

UFRRJ
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

DISSERTAÇÃO

**O racismo religioso como produtor de territórios:
Uma análise sobre ataques aos templos de Candomblé em Duque
de Caxias/RJ.**

ARTUR DA SILVA BARBOSA

2024



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE
JANEIRO INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS/INSTITUTO
MULTIDISCIPLINAR PROGRAMA DE PÓS-
GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

**O RACISMO RELIGIOSO COMO PRODUTOR DE
TERRITÓRIOS:
UMA ANÁLISE SOBRE OS ATAQUES AOS TEMPLOS DE
CANDOMBLÉ EM DUQUE DE CAXIAS/RJ**

ARTUR DA SILVA BARBOSA

Sob a Orientação do Professor
André Santos da Rocha

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre Em Geografia**, no curso de pós-graduação em Geografia, área de concentração Território, Ambiente e Ensino de Geografia.

SEROPÉDICA, RJ
MAIO DE 2024

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a)
autor(a)

B238r BARBOSA, ARTUR DA SILVA, 11/12/1998--
O racismo religioso como produtor de territórios: Uma
análise sobre ataques aos templos de Candomblé em Duque
de Caxias/RJ. / ARTUR DA SILVA BARBOSA. -
SEROPÉDICA/RJ, 2024.
103 f.: il.

Orientador: André Santos da Rocha.
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural do
Rio de Janeiro, PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA,
2024.

1. Terreiro. 2. Território. 3. Duque de Caxias/RJ.
4. Racismo Religioso. 5. Candomblé. I. Santos da Rocha,
André, 1983-, orient. II Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro. PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
III. Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO UNIVERSIDADE
FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS



HOMOLOGAÇÃO DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO Nº 37/2024 - IGEO (11.39.00.34)

Nº do Protocolo: 23083.024580/2024-39

Seropédica-RJ, 21 de maio
de 2024.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS/INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

ARTUR DA SILVA BARBOSA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Geografia**, no Programa de Pós-Graduação em Geografia, área de concentração em Espaço, Questões Ambientais e Formação em Geografia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 14/05/2024

Identificar membros da banca:

André Santos da Rocha, (Dr) – PPGGEO – UFRRJ
(Orientador Presidente da Banca)

Miriam Santos, (Dr^a) – PPGGEO-UFRRJ
(membro da banca)

Nielson Rosa Bezerra, (Dr) – UERJ
(membro da banca)

Flávia Lages de Castro, (Dr^a) – UFF
(membro da banca)

(Assinado digitalmente em 21/05/2024 10:53)

ANDRE SANTOS DA ROCHA
PROFESSOR DO MAGISTERIO
SUPERIOR PPGGEO
(12.28.01.00.00.35)
Matrícula: ###326#9

(Assinado digitalmente em 21/05/2024 11:31)

MIRIAM DE OLIVEIRA SANTOS
PROFESSOR DO MAGISTERIO
SUPERIOR DeptES
(12.28.01.00.00.86)
Matrícula: ###776#2

(Assinado digitalmente em 25/07/2024 12:19)

FLÁVIA LAGES DE CASTRO
ASSINANTE
EXTERNO CPF:
###.###.307-##

(Assinado digitalmente em 20/06/2024 07:15)

NIELSON ROSA BEZERRA
ASSINANTE
EXTERNO CPF:
###.###.647-##

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **37**, ano: **2024**, tipo: **HOMOLOGAÇÃO DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**, data de emissão: **21/05/2024** e o código de verificação: **d3a7df95a4**

DEDICATÓRIA

**Dedico aos terreiros queimados, aos olhos que choraram, e ao grito de liberdade.
ÀSÉ, ÀSÉ, ÀSÉ, Saravá, Povo de Terreiro.**

AGRADECIMENTOS

Antes de apresentar os meus agradecimentos aos que me ajudaram nessa jornada dissertativa, sem os quais eu não conseguiria receber o Título de Mestre em Geografia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, mantenho-me nos eternos agradecimentos já feitos, inicialmente no trabalho monográfico de graduação em Geografia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, que pretendo levar para sempre nos meus mais diversos textos, os quais hoje se somam aos personagens que conheci na trajetória do Programa de Pós Graduação em Geografia da UFRRJ, figuras de minha admiração. Assim sendo, inicio afirmando que:

O homem é lapidado aos poucos, embrutecido e/ou suavizado a partir das experiências vividas. Dessa forma e, a priori, agradeço a **Ēledumare** (Deus), agradeço a **Esú**, ao meu **Egbé Orun** (Família Espiritual) e **Egbé Aye** (Família terrestre), e em primeiro lugar, ao lado de Eledumare e **Ajalá Mo Pin**, a minha **Ori**.

Agradeço enormemente ao Senhor **Clóvis da Motta Barbosa**, meu pai, que me proporcionou a vida, de modo contrário nada seria feito. Por conseguinte, agradeço ao Senhor **Severino Ramos Ferreira de Souza**, meu segundo pai, e melhor amigo, por me encaminhar no mundo acadêmico e, acima de muito, cuidar da mulher que mais amo no mundo, minha mãe, **Ediene Araújo da Silva Barbosa**, sem a qual nada em mim existiria.

A partir deste momento, agradeço ao senhor **Rodney Broxado**, meu eterno pai espiritual, Pai Rodney, dirigente da TUSEA- Tenda de Umbanda Sete Estrelas de Aruanda, que me apresentou corretamente esta religião de paz, amor e caridade. Sendo assim, ao lado do meu Caboclo, sempre direi: Saravá, meu pai, **Sete Estrelas de Aruanda**.

Destino a esse parágrafo o meu humilde agradecimento à importante contribuição dessa que, construindo o seu Quilombo, chamado Kwe Ceja Gbé, resistiu aos mais diversos ataque racistas impetrados pelos discursos de ódio e seus seguidores. Sua benção, minha gratidão e respeito, Doné **Conceição de Olissá**.

Obrigado, minha amada companheira, um ponto de apoio, minha aliança de vida, eterna amizade, **Brenda E. Oliveira dos Santos**. Obrigado por existir!

Destaco, igualmente, meus eternos agradecimentos ao meu Orientador, Prof. Dr. **André Santos da Rocha**, que carinhosamente aceitou a missão de me instruir na caminhada do saber. Verdadeiramente, Obrigado!

Por fim, destaco em meus agradecimentos que o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 (*This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001*). Contudo, aponto a necessidade de investimentos das instituições em bolsas de estudos para os estudantes carentes, desde a graduação.

EPÍGRAFE

LEI DA INQUISIÇÃO

“Foi condenada
Pela Lei da Inquisição
Para ser queimada viva
Sexta-feira da Paixão

O padre rezava
E o povo acompanhava
Quanto mais o fogo ardia
Ela dava gargalhada”

(Domínio Público)

RESUMO

BARBOSA, Artur da S. **O racismo religioso como produtor de territórios: Uma análise sobre ataques aos templos de Candomblé em Duque de Caxias/RJ.** 2024. 114p. Dissertação (Mestrado em Geografia). Instituto de Geociências, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2024.

Os debates referentes a racialidade e as disputas territoriais avançam nos espaços acadêmicos. Com vista a somar as trincheiras contra o colonialismo que buscou territorializar consciências e terras, utilizamos da digressão histórica, no capítulo 1, para por luz ao que na escuridão dos séculos se escondem. Assim, nessa primeira parte, os meios percorridos foram uma pesquisa bibliográfica. Em continuidade, no Capítulo 2, temos um apanhado geral de alguns conflitos religiosos que ocorreram em Duque de Caxias/RJ e em municípios vizinhos. Para tanto, entrevistas foram feitas com uma liderança candomblecista, a saber, o Ogã Leonardo, do Terreiro Ile Ase Omiojuaro. Por fim, no Capítulo 3, temos um estudo mais próximo de nosso recorte espacial, qual seja, o ataque direcionado ao Terreiro Kwe Ceja Gbé, no Bairro de Imabiê, no município supracitado. Nesse ponto, duas entrevistas foram aplicadas a sacerdotisa deste templo, além de idas ao campo. Em suma, esta dissertação objetiva, em sentido mais amplo, apresentar a potencialidade que o Racismo Religioso tem para construir territórios. Nesse sentido, valendo-nos do fato de que a cidade de Duque de Caxias, no Estado do Rio de Janeiro, concentrou no ano em questão o maior índice de preconceito religioso da Baixada Fluminense, escolhemos um terreiro deste município para embasarmos, numa realidade prática, a nossa afirmativa, qual seja, a de que o racismo religioso constrói territórios. Para tanto, uma pesquisa de caráter exploratório, somada a bibliografias que norteavam o nosso fazer acadêmico, uniu-se a entrevistas semi estruturadas, aplicada em campo. Todavia, no decorrer do texto, não somente o ataque ocorrido neste terreiro, qual seja, o Kwe Ceja Gbé, da sacerdotisa conceição de Olissa, mas uma trama desde o período colonial, de maneira sucinta, é desvelada em todo o corpo textual, onde um processo de epistemicídio ao saber ancestral negro é empreendido até chegarmos aos ataques que vemos aos terreiros de candomblés. O resultado que chegamos não findam o debate, mais ampliam a discussão, pois, concluímos, verdadeiramente, que o processo colonial confluiu para uma consciência que demonizou as praticas candomblecistas, que se mantêm como verdadeiros quilombos, ou seja, espaços de resistências da cultura negra.

Palavras-Chave: Racismo religioso; Território; Duque de Caxias/RJ; Terreiro; Pentecostal.

BARBOSA, Artur da S. **Religious racism as a producer of territories: An analysis of attacks on Candomblé temples in Duque de Caxias/RJ.** 2024. 114p. Dissertation (Master's in Geography). Institute of Geosciences, Federal Rural University of Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2024.

ABSTRACT

Debates regarding raciality and territorial disputes are advancing in academic spaces. With a view to adding to the trenches against colonialism that sought to territorialize consciences and lands, we use the historical digression, in chapter 1, to shed light on what is hidden in the darkness of centuries. Thus, in this first part, the means taken were bibliographical research. Continuing, in Chapter 2, we have an overview of some religious conflicts that occurred in Duque de Caxias/RJ and in neighboring municipalities. To this end, interviews were carried out with a Candomblé leader, namely Ogã Leonardo, from Terreiro Ile Ase Omiojuaro. Finally, in Chapter 3, we have a study closer to our spatial focus, that is, the attack directed at Terreiro Kwe Ceja Gbé, in the neighborhood of Imabiê, in the aforementioned municipality, at this point, two interviews were carried out with the priestess of this temple, as well as trips to the countryside. In short, this dissertation aims, in a broader sense, to present the potential that Religious Racism has to build territories. In this sense points out, the city of Duque de Caxias, in the State of Rio de Janeiro, had the highest rate of religious prejudice in Baixada Fluminense in the year in question, We chose a terreiro in this municipality to base our statement on a practical reality, namely that religious racism builds territories. To this end, exploratory research, combined with bibliographies that guided our academic work, was combined with semi-structured interviews, applied in the field. However, throughout the text, not only the attack that occurred in this terreiro, that is, the Kwe Ceja Gbé, of the priestess Conceição de Olissa, but a plot from the colonial period, in a succinct way, is revealed throughout the textual body, where a process of epistemicide against black ancestral knowledge is undertaken until we reach the attacks we see on Candomblé terreiros. The results we arrived at do not end the debate, but rather broaden the discussion, as we truly conclude that the colonial process led to a consciousness that demonized Candomblé practices, which remain true quilombos, that is, spaces of resistance of black culture. .

Keywords: Religious racism; Territory; Duque de Caxias/RJ; Terreiro; Pentecostal.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	P. 1
CAPÍTULO I	P. 20
1. Apresentação do Capítulo I	P. 11
1.1. Estudos em geografia e religião, território-terreiro e as tensões de racismo religioso.....	P. 11
1.2. Mundo Percebido dos Cultuadores de Orixás – O território Terreiro e o Uso de Espaços Públicos.....	P. 17
1.3. Possibilidade de estudos sobre religião na periferia: Racismo Religioso e os Conflitos Religiosos.....	P. 25
CAPÍTULO II	P. 33
2. Apresentação do Capítulo II	P. 34
2.1. Duque de Caxias como Periferia e os traços da territorialidade negra	P. 34
2.2. Espaço da religião candomblecista em Caxias	P. 41
2.3. Conflitos e tensões recentes – que que chega na grande mídia?	P. 46
CAPÍTULO III	P. 53
3. Apresentação do Capítulo III.....	P. 54
3.1. Estratégias, tensões e resistências: olhando as tensões religiosas no bairro de Imbariê, Duque de Caxias/RJ	P. 54
3.2 Caminhos de uma análise.....	P. 55
3.3 Racismo religioso e a intolerância religiosa como fragmentadores do território.....	P. 59
3.4 Duque de Caxias e a Resistência do Terreiro de Candomblé Kwe Ceja Gbé e da Doné Conceição de O’lissa.....	P. 66
CONSIDERAÇÕES FINAIS	P. 72
REFERÊNCIAS	P. 75
APÊNDICES	P. 83
APÊNDICE I- Entrevista - Doné Conceição De O’lissa – Kwe Ceja Gbé, Duque De Caxias/RJ.....	P. 83
APÊNDICE II - Entrevista – Doné Conceição De O’lissa – Kwe Ceja Gbé, Duque De Caxias/RJ.....	P. 90
APÊNDICE III- Entrevista – Ogã Leonardo – Ile Asé Omiojuaro, Nova Iguaçu	P. 90
APÊNDICE IV – Temo de Autorização Doné Conceição de O’lissa.....	P. 89
APÊNDICE V – Termo de Autorização Ogã Leonardo.....	P. 90
ANEXOS	P. 91
ANEXO I - Reportagem Sobre O Incêndio Criminosos Contra O Terreiro Kwe Ceja Gbé Em Duque De Caxias/RJ.....	P. 91

APRESENTAÇÃO

Cara leitora, as páginas que aos seus olhos, que servem como portais para uma consciência ativa das disputas territoriais em nosso País, revelam minha intencionalidade de transbordar questionamentos pessoais. De fato, mesclando-se com os instrumentais teóricos para que haja uma responsabilidade intelectual, não negamos a nossa militância científica, pois compreendemos que o discurso ainda é um espaço de disputa (BOURDIEU, 1989).

Destarte, vale ressaltar ainda que o processo de produção e participação acadêmica, que canoniza alguns autores, não podem ocultar as diversas lutas de corpos periféricos que se direcionam a produzir e a dialogar em altíssimo nível. Sobre isso, lembro-me, que durante todo o processo acadêmico na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, minha bolsa de estudos foi uma bolsa de pano com isopor, instrumento de trabalho, que junto à uma bicicleta e um celular, me acompanhava por toda a região da Grande Tijuca, na Cidade do Rio de Janeiro, em minhas entregas pelos aplicativos de entrega de alimentos conhecidos como ifood e rappi, enquanto a dissertação era confeccionada. Desse modo, o produto que em suas mãos recebe domínio é resultado de um passado/presente de lutas.

Assim posto, antes que iniciemos as apresentações da dissertação, comum a toda etapa introdutória, cabe-me enunciar as chamadas que me forjam, tal qual uma espada, a lutar contra as problemáticas socioespaciais, pois professo que esse é o papel do Geógrafo, qual seja, o de observar os fenômenos socioespaciais objetivando traçar resoluções, ou menos, denunciar as suas mazelas, para o bem viver coletivo. Assim sendo, lembro-me que no ano de 2019, ao intencionar sair de casa, em direção a um parque municipal, no município de Queimados, Cidade Periférica, na Baixada Fluminense, no Estado do Rio de Janeiro, meu Pai, Pastor de uma pequena igreja, neo pentecostal, no município citado, orienta-me para ter cuidado, para que eu não seja agredido fisicamente pelos transeuntes que, por algum motivo, passassem e me vissem fazendo as minhas oferendas aos espíritos dos ancestrais, cultuados na Umbanda.

Nesse momento, crescia no meu interior, dia a pós dia uma indignação que necessitava ser descrita num texto acadêmico, pois então eu já me encontrava formado em Geografia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro e tinha por nítido o fenômeno por mim observado, qual seja, o de racismo religioso. Este se apresentava como um elemento ordenador do território, que controlava as manifestações religiosa na região. Todavia, ao observar os terreiros de umbanda e de candomblé, a partir de minhas andanças em diversas cidades do Estado Fluminense, pude perceber, majoritariamente, uma presença negra nas igrejas protestantes no geral, e uma presença majoritária branca nos terreiros de Candomblé e Umbanda. Assim, a partir de uma percepção prática, de uma experiência pessoal, de que o que se tratava não era um racismo fenótipo, mas sim cultural. Todavia, ainda em sua dimensão de intolerância religiosa, imbuída e/ou não de racismo, um questionamento me guiava, a saber, como o que tenho por mim ser um racismo religioso pode construir um território, apontando essa a questão da pesquisa que se segue.

Dito isto, temos que, esta dissertação objetiva trazer, a partir de uma pesquisa empírica, exemplos factuais do conflito socioespacial motivado pelo Racismo religioso no Bairro de Imbariê em Duque de Caxias, município do Estado do Rio de Janeiro. Nesse sentido, partindo da hipótese de que o racismo é um agenciador de construtores de territórios, temos na região acima citada o espelho de outros tantos possíveis territórios racistas, nesse caso, agenciados pelo racismo religioso.

Nessa direção, um dos primeiros empasses é a definição e distinção entre Intolerância Religiosa e Racismo Religioso, que melhor discutiremos nos Capítulos 2 e 3 de nossa pesquisa. Outro ponto, é a tendência de autores clássicos, de traduzirem os estudos religiosos numa dicotomia entre sagrado e profano, legítimo nos estudos das religiões maniqueístas, mas que não podem ser tratados como realidades inexistentes fora dessa relação, como nos afirmaria Rosendahl (2012), se pensarmos em religiões, no Brasil, de influência Angolana, Beninense, e Nigeriana, tal como o Candomblé.

Portanto, ao falarmos de religião, estamos falando, em muito, numa ordem do discurso. Mais ainda, nas palavras de Bourdieu, temos nestas uma busca pelo “monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos” (2011, p. 58). Doravante, uma

primeira hipótese é posta, qual seja, a de que os ataques de racismo religioso empreendido as religiões, especificamente as Afrobrasileiras, são frutos de um processo de apagamento epistêmico religioso da população negra escravizada em nossas terras, concomitante a demonização de sua ancestralidade, que mesmo após a independência do Brasil e a abolição da escravatura, manteve-se por intermédio de estruturas criadas pela colonialidade do saber/ser/poder.

Destarte, entendemos que colonialidade

se refere à ideia de que, mesmo com o fim do colonialismo, uma lógica de relação colonial permanece entre os saberes, entre os diferentes modos de vida, entre os Estados-Nação, entre os diferentes grupos humanos e assim por diante. Se o colonialismo termina, a colonialidade se propaga de diferentes formas ao longo do tempo (TONIAL, et. al., 2017, P.19).

Uma das marcas coloniais deixadas em nossa sociedade, é a cristianização de nosso povo. De acordo com os dados do IBGE (2010), num total de 190.755.799 pessoas em todo Brasil, em relação à credo, 123.280.172 milhões se declaram **Católica Apostólica Romana**, 042.275.440 milhões **Evangélica**, 000.560.781 mil **Católica Apostólica Brasileira.**, 000.167.363 mil **Candomblé**, 000.131.571 mil **Católica Ortodoxa**.

Nessa direção, se fizermos um recorte racial, sobre a presença de negros (Pardos/Pretos) nas duas maiores religiões acima citadas, comparando com o Candomblé, que no índice do IBGE (2010) é considerado junto com a Umbanda, temos que: 61.412.489 milhões de **Católicos**, 22.785.426 milhões **Evangélicos**, e 305.728 mil, não sendo separada pelo IBGE **Candomblé e Umbanda**’ essa última, mesmo com traços religiosos africanos, é de base cristã. Já, se lançarmos mãos das comunidades indígenas catalogas pelo censo de 2010, vemos que: 118.877 mil **Sem Religião**, 416.201 mil **Católicos**, 209.259 mil **Evangélico**, 002.511 mil **Candomblé**, 006.843 mil **Espíritas**¹

Em suma, anulados os seus conhecimentos, as populações tradicionais ameríndias e aos sequestrados de África, obrigados, ambos, a se converterem ao cristianismo, em todas as

1 A denominação Espírita aparece, quase sempre, nos meios populares, como termo denominador de qualquer culto de manifestação espiritual, que em nada se relaciona com o Espiritismo de Alan Kardec, salvo a manifestação de espíritos e influências cristãs que invadiram a nossa História. Um exemplo de “espiritismo” indígena é o culto de jurema sagrada, também objeto de ataques racistas.

Américas, eram apresentados a um mundo onde imperava a dialética do maniqueísmo sagrado versus profano. Sabemos que, a Religião ressignifica o mundo e o ordena, assim como os seus habitantes, de maneira tão profunda que até as funções de animais e plantas são reorganizados.

Sobre isso, ao mantermos a reflexão sobre exemplos factuais, temos por observação a significância que as vacas têm para os nossos irmãos Hindus, animal sagrado e respeitado por toda a população. Ao contraponto que, observado seus sistemas de castas, a obrigatoria servidão dos Shudas, entendidos como descendentes dos nascidos dos pés do Supremo Deus Brahma, aos de castas superiores, e os Dalhits que, nascidos da poeira dos pés de Brahma, porquanto, não nascidos do seu corpo, nem ao menos tem castas, sendo destinado a esses todos os trabalhos desprezados pelos anteriores, faz-nos perceber o domínio social que o discurso religioso pode impor.

Em suma, o poder religioso, assim como qualquer poder, possibilita a criação, manutenção e organização de territórios. Desse modo, o fenômeno observado na História de nosso País, para utilizarmos um termo da computação, é o de formatação das consciências. Pois, enquanto para o negro de África, desde o mar por onde atravessava as embarcações que os sequestravam, até a terra que os seus olhos desconheciam, mas os seus pés pisavam, mesmo sendo de medo e tristeza, permaneciam sagradas, que aos poucos, doutrinados com a fé cristã, que imperializa o mundo, converte-o de sua profanidade, perdia a presença e a essência do sagrado ensinado pelos seus ancestrais. Não que o mundo se renasce, mas sim, um território, uma ordem significativa do espaço. Um espaço ordenado por significados do discurso do dia.

Assim sendo, retomar a sacralidade de nosso planeta, assim entendido pelos povos originários das mais diversas etnias, que lhes dá a sensação de pertença a um cosmo interligado aos seus destinos e propósitos no curso de suas Histórias, é um dos fins pretendidos nas páginas que se seguem. Pois, a obscuridade aos seus saberes ancestrais construiu um Brasil, de maioria negra, que nos atos de intolerância e racismo religioso, demonstra se odiar, se demonizar e se plastificar, quando não se converter, ao branqueamento que tem na religião cristã um de seus bastiões.

Assim, o que dizer sobre as comunidades tradicionais de terreiro, tais quais, o

Candomblé, se não o que verdadeiramente são, a explicar, espaços de memória ancestral, mas também, de resistência aos ataques racistas empreendidos ao povo negro desde o período do Brasil colônia. Para tanto, o texto proposto visa tecer uma análise, partindo da hipótese de que o Racismo Religioso é um elemento construtor de territórios. Nesse sentido, temos no recorte de nossa análise os conflitos sobre intolerância religiosa em Duque de Caxias.

Entendido isto, voltemos ao Espaço, elemento primeiro de todo Território, para que assim, imaginemos como esse fenômeno de aniquilação ocorre em nosso cotidiano. Contudo, quando caminhamos pelas ruas não nos atentamos, quase sempre, qual conceito socioespacial nos envolve. Envoltos pela paisagem, tal qual um filme que aos nossos olhos passam e despertam os nossos sentidos, a partir de um olhar geográfico delimitamos possíveis espectros de análise do que originalmente é espaço.

Longe de ser visto apenas como palco das relações sociais, o chão que sustenta os nossos passos tem uma história quase sempre silenciada, por vezes esquecida. Destarte, as relações de poder em sua produção/manutenção adicionam a este a sua categoria de território, mas a ausência da memória nos faz repousar na “sede de uma vertiginosa alienação” (SANTOS, 2007, P.81). Processos sucessivos de apagamento da história socioespacial, com a destruição não só das rugosidades, mas da cultura imaterial, somado a uma desqualificação do que sobra, constrói espaços de opressão.

Nessa caminhada, com uma consciência imediatista das relações de poder, algumas pessoas, desprovidas de uma visão histórica e dialética da realidade, colocam os fenômenos num vácuo asséptico histórico. Dessa forma, em nossas experiências cotidianas, por vezes, ignoramos os motivos das pessoas se localizarem em tais territórios, quando isso ocorre, e a origem de suas motivações em apropriarem e/ou dominarem tal recorte espacial, ou ainda, se deslocarem por este, focando, tão somente, nos atores e seus códigos de poder. O Território é um conceito histórico, “constituído pelo movimento histórico e por simultaneidades” (SAQUET & SPOSITO, 2009, p. 56).

Desde agora, indicamos o conceito de nossa obra, qual seja, o Território. Sobre este, dentre algumas explicações que podem ser feitas, Marcelo Lopes de Souza é quem traz com maestria, afirmando que “é fundamentalmente um espaço definido e delimitado por e a partir das relações de poder” (1995, P.78). Logo, é desse modo que o traduziremos a partir de agora. Se nos debruçarmos sobre este conceito, temos a dizer que o território “é um espaço

onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder” (RAFFESTIN, 1993, P.144). Nisso, a interpretação é geográfica e possível de conceituar. Destarte, a religião imprime, tanto informação quanto energia no espaço, construindo seus territórios religioso. De fato, território, ou seja, espaço apropriado/dominado por um agente(s) de poder, somado a territorialidade, que são as relações de poder propriamente ditas, fazem com que energia e informação se apresentem uníssona. De acordo com Rosendahl a “Territorialidade religiosa significa o conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos religiosos a fim de controlar pessoas e objetos” (ROSENDAHL, 2012, P. 88). Nos mais diversos Países do mundo, tais quais os que compõe o Oriente Médio, por vezes, leis estatais mesclam-se com dogmas religiosos. Mas, isto não é uma excentricidade dos “outros”. Em nossa sociedade, por exemplo, o juramento presidencial é feito com as mãos sobre a Bíblia Sagrada. Fato é que, em algumas relações de poder entre estados nações, tal qual o histórico confronto entre Palestinos e Israelenses, em relação ao controle de seus territórios, o domínio de espaços simbólicos de suas religiões hegemônicas é um fator imperioso, tendo em vista que, nos dois Países existem espaços sagrados para ambos, a exemplo da divisão de Jerusalém entre palestina e Israel. A disputa pelo território se explica, se pensarmos somente no espectro religioso, a medida que, “território e identidade religiosa estão fortemente ligados” (ROSENDAHL, 2012, P. 87).

De fato, tendo a religião o poder de criar territórios, temos as práticas de Racismo/intolerância Religiosa o fenômeno de nossa meditação. Assim sendo, buscamos um exemplo empírico para a nossa reflexão, de maneira tal que, direcionamos uma entrevista semi-estruturada à Doné Conceição de Lissá, sacerdotisa do templo de Candomblé Kwe Ceja Egbé, localizado no Bairro de Imbariê, Distrito de Imbariê, no município de Duque de Caxias/RJ, mais especificamente, no lote 9, Rua G. A escolha deste local, em especial, justifica-se pelos inúmeros ataques a este espaço. Entretanto, leitores mais atentos perceberão uma inclinação nagocentrica, onde mesmo tratando de um candomblé Jeje, onde as divindades centrais são voduns, por vezes alusões aos orixás, cultuado pelo povo nago é posto, tendo em vista uma maior difusão de nomes como Osun, Sango e Exú, por exemplo, ao invés de Aziri, Hevioso e Elegbara.

Em continuidade de raciocínio, partindo da premissa que o racismo no Brasil chega junto com o processo escravocrata, que diferenciava as raças pelos aspectos fenóticos, não encontramos dados que possibilite analisar o racismo, nas Américas, anterior a ideia raça e as

opressões escravistas, oriunda do imperialismo Europeu, que caminhou de mãos dadas com a religiosidade cristã. Para tanta, Colonialidade do Saber e colonialidade do Poder, no Histórico de nosso País, são as mesmas faces de uma mesma moeda, que no seu verso apresenta a Primeira Missa como estampa da Colonização Católica de um império teocrático.

Doravante, na busca por Georreferenciar um recorte espacial onde temos o fenômeno de ataque a religiosidade negra, trabalharemos com o conceito de território, justificado por ser um estudo das relações de poder, tendo como objeto o terreiro supracitado.

A partir de uma pesquisa qualitativa, se desenvolve a partir de um questionário semiestruturado, objetivamos compreender esas questões a partir da vicência e narrativas da sacerdotisa Doné conceição de Lissá sobre os ataques empreendidos a sua comunidade. Sobre a especificidade da entrevista semi-estruturada, Boni e Quaresma (2005) ilumina a nossa compreensão ao afirmar que:

As entrevistas semi-estruturadas combinam perguntas abertas e fechadas, onde o informante tem a possibilidade de discorrer sobre o tema proposto. O pesquisador deve seguir um conjunto de questões previamente definidas, mas ele o faz em um contexto muito semelhante ao de uma conversa informal (BONI e QUARESMA, 2005, P. 75).

Assim, as perguntas pré-estabelecidas se apresentavam como norteadores da intencionalidade científica, pois indica os caminhos desejados. Contudo, permite a liberdade no discurso do entrevistado, possibilita que este enverede por caminhos inicialmente não pensado pelo entrevistador. Todavia, quando a oratória se distancia dos objetivos da investigação, a fonte é convidada ao retorno em direção a questão inicial. Nisso, as questões formuladas a priori cumpre essa função. Destarte, deve-se ressaltar que uma única visita foi feita à sacerdotisa.

Doravante, anteriormente e concomitantemente ao processo de escrita que se basearam em conceitos, tais quais, Racismo, Território, e Colonialidade, alguns autores foram necessários. Assim, para falarmos sobre raça e racismo, autores como Munanga Kabengele (2023), (2004); Carlos Moore (2007); Silvio Almeida (2018) e Fanon (1956) (1969), são alguns dos pesquisadores que auxiliaram em toda essa reflexão. Destarte, ao

falarmos de Território, os textos de Haerbaert (1997; 1999; 2001; 2002; 2005; 2007;2011; 2012); e de Souza (2014); foram consultados. Em suma, no que tange Colonialidade, temos em autores como TONIAL (et. al., 2017) e Quijano (2005) grandes pensadores que nos ajudaram a caminhar nesse generoso debate. Porquanto, diversos outros escritores, como Christina Vital da Cunha (2008; 2014), professora do curso de Sociologia da Universidade Federal Fluminense, com sua pesquisa desde 1980 sobre esse a presença (Neo)Pentecostal nas favelas, tracejam o nossa tecido.

No Geral, nosso objetivo é descrever a potencialidade do racismo, especificamente o religioso, de construir território. Para isso, objetivos específicos se tornam necessário, tais quais etapas para chegar a um fim proposto. Nisso, buscamos analisar a influência que a colonialidade religiosa desenvolveu na formação de uma população intolerante e racista nos assuntos de religião. Outra etapa objetivada é apresentar os terreiros de candomblé como legítimos espaços de resistência cultural e ancestral da cultura negra brasileira.

Para tanto, a pesquisa se desenvolve em seu caráter metodológico exploratório. Sobre essa metodologia, GIL (2002) nos explica que:

Seu planejamento é, portanto, bastante flexível, de modo que possibilite a consideração dos mais variados aspectos relativos ao fato estudado. Na maioria dos casos, essas pesquisas envolvem: (a) levantamento bibliográfico; (b) entrevistas com pessoas que tiveram experiências práticas com o problema pesquisado (GIL, 2002, P.41).

Assim, para organizar a presente exposição, separamos nossa dissertação em 3 partes. No primeiro capítulo, intitulado Estudos em geografia e religião, território-terreiro e as tensões de racismo religioso, temos por objetivos específicos, quais sejam, a de apresentar o fenômeno de dessacralização do mundo a partir do avanço europeu em terras do sul global, como também, a fragilidade da dicotomização entre sagrado e profano, baseada numa teologia abraâmica, para abordar os estudos às religiões que atendem a uma diversidade maior de possibilidades sagradas, como o candomblé. Assim sendo, entrevistas semi-estruturadas foram aplicadas a lideranças religiosas, ainda nesse capítulo, tendo a pertença o elemento relevante e justificador da aplicabilidade desta técnica a estas pessoas.

Não somente, no Capítulo 1, possibilitamos uma aproximação a dimensão histórica e uma realidade atual periférica do município de Duque de Caxias, no Estado do Rio de Janeiro, onde

apontamos que, a partir do avanço colonial e o apagamento forçado das cosmo percepção de muitos de nossos nativos, como também, de nossos irmãos africanos, trazidos para trabalho forçado, e de seus descendentes em terras brasileiras, hoje sofreadores, em muitos dos casos, de uma marginalização que intersecciona raça e classe, a partir de uma histórica demonização de seus ancestrais, entendem hoje, por bem, de maneira legítima, pois a liberdade de consciência permite, a cultuarem um ancestral judeu, a saber, o cristo, tendo em vista que, mesmo que não tenha deixado filhos carnis, ainda assim, faz parte dos memoráveis filhos de abraão. Destarte, essa demonização, de sua própria cultura anscetral, que agora passa ser a cultura do “outro”, por vezes, gera conflitos nos espaços de convívio público.

Para tanto, buscando concatenar os pontos, no Capítulo 2, sob o título, **Territorialidade do candomblé em Duque de Caxias**, esses conflitos são evidenciados. Em suma, assim como no capítulo anterior, no capítulo 2 as entrevistas também se deram com autoridades no assunto, valendo-se de estarem intimamente ligadas a religião candomblecista, como também, pela localidade dos seus terreiros na baixada fluminense, macrorregião de nossa análise, dando destaque ao município de Duque de Caxias. De modo geral, volvemos, mesmo que de maneira ainda prematura, a história dos ataques aos quilombos da região, apontando a resistência dos territórios negros na região, assim com os ataques a estes. Para tanto, uma pesquisa bibliográfica, de igual modo a todo o corpo textual, se fez necessária.

Por fim, no Capítulo 3, uma busca pela diferenciação entre racismo religioso e intolerância religiosa se dá. De fato, ainda com necessidades de maior refinação, propusemos que todo racismo religioso é uma intolerância religiosa, mas nem toda intolerância religiosa é um racismo religioso. Porquanto, objetivando erigir um exemplo de resistência em Duque de Caxias, temos na figura da sacerdotisa, Doné Conceição de O’lissa, um imperioso exemplo. A escolha de entrevistarmos a Doné Conceição reside, além da localidade em nosso recorte espacial de análise, em diversas História de ataques sofridos pelo seu terreiro, qual seja, o Kwe Ceja Gbé, e a sua mobilização de resistência.

CAPÍTULO I

1. APRESENTAÇÃO DO CAPÍTULO I

O sagrado é uma categoria de análise central nos estudos da geografia da religião. Neste caso, observando os escritos que se aprofundam nesta disciplina, temos que, abordado a partir da relação sagrado e profano, onde o segundo é, por vezes, negligenciado, o que temos é uma Geografia do Sagrado e as relações socioespaciais que nascem a partir deste. Assim sendo, canonizados alguns autores, como Mircea Eliade (1992), discípulo de Rudolf Otto (2007), pastor luterano, a Geografia da Religião, nesta direção, ainda engatinha nos estudos sobre as religiões que não compreendem a realidade entre sagrado e profano de maneira tão rígida, de um espaço carente de sacralização.

Mas, não somente isto. Outro ponto necessário de avanço é sobre o conflito religioso. Para tanto, uma digressão histórica é imprescindível. Firmado isto, este capítulo objetiva, ao lembrarmos do processo colonial cristão de nosso País, questionarmos a ideal rígida entre sagrado e profano, aja visto que, ao mudar a religião, os seus códigos interpretativos mudam também. A partir disto, conflitos e atritos na relações podem nascer. Consequentemente, uma disputa de poder ergue no espaço uma dimensão territorial. Em suma, pensando no elemento racismo implantado no vetor religioso, esta parte dissertativa aponta um diálogo entre religião, racismo e território nascidos de nosso processo colonial. Assim, uma revisão bibliográfica se pois enquanto caminho.

1.1 Estudos em Geografia e Religião, Território-terreiro e as tensões de racismo religioso.

Cunhado em 1795 por Gottlieb em sua obra *Ideas about religious geography* (BÜTTNER, 1986), o termo Geografia da Religião nos aponta um fenômeno que acompanha a humanidade, ao menos, desde o período paleolítico (ROSENAHL, 2008). Destarte, “suas primeiras formulações nos remetem às diversas cosmologias e protociências expostas pelos antigos pensadores gregos” (PEREIRA, 2013, P.11). Vale ressaltar que, desde o homem primitivo até as modernas sociedades do desperdício, o ser humano busca significar as suas relações.

De fato, “na época pré-científica, a interpretação simbólica e a atribuição do sagrado aos lugares e às paisagens são duas maneiras características e estreitamente relacionadas de

responder ao mundo” (TUAN, 1980, P.162). Assim sendo, a criação de mitos era necessária. Um mundo lendário se apresentava e era retratado, por exemplo, nas cartas marinas, tais quais, a de Olaus Magnus, datada de 1539, onde monstros de tamanhos colossais e dotados de uma presença mística dominavam os mares.

Ainda no Século 16, tais cartas marítimas guiavam o imaginário dos grandes desbravadores. Destarte, concomitante a esse período, as grandes navegações, com o avanço técnico, desacreditavam as lendas e retraduziam os mitos. Além do que, as grandes navegações, iniciadas por Portugal, num só tempo, expandia os domínios do Rei e os domínios da Igreja Católica. Porquanto, fundava-se um novo discurso, originado de uma cosmovisão que traduzia o mundo pelos textos bíblicos. Assim, as descrições do mundo deixavam de ser pagãs, passando a ser cristãs, de modo que a Geografia da Religião desse tempo se debruçava “mapeando o avanço espacial do cristianismo” (ROSENDAHL, 1995, p.96) sobre o mundo pagão e o caos dos monstros mitológicos.

A cosmovisão do homem medieval e seus antecessores é de um mundo repleto de armadilhas e perigos. Assim, algumas sociedades, ritualizando espaços, sagrando-os, erguiam edificação, regionalizando as áreas seguras, de modo que, “na Europa medieval, os sacerdotes consagravam as muralhas da cidade para que elas pudessem afastar o demônio, a doença e a morte, ou seja, os perigos do caos” (ROSENDAHL, 2018, P.52). enfim, o perigo exterior.

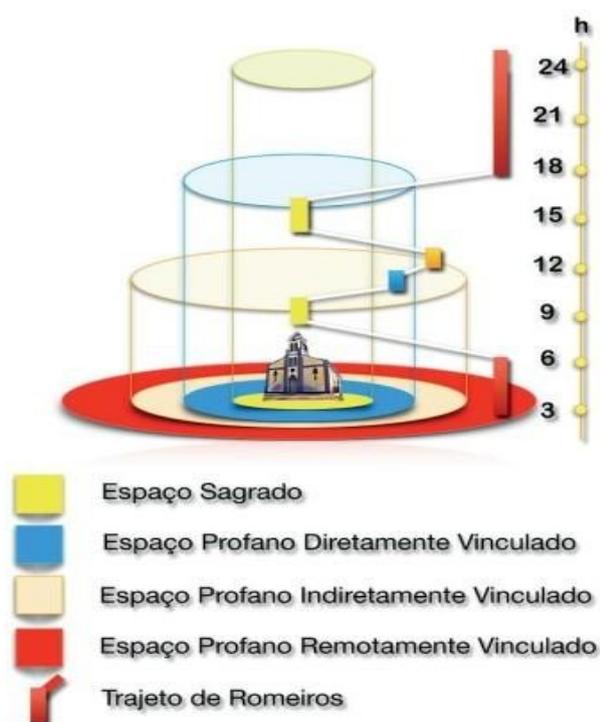
Assim sendo, encontramos a materialização do culto ao sagrado na fundação das primeiras cidades (COULANGES, 2000) e a regionalização do sagrado que vai de muralhas à paredes. A exemplo disso, temos que em Jericó, a cidade mais antiga do mundo, já “existiam edifícios públicos e santuários, alguns contendo estátuas de gesso” (TIMES, 1993, P.40). Doravante, acredita-se que seus muros também eram “encantados”, sendo destruídos por intervenção divina na invasão dos Judeus retratada na Bíblia Sagrada, no livro de Josué em seu Capítulo de número 6.

As civilizações que se originam no decorrer dos séculos, após as grandes navegações, em sua maioria, abraçam as religiões de Origem Abraâmicas, tais quais, o Islamismo e o Cristianismo, que hoje somam respectivamente 1,6 bilhões e 2,2 bilhões de adeptos. sendo estas as duas maiores religiões em número de fiés em nosso Planeta. Contudo, Religiões de cultos milenares permanecem em diversas localidades, mesmo que em quantidade significativamente inferior as anteriormente citadas, por vezes negligenciadas em suas Cosmo Percepções, onde o mundo é repleto de mistérios e significados sagrados, sendo analisadas a partir da dialética Sagrado e Profano.

Assim sendo, Historiadores e Geógrafos da Religião, ao analisarem as sociedades que construíam estruturas fechadas, delimitando o espaço da manifestação do sagrado, desenvolveram pesquisas que hoje nos servem de base, tais quais os estudos de Rosendahl (2018) e Eliade (1992). Em tais estudos, o espaço sagrado está intimamente ligado ao profano, sendo o segundo o espaço ao entorno do primeiro. Porquanto, o espaço geográfico, para o homem religioso maniqueísta, é fragmentado nestas duas partes.

Um exemplo desta relação dicotômica são os estudos de Rosendahl (2018 [1997]) sobre as peregrinações católicas em direção aos espaços sagrados. A autora supracitada apresenta esta relação no seguinte esquema:

FIGURA 1 - COTIDIANO DO ROMEIRO NO CENTRO RELIGIOSO



Fonte: Rosendahl, 1997.

No esquema apresentado, o espaço profano é analisado em sua relação com o Espaço Sagrado, pois faz parte da trama da peregrinação, uma experiência sagrada. Contudo, o caminho percorrido, permanece periférico, ou seja, profano, existindo somente no entorno do sagrado, inexistente fora dessa relação.

No Brasil, além dos trabalhos de Zeny Rosendahl (2003); (2005); (2008); (2012); (2015); (2018) a grande maioria dos autores dentro da Geografia da Religião, tais quais, Gil

Filho (2002); (2005); (2008); além doutros, não descrevem o espaço sagrado ausente do espaço profano. Destarte, o espaço sagrado é apresentado como o lugar da transcendência do homem em sua relação com o sagrado e direciona-o a sentimentos numinosos. Tal percepção é compartilhada por Rudolf Otto (2007), que descreve os espectros desses sentimentos, que são sensações possíveis experienciadas pelo homem de frente ao sagrado manifesto.

Assim sendo, a exemplo dos cristãos (Protestantes & Católicos), “a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano” (ELIADE, 1992, p. 13). Há uma clara dimensão que pairou na teologia moderna de dicotomia entre “céu” (visto como sagrado) e “Terra” (visto como profano), essa compreensão, materializada nas acepções de teologias leigas² praticadas nas periferias brasileiras, que acabam por promover ações “escapistas”. Essas visões dicotômicas, é muito diferente de como entendem os povos originários das Américas, da África e da Oceania, restando-nos a salvação num mundo vindouro.

Para tanto, tendo em vista a hegemonia do discurso das religiões Abraâmicas, que se consolidou na Geografia da Religião, podemos afirmar que há um pressuposto majoritariamente maniqueísta e dicotômico, dentro dos estudos da disciplina supracitada, onde duas categorias, a saber, sagrado e profano se relacionam dialeticamente. Desse modo, mesmo não negando essa realidade dentro de muitos discursos religioso, no geral, os Geógrafos da Religião, com raras exceções, acabam negligenciando as religiões que percebem todos os reinos, a saber, minerais, vegetais, animais, sagrados e não concebem, par si, uma modalidade de existir diferente. Esse não é um fenômeno sem contexto histórico, mas baseado na negação, por quanto, apagamento, das outras culturas. Desse modo, temos um elemento político, possivelmente produtor de territórios. Assim, ao relacionarem-se nos espaços comuns, tais quais, ruas e praças, sendo este encontro conflituoso ou harmônico, uma prática territorialidade se apresenta.

Contudo, ao falarmos de espaço sagrado, estes autores devem ser postos, pois melhor o descrevem. Assim, o que temos é uma questão de cosmovisão de origem Abraâmica e suas especificidades, em religiões como o islã e o cristianismo, por exemplo, que preenchem quase todos os materiais de análise do espaço sagrado na Geografia da Religião, frente a cosmo percepção de culturas que não concebem a realidade profana. Todavia, encontramos algumas excepcionalidades, dentro da Geografia da Religião. Dentre estas, podemos citar os

2 Compreendemos na mesma concepção que Rocha (2019) apresenta sobre a forma de construção dos saberes teológicas dos protestantes pentecostais e neopentecostais na periferia urbana, em especial na Baixada Fluminense. Em especial trata-se de lideranças com baixa formação teológica ou mesmo com interpretações individuais pautadas em “revelações específicas” de ministérios.

estudos da importantíssima Aurenice de Mello Corrêa, que em sua obra, “A cidade, a floresta e a criação do espaço sagrado em unidade de conservação: o caso da Curva do S no Parque Nacional da Tijuca, na cidade do Rio de Janeiro”, destaca a importância da natureza para os cultuadores de divindades como as cultuadas no Candomblé e na Umbanda, objetivando políticas públicas para essa população, evidenciando que toda a natureza é sagrada, distanciando-se da oposição sagrado e profano. Pois, de acordo com a autora:

Para algumas tradições religiosas, como o candomblé e a umbanda, o elemento água é a própria deidade, chamada de Orixá, Vodun, Inquice, dependendo da etnia. Para o Candomblé de Ketu, de influência nagô/Iorubá, um rio ou uma cachoeira é a própria Oxun (Orixá feminino ligado às águas doces), e também, lugar de comunicação com ela ou contato com seu Axé (Força vital) (CORRÊA; COSTA; LOUREIRO, 2019, P. 11).

Assim, a água não precisa ser sacralizada, como feita na igreja católica. Isso se estende para a terra, o ar, o fogo, mas também a rua, a encruzilhada, montanhas, vales, enfim, a toda extensão de nosso planeta.

De fato, autores umbandistas já nos indicavam a possibilidade de enxergarmos o mundo a partir dos seus olhos, tais quais, Molina (1974); Juruá (2013); Rivas Netto (2017), Tata Tancredo (1971) – Sendo esse um dos fundadores da Umbanda. Entretanto, no geral, enquanto acadêmicos, mantemos dois conceitos como a base de nossa análise (Sagrado/Profano), não nos aprofundando nos mesmos, homogenizando o sagrado em suas diversas percepções e manifestações. Fato é que, autores consagrados são apresentados como os novos donos do discurso religioso, mesmo que monolítico.

Porquanto, a impressão espacial da religiosidade cristã no mundo ocidental e a islamização do norte da África e do Oriente Médio, com os avanços territoriais legitimados pela religião (*vide Cruzadas entre os séculos XVI & XVIII*), pode justificar os volumosos escritos sobre as religiões abraâmicas em relação a outros grupos religiosos que compreendem o cosmo como um todo sagrado. Contudo, tais escritos não devem ser descartados, mas, ao tratar das religiões que não consideram a realidade profana, podemos lançar mãos das análises sobre seu espectro sagrado, ou ainda, por vezes, direcionarmos uma pesquisa exploratória/investigativa.

Nessa direção, duas perspectivas de estudos são apresentadas, na primeira é “possível reconhecer o sagrado como elemento de produção do espaço” (ROSENDAHL, 2012, P.46). Contudo, isso implica a necessidade de sagração. Sobre isso, temos que a produção do espaço sagrado “pode ocorrer de dois tipos: o primeiro ocorre a manifestação direta da divindade,

uma hierofania em certas coisas, objetos ou pessoas. (...) no segundo tipo o espaço é ritualisticamente construído” (ROSENDAHL, 2012, P. 75). Entretanto, numa segunda perspectiva, qual seja, a dos povos que compreendem o todo como sagrado, não existe um antes profano a que se precise sacrificar. Toda a realidade é a manifestação direta e/ou indireta da imagem, semelhança, ou ainda, da própria divindade.

Em ambos os casos, ao pensarmos em Geografia da Religião, entendemos o espaço sagrado numa

concepção de complementariedade entre o que chamamos de espaço visível (que se refere ao território religioso, isto é, aos lugares sagrados: Igrejas, Centros Espíritas, Templos, Terreiros, Sinagogas, Mesquitas, etc., e a dinâmica social aí presente) e o espaço invisível (que se refere a subjetividade, ao imaginário, à filosofia da religião, enfim, as concepções de céus e inferno, purgatório e todos os possíveis e imagináveis lugares do pós- morte, do além, do outro mundo) (ALBERTO SANTOS, 2002, p.26).

Contudo, para as religiões de Raízes africanas, não existe uma separabilidade entre o mundo dos encarnados e o mundo dos ancestrais.

Assim, conceitualmente, resumimo-nos em descrever o espaço sagrado como sendo o espaço da manifestação do sagrado. Esta é de natureza perceptiva. Contudo, influenciada por doutrinas. Desse modo, quando falamos das religiões cristãs estamos falando da oposição sagrado e profano. Entretanto, quando falamos de religiões Afro-brasileiras estamos falando de uma fragmentação hierarquizadora dentro do próprio sagrado, como abordamos no texto monográfico “A Fragmentação do Espaço Sagrado de Umbanda na Figura de Exú”¹.

Fato temos que, apresentados a uma forma de traduzir o mundo, a cosmopercepção religiosa influencia a nossa relação no meio habitado, isso por que “a religião imprime uma ordem no espaço” (ROSENDAHL, 2012, p.73). Nesse sentido, as relações dos mais diversos grupos, como suas mais diversas percepções sobre o espaço, por vezes, transitam de encontros respeitosos à confrontos pelo direito de ordenar o espaço. Desse modo, entendermos os significados que o espaço tem para o homem religioso é de suma importância, antes de analisarmos os efeitos de suas relações. No geral, há poucos estudos no campo da geografia da religião que aborde as religiões de raízes africanas, embora exista uma emergência de teses e dissertações em relação ao tema.

1.2 O Mundo Percebido das comunidades tradicionais de Terreiro – Território Terreiro e o Uso de Espaços Públicos.

Mo Juba, Esú. Licença. Láaróyè!

O terreiro de candomblé nasce há mais de 500 anos nos corpos negros transmigrados do continente africano, nas suas cosmovisões, ideologias, modos de vida e no ato de resistência essencial contra a opressão colonial (FERREIRA, 2020, p.63).

Formado enquanto espaço de resistência da história ancestral de diversos povos de territórios que hoje entendemos como Nigéria, Congo e Angola, e Benin, no Brasil nasciam os respectivos candomblés Nagô, de Angola e de Jeje, objetivando manter a memória Ancestral através da religião. De fato, ao falarmos das comunidades tradicionais de terreiro, de acordo com Sidnei Nogueira, estamos falando de um “espaço quilombola”. Consequentemente, estamos falando de um espaço de resistência. Para o autor, os Terreiros são “Territórios de deuses e entidades espirituais pretas, por meio dos quais se busca a prática de uma religiosidade, a um só tempo terapêutica e sócio-histórico-cultural, que se volta para o continente africano” (SIDNEI, 2020, P.15).

Doravante, em cada Terreiro uma cosmogonia é apresentada, mas, em todos a sacralidade do mundo é mantida. Nessa direção, entendemos que para compreendermos a percepção de nosso planeta pelas comunidades tradicionais de terreiro, um olhar em direção a cosmogonia das localidades de onde se originam os cultos as divindades que são lembradas no Candomblé se fazem necessário. Assim sendo, temos que:

A cosmogonia Bantu tem origens desde a formação dos primeiros grupos ou aldeias humanos Bantu na região de BUNUE (Norte oeste de Camarões) até a fundação do poderoso Reino do Kongo por Nimi A Lukeni no século VII, passando por migração dos Bantus na África Central. Essa Cosmogonia Bantu é baseada em primeiro lugar sobre a crença que toda a natureza: Terra, Ceús (Ntoto, Zulu) é a criação do Nzambi A Mpungu (Deus), ser poderoso, Supremo (AXEL, 2020).

Partindo dessa lógica, o mundo em toda a sua forma de se experienciar é sagrado. Pois, independente das nossas relações sociais, estamos sempre em contato com as energias da natureza que são sagradas e divinas. Sobre isso, as comunidades tradicionais de terreiro chamam de Nkisis, que é a natureza sagrada em todas as suas possibilidades, tais quais os Rios que se relaciona com Ndandalunda e os Trovões que se relaciona a Nzazi, ambas

divindades dentro da Cosmopercepção bantu que formou, dentro da plasticidade necessária e estratégica num período escravocrata, o Candomblé de Angola.

Em suma, num trecho de seu livro, traduzido por Makota³ Valdina que encontramos respostas satisfatórias para pensarmos o povo banto e o Candomblé Banto, onde FU-Kiau diz- nos que:

O povo bântu, Kôngo e Luba, entre eles, aceitam o mundo natural como sagrado em sua totalidade porque, através dele, eles vêem refletida a grandeza de Kalûnga. A energia superior de vida, aquele que é interiramente completo (lunga) por si próprio. Assim, quando um Mûntu (ser humano) vê um minúsculo cristal (ngêgele) ele/ela vê nele, não só sua sacralidade, mas também a presença divina de Kalûnga (FU- KIAU, 2015 [1991], P.2).

No Brasil, o terreiro mais antigo, ao menos documentado dessa nação, é o Terreiro Tumbeci, fundado na Bahia em 1850, pelo escravizado liberto Roberto Barros Reis (Sobrenome em referência a família que lhe comprou- Barros Reis) na região que era o Quilombo Cabula (Este destruído pelo Conde João Saldanha da Gama em 1809). Dessa casa muitas outras se originaram, tais quais o Terreiro Matamba Tombeci Neto, em Ilhéus/BA.

Dando continuidade em nossa retórica de sacralidade de nosso planeta pelas culturas tradicionais de terreiro, frente a dessacralização do mundo impressa nas consciências cristianizadas desde o período colonial, avancemos numa breve abordagem sobre a cosmopercepção Nagô, sem a qual não podemos falar de uma percepção Candomblecista, tendo em vista esta envolver diversas etnias. Assim sendo, de acordo com a Teologia Yorubana apresentada por Awofa OgbeBara em seu livro, IGBÁDU: a cabaça da existência:

Em um tempo imemorável, nada mais existia além do Orun¹. Em seu palácio de paredes brancas e transparentes como o alabastro, com imensos salões, onde almofadões brancos como a neve faziam as vezes de cadeiras, todos os Orixás Funfun, criaturas das mais alta hierarquia espiritual, passavam o tempo dedicando-se com frutos e néctares ainda hoje desconhecidos pelos humanos. Rodeando o palácio, num grande bosque muito bem cuidado, floresciam todos os tipos de vegetais que, mais tarde, seriam desenvolvidos na Terra, e todas as espécies de animais ali transitavam em total liberdade, mansos e pacíficos como o local onde viviam. Rios de águas puras e transparentes como cristal banhavam o solos dos bosques e, em determinados pontos, precipitavam-se em forma de cachoeiras, formando piscinas naturais onde os seus habitantes costumavam banhar-se e divertir-se. A temperatura era sempre agradável e ninguém sabia o que era calor, frio, fome, sede ou qualquer tipo de necessidade. No Orun existiam todas as coisas que existem hoje em

³ Responsável por cuidar dos Nkisis, divindades no candomblé de Angola, sendo reconhecida também como uma mãe, dentro da religião. Além disto, é o braço direito, junto aos ogãs, das sacerdotisas e sacerdotes numa casa de candomblé.

nosso mundo, só que de forma imaterial, mais sutil. Tudo o que ali havia era protótipo do que temos hoje em nosso plano existencial. Nesse ambiente de total felicidade, não fosse a ociosidade em que viviam, tudo estava perfeito. Naquele dia, Olorun se encontrava especialmente alegre. Havia tido uma idéia que, sem sombra de dúvidas, traria fim ao ócio reinante. Resolverá criar um novo mundo que seria habitado por seres mortais, mas semelhantes em tudo a Ele próprio, e, para tanto, precisaria da ajuda de todos os seus filhos. Sentados em grandes almofadas, os Orixás Funfun, liderados por Obatalá, o primogênito, e Odudua, participavam de uma importante reunião, durante a qual o Grande Deus dava ordens, explicava seus planos e distribuía funções (OGBEBARA, 2006, P. 1 – Grifos Meus).

Desse modo, criadores de nosso Planeta, os Orixás Irunmolés, ou seja, Orixás que existiam antes da criação do mundo, por estarem ligados à existência de determinados elementos da natureza, ou histórias onde se relacionam com determinados espaços, tem desde folhas até a rios e oceanos, um espaço simbólico. Porquanto, regentes de suas criações, os elementos da natureza se apresentam como a manifestação física da divindade, ou ainda, morada e/ou portal de acesso a elas. Nessa direção, por exemplo, está em contato com o Rio Osun, na cidade de Osogbo, Estado Homônimo a Divindade, na Nigéria, é estar em contato direto com a divindade Osun [ver figura 1]

Figura 2 - Rio Osun, Localizado no Estado de Osun/Nigéria.



Fonte: ZIRIGUIDUM, 2014

No Brasil, de igual modo, mesmo que com algumas alterações ritualística que, ao passar dos séculos, é comum a qualquer cultura que se distancia de seu território e da comunidade tradicional que o habita, o candomblé nagô e religiões como umbanda, que

também anexaram o culto aos orixás à sua maneira, tem na água doce, como a cachoeira e rios, espaços de contato com a divindade Osun [Ver figura 2]. Doravante, a manutenção de um saber ancestral é posta, mesmo com as plasticidades possíveis, tais quais os sistemas sincréticos, o culto as divindades africanas apontam-nos para diversas regiões de África.

Figura 3 - Candomblecista oferendando à Osun na Cachoeira



Fonte: CAMPO GRANDE NEWS, 2020

Doravante, outra questão a ser destacada é que as divindades nagôs, são regentes não só de elementos/processos naturais, como também, sociais. Assim sendo, para os cultuadores de Candomblé, Osun rege, desde o líquido amniótico (é o líquido que envolve o embrião), até questões da psique humana, como a autoestima. Em suma, para que entendamos a relação que, especificamente, o religioso de Orixá tem com o mundo por ele habitado e sua relação com os Orixás, temos que, as divindades yorunas podem ser divididas em duas, quais sejam, as que não encarnaram (Irunmolés) e as que encarnaram (Eborás). Sobre isso, temos duas Osuns, a que existe antes da criação do mundo e a encarnou, sendo a Osun ancestral. Assim sendo, a religiosidade está intimamente ligada desde a natureza até a Hereditariedade, a exemplo dos filhos consanguíneos de Sango, divindade dos Raios, na cidade de Oyo, Estado de Oyo, na Nigéria.

Porquanto, para que melhor entendamos esta percepção de mundo, tomemos uma das

400 mais 1 divindades nagôs, qual seja, Esú, que dentre muitas coisas, é a divindade do encontro e da separação, da relação e da troca, da divisão, da multiplicação. Muito por isso, é entendido enquanto mediador entre os Deuses e os Encarnados. Exemplificado na Encruzilhada, entendida como um Geossímbolo para seus devotos, Ésú é o senhor do Comércio, da comunicação, e de possibilidades inúmeras, tendo em vista a sua enorme complexidade. Nesse sentido, diversas oferendas são feitas nas ruas e encruzilhadas, seu espaço simbólico, onde seus devotos exercem a territorialidade religiosa, no território da divindade, um território terreiro.

A construção social/religiosa do território-terreiro é segundo Emerson Costa Melo (2019) parte de uma “afroterritorialidade”, onde esta:

Pode ser compreendida como um movimento territorial inerente as estratégias de sobrevivência da gente negra em seu processo de (re)territorialização, principalmente na formação sócio-espacial dos territórios de candomblé” (MELLO, 2019, P.44).

Destarte, território contínuo, o terreiro de candomblé, e territórios descontínuos, nos espaços públicos, se unem formando todo um cosmo sagrado, onde o sacerdote se apresenta como autoridade do sagrado. De fato, o território-terreiro, onde pode ser posto tanto a cidade como o rural, dentro e/ou fora dos limites do templo, o que temos é uma modalidade de existir e organizar, mesmo que simbolicamente, o espaço, por vezes público, dentro de uma cosmopercepção ordenadora da realidade, a partir dos conhecimentos, a esse repeito, das comunidades tradicionais de terreiro. Estas, por sua vez, lançam mãos dos saber afrodiaspóricos.

Ainda sobre o uso do Espaço pelas comunidades tradicionais de terreiro, especificamente em relação aos cultuadores de Exú, em entrevista cedida ao IPHAN, o Ashogun* Aderbal Moreira, do Ilê Asé OmiOjuaro, localizado em Nova Iguaçu/RJ, município da baixada fluminense, ao explicar um dos motivos que o leva a oferecer para Exú na Encruzilhada, o mesmo afirma que, “a gente pode estar pedindo que Esú nos dê varias opções (para que venhamos a) sair desse lugar neutro (a encruzilhada) e encontrarmos um caminha certo” (IPHAN, 2015, Min. 04:20). Assim, podemos entender um pouco sobre o que ouvimos nos terreiros, ao afirmarem que Exú é Caminho.

De acordo com o Ogã Leonardo do Ilê Asé OmiOjuaro, afirma que, “o mundo, a natureza, as pedras, as pessoas, os animais, tudo isso é sagrado” [Entrevista, Ogã Leonardo]. Todavia, continua afirmando ainda que “talvez essas referências do que é sagrado, do que é profano que a gente não trabalha muito com isso” [Entrevista, Ogã Leonardo], sendo trabalhado a ideia que compreende o que “são os desíguineos dos orixas e o que não é, pois

existe também a ação humana” [Entrevista, Ogã Leonardo].

Há de se destacar que essa relação, ser humano e mundo sagrado, pode ocorrer de maneira ativa, ou seja, com uma consciência intencional para a relação, ou ainda, passiva, pois, independente de se relacionar religiosamente, para os membros das comunidades tradicionais de terreiro, mesmo em suas atividades não religiosas, ao passarem por uma encruzilhada, sabem que ali é a morada de Esú. Todavia, “andar na rua e estar em contato com Ogun ou Esu, pode ser que sim, pode ser que não, depende de uma série de fatores” [Entrevista, Ogã Leonardo]. Entretanto, independentemente de pensarmos, por exemplo, em Ésú, continuamos a nos encontrarmos com situações, condenados que estamos ao fato que, se existimos, existimos num lugar e nos relacionamos com este, passiva ou ativamente, relação e separação é um domínio de Esú.

Nessa direção, temos que, baseados em conhecimentos orais e experienciados, por vezes com necessidades de iniciação ritualística, cada culto nomeia suas divindades com nomes específicos e histórias íntimas de seu povo, mesmo que, por vezes, guardem semelhanças, tais quais, Ogun e Nkosi, ambas divindades da Guerra, sendo a primeira Nigeriana e a Segunda dos povos de Angola, ou ainda, Osun e Dandalunda, divindades dos rios e da fertilidade, sendo a primeira divindade Nigeriana e a segunda de Angola. Porquanto, além de serem cultos afrobrasileiros, os Candomblés se assemelham por terem divindades com funções, elementos e espaços semelhantes em nosso planeta. Porquanto, podemos falar num mundo percebido do Candomblé.

Em continuidade, se lançarmos a conhecer o Candomblé de Jeje, comunidade que cultua os espíritos da natureza, chamados Vodoo, entenderemos que, mesmo que haja uma especificidade das divindades, todo o candomblé compreende o nosso planeta e os elementos que o compõe como sagrado, tal qual o vento, que representa DJÓ, ao tempo que para os Cultuadores de Orixás pensariam em Oya, e os cultuadores de Nksi em Matamba, mas em tudo, temos o sagrado na natureza. De acordo com Gentili, ao estudar o culto aos vodoo no Haiti, afirma que:

Há uma hierarquia das forças e dos seres, em que tudo está incluído: os deuses, animais, plantas e minerais. Os praticantes da religião vodou acreditam profundamente na existência dos seres espirituais que vivem na natureza (PROSPERE & GENTINI, 2018, P. 74).

Vejamos que, como nos afirmariam um dos autores clássicos dentro dos estudos de Geografia da Religião, em suma, o Sagrado e o Profano, “constituem em duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história” (ELIADE, 1992, p.15). A modalidade profana, para aqueles que acreditam na

realidade profana, é exercida no espaço de suas práticas cotidianas. Exemplo disto é quando uma pessoa ao acordar e direcionar sua consciência as situações cotidianas pode transcender, no desejo, onde ao fazer uma Oração, mesmo que em silêncio, em uma experiência sagrada, faz com que esse espaço na temporalidade de segundos, adquira uma dimensão sagrada, a partir da modalidade de existir sagrada. Desse modo, o espaço sagrado é construído a partir de uma experiência, a experiência o constrói.

Contudo, para os cultuadores de orixás, por exemplo, desde o ato de ir à feira e comprar pão já temos uma relação com o sagrado, pois acreditam que Ésú é o senhor do comércio, da rua, da troca. Assim, mesmo que não de maneira invocativa/evocativa o Sagrado não está distante dos homens. Portanto, ao contrário do “Homem Ocidental moderno” que “(...) experimenta um certo mal-estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado” (ELIADE, 1992, p.13), para grupos religiosos tradicionais, como os cultuadores de orixás, Nksis e Voduns não existe uma delimitação sobre isso. Pois, se adentrarmos ao templo de determinada divindade, a rua continua a ter uma divindade, assim como o céu, os mares e todos os elementos da criação não amaldiçoada, como entendem, por exemplo, as religiões abraâmicas, valendo-se da história do pecado de adão e eva e seus descendentes, tais quais, Caim.

Nessa direção, o mundo é um templo. Desse modo, entendemos a presença de oferendas nas encruzilhadas, rios, cachoeiras, estradas. Até o ato da peregrinação é repleto de magia, onde, antes de tudo, deve-se oferecer a Exú, em respeito, a ser este que é o mediador entre os Deuses e os Encarnados, como também, para manter a ordem, sendo ele também conhecido como Ala Gogo Ija, o senhor do sino da desordem.

Até o presente momento estamos falando de uma percepção e apropriação religiosa de espaços públicos. De acordo com ROSENDAHL (2012), estes são:

lugares onde os problemas são assinalados e significados, um terreno onde se exprimem tensões, o conflito se transforma em debate, e a problematização da vida social é posta em cena. Ele constrói, por isso, uma arena de debates, mas também um terreno de reconhecimento e de inscrição dos conflitos sociais (ROSENDAHL, 2012, p. 24).

Neste contexto, no Município do Rio de Janeiro, mais especificamente, na região conhecida como Alto da Boa Vista, localizado no Parque Nacional da Tijuca, o uso do espaço por religiosos de Matrizes africanas é uma experiência comum de ser observada. Entretanto, numa sociedade marcada pelo preconceito religioso, não são todas as pessoas que entendem as oferendas como algo positivo. Sobre isso, como noticiado pelo Jornal O

GLOBO (2013), na região anteriormente citada, Alexandre Borges, Babalorixá de Candomblé foi escolhido para retirar as oferendas feitas nesta localidade (Ver figura 3) . De acordo com o Jornal de maior circulação nacional:

A escolha do babalorixá para o serviço no Alto não foi coincidência. Antes dele, o trabalho era feito por outros limpadores que, por medo ou desrespeito, acabavam não recolhendo corretamente as frutas, garrafas de bebida, velas, canjicas, tigelas, cabeças de cera e outras oferendas deixadas à beira da Floresta da Tijuca, na Estrada das Furnas. Algo que, conforme relata Carlos Roberto da Silva, gerente adjunto da Comlurb na região, já rendeu episódios peculiares:

— Tínhamos um rapaz que até fazia esse tipo de serviço, mas ele era um pouco desrespeitoso com as oferendas. Certo dia, ele estava na beira da estrada, um carro perdeu o controle, não se sabe como, e o acertou. Ele teve que retirar o baço, e o colocamos para trabalhar em outro lugar — conta Carlos Roberto, também iniciado na umbanda. — Tivemos muita dificuldade para substituí-lo, mas aí surgiu o Emílio, que topou assumir a função sem resistência. Ele tem os rituais dele, um jeito próprio de fazer o trabalho. Isso é importante, porque quando a pessoa é respeitosa não tem problema, nada de ruim acontece. (O GLOBO, 2013). *(Emílio é o nome dado a Alexandre, pela sua semelhança, de acordo com seus amigos de trabalho, com o Cantor Emílio Santiago).

Figura 4 - Alexandre Borges, babalorixá, limpando os despachos no alto da Boa Vista/RJ



Fonte: O GLOBO, 2013.

Assim, o uso do espaço público pelas comunidades tradicionais de terreiro não é bem-visto por uma parcela da população que demoniza esta prática. Baseados numa ótica dicotômica, entre o bem e o mal, opõem-se a territorialidade das comunidades tradicionais de terreiro para quem o mundo é sagrado em toda a sua plenitude. De fato, a partir de uma teologia de guerra espiritual, “a demonização desencanta o mundo, em primeiro lugar, por reduzir o universo sobrenatural praticamente a apenas Deus e o(s) diabo(s).” (CECÍLIA, 1999, p.40), onde só existe a possibilidade de um único Deus, este Judeu, em oposição a todas as outras manifestações espirituais, nominadas de demônios. Destacamos que, o personagem Diabo não existe na cultura de candomblé. As relações são de eternas trocas entre os seres. Não negando existências negativas, estas são tidas como complementar a natureza.

1.3. Possibilidade de estudos sobre religião na periferia: Raça, Classe e os Conflitos Religiosos.

As possibilidades de análise sobre as áreas periféricas, independentemente do Espectro analisado, são múltiplas. Contudo, se observarmos o conceito sem interpretar a sua realidade cotidiana, inqueriremos no erro de tratarmos o termo como homogenizador de espaços marginalizados. Porquanto, cada periferia é um universo das Histórias dos corpos que nela residem e circulam. Assim, se a história dos espaços são as histórias das pessoas, ao falarmos de Brasil, não podemos negligenciar a interseccionalidade de Raça e Classe na história de uma País escravocrata que solidificou estruturas racistas.

Em princípio, devemos ter que, sendo complexo o conceito de periferia, iniciamos entendendo que está região “é produto do distanciamento, da exclusão, da segregação” (JESUS, 2021, p.59) podendo ser de caráter político, econômico e social, dentre outros. Destarte, ao contrário da segregação voluntária, opção observadas nos condomínios de luxo, as periferias são formadas por uma segregação, quase que em sua totalidade, de pessoas que não tem possibilidades de adquirir um imóvel nas áreas, com mais saneamento e infraestrutura habitacional.

Para entendermos a proporção das periferias, somente no Estado do Rio de Janeiro, se considerarmos somente os aglomerados subnormais cariocas, ou seja, as favelas da capital fluminense, sem levarmos em conta regiões como Baixada Fluminense, que é uma grande periferia, em relação a Zona Sul e/ou áreas mais centrais como a Grande Tijuca, temos que, de acordo com os dados do IBGE (2010), somam 22,3% dos moradores da Cidade do Rio de

Janeiro. Contudo, como dizer que o extremo da Zona Oeste, com bairros como Paciência, Realengo, Bangu, dentre outros tantos, ou ainda, bairros no Extremo da Zona Norte, como Pavuna, Parada de Lucas e Vigário Geral? Desse modo, ao falarmos do Rio de Janeiro, estamos falando num recorte espacial majoritariamente periférico.

Em suma, se ousarmos enquadrar a periferia numa sucinta explicação, esta seria, uma região onde temos a concentração da população mais carente, financeiramente falando, de uma sociedade. Porquanto, o fator econômico é o primeiro elemento para considerarmos um espaço enquanto periférico, pois até mesmo os condomínios mais caros podem se concentrar em áreas de baixa densidade demográfica e poucos comércios. Por conseguinte, os agentes de maior poder econômico, independente de morarem ou não nos grandes centros, conseguem maior prestígio político e relevância em todo o tecido social.

Contudo, é no espaço que percebemos a interseccionalidade entre raça e classe que nos envolve e tornam-se elementos textuais em pesquisas a nível nacional, sobre periferia, como o livro de Fernanda Lira Goes, a saber, Atlas das Periferias no Brasil, ao afirmar-nos que,

a composição racial nos aglomerados subnormais apresenta uma concentração de pessoas negras morando nas periferias, com uma sobrerrepresentação de pretos e pardos. Ao todo, 68,3% eram negros, 30,6% brancos; e 0,2% Indígenas” (GOES, 2021, P.21).

Assim sendo, temos nas periferias a solidificação da desigualdade racial. Sobre isso, Magalhães (2010) fundamenta a nossa fala, ao trazer que,

A extinção do regime escravocrata em 1888, sem a criação de políticas de inserção dos **ex-escravos** no mercado de trabalho ou de garantias básicas de sobrevivência (alimentação, moradia e saúde), gera migrações em massa para as cidades de desempregados e subempregados que, **sem condições de comprar ou alugar moradias legais, se alojam em cortiços, antigos quilombos ou constroem moradias em áreas ilegais e desvalorizadas de morros, grotas e pântanos. Com as demolições dos cortiços do Centro pelo Prefeito Pereira Passos, entre 1902 e 1906, sem indenização, seus moradores passam a ocupar os morros mais próximos.** (MAGALHÃES, 2010, IPEA – Grifos meus).

Nesse sentido, explorada a sua força de trabalho e doutrinado ao esquecimento de sua ancestralidade, após o fim oficial da escravidão em 1888, lançados nas periferias do Brasil, com suas consciências colonizadas, por centenas de anos em contato com os catequizadores portugueses e proibido o culto aos seus ancestrais, os corpos, em sua maioria

negros, tiveram não só seus corpos roubados, mas a sua História. Nessa direção, os movimentos evangélicos, encontram terras férteis, na consciência da população negra, para semear um pensamento único de salvação das dores do mundo, ao qual chamam de evangelho.

De fato, como nos apontam diversos autores (CUNHA, 2007, 2008, 2014, 2017, 2019, 2021); (ROCHA, 2019); (ORO, 2003, 1996), o evangelho avança imperante nos territórios do descaso público. A lógica de guerra espiritual das Igrejas Evangélicas, por vezes, se apresenta enquanto uma cortina de fumaça as múltiplas desigualdades. Nesse sentido, “a luta contra Satanás desvia a atenção das pessoas do verdadeira inimigo” (ORO, 1996, p.164), reagindo como ópio, nas palavras de Marx (2015), retirando o medo, e gerando um desapego⁴ desse mundo, em prol da Jerusalém celestial.⁵

De acordo com Cunha (2008) “o pentecostalismo seria uma corrente religiosa que cresce mais, ou se fortalece, onde os contextos de precariedade político-social são abundantes” (CUNHA, 2008, P. 25). Assim, a periferia é um lugar de relações favoráveis ao crescimento do movimento Pentecostal, como também, dos Neopentecostais. Estes últimos, como nos aponta Mariano (1999, P.36), apresentam, em relação aos Pentecostais, “uma exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos”. Isso, baseado na lógica de guerra espiritual, que personifica essa disputa celestial, entre os que são de Deus e os servos do inimigo de Deus, porquanto, do Diabo, muitas das vezes é o estopim dos ataques aos territórios-terreiros, gerando territórios sustentados pelo racismo religioso.

Mais sobre as preposições de CUNHA (2008), em relação ao debate, a mesma aponta alguns fatores que levam os moradores de periferia a se filiarem as igrejas pentecostais e neopentecostais, onde, segundo ela:

num espaço social como o das favelas, no qual a insegurança é tão presente no cotidiano, (...) percebem neste meio uma possibilidade de buscar “acolhimento” em momentos de necessidade” (CUNHA, 2008, P. 27).

Destarte, esse “acolhimento” falado por Cunha (2008), adentra a lógica de “Solidariedade”, apontada por (SANTOS, 1994, p.17) nos mocambos, senzalas e irmandades negras do Período Colonial, nominado de “Campo Negro” como também, nas redes de solidariedades nas favelas e periferias, como afirmam existir autores como (MEIRELLES; BURGOS; TELES, 2021). Nesse ponto, as igrejas preenchem, mesmo que não de maneira

4 João 2:15-16 (Veja em Bíblia Sagrada).

5 Uma nova terra sagrada de paz, não nesse mundo, mas num outro, pós morte.

completa, a ausência deixada pelo Estado.

Todavia, quando evidenciamos esta ausência do Estado, é em sua dimensão protetora, em aspectos como o de saúde e educação, como também o de políticas como o de transferência de renda, por exemplo, para que haja dignidade, que falamos. Pois, de acordo com Carly Machado (2018) são nos lugares onde temos maior presença do Estado, mas para promover o uso da força, ou seja, de violência estatal, que as comunidades religiosas ganhem mais força.

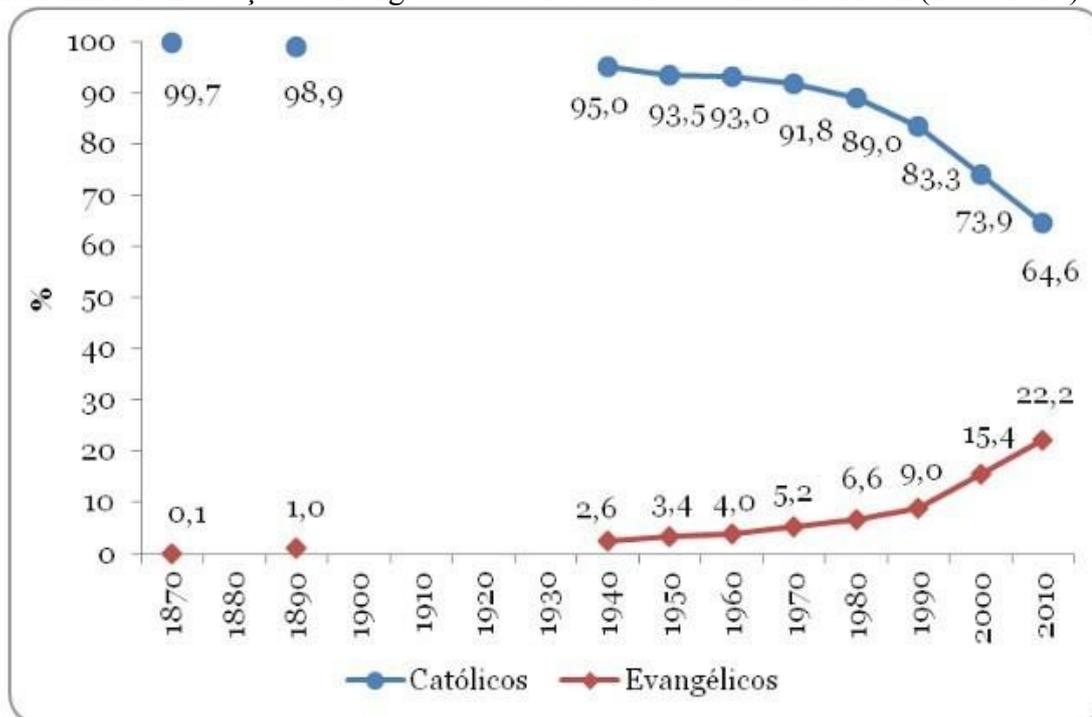
Nas periferias cariocas, onde às áreas mais carentes são, por vezes, dominadas pelo crime organizado, assim, contribuindo para esse ciclo de violência, as igrejas pentecostais e neopentecostais, tiveram que desenvolver

um conjunto específico de práticas voltadas para o “problema da violência”, dentre as quais destaco algumas, entendendo-as como articuladas: 1) uma definição da Igreja como uma mediação legítima da relação entre as populações das periferias e o mundo do crime; 2) a confirmação da Igreja como via legítima de “saída do crime”; 3) o estreitamento das relações entre as Igrejas tanto com os líderes do crime quanto com os poderes estatais, participando de seus modelos de governança; 4) a participação das Igrejas e seus mediadores na produção de um novo campo cultural e simbólico, em que a cultura urbana das periferias se integra ao repertório evangélico, criando novos sentidos do gospel tanto na música, quanto na dança, assim como nas categorias utilizadas em pregações e mensagens de libertação (MACHADO, 2019, P. 42).

Tudo isso, ou seja, essas problemáticas sociais, potencializam a capilaridade e aceitação das igrejas em áreas periféricas, como elemento organizador do espaço, em certa medida.

Assim, de passo em passo, como podemos ver no gráfico a seguir, percebemos um claro avanço demográfico evangélico e um declínio do Catolicismo, religião que em períodos anteriores ao avanço pentecostal e neopentecostal nas regiões periféricas, cumpria funções similares a acima elencadas:

TABELA 1: Evolução de Religiosos Católicos e Protestantes no Brasil (170 - 2010)



Fonte: Censos Demográficos, organizado por ALVES, CAVENAGHI, BARROS, 2014

Nesse ponto, as igrejas preenchem o espaço de poder deixado pela ausência do Estado, que anteriormente era, minimamente suprido pela Igreja Católica. Vejamos que, somente em Duque de Caxias/RJ, município periférico do Estado do Rio de Janeiro, temos, nessa região de domínio histórico dos monges beneditinos e nas últimas décadas com uma grande concentração de igrejas evangélicas, se fizermos um recorte racial somente entre a população negra (Pretos e Pardos) que compõe 542,301 mil dos 855.048 mil habitantes autodeclarados religiosos, de acordo com o censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, temos que, 190.765 mil são Evangélicos e 192.402 mil são Católicos, porquanto, 383.167 mil cristãos. Se somarmos a população autodeclarada branca, teremos, 115.128 mil Católicos, mais 108.806 mil Evangélicos, desse modo, um território majoritariamente Cristão. Frente a esses dados, somente 3.676 pardos, 1.469 pretos e 1.882 brancos se autodeclararam do Candomblé e da Umbanda, tendo em vista que o IBGE (2010) não faz essa especificação.

Dessa forma, temos uma crescente presença de igrejas evangélicas nas periferias, apontado pelo Jornal Folha de São Paulo desde, ao menos, 2007, onde afirma que:

Num trecho de 4 km da Baixada Fluminense entre Jardim Gramacho (Duque de Caxias) e Parque São José (Belfort Roxo) há 30 igrejas. Só

uma é católica. (...) As 30 igrejas da estrada que liga Jardim Gramacho a Parque São José englobam evangélicas históricas, grandes pentecostais (Universal e Assembléia de Deus) e denominações que às vezes se resumem a uma sede (FOLHA DE SÃO PAULO, 2007).

Esse crescimento exponencial é mencionado por Rocha (2019) como parte da forma territorial de organização, que por não possuir uma “territorialidade Rígida” permite o surgimento repentino e fugaz de templos pelo território.

Mas, aos desatentos, adianto a resposta pelo recorte racial. Até o presente ponto, a sua necessidade se explica para entendermos a colonialidade do saber transmitido de geração em geração. Pois, esquecidos da cultura de seus ancestrais, tal qual a religiosidade, os deuses de seus antepassados agora lhe são estranhos, rerepresentados a partir da tradução cristã, onde Orixás, Nkisis e Voduns, são a manifestação de demônios. Desse modo, corpos negros alistam-se nas fileiras do protestantismo brasileiro e na Guerra espiritual contra qualquer lembrança e culto aos seus ancestrais.

Entretanto, temos nos candomblés, exemplos de quilombos modernos, que buscam a manutenção dos mais diversos saberes ancestrais, de diversas etnias que aqui desembarcaram, encontram na periferia o avanço do discurso de enfrentamento das igrejas evangélicas às suas modalidades de existir, reproduzindo as perseguições da Igreja Católica no período colonial. Destarte, doutrinado esse tecido social, de maioria cristã, as relações sociais são influenciadas pela lógica de guerra no imaginário cristão, entre os escolhidos de Deus, ou seja, o que professam Jesus Cristo como único salvador, e os que não professam.

Porquanto, entendido que um poder emana do povo, de vereadores à narcotraficantes, o discurso religioso nas periferias vem sendo utilizado, ora como convicção de fé autêntica, ora como instrumento político, mas sempre como instrumento de poder. Um exemplo que podemos dar aos atos extremistas nas periferias, principalmente as comunidades dominadas pelo Terceiro Comando Puro, segunda maior facção criminosa do Estado do Rio de Janeiro, que proíbe a manifestação religiosa das comunidades tradicionais de terreiro, gerando ataques, tais quais o cometido na Comunidade Buraco do Boi, em Nova Iguaçu (ver figura 4), e em outras tantas localidades comandada por esse grupo, é que o discurso racista, religioso ou não, materializa-se em ações, por quanto, em energia e informação na construção, domínio e manutenção de territórios.

FIGURA 5- Religioso é obrigado, por homem ligado ao TCP, a destruir seus objetos sagrados na localidade do Buraco do Boi em Nova Iguaçu/RJ



Fonte: UOL, 2017

Desse modo, uma complexidade é posta. A perversidade do Racismo religioso nas periferias cariocas, onde temos uma forte presença da população negra, alistadas ao protestantismo maniqueísta, faz com que, por vezes, corpos negros agencie o processo de manutenção do apagamento de sua ancestralidade, tida por ele mesmo como diabólica

Ao pensar em uma dimensão de conflito religiosos, não podemos deixar de compreender esses conflitos parte da construção dos territórios. O território que classicamente é visto como “um espaço delimitado por e a partir de relações de poder” (SOUZA, 1995), deve também ser interpretado a partir de uma perspectiva cultural, uma vez que as relações de poder se estabelecem em diferentes camadas da sociedade (RAFFESTIN, 1993). Os conflitos religiosos que são cada vez mais intensos nos espaços de periferia são perfilados para além da mera disputa teológica do “bem contra o mal”, podemos interpretar, também, com conflitos que marcam rupturas epistêmicas territoriais. Pois os ataques as “Territórios-terreiros” (CORREA, 1998) são o ápice de um sistema que marca aquilo que chamaremos nesta dissertação de ***Racismo/intolerância Racial e territorial Religiosa***.

Elemento que está conjugado, numa complexa teia de conformação da Sociedade da sociedade brasileira, que é alimentada entre outros fatores: por um racismo estrutural; dinâmicas de intolerância de lideranças religiosas – em especial de base neopentecostal; do sincretismo religioso periférico e das relações sociais violentas que estruturam as relações de poder nas periferias.

Como veremos dos Capítulos seguintes, o debate e a discussão sobre o racismo/intolerância racial territorial religiosa necessita fazer parte dos estudos no campo da geografia da religião. Não apenas por que tratam de disputas sobre os espaços sagrados, mas porque trazem a tona questões sobre o apagamento, violência moral e física em populações das periferias além de potencializar a análise no campo da geografia da religião.

CAPÍTULO II

2. APRESENTAÇÃO DO CAPÍTULO II

Como podemos ver no capítulo anterior, a territorialidade do terreiro não se restringe aos limites do templo. O mundo habitado, repleto de geossímbolos (BONNEMAISON, 2012) é compreendido, por sua vez, em determinada dimensão, como a morada dos orixás e de uma infinidade de espíritos. Contudo, nos espaços públicos, a partir da relação socioespaciais de concepções de mundo contrárias, a exemplo dos debates religiosos entre protestantes e as comunidades originadas destes, como pentecostais e neopentecostais, com às comunidades tradicionais de terreiro, tal qual o candomblé, essas contrariedades se erguem em conflitos espaciais, territorializando-se.

Esse processo de perseguição à territorialidade candomblecista, que nascia, segundo as palavras de Moniz Sodré (2002, p.57) “para permitir a prática de uma cosmovisão exilada”, remonta o período colonial, legitimado pela igreja católica, com o discurso de salvação da alma dos perseguidos. Destarte, em Duque de Caxias, periferia fluminense, desde o domínio dos beneditinos na administração desta região, no período em questão, a territorialidade negra em geral é combatida. A exemplo disto, temos a perseguição aos quilombos de então e os terreiros nas últimas décadas, como apresentaremos. Ainda periférica, majoritariamente negra e cristã, os conflitos à manifestação religiosa afro-brasileira encontra dificuldades em sua relação com o espaço. Nisto, traçar a História de uma Duque de Caxias colonial, como também, apontar as lutas de resistência negra nesta região é de suma importância.

No capítulo em questão, discutimos o processo escravocrata, colonizador de consciências, que se utilizou do cristianismo para iniciar um verdadeiro apagamento epistêmico de negros e indígenas. Em suma, após questionarmos a dicotomia sagrado e profano, objetivamos apresentar a cosmopercepção da comunidade de terreiro, sua resistências aos ataques racistas no Estado do Rio de Janeiro, em especial, no município de Duque de Caxias/RJ. Para tanto, a cidade é analisada a partir de sua História, onde escravidão e religião andavam de mãos dadas. Ademais, observamos também a resistência do povo preto no que hoje compreendemos como Duque de Caxias/RJ, em sua resistência.

2.1 Duque de Caxias como Periferia e os traços da territorialidade negra.

A História de Duque de Caxias, município periférico do Estado do Rio de Janeiro, componente de sua região metropolitana, assim como doutras tantas cidades de nosso País,

desenvolve-se com a exploração da população mais pobre, que em nosso passado escravocrata, imprime na pele de pretos e pardos esta identificação interseccional, de raça e classe. Todavia, não somente sobre os aspectos biológicos, observados nos fenótipos, a opressão se estendia a todos os traços culturais da população negra. Assim sendo, os séculos de perseguição às modalidades de existir africanas impossibilitavam um evidente exercício de uma territorialidade negra e, as que hoje persistem, apresentam-se como bastiões de resistência.

Tais afirmações nos direcionam a uma breve digressão ao chão que sustenta o que hoje conhecemos como Duque de Caxias/RJ, então fazenda São Bento do Iguaçu. Nesta propriedade, concedida pela Lei de Sesmaria aos monges beneditinos, homens e mulheres de peles negras eram escravizados pela Igreja Católica, sendo chamados de escravos da religião, tema muito abordado nos estudos de Victor Hugo Monteiro Franco (2019), de modo que, o homem negro e a mulher negra, corpo a qual impuseram a servidão, eram explorados e negligenciados enquanto seres pensantes.

Destinados às mais diversas funções, tais quais, remeiros, agricultores, carregadores de telhas, dentre outras, os escravos da religião não eram propriedades de uma única pessoa, mas de todos os clérigos (HUGO, 2019) e seus filhos por conseguinte possessão. Doravante, em seus domínios, os Beneditinos faziam valer a supremacia cultural portuguesa. Essa se estende não somente aos costumes cotidianos, mas aos religiosos. Destarte, a religião se apresenta, nas mais diversas colônias, com discursos legitimadores do escravismo. Nas colônias francesas, a título de exemplo da utilização da religião no processo colonial em todo o mundo, assim como no Brasil Colônia (*Vide* as Ordenações Filipinas), a religiosidade originária dos povos escravizados deveria ser banida e imposta aos cativos a fé do poder hegemônico. Sobre isso, em 1685, o Rei Luiz XIV, da França, promulga o *Code noir* (Código dos Negros), que nos seus artigos afirma:

Artigo 2 Todos os escravos em nossas ilhas serão batizados e educados na Igreja Católica, Apostólica e Romana. Vamos mandar os habitantes que compram negros recém-chegados para notificar em oito dias depois, o governador e intendente referido ilhas, sob pena de multa arbitrária, o que dá as ordens necessárias para tê-los instruído e batizado em devido tempo.

Artigo 3 Proibir qualquer exercício público da religião que não seja católica, apostólica e romana. Quer infratores sejam punidos como rebeldes e desobedientes aos nossos comandos. Vamos proibir todos os conjuntos para este fim, temos que declarar conventicles ilegais e sediciosos, sujeito à mesma punição a ser realizada mesmo contra professores que permitem que ele e vão sofrer em relação a seus escravos (CODE NOIR, 1685, p.4).

Mantendo os nossos olhos direcionados ao Brasil, ao estudar os engenhos beneditinos do Brasil Colônia, ordem que administrava a região que hoje conhecemos com Duque de Caxias/RJ,

Schwartz (1983) observa os efeitos da supremacia religiosa portuguesa na transmissão de saber. De acordo com ele:

Os escravos adultos ensinavam as crianças a rezar, todos deveriam estar de volta em casa às 7 horas da tarde para o hino a Virgem. **Os engenhos beneditos tinham geralmente irmandades de escravos, associados à capela da propriedade.** Nos engenhos beneditos da Bahia, por exemplo, as irmandades da Nossa Senhora de Monserrate e Nossa Senhora do Rosário já funcionavam no começo do século XVIII, Koster informa que em Pernambuco a festa de São Bento era um acontecimento de importância em toda a região (SCHWARTZ, 1983, P.41 – Grifos Meus).

Logo, de pai para filho uma colonialidade da consciência se estendia de geração à geração de escravizados. Assim, brancos e negros, professavam a fé católica. Em contrapartida, frente ao epistemicídio em marcha, a resistência de negros e negras a esse processo de submissão é em alguns momentos questionada e em outro retificada, como nos aponta Victor Hugo Monteiro Franco (2019), afirmando-nos que,

os estudos mais tradicionais interpretam de forma bastante monolítica as irmandades compostas por africanos e seus descendentes. **Estes espaços surgiam ora como espaços de submissão e acomodação em relação a sociedade escravista, ora como espaço de conflito em relação ao poder senhorial, e também solidariedade entre a população negra.** (HUGO, 2019, P.153 – Grifos Meus).

De todo modo, é a rede de solidariedade formada não só pelas irmandades, mas por um conjunto de negros, escravizados ou não, direcionados a auxiliar os que conseguiam fugir da escravidão para os mocambos (Quilombos) que temos a construção do primeiro território efetivamente negro em terras caxienses. Sobre isso, em suas pesquisas, Flávio dos Santos Gomes (1994) aponta que o Quilombo de Iguaçu, na região que hoje conhecemos como Duque de Caxias, tinha uma complexa rede social, composta pelos escravos remeiros, taberneiros, dentre outros, que se estendiam até aos caixeiros viajantes. Sobre essa rede social, que Flávio chama de “Campo Negro”, afirma que:

Também, ao que se sabe, as fazendas “Gondê”, “Outiero” e “Iguaçu”, pertencentes à Ordem Benedita, eram frequentadas pelos quilombolas de Iguaçu. Ali estes procuraram refúgio e encontraram solidariedade dos escravos nas senzalas. (...) O escravo Querubim que, ao que se sabe, trabalhava em uma das fazendas do Mosteiro São Bento em Iguaçu, foi denunciado às autoridades policiais no ano de 1860 como um dos cativos que se relacionavam com os habitantes dos quilombos da região (SANTOS, 1994, P.19-20).

Vale destacar que, as relações do tecido social, nesse recorte espacial em questão, não eram somente de conflito, de modo que, por formar pequenos campesinatos, os quilombos podiam desenvolver relações econômicas, conquistadas por meios complexos. As relações financeiras transitavam desde tarifas pagas pelas embarcações, objetivando não serem salteadas pelos

quilombolas, até às “intensas relações comerciais com os taberneiros locais” (HUGO, 2019, P.13).

Destarte, a perseguição Europeia contra a formação de possíveis enclaves africanos no Brasil, que a tempo oportuno se levantassem contra o sistema escravista, como se apresentavam os quilombos, mesclava o poder das armas e o poder das ideias. Desse modo, seja pelo controle do idioma, com a legislação pombalina, seja pela conversão religiosa a partir do batismo forçado apresentado pelas cartas filipinas, o que temos é que “a primeira medida do escravista, direta ou indiretamente, era produzir o esquecimento do negro, especialmente de seus lares, de sua terra, de seus deuses, de sua cultura, para transformá-lo em vil objeto de exploração” (NASCIMENTO, 2020, P. 7).

Contudo, alguns relatos de viajantes no Brasil de então, apresenta-nos que, mesmo ainda, a espiritualidade africana encontrava maneiras de resistir, ao menos no imaginário do negro, como veremos mais a frente com TOUSSAINT-SAMSON (2003 [1883]), e como podemos verificar no texto de Robert W. Slenes (*Apud* Linda M. Heywood (2008)), sobre *a grande greve do crânio do Tucuxi*, onde escravizados bantos, na função de barqueiros, recusavam trabalhar enquanto do barco não jogassem ao mar a cabeça do Tucuxi, uma espécie de boto que acreditavam representar os espíritos das águas. Assim, temos o poder da religião como elemento que rompia a isotropia pretendida pelo poder europeu.

De fato, “a anisotropia oferece resistências” (RAFFESTIN, 1993, P.118). Assim sendo, unificar todos os povos que aqui se estabeleciam numa única religião favorecia o domínio da coroa por intermédio da igreja, sobre o território, sufocando desde as pequenas reuniões religiosas, como os calundus⁶ e as santidades⁷ (VAINFAS, 1989) até às possíveis

dissidências semelhantes à Reforma Protestante que se levantava na Europa em 1517. Desse fato, vemos a importância da liberdade de consciência e prática religiosa, que pode romper em manifestações em todas as áreas da vida, como o mundo do trabalho, a exemplo dos barqueiros anteriormente citados, no que pode ser visto como a primeira grande greve. Assim então, replantar uma consciência servil se fazia necessário ao escravocrata, territorializando espaços e pensamentos.

Com o avanço da História, impelidos ao trabalho braçal nas mais diversas áreas de serviço, produção e comércio da época, o negro observa o ciclo do café (1800 – 1930) adentrar sobre o vale do paraíba, localidade vizinha à fazenda do iguaçu, influenciando o espaço que sofre a modificação de sua paisagem majoritariamente natural para outra cada vez mais técnica. Isso pelo fato de que, a produção cafeeira

6 “Sob o nome de calundu se descrevia uma série de práticas de adivinhações, possessões, sortilégios, curas e folguedos com batuques” (VAINFAS, 1993, P.6)

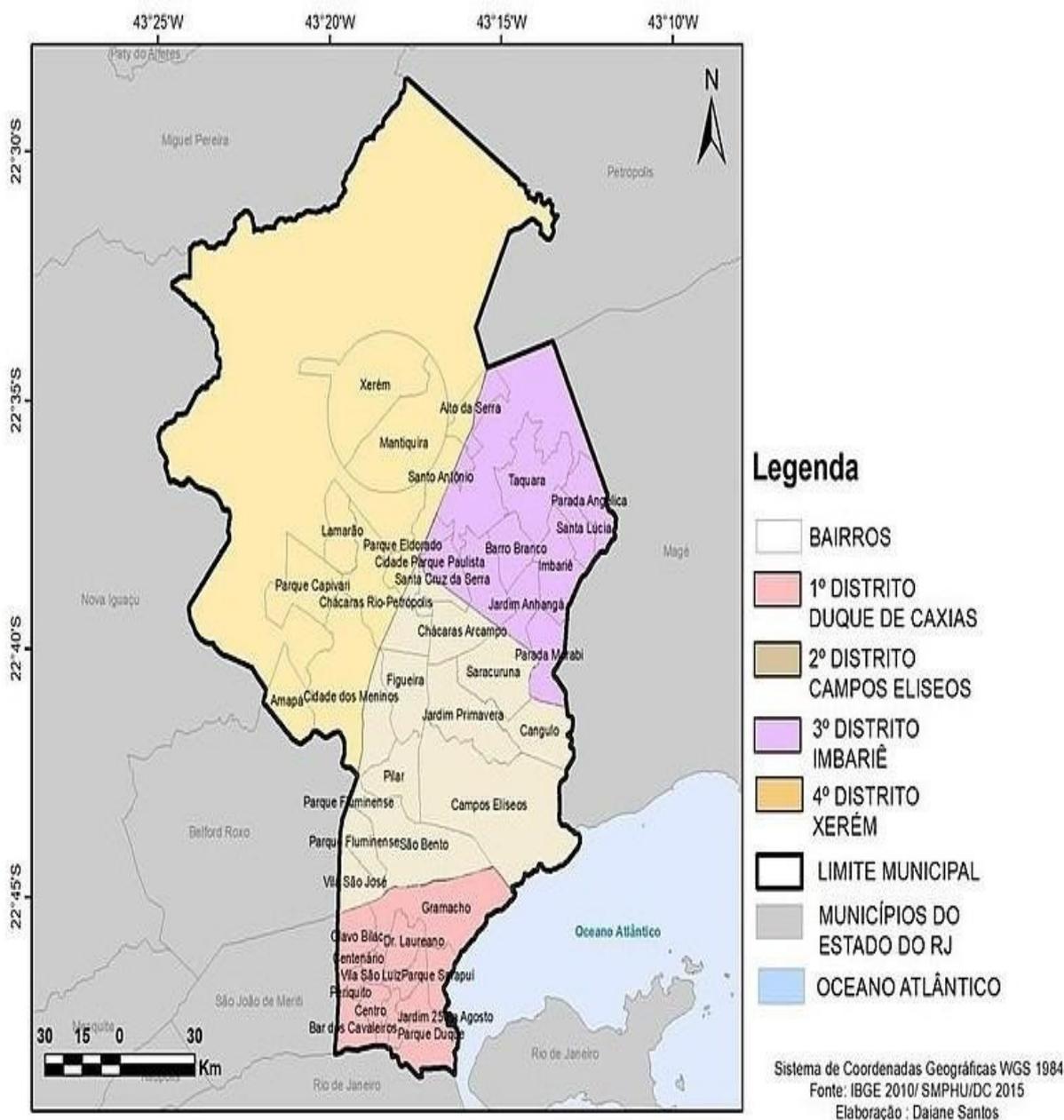
7 Cerimônia Indígena em que eram “incitados à guerra e à migração (...) marcada por bailes, transes e embriaguez” (VAINFAS, 1993, P. 4).

Ao penetrar nas terras do vale do Paraíba atingiu proporções nacionais, tanto que, em 1858/60, já representava 48,8% do total de nossas exportações. (...) Essa espetacular produção exigiu investimentos maciços na construção de uma rede de circulação que livrasse o crescente tráfico de mercadorias e do café com problemas ligados ao transporte fluvial. (...) Como resposta a essa questão, surgiu já, em 1840, a ideia de ligar o porto de Sarapuí ao Porto de Iguaçu através de uma estrada de ferro, mas foi só em 1854, que um empreendimento privado de grande porte conduzido por Irineu Evangelista de Souza, o Barão de Mauá, concretizou “essa opção ferroviária”, inaugurando a primeira estrada de ferro do Brasil (BRAZ & ALMEIDA, 2019, P.28 – Grifos meus).

Assim, do processo de construção das estações ferroviárias da Estrada de Ferro D. Pedro 2, surgia no povoado de Meriti, a estação de Meriti. Destarte, erguido a categoria de oitavo Distrito de Nova Iguaçu pelo Decreto Estadual n.º 2.559, de 14-03-1931, o povoado de meriti passou a se chamar, em homenagem ao patrono do exército, Duque de Caxias⁸. Em continuidade histórica, em menos de uma década depois de ser erigido ao posto de distrito, após outro decreto, a saber, Decreto- Lei Estadual n° 1.055 de 31 de Dezembro de 1943, não só Duque de Caxias, como também, os distritos de Bonfim, e Imbariê (Ex-Estrela), foram desmembrados de Nova Iguaçu, formando o que hoje conhecemos como a Cidade de Duque de Caxias, formada, atualmente, pelos distritos de Duque de Caxias, Campos Elíseos, Imbariê, e o Distrito de Xerêm. (ver figura 6)

8 Esse é louvado como Pacificador, por sufocar insurgências populares armadas como a Balaiada (1838 – 1841).

Figura 6 - Distritos de Duque De Caxias e seus Respectivos Bairros



Destarte, se apresentarmos um salto histórico, temos que, valendo-se do progresso das redes de transporte, objetivando, em suma, o escoamento da produção, temos que, dezenas de indústrias começaram a se localizar ao entorno da estação de Duque de Caxias, fazendo desse município uma potência econômica. Entretanto, mesmo que no ano de 2018, a cidade tenha ocupado o segundo lugar, como 5,5% de participação no PIB Estadual, frente aos 5,3% de Niterói e 48% da Cidade do Rio de Janeiro, segundo dados levantados pela CEPERJ (2018), o município de Duque de Caxias/RJ, localizado na Baixada Fluminense, permanece classificado enquanto uma grande

periferia.

Um dos motivos dessa afirmação é a desigual distribuição de renda, que não acompanha as riquezas geradas pela indústria, tais quais, a REDUC, A White Martins e a Nitriflex, somente se citarmos as localizadas no Distrito de Campos Eliseos, frente a uma realidade de renda nominal per capita de meio salário mínimo, vivida por 38,7% dos habitantes do município de Caxiense (IBGE, 2010), o que se soma ao observarmos, numa pesquisa apresentada pela Revista Piauí, que afirma no seu título o seguinte: “No Rio de Janeiro, crescimento da pobreza em Duque de Caxias foi seis vezes o da Capital” (REVISTA PIAUÍ, 2022). Tudo isso influencia diretamente sobre a posição da população negra num País onde são 75% dos mais pobres de nosso País (UOL, 2019).

Nessa direção, questionamo-nos, numa perspectiva que intersecciona raça e classe, onde se localizariam a população que descende dos injustiçados escravizados da História de nosso País no geral, se do lado dos que amargam a pobreza em suas múltiplas dimensões econômicas, ou se ocupam hoje as cadeiras reservadas aos donos do poder, ou ainda, ao menos, descansam no *status* de classe média. Nesse sentido, algumas informações de conhecimento público nos direcionam a meditação sobre as dificuldades do corpo negro, no geral, de subsistir as múltiplas opressões, que nas periferias se interseccionam com a raça e, mesmo não sendo a nossa análise, a outras dimensões como a de gênero, por exemplo. Assim, vemos que, de acordo com o Jornal Extra “Na Baixada Fluminense, pretos e pardos são mais de 70% dos mortos em operações” (EXTRA, 2021), 75,3% da população em Duque de Caxias que reside em moradia improvisa é composta por negros (PROJETO COLABORA, 2023). Desse modo, ainda que haja a necessidade de melhor tratamento dos dados, estes nos apontam um caminho.

Assim, a dificuldade para o exercício da territorialidade negra em Duque de Caxias se apresenta como um problema crônico o qual incessantemente estudamos para solucionar. Doravante, mesmo com um apagamento histórico na memória da maioria da população brasileira, como também, caxiense, de sua História negra, um dos pouquíssimos territórios negros existentes que podemos citar, em Duque de Caxias, são, a Escola de Samba Grande Rio e alguns pequenos quilombos que resistiram ao tempo. Sobre estes últimos, temos no Museu São Bento Vivo, uma infraestrutura erguida sobre um território de história quilombola. Nele, temos o quilombo do Bomba, que fazia parte do conjunto de quilombos abordados anteriormente, que compunham a chamada Hidra de Iguaçú. Assim, além destes, temos em terreiros de Candomblé e a Capoeira na Praça do Pacificador, no centro da cidade, exemplos da resistência de uma territorialidade negra em Duque de Caxias/RJ. Ademais, ressaltamos a existência de outros espaços de resistência nessa pesquisa não descrita, indo desde pequenos sambas nas calçadas.

Em suma, ao falar sobre do surgimento do Candomblé baiano, Tina Grundun Jensen, afirma

que “estas novas religiões apareceram primeiro na periferia urbana brasileira, onde os escravos tinham maior liberdade de movimento e eram capazes de se organizar em nações...” (JENSEN: 2001, p.03). Isso se traduz, também, na chegada de grandes nomes do Candomblé das periferias do Estado da Bahia, para a Periferia do Estado do Rio de Janeiro, como podemos ver no tópico a seguir. Nessa leva de guardiões do saber ancestral dos escravizados que chegavam em nossas terras e avançaram a territorializar, ao menos, poucos metros quadrados, mas também consciência que tornavam a sacralizar as múltiplas experiências com o espaço, dentro do município de Duque de Caxias, nomes como Joãozinho da, e Valdemiro Baiano não podem ser negligenciados.

De fato, os Quilombos, tal qual, o do Iguaçú, resistiram enquanto espaços da territorialidade negra frente a hegemonia portuguesa e sua supremacia branca. Doravante, outros espaços, também de aquilombamento, surgiam em diversas regiões do Brasil, quais sejam, os terreiros de Candomblé.

2.2 Espaço da religião candomblecista em Caxias.

Como apresentado no Capítulo anterior, um terreiro de candomblé é um espaço de resistência ancestral da cultura tradicional de, beninenses, congolezes, angolanos e nigerianos que chegaram ao Brasil no período escravocrata. Destarte, um fato importante a termos em consideração, em relação as primeiras casas de culto candomblecistas, datadas de 1775, como

a Roça do Ventura, localizada no município de Cachoeira/BA, e o *Ilê Àsẹ. Ìyá Nasò Ọka*, popularmente conhecida como Casa Branca do Engenho Velho, fundada em 1830 pela influência de três princesas africanas, Iyá Detá, Iyá Kala e Iyá Nassô, das regiões de Oyo e Keto, vindas na condição de escravizadas, é que uma território candomblecista, ao menos os espaços que resistiram em suas práticas no decorrer do tempo, apresentando-se como testemunhos, se formava, durante o já mencionado período escravocrata. Com isso,

Dedutivamente, imaginemos que, depois de um dia de trabalho, num específico recorte espacial, talvez dentro da própria senzala, ou em matas escuras, os negros escravizados se reunissem, para toques e danças aos seus ancestrais, erigindo uma rainha, em seu posto mais alto, qual seja, o de Mãe, ou ainda, em Yorubá de YÁ, em Bantu, de Mameto e em Jeje, de Doné. Assim, temos nos terreiros de candomblé espaços de manutenção da ancestralidade negra brasileira (ARTUR BARBOSA, 2023, P.7).

No Rio de Janeiro, nos anos 1886, como extensão de outro tradicional terreiro de Candomblé Bahiano, o *Ilê Asé Opon Afonjá*, é fundado na pedra do sal, na capital fluminense e, em 1940 é transferido para a Baixada Fluminense, especificamente no Município de São João de Meriti, um dos primeiros terreiros de nosso Estado, chegava para compor às fileiras de resistência do conhecimento ancestral africano que mescla ritualística,

culinária, idioma, roupas, danças, em suma, uma infinidade cultural negra reunidas ao entorno de uma bandeira religiosa.

Entretanto, talvez o nome mais famosos do Candomblé Carioca seja encontrado em Duque de Caxias/RJ, na figura de Joãozinho da Goméia. Sobre este, temos que, João Alves Torres Filho (1914-1971), nascido no interior da Bahia, na cidade de Inhambupe, a aproximadamente 153 Kilômetros de Salvador/BA, e oriundo do Terreiro Mokambo – Nzo Nguzo Za Nkisi Ndandalunda Ye Kitembo, chega ao rio de janeiro

Vale ressaltar, ao falarmos sobre territorialidade negra, é que esta não se configura apenas com a presença do corpo negro, mas a afirmação de sua cultura no espaço. Desse modo, talvez somente com a chegada de João Alves Torres Filho, mais conhecido como Joãozinho da Goméia, uma primeira territorialidade negra caxiense é apresentada a partir do Candomblé, se pensarmos em outra configuração territorial que não a das “grandes hidras”, ou ainda, das irmandades que ainda seguiam códigos Portugueses.

Sobre esse movimento do Babalorixá Joãozinho da Goméia, temos que:

Joãozinho da Goméia chegou a Duque de Caxias logo após a emancipação do município, que até 1943 fazia parte de Nova Iguaçu. Com a emancipação, Duque de Caxias vivia no período uma realidade de novas imigrações. A emancipação do município permitiu a transição do rural para o urbano, e em meados da década de 1940, o município passou a receber imigrantes originários de camadas mais pobres do estado do Rio de Janeiro, nordestinos e até mesmo de outros estados localizados na região sudeste, principalmente Minas Gerais e Espírito Santo (NORONHA, 2017, P.96).

Todavia, mesmo sendo Joãozinho da Gomeia (1914-1971) “um expoente da cultura negra de Duque de Caxias (...) a sua História e o seu legado sempre se situaram entre a lembrança e o esquecimento nas narrativas da Cidade” (BEZERRA, 2020, P.156). Com a sua morte, o sacerdote que tinha relações com presidentes como Getúlio Vargas e Juscelino Kubitschek, além de arrastar multidões para verem as festas em homenagem ao seu espírito mentor, o Caboclo Pedra Preta (BEZERRA, 2020), se de algum lugar puder observar, verá que o que restou de seu templo, ao menos no que diz respeito a estrutura, se tornando um terreno abandonado, como também luta de sua herdeira espiritual em reerguer esse importante espaço sagrado (ver figura 6).

Figura 7 - Mãe Seci, Descendente Espiritual De Joãozinho Da Goméia, Manifesta A Sua Militância Vitoriosa Do Aguardado Tombamento Pelo Ipac Do Terreiro:



Foto: Bárbara Dias . Fonte: <sitedabaixada.com.br>;

Doravante, não só o supracitado Joãozinho da Goméia, que ocupa espaços nas páginas de inúmeros autores, tais quais, (BEZERRA, 2020) (NORONHA, 2017) (MENDES, 2012) (BRAZ, 2020), poderíamos citar o memorável Babalorixá Valdomiro Baiano. Sobre ele, Noronha (2017) traz-nos que:

Em Duque de Caxias, o zelador de santo Pai Cristovão, da nação de Efon, chegou ao Rio de Janeiro no início da década de 1950, trazendo com ele o seu filho de santo Valdemiro da Costa Pinto, mais conhecido como Valdemiro Baiano ou Valdemiro de Xangô, fundando o seu axé no bairro Parque Fluminense, em Duque de Caxias, em 1951 (NORONHA, 2017, P.89).

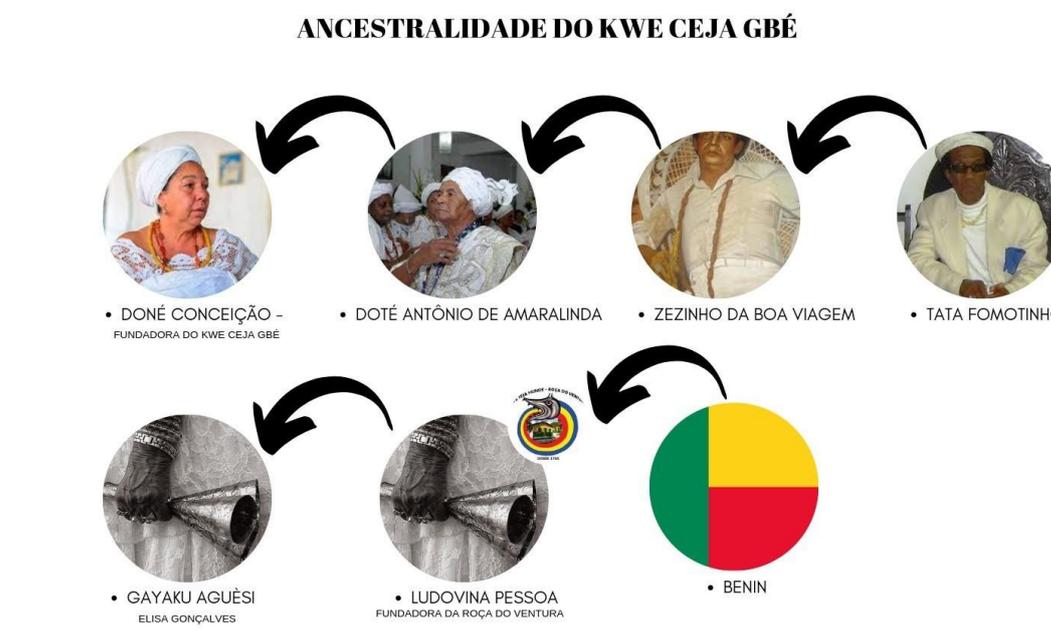
Mantendo os conhecimentos ancestrais do povo Efon⁹, o templo Santo Antônio dos Pobres, localiza-se, atualmente, na rua Travessia Moacir de Almeida, nº 1, no Bairro Vila Rosário, ainda no município de Duque de Caxias.

Doravante, outras casas de Candomblé também nos chamam a atenção, como as casas de candomblé de Jeje¹⁴ Mahin, uma nação com poucos membros, em relação aos candomblés Nagô e Congo-Angola, mas de muito conhecimento ancestral. Nessas, temos o Hùnkpámè Hùndàngbènà , com ancestralidade espiritual de seu sacerdote que remonta a Gayaku Regina de Avimaje, herdeira do Hùnkpámè Hùntóloji, na Bahia e o Kwe Ceja Gbé, localizado no Bairro de Imbariê, com sua ancestralidade que chega a Roça do Ventura (Ver a Imagem x), a

9 Povoado que dá o nome a Cidade de Efon, no Estado de Ekiti, na Nigéria.

casa mais antiga do Candomblé Jeje no Brasil.

Figura 8 – Ancestralidade Espiritual da Doné Conceição de O’lissá, Sacerdotisa do Kwe Ceja Gbé.



Fonte: Autor, 2023.

Em suma, uma infinidade de Terreiros de Candomblé com Histórias e fundamentos religiosos que remontam uma ancestralidade espiritual e de grandes personalidades da resistência da territorialidade negra caxiense poderiam ser elencados. Em cada Terreiro, o que temos é uma territorialidade em rede, onde as redes se apresentam enquanto “um conjunto de nós interconectados” (CASTELLS, 2003, p. 566).

De fato, se pensarmos no tempo das “grandes hidras”, ao menos na região do recôncavo da Guanabara, o conhecimento ancestral, decodificado religiosamente, percorria entre a escravaria desde a época dos domínios dos padres beneditinos, sendo tais personagens o “nós interligados” de um saber afro-indígena por vezes perdidos e bravamente mantidos nos terreiros de candomblé. Sobre isso, uma viajante Parisiense TOUSSAINT-SAMSON, ainda em 1855, retrata no livro, **Uma parisiense no Brasil** (1883), traduzido por Maria Lúcia Machado (2003) a presença de um velho Nganga, Herbalista espiritual que auxiliava as pessoas que sofriam por doenças físicas e/ou espirituais.

Destarte, em seu texto, descreve-nos num longo e admirável parágrafo, além doutros que versam, por exemplo, da busca do senhor da fazenda pelos poderes mágicos do velho “feiticeiro¹⁰”, a autora apresenta o que poderíamos ter como uma festividade que mais se

10 No Texto em questão, o ancião não gostava de ser chamado de feiticeiro, pois continham uma conotação negativa que o entristecia.

assemelha ao que hoje entendemos como Candomblé, onde afirma:

Grandes fogueiras haviam sido acesas no meio do pasto. Um negro de alta estatura, outrora rei em seu país, logo surgiu, armado de uma comprida vara branca, sinal aparente, para eles, do comando. Sua cabeça estava ornada de plumas de todas as cores, e guizos prendiam-se em torno de suas pernas. Todos inclinavam-se diante dele com respeito enquanto passeava com circunspeção, assim paramentado, cheio de uma suprema majestade. Junto do rei postavam-se os dois músicos que deviam conduzir o batuque; um tinha uma espécie de enorme cabaça que continha outras seis ou sete de diferentes tamanhos, sobre as quais estava posta uma tabuinha muito fina. Com a ajuda de pequenas baquetas, que ele manipulava com grande destreza, o negro obtinha sons surdos, cuja monotonia parecia antes dever provocar o sono que outra coisa. O segundo músico, acorado sobre os calcanhares, tinha diante de si um pedaço de tronco de árvore escavado, sobre o qual estava estendida uma pele de carneiro seca. De tempos em tempos ele batia melancolicamente aquele tambor primitivo para reforçar o canto. Três ou quatro grupos de dançarinos logo pôr-se no meio do círculo formado por seus companheiros, as negras em cadência, abanando-se com seu lenço e entregando-se a um movimento dos quadris dos mais acentuado, enquanto seus cavaleiros negros giravam em redor delas, saltando sobre um pé com as mais grotescas contorções, e o velho músico ia de um a outro grupo, falando e cantando enquanto agitava suas baquetas com frenesi; por suas palavras queria incitá-los à dança e ao amor, enquanto os assistentes acompanhavam o batuque com palmas que lhes acentuavam o ritmo de uma maneira estranha e o rei passeava circunspecto, agitando seus guizos (TOUSSAINT-SAMSON, 2003, pp. 131-132 *APUD* POSSIDONIO & BEZERRA, 2016).

Por fim, a festividade é interrompida e proibida, pois, exaltavam os escravizados e, dessa forma, animavam a rebelar.

Nesse ponto, a História das territorialidades negras, mesmo que na temporalidade de uma noite festiva, sempre foi uma clara resistência a territorialidade da consciência que propunha o português, visto que, falam em seus idiomas de origem e dançavam movimentos tradicionais. De fato, ao menos ao público, as festas as divindades e ancestralidades é o Candomblé.

Em certa medida, os xirês¹¹, apresentados ao público nos salões dos terreiros de Candomblé, quase como uma satisfação pública dos novos iniciados e das oferendas seguidas de festas, temos que, nas palavras de Yeda Pessoa de Castro (1983):

11 Numa tradução literal significa brinca. Contudo, nesse contexto, aponta uma ordem de apresentação ao público dos orixás, onde danças e louvores são apresentados.

O termo *candomblé* (...) vem do étimo banto “*kà-n-dómb-íd-é – kà-ndómb-éd-é – kà-n-dómb-él-é*”, derivado nominal deverbais de “*kù-lómb-à – kù- dómb-á*, louvar, rezar, invocar, analisável a partir do protobanto “*kò-dòmb-éd-á*”, pedir pela intercessão de. Logo, *candomblé* é igual a culto, louvor, reza, invocação, sendo o grupo consonantal -bl- uma forma brasileira, de vez que não existe nenhum grupo consonantal (CC) em banto (CASTRO, 1983, pp. 81-106).

Assim, poderíamos dizer que o fenômeno observado por TOUSSAINT-SAMSON, (2003 [1883]) seria um *Candomblé*. Contudo, seria mais assertivo afirmarmos ser um culto a parte, mesmo que de base africana em terras Brasileiras, sofrendo ambas a opressão da supremacia europeia.

Nesse sentido, a perseguição direcionada aos terreiros de *candomblé* vem de longa data, onde desde o período em que o Bairro de Imbariê ainda se chamava Vila da Estrela e estava na posição de distrito de Nova Iguaçu, vemos no Código de Postura da Câmara Municipal da Vila da Estrela, o seguinte:

Ao bem da segurança pública julgo conveniente rogar a vossa senhoria, que representará a Câmara Municipal, a sugestão de uma postura proibindo o uso do tambor nas festas dos escravos denominados *candomblés*, o qual deixando suas ocupações, a proximidade e a pouca distância atraem os escravos das fazendas circunvizinhas, podendo essas reuniões originarem-se males que a vossa senhoria não são estranhos. Na semana que finda, houve alteração nesse distrito. (AGCRJ-CM-ESC 6.1-25 – *APUD* POSSIDONIO e BEZERRA, 2016).

2.3 Conflitos e Tensões Recentes Nas Periferias e o que Chega Nas Grande Mídias:

A delimitação dos espaços nas periferias à partir da perspectiva religiosa, vai reverberando tensões. Tais tensões acabam sendo desencadeadas em conflitos diretamente associados a disputas de espaços ou, tão só, por uma intolerância que aponta para o racismo territorial religiosos, sobretudo porque os ataques existentes aos territórios-terreiros são ataques a uma “Afro-territorialidade” (MELO, 2019).

De fato, os conflitos que outrora se observou no período colonial, seguem nas periferias Fluminense, mesmo após a liberdade de consciência apresentada com a reformulação da constituição federal no ano de 1988 como nos apontado dados do Instituto de Segurança Pública (2019). Como pretendemos nessa preposição, com alguns exemplo que materializam o nosso discurso, nas periferias fluminense, uma mescla que une cidadãos sem nenhuma ligação com organizações criminosas e até mesmo faccionados, promovem ataques diversos à religiosidade afrobrasileira.

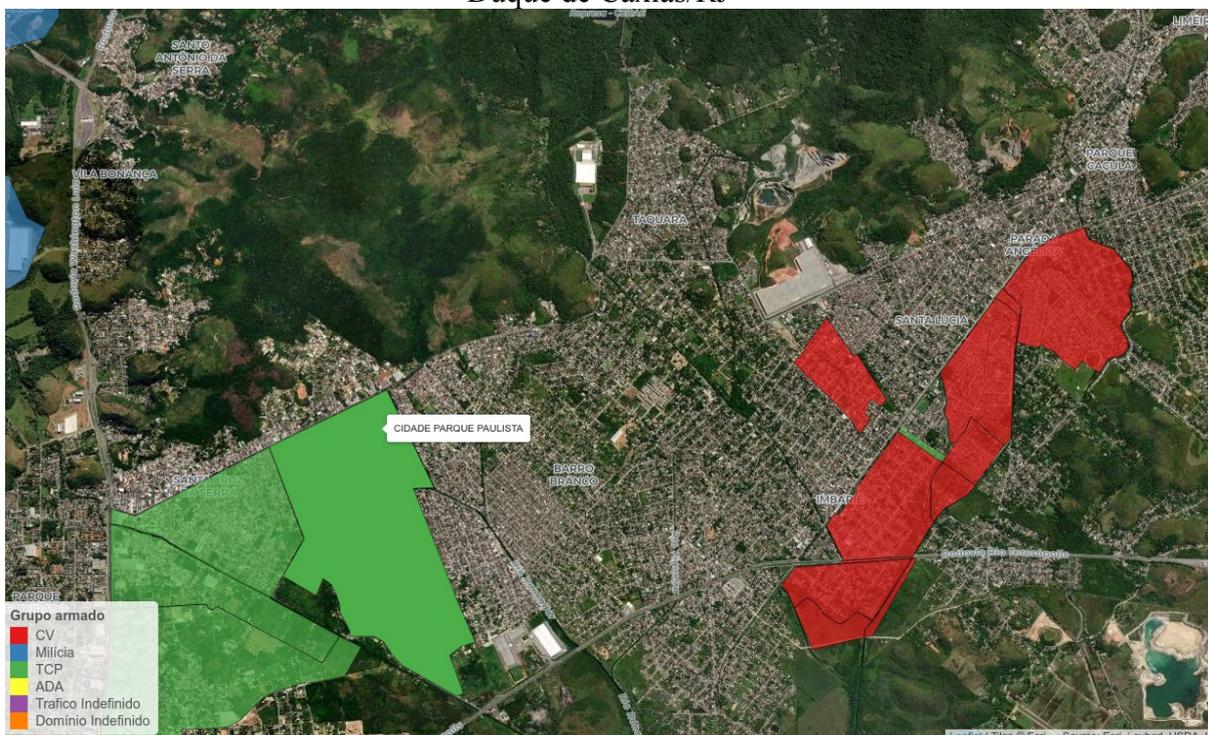
Estas tensões, por nós afirmadas, são territorializadas, pois ataques e ações contra os lugares

de culto religioso são maneiras de completar um processo de segregação, demarcando territórios por infinitos atores (RAFFESTIN, 1993). Hoje esses atores são múltiplos e estão imbricados, estamos tratando indiretamente tanto de lideranças intolerantes (em sua maioria de matiz neopentecostal) e lideranças criminosas do tráfico ou milica, que justificam seus ataques por entenderem que professam a fé “cristã” ou simplesmente por compreenderem que a prática do candomblé nos seus espaços de domínio pode manifestar “maldições”.

O grande exemplo que temos na periferia da metrópole fluminense é o caso do “Complexo de Israel”. Em tal região, materializa-se no território dos “traficantes de Jesus” (CUNHA, 2019; COSTA, 2023) que são atores que exercem o controle, do uso do espaço, em áreas da Zona Norte do Rio de Janeiro – nos bairros da Cidade Alta, Vigário Geral, Parada de Lucas, Cinco Bocas e Pica-pau, o que podemos ter como o primeiro território, ao menos de maior notoriedade, onde o racismo religioso é regionalizado. Este grupo que domina esta região, a Facção Terceiro Comando Puro, proíbe pessoas de circularem de Branco, Acederem velas, existirem de maneira que, por menor que seja, lembre os cultos de raízes africanas.

A citação desta região, justifica-se, quando pensamos na Baixada Fluminense, tendo em vista que, no Bairro de Parque Paulista, em Duque de Caxias/RJ, a presença dos traficantes desta facção, que se intitula, também, como o “Bonde de Jesus”, já se fazem presente, como podemos ver no mapa disponibilizado pelo Instituto de Segurança Pública:

Figura 9 - Terceiro Comando Puro no bairro Parque Paulista, no município de Duque de Caxias/RJ



Fonte: Fogo Cruzado, 2022. Acessado em: fogocruz.github.io/mapafc/

Essa presença, é sentida pelas comunidades de terreiro, onde no ano de 2019, por ordem dos “narcotraficante de Jesus”, mais um terreiro de candomblé é atacado, num processo que objetiva o extermínio de uma epistemologia africana, entendida, por vezes, pelos agressores, como doutrinas demoníacas.

FIGURA 10 - Ataque a terreiros no bairro Parque Paulista, por ordem de traficantes



Fonte: JORNAL O DIA, 2019.

No geral, a relação de grupos criminosos, nas periferias cariocas, não é uma novidade, como podemos ver nos estudos de Cristina Vital da Cunha autores (CUNHA, 2007; 2008; 2014; 2017; 2019; 2021). Assim, a um só tempo, nas áreas periféricas dominadas pelo poder paralelo de

grupos armados, a violência atinge o corpo, esse território mínimo, nas palavras de Haesbaert (2021, P.21) e limita a sua manifestação nos espaços públicos, além da existência de seus espaços privados, os territórios-terreiros.

Na Baixada Fluminense, em específico no município de Duque de Caxias/RJ, região central de nossa análise, os ataques são experienciados nos mais diversos locais. Exemplo disto é, como noticiado pelo Jornal G1 (G1, 2023), ligado a maior emissora do Brasil, a saber, O Globo, informamos do ataque sofrido por mulheres vestidas com roupas que as associavam as religiões de origem africana, de utilizarem os serviços de transporte de pessoas da empresa UBER, depois do motorista impedir a sua entrada no veículo.

FIGURA 11 - Denúncia de intolerância religiosa em Duque de Caxias/RJ



FONTE: G1, 2023.

Esse fenômeno se explica pelo ódio Propagado nos púlpitos das Igrejas Neopentecostais, às religiões pretas do Brasil, como nos aponta Vagner Gonçalves da Silva, em seu livro “Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso”, isso porque, o discurso de ódio, alimentam os seus fieis, fazendo com que, nos espaços públicos, “muitas das vezes, de um modo abertamente hostil, esses religiosos protagonizam atos explícitos de ‘violência simbólica’, que

estigmatizam, desqualificam e rebaixam moralmente os adeptos dos cultos afrobrasileiro” (2007, P.126).

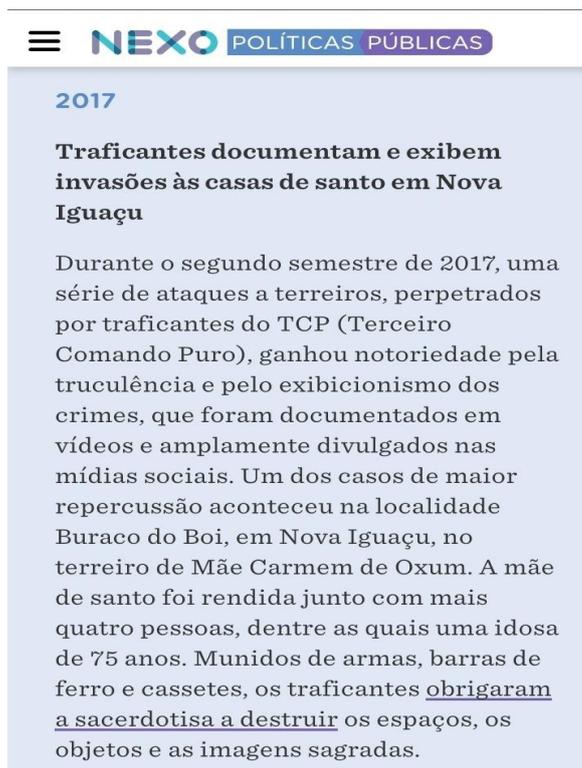
Num município vizinho, a saber, Queimados/RJ, temos a denúncia de uma professora, sobre o seu impedimento de entrar num ônibus de transporte público transportes públicos, da empresa Vila Gardel, por estar com indumentárias e adereços relacionados a sua religião, a saber, o Candomblé, onde, de acordo com a vítima, o motorista começou a professar palavras de condenação a suas práticas religiosas, afirmando numa entrevista ao site do G1 (2023):

"Eu compreendi que se tratava de uma pregação voltada à presença de um corpo de uma mulher negra de matriz africana. Eu, apenas eu, estava vestida de branco naquele espaço e apenas eu carregava acessórios de uma memória constantemente atacada pelo racismo. Minha primeira ação foi perguntar ao motorista o motivo daquele movimento. Ele respondeu que tinha vidas a salvar e eu afirmei que ali não era um espaço adequado e que ele, por ser motorista, estava atravessando sua função. Coloquei que eu havia pagado a passagem e não queria participar daquele ato, inclusive falei que se ele me devolvesse o dinheiro, eu sairia do ônibus", conta Katiuscia (G1, 2023 – **Grifos meus**).

De fato, com o descaso público nas mais diversas dimensões, tais quais, a da segurança pública, a presença do tráfico de drogas, formado por pessoas que compõe o tecido social de nossa cidade, por vezes contaminados com a lógica de guerra espiritual trazida com o avanço neopentecostal nas áreas mais pobres de nosso País, com armas em mãos, escalonam a violência. Um exemplo disto, ou seja, da demonização da cultura negra seguida de sua violação, ainda na Baixada Fluminense, na localidade do Buraco do Boi (Também dominada pelo Terceiro Comando Puro – Facção que apresenta uma agenda racista), no município de Nova Iguaçu, que durante seu ataque a um Terreiro de Candomblé, declara em vídeo enviado ao público:

Olha aqui, meu amigos. O Capeta Chefe Tá aqui, óh. [Em seguida, direciona ordens à Sacerdotisa de Candomblé] Taca fogo em Tudo. Quebra tudo, quebra tudo. Apaga a vela pelo sangue de Jesus tem poder. Arrebenta as Guias Todas [referência aos colares das divindades]. Todo o mal tem que ser desfeito, em nome de Jesus, todo mal. Quebra tudo, que a senhora aqui é o demônio chefe [Referência à Sacerdotisa]. A Senhora é que patrocina essa cachorrada. Quebra tudo, (...), desvenda esse mistério que está de baixo dessa saia [referência ao pano que encobre o sagrado], quebra ele também. Quebra, quebra, quebra, quebra, quebra aqui, arrebenta essas guias todas. Arrebenta as guias desses demônios que está aí. (Decupação do Vídeo: Link <<https://www.youtube.com/shorts/N50-KiOdqbA?feature=share>>).

Figura 12 - Ataque no município de Nova Iguaçu noticiado pelo NEXO



FONTE: NEXO, 2022.

Assim, o que temos é um controle territorial por grupos criminosos, partidários e religiosos que oprimem a manifestação religiosa, que ocupam as páginas dos jornais, mesmo que não provoquem comoção pública para a responsabilização dos criminosos, como no caso do Kwe Ceja Gbé, em Duque de Caxias, onde o caso ainda segue sem respostas satisfatórias. Em reportagem apresentada pelo Jornal O Globo:

A intolerância religiosa bateu na porta da mãe de santo Conceição de Lissá, dona da casa de candomblé Kwe Ceja Gbé, em Duque de Caxias, na Baixada Fluminense. Lissá entrou em greve de fome depois de um incêndio criminoso destruir o segundo andar de sua casa na madrugada de quinta-feira, no bairro da Taquara. O teto, os móveis e os adereços foram atingidos. (O GLOBO, 2014, P.33).

Portanto, podemos afirmar que, na Baixada Fluminense, Periferia Fluminense, uma construção espacial, que dentre outras escalas e dimensões, no que diz respeito ao uso do espaço público pelas religiões afrobrasileiras, e em algumas vezes, até mesmo em seus espaços privados, os terreiros, é vivido em estado de alerta e preocupação com a violência do intolerante religioso, se dá.

De fato, ao caminhar pelas ruas entre os bairros da Taquara e Imbariê, algumas barricadas colocadas pelo tráfico [Que por segurança não foram fotografadas] são observadas e a presença de lixo queimado, apontam a ausência do Estado.

CAPÍTULO III

3. Apresentação do Capítulo III

Neste capítulo, uma pesquisa exploratória se desenvolve, mesmo que lance mãos de jornais e textos acadêmicos, de modo a nos nortearmos. Intensificando uma análise sobre os conflitos religiosos, buscamos uma diferenciação conceitual entre intolerância religiosa e racismo religioso. Doravante, fato temos que, ainda neste momento, não pretendemos findar o debate, mais apontar possíveis caminhos, instigar novas pesquisas, expor-nos à olhares mais atentos.

Em todo o caso, apresentamos a seguir a guisa de nossa conclusão, com foco nos conflitos atuais, mesmo que antigos enquanto fenômenos. Erguemos, novamente, o terreiro enquanto um quilombo modernos de saberes antigos da comunidade preta. Como também, que o racismo não se apresenta somente sobre os fenótipos, mas, sobre toda a cultura que os olhares racistas possam ter como inferiores.

Em muito, espero guiar os novos pesquisadores no tema para um debate mais profundo do que o que agora se apresenta, pois é necessário que a luta contra toda e qualquer opressão, neste caso, a partir de uma análise socioespacial, venha ser vencida. Afinal, este é o fim para o qual a Geografia existe, a saber, o bem viver com o meio ambiente.

3.1 Estratégias, Tensões e Resistências: Olhando as tensões religiosas no Bairro do Imbariê.

Como vimos até o presente momento, os territórios quilombos veêm a manutenção de ataques contra a sua sobrevivência. Uma interseccionalidade, onde raça e classe se entrelaçam, identificam os corpos de negros e pobres como os mais atacados. Sobre isso, o Atlas da Violência afirma que: “considerando a tese do racismo estrutural, temos evidência de que há um grupo racialmente identificado sendo vitimizado de forma sistemática” (IPEA, 2023, P. 53). Destarte, seja no período colonial, com os escravos da religião, apontado no Capítulo 2 por Victor Hugo Monteiro (2019), seja nos ataques presenciados na Comunidade Buraco do Boi (2019) nos últimos anos, juntos, alertam-nos para o debate em relação a manutenção de um território racista em Duque de Caxias/RJ.

Antes de muito, as Histórias, por vezes, não se cristalizam em espaços. As memórias perdidas com o tempo, em certas situações, transmitidas de corpos para corpos e de consciências para consciências, em alguns casos, podem ser observadas como nos antigos trilhos de trem que cortam alguns trechos no interior na cidade caxiense, apresentando rastros, a partir de elementos de rugosidades (SANTOS, 2007). Entretanto, tal qual as rugosas nas paisagens, as que se somam aos rostos dos antigos dentro da religião também nos

indicam a passagem de um tempo e de experiências vivenciadas.

Portanto, a ida ao campo para ouvir as palavras de uma das mantenedoras da cosmopercepção não dessacralizada pelo processo colonial é de suma importância. Contudo, o caminhar pelas ruas em direção ao Kwe Ceja Gbé, território de relevância ímpar enquanto exemplo de resistência das populações tradicionais de terreiro, não podia ser feito negligenciado, onde seus elementos formam este território.

Posto isso, falar do trajeto, das ruas num bairro periférico, numa cidade de periferia, onde uma quantidade considerável de pessoas com bíblias em mãos, com discursos que apontam como erro a prática de culto aos ancestrais, caminham em direção, possivelmente, às duas igrejas localizadas na rua do Terreiro de nossa análise, ou ainda, aos outros tantos que se somam ao Bairro de Imbariê, poderiam somar a nossa discussão. Entretanto, cabe-nos destacar que o problema jamais estaria na diversidade religiosa, mesmo as que pregam contra nós, mas, especificamente nessas paginas, os direcionamentos que visam o extermínio de uma modalidade de existir, que iniciam em discurso e se materializam em práticas, culminando numa atmosfera de medo, na Cidade que concentrou, em 2021, 50% dos 37 casos de preconceito religioso na Baixada Fluminense (O GLOBO, 2022).

Ademais, numa cidade onde o Prefeito reeleito, Washington Reis, afirma em discurso de posse, no ano de 2021, em relação aos candidatos de opção que:

É um Deus que não falha, é um Deus que desmoralizou todos os meus adversários. Eles foram no TRE [Tribunal Regional Eleitoral], no STF [Supremo Tribunal Federal], no STJ [Superior Tribunal de Justiça], **foram na esquina da macumba, foram a tudo quanto é lugar. Mas Deus jogou por terra, porque o nosso Deus é maior.** (OTEMPO, 2021 – Grifos meus)

Compreendemos a importância de escutar um dos baluartes da resistência do culto candomblé na cidade caxiense que, durante décadas, concentrou grandes nomes da religiosidade candomblecistas, como bem apontamos no capítulo 2. Firmado isso, no capítulo 3, temos um diálogo em relação ao racismo religioso e a intolerância religiosa, aprofundando uma abordagem territorial e apresentando entrevistas.

3.2 Caminhos de uma Análise

Numa análise territorial (HAESBAERT,2004; SAQUET,2007; RAFFESTIN,1993) de todos os fenômenos que tecemos até o presente momento observamos a construção de

territórios motivamos pela lógica de guerra espiritual, onde as religiões com influência cosmológica africana são entendidas como o mal a ser destruído. Destarte, quando falamos em território estamos sempre falando de um espaço de disputa. Porquanto, o território é uma categoria relacional que busca controlar determinado recorte espacial. Por conseguinte, as práticas e modalidades de existir neste.

Contudo, o controle espacial, não necessariamente é feito por uma pessoa específica, sendo entendido como um recorte espacial dominado por algo ou alguém, sendo esse algo desde plantas, animais, até a elementos menos sólidos, como territórios ligados a sentimentos e ideias (SOUZA,1995). Assim, podemos falar de territórios religiosos, tanto em sua dimensão institucional, quanto em sua dimensão espiritual.

Destarte, compreendemos que é a partir da lógica de guerra espiritual, que chega ao Brasil a partir da mencionada colonização portuguesa em nossa terra, onde temos o processo de institucionalização das três raças, a saber, branca, negra e indígena, de modo que, para os colonizadores, essas duas últimas estavam distante dos ensinamentos morais de cristo e precisavam ser convertidas ao evangelho para que possam, não só adquirirem o reino de Deus, mas se submeter as regras do Rei de Portugal. De fato, como já abordado nos capítulos anteriores, vemos que as múltiplas estratégias dos representantes da coroa, dentre eles, em sua maioria, autoridades eclesiásticas, a região dominada pelos monges beneditinos, por exemplo, no que hoje é a cidade de Duque de Caxias, como em outras regiões povoadas do Brasil Colônia, sofreram essa influência e imprimiram na consciência de gerações o medo ao culto afro-indígena, que para até mesmo os descendentes desses dois agrupamentos institucionalizados, é posto como o exótico, ou seja, o que é estrangeiro, pois essa consciência não encontra mais pertencimento.

Nesse sentido, o que temos é um processo de colonialidade da consciência (QUIJANO, 2005), que demoniza as culturas não europeias, mantendo uma supremacia branca em escalas diversas, sendo analisado o seu espectro religioso. Desse modo, ousamos a falar de uma territorialidade da consciência. Assim, se temos que na cultura latina o território é mais abordado em sua dimensão de espaço usado (HAESBAERT, 2020), ao controlar as consciência que o habita/usa, temos a manutenção desse espaço regido por regras de uso, ou ainda, de ordenamento.

Assim sendo, a partir de uma territorialização da consciência, o território de uma ideia é mantido através da consciência que habita esse espaço. Em todos os casos, devemos destacar que “o território é, ao mesmo tempo, ‘espaço social’ e ‘espaço cultural’: ele está associado tanto a função social quanto à simbólica” (BONNEMAISON, 2012, P. 289), essa

função simbólica está diretamente associada aos espaços simbólicos, nominados na geografia de Geossímbolos (BONNEMAISON, 2012). Doravante, esse espaço que possibilita-nos tanto “realizar “funções” quanto para produzir “significados” (HAESBAERT, 2004, P.3) apresenta-nos duas possibilidades de análises, seja dentro dos limites da Geografia Crítica, que objetivará compreender como esse fenômeno dialoga com as disputas socio-político-cultural-econômica em relação a luta de classe, como também a uma Geografia Cultural, ou ainda, fenomenológica que avançará na dimensão dos sentidos. Em todas as possibilidades de análises territoriais, uma premissa continua, qual seja, a de que estamos falando de poder e resistência a esse poder.

Nessa direção, com a chegada de sacerdotes da Religião Candomblé, a cidade de Duque de Caxias ganha uma cosmo percepção que imprime no espaço, a partir da ideia de territórios móveis, uma simbologia a determinados recortes espaciais. Nesse sentido, como supracitamos nos capítulos anteriores, ruas, encruzilhadas, matas, rios, dentre outros sítios, passaram a ser percebidos como Geossímbolos. Todavia, estes locais, eram e são interpretados não somente enquanto espaços simbólicos, mas também em sua dimensão de territórios de espíritos e divindades, assim sendo, um território de identidade religiosa. Doravante, a depender da origem étnica do culto, os nomes e os sítios ganham especificidades.

Todavia, essa percepção do espaço que direciona o ser no mundo a existir de maneira diversa, não passaria ilesa ao conflito frente as consciências historicamente colonizadas, que poderia permitir um controle simbólico, próximo ao que Pierre Bourdieu chama em seu famoso livro “ O poder Simbólico”. Em relação ao poder simbólico, o autor afirma que, “o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que estão sujeitos ou mesmo que o exercem.” (BOURDIEU, 1989, P. 7-8).

Compreende-se que a criação de Regras de Condutas e posturas dentro do etos religioso configura formas de um poder simbólico, que pode ser coercitivo, ou subscrever uma espécie de vigilância onde suas posturas poderias ser percebidas e reprimidas por um ser de maior calibre. Neste sentido, o poder simbólico está atravessado nas mentes e corpos dos indivíduos, onde percebemos que a vivência da pessoa passa não apenas no exterior , mas no exterior. O território terra, passando pelo território corpo, todos estes nascem a partir da consciência, onde a religião teve o papel fundador. Neste sentido, em uma perspectiva mais ampliada, é possível apontar que o fundamentalismo religioso pode traduzir esfera de dominação e perseguição que culminem em práticas abusivas, tal como o racismo religioso.

Por suas vez, sua reprodução vai cooperar para o desenho de territórios. Tal como se apresenta hoje algumas práticas de igrejas evangélicas de cunho neopentecostal que trazem no bojo a teologia da dominação¹².

Doravante, a depender da interpretação e significação impressa no território, as regras de uso serão distintas ou similares. Em todo caso, se pensarmos em territórios, estamos falando na busca por ordená-lo. De modo contrário, estaríamos pensando em outros conceitos, como o de lugar, onde o espaço está ligado mais na relação do sentido de pertencimento e não, necessariamente, na busca de, a partir da sensação de pertencer, objetivar ordenar o espaço, mas se compreender como parte deste.

Todavia, ao adentrarem em comunidades carentes, onde por vezes a baixa escolaridade diminuem as possibilidades de interpretação e ponderação dos discursos de ódios aos Deuses Africanos que é apresentados em púlpitos, que extravasam em eventos públicos, como observado na marcha para Jesus, onde afirmações como ou “o Brasil será o maior país macumbeiro do mundo ou o país mais evangélico do mundo” (UOL, 2023), impetrando uma lógica de guerra entre o “Nós” e o “Eles”, temos um terreno fértil para o nascimento de grupos extremistas. Assim, um processo de caça as bruxas se reinicia e barbares das mais diversas são feitas em nome de Deus.

De fato, ao chegar nas periferias, esse discurso de ódio ganha proporções no uso do espaço, como apontado anteriormente, O ônibus público em Queimados/RJ – E o Uber em Duque de Caxias/RJ. Somado a esses, somente na Capital Fluminense “RJ teve mais de 1,3 mil crimes que podem estar ligados à intolerância religiosa” (CNN, 2021). Todavia, por estar atravessado de outros fatores, como a ausência da presença do Estado, esses números, por vezes são subnotificados. Assim sendo, temos a construção e a fragmentação de territórios que nascem na disputa de significar e ressignificar os espaços.

Doravante, propomos haver um terceiro elemento, dissolvido na intolerância religiosa, qual seja, o racismo religioso contra os cultos que sofreram influência da cultura africana, numa demonização de sua cultura. Assim, no tópico a seguir propomos a defesa de nossa proposição.

12 O termo é bastante elástico e se refere a perspectiva de que uma atividade religiosa deve prevalecer sobre outros domínios no sentido de assegurar seus interesses primários. Inúmeras reportagens tem sido divulgada sobre essa perspectiva sugerimos ver , <https://outraspalavras.net/outrasmidias/para-entender-a-perigosa-teologia-da-dominacao/>> Acesso em 29/04/2024.

3.3 Racismo religioso e a intolerância religiosa como fragmentadores do território.

No ano de 2020, com a criação do “Complexo de Israel”, um fenômeno construtor de territórios, qual seja, o racismo religioso, se materializava. Por ordem do poder que domina esta região, qual seja, a Facção Terceiro Comando Puro, estava proibido circular de Branco, Aceder velas, existir de maneira que, por menor que seja, lembre os cultos de raízes africanas. Destarte, esta não é uma nova página na história das comunidades de terreiro. Desde o início de suas atividades, o Templo de Candomblé Kwe Ceja Gbé, localizado na rua G, no bairro Jardim Imbariê, sofreu diversos ataques terroristas motivado pelo racismo religioso.

Contudo, objetivando manter uma honestidade intelectual, é necessário explicar os motivos de utilizarmos o termo Racismo Religioso, ao invés de, tão somente, Intolerância Religiosa ao tratarmos das perseguições sofridas pelos terreiros de umbanda e candomblé no Brasil. Assim sendo, uma digressão sobre raça e racismo se torna imprescindível para mais a frente diferenciarmos os termos em tela.

Fato é que, mesmo sendo anterior ao conceito de Raça, a ideia de racismo no Brasil só pode ser entendido a partir deste conceito, pois, não há registros da prática de discriminação racial, pelos povos originários das Américas, antes da chegada dos europeus. Ademais, as práticas modernas do Racismo se baseiam nesta premissa, qual seja, que existem mais de uma raça humana. De fato, biologicamente, só existe uma raça humana. Todavia, a ideia de raça, relacionada a espécie homo sapiens, é de base sócio-política (MOORE, 2007). Assim sendo, se não entendermos isto nos prenderemos ao racismo fenótipo, negligenciado a extensão que este tem sobre toda a produção do grupo étnico atingido pelo racismo. Portanto, devemos considerar o conceito de raça como o a priori ao falarmos de racismo no Brasil.

Para tanto, antes que avancemos na História de nosso País, exercício imperioso para entendermos os ataques feitos às comunidades tradicionais de Terreiro, uma digressão sobre racismo cultural se faz necessária. Sobre isso, Fanon (1956) nos traz, ao falar-nos sobre o Racismo Cultural que, “o objeto de racismo já não é o homem particular, mas uma certa forma de existir” (FANON, 1956, P. 79). Ao contrário do racismo biológico, sobre o qual Fanon (1956) chama de vulgar, onde a partir da medições de crânios, dentre outras metrias biológicas, pretendia-se distinguir e hierarquizar os seres humanos, no Racismo Cultural, onde se aloca o Racismo Religioso, a discriminação se expande a toda a produção étnica, tratada como atrasada, negativa, deletéria.

Muitos são os exemplos de Racismo Cultural na História das civilizações. Destarte,

nele mora o Racismo Científico, Racismo Religioso, em suma, de todo o Ethos de determinado grupo étnico, por quanto, agrupamento que, por terem um ancestral em comum, acabam por adquirirem fenótipos similares, onde o Racismo Biológico atua segregando corpos. Sobre isso, temos que, a separação entre as raças foi um dos primeiros elementos legitimador do domínio do Império Português em nossa terras. Pois, ao chegarem ao Brasil, os portugueses observam e descrevem os corpos dos povos originários de nossa terra. Numa carta de Pero Vaz Caminha, é escrito que “a feição deles he serem pardos, maneira dauermelhados de boos rostos e boos narizares bem feitos” (autor, ano, p.60).

Nisto, mesmo que vejamos descritos elogios ao que consideram ser traços físicos bons, talvez por encontrarem alguma similaridade entre os traços “deles” e o “nossos”, temos uma primeira distinção entre o “Nós” e o “Eles”. Contudo, o Racismo se apresenta não pela constatação da diferença entre os corpos, mas pela hierarquização dos mesmos. Porquanto, temos que, “a ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América” (QUIJANO, 2005, P.), mesmo que, como já afirmamos, a diferenciação dos povos já existisse, como também, o racismo.

Avançando nesta digressão, temos que, negligenciada a sua cultura, os povos originários de nosso solo, eram tidos como um povo sem lei, sem rei e sem fé (Vide Gândavo 1576, p. 70-71). Por quanto, após a diferenciação entre o “nós” e o “eles”, um apagamento, que perpassa por um não reconhecimento da cultural do “outro”, é posto. Assim, a supremacia branca, por quanto, o racismo em seus mais diversos espectros, iniciava-se no que hoje chamamos de Brasil. Desse modo, a classificação hierárquica de seres humanos, por sua origem étnica, no sentido que hoje conhecemos, desenvolve-se num contexto colonial e escravocrata.

Logo, ao pensarmos racismo no Brasil, não podemos negligenciar o contexto escravocrata e colonizador, onde povos de etnias diferentes nasciam condenados a exercerem funções distintas. Consequentemente, toda uma estrutura, que perdura até os dias atuais se construía. Destarte, duas são as etnias que representam a resistência contra a opressão, quais sejam, os nossos irmãos indígenas e africanos.

Historicamente, esse apagamento se inicia já no discurso de seu agente. Exemplo disso é a afirmação de José Bonifácio De Andrada e Silva, ao se referir sobre o processo de cristianização dos indígenas brasileiros, ao afirmar que, “É fácil cristianizar os Índios, porque não há dogma antigo que se oponha ao novo, nem cerimônias velhas, que devam ser proscritas” (SILVA, 2000, P. 67). A partir dessas premissas, Cumprindo o Ide do Cristo, a Companhia de Jesus, com o seu avanço gradativo ao Oeste, desbravava o interior Brasileiro

colonizando o máximo de consciências indígenas, como o discurso de que objetivavam salvar as suas almas, ao mesmo passo que mantinha ocupada, agora por corpos com Rei, com Lei e Com Fé (Gândavo 1576, p. 70-71) o que antes eram “vazios geográficos”. Fato é que, o discurso legitimador de um direito divino de posse das terras indígenas se mantinham. Nesse ponto, nos processos coloniais cristãs,

Tendo o autóctone assistido à liquidação dos seus sistemas de referência, ao desabafar dos seus esquemas culturais, já não lhe resta senão reconhecer com o ocupante que “Deus não está do seu lado”. O opressor, pelo caráter global e terrível da sua autoridade, chega a impor ao autóctone novas maneira de ver e, de uma forma singular, um juízo pejorativo acerca das suas formas originais de existir. (FANON, 1956, P. 84).

Concomitante a exploração dos povos indígenas no Brasil, inúmeros navios negreiros desembarcavam no Brasil, com corpos de peles negras a serem escravizados, possivelmente substituindo a mão de obra dos povos da terra pelos negros de África. Fato é que,

A escravidão africana nunca foi, a rigor, motivo de dúvidas ou objeto de preocupações sociais profundas [...] a escravidão dos índios, esta sim, foi objeto de polêmica e teve sua legitimidade discutida. [...] Antes de tudo, porém, a escravidão de índios solapava a ética missionário em nome da qual se fazia a colonização (VAINFAS, 1986, p.80).

Nessa direção, fica claro, não uma hierarquização da opressão, mas um plano ideológico, onde o negro e tudo o que o representa se encontrava na base da pirâmide. Ambos oprimidos, os discursos religiosos que apontavam uma África amaldiçoada, além do que, o darwinismo social apontado por autores como Herbert Spencer (1966), reduzia o homem negro a animal de traçam. Nessa direção, devemos considerar que, esforços de intelectuais (vide KANT, *Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita - 1784*), do próprio Estado (vide Estado Novo – Lei 2848/40), e da Igreja Cristã (*Vide bula dum papal*), por séculos buscavam legitimar, judicializar e sacralizar essa divisão.

Ao pensarmos em diversos exemplos, temos que, com o apoio do Papa Nicolau V pela sua Bula Papal *Dum Diversas* endereçada ao Rei Afonso V de Portugal, os lusitanos ganhavam um direito divino de exploração de terras e corpos no continente africano, como também outros povos gentílicos. Nesse documento, o Papa Nicolau V, enquanto representante da Igreja e do deus Católico, dava o seu aval:

Nós vos concedemos pleno e livre poder, por meio da autoridade apostólica por este edito, para invadir, conquistar, combater, subjulgar os sarracenos e pagãos, outros infiéis e outros inimigos de Cristo, e onde quer que estejam estabelecidos seus

Reinos, Ducados, Palácios Reais, Principados e outro domínios, terras, lugares, propriedades, acampamentos e quaisquer outras possessões, bens móveis e imóveis encontrados em todos esses lugares e mantidos em qualquer nome e possuídos pelos mesmos sarracenos, pagãos, infiéis e inimigos de Cristo, reinos, ducados, palácios reais, principados e outros domínios, terras, lugares, propriedades, acampamentos possessões do rei ou príncipe ou dos reis ou príncipes, e conduzir esses povos em escravidão perpétua e aplicar e apropriar domínios, ducados, palácios reais, principados e outros domínios, bens e bens deste tipo para você e seu uso e seus sucessores os Reis de Portugal. (Bula Dum Diversas).

Postos enquanto inimigos do deus cristão, regiões do continente africano, hoje conhecidas como Cabo Verde (Colonizada em 1460-62)¹, Moçambique (em 1498); Angola (em 1483), dentre outras, tiveram violadas não só terras, mas corpos sequestrados a serem desumanamente reduzido a força de trabalho escravo. Embarcações incontáveis, tendo em vista os tráfegos ilegais pós leis como a Bill Aberdeen (1845); a Lei nº 581 de 4 de setembro de 1850, também conhecida como a Lei Eusébio de Queiróz (1850), trouxeram Reis e Rainhas de pele preta, escravizados no Brasil, marcando-nos com uma das maiores atrocidades já registrada na história da humanidade.

Ao desembarcarem dos navios portugueses, sequestrados de África para servirem de mãos de obras escravizadas, corpos negros eram rebatizados, fazendo valer as Ordenações Filipinas, que de maneira incisiva afirmava:

Mandamos, que qualquer pessoa, de qualquer estado e condição que seja, que escravos de Guiné tiver, os faça batizar, e fazer cristãos do dia, que a seu poder vierem, até seis meses, sob pena de os perder para quem os demandar. E se algum dos ditos escravos, que passe de idade de dez anos, se não quiser tornar cristão, sendo por seu senhor requerido, faça-o o seu Senhor saber ao Prior ou Cura da Igreja, em cuja freguesia viver, perante o qual fará ir o dito escravo; e se ele, sendo pelo Prior e Cura admoestado, e requerido por seu senhor perante testemunhas, não quiser ser batizado, não incorrerá o Senhor em dita pena (ORDENAÇÕES, 2004, p. 1247).

Apagando da memória seus nomes de Origem, os escravizados passavam a se chamar João, Antônio, Maria e outros tantos nomes de associação Cristã, somado a esses, sobrenomes que indicavam a família de seu senhor, com a preposição, de e/ou do e/ou da, que indicava posse, tal qual Da Silva, Dos Santos, dentre outras possibilidades. A desconstrução identitária se iniciava.

De acordo com Missiato, "Perder o nome e sobrenome, significava , desse modo, cortar o caule da árvore existencial". Assim sendo, milhares de negras e negros e descendentes indígenas, não sabem de qual região seus ancestrais vieram, qual língua falavam, quais deuses cultuavam e qual filosofia seguiam. O ato de colocar um cocar, cultura

material, para muitos, encontra-se vazio de fundamento, vazio de memória.

Aos negros restavam o mito de que,

Seriam os descendentes de Caim e, portanto, trazendo ainda na pele o sinal da maldição divina imposta ao primeiro homicida, segundo a narrativa bíblica. De fato, ao amaldiçoar Caim, Deus lhe colocou um signo na carne, para que não fosse morto e vivesse continuamente expiando seu crime. Na tradição popular os negros passaram a ser considerados como raça maldita de Caim, sendo a negritude de sua pele um sinal imposto pelo próprio Deus (AZZI, 2004, P.98)

Por justaposição, desumanizados e postos enquanto inimigos do deus católico, não só sofriam pelo trabalho escravo, mas em ter toda a cultura negra, apresentada como atrasada e diabólica. Contudo, alguns resistiam, tais quais os negros de Angola, Benin e Nigéria, por exemplo, visto que, para manterem o culto aos seus ancestrais, os Nkisis, voduns e Orixás, desenvolveram estratégias, tais quais, o sincretismos das divindades africanas com santos católicos. Tal fenômeno pode ser percebido até os dias atuais, em templos umbandistas, em especial, temos a associação de São Jorge à Ogun (Orisá) e Nkosi (Nkisi), São João Batista à Sango (Orisá) e Nzazi (Nkisi), dentre outros. Nessa direção, concomitantemente a colonização do espaço, dava-se a colonização das consciências.

Porquanto, uma colonização da consciência acompanhava a do espaço, territorializando-os. Assim, a colonialidade do ser chegou ao ponto de fazer com que estratégias de resistências se tornassem fundamento religioso, fruto de um memoricídio, de modo que, em algumas casas de candomblé, como nos afirma Bastide (1961), em seu livro, O Candomblé da Bahia, ao falar da Sacralização do Tambores, instrumento de grande santidade dentro do Candomblé, traz-nos que,

Os três tambores do candomblé também o são: o rum, que é o maior; o rumpi, de tamanho médio, e o le, que é o menor. Não são tambores comuns ou, como se diz ali, tambores "pagãos"; foram batizados na presença de padrinho e madrinha, foram aspergidos de água benta trazida da igreja a, receberam um nome, e o cirio aceso diante deles consumiu-se até o fim. E principalmente "comeram" e "comem" todos os anos azeite de dendê, mel, água benta e o sangue de uma galinha (não se lhes oferece nunca "animais de quatro patas"), cuja cabeça foi arrancada pelo babalorixá em cima do corpo do instrumento inclinado. (BASTIDE, 1961, P. 23)

Fato é que, a história da religiosidade negra no Brasil, mesmo sofrendo de grande plasticidade à civilização que lhe sequestra, por meio da oralidade manteve o que de mais importante tem a uma cultura, a saber, a lembrança dos ancestrais. Isso se dá, por exemplos, por cantigas à Sango, ancestral carnal dos que vieram de óyo, com a feitura de suas tranças, chamadas de trança nagô, ou ainda, pela confecção dos acarás, chamados depois de acarajés, comida de Oya, esposa de Sango.

Doravante, perseguido o culto aos ancestrais africanos, ao afirmarem não haver a possibilidade de contato aos espíritos dos mortos, defendida pelos Judeus, negada por Protestantes, e dissimulado pelos Católicos que acreditam na interferência dos que já partiram, tais quais, Nossa Senhora, São Judas Tadeu, dentre outros, a incongruência da demonização do “outro” é também revelada no livro de Primeira Samuel (SAMUEL CAP. VERS.).

Ora, uma questão é posta, qual seja, se é possível haver um contato com os que já morreram, de acordo com a Bíblia Sagrada, tese negada pelo Protestantismo, do qual Pentecostais e Neopentecostais se originam, a demonização do Ancestral africano é um ataque a toda a sua etnia, isento de uma fundamentação religiosa. Desse modo, temos um ato político que chamamos de Racismo. Pois, para os povos tradicionais yorubanos o contato com seus Ancestrais é possível, de modo tal que, ao se aproximar os dias do festival ao Orixá Sàngò, Ancestral divinizado à 10 mil anos, O rei, por prudência, se afaste da cidade, posto o risco de se deparar com um adepto do culto à Sango, possuído por Sango, o que lhe obrigaria a se ajoelhar, tendo em vista ser Sango o quarto Rei de Oyo. Assim, quem demoniza o Pai, demoniza os descendentes do Pai.

Nas casas de Candomblé, o culto a ancestralidade se mantém, a perseguição a religiosidade negra no Brasil reproduz o ato político de submissão dos povos das mais diversas etnias que aqui desembarcaram para servirem ao trabalho escravo. Nesse ponto, mantemos a afirmação que o ataque as religiões de terreiro são ataques racistas. Isso por que há uma demonização de um povo. Taxativamente, assim como comparavam Judeus à ratos, temos que, comparar Ancestrais africanos à demônios, por si só já é um ato de Racismo. Mas, até quando precisaremos comprar as histórias de negros e Judeus, para que venhamos a humanizar o primeiro?

Ainda mais, uma afirmativa é clara, qual seja, a de que todo ato de Racismo religioso é um ato de Intolerância Religiosa, mas nem toda a intolerância religiosa é um ato racista. Porquanto, para avançarmos se torna necessário uma exemplificação. Vejamos que, o movimento de Extremistas visando atacar uma imagem de um santo católico, a exemplo de São Jorge, dentro de uma igreja católica, não é um ataque a uma cultura estranha, mas o ataque a prática do que alguns entende como idolatria, com afirmativas de que a imagem não passa de um pedaço de Barro/Gesso/pedra e que toda honra e toda glória é dada, somente, ao Deus Cristo. Todavia, o ataque a essa mesma imagem de São Jorge, que sincretiza um orixá dentro de um terreiro, não é ao santo de Barro/Gesso/Pedra, nem tão somente a prática idólatra, tida como pecado para as culturas Abraâmicas, mas o que ela representa, que é uma

divindade de outros povos (Cap. Vers.). Entendido que só há um Deus e, negligenciada a possibilidade de acesso aos espíritos dos mortos, pela teologia cristã, nomeiam como Demônios qualquer manifestação extrafísica de “outras” religiões. Todavia, essa manifestação, de acordo com as comunidades de terreiros, são a de seus ancestrais.

Uma resposta a esse movimento de terrorismo religioso pode ser encontrada na lógica de Guerra apreendida ao ouvirem em seus púlpitos e em cantigas que incentivam a luta contra o reino das trevas, sendo esse associado as religiões de matrizes africanas, levando ao conflito e, por vezes ao confronto. Nessa direção, quando essa é materializada noutra religião, o confronto ao sagrado do “outro” é inquestionável, como nos mostra a letra da canção do pastor Melvin:

O teu casamento não vai acabar, **Pisa na farofa, chuta este alguidar, Pois não tem orixá nem iemanjá**, A minha família é de jeová (...) Mas o que Deus uniu ninguém vai separar, O marido é seu e ninguém vai tomar, **Essa pomba-gira vai sair de lá**, Levante sua a mão para glorificar, A mão de Deus está sobre o teu lar. (Melvin, Grifos meus).

Nisso, nos espaços fora dos templos, esses discursos podem gerar a destruição de lugares de cultos de influência africana, como acontece com diversas imagens de Iemanjá, tal qual em Saquarema, cidade interiorana do Estado do Rio de Janeiro(ver figura 7).

Figura 13 - Imagem de Iemanjá Vandalizada em 2023, no município de Saquarema/RJ



Fonte: G1, 2023

Destarte, longe de afirmações que acreditem que todos os Cristãos que no Brasil são a maioria, de acordo com o último censo do IBGE (2010), fazem parte de um grupo de terroristas religiosos, como procuram fazer crer que os nossos irmãos muçulmanos são, questionarmos o discurso de Guerra que atacam as religiões pagãs, numa visão cristã, como o Candomblé é de suma importância. Pois, o discurso que a pomba-gira, por exemplo, é um demônio, é em primeiro momento, cristianizar outra religião, ou seja, um ato também de intolerância imperialista, para que haja associação com o demônio, aculturação, e depois, demonizar. Uma resposta a esse movimento de terrorismo religioso pode ser encontrada na lógica de Guerra apreendida ao ouvirem em seus púlpitos e em cantigas que incentivam a luta contra o reino das trevas, sendo esse associado as religiões de matrizes africanas, levando ao conflito e, por vezes ao confronto.

Em suma, se retornarmos ao fato de que a religião candomblecista representa, frente a todo o processo de apagamento da cultura negra, um espaço de manutenção de traços culturais de Países como Congo, Angola, Nigéria, Benin, dentre outras nações africanas, tais quais, o idioma, a culinária, as vestimentas, além da cosmo percepção de um povo, um ataque a esse espaço é um ataque que atinge não somente a dimensão espiritual, para aqueles que nela acreditam, o que já se configuraria um crime e um ato de intolerância, mas também a cultura material e imaterial de um povo.

3.4. Duque de Caxias e a Resistência do Terreiro de Candomblé Kwe Ceja Gbé e da Doné Conceição de O'lissa.

De acordo com o Jornal de Maior circulação nacional, a saber, O Globo (2022)¹, dias após a escola de samba Grande Rio ganhar o desfile do Grupo Especial das escolas de samba, com um enredo que homenageia o Orixá Exú, apresenta em sua manchete que: Berço da Grande Rio, Duque de Caxias concentra o maior número de casos de preconceito religioso na Baixada Fluminense¹. Nesse sentido, um estudo de caso se direcionou a compreender como essas disputas se desenrolam no território. Para tanto, escolhemos como recorte espacial o Bairro de Imbariê, em Duque de Caxias, onde se localiza o templo de Candomblé Kwe Ceja Egbé, templo dirigido pela sacerdotisa Doné Conceição de O'lissa, exemplo de resistência.

Fato temos que, falarmos das nominadas comunidades de terreiro (SIDNEI, 2020) é falarmos de espaços quilombolas modernos, ou ainda, enclaves político-religioso que apontam para o continente africano a origem de suas epistemes, que afetam diretamente a

forma de uso do espaço dentro e fora dos limites do terreiro. O Terreiro é um legítimo espaço de resistência da cultura negra em nosso País que carrega inúmeros exemplos de apagamento da memória da cultura ancestral do negro no Brasil.

Doravante, dentro dos limites do território-terreiro, é em suas cozinhas, espaços de importância singular, que saem as comidas e libações utilizadas para a evocação e/ou agrado aos ancestrais, alguns destes divinizados, onde temos a manutenção de uma culinária das mais diversas nações e etnias que compõem o Candomblé. Nessa direção, como nos afirma a Sacerdotisa Doné Conceição de O'Lisa, “numa casa de candomblé, somente 10% é ritualística, sendo os outros 90% cultura”. Ademais, não somente a comida, mas os idiomas que, mesmo sofrendo as corruptelas do tempo, carregam os rastros que no mar as embarcações não deixaram, do Yorubá, do Bantu e do Efon. Assim sendo, no ano de 2014, numa rua de barro, no bairro supracitado, ao nascer o Kwe Ceja Gbé, um Terreiro da nação Jeje Mahin, representante do culto beninense aos Voduns, estes entendido enquanto espíritos da natureza, nascia também mais um Quilombo moderno.

Analisado enquanto território, temos que o espaço apreendido neste conceito sempre é um lugar de disputa. Mesmo que esse possa nascer do processo imaginário que se projeta sobre a superfície terrestre (HAESBAERT, 2012), ainda assim é uma disputa a outras projeções possíveis e empreendido pelas Epistemes majoritárias. Porquanto, ao caminharmos pela rua G, podemos observar a existência de duas Igrejas Evangélicas Neo Pentecostais, num bairro rodeado de outras tantas, apontando, não necessariamente, uma população de maioria cristã. Todavia, em ida ao campo, em direção ao templo de nossa análise, era possível observar famílias a caminho de igrejas [que se somam umas 6, identificadas em campo, numa distância de 2km em relação ao Kwe Ceja Gbé] lotadas, com bíblias em mãos, que afirmavam que só o Deus Cristão é Deus e os outros são os demônios que buscam o seu mal. Destarte, mesmo que a existência desses dois atores não condicione um conflito, negligenciarmos esse fato é negarmos as bases da divisão entre o “nós” e o “eles”, porquanto, os autores da disputa territorial.

FIGURA 14: Igreja na Rua do Terreiro Kwe Ceja Gbé



Fonte: Autor, 2024.

Doravante, Historicamente demonizadas e por isso correndo o risco de serem atacadas, as consciências e os corpos que estas ocupam, que mantinham a memória do culto a ancestralidade, onde, por conseguinte, a manutenção da cultura desses ancestrais deveria ser mantida para acessá-los e agradá-los (A exemplo das comidas de sua preferência), por vezes, tiveram a necessidade de se desenvolverem de maneira velada, sincrética, porquanto, camuflada aos olhos dos que poderiam, ao identificar uma manifestação de uma civilização não cristã, atacar a sua episteme, mas não só esta, como também, afligir os seus corpos.

Ademais, num conflito espacial que demoniza as culturas afro-indígena, como as

comunidades de terreiro, os acessórios que se põe como extensão deste corpo, serve como “um símbolo que identifica quem é o objeto do seu ódio”, no caso das comunidades de Terreiro, identificadas por estarem “vestida de branco, com um torço na cabeça e fios de contas no pescoço” [Conceição de O’lissa].

Destarte, essa distinção entre o “nós” e o “eles”, por vezes, gera conflitos no uso do espaço público. Assim sendo, as comunidades de terreiro, além da defesa de seus territórios terreiros, enfrentam a busca pela segurabilidade de seus territórios corpos. Neste local, qual seja, o espaço público, onde os domínios territoriais não apresentam limites bem definidos, o controle dos corpos em suas modalidades de existir é um fato empreendido.

Desse modo, como nos apresenta Conceição, antes mesmo de erguer o seu Território-Terreiro, nas ruas do pacato bairro de Imbariê, numa região rural, os conflitos se davam, como nos afirma:

A Mais ou Menos 20 anos, aqui no bairro da Taquara, nós fomos fazer uns ebós e um grupo de homens armados disseram para a gente que não podíamos fazer ali não, pois eles não queriam. Eu disse para eles que a rua é pública e que se eu quisesse fazer ali eu faria, pois a rua é pública. E Eles disseram ‘não aqui não é público, aqui nós é que mandamos, vai fazer isso lá na cachoeira’. Naquela época a cachoeira era aberta para nós, hoje não mais, pois virou um parque ecológico, de modo que somos proibidos de entrar com qualquer objeto. Então, continuamos andando e eles nos seguindo e, aonde quer que parássemos eles paravam também, e viam com a mesma conversa, de que ali não, que a rua não era pública, e que eles é quem mandavam, enfim, nós não pudemos fazer nossas oferendas ali, nós tivemos que ir sim, lá para a rua da cachoeira, e fazer lá, porque, em outros lugares eles não nos permitiram. E mais, nessa rua que dá acesso a cachoeira, tem o DPO), e as pessoas que estavam nos seguindo estavam no DPO, quando nós passamos pelo DPO em direção a cachoeira, vimos que eles estavam lá dentro. E Essa é uma coisa recorrente. Aqui também (no bairro) tivemos uma outra situação, que o pessoal da igreja Deus é Amor, que saiu andando atrás da gente, e todo lugar que a gente parava que deixava uma oferenda para Esu numa encruzilhada, eles iam lá gritando que tá amarrado, e eu dizia para o pessoal que estava comigo, ‘olha, nós fizemos a nossa parte, o que eles vão fazer é com eles, a gente não tem responsabilidade nisso’. E assim, aqui é assim, não sei se em outros lugares é assim, mas aqui, para a gente fazer coisas na rua é complicado e já era a mais de 20 anos. Hoje continua sendo, quando você está na esquina fazendo alguma coisa, um carro que passa e fala ‘tá amarrado, Jesus te ama’ e coisas desse gênero. [CONCEIÇÃO DE O’LISSA]

Assim sendo, uma ameaça clara ao corpo, o principal veículo de culto e manifestação das modalidades de existir diversas, como a religiosa, impossibilitava que uma territorialidade se materializa-se no espaço. Porquanto, entendemos quando o Mondardo (2009), afirma-nos ser o corpo o primeiro território de dominação. Isso implica os usos e desusos do espaço.

Para tanto, mesmo sendo o mundo o verdadeiro Ojubó¹³ dos Orixas, tendo em vista ser

13 Assentamento da Divindade. Espaço onde são colocados elementos, que para essa religião, é um ponto de contato

a natureza a sua morada, a existência dos terreiros de candomblé podem ser explicar, numa reflexão dedutiva, por duas possibilidades, quais sejam, para guardar os assentamentos das divindades, que geram uma praticidade de culto, de modo a não haver a necessidade de deslocamento até o sítio energético, pois concentram elementos destes sítios, com especificidades a depender da divindade e/ou entidade, mas também para, tendo um ponto específico de reunião para culto, saírem dos conflitos que existem na natureza do que se é público.

Desse modo, no ano de 2008, quando finalmente é construído o Terreiro Kwe Ceja Gbé, com Ásé¹⁴ Plantado pelas mãos do Doté Antônio de Amaralina, fato este que demonstra sua legitimidade ancestral, após cumprir todos as etapas que lhe davam o direito, por conhecimento e merecimento junto a comunidade candomblecista, a Doné Conceição de O'lissa ergue mais um império da divindade Lissa em terras Brasileiras, como um refúgio de uma parcela conhecimentos ancestrais beninenses. Todavia, um território não nasce sem disputa (RAFFESTIN, 1993). Destarte, inúmeros ataques aos corpos e ao território terreiro foram empreendidos por extremistas religiosos. Em sua trajetória, como nos afirma Conceição foram empreendido “vários incêndios, teve predada, teve tiro, teve carro queimado, e não houve nunca roubo”, de maneira que a intenção “era só vilipendiar, fazer a violência, quebrar estragar, então é um crime de ódio e o racismo é um crime de ódio” [CONCEIÇÃO, Entrevista].

Assim, os movimentos violentos que se davam em direção a manutenção da consciência baseada numa cosmo percepção tradicional beninense era e é um alvo de ataques em Duque de Caxias [Como os ataques já mencionados no Bairro Vizinho a Imbariê, qual seja, o Parque Paulista]. Doravante, como discutido anteriormente, por ser a demonização de uma cultura, o que temos é a demonização de um povo, desse modo, um ato racista instrumentalizado pela religião. Vejamos na própria criação, por alguns empreendimentos evangélicos, dos acarajés de Jesus, como se o acarajé, comida tradicional que se origina nos acarás dados a Orixá Oya, enquanto comida ancestral, por ser ela um ancestral, fosse comida de Demônios e, colocar o nome de Jesus fosse retirar o demônio que há intrínseco na culinária africana. Assim, os acarajés, comidas internacionalmente conhecida, principalmente por sua associação com a Bahia, une materialidade e imaterialidade dentro das cozinhas dos terreiros e isso, para grupos extremistas não pode existir.

Nesse sentido, no ano de 2014 um grande ataque é direcionado ao Terreiro de Doné

direto com a Divindade, sendo, por vezes, entendido como a própria divindade.

14 Energia Vital, nesse contexto, relacionado ao poder dos orixás que é passado de Pai/Mãe para filhos em suas iniciações.

Conceição. Mais uma tentativa de incêndio atinge toda a estrutura do Terreiro. Sobre isso, a Sacerdotisa afirma-nos:

Eu não tenho nem palavras para descrever. Eu cheguei aqui e estava tudo pegando fogo lá em cima, destruindo, caindo, não tinha o que fazer. Senti impotência, muita impotência, muita dor, muita dor, não dá nem para não se emocionar, isso eu vou morrer e não deixar de me emocionar, de pensar nisso. Foi uma das piores coisas que aconteceu na minha vida.” “90% dos que pertencem ao Kwe Ceja Egbé continuaram, completamente firmes, enquanto candomblecista e pertencentes a casa, enquanto, vamos reconstruir, vamos dar a volta por cima. 1% foi embora, por medo, pois você não sabe o que te espera na saída do portão” “Já atiraram 9 vezes aqui para dentro, tive que colocar essa parede aqui, antes do último incêndio”.

Assim, corpo e terra, ambos territórios, são ameaçados no município de Duque de Caxias, construindo um território racista de extermínio da cultura negra. Destarte, se “Perder seu território é desaparecer.” (BONNEMAISON; CAMBREZY, 1996, p.14), Conceição prossegue afirmando que “A gente tinha medo de ficar aqui, mas não podíamos deixar de ficar, pois uma coisa é o seu sentimento, outra é a sua atitude.”. Porquanto, perguntada se acredita haver alguma estratégia para enfrentar essa manutenção Epistemicida que insiste em atacar a religiosidade afro-indígena, Conceição nos diz que o jeito é “Não se calar!, Quando você se acovarda você empodera o outro, eu não me calei nunca!” [CONCEIÇÃO, Entrevista].

Reunindo-se com lideranças de outras religiões, um movimento se dava para que o respeito vence-se o ódio. Assim, com aproximação feita pela Comissão de Combate a Intolerância Religiosa (CCIR), com grande influência do Babalawo Ivanir dos Santos, aproximou o Kwe Ceja Gbé das doações, como a da pastora Luterana Lusmarina Campos Garcia, de 11 mil reais para a reconstrução do templo (HYPENESS, 2017). Destarte, mesmo que a última reunião que contou com a presença do cantor Kleber Lucas, que sofreu ataques do racismo religioso por estar tocando um Hino Evangélico dentro do Terreiro Kwe Ceja Gbé em comemoração a sua reabertura, ou seja, a busca pelo reparo, do irreparável ato de injustiça, fato este que mostra o persistente ao território negro candomblecista em Duque de Caxias e em qualquer lugar que se proponha se estabelecer, o Império de O’lissa continua de pé.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nosso País estudos sobre religiosidade, ao menos no campo da Geografia, negligenciaram, por vezes, os aspectos conflituosos. De fato, os pesquisadores da Geografia da religião em nossas terras que mais se destacaram, lançaram estudos sobre a Igreja católica, em alguns casos, evangélicas, mas em pouquíssimas situações considerando a dimensão da disputa. Em suas pesquisas, abordavam quase que de modo unânime a dicotomia sagrado e profano, comércios e procissões, grandes festivais.

Entretanto, nas últimas décadas, com o avanço da Teologia do Domínio e os ataques aos espaços de culto de religiões minoritária, em especial o Candomblé e a Umbanda, mesmo após as liberdades asseguradas pela constituição federal de 1980, nos apontam a necessidade de análise a partir desta dimensão. Contudo, há de se destacar que pecamos em pouco abordarmos essa temática, qual seja, a Teologia do domínio. Isto pois, é este discurso que tem guiado inúmeras pautas, seja no campo político institucional, seja nas disputas do dia a dia pela utilização espacial.

Vale destacar que a Teologia do Domínio, donde impera uma lógica de guerra espiritual, como abordamos de modo geral em páginas anteriores, não pode ser considerada, de fato, uma Teologia, sendo entendida como um movimento a partir de uma percepção que:

Pressupõe que Deus e o diabo se encontram em conflito permanente, tanto no plano espiritual quanto no terreno, sobre o controle do mundo. A tarefa do cristão, nesse contexto, seria não somente obediência aos mandamentos bíblicos, mas também, a guerra incansável contra demônios que se manifestam na cultura e nas artes, na educação, na imprensa, nos negócios, na política, na família e na própria religião (CASARÕES, 2020, P.11).

Doravante, expressada pelo meio Neopentecostal fundamentalista, faz com que as mais diversas áreas da vida seja um verdadeiro campo de batalha. Assim posto, uma disputa territorial acontece. Nesse ponto, as religiões de matrizes africanas e ameríndias sofrem, por estigmas impostos. Porquanto, é de suma importância compreendermos a importância do debate da religião como palco de inúmeros conflitos, por vezes, sangrentos, como é o caso da colonização portuguesa de nossas terras, ou ainda, dos ataques aos terreiros de candomblé.

Entendido a necessidade de analisar a religião como elemento territorializante, temos que, nas periferias, como apontado por estudos de Cristina Vital da Cunha (2007; 2008; 2014; 2017; 2019; 2021), a presença desta lógica de guerra é pujante. Sendo assumido até mesmo por grupos de narcotraficantes, essa lógica de guerra busca, em linhas gerais, um apagamento do que for o “outro”

não cristão, convertendo-o e dominando-o.

Entretanto, o apagamento não basta para a construção de um território, que sempre pressupõe resistências. Portanto, estratégias de manutenção foram lançadas, como apresentamos ainda no Capítulo 1, onde um discurso se pretendia passar de pai para filho. De fato, no decorrer de nossa análise é possível constatar que uma gama de elementos se interseccionam, tais quais, raça e classe. Nesse último caso, na ausência de políticas públicas e das dificuldades financeiras, a concepção cristã de um mundo vindouro onde reina a justiça é uma saída que conforta os corações que, somado a Teologia do Domínio, acreditam que os males do mundo são motivados por forças malignas.

No Capítulo 2 observamos que essa disputa territorial de duas cosmo percepção atravessou os séculos e se apresenta nos dias atuais com os ataques aos corpos e aos territórios. De fato, os ataques no Município em Duque de Caxias/RJ, constatam que “se o território é moldado sempre dentro de relações de poder, em sentido lato, ele envolve sempre, também, no dizer de Robert Sack, o controle de uma área pelo controle da sua acessibilidade” (HAESBAERT, 2004, P.31), isso pelo fato de que, assim como no Bairro vizinho, qual seja, Vigário Geral, no conjunto de favelas nominado Complexo de Israel, a presença e circulação de corpos identificados como candomblecistas é proibida, no município de Duque de Caxias/RJ ataques criminosos ainda não encontram respostas do Estado.

De fato, “todo poder que se estabelece unifica, centraliza, concentra, homogeniza, comprime, esmaga de maneira a só trabalhar com uma massa isotrópica. O poder se nutre da Isotropia” Raffestin (1993, p.118). Nessa direção, este elemento primordial para a construção do território, busca, a partir das palavras de Claude Raffestin, a padronização. Destarte, no que tange uma cosmo percepção religiosa conversionista isto é mais patente. Entretanto, mesmo que em alguns casos ocorra a materialização deste território, em outros casos, mesmo a latência de nosso racismo “de tipo muito especial, exclusiva criação luso-brasileira: difuso, evasivo, camuflado, assimétrico, mascarado” (NASCIMENTO, 2019, P.34), exerce nas já abordada dupla função do território, à relembrar, “simbólica” e “funcional” (HAESBAERT, 2004), ainda que tenha a alternância mais ou menos abstrato, um campo de disputa.

Assim, as relações de conflito religioso em nosso tecido social mescla um passado colonial, um presente emerso de colonialidade e a marginalização dos que sobreviveram o processo escravocrata. A padronização, na construção de um homem a imagem e semelhança de 1 Deus, faz com que esta disputa, objetive eliminar o outro, como bem abordado na obra de Kabengele (2010). Nesse caso, o elemento racismo se funde com a intolerância religiosa. De fato, ao tentar “entender e decodificar as manifestações de nosso racismo à brasileira” (KABENGELE, 2010, P.1), o autor nos

aponta que o “fechamento radical em torno do “nós” leva à intolerância e mecanismo de discriminação que degeneram em desigualdades e conflitos sociais” (KABENGELE, 2010, p.6) direciona-se a eliminar este que é tido como o “outro”.

Entretanto, este “outro”, ou seja, o negro, buscou resistir. Sobre isso, no Capítulo 3, dialogando com os conceitos de intolerância religiosa e racismo religioso, temos nas comunidades tradicionais de terreiro verdadeiros quilombos. Isso porque, sendo estes mantenedores de traços culturais de algumas etnias africanas, mantiveram elementos de territorialidade dentro dos limites de seus templos que extravasa ao se relacionarem com o cosmo, que em suas consciências permanecem sagrados.

Em todo caso, há de se destacar que, após a conclusão de um trabalho dissertativo, a necessidade de avanço em muitos pontos teóricos e empíricos saltam aos olhos. Contudo, conclui-se, que o objetivo central, a saber, evidenciar a existência de uma disputa territorial fundamentada no racismo religioso, que funde o fundamentalismo religioso, a intolerância religiosa e o racismo, é operante em Duque de Caxias/RJ. Entretanto, evidencia-se também que a cultura negra resiste, a exemplo da casa de candomblé Kwe Ceja Gbé.

REFERÊNCIAS:

- ALVES, José Eustáquio Diniz; CAVENAGHI, Suzana Marta; BARROS, Luiz Felipe Walter. **A transição religiosa brasileira e o processo de difusão das filiações evangélicas no Rio de Janeiro**. HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, p. 1055-1085, 2014.
- AZZI, R. **A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira**. Pretópolis: Vozes, 2004.
- ALMEIDADA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.
- AXEL, Samba Tomba Justes. **Cosmogonia Bantu: NZAMBI A MPUNGU (Deus Supremo), a Criação da Natureza e do Homem (Muntu)**. Disponível em: <http://wizi-kongo.com/historia-do-reino-do-kongo/cosmogonia-bantu-nzambi-a-mpungu-deus-supremo-a-criacao-da-natureza-e-do-homem-muntu/>. Acesso em: 13 fev. 2020.
- A **BÍBLIA Sagrada: antigo e novo testamento**. Trad. João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.
- BASTIDE, A. R. **O Candomblé da Bahia (rito nagô)**. Rio de Janeiro: Brasiliana, 1961.
- BEZERRA, Nielson. **Memórias Centenárias: Joãozinho da Goméia e o museu vivo do São Bento**. Periferia, v. 12, n. 3, p. 154-174, 2020
- BOURDIEU, PIERRE. **O PODER SIMBÓLICO**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BONI, V.; QUARESMA, S. J. **Aprendendo a entrevistar: Como fazer entrevistas em Ciências Sociais**. Em Tese: Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC, v. 2, n. 1 (3), janeiro-junho, 2005, p.68-80.
- BONIOLO, R. M. **Como Ordenar o que não pode ser ordenado?": criações de regras de uso do Espaço Sagrado da Curva do S (Parque Nacional da Tijuca/Rio de Janeiro)**. 2018.
- BRAZ, Antonio A. **De Merity a Duque de Caxias: encontro com a história da cidade/ Antonio Augusto Braz, Tania Maria Amaro de Almeida**. - Duque de Caxias, RJ: APPH-Clio, 2010.
- _____. et al. **JOÃOZINHO DA GOMÉIA E O INSTITUTO HISTÓRICO DA CMDC: ACERVO, MEMÓRIAS E PATRIMÔNIO**. Periferia, v. 12, n. 3, p. 129-153, 2020.
- CASARÕES, Guilherme. **Religião e poder: a ascensão de um projeto de nação evangélica no Brasil**. Revista Interesse Nacional, v. 13, n. 49, p. 9-16, 2020.
- CASTRO, Yeda Antonita Pessoa de. **Das línguas africanas ao português brasileiro**. 1983.
- CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede** 7. ed. vI. São Paulo, Paz e Terra, São Paulo, 2003.
- CELSO; PRADO, S. P. **RAZIAS: Incursão predatória em territórios indígenas do sertão**

paranapanema. 2020.

CERQUEIRA, Daniel; BUENO, Samira (coord.). *Atlas da violência 2023*. Brasília: Ipea; FBSP,. 2023.

CODE NOIR. Declaration et arrets concernant les esclaves negres de l'amerique. Paris, 1685.
Ed. Libraires Associez.

Código de Postura da Câmara Municipal da Vila de Estrela, de 16 de dezembro de 1846, Livro 395.

CÓDIGO FILIPINO OU ORDENAÇÕES E LEIS DO REINO DE PORTUGUAL: Recompiladas por mandado d'el Rei D. Filipe I. Ed. Fac-Similiar da 14. Ed Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004. Livro V. Título XCIX.

CORRÊA, Roberto Lobato. **ESPAÇO: um conceito chave na Geografia.** In: **Geografia: Conceitos e Temas**, org. I.E.Castro, P.C.C. Gomes e R.L. Corrêa, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, Ed. 2ª, 1995.

CONCEIÇÃO, J. **Uma metade, uma existênica: produção de masculinidades e feminilidades na irmandade da Boa Morte e no Culto de Babá Egun.** Tese (Doutorado em Ciências Sociais/Antropologia) – PUCSP, São Paulo, 2011.

CORTEN, André & DOZON, Jean-Pierre. **Igreja Universal do Reino de Deus, os Novos Conquistadores da Fé.** São Paulo, Paulinas, 2003.

COULANGES, F. **A Cidade Antiga.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

COUTO, Jorge. **A Construção do Brasil: Ameríndios, Portugueses e Africanos, do início do povoamento a finais de Quinhentos.** 2ª edição. Lisboa: Edições Cosmos, 1997, p. 318.

CUNHA, Christina Vital da. **Religiões em movimento: subjetividade e fronteiras no cenário religioso brasileiro.** 2007.

_____. **“Traficantes evangélicos’: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas” (2008).** Plural Newsletter, v. 15: 23-46.

_____. **Religião e Criminalidade: Traficantes e Evangélicos Entre os Anos 1980 e 1990 Nas Favelas Cariocas.** 2014, Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, P. 61-93.

_____; Lopes, Paulo Victor Leite; Lui, Janayna. **Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014.** Christina Vital da Cunha, Paulo Victor Leite Lopes, Janayna Lui. – Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll: Instituto de Estudos da Religião, 2017.

_____. **Cultura pentecostal em periferias cariocas: grafites e agenciamentos políticos nacionais.** Plural: Revista de Ciências Sociais, v. 28, n. 1, p. 80-108, 2021.

DE JESUS, Likem Edson Silva. **A Periferia urbana e o reconhecimento social: uma análise a partir da escola.** Mediações-Revista de Ciências Sociais, p. 380-398, 2021.

- CROMBERG, Monica Udler. **Individuação espiritual e hermenêutica imaginal - Henry Corbin, leitor de Heidegger**. 2015. 305 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.;
- DE MELLO CORRÊA, Aureanice; MOUTINHO-DA-COSTA, Lara; LOUREIRO, Carlos Frederico B. **O Processo de Implantação do Espaço Sagrado em Unidade de Conservação: o Caso da Curva do S no Parque Nacional da Tijuca na Cidade do Rio de Janeiro**. 2008.
- ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano. A Essência das Religiões**. Tradução por Rogério Fernandes . Lisboa, Edição Livros do Brasil, 1992.
- FANON, FRANTZ. **Defesa da Revolução africana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1969.
- _____. **Texto da intervenção de Frantz Fanon no I.º Congresso dos Escritores e Artistas Negros em Paris, em Setembro de 1956**. Présence Africaine, de Junho-Novembro de 1956.
- FERREIRA, Tiago Alves. **Nzo ia Nkisi: Uma análise experiencial do protagonismo negro na fundação de um terreiro de candomblé Angola**. Brasília – DF, 2020, 67 f.
- FLAVIO, Santos Gomes. **“Para Matar a Hidra” : uma História de Quilombo no Recôncavo da Guanabara – Séc. XIX**. 1994.
- FRANCO, Vitor Hugo Monteiro. **Escravos da Religião: família e comunidade nas propriedades beneditas no Recôncavo da Guanabara (1817 – 1857)**. Niterói, 2019.
- FRIEDRICH III, **Electeur Palatine. Briefe Friedrich des Frommen, kurfürsten von der Pfalz**. CA Schwetschke und Sohn, 1868
- FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. **A visão bântu kôngo da sacralidade do mundo natural**. Trad. Valdina O. Pinto. Disponível em: <https://estahorareall.files.wordpress.com/2015/07/dr-bunseki-fu-kiau-a-visc3a3o-bantu-kongo-da-sacralidade-do-mundo-natural.pdf>. Acesso em, v. 19, 1991.
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. **Historia da prouincia sa[n]cta Cruz a qui vulgarme[n]te chamamos Brasil**. Lisboa: Antônio Gonçalves, 1576. Disponível em: <<http://purl.pt/121/3/#/71>>. Acesso em: 31 out. 2017
- GENTILI, A. M.; PROSPERE, R. **O Vodun no Universo simbolico Haitiano**. 2013.
- GIL, Antônio Carlos, 1946- **Como elaborar projetos de pesquisa**. - 4. ed. - São Paulo : Atlas, 2002.
- GOES, Fernanda Lira et al. **Atlas das periferias no Brasil: aspectos raciais de infraestrutura nos aglomerados subnormais**. 2021.
- HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HEYWOOD, Linda Marinda. **Diáspora negra no Brasil.** Editora Contexto, 2008.

JENSEN, Tina Gudrun. **Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização.** Revista de Estudos da Religião, n. 1, p. 1-21, 2001. p. 2

JORGE, Amanda Lacerda; BRANDÃO, André Augusto Pereira; DA CUNHA, Christina Vital. **Mapeando religião na cidade: reflexões sobre a criação de templos religiosos na cidade do Rio de Janeiro entre 2006 e 2016.** Debates do NER, p. 237-265, 2019.

JURUÁ, P. **A manifestação do espírito para a prática da caridade: as origens da umbanda 1.** São Caetano do Sul, 2013.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita.** Lisboa: Edições. 1784.

MARIANO, Ricardo. **Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais.** Debates do NER, 2003.

_____. **Neopentecostais.** Edições Loyola, 1999.

MAPA DA DESIGUALDADE: inadimplência escancara crise social e econômica do Rio. Projeto Colabora. 20 de Setembro de 2023. Disponível em: <https://projetcologica.com.br/ods10/mapa-da-desigualdade-inadimplencia-escancara-crise-social-e-economica-do-rio/>

MARIZ, Cecília Loreto. **A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia.** In: Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, v.47, n.1, pp. 33-48, 1999.

MARX, Karl. **O Capital-Livro 1: Crítica da economia política.** Livro 1: O processo de produção do capital. Boitempo Editorial, 2015.

MEIRELLES, B.B. BURGOS, M.B. TELLES, M.S. DA SILVA. **Apresentação: Redes de solidariedade em favelas e periferias no contexto da covid-19.** Revista Desigualdade e Diversidade. No 20. 2021. p. 01-09.

MELO, E. C. **A compreensão das dinâmicas territoriais afrorreligiosas a partir da perspectiva da afro-territorialidade: um estudo sobre o processo de constituição, organização e difusão do Candomblé Kétu.** 2019. 228 fl. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geografia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019

MENDES, Andrea Luciane Rodrigues. **Vestidos de realza: contribuições centro-africanas no Candomblé de Joãozinho da Goméia (1937-1967).** 2012. Tese de Doutorado. [sn].

MUNANGA, Kabengele. **Teoria social e relações raciais no Brasil contemporâneo.** Cadernos Penesb, n. 12, p. 169-203, 2010T. Disponível em:

biblio.fflch.usp.br/Munanga_K_TeoriaSocialERelacoesRaciaisNoBrasilContemporaneo.pdf. Acesso em: 15 abr. 2023.

Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia.

Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira. Tradução . Niterói: EDUFF, 2004. Disponível em: biblio.fflch.usp.br/Munanga_K_UmaAbordagemConceitualDasNocoosDeRacaRacismoIdentidadeEEtnia.pdf. Acesso em: 15 abr. 2023.

MISSIATO, L. A. F. **Memoricídio das populações negras no Brasil: atuação das políticas colonias do esquecimento.** Revista Memória em Rede, Pelotas, v.13, n.24, Jan/Jul.2021.

MOORE, CARLOS. **Racismo e Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo** – Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007. 320 p.

MOLINA, N.A.. **Saravá Seu Tiriri.** 3a. ed. Rio de Janeiro, Editora Espiritualista, 126 páginas. 1974.

MOREAU, Pierre e BARO, Roulox. **História das Últimas Lutas no Brasil Entre Holandeses e Portugueses e Relação da Viagem ao País dos Tapuias.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1979.

MEDEIROS, **A QUESTÃO ESCRAVISTA E O PRESBITERIANISMO NO BRASIL IMPÉRIO,** 2017.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo.** Editora Perspectiva SA, 2020.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa.** Pólen Produção Editorial LTDA, 2020.

NORONHA, Taís Fernanda. **Joãozinho da Goméia: Memórias do Babalorixá em Duque de Caxias (1914-1971).** 2017. Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Culturas e Artes

ORO, Ari Pedro. **Avanço pentecostal e reação católica.** Petrópolis: Vozes, 1996.

_____; OTTO, Rudolf. **O SAGRADO – Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação como o racional.** Petrópolis. Editora vozes, 2007.

PEREIRA, Clevisson Junior. **Geografia da Religião: um olhar panorâmico.** Raega-O Espaço Geográfico em Análise, v. 27, 2013.

POSSIDONIO, Eduardo; BEZERRA, Nielson Rosa. **Religiosidades africanas em tempos de escravidão: batuques e candomblés no Recôncavo do Rio de Janeiro, século XIX.** Recôncavo: Revista de História da UNIABEU, v. 6, n. 10, p. 66-85, 2016.

QUIJANO, ANIBAL. **A Colonialidad do saber: eurocentrismo e ciências sociais.** Perspectivas latino-americana. Buenos Aires, 2005.

RIVAS NETO, Francisco. **Candomblé: teologia da saúde.** Itanhaém: Aláfia, 2017.

ROCHA, A.S. **Espaço Urbano e Religião: sobre a espacialidade Evangélica e a dinâmica pentecostal na Baixada Fluminense.** *Anais do XVI Simpósio Nacional de Geografia Urbana - XVI SIMPURB*, 2019, p.2667-2683. Disponível em <<https://periodicos.ufes.br/simpurb2019/article/view/26695>> Acesso em 25 de abr.2023.

ROSENDAHL, Z. **Espaço, cultura e religião: dimensões de análise.** p.187-224. In: CORRÊA, Roberto Lobato & ROSENDAHL, Zeny (Orgs.) *Introdução a geografia cultural.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

Território e territorialidade: Uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. In ROSENDAHL, Z; CORRÊA, R. L. (orgs) *Geografia: temas sobre cultura e espaço.* Rio de Janeiro: UERJ, 2005.

O sagrado e o urbano – Gêneses e função das cidades. Periódico espaço e cultura, Editorial Espaço e Cultura, UERJ, 2008.

História, teoria e método em geografia da religião. Revista Espaço e Cultura, Rio de Janeiro, 2012.

o sagrado e a sua dimensão espacial. In: Iná Elias de Castro, Paulo Cesar da Costa Gomes, Roberto Lobato Corrêa. *Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

“A dimensão do lugar sagrado : Ratificando o domínio da emoção e do sentido do ser-no-mundo”, Revista Científica NIGP- Núcleo de Investigação em Geografia e Planejamento, UMINHO - UNIVERSIDADE DO MINHO, n. 25, 2015.

Uma procissão na geografia. 1ª Ed. Rio de Janeiro, Eduerj, 2018.

AWOFA, Ogbeara. **Igbádú: A Cabaça da Existência: mitos nagôs revelados.** Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder.** São Paulo: Ática, 1993.

SAQUET, Marcos A., SPOSITO Eliseu S. **Territórios e territorialidades. Teorias, Processos e Conflitos.** Expressão Popular: Unesp, 2009.

SANTOS, Milton. **O espaço do cidadão.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

SANTOS, A. P. dos. **Introdução à geografia das religiões.** GEOUSP Espaço e Tempo(Online), [S. l.], v. 6, n. 1, p. 21-33, 2002. DOI: 10.11606/issn.2179-0892.geousp.2002.123639. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/geousp/article/view/123639>. Acesso em: 21 nov. 2023.

SCHWARTZ. **Padrões de propriedade de escravos nas Américas: nova evidência para o Brasil.** Estudos Históricos, São Paulo, IPE-USP, 13 (1), Jan./Abr., 1983.

SILVA, José Bonifácio de A. *Projetos para o Brasil.* Org. Miriam Dolhnokoff – São Paulo: Companhia das Letras; Publifolha, 2000. - (Grandes nomes do pensamento brasileiro).

- SOUZA, Marcelo L. de., **O Território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento**. In.: CASTRO, Iná, E. de; GOMES, Paulo Cesar da C.; CORRÊA, Roberto L. (Org.). Geografia: Conceitos e Temas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 77-116.
- SPENCER, Herbert. **Principles of Biology**, 2 vols. in the works Herbert Spencer. 21 Vols. Osnabruck: Otto Zeller, 1966-67. v. 2-3.
- TATA TANCREDO; **A Cabala Umbandista**. Editora Espiritualista. 1971.
- TUAN, Yi-Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. São Paulo: DIFEL, 1980
- TONIAL, Felipe Augusto Leques; MAHEIRIE, Kátia e GARCIA JR, Carlos Alberto Severo. **A resistência à colonialidade: definições e fronteiras**. Rev. Psicol. UNESP [online]. 2017, vol.16, n.1, pp. 18-26. ISSN 1984-9044.
- TOUSSAINT-SAMSON, Adéle. **Uma parisiense no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Capivara, 2003.
- VANCE, Laurence M. **O Outro Lado do Calvinismo**. 2017.
- VAINFAS, Ronaldo. **Ideologia & escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial**. Petrópolis: Vozes, 1986. (Coleção História Brasileira, 8).
- WEBER, Max. **Ética protestante**. NoBooks Editorial, 2005.

Sites:

- Ataque a Terreiro de Candomblé em Nova Iguaçu**. YOUTUBE. 13 de Setembro de 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/shorts/N50-KiOdqBA>
- BRASIL. IBGE. **Amostra - Religião**, 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107>
- _____. Cidades e Estados, 2010. Duque de Caxias. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/rj/duque-de-caxias.html>
- Gari é Especializado em Recolher Oferendas no Alto da Boa Vista**. GLOBO. 31 de Dezembro de 2013. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/gari-especializado-em-recolher-oferendas-no-alto-da-boa-vista-11184122>
- Periferia do Rio exibe avanço de evangélicos**. Folha de São Paulo. Luiz Fernando Viana. 06 de Maio de 2007. São Paulo. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/especial/fj0605200704.htm>.
- RJ teve mais de 1,3 mil crimes que podem estar ligados à intolerância religiosa**. CNN. 21 de Janeiro de 2021. Stéfano Salles. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/rj-teve-mais-de-1-3-mil-crimes-que-podem-estar-ligados-a-intolerancia-religiosa/>
- Intolerância religiosa resulta em recusa a batizar bebê e ordem de traficantes evangelizados**. Folha de São Paulo. 20 de Janeiro de 2023. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2023/01/intolerancia-religiosa-resulta-em-recusa->

[a-batizar-bebe-e-ordem-de-trafficantes-evangelizados.shtml](#)

Professora denuncia intolerância religiosa após pregação de motorista em ônibus da Baixada Fluminense. G1. 10 de Março de 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2023/03/10/professora-denuncia-intolerancia-religiosa-apos-pregacao-de-motorista-em-onibus-da-baixada-fluminense.ghtml>.

MPF investiga empresa Uber após denúncia de intolerância religiosa na Baixada Fluminense. G1. 23 de Abril de 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2023/05/04/mpf-investiga-empresa-uber-apos-denuncia-de-intolerancia-religiosa-na-baixada-fluminense.ghtml>.

Narcopentecostalismo': traficantes evangélicos usam religião na briga por territórios no Rio. G1. 12 de Maio de 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2023/05/12/narcopentecostalismo-trafficantes-evangelicos-usam-eligiao-na-briga-por-territorios-no-rio.ghtml>.

MAGALHÃES, C. R. JOÃO. Histórico das Favelas na Cidade do Rio de Janeiro. IPEA. 2010. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&view=article&id=1111:catid=28&Itemid=23

IPHAN A Boca do Mundo – Exu no Candomblé. YouTube, 12 de Fevereiro de 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=T3HehdSxQEQ&t=251s>

Na Baixada Fluminense, pretos e pardos são mais de 70% dos mortos em operações. EXTRA. 09 de Agosto de 2021. Isabela Aleixo. Disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/na-baixada-fluminense-pretos-pardos-sao-mais-de-70-dos-mortos-em-operacoes-rv1-1-25140686.html>

No Rio de Janeiro, crescimento da pobreza em Duque de Caxias foi seis vezes o da Capital. Revista PIAUÍ. 10 de Julho de 2022. PIAUÍ. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/no-rio-de-janeiro-crescimento-da-pobreza-em-duque-de-caxias-foi-seis-vezes-o-da-capital/>

Negros São 75% Entre Os Mais Pobre; Brancos, 70% Entre Os Mais Ricos. UOL. 13 de Novembro de 2019. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2019/11/13/percentual-de-negros-entre-10-mais-pobre-e-triplo-do-que-entre-mais-ricos.htm>

APÊNDICE I

Entrevista, dia – Horário - Local
Doné Conceição de O’lissa
- Kwe Ceja Gbé, Duque de Caxias.

ENTREVISTA COM A DONÉ CONCEIÇÃO DE LISSA

Doné Conceição: “A mais de 10 anos que eu não falo mais em intolerância religiosa, (...) quando nós tivermos aqui, no Kwe Ceja Gbé, o nome da casa, vários incêndios, teve predada, teve tiro, teve carro queimado, e não houve nunca roubo (...) era só vilipendiar, fazer a violência, quebrar estragar, então é um crime de ódio e o racismo é um crime de ódio. (...) Você incita, que é o que eles fazem nos púpitos, incitam o ódio, incitam a violência. Insuflam as pessoas com essa demoninação”.

Doné Conceição: “são coisas dicotômicas, pois se acreditam num Cristo misericordioso e descarregam um ódio enorme contra uma pessoa que você nem conhece só porque ela está vestida de branco, com um torço na cabeça e fios de contas no pescoço”. Para a mesma, “(...) tem um símbolo que identifica quem é o objeto do seu ódio”.

Pergunta [1] : Você acredita que o ataque a cultura é uma cultura negra.

Doné Conceição: “Com certeza (independente de questões fenóticas). A cultura é negra, Ogun é negro, olissa é negro. Nossos antepassados africanos vieram escravizados e já vieram num processo de esquecimento do que eles eram. Quando chegavam aqui eram chamados por nomes católicos”.

Pergunta [2]: Se fosse um ataque a uma cultura europeia o ataque não seria o mesmo?

Doné Conceição: “Com certeza que não.”

Pergunta [3] : O Que você sentiu, como a comunidade se sentiu com os ataques:

Doné Conceição: “Já fazem 8 anos, pois foi em 2014. Eu não tenho nem palavras para descrever. Eu cheguei aqui e estava tudo pegando fogo lá em cima, destruindo, caindo, não tinha o que fazer. Senti impotência, muita impotência, muita dor, muita dor, não dá nem para não se emocionar, isso eu vou morrer e não deixar de me emocionar, de pensar nisso. Foi uma das piores coisas que aconteceu na minha vida. 90% dos que pertencem ao Kwe Ceja Egbé continuaram, completamente firmes, enquanto candomblecista e pertencentes a casa, enquanto, vamos reconstruir, vamos dar a volta por cima. 1% foi embora, por medo, pois você não sabe o que te espera na saída do portão. Já atiraram 9 vezes aqui para dentro, tive que colocar essa parede aqui, antes do último incêndio. A gente tinha medo de ficar aqui, mas não podíamos deixar de ficar, pois uma coisa é o seu sentimento, outra é a sua atitude. Sentir medo é natural, foram 3 carros queimados, um aqui dentro e explodiu (do terreiro).”

Pergunta [4]: Você tem informações se foram melícias, extremistas?

Doné Conceição: “Foi na sequencia dos mesmos acontecimento, então, provavelmente, foram as mesmas pessoas”.

Pergunta [5]: A partir disso, a senhora acredita que existem estratégias para resistir?

Doné Conceição: “Não se calar! Quando você se acovarda você empodera o outro. Eu não me calei nunca! Eu fui na Delegacia, eu fui na Mídia, pois é isso que me manteve viva. O que eu ia fazer, vender o barracam e sair daqui? Essa casa quem ganhou foi Olissá, não fui eu. Se Ele não disse para mim sair eu não saíu.

Doné Conceição: Resistência é todo um ato. Quando eu toco o meu candomblé, quando vem alguém para me entrevistar. Resistir é estar aqui fazendo o que sempre fiz.

Pergunta [6]: Existe um conflito declarado ou não, com discursos passivos ou não, objetivando o domínio do território no Bairro?

Doné Conceição: “Veja bem: Aqui nesse pedaço, não tem melícia, não tem tráfico, nem polícia. Se você caminhar pra o final dessa rua e caminhar para depois da outra esquina, você já vai vê uma barricada. Que até um ano e pouco não tinha, por que tinha uma pseudo melícia e tinha

terminado com o tráfico na avenida B, que é uma avenida famosa pelo tráfico de drogas. Não sei qual é a facção, mas sei que não é a que nos expulsa. Por que essa foi a primeira que tomou da melícia e nós ficamos apavorados, pois pensamos que iam expulsar todo mundo. Mas, houve uma reviravolta e colocaram a barricada.”

Pergunta [7]: O Cristianismo tem uma prática histórica imperialista. Você acredita que há um conflito entre vocês, no sentido de: se eles pudessem, em nome do Deus deles, acabar com o Kwe Ceja Gbé, eles fariam?

Doné Conceição: “Sim. Até mesmo pela nossa notoriedade, mas essa notoriedade também nos garante, pois já veio consul aqui. Estou no RJ TV, então isso não é bom. Se você observar os movimentos Pentecostal e Neopentecostal no Brasil você vai ver a escalada de poder que eles foram fazendo, vamos dominar as cadeias, os hospitais, as escolas, conselho tutelar, conselhos de um modo geral, sociedade civil organizada, o congresso, as câmaras de vereadores e deputados, vamos dominar a polícia, exercito marinha e aeronáutica, tudo é um processo de poder, a bancada evangélica é um exemplo. Quando você domina a cabeça de uma pessoa você consegue todo o resto.”

Doné Conceição: “O meu Pai carnal, senhor Jair Batista, me dizia uma coisa muito importância, podem tirar tudo de você menos o que você tem na cabeça. Só vão tirar da sua cabeça se você permitir”

Doné Conceição: “Na sua maioria são pessoas simplórias que querem pertencer, a coisa do irmão, do acolhimento, a coisa do [Fulano está precisando]”.

Doné Conceição: “A disputa de território, sendo a consciência materializada no território” “ Isso aqui é um quilombo, e esse território é a materialização de que temos que Existir/Resistir, não é ato que você edifica, a concretude torna a consciência mais significativa”.

Doné Conceição: “A materialização precisa acontecer para que você se sinta pertencendo e o território é sim um lugar de pertença, de resistência”.

Pergunta [8]: O contato com as divindades é só de maneira invocativa?

Doné Conceição: “Vou me limitar a falar de Vodun. O Vodun está dentro da gente. Ele não está ali só, nem lá só, nem aqui só, ele está dentro de mim, então, onde estou olissa está. Isso também é uma questão dicotômica com a questão cristã.” (...) “Antes era politicamente incorreto ser machista, racista e homofóbico. Antes do golpe contra Dilma, nós tínhamos políticas públicas que buscavam enfrentar o racismo de fato. Mas, desde o Golpe até os últimos dias do Governo Bolsonaro era politicamente correto ser racista, machista e homofóbico”

APÊNDICE II

Entrevista, 29/10/2023 – 12:26 – Google Meet

Doné Conceição de O’lissa

- Kwe Ceja Gbé, Duque de Caxias.

Conversação livre

Decupação

“Então, Artur, isso foi a muito tempo, tem mais de 20 anos, tá? Isso ai foi no bairro da Taquara nos fomos fazer [e.....] tinha uns clientes da casa, a gente foi fazer uns ebós ali na... na Taquara, e um grupo de homens armados disseram para a gente que a gente não podia fazer isso ali não por que ali eles não queriam isso. Ai eu disse para eles que a rua era pública e que se eu quisesse fazer ali eu faria, por que a rua era pública. Eles disseram, não, aqui não é público, aqui nós é que mandamos, vai fazer isso lá na cachoeira (Pois, naquela época a cachoeira era aberta para nós, hoje não mais, hoje virou parque ecológico, onde nós somos proibidos de entrar com qualquer objeto). Continuamos andando e eles nos seguindo, onde quer que a gente parasse eles paravam também e viam com a mesma conversa, com a mesma retórica de que ali não, que a rua não era pública. Enfim, não não pudemos fazer nossas oferendas, tivemos que ir lá para a rua da cachoeira e fazer lá, por que em outro lugar eles não nos permitia. E mais, nessa rua que da acesso a esse parque ecológico que era a cachoeira e que era aberto, tem um DPO, e as pessoas que estavam nos seguindo, estavam no DPO, todos nós passamos pelo DPO e vimos que eles estavam lá dentro. E essa é uma coisa recorrente, dessa vez foi com pessoas que não posso dizer se eles eram milicianos ou não porque ninguém se identificou como, nem como melicianos, nem como policiais. Eles disseram apenas que eram elesq que mandavam, mas aqui também tivemos outra situação que foi o pessoal da Igreja Deus é Amor, que saiu andando atrás da gente, e todo o lugar que a gente para e para deixava uma oferenda para exu em alguma encruzilhada eles iam lá e gritavam que tava amarado e não sei o que. Eu dizia para o pessoa que estava comigo “nós fizemos a nossa parte o que eles fazem é como eles a gente não tem responsabilidade nisso”. Aqui é assim, não sei se em outros lugares se é assim também, para a gente fazer coisas na rua é complicado, e já é assim a mais de 20 anos, HOJE CONTINUA SENDO. Se você está numa esquena fazendo alguma coisa, alguém sempre fala alguma coisa. Sempre vai acontecer uma ação de não permitir que a gente livremente expresse a nossa religiosidade.”

APÊNDICE III

Ogã Leonardo

- Ile Asé omiojuarô, Nova Iguaçu.

A) Há uma fragmentação entre sagrado e profano ou todo o globo é sagrado?

R= Da maneira como Eu aprendo e vivencio, para nós tudo que habita o mundo, que vem da natureza, as folhas, as pedras, as pessoas, tudo isso é sagrado. Esse mundo é dos orixás. Na nossa concepção não existe separação do que é sagrado e o que não é. Agora uma coisa é a nossa relação e as relações sociais. Agora, sobre o que constitui o mundo não há uma separação desta.

B) As relações humanas podem ser divididas em sagradas e profanas?

R= Talvez essas referências do que é sagrado e o que é profano, que a gente não trabalha muito com isso.

C) Você acredita que nos relacionamos diuturnamente com os Orixás, ativa ou passivamente?

R= Eu entendo da seguinte maneira: Orixá tem que ser cultuado. Esse contato pode ser que sim, pode ser que não, depende de uma série de fatores, tais quais, a ancestralidade.

D) Em relação aos ataques aos terreiros, quais são os elementos, em sua opinião, que influenciam essa prática?

R= Isso é um projeto de poder dos grupos cristãos, evangélicos com associação com o tráfico de drogas e setores políticos. Em 2018 houveram ações que foram coordenadas. É um projeto político, é uma disputa pelo espaço, isso acontece nas cidades.

E) No Bairro de Nova Iguaçu/RJ onde o seu terreiro se localiza, você vem percebendo um aumento dos ataques nesses últimos anos [2018 – 2023;]?

R= Falo do Bairro de Miguel Couto e adjacências. Esse problema passou a mudar com o aumento do tráfico na região. O Buraco do boi é um exemplo.

APÊNDICE IV

DocuSign Envelope ID: 236CD459-6ABF-4178-B677-5A5F7518D76E

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E VOZ

Para fins de direito, autorizo o uso da minha imagem e/ou voz pelo(a) **Artur da Silva Barbosa**, associada ao projeto intitulado *O RACISMO RELIGIOSO COMO PRODUTOR DE TERRITÓRIOS: Uma análise sobre o conflito territorial em Duque de Caxias/RJ*. As imagens e/ou voz poderão ser utilizadas de forma parcial ou total em diferentes meios de publicação e divulgação, tais como em eventos científicos diversos, apresentações audiovisuais, publicações em sites, redes sociais e divulgações comerciais ou não, em exposições e festivais com ou sem premiações remuneradas nacionais e internacionais, assim como disponibilizadas no banco de imagens e áudios resultante da pesquisa, e na Internet e em outras mídias futuras, desde que não se descaracterize seu vínculo com o projeto de pesquisa/extensão.

Por ser esta a expressão de minha vontade, nada terei a reclamar a título de direitos associados a minha imagem e/ou voz.

Nome: **Maria da Conceição Cotta Baptista**

Telefone1: (21) 99629-3923

Duque de Caxias/RJ, _____ de _____ de 2024

maio 1, 2024 | 3:22:26 PM PDT

Assinatura

DocuSigned by:
Maria da Conceição Cotta Baptista
RP:31D98A714M12C

APÊNDICE V

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E VOZ

Para fins de direito, autorizo o uso da minha imagem e/ou voz pelo(a) **Artur da Silva Barbosa**, associada ao projeto intitulado *O RACISMO RELIGIOSO COMO PRODUTOR DE TERRITÓRIOS: Uma análise sobre o conflito territorial em Duque de Caxias/RJ*. As imagens e/ou voz poderão ser utilizadas de forma parcial ou total em diferentes meios de publicação e divulgação, tais como em eventos científicos diversos, apresentações audiovisuais, publicações em sites, redes sociais e divulgações comerciais ou não, em exposições e festivais com ou sem premiações remuneradas nacionais e internacionais, assim como disponibilizadas no banco de imagens e áudios resultante da pesquisa, e na Internet e em outras mídias futuras, desde que não se descaracterize seu vínculo com o projeto de pesquisa/extensão.

Por ser esta a expressão de minha vontade, nada terei a reclamar a título de direitos associados a minha imagem e/ou voz.

Nome: **Leonardo Vieira dos Santos**

Telefone1: (21) 97527-3683

Nova Iguaçu, 02 de Maio de 2024

Leonardo Vieira dos Santos

Assinatura

ANEXO I -

REPORTAGEM SOBRE O INCÊNDIO CRIMINOSOS CONTRA O TERREIRO KWE CEJA GBÉ EM DUQUE DE CAXIAS/RJ:

Incêndio criminoso atinge terreiro na Baixada Fluminense

Caso se soma a outros ataques à liberdade religiosa na região

LÍGIA MODENA
Do Extra
ligia.modena@extra.inf.br

A intolerância religiosa bateu na porta da mãe de santo Conceição de Lissá, dona da casa de candomblé Kwe Cejá Gbé, em Duque de Caxias, na Baixada Fluminense. Lissá entrou em greve de fome depois de um incêndio criminoso destruir o segundo andar de sua casa na madrugada de quinta-feira, no bairro da Taquara. O teto, os móveis e os adereços foram atingidos.

Além de recorrer à delegacia, Lissá escolheu outra forma de protestar contra o atentado. Logo após testemunhar os estragos, ela entrou em greve de fome. Sustenta-se apenas inhamé antes de dormir. No resto dia, bebe água.

De acordo com Lissá, os ataques a símbolos de religiões afro-brasileiras são frequentes na região:

— Meu objetivo é chamar a atenção das autoridades. Quero que o Estado intervenha nas investigações sobre a série de ataques que vêm ocorrendo aqui.

O incêndio à casa da mãe de santo despertou preocupação entre seus vizinhos. Luís Eduardo Negrogun, sacerdote do Jeje Mahin, também resolveu aderir à greve em solidariedade à amiga de anos.

— O caso é muito grave. Se não fizermos nada, nossa irmã pode ser morta — ele diz.

CANDOMBLECISTAS PEDEM AJUDA DO ESTADO

Esta não é a primeira vez que acontece algo semelhante na casa de candomblé. Como os crimes são rotineiros, acredita-se que eles seriam desencadeados pelas mesmas pessoas.

Segundo a filha de santo Adriana Pedrosa, alguém que conhece bem a rotina do local pode ter ajudado no crime.

— Nos últimos seis anos, também colocaram fogo em três carros e no andar de baixo da casa. É alguém que conhece os horários daqui, que sempre ataca quando não tem ninguém — destaca, ligado os ataques à intolerância religiosa.

Ontem, candomblecistas e umbandistas se reuniram no local com o coordenador da Superintendência de Igualdade



Protesto. Mãe Conceição de Lissá, que entrou em greve de fome após ter parte de seu terreiro queimada por pessoas não identificadas em Caxias

Racial do Estado do Rio, Rogério Gomes. Ele prometeu ajudar nas investigações.

— O estado está ciente, e estamos aqui justamente para ajudar — ressalta. — O que nós queremos é promover a igualdade racial e combater o racismo. Esse tipo de crime é algo que não deveria mais acontecer, e quem o fez deve ser punido.

O delegado titular da 62ª DP (Imbariê), Davi dos Santos Rodrigues, recusou-se a comentar o caso. Segundo ele, a revelação de detalhes sobre o início das investigações poderia atrapalhar o esclarecimento do crime.

O deputado Carlos Minc, presidente

da Comissão Contra o Racismo, a Homofobia e a Intolerância Religiosa da Alerj, também prometeu apurar a denúncia. Minc declarou que já conhecia os atentados corriqueiros a símbolos religiosos do local.

— Vou falar com a polícia sobre isso. Já tivemos casos semelhantes na região e temos que encontrar os culpados.

A capital fluminense também registra diversos casos contra praticantes de religiões afro-brasileiras. No ano passado, o jornal "Extra" revelou que traficantes de drogas de favelas não pacificadas da Zona Norte expulsaram dezenas de pais

e mães de santo das comunidades. Até mesmo o uso de roupas brancas, identificadas com cultos de matriz africana, foi proibido.

A internet é outro front de batalha contra religiões afro-brasileiras. No mês passado, o juiz Eugenio Rosa de Araújo, da 17ª Vara Federal do Rio, negou a retirada de 15 vídeos do YouTube que denigrem e deslegitimam as práticas umbanda e o candomblé. Ontem, porém, o Tribunal Regional Federal (TRF) da 2ª Região (Rio e Espírito Santo) determinou que a Google Brasil retirasse os vídeos, decisão que já havia sido dada em liminar. ●