶ “uma forma de ‘incerteza compartilhada’, ou seja, uma série de ‘situações nas quais os atores estão de acordo de que discordam entre si’ (...) trata-se de compreender como um conjunto de fatos é reunido em um debate público, quais os processos de tradução que transformam o sentido da linguagem ordinária em um problema social” (MONTERO, 2012:178).

²⁸⁷ Comunidade considerada matriz do Candomblé da Gomeia no país.

²⁸⁸ O convênio entre a Prefeitura de Duque de Caxias e a UFRJ se deu: “A partir da Tese de Doutorado em Arqueologia de Rodrigo Pereira, foi firmado um acordo de cooperação e pesquisa entre a Secretaria de Cultura e Turismo de Duque de Caxias (SMT/DC) e o Programa de Pós-graduação em Arqueologia do Museu Nacional da Quinta da Boa Vista (UFRJ). A colaboração visava o fomento para a realização desta pesquisa inédita no Terreiro da Gomeia e baseava-se na constatação, a partir dos dados (...) que haviam remanescentes edificados no terreno, bem como cultura material em seu solo, o que justificaria as pesquisas arqueológicas e o acordo firmado. (PEREIRA e CHEVITARESE, 2019: 126).

²⁸⁹ Disponível em <https://leismunicipais.com.br/a/rj/d/duque-de-caxias/lei-ordinaria/2018/293/2926/lei-ordinaria-n-2926-2018-reconhece-as-formas-de-organizacao-de-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana->

Tradicional de Matriz Africana existentes no Município de Duque de Caxias, extinta comunidade, determinando que

Artigo II: Compete à Secretaria Municipal de Cultura e Turismo registrar as Unidades Territoriais dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, bem como salvaguardar o Patrimônio Imaterial e Material, Cultural e Civilizatório dos povos existentes no Município de Duque de Caxias.

Parágrafo único. São considerados como Unidades Territoriais dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana os espaços necessários à reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, sendo a base da organização e da identidade dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, conforme Anexo Único desta Lei (Lei 2926/2018 – grifos meus).

A Lei 2926/2018, além de reconhecer a existência dos terreiros de acordo com a Convenção 169 da OIT, o que alça esta população a mesma condição dos povos indígenas e quilombolas no país, o que em tese faz com que a posse das suas terras sejam asseguradas, assim como seus modos de vida, também estabelece como dever do município a execução de políticas públicas de salvaguarda patrimonial e a garantia dos espaços e condições necessárias para a reprodução cultural, social e econômica dos terreiros da cidade. Enquanto termino a escrita desta tese, Mãe Dolores me diz que o FONSANPOTMA está buscando junto à Prefeitura a possibilidade de que os objetos sagrados das famílias que tem sido ou expulsas ou ameaçados pelos grupos armados na cidade possam guardar, sejam, ainda que temporariamente, guardados no Terreiro da Gomeia, uma vez que este terreiro já foi considerado como patrimônio da cidade.

A Gomeia é um território emblemático para todos nós. Ainda que esteja sem utilização, tenho certeza de que Seu Joãozinho (da Gomeia) ficaria muito satisfeita em poder receber os assentamentos das famílias que estão sem saber o que fazer (MÃE DOLORES).

Por ser uma proposta em construção entre os membros do FONSANPOTMA e a prefeitura de Duque de Caxias, ainda não houve uma conclusão sobre se será ou não possível alocação dos assentamentos.

6.3 - A atuação do MPF e as muitas faces da violência

No levantamento das ocorrências midiáticas para a construção do Banco de Dados desta pesquisa, catalogamos duas reportagens que dizem respeito à atuação do Ministério Público Federal. A primeira foi a recomendação do Ministério Público Federal aos órgãos de Segurança Pública do Estado do Amazonas, devido ao aumento de crimes contra a vida dos adeptos das comunidades de matriz africana naquele estado. Com a manchete "MPF denuncia crimes de intolerância religiosa no Amazonas", esta ocorrência, classificada pela pesquisa como de

existentes-no-municipio-de-duque-de-caxias. Acesso em 22/11/2019.

“mobilização”, foi veiculada pelo portal JusBrasil, em 2014, replicando a reportagem do portal amazonense D24AM. Esta ocorrência trata da recomendação feita pelo procurador da República, Júlio José Araújo Júnior, para que a Secretaria de Estado de Segurança Pública (SSP/AM) e a Secretaria de Estado de Justiça (Sejus) capacitassem as polícias Civil e Militar para tratar de atos de intolerância contra as comunidades de terreiros. Segundo a reportagem, em nove anos, 15 pais e mães de santo foram assassinados no Amazonas sem que os crimes tivessem qualquer solução.

Conforme o procurador, a ação é resultado de um inquérito civil público que identificou o aumento de crimes por intolerância religiosa no Amazonas. “As comunidades tradicionais e seus representantes apresentaram casos que iam de violências cotidianas até físicas, em audiência pública realizada ano passado. Após isso, apuramos e percebemos que, embora exista na Casa Civil um projeto de delegacias especializadas, os órgãos de segurança deram respostas genéricas e não souberam dar detalhes dos crimes, pois não apuram essa diferenciação”, afirmou ele (JUSBRASIL, 2014, grifos meus).

A reportagem ouviu várias lideranças afroreligiosas do Amazonas e ainda apontou que o MPF tem registros de “perseguições e ameaças contra pais de santo e demais praticantes, inclusive partindo de grupos de outras religiões” e que, “segundo o procurador, denúncias de que os terreiros e espaços onde ocorrem os cultos e cerimônias religiosas constantemente têm sido alvos de atentados”. (grifos meus). Não encontrei nenhuma outra ocorrência midiática de que a recomendação do MPF tenha sido acatada pelas autoridades amazonenses.

A segunda ocorrência midiática sobre a atuação do MPF identificada pela pesquisa foi veiculada pelo blog da Koinonia, em 04 de novembro de 2010, também classificada neste trabalho como de “mobilização”. Trata-se da nota de repúdio do Ministério Público Federal (MPF), através da Procuradoria Regional Eleitoral na Paraíba (PRE/PB) e da Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão (PRDC) sobre manifestações de intolerância religiosa e racismo praticados em relação às religiões de matriz africana, durante o segundo turno das eleições 2010, naquele estado. Publicada na íntegra pelo blog, a nota do MPF informa que

circularam na Paraíba diversos materiais anônimos (em veículos de comunicação e espaços comunitários) desqualificando e desrespeitando as religiões de matriz africana, com a divulgação de imagens de pessoas associando-as ao culto de entidades demoníacas.

Expedientes dessa natureza distorcem a importância histórica e cultural das religiosidades negras, dos Babalorixás e Yalorixás, os quais são considerados guardiões e guardiãs da memória de povos africanos escravizados no Brasil. Cumpre ressaltar que 63% da população paraibana e mais de 50% do povo brasileiro é composto por negros e negras (KOINONIA, novembro de 2010, grifos meus).

6.3.1 – E quando o Estado diz que os crimes são de terrorismo e genocídio?

Em agosto de 2018, a Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão, do Ministério Público Federal, publicou a Nota Técnica²⁹⁰ nº 5/2018/PFDC/MPF, que versa sobre o “Livre Exercício dos Cultos e Liturgias das Religiões de Matriz Africana”, cuja relatoria “Estado laico e combate à violência religiosa”, elaborada pelo Procurador da República, Jaime Mitropoulos. O documento reconhece que os espaços e adeptos das tradições de matrizes africanas sofrem perseguição sistemática dos neopentecostais há pelo menos, 20 anos; que os crimes contra essa população são resultado da omissão e do descaso do Estado; que o Estado brasileiro tem descumprido reiteradamente a Constituição Federal, em que pese o resguardo dos cidadãos em professar livremente a sua fé, assim como a legislação internacional de garantias de direitos à liberdade de crença e consciência religiosa, expressa nos tratados e acordos firmados pelo Brasil na Organização das Nações Unidas e na Organização dos Estados Americanos. Além disso, o MPF trata os crimes por pertencimento étnico-religioso considerando os crimes não mais como de intolerância religiosa, mas classificando-os como crimes de ódio, terrorismo e genocídio, quando cometidos contra as tradições de matrizes africanas no país. E este é o ponto que nos faz indagar: o que significa que um documento produzido pelo Estado indique que há uma situação de genocídio dentro das fronteiras do próprio país?

Segundo o Procurador da República, Jaime Mitropoulos, relator da Nota Técnica do MPF, é possível perceber a existência de uma miríade de violações que vão da violência simbólica à prática contumaz de extermínio desta população.

Temos vários tipos de crimes. Temos crimes fabricados pela indústria da fé. Temos crimes praticados por pessoas que não estão envolvidas com nenhuma milícia, nem com nenhuma organização. Acho que temos coisas orquestradas, também. Nessa escala pluricromática a gente pode ter casos de intolerância, crimes de racismo religioso, previsto na Lei 7716/89, mas o que temos hoje no Rio de Janeiro é um quadro que pode caracterizar o crime de terrorismo, sim. Grupos armados, insuflados direta ou indiretamente por alguém que vai às comunidades com o intuito de instalar o terror e expulsar. Isso, se você pegar elemento por elemento, vai caracterizar o crime de terrorismo religioso, sim (JAIME MITROPOULOS).

A atuação de Jaime Mitropoulos na Procuradoria Geral da República teve início em 2010, ano em que foi admitido por concurso público para exercer o cargo. Ele contou que seu interesse pelo tema da perseguição às tradições de matrizes africanas não é novo. Foi por este motivo que a Procuradora Federal dos Direitos do Cidadão, Débora Duprat, ao entender que seria necessário produzir uma orientação ao MPF em relação ao desprovimento do Recurso Extraordinário 494.601/RS – que previa a criminalização do abate religioso nos terreiros –

²⁹⁰ Entenda-se a expressão “Nota Técnica” como indicativa de um documento de análise objetiva sobre uma política pública ou programa de governo, escrito com o propósito de avaliar o seu funcionamento, assim como propor alternativas para a superação de eventuais gargalos ou pontos de estrangulamento identificados. Ver: <https://www.justica.gov.br/seus-direitos/consumidor/notas-tecnicas>. Acesso em 15/10/2019.

solicitou que ele fizesse a relatoria:

A legislação que garante direitos aos religiosos e minorias no país é robusta, mas pouco conhecida, inclusive pelos juristas e operadores do Direito. Nos últimos 15 anos eu venho me debruçando sobre o tema porque é um assunto complexo, que demanda a análise da legislação internacional e infraconstitucional do país. Quando entrei na PGR os meus colegas ficavam me perguntando o motivo do meu interesse, uma vez que diziam que perseguição religiosa não existe. E eu respondia a eles: vocês acham isso porque os crimes contra a liberdade de crença são cometidos contra pobre, contra os negros e acontecem nas periferias e nas favelas. Mas, existe, sim. Hoje eles me dão razão, apesar de alguns ainda não reconhecerem a gravidade da situação na qual nos encontramos (JAIME MITROPOULOS).

Mitropoulos é um homem de meia idade e conhecido por se destacar na atuação pela garantia de direitos das minorias religiosas no Ministério Público Federal, apesar de não declarar nenhuma pertença religiosa. A entrevista concedida pelo procurador para esta pesquisa que foi mediada e acompanhada pelos membros do FONSANPOTMA que, devido à atuação em nível nacional, tem mantido diálogo não apenas com o parlamento, mas também com o MPF no Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e Brasília. Quando cheguei à sede do órgão, localizado no centro da cidade do Rio de Janeiro, me deparei com um senhor alto, de pele muito clara e olhar distante. Depois das apresentações de praxe, ele lembrou que já havíamos nos conhecido, em 2015, quando participei da atuação do Coletivo de Entidades Negras ao protocolar documento que pedia providências contra os Gladiadores do Altar²⁹¹, uma milícia religiosa formada por jovens fiéis da Igreja Universal. Na época, foi ele o responsável não só por receber o documento, no Rio de Janeiro, mas de promover o encontro entre os Procuradores e os afroreligiosos ocorrido no auditório do MPF²⁹², na capital do estado.

Segundo o procurador, a produção de um material que pudesse, de certo modo, inventariar as perseguições sofridas pelos adeptos das tradições de matrizes africana foi pedida pela coordenação do órgão para embasar o julgamento no Supremo Tribunal Federal sobre o abate religioso²⁹³. Para o levantamento dos dados, o Procurador instituiu uma ação administrativa que teve o intuito de pedir informações das Secretarias de Direitos Humanos, Ministérios Públicos dos estados e delegacias, o que resultou num volume de documentos que

²⁹¹ Sobre os Gladiadores do Altar ver: <https://koinonia.org.br/noticias/lembra-deles-gladiadores-do-altar-da-igreja-universal-serao-investigados/5460>, acesso em 10/10/2019.

²⁹² “Foram apresentadas, na ocasião, quatro representações sobre a organização do grupo denominado “Gladiadores do Altar”. O grupo seria formado por “rapazes, trajados uniformemente, marchando e repetindo palavras de ordem, com evidente inspiração militar”. Outras representações, com semelhante teor, foram apresentadas em outras capitais. A título de exemplo, a Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão instaurou o inquérito civil nº 1.24.000.000638/2015-48, a partir da Carta Aberta de Integrantes do Centro de Cultura Afro Brasileira Ilê Axé Omidewá” (NOTA TÉCNICA PFDC, 2018: 19).

²⁹³ O documento traz pormenorizadamente, do ponto de vista jurídico, o imbróglgio judicial sobre o abate religioso no país, além de inventariar os Pactos e Tratados internacionais assinados pelo Brasil.

chegou a cerca de mil e duzentas páginas. A compilação deste material, fruto da catalogação minuciosa, foi publicada pela Procuradoria Geral da República (PGR-00418604/2018).

Reunimos este material ao longo de 18 meses e anexamos as reportagens veiculadas pela imprensa em nível nacional, informações da Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Secretarias Estaduais de Direitos Humanos e dos Ministérios Públicos Estaduais de todos os entes federados do país sobre os casos de intolerância religiosa (JAIME MITROPOULOS).

Necessário ressaltar que o documento traz, além das informações compiladas pelo atendimento do Disque 100 do Ministério dos Direitos Humanos, um compêndio de notícias veiculadas pela mídia em nível nacional, e dados do Relatório Sobre Intolerância e Violência Religiosa – RIVIR, também do Ministério dos Direitos Humanos, entre 2011 e 2015. A Nota Técnica também considera os estudos realizados por pesquisadores e estudiosos sobre a escravidão (CONRAD, 1975; FRANCESCHI, 2010) e dos que se debruçam sobre as temáticas do racismo e da intolerância religiosa (PAIVA, 2010; FONSECA e GIACOMINI, 2013; MORAES, 2014; SOARES, 2015; VITAL DA CUNHA, 2016). Os conceitos desenvolvidos pelos pesquisadores é o que embasa as considerações da Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão, o que torna o documento diferenciado em relação aos produzidos no universo dos operadores do Direito, ao primar por uma visão mais sociológica, e profícuo para analisar a ideia que este representante do Estado brasileiro tem sobre os crimes que envolvem adeptos e terreiros de matrizes africana no país. Por outro lado, só tomamos conhecimento desta Nota Técnica através dos membros do FONSANPOTMA, uma vez que o documento – que se encontra disponível no portal do Ministério Público Federal²⁹⁴ - não apareceu em nenhuma das buscas para o levantamento das ocorrências midiáticas que compõem o Banco de Dados construído para este trabalho.

Neste ponto, se consideramos as duas ocorrências midiáticas catalogadas para o Banco de Dados desta pesquisa e a publicação da Nota Técnica produzida pela Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão, podemos concluir que o Ministério Público Federal se mostra institucionalmente sensível e está atento às violações de direitos que assolam os adeptos das tradições de matrizes africana no país. No entanto, na prática não é bem assim que as coisas funcionam. Conforme informado pelo Procurador Jaime Mitropoulos, a sensibilidade ou não a essas e outras demandas depende da visão que cada procurador tem sobre o caso, uma vez que sua atuação está condicionada ao livre convencimento motivado (KANT DE LIMA, 1989), o mesmo instituto jurídico que orienta os juízes. Ou seja, “ainda que o órgão publique uma Nota

²⁹⁴ Ver: <http://pfdc.pgr.mpf.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/temas-de-atuacao/direitos-humanos/atuacao-do-mpf/liberdade-religiosa/nota-tecnica-5-2018-pfdc-mpf>. Acesso 05/09/2019.

Técnica sobre determinado assunto, isso representa uma orientação institucional, mas não significa que os procuradores irão assumir a orientação”, explica Mitropoulos.

6.3.2 - “Tem um agravamento dos casos”

Durante a entrevista, o procurador asseverou que “conforme ia catalogando os dados, ficou evidente que há uma crescente onda de violências contra os terreiros e adeptos das tradições de matrizes africana”. Conforme ele explicou,

A gente sabe que a intolerância religiosa e o racismo religioso sempre existiram. Mas, do ano 2000 pra cá, a gente não pode mais falar de intolerância. Não é uma coisa que fique no âmbito das ideias, de um mal-estar entre as diferenças. Essas notícias de mortes, terreiros incendiados, gente sendo expulsa das localidades não cabe mais serem tratadas como de intolerância. É por isso que foi possível identificar que há crimes que são motivados por ódio, há crimes que podem ser classificados como terrorismo e há ainda os que demonstram claramente que há um genocídio em curso contra essas populações (JAIME MITROPOULOS).

Por ter construído os dados para o seu relatório considerando as notícias veiculadas pela mídia, mas tentando fundamentar as informações através dos órgãos oficiais, o Procurador informou que teve grande dificuldade, uma vez que a maioria dos estados da federação não possui nenhum mecanismo que possibilite um dado estatístico sobre os casos relativos aos ataques contra os adeptos e terreiros e que a praxe é de que esses crimes sequer recebam tipificação conforme determina a legislação:

Apesar da dimensão que o problema da intolerância/violência religiosa alcançou, vários estados²⁹⁵ não dispõem de dados estatísticos, metas, estratégias, ações específicas, estruturas adequadas para fazer o necessário enfrentamento desse tipo de criminalidade. Unidades da federação não possuem delegacias ou setores especializados para investigar os crimes praticados por motivos de cor ou religião. Várias Secretarias de Segurança não registram, não qualificam e não analisam os fatos de acordo com a real natureza dos delitos. Algumas sequer consideram a hipótese dos crimes previstos na Lei 7.716/89, restringindo-se a classificá-los como ofensas entre vizinhos, ameaças, crimes contra o patrimônio. Vale dizer, a motivação religiosa frequentemente não é levada em consideração no momento do registro e da análise

²⁹⁵ O documento ressalta que no estado de Alagoas, onde ocorreu o Quebra de Xangô – evento histórico que evidencia a violência estatal contra as tradições de matrizes africanas no país - não há sequer a intenção de tratar esses casos com mais rigor: “Em Alagoas, o núcleo de estatística e análise criminal da Secretaria de Segurança Pública informou que não dispõe de dados consolidados sobre os casos de intolerância religiosa e que não há previsão de instalação de delegacia especializada em crimes de intolerância religiosa. Por sua vez, o Ministério Público daquele Estado afirmou que a Procuradoria-Geral de Justiça não tem informações suficientes sobre as providências tomadas quanto às notícias de fato de supostos casos de violência por intolerância religiosa. Cumpre sublinhar que Alagoas, Estado onde ocorreu o emblemático quebra-quebra em 1912, não é um ente federativo que desconhece a problemática da intolerância religiosa. Observe-se, por exemplo, que o Repórter Nordeste noticiou que, em 3 de março de 2018, sábado, às 18 horas, durante cerimônia da casa tradicional de matriz africana Ilê Nife Omo Nije Ogba, os participantes do culto foram surpreendidos pelas pedras arremessadas contra o terreiro. Nesse episódio, a polícia foi acionada diversas vezes, mas, segundo o relato, não houve pronto atendimento. A ação dos criminosos perdurou até mais da meia-noite, quando a religiosa, líder da casa, não aguentando mais tanta violência, saiu pela rua do conjunto sinalizando a importância da garantia de direitos. Depois de muito custo, a delegacia de plantão realizou boletim de ocorrência e direcionou o caso para delegacia do 10º distrito” (NOTA TÉCNICA da PGR, 2018: 28).

dos casos, que não raro são subestimados. Trata-se de evidência de que o Estado brasileiro não dispensa atenção e não dá a prioridade devida ao combate da violência religiosa (NOTA TÉCNICA da PFDC, 2018: 27).

A afirmação do procurador que os estados não dispõem de estatísticas sobre os crimes e que não é possível ter uma ideia, ainda que vaga, da quantidade de casos de violência étnico-religiosa no país, pode ser comprovada ao analisar os dados do Instituto de Segurança Pública (ISP) do estado do Rio de Janeiro²⁹⁶, sobre os casos de ‘intolerância religiosa’, no período compreendido entre 2014 e 2018. Pudemos verificar que não há, no estado do Rio – mesmo sendo o único estado da federação em que é possível registrar os crimes que envolvem violência religiosa pela legislação específica (Lei 7716/89) – nenhuma sistematização das informações oficiais.

6.3.3 - “Ineficiência, omissão, obstáculos criados pelo Estado”²⁹⁷

De acordo com os dados informados pelo ISP/RJ, percebemos que na planilha produzida pela autarquia, a qual tivemos acesso, além de não informar como os números foram construídos, também não é possível identificar, por exemplo, se os dados se referem aos registros de discriminação religiosa, racial ou se de ambos. Os dados planilhados pelo ISP sobre o “Número de vítimas de Injúria por preconceito e Preconceito de raça ou de cor e casos de Ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo - municípios do estado do Rio de Janeiro - 2014 a 2018” recebem a seguinte classificação: em 2014, considerando duas categorias, “Injúria por preconceito” e “Preconceito de Raça ou de cor”. Em 2015, o Instituto incluiu a categoria “Ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo”, mantendo as outras duas classificações. Os dados, no entanto, mais geram dúvida do que nos oferece algum tipo de informação, principalmente porque não explicita como eles foram catalogados, sob que contexto, com qual objetivo e, fundamentalmente, a partir de que tipificação penal. Ao olharmos a planilha que apresenta os dados por município, nos perguntamos: esses registros foram tipificados pela Lei 7716/89? O que significa *Injúria por preconceito*? Preconceito é uma categoria jurídica? A categoria “Ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo” diz respeito a uma tipificação que alia o Artigo 208 do CP

²⁹⁶ O ISP é uma autarquia, vinculado à Vice-governadoria do Estado do Rio de Janeiro, criada em 1999 pela Lei nº 3.329, cuja missão é a de “produzir informações e disseminar pesquisas e análises com vistas a influenciar e subsidiar a implementação de políticas públicas de segurança e assegurar a participação social na construção dessas políticas”, conforme informação publicada no site do órgão. Portanto, é redundância afirmar que seus dados são oficiais e orientadores das ações do executivo estadual. Ver: <https://www.isp.rj.gov.br:4431/Conteudo.asp?ident=1>. Acesso em 22/11/2019.

²⁹⁷ Trata de um dos subtítulos utilizados pela NT do MPF para informar a ineficiência estatal em relação a catalogação dos crimes. Ver: Nota Técnica da PFDC, 2018: 27.

(vilipêndio a culto religioso) à Lei 7716/89?

Em vários aspectos, os números indicam a diminuição no número de vítimas no estado. Se usarmos como exemplo os dados relativos à cidade de Campos dos Goytacazes, que supostamente condensa os registros da 134ª e 146ª Delegacias de Polícia, o Instituto de Segurança Pública aponta que foram registrados em 2014, 31 casos de *Injúria por Preconceito* e 01 de *Preconceito de Raça ou Cor*; em 2015, Não houve nenhum registro de *Ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo*”, 25 de *Injúria por Preconceito*, 01 de *Preconceito de Raça ou Cor*; Em 2016, foram registradas 29 ocorrências policiais de *Injúria por Preconceito*, sem que houvesse nenhuma ocorrência relativa às outras duas categorias; Em 2017, houve 14 registros de *Injúria por preconceito*, 03 de *Preconceito de Raça ou Cor*, e em 2018, foram registradas 20 ocorrências policiais relativas a *Injúria por Preconceito*, 01 por *Preconceito de Raça ou Cor* e nenhuma de *Ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo*. Nenhuma *Ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo*. Para facilitar a compreensão e visualização dos dados, produzimos a Tabela 9 com os dados do ISP sobre a cidade de Campos entre 2014/2018.

Tabela 9: Número de vítimas de Injúria por preconceito e Preconceito de raça ou de cor e casos de Ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo (Campos dos Goytacazes – 2014/2018)

Ano	Injúria por Preconceito	Preconceito de Raça ou Cor	Ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo
2014	31	01	0
2015	25	01	0
2016	29	0	0
2017	14	03	0
2018	20	01	0

Fonte: Instituto de Segurança Pública do Estado do Rio de Janeiro.

Segundo as informações oficiais do estado do Rio de Janeiro sobre os dados de vitimização por Preconceito de Raça e pertencimento religioso, a cidade de Campos dos Goytacazes possui índices comparáveis à Holanda e a Suécia. Podemos visualizar também que há uma significativa diminuição de vítimas por raça na cidade e que, em Campos dos Goytacazes inexistem conflitos que envolvam religião. No entanto, em junho de 2019, a reportagem de Daniela Abreu do jornal A Folha de Campos²⁹⁸, cuja manchete foi “Terreiros

²⁹⁸ A metodologia para o levantamento desta reportagem foi anteriormente informada no Capítulo 4, deste trabalho.

ameaçados em Campos”, informa o fechamento dos terreiros por traficantes e um cenário de agravamento da perseguição aos terreiros desde 2010. O jornal entrevistou Gilberto Totinho, presidente do Fórum Municipal de Religiões Afro- brasileiras (FRAB) da cidade de Campos que contou que:

somente em Guarus (bairro da cidade), foram fechados seis terreiros na última semana. Na área central, nove foram invadidos e tiveram seus líderes ameaçados e mais de 20 terreiros, espalhados por todo município, estão submetidos a funcionar somente durante o dia. A imposição, viria de pessoas ligadas ao tráfico, que já teriam ordenado o fechamento de todas as casas Santa Rosa, Penha, Vila Manhães e Pecuária, até o final do ano. (...) os ataques sempre existiram, mas, a partir de 2010 ficaram mais intensos (A FOLHA DE CAMPOS, 2019, grifos meus).

A reportagem mostra ainda a indiferença (HERZFELD, 2014) com a qual os terreiros são tratados pelos órgãos de Segurança Pública, uma vez que, além das agressões, ameaças e violências, os afroreligiosos da cidade estariam sendo acusadas de dar abrigo a traficantes rivais dos grupos armados que controlam os territórios onde se localizam os seus terreiros:

Além das ameaças e violências reais e físicas, as comunidades de terreiros também sofrem racismo religioso na esfera virtual. Um perfil no Facebook estaria passando falsas informações de que terreiros localizados em comunidades estariam recebendo traficantes de facções rivais a dos locais de origem. As fakes news estariam fomentando as expulsões compulsórias. A denúncia foi encaminhada à Delegacia de Repressão aos Crimes Cibernéticos (DRCC), no Rio de Janeiro, por sugestão do, então delegado titular da 134ª Delegacia de Polícia do Centro, Geraldo Rangel (A FOLHA DE CAMPOS, 2019, grifos meus).

Para quem conhece como se dá a gramática das relações sociais nas favelas entende que acusar alguém de receber em casa ou até mesmo se comunicar com traficantes rivais pode ser entendido como atitude sinônima a uma condenação de morte. Mas, conforme a reportagem, mesmo diante deste cenário, o delegado da 134ª DP enviou a denúncia para a Delegacia de Crimes Virtuais. Como podemos comprovar, os dados do ISP ou se referem à outra cidade, talvez em outro país, ou a metodologia utilizada tenha mesmo o objetivo de oferecer um cenário completamente dissociado da realidade.

6.3.4 - Motivação e tipificação

Além da ideia de que a avaliação do Procurador - de que a motivação religiosa não é considerada quando a polícia e a justiça tratam dos ataques aos terreiros e seus adeptos – vai ao encontro das pesquisas realizadas desde 2008, sob coordenação de Ana Paula Mendes de Miranda (MIRANDA, 2010; GOULART, 2010; BONIOLO, 2011; MIRANDA *et al*, 2011; RANGEL, 2012) pelo NUFEP/INEAC, este é um ponto que chama atenção. O documento ainda aponta que a

Secretaria de Segurança Pública do Rio Grande Sul informou que não existem delegacias especializadas e que não existem registros específicos para os crimes de intolerância religiosa. Isso apesar de terem sido registrados, em 2017, “pouco mais de 660 ocorrências distribuídas, dentre as quais, de Crimes contra o sentimento religioso e respeito aos mortos, contra o sentimento religioso e Injúria Qualificada”. A Secretaria informou, ainda, que “este último tipo não abarca apenas a intolerância religiosa, de modo que, faz-se difícil precisar quantas ocorrências, especificamente, foram registradas envolvendo o sentimento religioso (NOTA TÉCNICA da PFDC, 2018: 28).

Segundo o interlocutor, é devido à falta de tratamento jurídico que não se tipifica os crimes de acordo com a legislação, o que resulta na impossibilidade de se ter um cenário mais próximo da realidade no país, o que faz com que a subnotificação em relação a esses casos seja ainda mais evidenciada e que classificá-los como crimes de ódio fica ainda mais difícil.

Há que se salientar que essa afirmação não condiz com as pesquisas realizadas sobre a atuação policial e judicial no que diz respeito aos casos de menor potencial ofensivo, conhecidos popularmente como feijoada (SOUZA, 2008). Etnografias realizadas sobre casos desse tipo revelam que o trabalho policial e judicial não se fundamenta apenas no arcabouço jurídico para tipificar um crime, mas se constrói a partir de um conjunto de regras informais, baseadas em moralidades compartilhadas entre os agentes públicos, que afetam diretamente o tratamento dos casos.

Importante ressaltar que esses dados se encontram documentados no capítulo que trata exclusivamente da “Ineficiência, omissão, obstáculos criados pelo Estado” relativo aos *atentados* praticados contra a população dos terreiros no país, a partir dos casos catalogados pela PFDC. *Atentados* refere-se à categoria utilizada pela Nota Técnica da PFDC para referir-se aos incêndios, apedrejamentos, invasões, expulsões e mortes nos terreiros e aos adeptos. É possível perceber que o termo tem um significado diferenciado da ideia de ataque (SILVA, 2007), uma vez que ataque é um termo que tem o sentido

de investida pública de um grupo religioso contra outro (...) Do ponto de vista dos grupos afro-brasileiros, obviamente possui inúmeros outros significados, sendo visto como sinônimo de ‘intolerância religiosa’, ‘preconceito’, ‘discriminação’, etc.(SILVA, 2007: 230).

Ou seja, percebemos que o ataque está na ordem de uma agressão subjetiva, do simbólico, mais do que a experiência concreta. Já o termo *atentado*, conforme usado na Nota Técnica, remete a ideia da consumação da violência expressa nos incêndios, destruições, invasões e assassinatos de pais e mães de santo, e está associada a ideia de que “as violências perpetradas aos adeptos e aos terreiros constituem-se na atualidade em atos de terrorismo que visam o extermínio da população de matriz africana no país”, conforme o entendimento do Procurador.

6.3.5 - Da intolerância aos crimes de ódio: do discurso às práticas

Para o Procurador Jaime Mitropoulos, os crimes que envolvem morte, incêndios e ataques contra adeptos das tradições de matrizes africana não podem mais ser classificados como de intolerância religiosa porque, para ele, a intolerância tem o viés de ser uma agressão verbal, como um insulto.

Na década de 1990, as pessoas iam com a Bíblia na mão para a porta dos terreiros. Se ocorriam agressões físicas e depredações contra terreiros eu não consegui identificar porque se existia ninguém ficava sabendo. Mas, o que percebo é que esses xingamentos, insultos, que a gente pode tipificar como injúria racial ou religiosa, não são mais os tipos de ataques, com agressões físicas, que passaram a acontecer depois do ano 2000 (JAIME MITROPOULOS).

Interessante notar que o Procurador, durante a entrevista, passou a utilizar as categorias de *crime de ódio*, *terrorismo* e *genocídio* para demonstrar que “o tipo de violência cometida contra os terreiros e os adeptos aumentou consideravelmente em dimensão e gravidade e passaram a ser mais violentos nas últimas décadas”, conforme alertou.

Daí por diante, a gente passou a ter notícias de apedrejamento, incêndios, cerco e expulsão das pessoas, mortes. As mortes e os atentados eu consigo identificar lá no norte do país, no Pará, Amazonas. Teve um caso aqui no Rio de Janeiro de atentado a bala em Seropédica, na Baixada Fluminense, contra o senhor Antonio de Oxalá, muito próximo ao terreiro dele, que a Secretaria de Direitos Humanos trouxe até a mim e eu disparei um monte de ofícios para o Ministério Público [Estadual], para a Secretaria de Segurança. Coincidência ou não, a Decradi²⁹⁹ saiu um ou dois meses depois (JAIME MITROPOULOS).

O documento publicado pela Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão também trata os casos contra as tradições de matrizes africana como sinônima ao racismo religioso – uma vez que o Procurador entende que, devido ao processo histórico brasileiro, as expressões culturais e religiosas dos negros foram perseguidas e criminalizadas. Sua narrativa, no entanto, classifica esses episódios como “crimes contra a humanidade”, “genocídio” e “epistemicídio”, considerando o robusto arcabouço do ordenamento internacional pactuado pelo Estado brasileiro³⁰⁰. Neste ponto nos perguntamos novamente: o que, exatamente, significa um órgão como a Procuradoria Geral da República, afirmar em uma publicação oficial que há “crimes contra a humanidade” sendo cometidos contra uma população minoritária no Brasil? Conforme

²⁹⁹ Refere-se à Delegacia de Combate a Crimes Raciais e Delitos de Intolerância do Estado do Rio de Janeiro, inaugurada no dia 13 de agosto de 2019. Ver: <https://www.destakjornal.com.br/cidades/rio-de-janeiro/detalhe/apos-atrasos-decradi-e-inaugurada-nesta-quinta-feira>, acesso em 10/10/2019.

³⁰⁰ Declaração Sobre a Raça e os Preconceitos Raciais, proclamada Pela Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura, de 27 de novembro de 1978; Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, assinada em Paris, em 20 de outubro de 2005; Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, de 6 de julho de 1992; Declaração Sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, promulgada pela Assembleia Geral das Nações Unidas, em 25 de novembro de 1981.

a Nota Técnica, os episódios

Além de caracterizar os delitos previstos na Lei 7.716/89, tais condutas podem perfeitamente caracterizar os crimes de tortura e terrorismo⁷⁶. Com efeito, o cerco e a obstinada perseguição, infundindo terror social, têm impingido inequívocos sofrimentos a pessoas e coletividades constantemente ameaçadas, torturadas, expulsas de suas comunidades. Essas coletividades estão sendo reiterada e gravemente violentadas e impedidas de exercer seus direitos de consciência, crença, culto, liturgia e até o sagrado direito de ir e vir. (...) Mais uma vez deve-se levar em consideração que os afroreligiosos declarados não correspondem sequer a 1% da população, razão pela qual se conclui que os templos de matriz africana são os alvos preferenciais da violência patrimonial por motivação religiosa. É preciso perceber que, além de configurarem o delito de vilipendiar, impedir ou perturbar culto religioso, os fatos muitas vezes podem perfeitamente caracterizar crimes de ódio (NOTA TÉCNICA da PFDC, 2018: 24-27).

O objetivo da publicação é o “de poder ser compreendida pela população e usada como ferramenta de garantia de direitos por qualquer pessoa que tenha sido vítima de intolerância religiosa”, como asseverado pelo Procurador. Conforme a Nota Técnica, os países que pactuaram as normas da Organização das Nações Unidas, devem possuir um mecanismo que possibilite informar como têm administrado seus conflitos internos.

Para este fim

entrou em vigor a Lei 13.675, de 11 de junho de 2018, que instituiu o Sistema Único de Segurança Pública e a Política Nacional de Segurança Pública e Defesa Social, que, em suma, tem o objetivo de sistematizar e integrar, em âmbito nacional, ações estratégicas e operacionais, atividades de inteligência de segurança pública e gerenciamento de crises. A Política Nacional tem o propósito de construir uma atuação integrada e articulada entre ações de segurança pública e políticas transversais para a preservação da vida, do meio ambiente, da dignidade da pessoa humana e da cidadania. Assim, por meio de coordenação, cooperação e colaboração dos órgãos e instituições nas fases de planejamento, execução, monitoramento e avaliação das ações, busca-se imprimir efetividade, eficiência e eficácia na prevenção, controle, repressão e apuração das infrações penais. O Sistema Nacional de Informações de Segurança Pública, criado pela lei, tem os seguintes objetivos: proceder à coleta, análise, atualização, sistematização, integração e interpretação de dados e informações; disponibilizar estudos, estatísticas, indicadores e outras informações para auxiliar na formulação, implementação, execução, monitoramento e avaliação de políticas públicas; promover a integração das redes e sistemas de dados e informações; garantir a interoperabilidade dos sistemas de dados e informações, conforme os padrões definidos pelo conselho gestor. Todos os entes da federação integram o SINESP, e seus órgãos devem padronizar e categorizar dados e as informações a serem fornecidos. Outros aspectos que merecem ser ressaltados: a possibilidade de celebração de convênios dos órgãos do Executivo com o Poder Judiciário e com o Ministério Público para compatibilização de sistemas de informação e integração de dados; a omissão no fornecimento das informações legais implica responsabilidade administrativa do agente público; o ente federativo que deixar de fornecer ou atualizar seus dados e informações poderá não receber recursos nem celebrar parcerias com a União para financiamento de programas, projetos ou ações de segurança pública e defesa social e do sistema prisional, na forma do regulamento (NOTA TÉCNICA da PGR, 2018: 32).

No entanto, o documento não chega a fazer distinção entre os tipos penais citados: “crime de ódio”, “terrorismo” e “genocídio”, apesar de demonstrar que a PGR tem

acompanhado o problema da perseguição às minorias étnicas em nível internacional³⁰¹. Neste sentido, para podermos complexificar o entendimento do uso dessas categorias pelo Estado para se referir a episódios de violência contra uma população minoritária, entendo que haja necessidade de analisarmos essas categorias, uma vez que elas também são acionadas pelos membros do FONSANPOTMA para se referirem aos casos de violências étnico-religiosas.

6.3.6 - Crimes de ódio

Apesar de considerar que o país não tem uma legislação específica que possibilite tipificar os crimes de ódio (SILVA *et al*, 2011; LIONÇO *et al*, 2018; ARAGON, 2018) e que seja mais fácil identificar “discursos de ódio” do que propriamente seus efeitos, entendemos que não seja possível definir esta compreensão, se consideramos a Nota Técnica da PFDC. Conforme o entendimento de Silva *et al* (2011), o discurso de ódio no Brasil, quando voltado a minorias étnicas, religiosas, por cor ou pertença religiosa possui o dado da ilicitude, o que faz com que possa ser criminalizado e combatido, uma vez que

A Lei n. 7.716/89, em seu artigo 20, aponta como crime a prática de discriminação por critério de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional, adicionando em seu §1º a punibilidade de atos divulgadores do nazismo. Aos discursos de ódio embasados nesses critérios, a Lei brasileira reserva a categoria de ilicitude. Aos demais, é silente a legislação ordinária, cabendo a aplicação de medidas coadunantes com o princípio da dignidade humana (art. 1º, III, da Constituição Federal) – norma fundamental de plena eficácia que legitima e confere unidade de sentido à ordem constitucional brasileira (Sarlet, 2011, p.

91) –, e dispositivos a ele diretamente vinculados, como a igualdade perante a lei (art. 5º, caput), a igualdade de gênero (art. 5º, I) e a não submissão a tratamento desumano ou degradante (art. 5º, III). Posto que conforme o ordenamento jurídico brasileiro há discursos de ódio ilícitos e não ilícitos (SILVA *et al*, 2011: 450).

Neste ponto, consideramos que os “discursos de ódio” têm a nítida função de discriminar simbolicamente, apesar de ser a chave para a incitação da violência, a partir de critérios que informam certa vulnerabilidade social das pessoas que pertencem a determinados grupos. Em relação às violências cometidas contra as mulheres e aos LGBTQIAP+³⁰², ainda que não

³⁰¹ “A Procuradoria-Geral da República esteve presente em evento realizado pelo Escritório do Alto Comissariado de Direitos Humanos das Nações Unidas. O evento, cujo tema foi “Combatendo intolerância estigmatização e estereotipização negativas, discriminação, incitamento à violência e violência contra pessoas fundadas em religião ou crença”, ocorreu em Washington, entre 12 e 14 de dezembro de 2011, e teve como objetivo debater a implementação da Resolução 16/18, adotado pelo Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas. O foco principal do encontro foi verificar quais medidas concretas que Estados podem adotar para combater intolerância religiosa. Foram debatidas a implementação de leis antidiscriminação nos países participantes e treinamento de funcionários públicos nas medidas antidiscriminação. Abordou-se a questão da discriminação pela polícia. No “MPF americano” há um coordenador para os crimes de ódio. Também foram discutidas as estatísticas de crimes de ódio. Há estimativa de que metade dos crimes de ódio não chegam ao conhecimento das autoridades. Na Suécia, a estimativa para a subnotificação é a mesma. A Suécia realiza pesquisa anual sobre percepção dos crimes de ódio. Tratou-se também da capacitação de promotores de justiça (Nota Técnica da PGR, 2018: 82).

³⁰² Sigla que significa Lésbicas, Gays, Bi, Trans, Queer/Questionando, Intersexo,

haja leis específicas para seu enfrentamento, o que nas palavras das autoras se constituem em violações que não podem ser enquadrados pela ausência de ilicitude, o crime de ódio pode ser entendido como

manifestação discriminatória externalizada, que abrange os atos de discriminar e de instigar a discriminação contra determinado grupo de pessoas que possuem uma característica em comum. Seus efeitos atingem a dignidade de um grupo, não só de um indivíduo que dele faça parte. Conforme a incidência de norma legal, esse discurso pode ser configurado como ilícito. De forma ampla, tratar-se-á dele como conteúdo prejudicial, por causar prejuízo aos direitos fundamentais daqueles a quem refere (SILVA *et al*, 2011: 450, grifos meus).

Ou seja, é possível identificar a diferença entre o discurso de ódio e o crime de ódio porque, para se constituir em um crime, o discurso que atinge a dignidade do seu alvo, precisa ser externalizado e se constituir como possível de ser propagado e aderido por outras pessoas. É com este entendimento que os grupos de ativistas que se conformam em torno do enfrentamento ao feminicídio e a homofobia (LIONÇO *et al*, 2018) passaram a se mobilizar em torno da necessidade do devido enquadramento legal em relação a prática de crime de ódio contra mulheres e LGBTQIAP+, com intuito de tornar estes crimes ilícitos sob a ótica jurídica.

Por outro lado, do ponto de vista do Direito, promover discurso de ódio contra negros, minorias étnicas, religiosas e procedência nacional configura um tipo de crime que, devido ao reconhecimento de ilicitude – uma vez que há legislação específica para estes casos – o Estado não poderia relativizá-lo, tratando-o ora como injúria racial, ora como injúria religiosa ou ainda desconsiderando a gravidade desses crimes.

No entanto, sabemos que o Direito no Brasil, quando se trata dos negros e minorias, só existe no papel (SCHWARCZ, 2012). Neste ponto, se consideramos o ideário do Direito brasileiro e, sob o interesse específico desta pesquisa, poderíamos considerar que o crime de ódio pode ser atribuído aos grupos supremacistas – como as empresas neopentecostais no Brasil –, uma vez que legislação adicionou a punibilidade da divulgação do nazismo. De acordo com Silva *et al* (2011), é a partir da propagação e divulgação dos discursos que visam atacar frontalmente a humanidade dos adeptos e dos espaços aos quais ocupam, que se dá a dinâmica do crime de ódio. No caso brasileiro, os discursos dos neopentecostais contra os adeptos e seus espaços, assim como outras minorias étnicas e de gênero, não são somente externalizados, mas divulgados e propagados via redes sociais e empresas de comunicação com o objetivo específico de promover adesão de fiéis para combatê-los. Em outras palavras, podemos entender que todo discurso proferido que tenha o objetivo de demonizar, desumanizar, humilhar, desrespeitar ou

Assexuais/Arromântiques/Agênero, Pan/Poli, e mais. Ver: [https://orientando.org/o-que-significa- lgbtqiap/](https://orientando.org/o-que-significa-lgbtqiap/), acesso em 14/010/2019.

ainda desqualificar a condição de humanidade de um grupo a partir de um traço (de gênero, religioso, cor ou procedência) com a intenção de combatê-lo, o que ao fim e ao cabo significa exterminá-lo, a partir de uma determinada característica se constitui como crime de ódio. Mas, sabemos, esta não é uma possibilidade.

A partir daqui, entendemos que a ideia utilizada pelo Procurador Jaime Mitropoulos de classificar os atentados contra os adeptos e espaços de tradições de matrizes africanas como crimes de ódio, pode significar que ele está apontando a causa das violências cometidas contra esta população. Neste ponto, as mortes, os incêndios, as invasões, as agressões e os atos intolerantes devem ser entendidos como efeitos da propagação do discurso de ódio – o que o caracteriza enquanto crime – e que, ao ter sido aderido na sociedade, possui uma gradação de violências percebidas apenas em seus efeitos. Não por outro motivo que o Procurador percorre, ainda que de forma breve, o histórico dessas violências e, por isso mesmo, devido a constatação da posição marginal das tradições de matrizes africanas no país, acabam levando o Estado a desconsiderá-las, desqualificando a gravidade desses crimes. Neste sentido, é que o crime de ódio tem sido acionado no documento da PFDC como “crime contra a humanidade” porque é o combate aos traços que unificam a desumanização desse grupo o que está sob o escrutínio da Nota Técnica.

6.3.7 - Terrorismo e Aparelhamento do Estado

A Nota Técnica da PFDC também aponta o “aparelhamento do Estado” pelas empresas neopentecostais, a partir do caso envolvendo o prefeito da cidade do Rio de Janeiro, Marcello Crivella³⁰³, no episódio popularmente conhecido como o “Fala com a Márcia” e que tinha o intuito de privilegiar os segmentos neopentecostais para a realização de cirurgias de catarata nos hospitais públicos. Sobre este episódio, o documento da PFDC informa que, está em curso uma

Ação Civil Pública por Ato de Improbidade Administrativa proposta pelo Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro em face do Prefeito do Município do Rio de Janeiro. O processo descreve uma sequência de condutas ímprobas que culminaram com a reunião realizada a portas fechadas no Palácio da Cidade, sede do governo municipal. Em suma, os fatos demonstram como o Prefeito vinha privilegiando determinado segmento religioso em detrimento de todo o conjunto da sociedade (NOTA TÉCNICA da PFDC, 2018: 40).

O documento discorre sobre os pormenores deste caso, mas não deixa de apontar outros em que as relações entre o Estado e as empresas neopentecostais colocam em xeque o ideal de laicidade do Estado brasileiro. O documento traz ainda o abuso de poder econômico dos

³⁰³ Marcello Crivella é sobrinho de Edir Macedo e o segundo na escala administrativa da holding IURD.

neopentecostais em relação à eleição ao pleito de 2014, em Minas Gerais³⁰⁴ e afirma que o “interferência abusiva do poder religioso pode macular a laicidade do Estado” de muitas formas, ainda que a laicidade, entendida como a separação inegociável entre os interesses do Estado e das Religiões, seja entendida como uma utopia inalcançada na sociedade brasileira. Neste ponto, a Nota Técnica também condena a cooperação firmada entre a Secretaria de Administração Penitenciária do Estado do Rio de Janeiro e a Igreja Universal do Reino de Deus, de construção de templos em 43 unidades prisionais no estado³⁰⁵, por ferir a Constituição Federal. Nestes termos, percebemos que, ao gerenciarem a construção de templos no interior dos presídios e ao abusarem do poder econômico para eleger representantes no Poder Legislativo e Executivo, além de se utilizarem da máquina pública para beneficiar líderes e adeptos do seu segmento, os neopentecostais, com ênfase à Igreja Universal mas não somente esta, tornaram-se sócios dos negócios do Estado (MIRANDA, 2016).

A ideia de que os neopentecostais constituíram-se em sócios (MIRANDA, 2016) do Estado brasileiro conforma-se não apenas com a constatação da administração dos templos religiosos nas penitenciárias do estado do Rio – o que coloca os neopentecostais como aqueles que comandam a administração dos conflitos entre a população carcerária e o Estado³⁰⁶ – mas também se refere aos números de neopentecostais eleitos para cargos legislativos e executivos em nível nacional e suas formas de representação política. Em setembro de 2019, a foto do Presidente da República, Jair Bolsonaro, ajoelhado aos pés do chefe da Igreja Universal, Edir Macedo³⁰⁷, demonstra sobre que representação política se dá o cenário político nacional. Só o

³⁰⁴ O documento cita especificamente o caso de "Dois políticos e um religioso haviam sido condenados pelo Tribunal Regional Eleitoral de Minas Gerais ¹⁵³ a oito anos de inelegibilidade porque utilizaram a estrutura de evento religioso para promover suas candidaturas nas eleições de 2014. No parecer apresentado ao Tribunal Superior Eleitoral, o Ministério Público Eleitoral lembrou que a Lei 9.504/97 veda a partidos e candidatos o recebimento de qualquer doação em espécie ou estimável em dinheiro, proveniente de entidades beneficentes ou religiosas, e enfatizou que [...] apesar das liberdades de expressão e crença, tem sido constatado comportamento abusivo por parte de alguns líderes religiosos para influenciar os fiéis a votarem em candidatos ligados a seus segmentos. “Partidos políticos e candidatos, valendo-se da estrutura eclesiástica e do apoio de ministros religiosos com discursos carregados de conotação espiritual, são capazes de subverter a legitimidade do pleito e influenciar diretamente o resultado das eleições ao arripio da legislação eleitoral”, aponta o documento (Nota Técnica da PFDC, 2018: 43).

³⁰⁵ Em 2017, o governo do Rio autorizou a Igreja Universal a construir templos em todos os 43 presídios do estado. Já foram inaugurados os dois primeiros, na Cadeia Pública Joaquim Ferreira e no Instituto Penal Plácido de Sá Carvalho, ambos no Complexo de Gericinó, em Bangu, Zona Oeste do Rio. Ver: <https://extra.globo.com/noticias/rio/mp-vai-apurar-acordo-entre-igreja-universal-governo-do-rio-para-construir-templos-em-presidios-21109188.html>, acesso em 14/10/2019.

³⁰⁶ A Revista Época noticiou em 10/12/2018, o pastor Marcos Pereira, foi acusado, além de outros crimes, de promover rebeliões nos presídios para poder aparecer na imprensa e aumentar o seu prestígio e poder. Ver: <https://veja.abril.com.br/brasil/ex-funcionario-acusa-pastor-marcos-pereira-de-tramar-rebelioes-de-presos/> Acesso em 20/10/2019.

³⁰⁷ Ver: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/09/bolsonaro-e-abencoado-por-edir-macedo-em-culto-com-10-mil-fieis-em-sp.shtml> Acesso em 21/10/2019.

Partido Republicano do Brasil (PRB), que defende os interesses da Igreja Universal, elegeu em 2018, um senador, 30 deputados federais e 42 deputados estaduais em todos os estados brasileiros³⁰⁸. Em 2016, além da cidade do Rio de Janeiro, o partido elegeu nove prefeitos e 143 vereadores, no estado da Bahia; 27 prefeitos e 253 vereadores, em Minas Gerais; 14 prefeitos e 124 vereadores, no Maranhão³⁰⁹; 13 prefeitos e 251 vereadores em São Paulo³¹⁰. Os evangélicos ainda governam oito estados brasileiros³¹¹, e de acordo com o Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar (Diap), a bancada evangélica no congresso é composta por sete senadores e 91 deputados federais³¹². Já no estado de Goiás, os deputados estaduais mais votados são Henrique César, do PSC (com 42.292 votos), membro da Igreja Assembleia de Deus, e Jeferson Rodrigues, do PRB, da Igreja Universal com 41.010 dos votos.

Neste sentido, o entendimento de que os neopentecostais podem ser considerados como sócios do Estado (MIRANDA, 2016) e que esta forma de sociedade passou a ser fundamental para que se possa compreender o Estado brasileiro na atualidade, é o que desmonta a ideia de que os atentados contra os terreiros no país possam ser classificados como de terrorismo, conforme apontado pelo Procurador Jaime Mitropoulos, e expresso na Nota Técnica da PFDC.

6.4 - Terrorismo de Estado ou Extermínio?

Desde o 11 de setembro de 2001, os atentados terroristas têm tomado a agenda de pesquisas ao redor do mundo. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto³¹³, partir dos dados etnográficos produzidos em países europeus e do Oriente Médio, que tem proposto que o fenômeno do 11 de setembro promoveu não só o recrudescimento da intolerância religiosa em relação aos muçulmanos, mas uma mudança significativa na orientação das pesquisas sobre o Islã. Segundo ele, o fenômeno teve o efeito de produzir um maior interesse dos pesquisadores, mas aumentou o estereótipo sobre os muçulmanos – o que fez com que as perseguições aumentassem devido a associação entre muçulmanos e terrorismo. Conforme o autor, as

³⁰⁸ Ver: <https://www.ac24horas.com/2016/09/26/prb-e-o-partido-que-mais-tem-crescido-nas-recentes-eleicoes-brasileiras/>) e <https://republicanos10.org.br/destaques/prb-elege-30-deputados-federais-um-senador-e-aumenta-bancada-estadual-para-42/>. Acesso em 15/10/2019.

³⁰⁹ Ver: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/prb-triplica-o-numero-de-prefeitos-eleitos-na-bahia-em-quatro-anos/>. Acesso em 14/10/2019.

³¹⁰ Ver: <https://republicanos10.org.br/noticias/municipios/prb-sao-paulo-elege-251-vereadores-13-prefeitos-e-disputara-segundo-turno-em-diadema/>. Acesso em 15/10/2019.

³¹¹ Ver: <https://noticias.uol.com.br/politica/eleicoes/2018/raio-x/governadores-2-turno/os-27-governadores-eleitos/?uf=sp>. Acesso 15/10/2019.

³¹² Ver: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2018-10/em-crescimento-bancada-evangelica-tera-91-parlamentares-no-congresso> Acesso em 15/10/2019.

³¹³ Entrevista à Revista Diáspora. Ver: <https://jornalggn.com.br/historia/por-tras-da-crise-dos-refugiados-sirios/>. Acesso em 20/11/2019.

narrativas que relacionam o aumento do terrorismo a grupos islâmicos são profundamente complexas porque exigem uma perspectiva internacional do fenômeno. Ao mesmo, entendo que essas narrativas também cumprem a função política de justificar medidas antiterror que têm levado países inteiros à destruição – como no caso do Afeganistão e, mais recentemente, a Síria.

No Brasil, em 2016, com objetivo de conformar o aparato institucional de segurança para os participantes dos Jogos Olímpicos sediados no Brasil, a Presidência da República sancionou, em caráter de emergência (NUNES, 2017) a Lei Antiterrorismo (13.260/2016)³¹⁴, cujo objetivo era o de assegurar a estadia harmoniosa dos atletas e conter as manifestações contra o governo, que passaram a explodir em todo país a partir do ano 2013. No entanto, devido à pouca especificidade no que tange a aplicação da Lei, vários são os autores (CAMBI e AMBRÓSIO, 2017; NUNES, 2017; OLIVEIRA, 2018) que informam a desconfiança “da comunidade jurídica nacional, sendo objeto de diversas críticas, que acabaram culminando em uma divergência acerca de sua necessidade no ordenamento jurídico brasileiro” (NUNES, 2017: 6).

Os autores concordam que, ainda que o debate sobre o tema tenha se acirrado a partir dos atentados de 11 de setembro de 2001, a tipificação do terrorismo como crime tem sido um desafio para os organismos internacionais que, ao longo de décadas têm tentado encontrar uma definição pacificada entre os países para tipificar sua prática em nível global, uma vez que os atos terroristas não são

um fenômeno recente, e sua história mostra que o mesmo apresentou diversas facetas ao longo dos anos. Seu surgimento ocorreu no século XVIII, durante a Revolução Francesa, com uma forma bastante diferente da atual, em um período que ficou conhecido como “Terror Jacobino”. Posteriormente, observa-se o surgimento de outras formas de terrorismo como o “Terror Anarquista” (a partir da segunda metade do século XIX), o “Terror Nacionalista”, bem como o “Terror Comunista” (ambos no século XX), até se chegar na forma dos dias atuais, a ameaça do “Terror Fundamentalista”. Contudo, verifica-se que o terrorismo sempre careceu de uma definição jurídica comum a nível internacional, o que sempre foi visto como um entrave à eficácia de seu combate e sua prevenção (NUNES, 2017: 6).

Há aqui algumas questões que precisam ser evidenciadas: a) há divergência entre a comunidade internacional para definir o que é terrorismo (NUNES, 2017), uma vez que o fenômeno pode se apresentar como tecnologia estatal de controle da população (CAMBI e

³¹⁴ Embora as discussões datem de anos anteriores, a Lei Antiterrorismo (Lei 13.260/2016) foi sancionada em Março de 2016 pela então presidenta Dilma Rousseff. A aprovação dessa lei nessa época foi impulsionada pelo fato de ser o ano dos Jogos Olímpicos no Brasil, o que motivou as autoridades a quererem conter manifestações e ações consideradas violentas de alguns grupos que pudessem colocar em risco a segurança dos convidados durante os jogos. O objetivo era evitar que se repetisse o que aconteceu durante a Copa das Confederações de 2014, em que, desde o ano anterior, o país se via diante de uma forte onda de manifestações contra o governo e, por conta do histórico violento de algumas delas, acabou por causar pânico em grande parte dos visitantes. Ver: <https://www.politize.com.br/lei-antiterrorismo/>, acesso em 14/10/2019.

AMBRÓSIO, 2017; NUNES, 2017; BARRETO, 2018) ou ainda como movimento revolucionário de enfrentamento ao Estado (NUNES, 2017); b) a Lei antiterrorismo no Brasil tem o sentido de proteção do Estado contra atos de extrema violência promovidos por grupos considerados perigosos (NUNES, 2017; OLIVEIRA, 2018), exatamente a questão que tem mobilizado a comunidade jurídica e os ativistas dos movimentos sociais. Este entendimento informa que o objetivo da lei 13260/2016 é o de criminalizar manifestações políticas contrárias ao governo, conforme temos assistido cotidianamente no país; c) é preciso considerar também que os atos terroristas possuem objetivos políticos bem definidos, cujas vítimas e algozes têm compreensão diferenciada em relação ao fenômeno (NUNES, 2017). Neste sentido, Barreto (2018), citando o jurista Manuel Cancio Meliá (2012) entende que a lei antiterrorismo no Brasil pode ser entendida a partir do conceito de Direito Penal do Inimigo³¹⁵, uma vez que

(...) se constitui em uma reação de combate, do ordenamento jurídico, contra indivíduos especialmente perigosos, que nada significam, já que de modo paralelo às medidas de segurança, supõe tão só um processamento desapaixonado, instrumental, de determinadas fontes de perigo, especialmente significativas [...]. Com este instrumento, o Estado não fala com seus cidadãos, mas ameaça seus inimigos (BARRETO, 2018: 22).

Neste ponto, observamos o tensionamento sobre os usos da legislação em relação à prática do terrorismo no Brasil que, no entendimento da comunidade jurídica tem sido promovida e articulada pelo próprio Estado. A saber, a legislação brasileira define terrorismo como

Art. 2º O terrorismo consiste na prática por um ou mais indivíduos dos atos previstos neste artigo, por razões de xenofobia, discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia e religião, quando cometidos com a finalidade de provocar terror social ou generalizado, expondo a perigo pessoa, patrimônio, a paz pública ou a incolumidade pública.

§ 1 São atos de terrorismo:

I - Usar ou ameaçar usar, transportar, guardar, portar ou trazer consigo explosivos, gases tóxicos, venenos, conteúdos biológicos, químicos, nucleares ou outros meios capazes de causar danos ou promover destruição em massa;

II - (VETADO);

III - (VETADO);

IV - sabotar o funcionamento ou apoderar-se, com violência, grave ameaça a pessoa ou servindo-se de mecanismos cibernéticos, do controle total ou parcial, ainda que de modo temporário, de meio de comunicação ou de transporte, de portos, aeroportos, estações ferroviárias ou rodoviárias, hospitais, casas de saúde, escolas, estádios esportivos, instalações públicas ou locais onde funcionem serviços públicos essenciais, instalações de geração ou transmissão de energia, instalações militares, instalações de exploração, refino e processamento de petróleo e gás e instituições bancárias e sua rede de atendimento;

V - Atentar contra a vida ou a integridade física de pessoa;

Pena - reclusão, de doze a trinta anos, além das sanções correspondentes à ameaça ou

³¹⁵ Conceito desenvolvido pelo jurista alemão Günther Jakobs. Ver: BARRETO, 2018.

à violência.

§ 2 O disposto neste artigo não se aplica à conduta individual ou coletiva de pessoas em manifestações políticas, movimentos sociais, sindicais, religiosos, de classe ou de categoria profissional, direcionados por propósitos sociais ou reivindicatórios, visando a contestar, criticar, protestar ou apoiar, com o objetivo de defender direitos, garantias e liberdades constitucionais, sem prejuízo da tipificação penal contida em lei. (BRASIL, 2016).

O uso da categoria terrorismo pela Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão como tipificação para as violências cometidas contra adeptos e terreiros no país, é corroborada pelos membros do FONSANPOTMA e vários outros ativistas com o mesmo objetivo. No entanto, Vital da Cunha *et al* (2017), ao analisar o fenômeno dos neopentecostais no campo religioso brasileiro, identificando a diversidade deste segmento cristão, propõem que é preciso orientar o olhar a partir de duas formas de atuação dessas *holdings*: a primeira que tem o sentido de evidenciar que, dentre os neopentecostais, há grupos que promovem um entendimento literal do conjunto de livros bíblicos que seriam os fundamentalistas. Segundo eles, estes grupos não fariam incitação à violência; já os grupos extremistas, propõem práticas de punição, que segundo os autores, estariam em desacordo com os próprios preceitos bíblicos (VITAL DA CUNHA *et al*, 2017). Neste sentido, entendo que os autores se referem a um modelo sociológico de análise das práticas e não a categorias jurídicas, que tendem a informar violações de direitos. Partindo da ideia dos autores, podemos relacionar que o fundamentalismo (como narrativa e interpretação bíblica) está para os neopentecostais assim como o discurso de ódio está para os juristas. Do mesmo modo que o extremismo (que demanda a prática orientada pelo discurso) está para os crimes de ódio.

Neste contexto percebemos que, ainda que não haja consenso sobre a tipificação do terrorismo em nível mundial, e que no Brasil, a lei antiterrorismo tenha o intuito de criminalizar os movimentos sociais e proteger o Estado, esta legislação – ou pelo menos a ideia de que se faz da expressão terrorismo – tem sido acionada com intuito de denunciar atentados contra os terreiros, devido ao terror em que esta população tem vivido. Mas os principais alvos dos terreiros, as empresas neopentecostais, não são, a atualidade, os sócios majoritários do Estado? Se, por um lado os juristas defendem a ideia de que a legislação antiterrorismo no país é voltada para proteger o Estado, sendo os neopentecostais como seu partícipes, ao se utilizarem do aparato estatal para promover leis e atentados contra a liberdade da população tradicional de matriz africana, além dos grupos armados, isso não faz com que se possa compreender que esses atentados estariam, de fato, na ordem da normalidade jurídica e que não constituem um desvio? Terrorismo de Estado (NUNES, 2017, 2018) contra uma população reconhecidamente minoritária e diferenciada num determinado contexto nacional, de acordo com a legislação em vigor, caracterizaria genocídio ou explicitaria apenas o modelo de governo pautado em

convicções e interesses de uma única denominação religiosa?

6.5 - Podemos falar de um genocídio dos povos de matrizes africana no Brasil?

Abdias do Nascimento, na obra *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* (1978), desconstrói o mito do homem cordial (BUARQUE DE HOLANDA, 2012) na sociedade brasileira apontando para a ideia de que o embranquecimento da população negra constitui o fundamento para o seu genocídio.

O termo genocídio foi criado jurista judeu polonês, Raphaël Lemkin, em 1943 (LEMKIN, 2002), e desde então seu uso tem sido objeto de debate sobre seu sentido em relação a participação, ou não, do Estado. O autor o define como

a destruição de uma nação ou de um grupo étnico (...). O genocídio é voltado diretamente contra indivíduos, não em sua capacidade individual, mas enquanto membros dos grupos nacionais (LEMKIN 2002: 27).

Na esteira do pensamento de Abdias do Nascimento, Cappi e Ferreira (2016) ao analisarem como são construídos os dados sobre a morte de jovens negros no estado da Bahia, informa que há um genocídio em andamento no Brasil. Segundo eles, as estatísticas produzidas pelo Estado, concernente aos índices de letalidade entre jovens negros, entre 15 e 29 anos, respondem à ideia de que o crime de genocídio, de acordo com a Convenção de Genebra, está em andamento contra esta população. Este também é o mesmo entendimento dos membros do FONSANPOTMA diante, não de dados (que não existem), mas da constatação de uma prática de extermínio que vitimiza os afroreligiosos.

Porém, no entendimento dos autores, para que seja possível o enquadramento do crime de genocídio é necessário responder a oito critérios fundamentais (CAPPI e FERREIRA, 2016)³¹⁶ que precisam ser perseguidos para que se possa enquadrar a continuada morte de um

³¹⁶ Segundo os autores, a formulação da legislação que versa sobre o genocídio, “revela, ainda, uma incompletude epistemológica, no sentido de não fornecer uma significação, em abstrato, do termo genocídio (...) O desmembramento, aqui, realiza-se no próprio conceito, no plano ontológico, isto é, busca-se identificar os elementos-chave que permitem identificar a essência do genocídio, a partir da estrutura proposta na definição da Convenção. Para começar, vale destacar que o genocídio requer um sujeito ativo e um sujeito passivo para sua realização. 1) Sujeito passivo: é aquele indivíduo que pertence ao grupo ou coletivo étnico, racial, religioso ou nacional que sofre algum tipo de violência em virtude do fato de pertencer a este determinado grupo; 2) Sujeito ativo (autor): é aquele que atua com o fim de aniquilar determinado grupo humano, por meio de ações ou omissões. (...) Do nosso ponto de vista, vale a ideia de que possa se tratar, também, de um agente coletivo; 3) Ideia: é o que constitui o referencial cognitivo, a visão de mundo, algo que vai motivar a atuação do sujeito ativo, a destruição de um dado grupo, em todo ou em parte através de diversos meios – assassinatos, atentados, inviabilização de nascimentos, dentre outros – e diz respeito à justificativa para o projeto genocida; 4) Vontade: é o elemento que designa a pretensão genocida por parte do sujeito ativo; 5) Declaração: consiste na explicitação da vontade e da ideia de atuar. No que diz respeito à concepção original do genocídio, geralmente se realiza por escrito e divulgação em diferentes meios de comunicação, para que todos saibam exatamente quem são os inimigos que devem ser eliminados e aniquilados, e quais os meios através dos quais isto será feito; 6) Organização: trata-se da sistematização de recursos, práticas e processos que permitem e conduzem a atuação do sujeito ativo à concretização de suas ideias; 7) Atuação: é a ação concreta por meio da qual se

grupo de pessoas a partir desta classificação jurídica. Conforme os autores, o genocídio foi incorporado como uma categoria jurídica ao direito internacional para julgar os crimes cometidos contra os judeus pelos nazistas na II Guerra Mundial. A Resolução n. 96, de 11 de dezembro de 1946, promulgada pela Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas e respaldada pela Convenção de Genebra em 1948, estabelece que:

Artigo I - As partes - contratantes confirmam que o genocídio, quer cometido em tempo de paz, quer em tempo de guerra, é um crime contra o Direito Internacional, o qual elas se comprometem a prevenir e a punir.

Artigo II - Na presente Convenção, entende-se por genocídio qualquer dos seguintes atos, cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, tal como: assassinato de membros do grupo; dano grave à integridade física ou mental de membros do grupo; submissão intencional do grupo a condições de existência que lhe ocasionem a destruição física total ou parcial; medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo; transferência forçada de menores do grupo para outro.

Artigo III - Serão punidos os seguintes atos: o genocídio; o conluio para cometer o genocídio; a incitação direta e pública a cometer o genocídio; a tentativa de genocídio; a cumplicidade no genocídio.

Cruz Neto e Minayo (2011) apontam que há dificuldades para que a legislação internacional reconheça a matança de pessoas como genocídio. Não é por outro motivo que os autores propõem a complexificação da ideia de extermínio em relação às mortes que não matam só o corpo, mas as identidades, e as que estão diretamente relacionadas às desigualdades sociais, cometidas por grupos paramilitares nas favelas e periferias do país. Na compreensão dos autores, a resistência em tipificar o “extermínio” de populações como sendo um crime de genocídio pelas instâncias internacionais se dá não somente pela dificuldade de estabelecer que o alvo do extermínio se constitui de um povo específico, mas também, se houve ou não a intenção do governo de matar. Outro ponto que podemos propor é o temor das instâncias internacionais em banalizar uma legislação que tende a ser usada em casos limites e que é considerada como mais grave crime do direito internacional³¹⁷.

A questão que se coloca aqui é que: do que efetivamente trata o genocídio? Cappi e Ferreira (2016) nos dão uma pista quando informam que o extermínio de grupos humanos tem sido uma prática tipicamente constante na história. Os autores indicam que é possível identificar desde as mais remotas eras, até o extermínio das populações americanas durante os séculos XV

materializa a intenção do sujeito ativo. O genocídio também pode ser encarado como um “processo”, ou ainda, “o desenvolvimento sistemático de práticas sociais” como conceituou Juliana Kopp (2010; 8) Resultado: é a consequência lógica da atuação. São as mortes, o desaparecimento de pessoas, as lesões físicas e psíquicas, em um plano, a banalização da vida, a desvalorização dos laços de sociabilidade e a desumanização de homens e mulheres, em outro” (Cappi e Ferreira, 2016: 555-7).

³¹⁷ Ver: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2013/05/genocidio-e-o-crime-mais-grave-do-direito-internacional.html>. Acesso em 21/11/2019.

a XIX pelos europeus, sendo mais recentemente o extermínio dos hereros³¹⁸ pelo Exército alemão entre 1904 e 1907 e a matança de milhares de Tutsis, ordenada pelos Hutus, que governavam o Sudão, em 1994. Há também, segundo eles, uma dificuldade relacionada ao contexto histórico atual em relação ao que se configurava na formulação da legislação sobre o genocídio, na primeira metade do século XX para criminalizar os horrores da Shoá.

Dizer que o genocídio é um crime contra a humanidade significa que o bem tutelado por este tipo penal é supraindividual, isto é, traz um caráter universalizante de proteção dos direitos do homem. E isto tem referência direta com sua origem. A ideia de julgar os horrores da Segunda Guerra, mesmo sem regra escrita anteriormente no direito internacional, de acordo com Susana Aires de Sousa (2007, p. 07), visou criar “um critério legitimador da intervenção punitiva que se projecta [sic] na restrição de direitos fundamentais” (CAPPI e FERREIRA, 2016: 557).

E é exatamente na sua assunção de crime contra a humanidade que, penso, está o ponto: se por um lado, diante dos dados etnográficos e da formulação da Nota Técnica do MPF, fica evidenciado que há uma prática continuada de mortes e perseguições aos adeptos e territórios das tradições de matrizes africana no Brasil pelos neopentecostais – feita através do aparato midiático, de publicações de livros, revistas e jornais, alçada a tecnologia social ao se constituírem como sócios do Estado (MIRANDA, 2016) – que ceifa a vida, as memórias e promove traumas indelévels a esta população; por outro, considerando a desigualdade jurídica (KANT DE LIMA, 2001) e a contínua política de embranquecimento (SCHWARCZ, 1992; MUNANGA, 2004) e das técnicas de perseguição estatal (VELASCO, 2018), que os relegou a condição de corpos matáveis (AGAMBEN, 2007), elevou esses grupos não mais à marginalidade (DAS e POOLE, 2007) mas à sua desumanização. Portanto, nesses termos, ao não se constituírem como grupos humanos, mas, sim naqueles a quem a morte é desejável (MISSE, 2010) é que penso que a aplicação de uma categoria jurídica prevista pela legislação internacional para coibir crimes contra a humanidade, não se aplica a este grupo. Ao contrário do que possa parecer, esta reflexão não tem o sentido de fazer uma ode à desumanização, nem o sentido de discordância da pesquisadora em relação as demandas por direitos (fundamentais, diga-se!) dos afroreligiosos. Esta reflexão tem o objetivo de colocar esta discussão em outras bases, afirmando que o Estado Brasileiro, enquanto Nação, foi erigido e se mantém até os nossos dias a partir do sangue e da morte de milhares de homens e mulheres que passaram suas vidas lutando para que, apenas, fossem reconhecidos como seres humanos.

³¹⁸ Povo africano que ocupava a região onde hoje é a Namíbia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A LUTA SE FAZ ATRAVÉS DO DIÁLOGO E DAS CONTROVÉRSIAS

A bibliografia do campo da Antropologia, com ênfase na análise de políticas públicas (SOUZA LIMA e CASTRO, 2015), foi fundamental para compreender relações de poder e estrutura dos povos de matrizes africanas, seja no que se refere aos processos históricos de dominação – a construção do racismo científico e a política do embranquecimento – seja na interpretação dos processos contemporâneos em torno de uma luta antirracista. Percebemos, numa relação dos movimentos políticos (negros e afroreligiosos) com o poder público, que se faz por meio do diálogo, mas também através da explicitação dos conflitos, o que demonstrou que o agravamento das violências relativas aos ataques (SILVA, 2007) perpetrados pelos neopentecostais aos afroreligiosos vem alterando sobremaneira os campos das relações étnico-raciais e das religiões no Brasil.

Assim, se a agenda da diversidade cultural como um patrimônio da humanidade foi pensada e incorporada às políticas públicas (culturais e sociais) no Brasil, reconhecendo a contribuição de Claude Lévi-Strauss, que afirmou a relevância dos diferentes grupos étnicos na construção de um patrimônio comum que compõem a humanidade, quando escreveu o texto *Raça e história*, em 1952, a pedido da própria Unesco; as pesquisas que tenham seus objetos circunscritos ao campo da diversidade, no atual cenário brasileiro, demandam o acionamento de um arsenal teórico que seja capaz de oferecer ferramental analítico que considere a formulação de políticas públicas de garantias de direitos às minorias (mesmo que não sejam religiosas), alinhado ao que se entende sobre crime de ódio, terrorismo e genocídio.

No caso brasileiro, a construção de uma categoria discursiva - *povos tradicionais de matriz africana* – resultou na incorporação dos adeptos das religiões afro-brasileiras ao âmbito das políticas públicas, fundamentadas no debate acerca da diversidade cultural no Brasil na atualidade. Porém, a incorporação de uma categoria regida por legislação internacional, como é o caso da que se refere a de Povo Tradicional de Matriz Africana, no caso do FONSANPOTMA, se deu na esteira da eficácia do Estado Brasileiro em incluí-los pela exclusão (AGAMBEN, 2007). O que percebemos como um dos achados desta pesquisa é que, ainda que a pretensa elaboração e execução de políticas públicas voltadas à garantia de direitos dos negros e afroreligiosos, a partir dos governos de Fernando Henrique Cardoso, Luís Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff, tenham tido o efeito de responder às reivindicações dos movimentos afroreligiosos e dos negros, os índices de violência étnico-racial, conforme demonstram os dados, se agravaram neste período.

Racismo religioso

A intensificação dos ataques neopentecostais aos terreiros a partir dos anos 2000 retoma a discussão sobre o lugar da religião na construção de uma política identitária que reconheça os direitos dos negros, associando uma discussão sobre o direito à liberdade religiosa como vinculada ao combate ao racismo. Apesar de os ativistas afroreligiosos e o movimento negro terem por fundamento político ontológico a luta antirracista, suas compreensões tenderam a originalmente divergir (MORAIS e JAYME, 2017), devido à forte influência que o movimento negro brasileiro sofreu em sua refundação, na década de 1970, do modelo norte americano – conformado sob o viés do evangelismo cristão de Martin Luther King – e dos grupos marxistas que formavam os setoriais de negritude dos partidos políticos (ALMEIDA, 2015) que seguiam a máxima da “religião como ópio do povo”. Percebemos também que, ainda que na década de 1980, em confronto aos segmentos do movimento negro que negavam o lugar político dos afroreligiosos, Abdias do Nascimento tenha reconhecido a importância dos terreiros e passasse a ressaltar seu protagonismo na construção de uma identidade negra brasileira, a entrada dos neopentecostais neste campo reacendeu as disputas entre afroreligiosos e ativistas do movimento negro (MN).

Se, até então, as práticas das tradições de matrizes africana foram representadas como folclore por segmentos do MN, cujos ativistas as acusava de serem espaços de alienação política, não demorou para que os neopentecostais do movimento negro passassem a acusar os terreiros de lugares embranquecidos – o que, neste caso, significa o senso comum que entende um lugar de pessoas majoritariamente brancas. Neste caso, os neopentecostais passaram a argumentar que os “verdadeiros” espaços de luta e resistência política dos negros se dariam nas *holdings* neopentecostais, devido, inclusive, ao assistencialismo dispensado às populações carcerárias, das favelas e periferias. Amparados por um vasto poder midiático e comunicacional, os neopentecostais passaram a acenar para segmentos do MN com a possibilidade de que elegeassem parlamentares negros, ainda que seus mandatos tivessem o firme propósito de defesa apenas dos interesses das *holdings* que as financiou ideologicamente conformados pela *branquitude*.

Outro ponto a ser destacado é que a estratégia *colorista* dos neopentecostais tem como efeito uma profunda disjunção na percepção das discriminações relativas aos terreiros, acionados como de racismo religioso, ao invés de racismo. A adjetivação do termo racismo, ainda que tenha a pretensão de informar a discriminação exclusiva aos adeptos e terreiros de matrizes africana – o que as diferencia das possíveis discriminações dos demais segmentos religiosos – evidencia que o que está em jogo é um determinado diacrítico da identidade (étnico-

religiosa) que não a marca (NOGUEIRA, 1954), em resposta ao uso do *colorismo* pelos neopentecostais como categoria acusatória aos terreiros. O acionamento da categoria racismo religioso, de acordo com os dados apresentados, configura-se como uma reação à prática persecutória operada pelos neopentecostais do movimento negro às tradições de matrizes africana no país, constituindo uma discriminação específica que pode ou não vir acompanhada de outras discriminações como racismo (de marca), homofobia, misoginia. Neste sentido é que, penso, não se pode falar em violência étnico-racial-religiosa (MIRANDA, 2010; LANA, 2011) em relação aos afroreligiosos, uma vez que a dimensão racial foi subsumida no debate pelos neopentecostais do movimento negro que polarizaram as disputas considerando categorias binárias de entendimento (Preto x Branco, Bem x Mal, Deus x Diabo) num processo discursivo que excluiu a complexidade das relações raciais no país, instituída pela política pública do embranquecimento (SCHWARCZ, 1992; MUNANGA, 2004). Neste ponto, a atuação dos neopentecostais no MN, cujas práticas discursivas se apoiam no modelo racial norte-americano, também resulta em discursos totalitários e totalizantes, que têm o intuito de reforçar as diferenças e desta forma relativizar a própria prática do racismo, atualizando o mito da democracia racial na contemporaneidade.

Os terreiros, por sua vez, constituíram-se como uma terceira via (VOGEL, MELLO e BARROS, 1992) que os localizou entre a atitude política de resistência do quilombo e a morte por banzo, o que fez com que passassem a atuar a partir do que podemos chamar de uma forma particular por desobediência civil que ora afronta a hegemonia cristã, impondo-se no espaço público (como é o caso da Festa de Iemanjá no dia 2 de fevereiro e da ida do “iaô à missa”), ora de forma fundamentalmente pacífica – uma vez que não há nenhum registro ou ocorrência de que os afroreligiosos tenham revidado aos ataques (SILVA, 2007) movidos ao longo da história de perseguição às suas práticas pelo Estado brasileiro ou, mais recentemente, aos atentados promovidos pelos neopentecostais, conforme aponta a Nota Técnica do Ministério Público Federal, da qual tratamos no Capítulo 6.

Neste aspecto, é importante retomar a discussão proposta por Asad (2016) que, ao criticar o conceito de religião formulado por Geertz (1989), problematiza metodologicamente o fenômeno religioso no mundo de avançar na cena política contemporâneo, apontando que, do ponto de vista antropológico, faz-se preciso que a análise considere a “história particular do conhecimento e do poder” (ASAD, 2016: 278) em relação ao desenvolvimento da religião. A formulação desta crítica nos leva a necessidade de compreender os processos históricos percebendo em que medida o poder (SÁ, 2017) conformou particularizadamente os símbolos e experiências religiosas na sociedade observada pelo etnógrafo. Neste sentido, seguindo a

proposta do autor, consideramos que o fenômeno religioso não pode mais ser um objeto genérico dos pesquisadores, justamente por não se tratar de um fenômeno trans-histórico, mas que se dá conformado nas relações de poder entre o senso comum e a prática religiosa. Asad inspira-se na proposta de Tambiah (1990) que afirma que no mundo moderno,

a característica específica da religião como um conceito genérico jaz não no domínio da crença e de sua ‘explicação racional’ do funcionamento do universo, mas em uma consciência especial do transcendente e dos atos de comunicação simbólica que tentam realizar essa consciência e viver de acordo com seus estímulos (TAMBAIAH, 1990:06 *apud* ASAD, 2016: 283).

Neste sentido, entendo que o fenômeno, ainda que, necessariamente, esteja relacionado a um conjunto de símbolos e crenças, conforme propõe Geertz (1989), as religiões assumem um conjunto de práticas e significados diversos de acordo com as relações de poder experienciadas socialmente (ASAD, 2016). O trabalho de Asad (2016) nos leva a entender que a tentativa de separar o mundo religioso do mundo do poder (e da política) conformou-se na atualidade num faz-de-conta sociológico (MELLO, VOGEL e BARROS, 1992) difícil de manter.

Ao observarmos o fenômeno das tradições de matrizes africana no país, considerando seu desenvolvimento histórico, é possível compreender os motivos que as fizeram se manter ocultas da vida pública, apesar de estarem intrinsecamente ligadas à política.

Neste sentido, os casos de violência por pertencimento étnico-religioso e os modos como essas violências repercutem, obrigam os afroreligiosos a se posicionarem ora pela exposição – exigindo direitos na arena pública (CEFAÏ, 2011), ora pelo ocultamento e pretensa clandestinidade de suas práticas. Destaca-se neste sentido a atuação da mídia que, ao divulgar os casos relativos aos assassinatos de pais e mães de santo atualizam a incriminação (MISSE, 2010) à qual essa população foi relegada historicamente. Este jogo que alterna posições públicas se revelou estrutural nas tradições de matrizes africanas no Brasil, resultando num processo de vitimização complexo e violento, uma vez que põe em xeque a própria ideia de vítima aliada à pessoa portadora de direitos. Os dados demonstram que a vítima por violência étnico-religiosa é aquela que entendeu que o seu direito é o de não ter direitos (MOTA e FREIRE, 2011). Esta flagrante desigualdade jurídica (KANT DE LIMA, 2010) passou a ser acionada como conformadora de suas práticas, fazendo-os considerar que é mais satisfatório “entregar para o santo” (PINTO, 2011) do que acionar os organismos estatais de garantia de direitos, num cenário em que espera-se a resolução dos conflitos e a reparação sobre as violências sofridas a partir da justiça divina (HERZFELD, 2014). Este modelo promove o efeito da associação direta ao domínio sociais das divindades (MENEZES, 2004) ao reconhecimento da não-cidadania, o

que faz com que, neste caso, o afroreligioso vítima de violência étnico-religiosa, para se assumir enquanto vítima, precisa romper com a cosmologia (HERZFELD, 2014) que orienta os seus modos de vida, em grande medida, conformada em reação ao julgo Estatal que os manteve, durante os 130 anos de República, como estrangeiros indesejáveis em seu próprio país (VOGEL, MELLO e BARROS, 1992).

Tradição como estratégia de enfrentamento ao Estado

Ponto que chama atenção neste trabalho é a mobilização dos membros do FONSPANPOTMA em torno de fazer com que o fenômeno religioso das matrizes africana no país seja compreendido como tradicional, em referência a Convenção 169 da OIT, o que as coloca em oposição à ideia de religião, conforme pacificada pelo Estado brasileiro, que as classifica como religiões afro-brasileiras de acordo com a Lei 12288/2010. É possível perceber que este é um processo que, mais do que uma disputa retórica, parece tentar mudar o eixo das demandas por garantia de direitos e dos enfrentamentos em relação ao tratamento estatal relativo às violências cometidas pelos neopentecostais. É possível vislumbrar a intenção dos interlocutores de, a partir do reconhecimento do Estado de que os terreiros se autodeterminam como Povos Tradicionais – conforme expressa na Cartilha dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (2016), produzida e publicada pelo Ministério da Justiça e assinada pelo, então, presidente Michel Temer – internacionalizar as reivindicações por direitos e de garantia sobre seus modos de vida. A mobilização do FONSPANPOTMA, mesmo com a tentativa de propor uma Comissão Parlamentar Mista de Inquérito no Congresso Nacional, que investigue o genocídio dos *Povos Tradicionais de Matriz Africana*, é a de abrir um precedente para classificar os crimes contra os adeptos e seus territórios não mais na chave da criminalização dos neopentecostais por “intolerância religiosa”, a partir do sistema de justiça, mas acionando a legislação internacional, o que os tornaria vítimas de crimes contra a humanidade. E esta, creio, seja uma mobilização inovadora no campo dos estudos das religiões afro-brasileiras, que precisa ser acompanhada, uma vez que está em processo.

Considerando que os neopentecostais se constituíram como sócios do Estado (MIRANDA, 2016) – fenômeno que apesar de presente, tem sido pouco observado em países da América Latina – e que, exatamente por este motivo, passamos nos últimos anos a viver um cenário de avanço de um tipo particular de modelo teocrático cristão como forma de governo, que penso que não seja possível apontar um final ou conclusão para este trabalho. Conforme assevera Asad (2016), observar o fenômeno religioso remete ao esforço de lidar com a história do “conhecimento e do poder (e isso inclui uma compreensão particular acerca de nosso passado e futuro legítimos)” (ASAD, 2016: 278). Neste sentido, quando o Presidente da República, ao

se orgulhar de ter sido eleito pelos evangélicos, defendendo a criminalização do aborto e ideias como Terra Plana, ajoelha-se diante do chefe da maior *holding* neopentecostal do país, e ainda nomeia para Ministra de Direitos Humanos, pasta que comanda as Secretarias de Políticas Públicas de Igualdade Racial e dos Direitos da Mulher, uma pastora evangélica, não há possibilidade de apontar alguma perspectiva, por maior que seja a criatividade do pesquisador, em relação às mobilizações dos afroreligiosos que visam o enfrentamento às violências perpetradas pelos neopentecostais.

Mas, não é só o caminho rumo à teocracia cristã do governo brasileiro que faz com que não seja possível considerar uma conclusão para esta pesquisa. O retrovisor que nos faz olhar para a conformação da experiência religiosa no país, também nos diz das estratégias dos afroreligiosos para manter-se vivos, e também perpetuar as suas práticas, diante das perseguições e do projeto de embranquecimento que visou – e de muitas maneiras ainda visa – exterminá-los. Como não pretendo emoldurar (FABIAN, 2016) suas lutas, nem seus modos de vida, congelando-os no tempo e no espaço, diante do cenário atual no qual todos nós nos encontramos, possivelmente as estratégias descritas neste trabalho já estejam sendo atualizadas, seguindo a velocidade com que os cenários do mundo moderno têm se transformado.

Mas, pesquisas requerem uma amarração sobre os dados apresentados, e neste caso, penso, esta parte do trabalho precisa estar em acordo com o momento histórico em que foi realizada. Há algum tempo aprendi que os antropólogos devem, além de construírem hipóteses de investigações sob bases teóricas, conduzir suas pesquisas fazendo perguntas que demandem análises complexificadoras da realidade. É por este motivo que termino este trabalho perguntando: podemos, diante do cenário que tentei descrever nesta tese, acionar categorias jurídicas como terrorismo, genocídio ou crime de ódio para classificar as violências cometidas contra os adeptos e terreiros, Brasil adentro?

Entendo que discutir a aplicação de categorias jurídicas consolidadas internacionalmente podem servir para etnógrafos situados a partir de Estados que possuam legislações aplicadas de acordo com a ideia de direitos e de cidadania para (e de) todos. Não é a democracia o sistema de crenças que alimenta a ficção iluminista de igualdade, liberdade e fraternidade, cuja essência se dá pela aplicação das regras sociais, expressas pelas legislações dos Estados aos seus cidadãos? Mas, em algum momento o Brasil viveu fora dos parâmetros jurídicos que os conforma como um Estado autoritário, conforme propõe Kant de Lima (2001)? O que quero apontar é que, sendo terrorismo, genocídio e crime de ódio categorias jurídicas que informam crimes contra a humanidade, ainda que reconhecidas internacionalmente, perdem seus sentidos e suas potências quando se tenta aplicá-los a uma população que ainda não

alcançou sequer o status de humanidade e, ainda hoje é mantido, através de políticas públicas, relegado à condição de seres matáveis (AGAMBEN, 2007) escamoteada pela ficção da liberdade. Podemos dizer que os adeptos das tradições de matrizes africana no Brasil, aqueles que perpetuam as práticas dos descendentes de africanos, os negros, foram alçados na prática a condição de libertos do julgo colonial?

É possível que o modelo de governança ao qual fomos socializados – inquisitorial, autoritário, desigual, supremacista – tenha se desenvolvido e alcançado sua forma lapidar nas últimas quatro décadas. Também podemos pensar que foi esta mesma socialização que tornou impossível ao senso comum enxergar as *unidades territoriais de matrizes africanas* como espaços dignos de serem defendidos e preservados, uma vez que abrigam memórias sobre as ideias e valores (DUMONT, 2008), além das práticas e dos modos de vida das centenas de povos que para cá vieram como prisioneiros das guerras coloniais produzidas pela Europa ao continente africano. Deste modo fica também outra pergunta: os passos largos para o qual caminhamos em direção a um regime teocrático cristão, ao meu ver consolidado com as eleições de 2016, não se deram como efeitos da tecnologia social da branquitude, sedimentada a partir da paixão coletiva (CEFAÏ, 2007) de extermínio das populações cujas mortes são desejadas (AGAMBEN, 2007; MISSE, 2010)? Neste caso, é possível apontar que reconhecer os adeptos e terreiros como excluídos ou marginalizados, no sentido vulgar dos termos, não trouxe reflexão suficiente para alçá-los ao lugar da positivação da diferença, da possibilidade da alteridade e da memória, mas os congelou e os relegou, como nos lembra Kant de Lima, à exclusão – esta conhecida forma de justificação da violência. Nestes termos, não os perceber (aos terreiros e às vidas que eles congregam) como espaços regidos e centralizados pela máquina estatal de controle (DAS e POOLE, 2008) permitiu que a brutalidade se tornasse a medida da natureza, diante dos olhos embaçados de uma sociedade conformada pelo ideal supremacista de mutilação dos seus corpos e almas.

No entanto, é preciso afirmar que, mesmo que as pesquisas não tenham o sentido de solucionar os problemas sociais apontados nos dados, elas servem para oferecer outras possibilidades analíticas que costumam engendrar a ampliação do entendimento sobre os conflitos através da formulação de novas narrativas – gramática constitutiva dos diálogos (de e sobre) o fenômeno que se observa. Sendo assim, penso que devido ao compromisso ético assumido – tanto com os afroreligiosos, quanto com os antropólogos – afirmo que esta é uma pesquisa formatada na encruzilhada, possível devido ao risco que todos os setores da sociedade correm com o avanço de uma política oficial orientada para a conversão religiosa cristã. Esta

posição, expressa pelo chefe do Itamaraty³¹⁹ ao defender, ao arripio da Constituição Federal, que o Estado deve ser governado sob os preceitos cristãos, nos coloca em uma situação na qual vislumbramos com muita proximidade, em pleno século XXI, o retorno à Idade das Trevas. A custa das vidas de quem?

³¹⁹ Ver: <https://noticias.uol.com.br/colunas/jamil-chade/2019/11/28/governo-bolsonaro-cristaos-hungria-diplomacia-itamaraty.htm> Acesso em 28/11/2019

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEM, Giorgio. *Estado de exceção e genealogia do poder*. Belo Horizonte, Revista Brasileira de Estudos Políticos, Nº 108, 2014
- AGAMBEM, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora IFMG, 2007
- ALMEIDA, Ronaldo de. *A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.
- ALMEIDA, Ronaldo de. Dez anos do "chute na santa": A intolerância com a diferença. IN: SILVA, Vagner Gonçalves da. (org) *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007
- ALMEIDA, Rosiane Rodrigues de. As sensibilidades jurídicas dos ativistas da luta antirracista e a Lei Caó. In: AMORIM, M.S. (org.); LIMA, R.K (org). *Administração de conflitos e cidadania: problemas e perspectivas*. Rio de Janeiro: Autografia; p. 191-213 (Coleção conflitos, direitos e sociedade, v.4), 2017.
- ALMEIDA. Rosiane Rodrigues de. Intolerância religiosa e redes sociais: novos territórios e antigas práticas. In: *Revista Lúmen et Virtus* Vol. VIII, Nº 18, março/2017
- ALMEIDA. Rosiane Rodrigues de. *Quem foi que falou em igualdade?* Rio de Janeiro: Autografia, 2015.
- ALVARENGA, Marcos. *Cozinha também é lugar de magia: alimentação, aprendizado e a cozinha de um terreiro de Candomblé* Autor: Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília. 2017
- AMARAL, Rita do; SILVA, Vagner Gonçalves da. A cor do axé: brancos e negros no candomblé de São Paulo (2008). In: *Os Urbanitas - Revista Digital de Antropologia Urbana* São Paulo, v. 5, n. 8, 2008
- ANDRESON, Jamie Lee. Ruth Landes e Edison Carneiro: matriarcado e etnografia nos candomblés da Bahia (1938-9). In: *Rev. Hist. UEG - Propagate*, v.2, n.1, 2013
- APIAH, Kuame Anthony. *Na casa de meu pai*. Ed. Contraponto, SP:2007.
- APPADURAI, Arjun. *Soberania sem territorialidade: Notas para uma Geografia Pós-Nacional*. *Novos Estudos*, São Paulo, Nº 49, 1997
- ARAGON, Luiza. *Entre a casa e a política: uma etnografia das controvérsias na ladeira Sacopã*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós Graduação em Antropologia. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2013
- ARAUJO, Ana Lucia. “Aquele que ‘salva’ a mãe e o filho”. In: *Revista Tempo*. Vol 15, nº 29. Niterói, 2010.
- ARAUJO, Ana Lucia. Caminhos atlânticos: memória, patrimônio e representações da escravidão na Rota dos Escravos. In: *VARIA HISTORIA*, Belo Horizonte, vol. 25, nº 41, 2009
- ARCHANGELO, Rodrigo. Imagens do poder e o poder das notícias nos cinejornais. In: *Anais do XXI Encontro Estadual de História –ANPUH-SP - Campinas*, 2012.
- ASAD, T. A construção da religião como uma categoria antropológica. In: *Cadernos De Campo* (São Paulo 1991), 19(19), 2010
- ASAD, Talal. Pensando sobre tradição, religião e política no Egito contemporâneo. In: *Política*

& *Sociedade* - Florianópolis - Vol. 16 - Nº 36, 2017

- ÁVILA, Flávia de; OLIVEIRA, Caroline Canuto Soares de. Lei antiterrorismo no Brasil: releituras sobre totalitarismo a partir de Giorgio Agamben e Hannah Arendt. Passagens. In: *Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica Rio de Janeiro*: vol. 10, no2, maio-agosto, 2018, p. 202-221
- BAMBERGER, Joan. O Mito do Matriarcado: Por que os Homens Dominavam as Sociedades Primitivas?, In: M. Z. Rosaldo e L. Lamphere (orgs.). *A Mulher, a Cultura, a Sociedade*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- BAPTISTA, José Renato de C. “No candomblé nada é de graça...”: estudo preliminar sobre a ambigüidade nas trocas no contexto religioso do Candomblé. In: *REVER – Revista de Estudos da Religião*, v. 01: 68-94, 2005.
- BAPTISTA, José Renato de C. *Os Deuses vendem quando dão*: um estudo sobre os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Museu Nacional/UFRJ, 2006
- BARRETO, Maria Amália Pereira *O problema da identidade do negro brasileiro*. In: Comunicações do ISER, ano 9, n.27, Rio de Janeiro. 1990.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo, Pioneira. 1960
- BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*, São Paulo, Perspectiva. 1973
- BECKER, Howard S. *Segredos e truques da pesquisa*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2007
- BIONDI, Karina. *Junto e misturado*: Imanência e Transcendência no PCC. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2009
- BIRMAN, P. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 17, (1-2), 1996.
- BLANCO, Mercedes. Autoetnografia: una forma narrativa de generación de conocimientos. *Andamios*. Volumen 9, número 19, pp. 49-74 , 2012
- BONIOLO, Roberta Machado. “*UM TEMPO QUE SE FAZ NOVO*”: o encantamento de uma política pública voltada à regulamentação dos rituais de religiões afro- brasileiras. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2014.
- BONIOLO, Roberta Machado. *Da “feijoada” à prisão*: o registro de ocorrência na criminalização da “intolerância religiosa” na região metropolitana do Rio de Janeiro. Monografia de conclusão de curso em Ciências Sociais. Niterói: UFF, 2011.
- BORNHAUSEN, Diogo Andrade; BAITELLO JUNIOR, Norval. A memória midiática: projeções e sujeições no ambiente digital. In: *Revista Comunicação, Mídia e Consumo*. São Paulo V. 15, N. 44, 2018
- BORTOLETO, Milton. “*Não viemos para fazer alianças*”: Faces do conflito entre adeptos das religiões pentecostais afro-brasileiras. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014 BOSI, Ecléa. *Lembranças de velhos*. São Paulo: Edusp, 1987
- BOURDIEU, Pierre. *Sobre a televisão seguido por A influência do jornalismo e Os Jogos Olímpicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- BRAGA, Julio. Candomblé: Força e Resistência. Conferência realizada no *IV Congresso*

Internacional da Tradição e Cultura dos Orixás, São Paulo, 1990

- BRASIL. *Inciso I do Decreto 6040/2007*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em 29/04/2018.
- BULHÕES, Marcelo Mídia e Literatura: tematizações, correlativos, conexões. In: *Líbero*. São Paulo, v. 15, n. 29, 2012
- BURDICK, John. Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: mistura impossível? In: REZENDE, Claudia B. e MAGGIE, Yvonne. In: *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Tese de Doutorado. Programa de pós- graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2000.
- CALVO, Daniela. *Cuidar da saúde com a força vital da natureza: tratamentos terapêuticos no candomblé*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019
- CAMBI, Eduardo Augusto Salomão; AMBROSIO, Felipe Augusto Rodrigues. Ameaça aos direitos fundamentais e à democracia: a lei antiterror do Brasil. In: *Espaço Jurídico: Journal of Law [EJLL]*, v. 18 n. 1, 2017
- CAMPOS, Leonildo S. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. In: *Revista USP*, São Paulo, n.67, p. 100-115, setembro/novembro 2005.
- CAMPOS, Luiz Augusto. Racismo em três dimensões: Uma abordagem realista-crítica. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais* [online]. Vol.32, n.95, 2017.
- CAMPOS, R.B.C. Sociedade Africana Santa Bárbara de Nação Xambá, um terreiro que “virou” quilombo: religião e etnicidade em análise. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 32, Caxambu, 2008.
- CAMPOS, Zuleica Dantas P., e OLIVEIRA, Jéssica Silvestre de L. Tradição e resistência no terreiro Xambá: o resgate de uma herança. In: *IV Colóquio de história*, UNICAP. 2010.
- CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. São Paulo: Editora Contexto, 2011
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004
- CAPPI, Riccardo; FERREIRA, Poliana da Silva. Contando as mortes de jovens negros: narrativas de um real insustentável. In: *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 238, 2016.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. Racismo, direitos e cidadania. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 18, n. 50, p. 81-93, 2004
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Existe violência sem agressão moral?. *Rev. bras. Ci. Soc. São Paulo*, pp.135-146, vol.23, n.67, 2008.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto. *As categorias do entendimento humano e a noção de tempo e espaço entre os Nuer*. Brasília: Série Antropologia, 1993
- CARVALHO, Rosana. Invisibilidade da intolerância religiosa no Amazonas. In: BRASIL, MINISTÉRIO DOS DIREITOS HUMANOS: *Estado Laico, Diversidade e Intolerância Religiosa no Brasil*. 2018
- CASTRO, Tainá Menezes. Nação Xambá: identidade negra, tradição religiosa e estratégias de difusão da sua cultura. In: *XXVIII Congresso da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-*

- Graduação em Música*. Manaus, 2018.
- CEFAÏ, Daniel. *Como nos mobilizamos: A contribuição de uma abordagem pragmatista para a sociologia da ação coletiva*. In: *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, n. 4, v. 2. Rio de Janeiro: NECVU/IFCS-UFRJ, 2009.
- CEFAÏ, Daniel. *Como uma associação nasce para o público: vínculos locais e arena pública em torno da associação La Bellevilleuse, em Paris*. In: CEFAI et alli (orgs.). *Arenas Públicas: Por uma etnografia da vida associativa*. Niterói: Eduff, 2011.
- CLIFFORD, James. *Sobre la autoridad etnográfica*. In: “*El surgimiento de la antropología posmoderna*”. Barcelona: Ed. Gedisa, 1992.
- CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravidão no Brasil, 1850-1888*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1975.
- COSTA, Célio Juvenal, MENEZES, Sezinando Luiz. *Norbert Elias e a teoria dos processos civilizadores*. In: *Revista HISTEDBR On-line*, nº 53, 2013.
- COSTA, V.G. *Práticas culturais femininas e constituição de espaços num Terreiro de Xangô de Nação Xambá*. In: *Revista Afro – Ásia*. Salvador, 2007
- COSTA, Valéria Gomes. *É do dendê! História e memórias urbanas da nação Xambá no Recife (1950-1992)*. São Paulo: Annablume, 2009.
- CRUZ, Robson Rogério. *Branco não tem santo: Representações de raça, cor e etnicidade no candomblé*. Tese de doutorado. Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA). Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Rio de Janeiro: 2008
- CRUZ-NETO, Otávio; MINAYO, Maria Cecília de S. *Extermínio: violência e banalização da vida*. In: *Cad. Saúde Pública* vol.10 suppl.1 Rio de Janeiro, 1994
- CUNHA, Manuela Carneiro. *Negros Estrangeiros*. São Paulo. Brasiliense, 1985.
- DAMATTA, Roberto. *Relativizando: Uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro, Zahar, 1987.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DAS, Veena e POOLE, Deborah. *El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas*. In: *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, Nº 8, 2008.
- DAVID, Hadassa Ester; CAETANO, Márcia Mariano Raduan. *A Influência das Guerras na Comunicação: a relação entre os conflitos e a produção de discursos midiáticos*. In: *XIII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Centro-Oeste*. Cuiabá, 2011
- DIAS, Julio César Tavares, CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. *O discurso de intolerância da Igreja Universal do Reino de Deus: uma análise do livro Orixás, Caboclos e Guias*. In: *Revista Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 22, n. 4, 2012.
- DIAS, Júlio César Tavares. *Um simples doce: dar e receber o doce de Cosme e Damião no contexto do pluralismo exclusivista*. In: *Revista Perspectivas Sociais*, nº 1, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas. Pelotas, 2013
- DIETRICH, Ana Maria. *Nazismo Tropical? O partido nazista no Brasil*. Tese de doutorado. Programa de pós-graduação em História Social. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007
- DOLBY, D. *Mapa Linguístico da África*. In: *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília UNESCO, 2010.
- DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP, 2008.

- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- FABIAN, Johannes. *O tempo e o outro: como a Antropologia estabelece o seu objeto*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: UFBA, 2008
- FARBER, Brianna. Dismantling White Supremacy Starts Inside. In: *Anthropology News* website, June 25, 2019.
- FERRETTI, Mundicarmo. Brinquedo de Cura em terreiro de Mina. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. Brasil, n. 59, p. 57-78, dez. 2014.
- FERRETTI, Mundicarmo. Pureza nagô e nações africanas no Tambor de Mina do Maranhão. In: *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre, año 3, n. 3, p. 75-94, oct. 2001
- FERRETTI, Mundicarmo. Tambor de Mina e Umbanda: O culto aos caboclos no Maranhão. *Jornal do CEUCAB-RS: O Triangulo Sagrado*, Ano III, n. 39 (1996), 40 e 41 (1997).
- FONSECA, Denise Pini R. da; GIACOMINI, Sônia Maria. *Presença do Axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2013
- FRANCESCHI, Humberto M. *Samba de Sambar do Estácio*. 1928/1931. São Paulo, Instituto Moreira Sales. 2010.
- FREIRE, Roberto. *Sem tesão não há solução*. Rio de Janeiro: Francis, 1987.
- FRESTON, P. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Tese de doutorado. IFCH-Unicamp. Campinas, 1993
- GEERT, Clifford. “Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico”. In: *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. São Paulo: LTC, 2008.
- GELL, Alfred. *A antropologia do tempo: construções culturais de mapas e imagens temporais*. Petrópolis: Vozes, 2014
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. Anais do VIII Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs). Caxambu, 1984
- GOULART, Julie Barrozo. *Entre a (in)tolerância e a liberdade religiosa: a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa, suas reivindicações e estratégias de inserção no espaço público fluminense*. Monografia de conclusão de curso. Universidade Federal Fluminense. UFF, Niterói, 2010.
- GUERRA, Lucia Helena Barbosa. *Xangô rezado baixo. Xambá tocando alto: A reprodução da tradição religiosa através da música*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.
- GUERRA, Lucia Helena. Memória e etnicidade no Quilombo Ilê Axé Oyá Meguê. In: *Ciências Sociais Unisinos*. São Leopoldo, V. 47, n. 3 (2011), 2011.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. Democracia Racial – o ideal, o pacto e mito. In: *Novos Estudos* nº 67, CEBRAP, pp. 147-162. Novembro, 2001.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. Depois da Democracia Racial. In: *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, v. 18, n. 2, pp. 269-287. São Paulo: EDUSP, 2006.

- GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. *Preconceito Racial: Modos, Temas e Tempos*. Princeton, 2007. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3720808/mod_resource/content/1/preconceito%20racial%20modos%20e%20tempos%2023102007.pdf Acesso em 12/11/2019.
- HALL, Stuart. *Da diáspora – identidades e mediações*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- HERF, Jeffrey. *Inimigo Judeu*. Propaganda nazista durante a Segunda Guerra Mundial e o Holocausto. São Paulo: EDIPRO, 2014
- HERZFELD, Michael. *A construção social da indiferença*. São Paulo: Vozes, 2016.
- HERZFELD, Michael. *Antropologia*. Prática teórica na cultura e na sociedade. Petrópolis: Vozes, 2014
- HICKEL, JASON. “Xenophobia” in South Africa: order, chaos, and the moral economy of witchcraft. In: *Cultural anthropology*, Vol. 29, Issue 1, American Anthropological Association, 2014.
- HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HOFBAUER, Andreas. Pureza nagô, (re)africanização, dessincretização. In: *Revista de Antropologia Vivência*. São Paulo, nº 40, 2012
- JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: Da desafrikanização para a reafrikanização. In: *Revista de Estudos da Religião* Nº 1, 2001
- JESUS, Camila Moreira de. Branquitude x Branquidade: uma análise conceitual do ser branco. In: *III Encontro Baiano de Estudos em Cultura*. UFBA, 2010.
- JIMENO, Myriam. Emoções e política: a vítima e a construção de comunidades emocionais. In: *Mana* vol:16 nº1 Rio de Janeiro, 2010
- KANT DE LIMA, Roberto. Cultura jurídica e práticas policiais: A tradição inquisitorial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol 10, no 4, pp. 65-84, 1989
- KANT DE LIMA, Roberto. Direitos Civis e Direitos Humanos: uma tradição judiciária pré-republicana? In: *São Paulo em Perspectiva* 18 (1): 49-59, 2004
- KANT DE LIMA, Roberto. Polícia e exclusão na cultura judiciária. In: *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, 9(1). São Paulo: EDUSP, 1997
- KANT DE LIMA, Roberto. Polícia, Justiça e Sociedade no Brasil: uma abordagem comparativa dos modelos de administração de conflitos no espaço público. In: *Revista de Sociologia e Política* nº 13: 23-38 nov. 1999
- KANT DE LIMA, Roberto. Sensibilidades Jurídicas, Saber e Poder: bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em uma perspectiva comparada. In: *Anuário Antropológico/2009 - 2*, 2010: 25-51
- KULLICK, Don. *Travesti - Prostituição, Sexo, Gênero e Cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2008.
- KWONONOKA, Américo. A unidade cultural da África Negra: uma reflexão de grande alcance teórico e metodológico. In: *Mulemba*, v:5 nº9, 2015
- LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LEANDRO, Marcos Eduardo, SANFILIPPO, Lúcio Bernard. Deus e o diabo na prateleira do mercado: reflexões e narrativas de um racismo religioso vigente. In: *Revista Periferia*, v. 10, n. 1, 2018.

- LIMA, Lana Lage da G. Mulheres de Axé: feminismo, candomblé e políticas públicas. Trabalho apresentado na *XIII Reunião de Antropologia do Mercosul*. Porto Alegre, 2019
- LIMA, Lana Lage da Gama *et alli*. Administração institucional de conflitos envolvendo discriminação étnica, racial e religiosa em Campos dos Goytacazes. In: *XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais*. Bahia: UFBA, 2011.
- LIMA, Márcia. As múltiplas abordagens sobre a temática racial no Brasil. In: *PLURAL*, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.23.1, 2016.
- LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupo*. São Paulo: Corrupio, 2003
- LIMA, Vivaldo da Costa. O candomblé da Bahia na década de 1930. In: *Estudos Avançados*. Salvador, 18 (52), 2004.
- LIMA, Vivaldo da Costa. O conceito de "nação" nos candomblés da Bahia. Comunicação apresentada pelo Autor ao *Colóquio Negritude et Amérique Latine*, promovido pelo governo do Senegal e UNESCO, Dacar, 1974.
- LOERA, NR. Considerações finais: tempo de acampamento. In: *Tempo de acampamento* [online]. São Paulo: Editora UNESP, 2014, pp. 191-204
- LOVEJOY, Paul. *A Escravidão na África – Uma História de suas Transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- LUZ, Marco Aurélio. *Cultura Negra e Ideologia do Recalque*. Rio de Janeiro. Achiamé. 1983.
- MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Universal, 2000.
- MACHADO, Gerson. *Os atabaques da Manchester: Subjetividades, Trajetórias e Identidades Religiosas Afro-brasileiras em Joinville/SC (Décadas de 1980-2000)*. Tese De Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Santa Catarina, 2012
- MALUF, Sônia Weidner. Antropologia, narrativas e a busca de sentido. In: *Revista Horizontes Antropológicos*. Vol.5 no.12, Porto Alegre dez. 1999
- MARIANO, Ricardo. A reação dos evangélicos ao novo Código Civil. In: *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, 6 (2), 2006.
- MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. In: *Estudos Avançados* 18 (52), 2004
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- MARQUES, Francisco Paulo Jamil Almeida; MIOLA, Edna; SIEBRA, Nayana. Jornalismo, Assessoria de Imprensa e seus condicionantes organizacionais: uma reflexão a partir das teorias do jornalismo. In: *Revista Interamericana de Comunicação Midiática*, vol: 13, nº 25, 2014.
- MARTON, Scarlett. O ressentimento como artifício do ódio e da vingança (Entrevista). *Revista de Humanidades Unisinos*. Edição 529, 2018. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7439-o-ressentimento-como-artificio-do-odio-e-da-vinganca>. Acesso em 20/11/2019
- MATORY, J. Lorand. Feminismo, nacionalismo, e a luta pelo significado do adé no Candomblé: ou, como Edison Carneiro e Ruth Landes inverteram o curso da história. In: *Revista De Antropologia*, 51(1), 2008.
- MATORY, J. Lorand. Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. In:

Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 9, 1998

- MATTA E SILVA, Tatyana Léllis da. A memória enquanto instrumento na luta por reconhecimento das comunidades tradicionais. In: *Sinais* - Revista Eletrônica n.13 – Núcleo de Estudos e Pesquisas Indiciárias, Universidade Federal do Espírito Santo, 2013
- MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDU/EDUSP, 1974. v. 2.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. Rio de Janeiro, *Revista do PPGAV/UFRJ*, Nº 32. Rio de Janeiro, 2016
- MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da Escravidão*. Ed. Jorge Zahar. RJ/1995
- MELLO, Cristiane Figueiredo Pagano de. Os Corpos de Ordenanças e Auxiliares: sobre as relações militares e políticas na América Portuguesa. In: *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 45, p. 29-56, 2006. Editora UFPR
- MENEZES, Renata de Castro. Religiões, números e disputas sociais. In: VITAL DA CUNHA, C.; MENEZES, R.C. (orgs.) *Religiões em conexões: Números, Direitos e Pessoas*. (org): Rio de Janeiro: ISER, 2014
- MENEZES, Renata de Castro. Saber pedir: a etiqueta dos pedidos aos santos. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 2004.
- MIGUEL, Luis Felipe. Em Torno do Conceito de Mito Político. In: *Dados* [online]. vol.41, n.3, 1998. Disponível: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581998000300005 Acesso em 12/11/2019
- MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E CIDADANIA. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR); Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. *Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana* – Cartilha. Brasília-DF: 2016
- MIRANDA, Ana Paula M. de, CORREA, Roberta de Mello e ALMEIDA, Rosiane Rodrigues. O “renascimento” da intolerância religiosa e as formas de administração institucional de conflitos no Brasil. In: PERLINGEIRO, Ricardo (org.) *Liberdade Religiosa e Direitos Humanos*. Niterói: Nupej/TRF2, 2019
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de. *Burocracia e Fiscalidade: uma análise das práticas de fiscalização e cobrança de impostos*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Combate à intolerância ou defesa da liberdade religiosa: paradigmas em conflito na construção de uma política pública de enfrentamento ao crime de discriminação étnico-racial-religiosa. In: *33º Encontro Anual da ANPOCS*. São Paulo, 2011.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Entre o público e o privado, considerações sobre a (in) criminalização da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. In: *Anuário Antropológico*. Brasília, 2009 - 2, 2010: 125-152.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de; BONIOLO, Roberta Machado. “Em público, é preciso se unir”: conflitos, demandas e estratégias políticas entre religiosos de matriz afro-brasileira na cidade do Rio de Janeiro. In: *Religião e Sociedade*, vol:37, nº.2 Rio de Janeiro, 2017
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de; MOTA, Fabio Reis; PINTO, Paulo Gabriel Hilu. *Relatório sobre a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa: balanço de dois anos de atividade*. Rio de Janeiro, 2010.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de; Muniz; Jacqueline de Oliveira. *Dominio armado: el poder territorial de las facciones, los comandos y las milicias en Río de Janeiro*. Disponível em: <http://www.vocesenelfenix.com/content/dominio-armado-el-poder-territorial-de-las-facciones-los-comandos-y-las-milicias-en-r%C3%ADo-de-j> Acesso em 28/06/2019

- MISSE, Michel. *Crime, Sujeito e Sujeição Criminal* - Aspectos de uma Contribuição analítica sobre a Categoria “Bandido”. São Paulo: Lua Nova, 79: 15-38, 2010. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ln/n79/a03n79.pdf>. Acesso em 28/11/2012, acesso em 18 de março de 2014.
- MISSE, Michel. O papel do inquérito policial no processo de incriminação no Brasil: algumas reflexões a partir de uma pesquisa. In: *Soc. estado*. [online]. 2011, vol.26, n.1, pp. 15-27. ISSN 0102-6992. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922011000100002>, acesso em 21 de agosto de 2013.
- MISSE, Michel. Trocas ilícitas e mercadorias políticas: para uma interpretação de trocas ilícitas e moralmente reprováveis cuja persistência e abrangência no Brasil nos causam incômodos também teóricos. In: *Anuário Antropológico*. Brasília, Edição eletrônica, 2010. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/916> Acesso 15/11/2019
- MIXON, Gregory. "*Merecemos un tratamiento mejor*": auge y caída de las milicias negras en el hemisferio occidental durante el siglo XIX. In: *Boletín Americanista*, año LXIV. 1, n. 68, Barcelona, 2014.
- MONTEIRO, Fabiano Dias. *Retratos em branco e preto, retratos sem nenhuma cor: a experiência do Disque-Racismo da Secretaria de Segurança Pública do Estado do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação de Sociologia. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2003.
- MONTERO, P. 1994, Magia, racionalidade e sujeitos políticos. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, ano 9, n. 26, (Out), pp.72-89.
- MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. In: *Religião e Sociedade* 32(1): 167-183, 2012. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872012000100008>, acesso 25 de maio de 2014.
- MONTES, Maria Lúcia. *História da Vida Privada*. São Paulo, Cia das Letras, 1998.
- MONTOYA, Salvador. *Milicias negras y mulatas en el reino de Guatemala (Siglo XVIII)*. CMHIB Caravelle n.49, Toulouse, 1987
- MORAES, Fabiana. *No país do racismo institucional: dez anos de ações do GT Racismo no MPPE/Coordenação Assessoria Ministerial de Comunicação Social do MPPE, Grupo de Trabalho sobre Discriminação Racial do MPPE – GT Racismo – 1ªed*. Recife. Procuradoria-Geral de Justiça, 2014, p.23.
- MORAIS, Mariana Ramos de; JAYME, Juliana Gonzaga. Povos e comunidades tradicionais de matriz africana: Uma análise sobre o processo de construção de uma categoria discursiva. In: *Civitas*, Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, vol.17, n.2, 2017.
- MOTA, Fábio Reis. *Cidadãos à parte ou cidadãos em toda parte? Demandas de direitos e reconhecimento no Brasil e na França*. Tese de doutoramento. Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFF. RJ, 2009.
- MOTA, Fabio Reis; FREIRE, Leticia de Luna. O direito de ter ou não direitos: a dimensão moral do reconhecimento na promoção da cidadania. In: *Contemporânea* - Revista de Sociologia da UFSCar, São Carlos, 2011.
- MOTT, L. Acontundá – raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. In: *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, Vol. XXXI, 1986
- MOTT, L. *Bahia: inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/yn/pdf/mott-9788523208905-06.pdf> Acesso em 20/01/2019
- MOTTA, R. Comida, família, dança e transe. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 25, p.

- 147-158, 1982.
- MOTTA, P. M., e BARROS, N. F. Autoetnografia. *Rev. Cadernos de saúde pública*, Universidade Estadual de Campinas.31 (6), 2015.
- MOTTA, Roberto. O útil, o sagrado e o mais-que-sagrado no Xangô de Pernambuco. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 168-181, jun. 1998
- MUNANGA, Kabengele. *Negritude afro-brasileira: perspectivas e dificuldades*. In: *Revista de Antropologia*, (33), 1990.
- MUNANGA, Kabenguele. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. Niterói: EDUFF, 2004
- MUNIZ, Jacqueline de O. et alli. “*BASTA ESTAR DO LADO*”: A construção social do envolvido-com o crime e seus efeitos de controle sobre os jovens de favela. Rio de Janeiro: No prelo, 2018.
- MUSEU DA MARÉ. 2000 – Censo Maré. c2010. Disponível em http://www.museudamare.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=151&Itemid=178. Acesso: 10/08/2019
- NASCIMENTO, Abdias. *O Genocídio do Negro Brasileiro – Processo de um Racismo Mascarado*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra S/A, 1978.
- NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 1980
- NASCIMENTO, Washington Santos. Além do medo: a construção de imagens sobre a revolução haitiana no Brasil escravista (1791 – 1840). In: *Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria*. v. 10, n.18, jul. - dez. 2007, p. 469-488. Disponível em: www.uesc.br/revistas/especiarias/ed18/4_washington_nascimento.pdf
- NOBLES, Wade W. Sakhu Sheti – Retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Afrocentricidade*. Uma abordagem epistemológica inovadora. Coleção Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira, n. 4. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- NOGUEIRA, G. D.; NOGUEIRA, N. S. Seu Cangira, Deixa a Gira Girar: A Cabula Capixaba e seus Vestígios em Minas Gerais. In: *Revista Calundu*, v. 1, n. 2, 11 dez. 2017.
- NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: Sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. In: *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, v. 19, n. 1, novembro 2006 pp. 287-308
- NUNES, Paulo Vitor Silva. *Lei antiterrorismo no Brasil: uma análise sobre sua (des)necessidade*. Trabalho de Conclusão de Curso. Centro Universitário de Formiga. Formiga, 2017
- NUNES, Victor Hugo Basilio. Ilê Oju Odé: o candomblé na perspectiva decolonial. In: *ANAIS Eletrônicos do Congresso Epistemologias do Sul* v. 2, n. 1, 2018.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Etnia e estrutura de classes: A propósito da identidade e etnicidade no México*. 1979. Disponível em: http://www.dan.unb.br/images/pdf/anoario_antropologico/Separatas1979/anoario79_rco.pdf f. Acesso em 29/04/2019
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral. In: *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 9, vol, 2005
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Unesp, 2000.

- ORO, Ari Pedro. Igreja Universal: um poder político. In: Oro, A. P. et alli (orgs.). *Igreja Universal do Reino de Deus – os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003
- ORO, Ari Pedro. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul. In: *Religião e Sociedade*, 2005, 25 (2): 11-31.
- ORTNER, Sherry B. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas. In: *25ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Goiania, 2006.
- PAIVA, Eduardo França. *Milícias negras e culturas afro-brasileiras: Minas Gerais, Brasil, século XVIII*. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/pae/apoio/miliciasnegrasculturasafrobrasileiras.pdf>
- PEIRANO, Mariza G.S. Os antropólogos e suas linhagens (a procura de um diálogo com Fábio Wanderley Reis). Brasília: Série Antropologia, 1990.
- PEREIRA, João Baptista Borges. *A cultura negra: resistência de cultura à cultura de resistência*. In: *Dédalo*, n.23, São Paulo, 1984.
- PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. Alteridade e raça entre África e Brasil: branquidade e descentramentos na ciências sociais brasileiras. Trabalho apresentado na *43ª ANPOCS*, Caxambu, 2019
- PEREIRA, Wagner Pinheiro. Cinema e Propaganda política no fascismo, nazismo, salazarismo e franquismo. In: *Revista História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 38, 2003
- PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. Cadê nossa diversidade religiosa?: Comentários ao texto de Marcelo Camurça. In: *As religiões no Brasil : continuidades e rupturas*[S.l: s.n.], 2006.
- PINO, Angel. *Cultura e Processo Civilizador: Um confronto de ideias de N. Elias e Lev S. Vigostki*. Comunicação apresentada no IX Simpósio Internacional Processo Civilizador - Tecnologia e Civilização. Paraná, 2005.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- PINTO, Vinícius Cruz. *Picuinha de vizinho ou problema cultural? Uma análise dos sentidos de justiça referente aos casos de “intolerância religiosa*. Trabalho de Conclusão de Curso. Departamento de Ciências Sociais. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2011.
- PRANDI, R. “Religião paga, conversão e serviço” in: PIERUCCI, F.; PRANDI, R. (orgs.). *A realidade social das religiões no Brasil*, São Paulo, Hucitec, pp. 257-273, 1996.
- PRANDI, R. *Um sopro do Espírito*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1997
- PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. In: *REVISTA USP*, São Paulo, n.46, p. 52-65, junho/agosto 2000
- PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998
- QUEIROZ, Amarino Oliveira de. Sob a árvore das palavras: oralidade, escrita e memória nas literaturas de língua portuguesa. In: *INTERSEMIOSE • Revista Digital • Jun/Dez 2012*
- QUERINO, Manuel. *O colono preto como fator da civilização brasileira*. Afro-Ásia. Salvador, Bahia, 1981.
- RAFAEL, Ulisses Neves. Muito barulho por nada ou o “xangô rezado baixo”: uma etnografia do “Quebra de 1912” em Alagoas, Brasil. In: *Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia* vol. 14 (2), 2010

- RAMOS, Guerreiro. *Introdução crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995
- RANGEL, Victor Cesar Torres de Mello. *Nem tudo é mediável: a invisibilidade dos conflitos religiosos e as formas de administração de conflitos (mediação e conciliação) no Rio de Janeiro*. Dissertação de mestrado em Antropologia. Universidade Federal Fluminense. Niterói: UFF, 2013.
- RANGEL, Victor Cesar Torres de Mello. O Trabalho do Conciliador: uma análise etnográfica. Trabalho apresentado na 28ª *Reunião Brasileira de Antropologia*, São Paulo, de 02 a 05 de julho de 2012.
- REIS, João José. Quilombos e revoltas escravas no Brasil: “Nos achamos em campo para tratar a liberdade”. In: *Revista USP*, São Paulo (28): 14-39, 96. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/28/02-jreis.pdf>
- RIBEIRO, R. *Cultos afro-brasileiros do Recife*. Recife: Massangana, 1978.
- RISCADO, Juliana R. Discriminação e intolerância religiosa, duas denominações para o mesmo “crime”: uma análise de como pensam e agem os promotores do Ministério Público do Rio de Janeiro sobre conflitos religiosos na cidade do Rio de Janeiro. In: *XX Seminário de Iniciação Científica*, Niterói, 2010
- RODRIGUES, Aldair Carlos. *Sociedade e Inquisição em Minas colonial: os familiares do santo Ofício (1711-1808)*. Dissertação de Mestrado. Programa de pós-graduação em História Social. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.
- RODRIGUES, Cláudia. *Técnicas de Goebbels expostas às claras*. Rio de Janeiro: Observatório da Imprensa, 2019
- RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.
- RUFINO, Luiz. Performances afro-diaspóricas e decolonialidade: o saber corporal a partir de Exu e suas encruzilhadas. In: *Revista Antropolítica*, n. 40, Niterói, 2016
- RUFINO, Luiz; MIRANDA, Marina Santos de. Racismo religioso: Política, Terrorismo e trauma colonial: outras leituras sobre o problema. In: *Problemata: R. Intern. Fil.* V. 10. n. 2, 2019.
- SANCHIS, P. 2001. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, P. (org.). *Fiéis & Cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*, Rio de Janeiro, UERJ, pp. 9-57.
- SANTOS, Adriana Martins dos. *A construção do reino: a Igreja Universal e as instituições políticas soteropolitanas (1980-2002)*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal da Bahia, 2011.
- SANTOS, Adriana Martins dos. A 'política de Cristo' no legislativo baiano. *IV Encontro Estadual de História - ANPUH-BA*, 2008.
- SANTOS, Adriana Martins dos. Identidade negra e neopentecostalismo: o caso Reginaldo Germano. In: *XVII Congresso Nacional de História*. RN, julho, 2013.
- SANTOS, Adriana Martins dos. O reino de Deus na ALBA: IURD e o legislativo baiano (1991-2002). Comunicação apresentada à *Associação Brasileira de História das Religiões* em março de 2012. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/santos-adriana-gp-protestantismo.pdf>, acesso em 21 de maio de 2014.
- SANTOS, F. J. *A Hora de Deus: um estudo antropológico do imaginário religioso popular na*

- Baixada Fluminense. Dissertação de mestrado. Antropologia Social. Campinas, UNICAMP, 1991.
- SANTOS, Flávio Felipe Pereira Vieira dos; PONZILACQUA; Márcio Henrique Pereira. *Lei antiterrorismo no Brasil e criminalização de movimentos sociais*. Disponível em: <https://sites.usp.br/pesquisaemdireito-fdrp/wp-content/uploads/sites/180/2017/01/flavio-felipe.pdf> Acesso em 12/11/2019
- SANTOS, Joel Rufino. *A História do Negro no Teatro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Novas direções, 2014.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: Padé, Asesé e culto Egun na Bahia*. Rio de Janeiro: Ed. Petrópolis, Vozes, 1972.
- SANTOS, S. M. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. In: *Plural*, 24(1), 214-241, 2017.
- SCHURSTER, Karl. A construção do inimigo judeu: uma análise da obra de Jeffrey Herf. In: *Revista Tempo e Argumento*, vol: 7, nº15. Florianópolis, 2015
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.
- SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter – conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro. Record, 2004.
- SILVA, Carolina Rocha. “O salário do pecado é a morte”: dinâmicas de negociação e conflito entre terreiros e traficantes “evangélicos” em duas favelas cariocas. In: *Revista da ABPN*, v. 11, n. 28, 2019.
- SILVA, Edilson Márcio A. *Notícias da violência urbana: um estudo antropológico*. Niterói, RJ: EDUFF, 2010.
- SILVA, Luiz Geraldo. Gênese das milícias de pardos e pretos na América Portuguesa: Pernambuco e Minas Gerais, século XVII e XVIII. In: *Revista de História São Paulo*, n. 169, 2013.
- SILVA, Vagner Gonçalves da; AMARAL, Rita do. *A Cor do Axé*. São Paulo: EDUSP, 1993.
- SILVA, Vagner G & AMARAL, Rita de Cássia. Símbolos da herança africana. Por que candomblé. In: SCHWARCZ, Lilia & REIS, Letícia (orgs.). *Negras Imagens*. Ensaio sobre escravidão e cultura. Edusp e Estação Ciência, 1996, pp.195-209.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. In: *Mana* vol.13 no.1. Rio de Janeiro, Apr. 2007.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: EDUSP, 2006.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. O Terreiro e a Cidade nas Etnografias Afro- Brasileiras. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 1993, v . 36 .
- SILVA, Vagner Gonçalves da: Transes em trânsito – continuidades e rupturas entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (orgs.) *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis, Vozes, pp. 207-227.
- SIMIÃO, Daniel Schroeter, *As donas da palavra: gênero, justiça e a invenção da violência*

- doméstica em Timor-Leste. Tese de doutorado. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília – UnB. 2005.
- SIMIÃO, Daniel Schroeter. Representando corpo e violência: a invenção da violência doméstica em Timor-Leste. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 22(60). São Paulo, 2006.
- SIMIÃO, Daniel Schroeter. Sensibilidade jurídica e diversidade cultural: dilemas timorenses em perspectiva comparada. In: SILVA, Kelly C; SOUSA, Lúcio. *Ita maun Alin: o livro do irmão mais novo*. Lisboa: Edições Colibri, 2011.
- SIMMEL, Georg. Georg Simmel: Sociologia. In: MORAES FILHO, Evaristo de. (Org.). *Coleção Grandes Cientistas Sociais*, nº 34. São Paulo: Ática, 1983
- SOARES, Inês Virgínia Prado Soares; Cureau, Sandra (org). *Bens Culturais e direitos humanos*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2015
- SOARES, Mariza de Carvalho. Mina, Angola e Guiné: Nomes d' frica no Rio de Janeiro Setecentista. In: *Revista Tempo*, Vol. 3 - nº 6, 1998
- SOUZA, Erika Giuliane Andrade. *Feijoada Completa: Reflexões sobre administração institucional de conflitos e dilemas de cidadania nas delegacias de polícia da cidade do Rio de Janeiro*. 2008. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós-graduação em Antropologia, Departamento de Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.
- SOVIK, Liv. *Aqui ninguém é branco*. Aeroplano: São Paulo, 2009.
- STEINER, Philippe. A dádiva organizacional Dádiva à distância e circuitos de troca. In: *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, v. 29, n. 1 abril 2017
- TADVALD, Marcelo. Notas históricas e antropológicas sobre o Batuque no Rio Grande do Sul. In: *Relegens Thréskeia Estudos e Pesquisa em Religião*. V.5, n. 01, 2016
- THARPS, Lori L. *Same Family, Different Colors: Confronting Colorism in America's Diverse Families*. Beacon Press, 2016
- TRAMONTE, Cristiana. Religião, resistência e história: construção e afirmação da umbanda em Santa Catarina. *Mouseion*, Canoas, n.17, abr., 2014, p. 89-97.
- TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade..* Rio de Janeiro: Record, 2000.
- TURNER, J. Michael. Manipulação da religião: O exemplo afro-brasileiro. In: *Cultura*, Brasília, MEC, 6 (23), 1976.
- VALÉRIO, Nuno (coord.) *Estatísticas Históricas Portuguesas*, Vol. I. INE, 2001.
- VELASCO, Valquíria Cristina R. *Geografias da Repressão: Experiências, Processos e Religiosidades no Rio de Janeiro (1890 – 1929)*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em História Comparada. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2018
- VELHO, Yvone. *Medo de Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo: do trafico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. Salvador: Corrupio, 1987
- VITAL DA CUNHA, Christina e LOPES, Paulo Victor Leite. *Religião e Política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil*. Fundação Heinrich Böll & Instituto de estudos da Religião (ISER). Rio de Janeiro, 2013

- VITAL DA CUNHA, Christina e LOPES, Paulo Victor Leite. *Religião e Política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2012.
- VITAL DA CUNHA, Christina. “Traficantes evangélicos” e intolerância religiosa nas favelas hoje: o caso de Acari, Rio de Janeiro. In: *XI Congresso Luso Afro-brasileiro de Ciências Sociais*. Bahia: UFBA, 2011.
- VITAL DA CUNHA, Christina. “Traficantes evangélicos”: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. In: *Plural*, Revista do Programa de Pós -Graduação em Sociologia da USP. São Paulo, v.15, 2008.
- VITAL DA CUNHA, Christina. *Da macumba às campanhas de cura e libertação: A fé dos traficantes de drogas em favelas no Rio de Janeiro*. Sergipe: Tomo, 2009.
- VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite; LUI, Janayna. *Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014*. Rio de Janeiro: Fundação Henrique Böll/Instituto de Estudos da Religião, 2017.
- VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio da Silva de. Enigma e Escândalo: A sociedade hierárquica e o sincretismo na romaria afro-brasileira. In: *Série Ciências Sociais - N.º 4 - 1992*. Disponível em: http://lemetro.ifcs.ufrj.br/enigma_e_escandalo.pdf Acesso em 18/12/2018
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 201

ANEXO I GLOSSÁRIO

Alaká: Tipo de vestido usado por Egbomes (“irmãos mais velhos”, aqueles e aquelas que já se iniciaram há pelo menos sete anos e cumpriram as obrigações religiosas determinadas por cada período) e Ekedes (sacerdotisas que não possuem incorporação e que são responsáveis pelo cuidado com os Orixás, indumentárias e comidas sagradas).

Assentamentos: Diz-se dos jarros, pratos e tigelas, em barro ou louça, esculturas e ou ferramentas que simbolizam materialmente as divindades.

Axexê: Rito fúnebre do complexo Yoruba/Nagô destinado àqueles que foram iniciados.

Dandalunda: Uma das divindades do panteão Congo-Angola (inkises) que simboliza as águas doces para os candomblés de Angola.

Eran: Em tradução livre do Yorubá, significa carne.

Fio de axé: Cordão confeccionado com miçangas. É utilizado para identificação do iniciado, feita pela cor das miçangas – que indica a divindade – e pela presença de búzios, pedras semipreciosas e/ou pelo número de voltas do cordão, que indicam o grau hierárquico da pessoa que o uso.

Iaô: O mesmo que neófito, noviço. Aquele que tem menos de sete anos de iniciação ou que ainda não cumpriu a obrigação religiosa que determina os setes anos de iniciação. Ou seja, pode acontecer de um iniciado há mais de sete anos não ter realizado a “obrigação de sete anos” e, assim, ser reconhecido ainda como iaô.

Idé de pulso: Pulseira de metal, que pode ter a cor dourada, cobre ou prata.

Iemanjá: Orixá popularmente simbolizada pelos oceanos. É conhecida por ser a “mãe de todos”. Também em tradução livre, seu nome é a união de *Yeyé* (mãe) *Omo* (dos filhos) *Ejá* (peixes).

Ifá: Divindade responsável pelo oráculo divinatório (jogo de búzios, também conhecido como *Meridilogun*).

Itans: Histórias míticas compartilhadas de forma oral, dos mais velhos para os mais novos, que contam passagens da vida dos Orixás na terra.

Mariô: Folha do dendezeiro (Igi Òpè) desfiada, encontrada nas portas e janelas dos terreiros. Significa proteção e serve para identificar o local como espaço sagrado. Tem a função de espantar as energias negativas de espíritos perturbadores. A folha do dendezeiro desfiada também é usada nas vestes do orixá Ogum.

Malu: Em tradução livre do yorubá, Boi.

Messan Orun: significa, em tradução livre do yorubá, os ‘nove mundos’ cujo orixá é Iansã – corruptela da Ya Messan Orun “a mãe dos nove mundos”.

Nvambo-Nzila ou Pambu Nzila: divindade mensageira dos panteões (Inkises e Mukixis) do complexo Bantu. No Brasil observa-se seu culto nos Candomblés Congo- Angola.

Nzala: Palavra de origem bantu que significa fome.

Ojubo – Diz-se dos quartos onde ficam os assentamentos das divindades.

Orun/Aruanda/Jixwé: Nome dos locais para onde vão os espíritos das pessoas iniciadas pelos yorubás (Orun), Congo-Angola (Aruanda) e Jeje (Jixwé).

Oxossi: Divindade do complexo Yoruba/Nagô que representa a caça e a fartura de víveres. Refere-se ao clã dos caçadores.

Oxum: Divindade do complexo yorubá, oriundo da cidade de Ijesa (cidade de Ogun) na Nigéria, relacionada aos rios, das águas doces, protetora das crianças e das gestantes.

Quebra-nkizila: Elementos postos acima ou atrás da porta de entrada dos terreiros de candomblé a fim de espantar energias negativas e maus espíritos.

Ronkó: As tradições de matrizes africana possuem nomes diversos, de acordo com a tradição, para o espaço onde são realizados os ritos iniciáticos (ronkó, camarinha, hundemi, kubata, xilu, kukanga são alguns dos nomes possíveis). É neste lugar, reservado aos ritos iniciáticos, que o indivíduo passa a ser efetivamente socializado e, portanto, a pertencer à comunidade na condição de iniciado, como também lhe dá o direito a ganhar outro nome.

Roupa de ração: Roupa utilizada para as atividades de preparação dos rituais (cozimento, limpeza dos espaços, etc) e para o dia-a-dia, por isso são confeccionadas com tecidos mais simples. Diferente das roupas utilizadas nas festas e nos momentos de cerimônia.

Tocar: Categoria nativa que informa um rito – que pode ser uma festa ou um ritual interno – ao som dos atabaques.