

“A FAVELA É DE JESUS”: O FECHAMENTO DOS TERREIROS NO RIO DE JANEIRO

"The slums belong to Jesus": Rio de Janeiro's terreiros shutdown

Rosiane Rodrigues de Almeida

Universidade Federal Fluminense, Brasil

rosiane.r72@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-6751-1871>

Recepción: 25 Mayo 2020
Aprobación: 08 Marzo 2021



Acceso abierto diamante

Resumo

O artigo tem objetivo de apresentar como os casos de assassinatos e intimidações a adeptos e lideranças de matriz afro, se relacionam com o domínio armado exercido por traficantes e milicianos em favelas do Rio de Janeiro. O eixo teórico-metodológico adotado prioriza a análise dos conflitos a partir do olhar dos afroreligiosos, considerando as disputas pelo controle de acesso aos territórios onde estão localizados os terreiros. Os dados apresentados constituem a etnografia sobre as estratégias de mobilização dos afroreligiosos nas cidades do Rio de Janeiro e Duque de Caxias, realizada entre janeiro de 2018 a julho de 2019. Conclui-se que esses conflitos de natureza religiosa se dão de forma relacional e localizada, influenciados pelos interesses dos mercados ilegais e das igrejas que operam o dinheiro do crime.

Palavras-chave: Domínio Armado, Batalha Espiritual, Conflitos, Religiões Afro-brasileiras.

Abstract

This paper intends to present murder, intimidation, and death threat cases against leaderships of African matrices' religions, as they relate to the constitution of armed domains, looking at how drug dealers and paramilitary organizations take action in Rio de Janeiro slumbers. The theoretical-methodological axis analyzes these conflicts prioritizing the afro-religious point of view, considering the disputes over control and access to different territories. The data presented are part of an ethnography on the mobilization strategies of the National Forum of Food and Nutrition Security of Traditional Peoples of African Matrix (FONSANPOTMA) in the cities of Rio de Janeiro and Duque de Caxias between January 2018 and July 2019. The article concludes that these religious conflicts are relational and localized, oriented by the interests of illegal markets and the churches that operate organized crime money.

Keywords: Armed Domain, Spiritual Battle, Conflicts, Afro-brazilian religions.

Introdução

Este artigo tem objetivo de problematizar as análises centradas nas disputas religiosas como explicativas para o fechamento dos terreiros de Candomblé e Umbanda no Rio de Janeiro. Desde que a conversão de traficantes ao pentecostalismo^[1] destacou-se como objeto de pesquisa das Ciências Sociais no Brasil, a partir do final dos anos 1990, o enfoque dado a esses trabalhos baseou-se na conformação das redes religiosas (Almeida, 2006; Birman, 2003; Mafra, 1998; Vital da Cunha, 2008) e na possibilidade de diminuição da violência nas favelas. O surgimento dos *traficantes evangélicos*, observado por Vital da Cunha (2008, 2009, 2014) a partir das análises sobre as transformações do cenário religioso no Complexo de favelas de Acari, Zona Norte da cidade do Rio, evidenciou que a Teologia do Domínio, “preponderante entre os pentecostais, configuraria o lugar da “guerra”, da “batalha espiritual”” (Vital da Cunha, 2014: 61) e se mostrava mais atraente aos criminosos que os terreiros de Umbanda e Candomblé, devido ao apelo pela beligerância e poder, além da maior aceitação social das religiões de matriz cristã. A Teologia do Domínio ou Batalha Espiritual, devido sua centralidade nos discursos pentecostais, já havia sido observada por Vagner Gonçalves da Silva, como um fenômeno que não “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). É deste modo que as igrejas pentecostais associam o demônio/diabo às entidades de matriz africana.

Outra dimensão explorada pela literatura especializada foi a construção de identidades em torno da categoria social *ex-bandido* (Teixeira, 2009, 2011). Teixeira analisou as histórias de vida de criminosos, a maioria deles ligados ao tráfico, que se converteram ao pentecostalismo, em favelas da Baixada Fluminense. Seu trabalho demonstra, no entanto, que a conversão – que alça esses sujeitos à condição de ex-bandidos - não é suficiente para livrá-los das desconfianças oriundas da sujeição criminal (Misse, 2010) como marca distintiva de suas identidades. A importância dessas pesquisas está na mudança do eixo teórico que diz respeito ao aspecto religioso nas discussões relativas à violência urbana. Elas se dão em um contexto histórico em que a conversão de criminosos ao pentecostalismo passou a ser entendida como uma forma de controle social e, de várias maneiras, de pacificação das favelas (Lopes, 2015; Rocha e Carvalho, 2018).

Em 2008, o fechamento dos terreiros na Ilha do Governador, Zona Norte da cidade, a mando do então chefe do tráfico do morro do Dendê, convertido ao pentecostalismo, passou a mobilizar os afrorreligiosos da cidade em torno da pauta de garantia de direitos (Miranda, 2010). Na esteira dos trabalhos de Vital da Cunha e Teixeira, Carolina Rocha Silva (2016, 2019), ao descrever a atuação dos traficantes em três favelas da cidade do Rio de Janeiro - Morro do Dendê (Ilha do Governador), Serrinha (Madureira) e Barão (Praça Seca) –, centra sua análise no fechamento de terreiros de Umbanda e Candomblé como consequência da conversão dos chefes do tráfico ao pentecostalismo. Neste campo, Silva também aponta que, a depender da “credibilidade do terreiro” e/ou da “rede de contatos” que a mãe ou o pai de santo estabelecem com as igrejas e os evangélicos locais, identificam-se negociações relativas à permanência de terreiros nas três favelas observadas. No entanto, a autora não aprofunda como se constitui essa “rede de contatos” para que os terreiros possam permanecer em funcionamento.

Se Vital da Cunha e Teixeira analisam como se dão as conversões de criminosos ao pentecostalismo a partir do olhar dos próprios convertidos e de suas comunidades religiosas, Silva amplia esta perspectiva ao trazer também as falas dos líderes de matriz africana – notadamente os que permaneceram nas favelas pesquisadas - sobre os conflitos entre traficantes e afrorreligiosos, assim como a possibilidade de continuarem atuando naquelas localidades. Ainda que Vital da Cunha não tenha aprofundado suas análises sobre os terreiros em Acari, a autora aponta que há uma relação entre a conversão dos criminosos ao pentecostalismo e o desaparecimento de adeptos e líderes da Umbanda e Candomblé na favela. A ideia de que há um conflito religioso estabelecido entre os traficantes e os adeptos dos terreiros é também explorada por Silva (2019), ao

apresentar o entendimento singular dos traficantes sobre as incursões da polícia nas favelas. Segundo a autora, os traficantes justificam o fechamento dos terreiros por entenderem que as batidas policiais para a prisão dos traficantes e apreensão de drogas e armas são obras do diabo, promovidas metafisicamente, pela presença dos terreiros nessas localidades. Não se trata de os terreiros acionarem a polícia através de mecanismos legais, muito menos que sejam vistos como alcaguetes, mas de associar a presença da polícia às práticas religiosas da Umbanda e Candomblé.

Neste contexto, as análises que privilegiam as disputas religiosas, centradas na ideia da Batalha Espiritual, como mobilizadoras dos conflitos entre criminosos e afroreligiosos, parecem solidificar um problema teórico que atribui o fechamento (ou a perda de prestígio) dos terreiros nas favelas à ideia de que o Mal/Demônio está irremediavelmente associado aos espaços das práticas de matriz afro e que, por este motivo, os traficantes, ao se converterem ao pentecostalismo (Bem/Deus), passariam a fechar esses espaços maléficis, quando assumem o domínio desses territórios. O fato é que, no imaginário social,

(...) há uma correlação entre crime e religiosidade afro. Práticas criminosas e práticas das religiões afro eram (e, na verdade, ainda são) reconhecidas como práticas contíguas. (...) A religiosidade afro, de alguma maneira, também faz parte da sujeição criminal, da representação social de “bandido”. Obviamente, isso não faz com que o praticante de Umbanda ou Candomblé seja reconhecido (ou se reconheça) como um “bandido”. Mas, do “bandido”, é esperado, no discurso pentecostal, quase sempre, que ele tenha algum tipo de relação com tais práticas religiosas reconhecidas socialmente como “adequadas à sua individualidade (Teixeira, 2009: 125).

A associação entre crime e religiosidade afro que faz com que os terreiros e seus adeptos sejam partes da sujeição criminal, conforme apontada pelo autor, parece ter ganho, recentemente, um contorno diferenciado na pesquisa de Silva (2019). Neste caso, percebe-se uma ruptura de sentidos que opõem, na prática, a ideia de que há uma relação contígua entre os terreiros e criminalidade, uma vez que, para os traficantes, a presença “demoníaca” da polícia nas favelas é entendida como resultante das práticas espirituais dos terreiros.

A partir da percepção desta ruptura, este trabalho tem como objetivo privilegiar a visão dos afroreligiosos que foram expulsos, intimidados e ameaçados de morte, além dos familiares consanguíneos^[2] ou de santo (Lima, 2003) dos que foram assassinados, durante os conflitos que envolvem criminosos e religiosos de matriz afro nas favelas do Rio de Janeiro. Entre janeiro de 2018 a julho de 2019 percorri quinze terreiros localizados nas zonas Oeste e Norte da cidade do Rio de Janeiro, além das cidades de Duque de Caxias, Nova Iguaçu, Belford Roxo e São Gonçalo, na região metropolitana do estado. O objetivo foi o de entrevistar as vítimas de crimes violentos (Misse, 2010) cometidos por traficantes e milicianos, como parte da pesquisa sobre as narrativas e estratégias de mobilização^[3] do Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (FONSANPOTMA)^[4] (Almeida, 2019).

O Fórum foi criado em 2011 e se autodetermina como um movimento autônomo, com sede em onze estados do país, reunindo cerca de 150 lideranças dos terreiros, cuja missão é exigir o reconhecimento estatal dos seus espaços e adeptos a partir do que estabelece a Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Entre suas atividades, o Fórum tem catalogado casos de assassinatos, intimidações e ameaças de morte de lideranças religiosas e o fechamento dos terreiros, com intuito de denunciar o “genocídio dos Povos Tradicionais de Matriz Africana”, em instâncias internacionais, como a Organização dos Estados Americanos (OEA), e criação de uma Comissão Parlamentar Mista de Inquérito no Congresso Nacional, para apurar esses crimes.

Os dados etnográficos apresentados neste artigo dizem respeito às entrevistas realizadas com as vítimas (ou com pessoas próximas a elas), nas cidades do Rio de Janeiro e em Duque de Caxias. Neste sentido, minha ida a campo foi na condição de pesquisadora, cujo objetivo era o de acompanhar a equipe do FONSANPOTMA na catalogação desses casos, que pretendem embasar tanto a denúncia internacional quanto à criação da CPMI.

Para os interlocutores, as invasões e fechamento dos terreiros, assim como os crimes perpetrados contra os afroreligiosos se consolidam em outras bases que não exclusivamente a disputa religiosa. Conforme uma narrativa que ouvi reiterada vezes, eles contam sobre a experiência de uma mãe de santo que se deparou com a seguinte situação:

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 (*Ya Davina*)^[5].

De acordo com a interlocutora, vislumbra-se um cenário bastante diferenciado em relação à perseguição não só aos adeptos como aos locais de culto. Já sobre a referida reunião dos pastores, os membros do FONSANPOTMA compreendem que o enfrentamento à violência contra os terreiros não está em combater um empreendimento religioso cujo sentido se pauta unicamente pela Batalha Espiritual (Silva, 2007). Muito menos que este tipo de evangelismo vise atuar exclusivamente no sentido de demonizar as divindades africanas, associando-as ao mal. Ela informa sobre uma disputa por domínio e controle dos territórios onde estão localizados os terreiros. Este dado é completamente diferente do apontado como estratégia proselitista dos pentecostais de se estabelecerem nas áreas de periferias das grandes cidades com objetivo de conquistar novos adeptos (Silva, 2007; Vital da Cunha, 2008).

Expulsões, ameaças e assassinatos na cidade do Rio de Janeiro

O primeiro relato de expulsão de um pai de santo por traficantes na cidade do Rio, ao qual tive acesso, data de 2001. Trata-se do caso de *Baba Talabi*, expulso e ameaçado de morte com toda sua família, na favela da Carobinha, em Campo Grande, Zona Oeste do Rio. Seu relato é o de que um pastor instalou uma igreja, na mesma rua onde ele residia com a família e tinha o seu terreiro desde 1990, e passou a converter os membros da boca de fumo 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 *Baba Talabi*. Quando 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: *Baba Talabi* teve 24 horas para sair de sua casa com a família ou eles matariam todos.

Sobre as denúncias de mortes de lideranças e adeptos dos terreiros, 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* 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 (*Mãe Maria do Violão*).

Os “meninos” a quem a interlocutora se refere são os traficantes do local. Segundo ela, neste caso não foi feito nenhum tipo de registro policial sobre a morte: “O que 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”. A forma como a família resolveu o

caso – que, ao invés de registrar o homicídio preferiu ‘dar’ como desaparecido – revela o grau de insegurança e vulnerabilidade dessas vítimas.

Já o primeiro registro que encontrei na mídia sobre o conflito entre traficantes e afroreligiosos data de 2006. A reportagem publicada pelo Jornal Folha de São Paulo^[6] é relativa ao assassinato de um pai de santo, que teria ocorrido 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, por divergências religiosas com o então presidente da associação de moradores, suspeito de ligação com o tráfico”. O jornalista Mario Hugo Monken, que assina a reportagem, informa que ouviu pais e mães de santo sobre 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

(...) 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. (...) 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 (reportagem da Folha de São Paulo, 2006 – grifos meus).

Os grifos servem para evidenciar que naquela época a reportagem já trazia pistas sobre os motivos que fazem com que os terreiros sejam fechados pelo tráfico: o barulho dos atabaques que atrapalhava a percepção dos traficantes sobre uma possível ação policial e o receio de que houvesse uma “infiltração policial”, através dos terreiros, na favela. A reportagem traz ainda a informação de que os terreiros, quando situados em localidades dominadas, na época, pela facção criminosa Comando Vermelho, não tinham mais permissão para funcionar.

Na compreensão dos interlocutores, o impedimento para que os terreiros funcionem está ligado ao fato de que “muitas pessoas de fora da localidade procuram esses espaços para consultas e ebós^[7]”, o que os torna diferenciados quanto ao público, constituído largamente em pessoas “estranhas”, “de fora” das localidades em que se estabelecem. O que é o oposto ao observado sobre o público das igrejas. Para eles, a frequência de pessoas estranhas às favelas onde estão sediados os terreiros seria o motivo que cria dificuldades para que os traficantes exerçam o controle desses 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 mora 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 (*Mãe Marieta de Ogunté*).

A fala desta interlocutora, registrada em 2019, vai ao encontro da reportagem da Folha de São Paulo, que 13 anos antes apontava para uma questão diretamente relacionada ao controle dos territórios que envolvem esses conflitos, obscurecidos pelas análises que enfocam apenas as disputas religiosas nas áreas de favelas.

No campo, a ideia de que o controle dos acessos aos territórios é o que está por trás dos conflitos entre criminosos e afroreligiosos ganha força quando observamos os relatos dos interlocutores sobre a situação dos adeptos em territórios controlados por “milícias”^[8]. Entre esses relatos há um que teria ocorrido em 2011, quando um membro da milícia de Campo Grande, ao se converter ao pentecostalismo, passou a ameaçar e invadir um terreiro de Umbanda na localidade. Em uma das intimidações, o miliciano, armado com uma pistola, teria invadido a terreiro e apontado o revólver para o rosto do dirigente, na frente de todos os filhos de santo, ameaçando atirar, caso não cessassem as atividades. Durante o episódio, um dos filhos de santo se atracou com o miliciano que na briga, acabou desarmado. Conforme este interlocutor, o caso teria sido resolvido porque o dirigente umbandista teria ido conversar diretamente com o chefe da milícia local. Segundo o interlocutor, a “paz foi selada” mediante ao pagamento de uma “taxa de segurança” mensal para a milícia.

Há também o relato de outra interlocutora de que no bairro de Ramos, Zona Norte da cidade do Rio, a milícia não permitiu que uma senhora continuasse a dar consultas com a Pombagira^[9].

Essa senhora fez o santo e passou a dar consultas com a Pombagira dentro da sua casa, numa rua principal de Ramos. Começou pequeno, mas ela era muito boa, a Pombagira 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 (*Mãe Maria Neném*).

Outro caso em que a milícia intimidou o terreiro ocorreu no bairro da Praça Seca, Zona Oeste da cidade:

Eu fui para a festa do Oxóssi e fiquei assustado porque vi uma movimentação estranha na rua, com muita gente armada. A mãe de santo, ao me receber, me disse que eu ficasse tranquilo porque ela tem pagado a mensalidade para a milícia e que, por isso, não tem tido problema com os toques (*Seu Hélio Curador* - grifos meus).

Neste ponto, pode parecer que há uma diferença significativa entre a atuação do tráfico e a da milícia em relação ao funcionamento dos terreiros: a de que a segurança desses espaços seria negociada por milicianos sob a forma de mercadoria política (Misse, 2010). No entanto, os relatos não evidenciam que o funcionamento dos terreiros esteja atrelado ao pagamento da taxa aos milicianos em todas as localidades, uma vez que em Ramos, conforme a interlocutora, houve a ordem de que cessassem as consultas com a Pombagira, sem que se tenham notícias do que teria ocorrido com a vítima. De todo modo, a entrada da milícia neste cenário complexifica a análise, já que não é mais possível afirmar que os conflitos envolvem apenas traficantes e afroreligiosos. O que se pode afirmar é que, as disputas entre milicianos e traficantes pelo controle desses territórios são contextuais e fluidas, podendo sofrer mudanças repentinas em relação a quem domina qual território, sendo as forças policiais um ator que pode colaborar para ampliar o conflito em alguns casos.

O fenômeno que envolve essas disputas locais por controle de territórios já havia sido observado na pesquisa “Mapas de Percepção de Risco”, realizada entre 2016 e 2018, a qual participei como pesquisadora, nas cidades de Duque de Caxias e São Gonçalo^[10]. O trabalho demonstrou que o acesso aos territórios controlados pelo domínio armado (polícias, milícias e tráficos) se dá a partir da “existência de um mercado ilegal de compra e venda de serviços” (Miranda, Muniz e Correa, 2019: 128), operado através de redes criminosas (que funcionam como governos ilegais e itinerantes), de forma dinâmica e fluida. Isso significa dizer que, uma determinada favela, que agora, neste momento, é dominada por traficantes pode, amanhã, estar sob o controle de milicianos ou da polícia. Exatamente para dar conta da instabilidade e fluidez com que esses atores (policiais, milicianos e traficantes) se movimentam nas disputas pelo controle dos territórios que Miranda e Muniz (2019) aprofundaram o conceito de domínio armado, anteriormente criado para designar as redes criminosas que exercem controle territorial armado e atuam em atividades econômicas ilícitas e irregulares, em uma base territorial específica, por meio da coação violenta como principal recurso de manutenção e reprodução de suas práticas (Muniz e Proença Jr, 2007). Para as autoras, o domínio armado agora representa um tipo de governo ilegal, que ambiciona obter legitimidade, impactando na oferta de serviços públicos e de comércio, já que a venda desses serviços está associada a uma política de coação das pessoas, em total oposição a ideia de um mercado livre, e o controle de circulação de pessoas nesses territórios, o que resulta numa forma de domínio do espaço público pela

imposición de una autoridad armada ilegal que, por medio de la coacción, ejerce un gobierno autónomo y en red, regulando el mercado ilegal e informal de oferta de servicios esenciales en los territorios (...) pudiendo actuar con agentes estatales y bajo la conveniencia estatal (Miranda e Muniz, 2019)

Segundo elas, o domínio armado não se constitui em “poder paralelo”, já que representa uma estratégia de ação política que se dá em interação com agentes estatais ou com a convivência desses agentes para a regulação de mercados ilegais e informais em articulação com a possibilidade de oferta de serviços legais, essenciais nos

territórios, tal como luz, água, gás, etc. A presença de um domínio armado não está apenas associada às condições objetivas de precariedade, o que seria comum nas favelas, mas por um conjunto de sinais exteriores de violência e deterioração do espaço público (barricadas, pichações, etc.) que sinalizam como a região apresenta algum limite a mobilidade e acesso aos territórios. Esta é uma ideia que ajuda a pensar os motivos que fizeram com que a família do pai de santo assassinado, pisoteado por cavalos em Campo Grande, preferiu “dar” a vítima como desaparecido, ao invés de comunicar o assassinato às autoridades.

Os “bandidos de Jesus” em Duque de Caxias

Enquanto realizava o trabalho de campo na cidade do Rio, os interlocutores receberam a notícia de que traficantes do Terceiro Comando Puro (TCP), ligados ao traficante-pastor Peixão^[12], líder do “Bonde de Jesus”, teriam mandado fechar terreiros em Duque de Caxias. Nem a imprensa nem os interlocutores informam se o “Bonde de Jesus” é uma igreja ou se é um grupo dentro do TCP. A única informação é a de que o traficante é o pastor do Bonde. Segundo os interlocutores, na semana de 15 de maio de 2019, sete terreiros foram fechados e os pais e mães de santo receberam o ultimato para deixarem suas casas, sob ameaça de morte, em uma semana. Conforme os interlocutores, esses traficantes se intitulam como “Bandidos de Jesus”, e suas atividades são coordenadas por Peixão, pastor de uma das igrejas Assembleia de Deus Ministério Portas Abertas, na cidade.

Importante ressaltar que desde que o líder do tráfico no Morro do Dendê, também ligado ao TCP, passou a perseguir os terreiros na Ilha do Governador, em 2008, tem sido possível identificar que entre os afroreligiosos existe a percepção de que a cúpula do TCP proíbe os terreiros em todas as favelas controladas por eles. Eles também acionam a ideia de que o Comando Vermelho seria mais tolerante e respeitoso, em desacordo com a notícia veiculada pela Folha em 2006, uma vez que nas localidades que dominam, “eles não mexem com os terreiros nem com a gente”. Segundo os afroreligiosos entrevistados, não perseguir os terreiros, inclusive, seria uma postura do CV em oposição ao TCP. No entanto, os dados empíricos apontam em outra direção.

Enquanto nos deslocávamos do Rio de Janeiro para Caxias, um dos interlocutores contou que conheceu o advogado que atua junto às famílias dos chefes das facções criminosas, presos no Complexo do Gericinó, onde ficam as penitenciárias do estado. De acordo com o interlocutor, este advogado seria ligado aos movimentos sociais que reivindicam a ressocialização dos egressos do sistema penitenciário. Segundo ele, o advogado teria perguntado ao chefe do Terceiro Comando Puro (TCP) o motivo de a facção estar fechando os terreiros no Estado:

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, quem 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 da referida facção (Machado, 2014), podemos entender que há a possibilidade de que as perseguições aos terreiros se constituam como uma política local em consonância com os interesses das igrejas que “lavam o dinheiro”^[13] do crime. Este é um dado que complexifica sobremaneira as análises desses casos porque nos leva a hipótese de que o fechamento dos terreiros – e o quadro de terror estabelecido nos territórios controlados pelo domínio armado em relação aos terreiros – está intimamente ligado à orientação das igrejas nas favelas. A oferta de dinheiro e o custeamento de despesas de pastores e igrejas pelos traficantes foram observados por Silva (2019), sem que a autora, no entanto, atentasse para a operação do dinheiro do crime pelas instituições religiosas.

Esta, no entanto, é uma ideia de lavagem e de operação do dinheiro do crime diferente da que tem sido apontada pelo Ministério Público Federal – que investiga, desde 2009, a lavagem do dinheiro do tráfico de

drogas e armas por igrejas brasileiras. Na prática, o que este interlocutor informa é que a operação de lavagem do dinheiro do domínio armado se dá em nível local, de modo descentralizado, nas pequenas igrejas estabelecidas nas favelas - que devido à isenção tributária estariam sendo utilizadas para lavagem de dinheiro, ocultação de patrimônio e sonegação fiscal, conforme apontado pelo desembargador federal Fausto Martins de Sanctis^[14]. Por outro lado, a fala deste interlocutor aponta para a fluidez das relações entre os atores envolvidos no domínio armado, e evidencia que os arranjos pelo controle dos acessos aos territórios se dão localmente, influenciados tanto pelos interesses da economia dos mercados ilegais, quanto por motivações religiosas. Neste caso, minha inserção no campo em Duque de Caxias, passou a ser orientada pela ideia de que, as perseguições e agressões aos afroreligiosos dependeriam mais dos interesses de quem lava o dinheiro do crime, produzido pelos mercados ilegais, de forma fluida – uma vez que o arranjo varia de acordo com o interesse de quem lava o dinheiro “na ponta”, do que efetivamente do domínio armado. Esta chave também aponta para ampliar a compreensão relacional dos sistemas de operação do dinheiro dos mercados ilegais porque demonstra em que medida o discurso religioso se apresenta nesses contextos.

Depois que o site G1^[15] publicou reportagem denunciando que 15 terreiros na cidade de Duque de Caxias, na Baixada Fluminense, haviam sido fechados, os interlocutores informaram que a entrada de pessoas estranhas às comunidades passou a ser controlada com mais afinco pelo domínio armado para que não fosse possível o acesso da imprensa. Nesta parte da pesquisa eu já trabalhava com a ideia de que a divulgação dos crimes violentos contra adeptos e terreiros pela mídia colaboram para vitimizar duplamente esta população, uma vez que a divulgação desses crimes não oferece a possibilidade dos casos serem tratados pelo Estado como uma violação de direitos civis, nem propiciam que a opinião pública entenda os afroreligiosos como portadores de direitos.

De acordo com a reportagem do G1, haveria ainda 40 terreiros fechados na cidade do Rio de Janeiro, 15 em Nova Iguaçu, 10 em São Gonçalo, e outros 15 na cidade de Campos dos Goytacazes, localizada na região Norte Fluminense. A reportagem ainda trazia a informação de que “mais de cem terreiros estariam fechados em todo estado”. No dia seguinte à publicação, fui levada pela segunda vez a Caxias por dois membros do FONSAMPOTMA para entrevistar as pessoas que estavam ajudando as vítimas que foram ameaçadas de morte e desalojadas de suas casas. Devido ao clima de medo e insegurança nessas localidades, os interlocutores solicitaram que as entrevistas não fossem gravadas. Os quatro entrevistados são lideranças de matriz afro, moradores/as das cidades compreendidas na Baixada Fluminense, sendo que nenhum deles se autodeclarou como membro do Fórum. Eles explicaram que acabaram se aproximando de alguns dos integrantes do FONSANPOTMA devido “a necessidade de terem algum tipo de interlocução que os ajude – inclusive financeiramente – no trato com as vítimas”. No fundo dos olhos dos homens e mulheres entrevistados para esta parte da pesquisa pude ver a tristeza e o desalento de saber que estão “enxugando gelo” porque “ninguém vai combater os caras”.

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 são os pastores que vão nas ‘boca de fumo’ rezar os fuzis e as drogas. São eles que mandam fechar os terreiros. Todo mundo conhece. Não acabam por quê? Não prendem por quê? (*Mãe Cotinha de Ewa*).

Nessa ida ao campo, a pedido dos interlocutores, também precisei seguir alguns protocolos de segurança, como enviar 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, além de não usar qualquer roupa (branca) ou paramento (colar de miçangas, turbante na cabeça) que aludisse algum pertencimento de matriz afro. Não são raros os relatos em que afroreligiosos são obrigados por grupos armados a se despir de qualquer roupa que os identifiquem como pertencentes a uma religião afro. Um dos

interlocutores contou que na favela de Jardim Anhangá, localizada na mesma região onde os terreiros foram fechados, uma senhora e seu filho foram expulsos da favela trajando apenas roupas íntimas.

Conforme os relatos dos interlocutores, após o fechamento dos sete terreiros na cidade, devido ao medo de serem abordados pelos traficantes, outros pais e mães de santo da região também suspenderam suas atividades. Segundo eles, haveria mais de cem terreiros fechados nos bairros do terceiro distrito de Duque de Caxias. Solicitei que eles arrolassem, bairro a bairro, a quantidade de terreiros para que tivéssemos uma ideia de quantos foram fechados ou não, com intuito de produzir um mapeamento participativo – metodologia utilizada para dimensionar e entender as relações de um determinado território, pensado como um espaço particular, resultante de uma acumulação histórica e de disputas de poder (Goldenstein et al, 2013; Miranda, Muniz e Correa, 2019).

Para isso, pegamos uma folha de papel e eles começaram a elencar os bairros relativos ao terceiro distrito de Duque de Caxias para informar, a partir de suas memórias e experiências, os nomes dos pais e mães de santo que eles possuem maior acesso, identificando-os por cada um dos bairros. Desta forma foi possível criar um ponto de referência em cada bairro, considerando as ruas e/ou localidades onde estão estabelecidos os terreiros. A partir destes dados, chegamos a um número aproximado do contingente dos terreiros da região e os que foram fechados por ordem do domínio armado e os que cessaram suas atividades por medo.

Ressalto, no entanto, que 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 possamos inferir algum tipo de estimativa que pretenda oferecer alguma possibilidade analítica é fundamental explicar como os dados foram construídos. Evidente que os números apresentados não têm o intuito de oferecer precisão, no sentido estatístico do termo – o que ao fim e ao cabo, nem é o objetivo. Mas nos servem para entender como esses interlocutores elaboram as representações sobre a exposição a situações de violência e expropriação de direitos.

Tabela 1

Mapeamento Participativo de Terreiros fechados e/ou funcionando de forma precária nas localidades do terceiro distrito de Duque de Caxias (estimativa).

Localidade	Quantidade Terreiros	Fechados a mando de grupos armados	Fechados por medo	Funcionando precariamente
<i>Parque Paulista</i>	30	07	30	0
<i>Nova Campinas</i>	40	Nenhum	25	15
<i>Jardim Anhangá</i>	20	Nenhum	0	20
<i>Taquara</i>	25	Nenhum	0	25
<i>Imbariê</i>	30	Nenhum	0	30
<i>Santa Lúcia</i>	Não há dados (*)	-	-	-
<i>Parada Angélica</i>	10	Nenhum	0	10
<i>Morabi</i>	20	Nenhum	0	20
<i>Parque Estrela</i>	50	Nenhum	0	50
<i>Parque São José</i>	50	30	0	20
<i>Santa Cruz da Serra</i>	30	Nenhum	0	30
<i>Xerém</i>	50	Nenhum	0	50
<i>Vila Canaã</i>	5	Nenhum	0	5
<i>Cantão</i>	6	Nenhum	0	6
<i>Saracuruna</i>	30	Nenhum	0	30
<i>Campos Elyseos</i>	10	Nenhum	0	10
<i>Lote XV (**)</i>	50	50	0	0
Total	456	87	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 armados na região.

A construção desta tabela ajudou a entender sobre o quê, exatamente, os interlocutores estavam falando em relação ao fechamento de terreiros. No caso dos “terreiros fechados a mando do tráfico”, na localidade Parque Paulista, os traficantes do Bonde de Jesus teriam ido de porta em porta, durante a semana de 15 de maio de 2019, armados com fuzis e ordenado que as atividades cessassem e as pessoas se mudassem em sete dias. No que diz respeito ao fechamento dos terreiros no Parque São José, os interlocutores não conseguiram chegar a uma conclusão se a localidade era controlada por facção do tráfico ou de milícia. Eles só informaram que quem domina o território mandou fechar todos os terreiros em meados de 2018, enviando homens desarmados para avisar que quem descumprisse a ordem, seria morto. “Eles avisaram para o pessoal das biroskas e todo mundo da favela ficou sabendo”. No caso do Lote XV, o bairro faz divisa com a cidade de Belford Roxo. A localidade estaria em guerra entre traficantes e milicianos, sendo que ambos proibiram o funcionamento dos terreiros. Segundo os entrevistados, este seria o bairro com maior concentração de terreiros na região. Ponto relevante desse mapeamento é que a ideia que os interlocutores fazem da movimentação dos grupos armados nos territórios, dialoga com as análises feitas pelos “Mapas de Percepção de Risco” sinalizando a fluidez dos atores (Milícia e Tráfico) nos territórios (Miranda, Muniz e Correa, 2019). No bairro de Santa Lúcia os interlocutores sequer conseguem concordar sobre qual grupo – se o Comando Vermelho, o Terceiro Comando Puro, o Amigo Dos Amigos ou a milícia – domina a favela. Isso demonstra que quanto mais atores disputam o mesmo território, maior é o controle aos seus acessos.

Já quando eles indicam “fechados por medo”, referem-se à repercussividade^[16] da atuação dos grupos armados e explicam que, neste caso, os próprios líderes dos terreiros cessaram as atividades, independente da ordem de quem comanda o território. “Muitos pais e mães de santo não querem ser surpreendidos com os criminosos batendo na porta, apontando um fuzil pra cara deles”, explicou o entrevistado. Já os que estão

“funcionando precariamente”, são aqueles que alteraram as rotinas de funcionamento como, por exemplo, os horários das cerimônias: “tem gente tocando pra Exu às 8h da manhã de segunda-feira, que é a hora que os “meninos” estão dormindo. Final de semana eles não fazem mais nada”, conforme relato de uma das entrevistadas. Esta narrativa foi acompanhada da explicação de que esta mudança nos horários destinados às atividades dos terreiros está em oposição à atividade das bocas de fumo dessas localidades, que costumam funcionar da tarde para a noite e nos finais de semana. Outro dado que aparece é a mudança nas práticas dos terreiros que passaram a realizar toques para Exu (que são normalmente realizados à noite e nos finais de semana) na parte da manhã de uma segunda-feira. Esta alteração informa que muitos dos adeptos não podem comparecer, exatamente por ser o horário de trabalho. Não realizar atividades aos finais de semana impacta diretamente na participação da maioria dos adeptos, sendo por este motivo que os sábados e domingos costumam concentrar o maior número de atividades nos terreiros. Esta fala demonstra como as práticas dos afrorreligiosos são, de muitas maneiras, afetadas e até inviabilizadas no cotidiano por conta dessas ameaças. Outro aspecto a ser ressaltado é a forma pela qual os grupos armados fazem a abordagem aos terreiros.

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 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, quebram os assentamentos ou determinam que a mãe ou o pai de santo retirem os seus santinhos de casa. Isso também é nos matar (*Pai Carlão de Aburu*).

O que está em jogo na narrativa deste entrevistado é um tipo de morte para além da morte física dos adeptos, uma vez que os terreiros são entendidos por eles como territórios tradicionais que se constituem como “extensão dos seus corpos e modos de vida”. Na prática 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 (...). Entendemos que o território da casa de santo, do terreiro, não é um lugar que pode ser modificado, trocado, removido sem causar transtornos, porque é onde se vive a tradição e que se busca um continuum, ainda que descontinuado, por todos os problemas que existem, mas que faz com que as tradições sejam mantidas (*Gayaku Rosena*).

O entendimento dos interlocutores relativo à ideia de Unidades Territoriais Tradicionais tem o sentido de que seus terreiros sejam representados para além do conceito de territórios “substantivamente divorciados de seus contextos nacionais” (Appadurai, 1997: 34). De fato, a fala dos interlocutores expressa a ideia de que são as pessoas que pertencem aos terreiros e não o contrário (Borges *et al*, 2015: 350), trazendo à tona a centralidade do território e dos objetos litúrgicos como fundamentais para reprodução dos seus modos de vida. Por isso acionam a representação de que os terreiros são extensões de seus próprios corpos, pois são os terreiros que contém (e são portadores das) suas memórias e práticas tradicionais. É neste sentido que eles explicam que há um tipo de morte simbólica quando o terreiro é fechado ou ainda em cada um em que os assentamentos são quebrados. Neste ponto, não se trata de “matar o corpo”, indicando uma morte física, ou de matar o morto (Pita, 2010; Medeiros, 2016) que se dá na vulnerabilização da dignidade, mas a ideia de aniquilar a identidade de um determinado grupo, o que remete ao conceito de extermínio, cuja retórica “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). Também segundo os autores, 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” (Cruz-Neto e Minayo,

1994: 204). 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 caso dos afroreligiosos, o extermínio é percebido também através da destruição dos terreiros e dos objetos litúrgicos, que são os fatores constituintes da própria ideia de existência.

Para tentar algum tipo de proteção frente à vulnerabilidade diante da atuação dos grupos armados, aliada a completa descrença no aparato estatal brasileiro (Almeida, 2017) para garantia de seus direitos, uma das estratégias do FONSANPOTMA é a de que os terreiros passem a ser reconhecidos como representantes diplomáticos dos países africanos aos quais estão ligados pela tradição (Asad, 2017). Esta proposição implica que os terreiros sejam alçados a condição de extensão representativa de países da África Ocidental, de acordo com que estabelece a Convenção de Viena sobre Relações Diplomáticas de 1963. Neste caso, esta representação diplomática se daria por proximidade e demanda de reconhecimento dos países africanos de que esses locais são legítimos representantes de seu idioma e memórias de práticas ‘tradicionalmente’ mantidas em solo brasileiro. A estratégia de transfigurar os terreiros em representações diplomáticas, na prática, faria com que fossem entendidos como *translocalidades* (Appadurai, 1997). Ainda que Appadurai tenha 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 Convenção 169 da OIT oferece, colocaria em xeque o controle e a soberania do Estado brasileiro em relação a esses territórios, uma vez que passariam a ser contíguos (e protegidos) 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 parecida foi utilizada pelo governo brasileiro, a partir da década de 1960, como forma de se aproximar economicamente dos países africanos (Santos, 2005). Capone (2004) também 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).

Tratar uma demanda local a partir de uma discussão do Direito Internacional e das dimensões políticas entre os países da África Ocidental e o Brasil, explicita que esta mobilização tem o sentido de evidenciar que os interlocutores visam tentar estabelecer alguma forma (desesperada, diga-se) de proteção aos seus terreiros, práticas e, no limite, as suas próprias vidas. Para isso eles têm acionando uma legislação internacional para uma questão que tem se mostrado sem solução no plano das políticas públicas.

De fato, garantir a liberdade de crença e consciência para os terreiros e seus adeptos não é uma tarefa fácil quando quem os persegue e violenta porta fuzis. Deste modo, a ideia dos interlocutores de que os assassinatos, intimidações e ameaças de morte aos adeptos de matriz afro e o fechamento dos terreiros por traficantes e milicianos nas favelas, são fenômenos que, ainda que não sejam dissociados do campo religioso, se explicam por outras razões. Neste cenário, a análise desses conflitos sob a perspectiva da Batalha Espiritual obscurece a instabilidade desses territórios, uma vez que não ajuda a entender as relações locais, estabelecidas entre os grupos armados que disputam o controle aos acessos dos territórios, a comercialização de mercadorias ilegais pelas redes criminosas, as disputas pelos mercados legais e as igrejas que “na ponta” lavam o dinheiro proveniente dessas operações mercantis. Neste campo, o conceito de domínio armado permite perceber que a violência que incide sob os terreiros e seus adeptos, se dá de forma dinâmica e relacional, cujas disputas estão centradas também no controle dos acessos das favelas observadas, além do desejo de expandir as fronteiras das igrejas pentecostais, no campo material e espiritual.

Deste modo, entender que traficantes e milicianos atuam como braços armados das igrejas que operam o dinheiro do crime, traz uma dimensão profundamente mais complexa e diz muito da função dos discursos religiosos nas favelas. Não se trata aqui da conversão de bandidos ao pentecostalismo, muito menos da pacificação social de territórios conflagrados a partir da incorporação do discurso religioso. Trata-se de olhar essas igrejas como sócias locais dos grupos armados, operadoras da lavagem do dinheiro dos mercados ilegais.

Referências Bibliográficas

- Almeida, R. (2006). A circulação pentecostal: circulação e flexibilidade. En: F. Teixeira e R. Menezes (Org.), *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Vozes.
- Almeida, R. R. (2019). *A luta por um modo de vida: as narrativas e estratégias dos membros 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].
- Almeida, R. R. (2017) As sensibilidades jurídicas dos ativistas da luta antirracista e a Lei Caó (7716/89). Em: M. S. Amorim e R. Kant de Lima (Org.), *Administração de conflitos e cidadania: problemas e perspectivas* (191-213). Coleção conflitos, direitos e sociedade.
- Appadurai, A. (1997). Soberania sem territorialidade - Notas para uma Geografia Pós-Nacional. *Novos Estudos*, 3 (49), 39-46.
- Asad, T. (2017) Pensando sobre tradição, religião e política no Egito contemporâneo. *Política & Sociedade*, 16 (36), 347-402.
- Borges, Antonadia; Costa, Ana C.; Couto, Gustavo B.; Cirne, Michele; Lima, Natasha de A.; Viana, Talita; Paterniani, Stella Z. (2015). Pós-Antropologia: As críticas de Archie Mefeje ao conceito de alteridade e sua proposta de uma ontologia combativa. *Revista Sociedade e Estado*, 30 (2), 347-69.
- Birman, P. (2003). Imagens religiosas e projetos para o futuro. Em: P. Birman (Org.), *Religião e Espaço Público*. Attar.
- Boniolo, R. M. (2011). *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]. UFF.
- Campos, L. S. (2005). As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. In: *Revista USP*, (67), 100-115.
- Cano, I., e Duarte, T. L. (2012). *No sapatinho: a evolução das milícias no Rio de Janeiro*. Fundação Heinrich Böll.
- Capone, S. (2004). *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Pallas.
- Cecchetto, F., Muniz, J. O., & Monteiro, R. A. (2018). A produção da vítima empreendedora de seu resgate social: juventudes, controles e envolvimento. *Ciência & Saúde Coletiva*, 23(9) agregar páginas.
- Costa, G. C. (2014). *Os sentidos da milícia: entre a lei e o crime*. Editora da Unicamp.
- Cruz-Neto, O., e Minayo, M. C. S. (1994). Extermínio: violentação e banalização da vida. *Cadernos de Saúde Pública* 10 (1).
- Lima, V. C. (2003). *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. Corrupio.
- Lopes, V. E. (2015). "O Complexo para Jesus": exército e religião na ocupação militar do Complexo do Alemão, *METIS: História e Cultura*, 14 (28), 219-43.
- Machado, C. B. (2014). Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-) bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. *Horizontes antropológicos*, 20, 153-180.
- Mafra, C. (1998). Drogas e símbolos: redes de solidariedade em contextos de violência. Em: A. Zaluar e M. Alvito (Orgs.), *Um século de favela*. FGV.

- Mariano, R. 2004. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados*, 18 (52), 121-138.
- Medeiros, F. (2016). *“Matar o morto”*: uma etnografia do Instituto Médico Legal do Rio de Janeiro. EDUF.
- Miranda, A. P. M., Muniz, J. O., Corrêa, R. M. (2021). *Mapas de percepção de riscos: multimétodo para análise de territorialidades afetadas pelo domínio armado*. Editora Autografia.
- Miranda, A. P. M. e Muniz, J. O. (5 de enero de 2018). Dominio armado: el poder territorial de las facciones, los comandos y las milicias en Río de Janeiro. *Voces en el Fénix*. <http://www.vocesenelfenix.com/content/dominio-armado-el-poder-territorial-de-las-facciones-los-comandos-y-las-milicias-en-r%C3%ADo-de-j>
- Miranda, A. P. M.; Boniolo, R. M. (2017). “Em público, é preciso se unir”: conflitos, demandas e estratégias políticas entre religiosos de matriz afro-brasileira na cidade do Rio de Janeiro. *Religião e Sociedade*, 37 (2), 86-119.
- Miranda, A. P. M., Pita, M. V. (2011). Rotinas burocráticas e linguagens do estado: políticas de registros estatísticos criminais sobre mortes violentas no Rio de Janeiro e em Buenos Aires. *Revista de Sociologia e Política*, 19 (40) 59–81.
- Miranda, A. P. M. (2010). Entre o público e o privado, considerações sobre a (in) criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. *Anuário Antropológico*, 2, 125-152.
- Misse, M. (2010). Crime, Sujeito e Sujeição Criminal - Aspectos de uma Contribuição analítica sobre a Categoria “Bandido”. *Lua Nova*, 79, 15-38.
- Misse, M. (2010). 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. *Anuário Antropológico*, 35 (2), 88-107.
- Muniz, J. O. & Proença, D. J. (2007). Muita politicagem, pouca política os problemas da polícia são. *Estudos Avançados*, vol. 21, n61, 159-172.
- Pita, M. V. (2010). *Formas de morir y formas de vivir: una etnografía del activismo contra la violencia policial*. CELS/ Editores del Puerto.
- Rocha, L. M. & Carvalho, M. B. (2018). Da “cidade integrada” à “favela como oportunidade”: empreendedorismo, política e “pacificação” no Rio de Janeiro. *Cadernos Metrópole*, 20 (43), 905-924.
- Santos, J. T. (2005). *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. EDUFBA.
- Silva, V. G. (2007). Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana* 13 (1), 207-236.
- Silva, C. R. (2019). “O salário do pecado é a morte”: dinâmicas de negociação e conflito entre terreiros e traficantes “evangélicos” em duas favelas cariocas. *Revista da ABPN*, 11 (28), 109-131.
- Silva, C. R. (2016). *“A culpa é do Diabo”*: as múltiplas formas de conflito e negociação entre (neo) pentecostais, traficantes evangelizados e adeptos das religiões afro-brasileiras em três favelas cariocas. 40º Encontro Anual da Anpocs, Caxambu.
- Teixeira, C. P. (2011). De 'corações de pedra' a 'corações de carne': Algumas considerações sobre a conversão de 'bandidos' a igrejas evangélicas pentecostais. *Dados*, 54 (3), agregar páginas.
- Teixeira, C. P. (2009). *A construção social do ex-bandido: um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo*. [Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro].
- Vital da Cunha, C. (2014). Religião e criminalidade: traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas. *Religião e Sociedade*, 34 (1), 61-93

- Vital da Cunha, C. (2011). *“Traficantes evangélicos” e intolerância religiosa nas favelas hoje: o caso de Acari, Rio de Janeiro*. XI Congresso Luso Afro-brasileiro de Ciências Sociais UFBA, Bahia.
- Vital da Cunha, C. (2009). *Da macumba às campanhas de cura e libertação: A fé dos traficantes de drogas em favelas no Rio de Janeiro*. Tomo.
- Vital da Cunha, C. (2008). “Traficantes evangélicos”: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. Em: *Plural, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*, 15, 23-46.

Notas

- [1] Sobre o pentecostalismo ver: Campos (2005). Refere-se à presença de igrejas evangélicas cuja proeminência se dá pela Teologia da Prosperidade e da Batalha Espiritual. Mariano (2004) utiliza o termo neopentecostalismo para se referir ao fenômeno.
- [2] A categoria nativa utilizada pelos afroreligiosos para se referirem aos seus familiares consanguíneos é o de “família carnal”, que aparecerá no texto em itálico.
- [3] As mobilizações políticas dos adeptos e lideranças das religiões de matriz africana por garantia de direitos têm sido observadas por Miranda, desde 2008. A autora tem demonstrado que, apesar da ideia de que esses religiosos não se articulam politicamente no espaço público, essas mobilizações são frequentes e possuem características específicas. Ver: Miranda (2010), Miranda e Boniolo (2017).
- [4] A tese foi classificada em primeiro lugar no I Prêmio Lélia Gonzalez do Comitê de Antropólogas/os Negras/os da Associação Brasileira de Antropologia – ABA (2020).
- [5] 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 FONSANPOTMA que oferecem algum tipo de ajuda às vítimas nas 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 matriz africana no país. Seus nomes estão grafados em itálico.
- [6] Ver: <https://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u117968.shtml>, acesso em 10/09/2017.
- [7] Refere-se a consultas ao jogo de búzios e/ou às divindades dos panteões das matrizes afro. ‘Ebós’: categoria nativa que se refere às comidas votivas, utilizadas nas oferendas às divindades.
- [8] Costa (2014) analisa a milícia como um grupo de policiais e outros agentes de segurança pública que passam a controlar o espaço ilegalmente. Cano e Duarte (2012) destacam que é a atividade criminosa que mais se aproxima de uma organização de tipo mafiosa no Brasil.
- [9] Divindade cultuada em terreiros de Umbanda e Candomblés no Rio de Janeiro.
- [10] Trata-se da pesquisa sobre vitimização dos funcionários da empresa de energia elétrica ENEL desenvolvida pelo INCT/INEAC para a Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL). Ver: Miranda, Muniz e Correa (2019).
- [11] A barricada é feita por ordem dos grupos armados e a pichação por seus membros ou em homenagem a estes, configurando uma estética própria. As pichações de cunho religioso são um indício fundamental sobre quem controla aquela região (Miranda, Muniz e Correa, 2019).
- [12] Refere-se a Álvaro Malaquias Santa Rosa, afiliado a Assembleia de Deus Ministério Portas Abertas de Sarapuí. Ver: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/08/15/com-lider-pastor-facciao-tem-quartel-general-em-condominio-em-duque-de-caxias-rj.ghtml> Acesso em 10/10/2019.
- [13] Sobre a lavagem de dinheiro nas igrejas ver: <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/fe-demais-nao-cheira-bem-as-igrejas-evangelicas-lavam-dinheiro-por-joaquim-de-carvalho/> e <https://www.bol.uol.com.br/noticias/2018/02/21/pcc-usava-igreja-evangelica-para-lavar-dinheiro-em-sp-diz-pf-pastor-e-presos.htm> acesso em 09/09/2019
- [14] Ver: <https://www.conjur.com.br/2014-mar-25/imunidade-tributaria-igrejas-utilizada-lavagem-dinheiro>, acesso em 06/08/2019.

- [15] <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/05/27/traficantes-dao-ordem-para-fechar-terreiros-na-baixada-fluminense.ghtml>, Acesso em: 20/07/2019.
- [16] Segundo Cecchetto, Muniz e Monteiro (2018), a repercussão é parte do processo de produção de “suspeição, generalizada e recíproca, que busca capturar os sujeitos e suas relações”. Na relação passado, presente e futuro dos indivíduos “envolvidos” com o crime as pessoas se tornam reféns dos cercos dos mecanismos de controle do domínio armado.

Información adicional

redalyc-journal-id: 1690



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169081873007>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

Rosiane Rodrigues de Almeida

**“A FAVELA É DE JESUS”: O FECHAMENTO DOS TERREIROS
NO RIO DE JANEIRO**

**"The slums belong to Jesus": Rio de Janeiro's terreiros
shutdown**

Avá. Revista de Antropología

vol. 38, p. 145 - 168, 2021

Universidad Nacional de Misiones, Argentina

revista.ava@unam.edu.ar

ISSN: 1515-2413

ISSN-E: 1851-1694