

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS NATURAIS E EXATAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
GEOGRAFIA E GEOCIÊNCIAS**

**CONFLITOS RELIGIOSOS E ESPAÇO URBANO  
CONTEMPORÂNEO: CRUZAMENTOS DOS  
FENÔMENOS DE DISPERSÃO ESPACIAL DOS  
SISTEMAS DE SIGNIFICAÇÕES RELIGIOSAS DE  
NEOPENTECOSTAIS E RELIGIÕES AFRO-  
BRASILEIRAS NO RIO DE JANEIRO**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**Rachel Cabral da Silva**

**Santa Maria, RS, Brasil.**

**2013**



**CONFLITOS RELIGIOSOS E ESPAÇO URBANO  
CONTEMPORÂNEO: CRUZAMENTOS DOS FENÔMENOS  
DE DISPERSÃO ESPACIAL DOS SISTEMAS DE  
SIGNIFICAÇÕES RELIGIOSAS DE NEOPENTECOSTAIS E  
RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO RIO DE JANEIRO**

**Rachel Cabral da Silva**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Geografia e Geociências, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Geografia**

**Orientador: Prof. Dr. Benhur Pinós da Costa**

**Santa Maria, RS, Brasil.**

**2013**

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Silva, Rachel Cabral da  
Conflitos religiosos e espaço urbano contemporâneo:  
cruzamentos dos fenômenos de dispersão espacial dos  
sistemas de significações religiosas de neopentecostais e  
religiões afro-brasileiras no Rio de Janeiro / Rachel  
Cabral da Silva.-2013.  
179 p.; 30cm

Orientador: Benhur Pinós da Costa  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Maria, Centro de Ciências Naturais e Exatas, Programa de  
Pós-Graduação em Geografia e Geociências, RS, 2013

1. Intolerância religiosa 2. Candomblé 3.  
Neopentecostais 4. Geografia I. Costa, Benhur Pinós da  
II. Título.

---

© 2013

Todos os direitos autorais reservados a Rachel Cabral da Silva. A reprodução de partes ou do todo deste trabalho só poderá ser feita mediante a citação da fonte.

E-mail: rachelcdasilva@gmail.com

---

**Universidade Federal de Santa Maria  
Centro de Ciências naturais e Exatas  
Programa de Pós-Graduação em Geografia e Geociências**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,  
aprova a Dissertação de Mestrado

**CONFLITOS RELIGIOSOS E ESPAÇO URBANO  
CONTEMPORÂNEO: CRUZAMENTOS DOS FENÔMENOS DE  
DISPERSÃO ESPACIAL DOS SISTEMAS DE SIGNIFICAÇÕES  
RELIGIOSAS DE NEOPENTECOSTAIS E RELIGIÕES AFRO-  
BRASILEIRAS NO RIO DE JANEIRO**

elaborada por  
**Rachel Cabral da Silva**

como requisito para obtenção do grau de  
**Mestra em Geografia**

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

---

**Prof. Dr. Benhur Pinós da Costa** (UFSM)  
(Presidente/Orientador)

---

**Prof. Dr. Júlio Ricardo Quevedo dos Santos** (UFSM)

---

**Prof. Dr. Dário de Araújo Lima** (FURG)

---

**Prof. Dr. Lauro César Figueiredo** (UFSM)  
(Suplente – PPGGEO)

Santa Maria, 24 de setembro de 2013.



Dedico esta dissertação à minha mãe, Lucia Regina, pela vida e por toda sua dedicação em nos criarmos, por ser determinada e guerreira pela vida. Ao meu pai, Miranildo Cabral, pelo “paitrocínio”, sem ele não seria viável a elaboração desta dissertação. Ao meu irmão, Fábio Cabral, pelo apoio de me impulsionar a ir para Santa Maria. Ao meu professor orientador, Benhur, por acreditar neste tema de trabalho. À minha Iyalorixá, Flávia Torres do egbé Ilê Asè Iji Toju Efun, por me orientar e me auxiliar a superar as dificuldades que surgiram no caminho. Dedico e agradeço a todas e todos por suas contribuições para que esta dissertação viesse a ser elaborada e por terem sempre acreditado no meu trabalho.

Rachel Cabral da Silva





## AGRADECIMENTOS

Enfim, é com sangue, empenho, lágrimas, suor, abdições, dedicação e fé que chego o fim de uma longa jornada em busca da titulação de Mestra em Geografia. Durante dois anos e meio estive envolvido com esta dissertação de mestrado, um ano de idas e vindas à Santa Maria, outro ano batalhando por um emprego, preocupação com moradia e com curso preparatório para concurso público, uma vez que tive de dedicar parte significativa do meu tempo nestas buscas, por conta da ausência da bolsa de estudos.

Agradeço a Olódùmaré e a todos os Orixás, em especial meu pai Osoosi, por me permitir vivenciar e superar a todos os obstáculos que surgiram no meu caminho, agradeço a minha mãe, Lucia Regina por ser uma mulher forte, determinada e guerreira e por me ensinar a ser, também a agradeço pelo exemplo diário que me dá de superação e garra, e no momento essencial me proporcionou equilíbrio emocional e espaço fundamentais para a prática da escrita. Sou muito grata por toda sua batalha em fazer de mim e ao meu irmão mulher e homem pretos atores políticos, em que cada um a sua maneira tenta mudar a história.

Ao meu pai, Miranildo, pela orientação política, pelo incentivo a ir para Universidade Federal de Santa Maria e apoio financeiro e emocional, ao meu irmão, Fábio, por me ajudar a ver que seria possível esta nova empreitada, por me impulsionar e afirmar categoricamente que tinha de fazer este mestrado, mesmo longe de casa, da minha mãe, dos amigos e das referências de professores da geografia.

Apesar de todos os problemas de ordem pessoal que surgiram ou foram agravados pelo distanciamento e a minha opção por me dedicar a escrever, que não é uma tarefa fácil quando não se tem um ambiente para isso, hoje é reconfortante reconhecer que tive pessoas ao meu lado, cada um a sua maneira, dando-me forças para não desistir do meu objetivo.

Deixo aqui registrada a minha gratidão à Iyalorixá, Flávia Torres, minha Iyá, por me amparar emocionalmente, fortalecer meu ori, dissipar as mazelas do meu caminho, por me ensinar a ter fé, por trazer suavidade e amor ao longo da minha trajetória espiritual.

Não poderia de deixar de registrar os espaços de militância que fiz parte enquanto como mulher negra e estudante negra e cotista (pela UERJ). Agradeço aos membros do Coletivo Sankofa e aos membros do extinto Núcleo Universitário Negro Luis Gama, meu

muito obrigado por aprendermos juntos a ouvir, a falar e nos posicionar politicamente frente a manutenção e o aprimoramento das políticas de cotas raciais nas universidades públicas no Estado do Rio de Janeiro. Aprendemos que nossos corpos são políticos, por serem a materialidade da nossa identidade, das relações de poder, das representações sociais e das nossas práticas religiosas.

Merecem meus agradecimentos também ao Bruno Soares, pelo companheirismo, afeto e apoio que formou um dos meus alicerces no período longe de casa.

Além desses, tenho de agradecer imensamente ao meu orientador, Prof. Dr. Benhur Costa, que foi paciente, sensível, zeloso, atencioso e por ter aceitado a me orientar mesmo tendo seu quadro de orientandos completo. Por sorte, consegui efetivar a minha vaga, com a saída de uma aluna da pós-graduação. Ele também conferiu um esmero apoio ao desenvolvimento deste trabalho, e em outros artigos publicados e apresentados, com uma banca de qualificação composta pelo Prof. Dr. Dário de Araújo Lima, da Universidade Federal do Rio Grande, que foi desde o início, com a avaliação crítica e carinhosa do artigo apresentado no *IV Colóquio Nacional do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações* onde se dispôs a fazer parte deste processo, fazendo parte da banca de qualificação e da defesa de dissertação.

Agradeço a *Comissão de Combate a Intolerância Religiosa* por participar dos espaços deliberativos e a advogada Juliana Koeler da Organização de Direitos Humanos Projeto Legal por me permitir ter acesso aos casos de intolerância religiosa e contatos com algumas vítimas.

Agradeço ao Prof. Dr. Renato Emerson dos Santos, professor de graduação de Geografia da Faculdade de Formação de Professores da qual sou oriunda, pelos textos, pelas bibliografias e por ter lido parte embrionária deste trabalho.

Aqui fica reconhecido também a importância do Prof. Dr. Fausto Gil Filho, por ter me agraciado com um exemplar do livro *Espaço Sagrado - Estudos de Geografia da Religião* que foi utilizada nesta dissertação e em outros artigos. A Prof. Dra. Joseli Maria Silva agraciou a toda a turma que cursou a disciplina eletiva Gênero e Sexualidade na Análise Geográfica com seu livro, *Geografias Subversivas: discursos sobre espaço, gênero e sexualidade* e outros artigos em versão pdf.

Agradeço a Geógrafa Elisabeth Cardoso pelo carinho e gentileza de ter contribuído com a elaboração dos mapas dos casos de intolerância religiosa no Estado e na Cidade do Rio de Janeiro estudados aqui neste trabalho.

E não menos importante, agradeço à Mariane Fernandes, minha companheira de alojamento e confidente, por dividir alegrias, angústias, saudades e por me ajudar em alguns trabalhos de epistemologia. À Alecsandra Cunha, pelas alegrias, saídas por Santa Maria e alojamento tanto na qualificação como na defesa da dissertação de mestrado, como também, agradeço ao carinho das meninas da turma, Andrea Lock, Heliana Alves e das demais.

Enfim, a cada um de vocês que me ajudaram a realizar este sonho e me tornar Mestra em Geografia pela UFSM. Este trabalho é dedicado à minha família carnal, à minha família de Asè, a liberdade de culto para as religiões afro-brasileiras (de fato) e à Geografia.



## RESUMO

Dissertação de Mestrado  
Programa de Pós-Graduação em Geografia e Geociências  
Universidade Federal de Santa Maria

### **CONFLITOS RELIGIOSOS E ESPAÇO URBANO CONTEMPORÂNEO: CRUZAMENTOS DOS FENÔMENOS DE DISPERSÃO ESPACIAL DOS SISTEMAS DE SIGNIFICAÇÕES RELIGIOSAS DE NEOPENTECOSTAIS E RELIGIÕES AFRO- BRASILEIRAS NO RIO DE JANEIRO**

AUTORA: RACHEL CABRAL DA SILVA

ORIENTADOR: Benhur Pinós da Costa

DATA E LOCAL DA DEFESA: SANTA MARIA, 24 DE SETEMBRO DE 2013

A presente pesquisa centra-se em torno dos ataques dos grupos religiosos neopentecostais frente às religiões afro-brasileiras, Umbanda e Candomblé, no espaço urbano do Rio de Janeiro, a partir de uma análise geográfica. Ações de intolerância religiosa, pautadas nos valores eurocêntricos, impedem a realização dos cultos e manifestações afro-religiosas, bem como impedem a trajetória socioespacial dos adeptos das religiões afro-brasileiras e atentam contra a liberdade religiosa destas religiões, por ameaçarem, agredirem e demonizarem as divindades das religiões afro-brasileiras. Desta forma, apresentaremos as espacialidades das práticas cotidianas do sistema simbólico religioso afro-brasileiro, que correspondem a um elemento identitário, pois é no espaço que se configuram formas e ações próprias do grupo social ou do indivíduo, contribuindo para uma leitura de significados. Para tal, é necessário analisar os contextos de interações raciais e religiosas, marcadas por horizontalidades e verticalidades, fazer uma leitura sobre a corporeidade espacial das vítimas de intolerância religiosa é evidenciar as diferenças religiosas entre cristãos neopentecostais e adeptos das religiões afro-brasileiras, entre uma epistemologia branca e outra negra, e a Fenomenologia e os conceitos da Geografia da Religião nos fornecem aportes teóricos para analisar e interpretar o mundo da experiência, a ação e os valores dos signos, a relação do ser humano com o mundo e do ser humano com o outro no mundo e a espacialização dos fenômenos religiosos. A fim de iluminar tais teorias, trazemos resumos de casos que chegaram ao conhecimento da CCIR - Comissão de Combate à Intolerância Religiosa e foram atendidos pela Organização de Direitos Humanos - Projeto Legal, nos anos de 2008 a 2010. Há poucas contribuições de estudos geográficos que permitem uma fundamentação metodológica, a respeito da Geografia da Religião sobre os conflitos decorrentes das interações entre os diferentes sistemas religiosos, e sobre este projeto em curso de homogeneização religiosa que os neopentecostais estão impondo a todos e a todas. A dissertação apresenta que os sistemas de manifestações concretas de fenômenos religiosos diferentes se chocam no espaço material e disputam fiéis, e visa responder como ocorrem as disputas espaciais de dispersão das significações religiosas de Neopentecostais e Religiões de Matriz Africanas, no espaço urbano do Rio de Janeiro. *Quais as consequências destas disputas?* Ao darmos visibilidade acadêmica às ações que se pautam nestas questões, retiramos a religiosidade afro-brasileira do lócus da subalternidade, trazendo para o centro do debate e assim fortalecendo o sistema democrático de direito e às ações de enfrentamento à intolerância religiosa da CCIR.

**Palavras-chave:** Intolerância religiosa. Candomblé. Neopentecostais. Geografia.



## **ABSTRACT**

Master's Dissertation  
Graduate Program in Geography and Geosciences  
Federal University of Santa Maria

### **RELIGIOUS CONFLICT AND CONTEMPORARY URBAN SPACE: CROSSINGS OF PHENOMENA RELEASE SPACE SYSTEMS MEANINGS NEOPENTECOSTAIS RELIGIOUS AND AFRO- BRAZILIAN RELIGIONS IN RIO DE JANEIRO**

AUTHOR: RACHEL CABRAL DA SILVA

SUPERVISOR: BENHUR PINÓS DA COSTA

DATE AND PLACE OF DEFENCE: SANTA MARIA, 24 SEPTEMBER 2013

This research focuses around the attacks of religious groups in the face of neo-Pentecostal religions african - Brazilian Umbanda and Candomblé, in urban areas of Rio de Janeiro , from a geographical analysis. Actions of religious intolerance, guided Eurocentric values, prevent the manifestations of worship and african - religious as well as prevent the trajectory of socio fans of african - Brazilian religions and undermine the religious freedom of these religions , for threatening, assaulting and demonizarem the deities of african - Brazilian religions. Thus, we present the spatiality of everyday practices of the religious symbolic system african - Brazilian, which correspond to an element of identity, because it is in space that are configured forms and own shares of the social group or individual, contributing to a reading of meanings. For this it is necessary to analyze the contexts of racial and religious interactions, marked by horizontality and verticality, take a reading on the spatial embodiment of the victims of religious intolerance is to highlight the religious differences between Christians and adherents of neo-Pentecostal african - Brazilian religions, between epistemology white and the other black, and Phenomenology and concepts of Geography of Religion in providing theoretical framework to analyze and interpret the world of experience, action and values of the signs, the relationship of humans with the world and the human being with other in the world and the spatial distribution of religious phenomena. In order to illuminate these theories, we bring summaries of cases brought to the attention of the CCIR - Commission for Combating Religious Intolerance and were attended by Human Rights Organization - Legal Project, in the years 2008-2010. There are few contributions to geographical studies which allow a methodological foundation, about the Geography of Religion on conflicts arising from interactions between different religious systems, and on this ongoing project of religious homogenization that neopentecostais are imposing to each and all. The dissertation shows that systems of concrete manifestations of different religious phenomena collide in material space and compete faithful, and aims to address disputes occur as spatial dispersion of religious meanings and Neopentecostais Matrix African Religions in urban space in Rio de Janeiro. What are the consequences of these disputes? By giving visibility to academic actions which are based on these issues, we removed the african - Brazilian religion of locus of subordination, bringing the center of the debate and thereby strengthening the democratic system of law and the actions to combat religious intolerance of the CCIR.

**Keywords:** Religious intolerance. Candomblé. Neopentecostais. Geography.





## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO: CONSTRUINDO OS CAMINHOS DA PESQUISA .....</b>	<b>17</b>
<b>1 SURGIMENTO DA CCIR- COMISSÃO DE COMBATE A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA. ....</b>	<b>25</b>
1.1 Ações da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa .....	29
<b>2 NEGRITUDE, RELAÇÕES RACIAIS E RELIGIOSIDADES AFRO-BRASILEIRAS. ....</b>	<b>39</b>
2.1 Religiosidade afro-brasileira um breve histórico de sua forma de resistência cultural. ....	44
2.2 A construção de Sistemas Simbólicos Neopentecostais Intolerantes e Ação Conflituosa em Relação às Religiosidades Afro-brasileiras. ....	60
2.3 Tradição Oral x Bíblia ou simbiose .....	77
2.4 Exu ou Demônio? .....	80
2.5 Corpo, religião afro-brasileira x neopentecostal.....	84
2.6 Formas de Expansão da Fé Neopentecostal .....	90
<b>3 RELAÇÕES DE PODER, RELIGIÃO E TERRITORIALIDADES EM CONFLITO. ....</b>	<b>93</b>
3.1 Geografia e Intolerância Religiosa .....	95
3.2 Geografia e Fenomenologia.....	107
3.3 Geografia da Religião .....	114
3.4 Escala de análise Microterritorial. ....	117
<b>4 CASOS DE INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NO RIO DE JANEIRO E SUAS ESPACIALIDADES.....</b>	<b>123</b>
4.1 Caso 1 – Candomblecista (2009) Ação de Reparação por Danos Morais. Bairro de Piedade-RJ.....	125
4.2 Caso 2 – Umbandista - (2009) Nova Iguaçu .....	129
4.3 Caso 3 – Candomblecista (2008) - Bairro de Campo Grande - RJ.....	132
4.4 Caso 4 – Candomblecista (2009) - Bairro de Paciência - RJ.....	133
4.5 Caso 5 – Umbandista (2008) - Município de Macaé-RJ .....	135
4.6 Caso 6 – Candomblecista (2008) - Escola FAETEC, Bairro de Quintino- RJ.....	140
4.7 Caso 7 – Umbandista – 2009 - Registro de Ocorrência - Perturbação do sossego - São Gonçalo: .....	148
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>151</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>159</b>
APENDICE A - Carta aberta da ODH- Projeto Legal para CCIR RJ - tomada de posição... 165	
APENDICE B - Resumo de casos de intolerância religiosa que foram atendidos pela ODH- Projeto Legal (2008-2011).....	167



## **INTRODUÇÃO: CONSTRUINDO OS CAMINHOS DA PESQUISA**

Esta leitura contemporânea dos conflitos de intolerância religiosa é um caminho para descrevermos os fenômenos das experiências espaciais através do debate sobre as espacialidades dos conflitos entre religiosos de diferentes sistemas de significações.

Tive conhecimento da temática na minha última experiência como estagiária na Organização de Direitos Humanos Projeto Legal (ODH Projeto Legal), onde eu permaneci de maio de 2009 a maio de 2010, como estagiária e posteriormente fui efetivada como Socióloga (Junho de 2010 a Março de 2011), trabalhando como Assistente técnico de elaboração de projetos sociais do Núcleo Interdisciplinar de Desenvolvimento Institucional- NIDI, assim pude ter contato com muitos projetos sociais que o Projeto Legal planejava, acompanhava e atuava.

A ONG atua desde 1993, na proteção Jurídico Social do Direito Humano de crianças e adolescentes, que tiveram seus direitos violados ou ameaçados, ou que estejam em situação de vulnerabilidade social. Esta também ampliou a sua área de intervenção no campo dos Direitos Humanos, com a elaboração e implementação de projetos sociais, incorporando novas temáticas, grupos e segmentos sociais como, por exemplo, a defesa da Liberdade Religiosa no período estudado.

O objetivo deste projeto foi contribuir para o enfrentamento da discriminação de grupos religiosos, através de ações de promoção e defesa de direitos sociais e humanos no Estado do Rio de Janeiro. Foi realizada a assistência jurídico-social interdisciplinar, na qual se evidenciaram situações de discriminação por orientação religiosa.

Os casos de intolerância religiosa da CCIR- Comissão de Combate à Intolerância Religiosa - eram encaminhados para o Projeto Legal, para que as vítimas pudessem ser atendidas. Neste projeto, pude ter acesso aos casos de intolerância religiosa que aconteceram no Estado do Rio de Janeiro.

Como funcionária da ONG, tinha de fazer parte de espaços deliberativos de políticas públicas, já indo algumas vezes como pessoa física à CCIR- Comissão de Combate à Intolerância Religiosa. A partir deste contato, demonstrei meu interesse em participar das reuniões da Comissão para a supervisão do núcleo, desta forma fui designada a representar a Organização na Comissão que acontece todas as quartas-feiras na Tijuca (Rua do Matoso).

Analisar e pensar o espaço da ação política da CCIR será para outra dissertação, quiçá uma tese de doutorado, com a finalidade de ler a dinâmica do movimento a partir de

raciocínios centrados no espaço, pensar a organização institucional do movimento como “organização espacial das experiências do fazer político; pensar como os indivíduos transitam por este espaço”. (SANTOS, 2006) Mas, para esta dissertação, restringiremos a alguns jogos da política até a chegada de casos de intolerância religiosa em 2011.

Iniciei esta minha trajetória na ODH - Projeto Legal - e na CCIR quando estava cursando licenciatura em Sociologia na UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro – e, concomitantemente, fazendo especialização em Política e Planejamento urbano na mesma universidade, em 2009.

Na metade do curso ainda não tinha um projeto de monografia para a pós-graduação, o despertar surgiu em uma aula de Metodologia de Pesquisa Social, em que a professora nos instruiu a estudar/pesquisar aquilo que nos despertava maior interesse. Comecei a analisar o que estava vivendo, o que estava ao meu redor, que poderia ter alguma relevância social.

Assim comecei a observar as formações de redes de movimentos sociais em torno da temática da Intolerância Religiosa, que tinham o propósito de garantir o exercício dos direitos humanos fundamentais dos segmentos religiosos, quanto à liberdade e à supressão da intolerância religiosa, no que diz respeito a religiões minoritárias e a cultos afro-brasileiros, bem como movimentos em prol da regularização fundiária e mapeamento das casas de santo, na parte ambiental sobre conscientização do melhor uso e preservação da natureza e também na educação com reivindicações para retirar a obrigatoriedade do ensino religioso nas escolas estaduais.

Ao estar nos espaços políticos e culturais destes movimentos, pude estreitar laços de solidariedade com os mesmos. A mobilização não atinge somente o segmento religioso afro-brasileiro (Umbanda e Candomblé), teve e tem uma grande abrangência, é um movimento em prol da liberdade religiosa, que é associada à liberdade de expressão, o que agrega diferentes atores e instituições sociais como aliados ao combate à intolerância religiosa.

Mesmo tendo uma formação em Ciências Sociais, preferi apostar em dar um olhar espacial sobre estes conflitos, então comecei a ver vítimas de intolerância religiosa sendo atendidas na ODH - Projeto Legal - por advogados e psicólogos. Pessoas com vestes que marcam a religiosidade, pessoas fragilizadas com o acontecimento, mas mesmo assim não deixaram de ser quem são, religiosas, por terem sido de alguma forma agredidas por causa de sua fé.

Atendendo a minha solicitação, a advogada Juliana Koeler, que atendia diretamente as vítimas, me repassou o resumo dos casos de intolerância religiosa. Queria saber como aconteciam as denúncias, os conflitos, os processos na justiça. Com este resumo, pude

visualizar que para a Geografia é necessário aplicar conceitos como: espaço sagrado, identidade religiosa, a relação do corpo e espaço, pois haviam corpos que eram considerados como desviantes a partir dos valores neopentecostais, existindo desta forma relações entre corpos, espacialidades e territorialidades. O cotidiano espacial dos religiosos afro-brasileiros, considerado as formas de ataques sofridos, é marcado por um conjunto de adversidades relacionadas às ameaças, violências físicas, verbais e materiais.

Ao olhar para este cenário, resolvemos então começar a escrever até chegar a esta dissertação de Mestrado em Geografia. A problemática é:

- A religião é vista como um sistema de significações. Quais são os sistemas de significações dos adeptos da religião afro e quais são as dos neopentecostais?
- Os sistemas de significações religiosas se objetivam em fatos/rituais/fenômenos concretos. Quais são e como ocorrem as manifestações concretas dos sistemas de significação dos adeptos da religião afro e quais são as dos neopentecostais?
- Os sistemas de significações religiosas se disseminam por manifestações concretas. Quais são as estratégias de disseminação concretas dos adeptos da religião afro e quais são as dos neopentecostais?
- *Os sistemas de manifestações concretas de fenômenos religiosos diferentes se chocam no espaço material e disputam fiéis. Como ocorrem as disputas espaciais de dispersão das significações religiosas de Neopentecostais e Religiões de Matriz Africana no espaço urbano do Rio de Janeiro? Quais as consequências destas disputas?*

E ao ver a Geografia como uma ciência social que tem como objeto de estudo a sociedade sendo objetivada através de quatro conceitos-chaves, que se referem à ação humana modelando a superfície terrestre: espaço, lugar, paisagem, território e região. Cada um deles possui várias acepções (CORRÊA, 2001) O espaço geográfico pode ser definido como a materialidade do processo de trabalho. É a relação homem-meio na sua expressão historicamente concreta (MOREIRA, 2010, p.71).

Conforme Milton Santos, à medida que o homem se defronta com a natureza, há entre os dois uma relação cultural, que é também política, técnica, etc. É a marca do homem sobre a natureza, chamada de socialização. Desta maneira, com a produção humana, há a produção do espaço (SANTOS, 1988, p. 22), e a partir das categorias de estrutura, processo, função e forma, o espaço deve ser analisado.

Estas categorias devem ser também consideradas em suas relações dialéticas. Sendo assim, o espaço das religiões não pode ser negligenciado pela Geografia. Gil Filho (2004, p.2)

define a Geografia da Religião como “(...) uma subdisciplina da Geografia Humana, que tem por objeto o fenômeno religioso visto como um espaço de relações objetivas e subjetivas consubstanciadas em formas simbólicas mediadas pela religião”.

Ao compreender o papel da Geografia por este prisma, torna-se essencial para o processo de conscientização, de construção de cidadania, do respeito à diversidade cultural, da tolerância, uma vez que a religião e os seus desmembramentos são elementos constitutivos do Espaço Geográfico, sobretudo na formação do território brasileiro.

Partimos da diversidade do espaço geográfico através do espaço da vivência humana, por ser: dinâmico, complexo e plural, podendo ser construído com infinitas finalidades. As diversas dimensões da vida humana têm uma lógica própria que levam a construções, grafias, simbologias, dinâmicas que denotam finalidades que pertencem às suas respectivas dinâmicas.

A “(...) noção de espaço centrada na fenomenologia se baseia numa análise da experiência espacial centrada no sujeito subjetivo. Desse modo, é a percepção do indivíduo que edifica o conhecimento do espaço” (GIL FILHO, 2005, p.54). Partindo desta premissa da noção de espaço não ser a cristalização de um fenômeno, mas parte das possibilidades relacionais do mesmo. Desta forma, corroboramos com a afirmação de Gil Filho (2005) que nos diz que o espaço é a imagem da efemeridade criada a partir das relações sociais e culturais.

Assim a Geografia, partindo do espaço da cultura, analisa os espaços de ação formados por essas formas simbólicas; investiga-se os mundos que as pessoas criam, através de símbolos, para nele viver. O ser humano ao relacionar-se com a natureza faz a Geografia, e a relação entre o ele e o sagrado, estabelecida por cada cultura, sinaliza uma dimensão específica da existência humana.

Gil Filho (2004) reconhece a religião como um fenômeno da vida humana, ao teorizar sobre o ser humano frente ao fenômeno religioso. Segundo o autor, a pessoa religiosa habita o universo dos fatos (a realidade imediata) e o universo simbólico. Sendo a religião parte deste universo pleno de significados, onde ocorre a prática simbólica, a busca de significados de existência.

Conforme Augras (2008), imputar a qualidade de “sagrado” a um objeto, a um espaço, a um acontecimento, nada mais é senão necessário estabelecer uma forma de organização de mundo. O mundo é assim interpretado, codificado, transformado em mensagem, mas não se torna sagrado em sua totalidade. Somente é sagrado aquilo que é sentido como poderoso,

transformador e por isso significativo. Ao ordenar o mundo por meio deste sentido é transformá-lo em grande sistema significativo.

Assim, a religião é vista neste trabalho como um conjunto de sistema de significações, incluindo os modelos de comportamento que delas decorrem, enquanto os fenômenos religiosos serão as manifestações concretas desse sistema. De acordo com Rosendhal (2002), essas duas práticas sociais se fundem através da dimensão espacial, já que a primeira analisa o espaço e a segunda ocorre espacialmente como um fenômeno cultural.

A pesquisa visa discutir as relações/interações entre as diferentes identidades religiosas centradas no espaço a partir da ótica da Fenomenologia com as contribuições da Geografia da Religião, das Relações Étnico-Raciais e dos Corpos, através da escala espacial microterritorial, tendo como objetivo ater-se às dimensões da vida social dos religiosos afro-brasileiros, para desvendar as relações espaciais conflituosas entre neopentecostais e as religiões afro-brasileiras existentes no espaço público e privado no Rio de Janeiro, através de alguns casos classificados como *vítimas de intolerância religiosa*, que são geralmente tipificadas nas delegacias como *crimes de menor potencial ofensivo*.

Através do método Fenomenológico acreditamos ser possível geogarfar o mundo dos sentidos, inclusive dos sentimentos religiosos. Utilizamos os seguintes procedimentos metodológicos: Revisão bibliográfica, coleta de dados de fontes secundárias: órgãos públicos, organizações científicas, coleta de dados de fontes primárias: trabalhos de campo munidos de observações, conversas informais e entrevistas livres, análise dos dados e informações para a elaboração da redação final.

Alguns padrões de conflito, das estratégias de atuação dos neopentecostais analisadas pelo antropólogo Silva (2007), que interessa a esta pesquisa, são (i) as agressões físicas contra os adeptos das religiões de matriz africana e/ou seus espaços sagrados e (ii) os ataques às cerimônias religiosas destas mesmas religiões realizadas em espaço público como também no privado.

A partir deste olhar do conflito, revelar que o espaço geográfico é uma dimensão da sociedade, onde operam estruturas hierárquicas na dinâmica de interações sociais, e prevalecem os valores do padrão hegemônico europeu, de tempo, do gênero masculino, da religião cristã (PORTO-GONÇALVES, 2006 [1989]; SILVA, 2009). Desta forma, aqueles que não se enquadram nestes valores, acabam sofrendo algum tipo de represália; violência verbal, física, através da trajetória espacial do seu corpo no espaço e até mesmo nos seus templos religiosos.

Para tal, será necessário debruçarmos na complexidade das regras das relações raciais no padrão brasileiro, pois o conflito religioso também é étnico-racial, visto que estas religiões são originárias das ditas minorias étnicas que sofreram (e ainda sofrem) processos de invisibilidade e de intolerância religiosa. Intolerância religiosa é crime, sendo enquadrada pela Lei 7.716/89<sup>1</sup>, também conhecida como Lei Caó<sup>2</sup>, em função de sua natureza étnico-racial-religiosa.

A fim de iluminar tais teorias, trazemos os resumos de casos que chegaram ao conhecimento da CCIR - Comissão de Combate à Intolerância Religiosa e foram atendidas pela Organização de Direitos Humanos - Projeto Legal, nos anos de 2008 a 2010 para que possamos descrever o fenômeno da experiência espacial da intolerância religiosa, procurando o sentido da ação e o significado tanto do grupo religioso que fomenta a intolerância quanto pelo outro grupo que sofre a intolerância.

Assim, a Geografia apresentada nesta pesquisa, ultrapassa a visão da materialidade e favorece a visibilidade das práticas dos grupos religiosos que dão sentido à espacialidade, ou seja, a Geografia é o mundo das experiências criadas por meio de diferentes percepções e do sentido que damos a eles em nosso cotidiano. A escala de análise microterritorial é fundamental para darmos visibilidades a estas experiências.

Apesar da intolerância religiosa se manifestar por todo mundo, nossas observações têm como cenário o Rio de Janeiro, em que a partir de 2008, os eventos de violência e depredações a templos religiosos afro-brasileiros, manifestações de discriminação contra os adeptos das religiões afro-brasileiras realizados por neopentecostais tornaram-se públicos e com repercussão midiática, o que provocou o aumento das denúncias, que segundo o site G1<sup>3</sup> em entrevista com o coordenador do setor de inteligência da Polícia Civil, Henrique Pessoa, as denúncias eram praticamente uma por dia nas delegacias do estado.

---

<sup>1</sup> A pena para intolerância religiosa pode variar de um até três anos. Posteriormente, essa lei foi alterada pelas Leis nº 8.081/90 e 9.459/97, sendo incluídos os crimes de discriminação por etnia, religião ou procedência nacional. Art. 20 diz que é prevista pena de um a três anos de multa para quem “*praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional*”.

<sup>2</sup> Caó é a abreviação do nome Deputado Federal Carlos Alberto de Oliveira do Partido Democrático Trabalhista-PDT que integrou a Assembléia Constituinte em 1986. O Deputado incluiu na redação da Constituição Federal Brasileira de 1988 que constitui a prática do racismo como crime inafiançável e imprescritível.

<sup>3</sup> <http://g1.globo.com/Noticias/Rio/0,,MUL972701-5606,00-AUMENTAM+DENUNCIAS+CONTRA+INTOLERANCIA+RELIGIOSA+NO+RIO.html> acessado em 21/11/2012.



A Lei Caó até final de novembro de 2008 não estava incluída no sistema de delegacias legais<sup>4</sup>, mesmo depois da inclusão da lei, o registro atualmente pode até ser feito, mas esbarra com a falta de investigação e insensibilidade por parte do despreparo dos policiais com a temática.

As diversas manifestações, ações de promoção da liberdade religiosa, eventos inter-religiosos promovidos pela Comissão visam dar visibilidade à afirmação de identidade, de reconhecimento de direitos no campo religioso, de desconstrução da imagem demonizada dos adeptos das religiões afro-brasileiras e por demandas de enfrentamento à intolerância religiosa.

Um dado positivo foi a união das religiões afro-brasileiras no Estado do Rio de Janeiro, a Umbanda e o Candomblé, que por terem diferenças nas várias denominações e nos diferentes modelos de culto foi criada uma suposta hierarquia entre essas duas religiões, talvez por maior expressão de uma do que de outra, encontravam-se desunidas. Uniram-se, superando os egos, por necessidade de se articular e somar forças diante aos ataques dos neopentecostais.

É importante ampliar o debate para a construção de uma consciência de liberdade religiosa, devido ao grande número de casos de violações de direitos de grupos que sofrem com a intolerância, que representa uma das faces mais perversas do racismo, do preconceito e da discriminação. Por isso, diante da séria ameaça e violação aos direitos religiosos como direito individual, é que se coloca como necessário aos cidadãos, articulados ou não em grupos religiosos, somar esforços por uma intensa mobilização a fim de garantir o direito de livre expressão de sua religiosidade.

---

<sup>4</sup> Programa de modernização na área da segurança pública do estado do Rio de Janeiro.



# 1 SURGIMENTO DA CCIR- COMISSÃO DE COMBATE A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA.

Foi fundada por Fiéis da umbanda e do candomblé, em março de 2008, a partir da mobilização de religiosos em resposta aos acontecimentos que ocorreram na cidade do Rio de Janeiro na época.

Os acontecimentos emblemáticos da época foram: em algumas favelas cariocas traficantes de drogas convertidos ao neopetecostalismo invadiram espaços sagrados das religiões afro-brasileiras, quebraram imagens e ameaçaram de morte os religiosos que não se convertessem ao Evangelho<sup>5</sup>; em outras áreas pobres da cidade dominadas por milicianos que começaram a acuar religiosos de matriz africana; um terreiro de umbanda, na Zona Sul da cidade, foi invadido e depredado por quatro integrantes da Igreja Evangélica Nova Geração de Jesus Cristo, estes foram presos<sup>6</sup>.

Quebraram cerca de 30 imagens religiosas, prateleiras e um ventilador. O caso foi registrado na 9ª DP (Catete). Segundo a reportagem online do jornal Folha de São Paulo<sup>7</sup> de 03/06/2008, uma das dirigentes do Centro Espírita Cruz de Oxalá, a advogada Cristina Maria Costa Moreira disse que:

[...] cerca de 50 pessoas aguardavam em fila a abertura do atendimento ao público, às 19h, quando Alessandro Brás Cabral dos Santos, Afonso Henrique Alves Lobato, Raimundo Nonato e uma jovem identificada apenas como Dominique chegaram ao local. De acordo com Moreira, eles ofenderam os presentes e forçaram a entrada na casa. - Eles chegaram dizendo que queriam ver onde estava o demônio e foram direto para o terreiro - conta Celso Quadros, 52, outro dirigente do centro espírita. Quebraram tudo, inclusive imagens que temos há 40 anos. A advogada Sílvia Santana, 33, que estava na fila, disse que os evangélicos disseram estar agindo "em nome de Jesus" e acusaram os presentes de "adorar o demônio". Policiais foram chamados ao local e levaram os invasores. Até o fechamento desta edição, os acusados ainda prestavam depoimento e não havia informação sobre seus advogados. Segundo o advogado que representa o centro de umbanda, Márcio Melo de Almeida, eles serão indiciados sob acusação de danos materiais e ultraje a culto.

E ainda foi veiculado um vídeo, em um canal na internet, promovendo a discriminação e intolerância religiosa. Conforme consta na descrição do inquérito, que um dos autores da depredação estaria se vangloriando por ter destruído as imagens religiosas do Centro espírita,

---

<sup>5</sup> <http://extra.globo.com/noticias/rio/bandidos-proibem-manifestacoes-de-umbanda-candomble-expulsam-donos-de-terreiros-dos-morros-479344.html> acessado em 19/09/12.

<sup>6</sup> <http://www.jb.com.br/rio/noticias/2008/06/02/evangelicos-invadem-e-depredam-centro-de-umbanda-no-catete/> acessado em 17/09/12

<sup>7</sup> <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc0306200817.htm> acessado em 17/09/12

insultou os adeptos da umbanda, os denominando como “seguidores do diabo” e “adoradores do demônio”, além disso, associou pejorativamente zeladores de santo à condição de homossexuais, com intuito de menosprezar [Processo nº 0153479-93.2008.8.19.0001 (2009.001.153992-2)- Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro, Julho de 2012].



**Figura 1:** Depredação do Centro Espírita na Zona Sul da Cidade do Rio de Janeiro. Fonte: Jornal Extra Online. <http://extra.globo.com/noticias/rio/inquerito-vai-apurar-crimes-em-video-de-evangelico-postado-na-internet-402837.html>. Acessado em: 20/03/2013.

Atualmente a CCIR é formada por umbandistas, candomblecistas, espíritas, judeus, católicos, muçulmanos, evangélicos, hare krishnas, budistas, ciganos, wiccanos e agnósticos. Também são membros da comissão, o Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro, o Ministério Público e a Polícia Civil, além de diversas organizações religiosas, instituições estatais e vítimas de intolerância religiosa.

Uma instituição ecumênica formada por várias organizações religiosas, como também da sociedade civil e por parceiros, que buscam a conscientização e o conhecimento dos direitos que asseguram a manifestação religiosa, tendo em vista a sensibilização do tema no seio da sociedade e por parte dos operadores do sistema, a fim de garantir que o previsto constitucional e legalmente seja cumprido. E tem como ação atender juridicamente às vítimas de intolerância religiosa.

As vítimas ou interessados em participar ou fazer parte se dirigem às reuniões que ocorrem às quartas-feiras, no bairro do Estácio - Rio de Janeiro, na Sede da Congregação Espírita Umbandista do Brasil - CEUB.

Para sensibilizar a população, todo ano fazem a **Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa**, este ano de 2013 está na sua sexta edição, ocorre na segunda semana do mês de setembro às 10h, na Praia de Copacabana, no Rio de Janeiro, local escolhido por proporcionar maior visibilidade à manifestação, na qual os participantes vão trajados conforme sua religião (a orientação do movimento é esta, o que possibilita a identificação de vários segmentos religiosos e étnicos), ou com roupas brancas, levam cartazes e faixas reivindicando respeito e acesso a direitos relacionados à intolerância religiosa. A escolha da data da caminhada de acordo com o interlocutor da CCIR, o Babalawô<sup>8</sup> Ivanir dos Santos, foi feita através de uma consulta ao *Ifá*<sup>9</sup>, um oráculo do Candomblé.



**Figura 2:** Cartaz da primeira Caminhada em defesa da Liberdade Religiosa, realizada no ano de 2008. Fonte: CCIR/divulgação

<sup>8</sup> Sacerdote no sistema religioso Yorubá que foram consagrados ao culto de Orumnilá- o Deus da adivinhação e da sabedoria. A tradução para o português é Senhor do segredo.

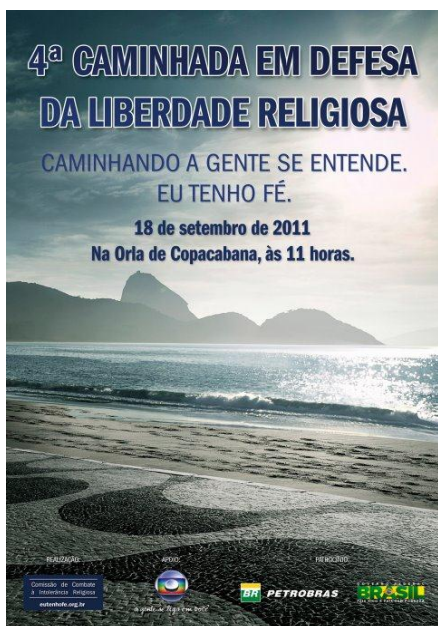
<sup>9</sup> Sistema de adivinhação utilizado pelos Babalawôs que dispõem de três formas distintas de acessar o Oráculo, como uma forma de segurança e garantia sobre a interpretação dos desejos e das determinações das divindades.



**Figura 3:** Cartaz da 2ª Caminhada. Fonte: CCIR/divulgação.



**Figura 4:** Cartaz da terceira Caminhada. Fonte: CCIR/divulgação.



**Figura 5:** Cartaz da quarta Caminhada realizada em setembro de 2011. Fonte: CCIR/divulgação.



**Figura 6:** Cartaz da quinta Caminhada realizada em 2012. Fonte: CCIR/divulgação.





**Figura 7:** Cartaz da sexta Caminhada realizada em setembro de 2013. Fonte: CCIR/divulgação.



**Figura 8:** Cartaz de convocação para mobilização da sexta Caminhada a ser realizada em setembro de 2013. Fonte: CCIR/divulgação.

### 1.1 Ações da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa

De acordo com Miranda e Goulart (2009), no Dia da Consciência Negra, 20 de novembro de 2008, o Fórum de Diálogo Inter-religioso foi criado com a finalidade de discutir propostas de políticas públicas do Estado. Agregou, além de umbandistas e candomblecistas, judeus, mulçumanos, hare krishinas, budistas, ciganos e outros. Juntamente com a Comissão, entregaram uma carta reivindicatória que garantisse o direito à liberdade religiosa.

Esta carta foi entregue ao então Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, que na época anunciou a elaboração de um Plano Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, e se comprometeu a enviar ao Congresso Nacional um projeto de lei que tornaria mais severa as punções à perseguição religiosa. As demandas<sup>10</sup> incluídas na carta foram:

<sup>10</sup> [www.eutenhofe.org.br](http://www.eutenhofe.org.br) acessado em 23/03/2013.

- A implementação da Lei 10.63/03, que altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional ( Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996), tornando obrigatório o ensino de História da África e Cultura Afro-Brasileira nas instituições públicas de ensino;
- A proibição por parte do Governo Federal que empresas e órgãos públicos anunciem ou patrocinem programas em emissoras que transmitem ou produzem programação de conteúdo discriminatório e proselitista;
- A punição pelo Ministério das Comunicações, com a retirada de programação do ar e aplicação de multas às emissoras de televisão e rádio que promovam a intolerância religiosa;
- A atualização de todas as delegacias do país para o uso da Lei Caó (n. 7.716/89);
- A realização de um censo nacional das casas de religião de matriz africana em parcerias com universidades em cada estado.

A articulação com a mídia foi uma contribuição importante para a mobilização popular em torno das Caminhadas em Defesa da Liberdade Religiosa. Além de informar a população em geral, teve como foco agregar diferentes atores e instituições sociais como novos aliados<sup>11</sup> no combate à intolerância religiosa. Por meio da assessoria de imprensa, na figura de Rosiane Rodrigues (também vítima de intolerância religiosa), estabeleceu contatos através de mensagens eletrônicas e telefonemas, a CCIR conseguiu que os meios de comunicação (emissoras de televisão, jornais e rádios, entre estes a Rede Globo) publicizassem eventos e casos de intolerância religiosa, a fim de esclarecer a população sobre os direitos relacionados ao crime de intolerância religiosa.

---

<sup>11</sup> Além das relações estabelecidas com as instituições religiosas, a CCIR buscou o apoio de outras instituições como o Tribunal Judiciário do Estado do Rio de Janeiro (TJRJ); Ministério Público (MP); Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro (PC); Polícia Militar (PM); Prefeitura do Rio de Janeiro; Universidade Federal Fluminense (UFF); Organização das Nações Unidas (ONU); Conselho Estadual dos Direitos da Criança e do Adolescente (CEDCA); Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR); Superintendência de Políticas de Inclusão Racial do Governo do Estado do Rio de Janeiro (SUPERDI); Secretaria Estadual de Ciência e Tecnologia; Organização de Direitos Humanos – Projeto Legal; Petrobrás; Metrô e Supervia.





**Figura 9:** 2ª Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa. Foto retirada do site da CCIR.



**Figura 10:** 2ª Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa. Foto retirada do site da CCIR.



**Figura 11:** O interlocutor Bâbáláwo Ivanir dos Santos falando para os fiéis. De acordo com jornal 80 mil pessoas participaram da 2ª Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa em Copacabana, no Rio de Janeiro. Foto: O Estadão. 20 de setembro de 2009.

Além destas grandes manifestações, de acordo com o Relatório de Atividades da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa<sup>12</sup>, a CCIR fez diversas campanhas, palestras, seminários com a distribuição da cartilha “Guia de Luta contra a Intolerância Religiosa e o Racismo”<sup>13</sup>, distribuída na maioria das delegacias, igrejas, templos, centros e terreiros. Esta cartilha tem a finalidade de orientar a sociedade civil sobre o que é intolerância religiosa e como agir diante dela.

Apesar de a CCIR ter sido criada inicialmente pelo movimento umbandista da CEUB, pela Mãe Fátima Damas, 13 anos à frente da presidência da mesma congregação, o interlocutor da CCIR é o Babalawò Ivanir dos Santos<sup>14</sup>, que antes do movimento religioso já era conhecido pela sua longa trajetória em movimentos sociais em Direitos Humanos, no Movimento Negro, e em defesa da vida de crianças e adolescentes autores de atos infracionais dentro do Estado do Rio de Janeiro. Se desfilou do PT - Partido dos Trabalhadores - depois de anos se candidatando a cargos eletivos, para se dedicar à liderança do movimento religioso.

Sua postura de líder o fez seguir à frente da CCIR (analiso como a legitimidade do líder carismático no sentido weberiano). Escolhido pelo carisma e vocações pessoais, tem o poder da oratória, da articulação, do apaziguamento, da agregação de forças, da concentração

---

<sup>12</sup> Relatório coordenado por da UFF- Universidade Federal Fluminense: Profª Ana Paula Mendes de Miranda; Prof. Fábio Reis Mota; Prof. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Financiado pelo CNPQ e FAPERJ.

<sup>13</sup> Elaborada pelo Prof. Dr. Jorge da Silva, Professor-Adjunto do departamento de Ciências Sociais da UERJ- Universidade do Estado do Rio de Janeiro, ex-Secretário de Estado de Direitos Humanos do Rio de Janeiro e Coronel Reformado da Polícia Militar do Rio de Janeiro.

<sup>14</sup> Tem uma vida marcada pela violência policial, foi internado durante a infância e adolescência na FUNABEM- Fundação Nacional do Bem-Estar do Menor, local de internação de adolescentes autores de atos infracionais. Já adulto cria e preside uma associação de ex-alunos da FUNABEM, que faz denúncia das ações repressoras de grupos policiais que assassinavam crianças negras que cometiam furtos, policiais agiam a mando de comerciantes locais. Estas denúncias o levaram a Genebra para coordenar, em 1988, o primeiro levantamento sobre o extermínio de crianças brasileiras, este documento tornou-se referência e provocou a instalação de uma Comissão Parlamentar de Inquérito para apurar o extermínio de jovens e crianças no Brasil. Após a Chacina da Candelária- o assassinato de sete crianças e um adulto na Igreja da Candelária- em 1993, cresce a mobilização e a sensibilização da opinião pública nacional e internacional, se articula com outros setores combativos- o Movimento Negro e de Mulheres- cria e lidera o CEAP- Centro de Populações Marginalizadas. Essas e tantas outras articulações e movimentos políticos e sociais se filiou ao PT- Partido dos Trabalhadores onde se candidatou a diversos cargos eletivos, inclusive o de vice-prefeito da cidade do Rio de Janeiro.

A iniciação religiosa foi em 1981 em Salvador, no Ilê Alabalaxê do Babalorisà Edinho de Oxossi, cumpriu com suas obrigações e tornou-se também Babalorisà. Em visita à Nigéria, na cidade de Ogbumoshó inicia seus estudos em Ifá. Em 2006 torna-se Bábáláwò pelo Olowo Jokotoye Bankole. Já com a CCIR, durante a realização de audiência pública realizada na ALERJ - Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro, não houve deputados para receber os religiosos, a fim de sensibilizar, ele propõe a Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa, algo semelhante que aconteceu na cidade de Salvador-BA em 2007- somente com a população adepta às religiões de matriz africana. Para a realização desta cria-se o Fórum de Diálogo Inter-religioso, em que reuniu representantes das religiões africanas, igreja católica, judeus, muçumanos, presbiterianos, umbandistas, ciganos e entre outras crenças. É através deste grupo que foi elaborada uma carta que exigia a garantia do cumprimento da laicidade do Estado Brasileiro, entregue ao então Presidente Lula. (fonte: <http://www.portalceap.org.br/a-instituicao/ivanir-dos-santos>. Acessado em 20/01/13).

das decisões. A direção e postura da comissão não são decididas por consenso, estas são decididas particularmente e sua aceitação dada pela comunidade. Já presenciei, como representante da ONG em uma das reuniões, atuações como esta.

No final de 2010, em uma reunião da Comissão, fui interpelada pelo interlocutor sobre qual seria o posicionamento da ONG diante da precariedade e falta de compromisso da mesma no atendimento às vítimas. Ele foi relatando fatos da ausência de advogados da instituição nas audiências, e assim as vítimas se sentiam (e foram em algumas audiências) desamparadas, o que poderia prejudicar a imagem da CCIR frente aos religiosos. Até aquele presente momento não sabia do que se tratava, não haviam me informado de nada, não fazia parte do setor jurídico, apenas observava algumas movimentações dos advogados com o coordenador executivo e também advogado, Carlos Nicodemos.

Em uma reunião de equipe no mês de janeiro de 2011, o coordenador avisa a todos que a ONG sai da coordenação jurídica da CCIR e que segue apenas como entidade membro lutando por um Estado laico, protetor dos direitos humanos. E elabora uma carta aberta<sup>15</sup>, que foi enviada a toda a rede de proteção.

Com isso a CCIR começou a se reorganizar, e cooptou novos advogados no sistema de voluntariado para seguir no atendimento às vítimas juntamente com os advogados da ONG, pois houve um acordo que as antigas vítimas seriam assistidas desta forma, já os novos casos seriam atendidos pelos advogados da Comissão.

Dentre os muitos casos que foram movidos por sujeitos vítimas de intolerância religiosa, 16 casos foram acompanhados sócio-juridicamente pela Organização de Direitos Humanos - Projeto Legal, por intermédio da CCIR, solicitando atendimento e acompanhamento e sendo considerados casos exemplares.

Muitos dos primeiros processos que apresentavam conflitos de natureza religiosa, no enquadramento judiciário não foram tipificados como de motivação religiosa, o que não responde às questões sociais envolvidas no conflito efetivo, real, vivido pelos cidadãos, que é a maioria dos casos.

Conforme o estudo “**O Judiciário e os casos envolvendo conflitos religiosos**”<sup>16</sup>, “são, de fato, tipificados na delegacia como *injúria, calúnia, difamação, ameaça, agressão física leve, perturbação da ordem ou do sossego*, entre outras” (RANGEL; CORREA, 2012, p.3). Portanto, acabam sendo encaminhados aos juizados especiais criminais. Estes “atos de

---

<sup>15</sup> Carta em anexo.

<sup>16</sup> [http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_view&gid=8042&Itemid=76](http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=8042&Itemid=76) acessado em 20/03/2013.

intolerância” são considerados apenas como conflitos intrapessoais (brigas entre vizinhos, parentes ou problemas com colegas de trabalho, etc.), não se reconhecendo a dimensão simbólica desses conflitos no momento do registro na delegacia, não consideram relevante a motivação do crime, mas apenas seu resultado (agressões, ameaças, insultos, etc.).

Quando as vítimas de conflito religioso recorrem à justiça, querem muito mais do que a punição com pagamento de cestas básicas e/ou prestação de trabalho comunitário, elas almejam o reconhecimento e o respeito por sua identidade religiosa.

É válido ressaltar que o movimento de combate à intolerância religiosa não é novo, tiveram diversos movimentos de resistência, pois é sabido que as religiões afro-brasileiras foram e são discriminadas por serem religiões de origem africana. Foram muitos os Movimentos de combate à perseguição religiosa, contudo um movimento emblemático surgiu no segundo meado dos anos de 1980, com as lideranças religiosas se unindo contra o racismo, e a Igreja Assembléia de Deus, como me relatou a Iyalorixá Palmira de Iansã na sua mesa de jogo em 2011. Ela também foi vítima de intolerância religiosa, como apresentaremos a seguir.



# A justiça dos homens

## Gráfica da Igreja Universal é condenada a pagar R\$ 120 mil a família de mãe-de-santo de Mesquita

WÁDINA BOMFIM

A Editora Gráfica Universal, do Grupo Universal do Reino de Deus, foi condenada pela Justiça a pagar 300 salários mínimos (R\$ 120 mil) pelo uso indevido da imagem do adolescente Ricardo Nery Silva Navarro, 16 anos, na 2ª edição do livro *Orixás, Caboclos e Guês – Deuses ou Demônios?*, publicada em 1996. Na foto, Ricardo, na época com 4 anos, aparece tocando atabaque no terreiro da avó Palmira Ferreira Navarro, a ialorixá Palmira de Iansã, em Mesquita. A imagem é acompanhada do texto: "Essas crianças, por terem sido envolvidas com os orixás, certamente não terão boas notas na escola e serão filhos 'problemáticos' na adolescência". A Universal tem direito a rescisão do contrato.

Na sentença, a juíza Maria Helena Pinto Machado Martins, da 42ª Vara Cível, condenou a gráfica ao pagamento de indenização por danos morais. A decisão estabelece que sejam acrescidos juros de 0,5% retroativos a agosto de 1997. A juíza também condenou a gráfica ao uso indevido da imagem, com pagamento de 5% do valor arrecadado com a venda da edição. Outra determinação da Justiça foi o recolhimento dos livros que ainda não tinham sido vendidos.

Essa é a segunda ação de indenização contra a gráfica. Há 10 anos, Palmira processou o editor devido a uma matéria publicada no jornal *Folha Universal*, em que as fotos usadas no livro ilustravam matéria com o título "Filhos do Demônio". A gráfica foi condenada a pagar 20 salários míni-

mos de indenização (em torno de R\$ 2,4 mil na época) para as famílias de três crianças que apareceram nas fotos.

Universal sofreu outra derrota na Justiça este mês.

Esta foi a segunda derrota na Justiça que a Igreja Universal sofreu este mês para seguidores do candomblé. Em Salvador, na Bahia, a Universal foi condenada a indenizar herdeiros da ialorixá Gláucia dos Santos, a Mãe Gildiva, pela publicação de uma foto dela na *Folha Universal*, numa matéria em que era acusada de charlatanismo.

Uma das crianças que aparece na matéria "Filhos do Demônio" e no livro era a afilhada de Palmira, Ana Paula Esteves Chagas, 18, na época com 7 anos. Ana Paula lembra que foi alvo de chacota dos colegas na escola. "Eu fui chamada de macumbeira, que vivia em religião de demônio", conta. Já Ricardo recorda pouco desse período e disse que se sentiu discriminado quando o livro foi publicado no livro em 1997. "Fiquei chateado por causa do livro", conta.

Procurados, os advogados da gráfica, que pediram para não ser identificados, disseram que vão falar sobre o caso hoje. A intolerância religiosa tem feito outras vítimas na Baixada. Segundo o coordenador executivo do Instituto Cultural do Apoio e Pesquisas das Religiões Afro (Icpra), com sede em São João de Meriti, Marcelo Pitta, a ONG vem recebendo denúncias e pedidos de orientação de filhos de santos de terreiros da região.



**NO LIVRO** *Orixás, Caboclos e Guês – Deuses ou Demônios?* (reprodução do livro), editado pela gráfica da Igreja Universal do Reino de Deus, os meninos Ricardo e Ana Paula aparecem sob os nomes "Essas crianças, por terem sido envolvidas com os orixás, certamente não terão boas notas na escola e serão filhos 'problemáticos' na adolescência". No alto, os dois posam com Palmira de Iansã.

**Figura 12:** Jornal O Dia (impresso)- 31/03/2004. Reportagem com Iyalorixá Palmira de Iansã.

[...] No Rio de Janeiro, a Justiça condenou em 2004 a IURD e a Editora Gráfica Universal, responsável pela publicação do livro, a pagar R\$ 120.000 pelo uso indevido da imagem do adolescente Ricardo Navarro que aparece em uma foto, na época com 4 anos de idade, tocando atabaque no terreiro de sua avó, a ialorixá Palmira de Iansã, em Mesquita. Segundo a legenda da foto: "Essas crianças, por terem sido envolvidas com os orixás, certamente não terão boas notas na escola e serão filhos 'problemáticos' na adolescência". A ialorixá já havia processado a Editora há dez anos pelo uso da imagem de três crianças em seu terreiro, que aparece no livro e no *Jornal Folha Universal* para ilustrar uma matéria intitulada "Filhos do demônio". A gráfica foi condenada a pagar 20 salários mínimos para as famílias das três crianças. Uma destas crianças, hoje adolescente, lembra que na época foi alvo de chacota na escola: "Eu fui chamada de macumbeira, que vivia em religião de demônio" (SILVA, 2007, p. 222-223).

O povo de santo, em uma tática de defesa contra os ataques neopentecostais, procurou se articular e superar as divergências entre as diversas denominações religiosas afro-brasileiras. A Umbanda e o Candomblé, em seus respectivos sistemas de crença, possuem diferentes modelos de culto como também de denominação. Para exemplificar a questão da denominação, as diferenças de culto, de linguagem utilizada nos rituais, o Candomblé possui as Nações (Ketu, Angola, Jejê e Fon) que são oriundas dos diferentes grupos étnico-religiosos africanos que aportaram no Brasil no período perverso da escravidão.

[...] Historicamente, essas religiões desenvolveram-se muito mais por dissidências ou contraposições do que por aglutinação em torno de entidades de representação coletiva. O modelo de organização federativa dos centros espíritas, por exemplo, foi adotado com relativo sucesso pelos terreiros de umbanda, mas pouca influência teve entre os de candomblé. Mesmo assim, algumas entidades federativas têm procurado encaminhar posições e estabelecer interlocução com outros agentes do poder público, do movimento negro, das organizações não governamentais etc. (SILVA, 2007, p. 223).

No Estado do Rio de Janeiro, a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa é o agente de interlocução com o Poder Público, o Movimento Negro e as demais organizações não governamentais (aqui também analisada a relação com a Organização de Direitos Humanos Projeto Legal). O que a Comissão também defende é a necessidade de um protagonismo político das religiões afro-brasileiras, que historicamente foram sempre perseguidas no Brasil e na contemporaneidade são as mais suscetíveis aos ataques. As igrejas neopentecostais, que seguem as ideologias religiosas da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD, atentam contra a liberdade religiosa destas religiões, ameaçam, agridem e demonizam as divindades das religiões afro-brasileiras.

Iniciaremos no segundo capítulo “Negritude, Relações Raciais e Religiosidades Afro-brasileiras”, abordamos que a intolerância religiosa é uma vertente do racismo e problematizamos a persistência da colonialidade do saber e do poder como principais instrumentos de naturalização e legitimação da ordem social excludente, que hierarquizam culturas, como também as religiões. Assim apresentamos, a título de exemplificação, o surgimento do Candomblé da Nação Ketu na Bahia e no Rio de Janeiro, mostrando que abordar esta temática é tratar de assuntos políticos, sociais e econômicos, e ao fazer esta recriação em formas de palavras é evidenciar as formas de resistência dos africanos escravizados e seus descendentes, é afirmar o ser negro que historicamente foi negligenciado da história do país, tem uma identidade cultural diversa e que é estruturalmente diferente da cultura européia.

Como também apresentamos as causas dos conflitos neopentecostais contra os adeptos das religiões afro-brasileiras, que são decorrentes dos processos de dispersão espacial das igrejas neopentecostais, que tem como estratégia dominar espacialmente uma determinada área, a ação é justificada, segundo as mesmas, pela atual era do demonismo, em que se estabelece uma política de uma guerra santa plena, cujos fiéis são vistos e vivem como guerreiros do Senhor. Apresentamos a relação entre os sistemas simbólicos neopentecostais e das religiões afro-brasileiras, em que o primeiro se utiliza das simbologias do segundo para se legitimar enquanto libertadora de demônios, e neste processo ocorre a demonização das religiões de origem africana e afro-brasileira.

E no terceiro capítulo, “Relações de Poder, Religião e Territorialidades em Conflito”, damos uma abordagem geográfica aos contextos de interação conflituosa entre os diferentes sistemas simbólicos, compreendendo como os grupos religiosos agem no seu espaço, orientados pela identidade religiosa e como são produzidas as territorialidades negras e religiosas no contexto da interação social e dispersão espacial. Salientamos que não é uma tradição da Geografia brasileira abordar a temática racial, como também as religiões afro-brasileiras, o que nos fez problematizar a visão universalista, isto é, eurocêntrica, dentro desta ciência. Este capítulo é um debate teórico que nos permite iluminar a dinâmica dos conflitos dos neopentecostais que alteram os significados das religiões afro-brasileiras através do debate sobre as formas de espacialidades.

Já no quarto e derradeiro capítulo, “Casos de intolerância religiosa no Rio de Janeiro e suas espacialidades”, nos lançamos ao desenvolvimento das teorias abordadas no capítulo anterior através da Geografia da Religião, Geografia e Corpo, Geografia e Relações Étnico-Raciais, Geografia e Fenomenologia, aplicadas nos casos de intolerância religiosa encaminhados da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa- CCIR para atendimento jurídico-social da Organização de Direitos Humanos - Projeto Legal, de 2008 a 2010.

Analisamos as dimensões espaciais dos conflitos decorrentes da dispersão espacial dos diferentes sistemas simbólicos dos neopentecostais e das religiões afro-brasileiras, no caso do Rio de Janeiro, as religiões que predominam são Umbanda e Candomblé. Lançamos algumas possibilidades de raciocínio centradas no espaço e a corporeidade, visto que os corpos por se remeterem a um espaço são considerados como marcadores sociais que assumem em caráter político.

Não pretendemos esgotar aqui as possibilidades analíticas do conflito entre diferentes religiões, o que abordamos aqui é a afirmação política e de resistência das religiões afro-brasileiras, seja através do marco político que foi a criação da CCIR, em 2008 e suas

atividades desenvolvidas ao longo dos anos, ou pelas distintas conformações das religiões afro-brasileiras no espaço e na sociedade brasileira. Aqui pretendemos abrir novas possibilidades, com intuito de dar visibilidade as referências afro-brasileiras, apostando na análise das relações étnico-raciais e religiosas centradas no espaço. Nesta discussão é preciso analisar que a religião é o pano de fundo para qual projeto de poder que se quer instaurar no país.



## **2 NEGRITUDE, RELAÇÕES RACIAIS E RELIGIOSIDADES AFRO-BRASILEIRAS.**

A intolerância é um tema que na atualidade apresenta crescente visibilidade pública, contudo é um problema antigo e de alta complexidade. Ela nasce na negação do outro, pode ser entendida como a falta de disposição de compreender e aceitar pontos de vistas diferentes. Pode ser também uma atitude negativa e hostil em relação às opiniões de pessoas, ou seja, ela está baseada no preconceito e pode levar à discriminação.

O preconceito, por sua vez, pode ser definido como opinião, uma ideia negativa sobre uma pessoa ou um grupo de pessoas, que se forma e se desenvolve mesmo antes de se conhecer os fatos e as razões do outro. Ou seja, é um pré-julgamento, geralmente baseado no fato daquela pessoa ou grupo social serem diferentes de quem sente o preconceito. Essas possíveis diferenças vão justificar que um grupo se sinta superior ao outro e se julgue com mais direitos e privilégios. A diferença aqui é posta como desigualdade, contudo diferença se opõe à padronização e não à igualdade.

Até então são ações que hierarquizam as diferenças entre os diversos grupos sociais, o que possibilita a construção das mais variadas formas de dominação, podendo causar violências simbólicas, físicas e psicológicas. No cotidiano, podemos ver as formas mais comuns de intolerância, tais como: racismo, homofobia e sexismo, que são crimes de lesa humanidade. Produzem violência, discriminação e exclusão.

As religiões afro-brasileiras são subjulgadas como religiões atrasadas, não civilizadas e desviantes dos modelos universais, ou seja, o civilizatório europeu. Conforme Porto - Gonçalves (PORTO-GONÇALVES, 2005), a Colonialidade do Saber deixa o legado de desigualdade e injustiças sociais oriundas do colonialismo e do imperialismo, bem como um legado epistemológico do eurocentrismo, que impede que compreendamos o mundo a partir dele mesmo e das epistemes que lhe são próprias.

O pensamento, de acordo com o autor, está em todos os lugares onde os diferentes povos e suas culturas se desenvolveram e, assim, são múltiplas as epistemes com seus muitos mundos de vida. Desta forma, existe uma diversidade epistêmica sobre os modos diferenciados de se compreender elementos que fazem parte de nossas vidas, (água, terra, fogo, ar, etc.) como também sobre os homens (PORTO-GONÇALVES, 2005, p. 3).

Walter Mignolo nos adverte que é a partir das diferenças que novas epistemologias estão emergindo (Mignolo, 2004: 235-242). As diferenças só se manifestam na relação, no contato, daí o seu caráter contingente geográfico e social. São

epistemologias que emergem no contato de epistemes distintas. Vários autores vêm assinalando esse caráter relacional não essencialista, lugar possível para a emergência de práticas emancipatórias: o pensamento liminar para Walter Mignolo; a exotopia para Mikail Bakhtin; o terceiro espaço para Hommi Bhabha. Catherine Walsh nos fala daqueles que se movem entre lógicas distintas, entre códigos, como é característico dos povos originários da América que há 500 anos convivem com a moderno-colonialidade. Mas essa moderno-colonialidade não se inscreveu num espaço vazio de significação, mas sim em territórios (natureza+cultura) onde foram conformados padrões cognitivos próprios (Mignolo, 2004: 215). Por isso, mais do que resistência, o que se tem é R-Existência posto que não se reage, simplesmente a ação alheia, mas, sim, que algo pré-existe e é a partir dessa existência que se R-Existe. Existo, logo resisto. R-Existo (PORTO-GONÇALVES<sup>17</sup>, s/d, p. 47).

As questões religiosas aparecem como objetos centrais de pesquisa na tradição antropológica. Os estudos relacionados à cultura e à religião vêm sendo abordados tanto em sociedades primitivas tecnologicamente, quanto em sociedades contemporâneas complexas. Sendo assim possui forte tradição, configurando-se na vanguarda dos estudos sobre religião.

A antropologia cultural, sob a ótica evolucionista que embasou muitos estudos e pensamentos que naturalizaram as diferenças biológicas:

[...] Esses estágios, entendidos como únicos e obrigatórios - já que toda humanidade deveria passar por eles -, seguiam determinada direção, que ia sempre do mais simples ao mais complexo e diferenciado. Tratava-se de entender toda e qualquer diferença como contingente, como se o conjunto da humanidade estivesse sujeito a passar pelos mesmos estágios de progresso evolutivo. O método comparativo, por outro lado, funcionava como princípio orientador dos trabalhos, já que se supunha que cada elemento poderia ser separado de seu contexto original, e dessa maneira inserido em uma determinada fase ou estágio da humanidade. (SCHWARCZ, 1993, pp. 57-58).

Outra influência que fortaleceu a naturalização das diferenças foi a escola alemã de Geografia, cuja corrente de pensamento foi formulada por Friedrich Ratzel (1844-1904), com formação naturalista, seu nome foi vinculado ao determinismo geográfico. Contudo, Ratzel representou um papel importantíssimo no processo de sistematização da ciência geográfica, através dos seus estudos sobre os problemas humanos por meio da antropologia e da política, preocupando-se em estudar questões que relacionavam a sociedade e as condições ambientais, assim explicando as diferenças culturais, sociais e econômicas no espaço geográfico.

Os discípulos de Ratzel radicalizaram suas colocações, constituindo o que se denomina “escola determinista” de Geografia, ou doutrina “escola determinista” de Geografia, ou doutrina do “determinismo geográfico”. Os autores dessa corrente partiram da definição ratzeliana do objeto da reflexão geográfica, e simplificaram-na. Orientaram seus estudos por máximas, como “as condições naturais determinam a História, ou “o homem é um produto do meio” – empobrecendo bastante as formulações de Ratzel, que falava de influências, suas teorias se pautavam que o desenvolvimento cultural de uma nação está condicionado pelo meio, “dá-me o

---

<sup>17</sup> [http://www.posgeo.uff.br/sites/default/files/texto\\_carlos\\_walter.pdf](http://www.posgeo.uff.br/sites/default/files/texto_carlos_walter.pdf)

clima e o solo que lhe direi de que nação se fala” Na verdade, todo o trabalho destes autores se constituía da busca de evidências empíricas, para teorias formuladas a priori. Seus mais eminentes representantes foram: E. Semple e E. Huntington. A primeira geógrafa americana, aluna de Ratzel, foi a responsável pela divulgação das teses deste nos EUA. Um exemplo das formulações de Ellem Semple, pode ser obtido na sua teoria, que relaciona a religião com o relevo: nas regiões acidentadas, predominariam religiões politeístas. As teorias do geógrafo inglês Elsworth Huntington eram um pouco mais elaboradas. Este autor concebia um determinismo invertido, isto é, para ele, as condições naturais mais hostis seriam as que propiciariam o maior desenvolvimento (MORAES, 2005, p. 20).

Estas, somadas ao darwinismo social, enalteciam a existência de “tipos puros” e compreendiam a mestiçagem como sinônimos de degeneração não só racial como também social (SCHWARCZ, 1993, p. 58). Com a antropologia de modelo biológico surgiram três teorias sobre raça:

A primeira tese afirmava que a realidade das raças, estabelecendo que existiria entre raças humanas a mesma distância entre o cavalo e o asno, o que pressupunha também uma condenação ao cruzamento racial. A segunda máxima instituíra uma continuidade entre caracteres físicos e morais, determinando que a divisão do mundo entre raças corresponderia a uma divisão entre culturas. Um terceiro aspecto desse mesmo pensamento determinista aponta para preponderância do grupo “racio-cultural” ou étnico no comportamento do sujeito, conformando-se enquanto uma doutrina de psicologia coletiva, hostil à ideia do arbítrio do indivíduo (SCHWARCZ, 1993, p. 59-60).

Destas teorias nasceu a prática eugenia, que é o diagnóstico de submissão e eliminação das raças ditas inferiores. Enfim, o que vem a ser tratado ao longo deste trabalho é a persistência e transfiguração destas teorias do século XIX, em pleno século XXI.

É possível demonstrar neste estudo sobre intolerância religiosa uma vertente do racismo, o tratamento dado às religiões afro-brasileiras é o mesmo tratamento que um dia o samba e a capoeira um dia já tiveram. Estas manifestações culturais negras atualmente estes fazem parte da cultura nacional por terem sido apropriados por não-negros e passaram a ocupar um status superior no imaginário nacional esvaziando o conteúdo político e de afirmação identitária. Esta apropriação vem acompanhada da incorporação de indivíduos não-negros nestes espaços que, em muitos casos, assumem postos de destaque dentro da capoeira ou da escola de samba, postos estes que dão retorno financeiro, assim, estes elementos culturais passaram de símbolos de resistência cultural de um grupo para ser de domínio nacional desconsiderando toda a tensão racial.

As religiões afro-brasileiras são depreciadas por serem trazidas por africanos e usualmente taxadas<sup>18</sup> de religiões de negros e negras e por ainda não terem sido assimiladas pela cultura dominante, ou seja, de menos valor assim são sistematicamente subjulgadas tanto pela igreja católica como pelos protestantes que travam discursos que condenavam e ainda hoje condenam as práticas religiosas afro-brasileiras, pela suposta presença do diabo e pela dita irracionalidade dos seus praticantes.

Segundo Santos (2009), as noções de fetichismo e feitiço ajudaram a justificar a perseguição às práticas culturais afro-religiosas, bem como a demonização e repressão de práticas religiosas não cristãs, a partir da segunda metade do século XIX. Entretanto, vemos a persistência do pensamento colonial, considerado como colonialidade do saber e do poder.

[...] as palavras feitiço, e feitiçaria, bruxaria, fetiche, e fetichismo foram largamente utilizadas pela imprensa no sentido de desqualificar e homogeneizar práticas diferentes de cura e religiosidade, contribuindo paulatinamente, através de uma *retórica do fetiche*, para a construção singular de um *estereótipo da feitiçaria* vinculado aos candomblés. Desde seu nascimento, o termo fetiche representou uma nítida visão hierárquica da cultura, relacionada a formas de dominação colonial nas quais atuara, paradigmas europeus católicos e protestantes. As práticas rotuladas de fetichistas eram consideradas irracionais, inferiores e, para os colonizadores de uma maneira geral, representavam o atraso espiritual e material das sociedades da Costa africana, pois seus adeptos adoravam pedras, rios, fontes, árvores, animais ou objetos fabricados de fragmentos de madeira e concha. Dessa maneira, os europeus consideravam que aquelas sociedades desconheciam o valor real dos objetos materiais. Para os comerciantes europeus, esse valor estava vinculado, evidentemente, ao capitalismo mercantil (SANTOS, 2009, p. 71-72).

Para compreender a persistência destas colonialidades, nesta discussão, torna-se de vital importância destacar o conceito de etnocentrismo. É um conceito antropológico complexo, sendo importante analisar a etnologia da palavra - grego *ethnós*, -*eos*, raça, povo + *centrismo* - tem-se como significado ter um povo/raça/cultura como centro. É considerar uma cultura/religião como a medida de todas as demais.

O conceito biológico de *raça*, ao longo da história, passou recebendo uma interpretação social. “(...) O termo *raça*, antes de aparecer como conceito fechado, fixo e natural, é entendido como um objeto de conhecimento, cujo significado estará sendo constantemente renegociado e experimentado” (SCHWARCZ, 1993, p. 17).

---

<sup>18</sup> Existem estudos antropológicos que afirmam que a presença de não negros nos cultos aos orixás tanto como clientes como membros da comunidade religiosa e que a ocupação de cargos religiosos são designados também aos não brancos. A aproximação inicial incluiu autoridades políticas, policiais, intelectuais e artistas, sendo esta uma estratégia de legitimar a religião, que é estigmatizada e perseguida pela sociedade como um todo. Tornando o candomblé para todos e todas, a religião começou a fazer parte de diferentes dimensões da vida nacional.

Para Santos (2012) o conceito de raça se tornou um instrumento poderoso de dominação social.

A raça é um critério básico de classificação da população mundial, crucial para afirmação do sistema capitalista (QUIJANO, 2007). Sustentada (durante um tempo) ou superada (mais recentemente) pelo saber do campo da biologia, é sua pertinência social em projetos de poder que sustenta sua permanência, a despeito de ter ou não ter lastro em saberes científicos. É neste sentido que, mesmo com a negação da pertinência de diferenças biológicas entre seres humanos que permitam sua classificação em grupos raciais, no cotidiano das relações sociais a raça continua a ser um princípio regulador de comportamentos, tratamentos e relações: reconhecer a igualdade biológica não necessariamente impulsiona reconhecimento de igualdade social (p. 37).

Desta maneira, há a subestimação e o menosprezo à cultura e/ou religião do outro, sobretudo quando se é avaliada a religião **A** como supostamente superior a **B**. O etnocentrismo fez com que ocorresse o aprofundamento da legitimação da inferioridade entre os povos e seus respectivos espaços. Este foi feito através de múltiplas estratégias de inferiorização, tais como o epistemicídio, genocídio, assimilacionismo, racismo, entre outras.

Os discursos da intolerância religiosa do passado se alastram até hoje, embora com modificações em suas formas de atuação, apresentando outras facetas (políticas, midiáticas, sociais), contudo, tem os mesmos efeitos perversos. Para reverter este quadro é preciso desconstruir o caráter universal e naturalizado da sociedade ocidental católica e protestante, questionar os principais instrumentos de naturalização e legitimação desta ordem social excludente (PORTO-GONÇALVES, 2005, p. 8), pois todos os povos são possuidores de história. Superar esta visão de mundo, que fornece pressupostos para os conhecimentos das ciências sociais, é a emergência do momento, pois estes trazem a ideia de que:

1) a visão universal da história associada à ideia de progresso (a partir da qual se constrói a classificação e hierarquização de todos os povos, continentes e experiências históricas); 2) a “naturalização” tanto das relações sociais como da “natureza humana” da sociedade liberal-capitalista; 3) a naturalização ou ontologização das múltiplas separações próprias dessa sociedade; e 4) a necessária superioridade dos conhecimentos que essa sociedade produz (“ciência”) em relação a todos os outros conhecimentos (LANDER, 2005, p. 33).

E as ações dos intolerantes estão pautadas nas ideias que violam o direito de livre crença religiosa, visto que, ao hierarquizarem as religiões, agem impedindo as cerimônias públicas e privadas dos religiosos afro-brasileiros, ameaçam, violam e até, em alguns casos, ocorre a depredação de casas e comunidades religiosas.

Os adeptos destas religiões são insultados na sua trajetória espacial, tanto nos espaços públicos quanto nos privados, perseguidos e estigmatizados, sendo alvos de constantes

ataques das igrejas neopentecostais e seus membros, notadamente oriundos das Igrejas Universal do Reino de Deus (IURD), conforme Silva (2005, 2007) e Oro (2005/2006). Esta instituição religiosa é vista como a principal inimiga da liberdade religiosa, no Rio de Janeiro e no restante do país, pois não se trata apenas de uma disputa religiosa e de poder, mas também de uma disputa por valores civilizatórios, sobre quais valores devem imperar.

## **2.1 Religiosidade afro-brasileira um breve histórico de sua forma de resistência cultural.**

Conforme Santos (2010), o tráfico transatlântico de escravos “tinha como pressuposto a transformação de negros em coisas, objetos, seres sem alma e transcendência. Opera-se assim um processo completo de animalização que justifica toda e qualquer atrocidade” (p.3).

O regime escravocrata, ao longo dos mais de 300 anos, sequestrou seres humanos, sejam mulheres e homens, preferencialmente os mais jovens pertencentes a diversos grupos étnicos, retirados de seus respectivos territórios, principalmente da costa ocidental africana.

Foram trazidos os diferentes tipos de culturas<sup>19</sup> para o “Novo Mundo” e de acordo com Santos (2010), desde o sequestro dos escravizados até o seu embarque, os comerciantes de escravos europeus utilizavam da técnica de desidentificação étnica, pois sabiam bem que quanto menos identificação e sintonia houvesse entre os escravizados, mais eficaz seria submetê-los ao servilismo, sufocando as prováveis revoltas. Evidentemente, nem sempre isso funcionou. Rebeliões e revoltas de escravos ocorriam constantemente, mesmo durante a travessia do Atlântico<sup>20</sup>.

As revoltas e os quilombos foram às formas de resistência coletiva à escravidão de extrema importância, não descartando as atitudes individuais, tal como as fugas feitas no espaço urbano não podem ser banalizadas. Há uma grande decisão política no momento da

---

<sup>19</sup> “Os primeiros escravos vieram do Senegal e de Serra Leoa- que formavam a região então chamada da Guiné Portuguesa- diretamente para os canaviais de Pernambuco e da Bahia. A esses negros fulas e mandingas vieram se juntar, em seguida os negros bantos, que no século XVI, chegaram ao Nordeste do Brasil em levadas crescentes para viabilizar a introdução e a exploração da cana de açúcar e da criação de gado na colônia. No século XVII, Angola e Congo já constituíam os principais regiões fornecedoras de escravos para o Brasil” (Sant’Anna apud Carneiro, 1967, p.13). E estes bantos, são vários grupos linguísticos que ocupavam vários territórios na África Central, Oriental e Meridional espalhados pelos atuais países: Angola, Namíbia, República Popular e Democrática do Congo, Zâmbia, Uganda, Quênia, Moçambique, África do Sul e outros, tendo uma grande importância por conta da antiguidade e superioridade numérica dispersa pelo Brasil.

Os negros da chamada Costa da Mina, nos atuais países como Benin, Nigéria e Togo, começaram a surgir no Brasil em finais do século XVIII, para extração de ouro e diamante, estes eram, pertencentes aos grupos nagô, jêje, fanti, axanti e outros do litoral, e de grupos do Sudão islamizado como os hauçá ou male, kanúri, tapa e gruni”. (<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=419>)

<sup>20</sup>[http://www.cp2.g12.br/UAs/se/departamentos/sociologia/pespectiva\\_sociologica/Numero4/Artigos/marcio\\_andre.pdf](http://www.cp2.g12.br/UAs/se/departamentos/sociologia/pespectiva_sociologica/Numero4/Artigos/marcio_andre.pdf) acessado em 29/05/2013.

escapada e como se manter protegido, principalmente nas cidades que tinha cada vez mais ostensivo policiamento e vigília aos “rebeldes”.

Consequentemente, com negros e negras aquilombados, agregados, as formas de religiosidade tomaram corpo e aqui passaram por adaptações e transformações, sendo um grande exemplo de resistência cultural, pois no Novo Mundo, os africanos e africanas escravizados se defrontavam com as imposições do sistema colonial, que não só os submetiam ao trabalho forçado, como também os faziam assumir os signos culturais dos senhores de escravos e engenho, tais como língua e religião, sendo então impostos a respeitar um deus cristão, contudo:

Isso não significava que tivesse de abrir mão de todas as suas concepções teológicas-filosóficas de proveniência africana. Estas, porém, já não serviam como base de orientação para a totalidade das experiências de vida: sua cosmologia tendia a passar por um processo de “marginalização” em relação à supremacia dos valores dominantes (HOFBAUER, 2006, p. 319).

Esta resistência negra, compreendemos que seja uma estratégia de sobrevivência cultural, feita a partir do resgate de suas raízes culturais, visto que a classe dominante estrategicamente separava os africanos e africanas de mesma origem étnica, instigando conflitos entre etnias rivais e, concomitantemente, prevenindo-se de resistências/motins/revoltas coletivas. Contudo, com a integração interétnica, criam e recriam formas religiosas que sobrevivem nas terras do Novo Mundo.

[...] nas avaliações de Roger Bastide, o candomblé transformar-se-ia num exemplo emblemático de “resistência cultural”. Para este estudioso, o candomblé constituía “um verdadeiro pedaço da África transplantada”, um mundo que “une esses homens, mulheres e crianças num todo coerente e funcional”, no qual se expressava “o triunfo das normas coletivas” (BASTIDE, 1985 [1960], p. 312, 313, 522). Apoiando-se, inclusive, em inovações conceituais como “enquistamento cultural” e “princípio de corte”, Bastide argumentaria que o candomblé resiste a qualquer forma de mistura e às transformações provocadas pela modernização. O cientista francês diferenciava dois tipos de “resistência negra” no Brasil – a cultural e a política –, que ele via como antagônicas e, de certa forma, excludentes (HOFBAUER<sup>21</sup> apud BASTIDE, 1985, p. 74).

A resistência é em função do poder das ideias e ações brancas dominantes, cuja materialidade expressava-se em medidas claramente instituídas para o controle, subordinação e disciplinamento dos corpos das populações negras<sup>22</sup>, que por sua vez lutaram contra a dominação e a subordinação sociorracial cotidiana e, de um modo geral, contra a escravidão.

<sup>21</sup> <http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n5/a03n5.pdf> pp. 38-39

<sup>22</sup> É usado no plural para elucidar a diversidade étnica dos africanos escravizados e dos seus descendentes nascidos no Brasil, como também para diferenciar dos papéis que estes tiveram ao longo do processo de escravização.

Conforme Fortuna (2012, p. 211), “as desterritorializações se desdobram em reterritorializações que reconstróem o sentido de comunidade, mesmo que sob a forma de simulacro em que uma territorialidade sem território é objeto de marcação para sinalizar o substituto funcional do lugar ‘autêntico’”.

Hofbauer (2006), cita Prandi (1996) que sinaliza as estratégias de sobrevivência, tanto dos negros e negras, quanto da religião negra.

Qualquer tentativa de superação da condição escrava, como realidade ou como herança histórica, implicava primeiro a necessária inclusão no mundo branco. E logo passava a significar o imperativo de ser, sentir-se e parecer brasileiro. Nunca puderam ser brasileiros sem ser católicos. Podiam preservar suas crenças no estrito limite dos grupos familiares, muitas vezes reproduzindo simbolicamente a família e os laços familiares através da congregação religiosa, daí a origem e das famílias de santo (HOFBAUER apud PRANDI, 1996, pp. 56-57).

Outra estratégia seria a dos iorubanos<sup>23</sup>, conforme apresenta Hofbauer (2006):

Estudos históricos têm demonstrado que, na África Ocidental, eram comuns incorporar divindades de vizinhos (inimigos) com o objetivo de aumentar a força do próprio grupo. Para “concepções teológico-filosóficas” que não se fundamentam numa verdade dogmática absoluta, esses processos não constituem uma contradição. [...] Esses mecanismos de “inclusão” e “exclusão” podem dar uma pista importante para a interpretação dos fenômenos que na literatura antropológica são chamados de processo de “sincretismo”. Partindo-se da cosmovisão iorubana, não é de se estranhar que no Brasil tenha ocorrido uma “fusão” entre tradições *adja-ewê*<sup>24</sup> (*fons*) e iorubanas. A integração de divindades *adja-ewê* (Naná, Oxumarê, Obaluaê) em um “panteão” de orixás iorubanos fez surgir uma mitologia (culto) que Rodrigues (1977, p. 231) denominou de “jeje-nagô”. De outro lado, tanto a obrigação de seguir o calendário festivo cristão, quanto as crenças populares nas figuras santificadas foram certamente fatores importantes que induziram a uma aproximação entre os orixás e santos católicos (HOFBAUER, 2006, p. 321).

O aumento de africanos e, ainda mais, pertencentes ao mesmo grupo étnico, reforçava a identidade coletiva. Em um espaço onde os negros eram a maioria da população e os africanos natos a maioria dos escravos, segundo Reis (95/96), a cultura e a ideologia branca foram incapazes de penetrar em profundidade na mentalidade escrava. Os escravos não se submeteram aos valores hegemônicos, eles forjaram novos comportamentos e instituições a

<sup>23</sup> Alguns autores se referem aos iorubanos ou nagô, como sinônimos, este último termo segundo Carneiro (1967, p.13), é vinculado à língua iorubá, incluindo suas variantes dialetais. A língua iorubá engloba os grupos sociais do Sul e do centro de Benin e do Sudoeste da Nigéria, como os Ketos, os egbá, os sabe, os ijexá, os ijebu e os oyó- nomes que correspondem às cidades-estados africanas habitadas por esses povos. Conforme Sant’Anna, com o declínio das lavras de mineração, a maioria deste grupo étnico ficaram na Bahia como também foram vendido para Pernambuco e Maranhão. (Sant’Anna, s/d) <http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=419>.

<sup>24</sup> Segundo Sant’Anna (s/d), as últimas etnias que chegaram foram do grupo jêje, de língua fon, também conhecido como ewês.



partir das tradições vindas do continente africano, através de recriações étnicas e sincretismos interétnicos.

Essas diversidades de religiões refletiam nos numerosos grupos culturais a que os negros escravizados pertenciam. Por esse motivo houve o sincretismo entre as religiões africanas e não como muitos acham que houve entre o candomblé e o catolicismo. “Acreditamos que seja possível falar em sincretismo, no caso da umbanda. Nela, as divindades e os ritos não se justapõem apenas. Fundem-se. A fusão opera-se em níveis ideológicos, pois a doutrina incorpora os diversos valores das demais regiões” (AUGRAS, 2008, p. 31).

E quando anunciamos estes atores e atrizes, ao longo da expansão das cidades, a partir do tipo de análise que supera a concepção linear evolutiva do tempo e do desenvolvimento cultural, tomando em uma perspectiva comparativa, estes emergem do lócus do silenciamento e da invisibilidade social. Tal qual ocorreu na cidade de Salvador, com o maior contingente populacional de pretos forros, no período colonial, em que estes puderam organizar melhor suas vidas e criar territorialidades para articular e desenvolver suas religiosidades dentro da dinâmica urbana.

As práticas religiosas e culturais afro-brasileiros no passado, não tão remoto, foram silenciadas, perseguidas, depreciadas e identificadas como atraso e um desvio do modelo civilizatório europeu (SANTOS, 2009). Abordar esta temática é tratar de assuntos políticos, sociais e econômicos, fazer esta recriação em formas de palavras é evidenciar as maneiras de resistência dos africanos escravizados e seus descendentes, é afirmar o ser negro, que historicamente foi negligenciado da história do país, tem uma identidade cultural diversa e que é estruturalmente diferente da cultura européia.

Na diáspora negra, a questão religiosa tem importância fundamental. O povo negro desterritorializado teve na religião a fonte guardiã de valores da sua cultura e sobrevivência diante dos horrores da escravidão, que destruiu sua família e quase todas as suas instituições sociais. Para os povos negros, a religião é, portanto, mais do que uma manifestação de espiritualidade, é um elemento fundamental da sua resistência a todas as violências representadas pela longa vida de escravidão, inclusive a violência simbólica, e, na atualidade, nas formas recriadas de dominação. Constitui também a base de uma cultura singular encontrada nas camadas mais populares. “Na diáspora, o espaço geográfico que representa a África-Mãe foi transferido e restituído no terreiro” (GARCIA, 2009, p. 164).

Conforme Augras (2008), o Candomblé não só revela a realidade social global, como revela particularmente o funcionamento de sua dinâmica. Se considerarmos os terreiros como espaços de resistência cultural, a história mostra que frequentemente os grupos religiosos desempenharam papéis importantes na resistência armada, nas revoltas e levantes negros, esta

forma denota a atuação destes grupos em meio ao lócus da subalternidade. Da mesma maneira, os terreiros de candomblés foram também territórios de diferenciação mais importantes para demarcação de identidades étnicas dos diversos povos africanos, afirmando o espaço com um valor de transcendência e, portanto, sagrado, porque é um espaço/tempo delimitado pelo homem para reunir seus deuses e para experienciar a relação simbólica entre eles e as divindades.

As transformações das religiões africanas ocorreram diante da vinda forçada de grupos étnicos africanos que foram classificados no Brasil, na maioria das vezes, de acordo com o porto em que eles foram embarcados na África, a palavra “Guiné” designa uma origem geográfica altamente imprecisa, a ponto de o Vice-Rei reclamar da dificuldade em 1758, em não conseguir saber ao certo de que país se tratava.

No final do século XVIII, e primeira metade do século XIX, particularmente na época do “contrabando”, entraram no Brasil grandes contingentes de “negros da Costa”, daomeanos, nagôs, hauçás. A chegada recente relativamente recente (menos de 150 anos) desses povos explica em grande parte o predomínio de seus descendentes na região da Bahia, que gozavam de um quase monopólio de importação graças a suas ligações diretas com os reis de Daomé. Dessa concentração do elemento Ioruba, Egbá, Ijexá, Kêto, em particular provém a importância do “modelo” nagô para ulterior evolução das religiões africanas no Brasil (AUGRAS, 2008, p. 28).

Na primeira metade do século XIX, surgiram as grandes casas tradicionais que conhecemos atualmente.

A cidade de Oyo, capital do país Ioruba, foi vencida e arrasada em 1835<sup>25</sup>. Talvez haja mais do que uma coincidência nas datas. É provável que muitos sacerdotes de altas funções, muitos príncipes, tenham sido vendidos como escravos, aportando na Bahia e, tentando reconstruir o seu mundo em solo brasileiro (Ibid, p. 35).

Então, a cidade de Salvador teve a concentração da hegemonia cultural dos negros jêjes e nagôs, em função disto desenvolveram, especialmente no plano religioso, uma unidade tanto espacial como religiosa (em decorrência das trocas culturais<sup>26</sup>). As casas tradicionais de candomblé nasceram em solo urbano soteropolitano, onde em um mesmo lugar são reunidos cultos diversos que originalmente eram cultos dispersos pelo território africano. “Na região ocupada pelos vários grupos nagô, por exemplo, o orixá Oxossi só era cultuado na região de

---

<sup>25</sup> Ano da Revolta dos Malês em Salvador

<sup>26</sup> “Os candomblés de nação jêje, angola, nagô- keto, ijexá e outros - possuem diferenças nas divindades que são cultuadas e em alguns aspectos litúrgicos bem como na língua usada no ritual, contudo a estrutura em geral são as mesmas”. (p.3, <http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=419>)

Ketu; Xangô na região de Oyó; Yemanjá, em Abeocutá; Ogun em Ire, e assim por diante” (Sant’Anna, s/d, p.3)

O primeiro grande templo começou a funcionar em pleno centro da capital. Surgiu nas primeiras décadas do século XIX, eram associações religiosas que tinham a autorização e benção da igreja católica para funcionar, servindo como uma forma de controle dos escravos, contudo também havia momentos que se assemelhavam aos candomblés, mesmo tendo vínculo com as confrarias ou irmandades religiosas católicas. As negras e os negros subvertiam a ordem estabelecida, dissimulavam discretamente dentro destas irmandades os seus festejos religiosos bem como acobertavam conspirações contra a ordem.

Várias mulheres enérgicas e voluntárias, originárias de Ketô, antigas escravas libertas, pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, teriam tomado a iniciativa de criar um terreiro de candomblé chamado *Iyá Omí Asè Aira Intilé*” (VERGER, 1981, 28). É o primeiro templo do qual tenhamos a história completa até nossos dias, pois não se trata de nada menos do que a primeira fundação da casa que depois tomaria o nome de *Ilê Axê Iyá Nassô Oká*, ao ser transportada para os subúrbios de Salvador, no Engenho Velho, e que existe até hoje, venerada como grande *Casa Mater* de todos os candomblés tradicionais (AUGRAS, 2008, pp. 35-36).

É somente no final do século XIX que houve a proliferação dos templos, devido à libertação dos africanos/africanas e crioulos, assim como tinha a concentração de escravos de ganho, que tinham o maior trânsito pelas ruas da cidade, além de gerar lucro para o próprio escravo, dando a possibilidade de comprar sua alforria, eram considerados mais “livres” do que os outros tipos de escravos. Estes se apropriavam de espaços denominados “cantos”, que conforme Mattos (2008, p.42), eram territórios “de um universo cultural próprio, resistente às adversidades de uma conjuntura social e racialmente desfavorável”.

A apropriação das ruas pela população negra era através das atividades de trabalho urbano com tempos e ritmos próprios; os terreiros de candomblé e irmandades religiosas negras; as juntas de alforria e outros espaços similares. Assim, os territórios negros nas cidades negras (Salvador e Rio de Janeiro) são resultados da grafia social da coexistência de dois grupos sociais antagônicos, que ao expressarem as suas respectivas formas de sociabilidade e interação social, certos grupos de africanos escravizados e seus descendentes ocupavam diferentes espaços diante do universo dos senhores, brancos detentores de terras, capital e poder político (SILVA, 2009, p.42).

Nela, o território e suas articulações socioculturais aparecem como uma categoria com dinâmica própria e irredutível às representações que a convertem em puro receptáculo de formas e significações. Essa dimensão incita à produção de um pensamento que busque discernir os movimentos de circulação e contato entre os grupos e em que o espaço surja não como um dado autônomo, estritamente

determinante, mas como um vetor com efeitos próprios, capaz de afetar as condições para a eficácia de algumas ações humanas (MATTOS apud SODRÉ, 1988, p. 15).

Ao demonstrar empiricamente que os negros escravizados não representaram passividade, e sim uma atuação dinâmica que modifica o espaço urbano e a sua dinâmica, na medida em que passamos a conceber este espaço como as territorialidades das populações negras da capital baiana. É notável que os terreiros de candomblé se imbricam com a história da cidade.

De acordo com Sant'Anna (s/d) (...) “os terreiros são também testemunhos materiais de que algumas de nossas cidades coloniais não se constituíram modelos arquitetônicos e urbanísticos exclusivamente europeus. Salvador talvez seja a que melhor demonstra isso em seus bairros populares” (p.9)

Para exemplificar este universo religioso, vamos nos ater à história do Candomblé de Ketu, na Bahia. Este tem origem no candomblé na Barroquinha, uma comunidade fundada por três negras africanas da Costa da Mina, em 1830: Iyá Detá, Iyá Kalá e Iyá Nassô (seus nomes lendários), que plantaram<sup>27</sup> o Axé no Engenho Velho do Rio vermelho de Baixo, o *Ilê Axê Iyá Nassô Oká*<sup>28</sup>, um espaço longínquo das intervenções das autoridades policiais e das proibições. Este também é conhecido como Candomblé do Engenho Velho, deu origem a mais dois famosos terreiros de candomblé, de origem Ketu-nagô da Bahia.

Os candomblés mais antigos e tradicionais estão instalados em grandes terrenos, denominados “roças” ou “terreiros” [...] constituem comunidades de culto com características especiais. Parte dos membros habita o próprio terreiro ou seus arredores e parte reside na cidade ou mesmo fora dela, permanecendo na casa apenas para as obrigações anuais. Assim, nos terreiros, além das edificações religiosas, se encontram algumas habitações tanto de caráter permanente como temporário. [...] A sociedade do terreiro ou egbé, portanto, extrapola seus muros e mantém vínculos com o resto do corpo social, constituindo “uma comunidade flutuante, que concentra e expressa sua própria estrutura nos terreiros” (SANT'ANNA, s/d p. 6).

Segundo Sant'Anna (s/d, p. 6), o modelo espacial básico de um terreiro jêje-nagô busca recriar, em uma área reduzida, a geografia religiosa africana, com o sincretismo religioso (o conagraçamento de vários grupos étnicos recriaram seu espaço cultural) de várias

<sup>27</sup> De acordo com Sodré (2002, p.97) “(...) Axé é que literalmente se ‘planta’ (graças as suas representações materiais) num lugar, para ser depois acumulado, desenvolvido e transmitido. Existe *axé* plantado nos *assentamentos* dos orixás, dos ancestrais e no interior (*inu*) de cada membro do terreiro. Cabe a *iyalaxé* (mãe do *axé*), que coincide com a *iyalorixá* (‘mãe’ ou zeladora dos orixás) conduzir a liturgia (a experiência ritualística e iniciática) responsável pela realimentação de distribuição do *axé*.”

<sup>28</sup> área aproximada de 6.800 m<sup>2</sup>, com as edificações, árvores e principais objetos sagrados. É o primeiro Monumento Negro considerado Patrimônio Histórico do Brasil desde o dia 31 de maio de 1984, e o tombamento do terreiro pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional- IPHAN foi em 14 de agosto de 1986.

idades e regiões. Há duas áreas distintas que se inter-relacionam: a primeira é a parte construída, com edificações de uso habitacional e religioso, e neste último é onde está localizada a casa principal do culto, onde são realizadas as cerimônias públicas e os “ilê orixá”, a casa do orixá que:

[...] são pequenos santuários consagrados a um orixá, ou mais raramente a grupos de orixás que podem ser cultuados em conjunto. São dedicados às divindades que, por suas características, não podem ser cultuadas com aquelas que estão no templo principal e estão vinculadas a vários cultos originalmente dispersos no território africano. A localização desses santuários no espaço do terreiro busca reproduzir, conforme observou Bastide em seus estudos sobre os candomblés da Bahia, o espaço geográfico da “África mística” no Brasil (Ibidem).

Ainda na casa principal encontra-se o “ilê axé”, mais conhecido como roncó, um quarto onde ficam reclusos aqueles que estão sendo iniciados ou fazendo outras obrigações na religião; em outra parte tem a cozinha onde são preparadas as comidas dos orixás; como também há, em certas casas, acomodações em que a mãe de santo recebe pessoas para jogar búzios; e o salão dos rituais públicos, chamados de “barracão”<sup>29</sup>. E a segunda parte é com área verde simbolizando a natureza ancestral, indispensável para a existência do culto, contendo árvores, plantas e ervas sagradas utilizadas em rituais para as divindades. (ibidem)

Conforme Augras (2008, p.36), Iyá Nassô foi sucedida por uma de suas filhas de santo, Iyá Marcelina. Com o falecimento desta, deu início a “guerra de santo”, em que duas de suas filhas disputaram a chefia do candomblé. Esta guerra aconteceu por conta da sucessão do terreiro, a quem se destina a presidir os destinos do templo, o oráculo (jogo de búzios) deve confirmar a sucessão, mas isso nem sempre acontece. Então neste caso a substituta legal seria a Iyá Kekerê, posto de mãe pequena e segunda sacerdotisa da casa. Por haver discordâncias sobre a nova ocupante do posto, houve dissidências, fundando-se outro Ilê Asé, o Asè Gantois<sup>30</sup>, localizado em outro subúrbio de Salvador, chamado Gantois.

[...] dando origem a outra casa ilustre, a Sociedade São Jorge do Gantois, em Iombá, *Ilê Iyá Omì Axé Iyá Massê*. Nessa casa, a transmissão do cargo de Ialorixá passou doravante a ser feita por dinástica. A neta da fundadora, Pulquéria, parece ter sido uma personalidade notável, que muito impressionou os contemporâneos. As mais antigas fotografias que possuímos de um terreiro foram tiradas no Gantois por Manoel Querino, que destaca a beleza e a nobreza do porte de Pulquéria. Desde 1922, é a sobrinha-neta de Pulquéria, Escolástica Maria de Nazaré, mas conhecida como Mãe Menininha, que dirige o Gantois. Nascida em 1894, é atualmente a

<sup>29</sup> “No barracão existem lugares determinados para os diferentes grupos que compõem o terreiro: para os músicos que acompanham o ritual; para assistência; para os ogans e ekedes mais importantes; para a mãe ou pai de santo; e, naturalmente para a dança das iaôs. (Sant’Anna, ano, p.7)

<sup>30</sup> Tombamento do Terreiro pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional- IPHAN foi em 2002. Fundado em 1849.

decana das mães de santo da Bahia, e a mais alta autoridade em matéria religiosa (Ibid, p. 37).

Assim como o Asê Gantois está vinculado ao Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho (*Ilê Axê Iyá Nassô Oká*), o Ilê Asê Opô Afonjá<sup>31</sup> (*Casa de Força Sustentada por Afonjá*) foi fundado também por outra dissidência, um grupo comandado por Eugenia Anna dos Santos, conhecida como Mãe Aninha, “foi iniciada por Marcelina e Bamboxê, mas também com Tia Teófila e Tio Joaquim” (Lima, 2004, p.213) fundou o Axé de Xangô, em 1910, em São Gonçalo do Retiro, subúrbio de Salvador. A Iyalorixá foi de 1910 a 1938 a mais destacada figura dos candomblés da Bahia.

Ali fundou Aninha o seu terreiro, a casa de Xangô Afonjá, com Tio Joaquim, seu amigo e, de certa maneira, irmão de santo, que morreria pouco depois em 8 de setembro de 1910, deixando na Casa sua mulher Isidora. Em São Gonçalo, Aninha, uma mãe de santo jovem para os padrões da época – aos quarenta e um anos de idade, já era conhecida e respeitada por todos (LIMA, 2004, p. 212-213)

Lima (2004) destaca que na figura singular de Mãe Aninha poderia se identificar as clássicas categorias weberianas de legitimação do poder, “(...) do poder teocrático exercido pelos pais e mães dos terreiros da Bahia: eram eles, pessoas que conheciam suas origens étnicas e culturais” (p.202). Ainda dotada do poder carismático, emanado da sua personalidade, uma das figuras mais importantes e prestigiosas do candomblé, não só da década de 1930, como é memória nos dias atuais.

Sua reputação a fazia procurada por pessoas que se situavam, socialmente, fora dos estratos de classe dominantes nos terreiros de candomblé. No começo da década de 1930, Aninha viajou para o Rio de Janeiro. Sobre esta e outras viagens ao Rio – de navio, carregada de bagagens, levando o axé de seu santo, acompanhada, sempre, de uma pequena corte de filha de santo, correm muitas histórias. [...] Sabia-se de suas relações íntimas com pessoas associadas ao Governo da República, diplomatas, Ministros, Chefes de Polícia. (Ibid, p. 215)

Foi criada também a Sociedade Cruz Santa do Ilê Axé Opô Afonjá, com ata e respectivos cargos para que as terras pudessem ser registradas e assim permanecendo para o

---

<sup>31</sup> “Tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional- IPHAN foi em 28 de julho de 2000. O terreiro ocupa uma área de cerca de 39.000 m<sup>2</sup>. As edificações de uso religioso e habitacional do terreiro ocupam cerca de 1/3 do total do terreno, em sua parte mais alta e plana, sendo o restante ocupado pela área de vegetação densa que constitui, nos dias de hoje, o único espaço verde das redondezas. Por força da topografia do terreno, as edificações do Axé Opô Afonjá se distribuem mais ou menos linearmente, aproveitando as áreas mais planas da cumeada, tornando, no acesso principal, um "terreiro" aberto em torno do qual se destacam os edifícios do barracão, do templo principal contendo os santuários de Oxalá e de Iemanjá, da Casa de Xangô e da Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos. (Extraído do requerimento para Assembleia Legislativa do Estado da Bahia de realização de uma Sessão Especial comemorativa aos 100 anos do Axé”. Acessado em 28/05/2013 [www.al.ba.gov.br/docs/proposicoes2010/REQ\\_7\\_132\\_2010\\_1.rtf](http://www.al.ba.gov.br/docs/proposicoes2010/REQ_7_132_2010_1.rtf)).

Axé. Sendo o terreiro de candomblé a funcionar regularmente na Bahia. Mãe Aninha, em uma entrevista com Donald Pierson, se orgulhava de dizer que seu candomblé era puramente nagô.

Minha seita é puramente nagô, como o Engenho Velho. Mas eu tenho ressuscitado grande parte da tradição africana que mesmo o Engenho Velho tinha esquecido. Eles têm uma cerimônia para os doze ministros de Xangô? Não! Mas eu tenho! (LIMA, 2004, p. 210).

A questão da tradição é fundamental no processo de formação identitária do terreiro, pois até os dias atuais a reivindicação da tradição é uma forma de legitimar as suas práticas e seus valores. Esta tradição é apresentada como algo que foi preservado e não sofreu mudanças, e que manteve a pureza desde África, valorizando a ancestralidade africana.

Mãe Aninha funda, em 1910, a Casa de Xangô com esta estrutura:

Iyá Obá Biyi já estava com 23 pessoas iniciadas por suas mãos (sem contar com as que foram iniciadas em casas particulares e outras dentro do Axé, cujos nomes não chegaram ao conhecido público por motivo ignorado) e vinte homens entre Alabês, Axoguns, Ogans etc. Existia também grande quantidade de pessoas sem posto na casa, que faziam parte e acompanhavam todo o ritual do Axé (LIMA, 2004, p. 213).

Neste quadro religioso, há uma liderança e uma numerosa hierarquia, no qual cada posto tem suas atribuições e se encarregam de diferentes atividades dentro da estrutura da comunidade religiosa (do iorubá *egbé*, para comunidade, sociedade, associação). Esta estrutura é tradicional e permanece até os dias atuais dentro da cultura ioruba nagô.

[...] apesar das mudanças porque vem passando a sociedade de classes em que o candomblé, como um sistema simbólico interativo, se insere. Esse padrão tradicional dos ebés envolve, naturalmente, uma liderança, um chefe e uma numerosa hierarquia, além de aderentes e associados informais, com vagos compromissos rituais. Os titulares, donos de postos ou cargos, se encarregavam das diferentes atividades rituais do ebé. Todos, iniciados, sabedores das coisas, e cada um com seu saber específico, ajudando a liderança para além do conhecimento iniciático geral, que era de toda a coletividade (ibidem).

Após o falecimento da Iyalorixá Aninha, segundo Lima (2004), Édison Carneiro escreve um artigo no jornal Estado da Bahia de 25 de janeiro de 1938, afirma entre tantas qualidades da sacerdotisa, em que ela:

Muito fez pela preservação das tradições africanas no candomblé da Bahia. Darei apenas dois exemplos. Em quarto guardado à vista dos curiosos e de estranhos, prestava culto a Yá, a deusa das águas dos negros galinhas (grunces), uma tradição já, então, desaparecida. E foi Aninha quem, no ano passado (1937), trouxe para o Opô Afonjá a festa africana dos *obás* de Xangô, empossando os seus doze ministros com o rito próprio, há muito esquecido pelos chefes e pelos aderentes das religiões populares (LIMA, 2004, p. 214).

Então o candomblé foi uma tentativa de ressuscitar miticamente a África, criou um modo de cultivar os Orixás, genuinamente brasileiro,

Nas palavras de Bastide, “a religião africana tendeu a reconstruir no novo *habitat* a comunidade aldeã à qual estava ligada e, como não conseguiu, lançou mão de outros meios; secretou, de algum modo, como um animal vivo, sua própria concha; suscitou grupos originais, ao mesmo tempo semelhantes e todavia diversos dos agrupamentos africanos” (AUGRAS apud BASTIDE 1971, p. 32).

Depois da fundadora, vieram Mãe Bada, Mãe Senhora e Mãe Ondina – a tradição do Opô Afonjá é de vitaliciedade e matriarcado - atualmente na quinta sucessão, a Iyá Stella D’ Oxossi é a atual sacerdotisa do Opô Afonjá de Salvador. No livro *E daí aconteceu o encanto...* (1988), conta-se o surgimento do axé através das lembranças do tempo de Oba Biyi, nome de santo de Mãe Aninha, que segundo a mesma, é exemplo de luta e resistência na defesa e construção da identidade religiosa dos negros e negras na Bahia.

E nas viagens que fazia para o Rio de Janeiro, resultou a criação de uma ramificação do Opô Afonjá, cuja direção Mãe Aninha entregou à sua filha de santo, Agripina Sousa (LIMA, 2004, p. 217).

A Iyalorixá gostava de viajar.  
Realizou várias viagens ao Rio de Janeiro, numa época de difíceis travessias marítimas.  
Fundou, em terras cariocas, a filial do Terreiro de São Gonçalo; “o nome tinha de ser o mesmo”; Axé Opô Afonjá.  
Situado em Coelho da Rocha, subúrbio do Rio<sup>32</sup>, a Casa destinava-se ao atendimento da grande clientela local de Mãe Aninha além de espaço sagrado para realização de festas, iniciações e tudo mais.  
Durante as ausências de Oba Biyi o Candomblé de Salvador ficava, por determinação da Iyalorixá, aos cuidados de Fortunata, Mãe Bada, Senhora.  
Agripina Souza, filha de Aganju, era a responsável por “Coelho da Rocha”.  
Mãe Aninha levou as divisas da religião a outras terras; sabia que seu tempo por este mundo era breve; mulher de visão, tinha ciência da imortalidade e importância de seu trabalho, este, sim, eterno (AZEVEDO; MARTINS, 1988, p. 35).

E estes terreiros foram crescendo tendo novos filhos e filhas de santo, e assim estes que tiveram o destino de abrir um novo terreiro foram expandir o axé, surgindo outras casas que foram crescendo em Salvador e no Rio de Janeiro.

Por volta dos anos trinta, nova leva de baianos chegou ao Rio de Janeiro. Muitas vezes eram sacerdotes que, fugindo de mais uma perseguição, vinham fundar novas casas, desta vez nos subúrbios da Capital da República. Na década seguinte, aumenta consideravelmente o número de nordestinos, que acabam instalando-se nas zonas limítrofes do então Distrito Federal. Inicia-se a grade fase de povoamento da

---

<sup>32</sup> Na verdade o terreiro é situado no bairro Coelho da Rocha, bairro este pertencente ao município de São João de Meriti, faz parte da Baixada Fluminense como também da Região Metropolitana do Estado do Rio de Janeiro.

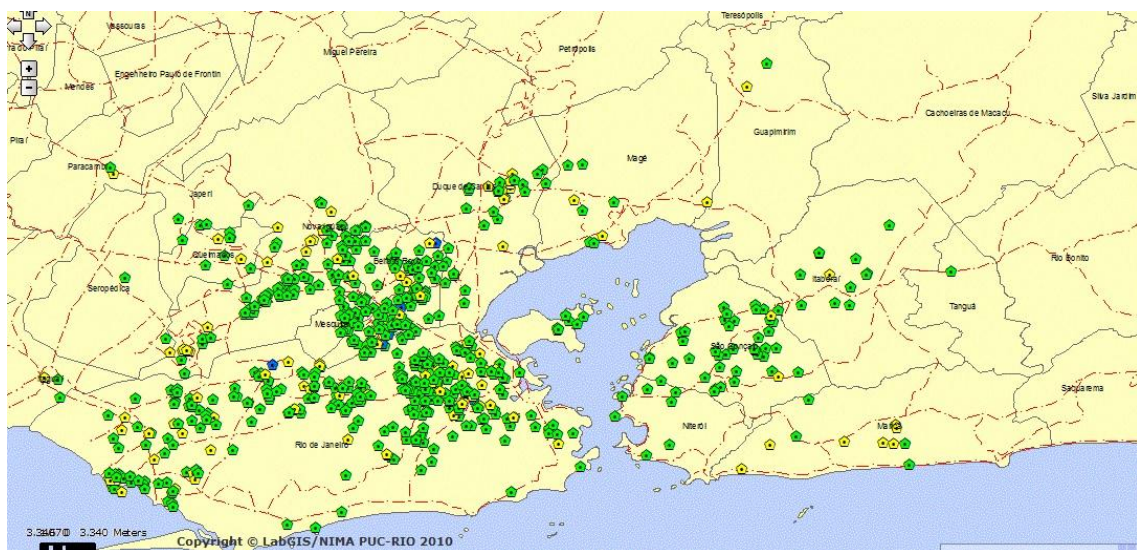


Baixada Fluminense. Multiplicam-se os templos dos mais variados cultos, de umbanda a maioria.

Há também casas de candomblé, fundadas algumas por eminentes figuras de tradições baianas. Hoje, deram vários rebentos, mas o seu número total não parece exceder uma centena, falando-se apenas das casas que pretendem manter a ortodoxia da nação kêto. O seu *status*, em relação aos demais tempos de origem afro-brasileira, é extremamente elevado. Ainda hoje, os candomblés do Grande Rio são avaliados em relação à filiação, real ou pretendida, com as casas tradicionais da Bahia (AUGRAS, 2008, p. 42).

De acordo com a pesquisa Mapeamento das Casas de Religiões de Matriz Africana do Estado do Rio de Janeiro, realizada pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro-PUC-RJ em 2010, 847 casas foram mapeadas, a maioria, como pode ser visualizada no mapa abaixo, se concentra na Região Metropolitana<sup>33</sup> do Estado, tendo em sua composição 19 municípios, que abrange 12% da área total do Estado.

Conforme a lógica de construção desse espaço, estas casas afro-religiosas ocupam o lócus da subalternidade, por causa da posição no espaço físico como também dentro do espaço social, pois a modalidade de reconhecimento é a folclorização da cultura.



Mapa da Região Metropolitana do Estado do Rio de Janeiro. No mapa estão plotadas os espaços fixos religiosos das religiões afro-brasileiras (Umbanda e Candomblé). Fonte: retirando integralmente do <http://www.nima.puc-rio.br/index.php/pt/projetos-do-nima/mapeamento-crma-rj> (28/05/2013).

Augras (2008) aprofunda a discussão:

<sup>33</sup> Criada por Lei Complementar Federal nº 20 de 1º de julho de 1974, fundindo os Estados da Guanabara e do Rio de Janeiro. Acessado em 3/06/2013 [http://www.ipea.gov.br/redeipea/images/pdfs/governanca\\_metropolitana/projeto\\_governanca\\_oficial1\\_rj.pdf](http://www.ipea.gov.br/redeipea/images/pdfs/governanca_metropolitana/projeto_governanca_oficial1_rj.pdf)

Mas a folclorização do candomblé não ocorreu apenas no nível dos costumes. Até pouco tempo atrás, era sancionada pela lei. No Estado da Bahia, a Lei nº 3.097, de 29/12/72, incluía as casas de culto na denominação de “sociedades afro-brasileiras organizadas para atos folclóricos”, e regulamentava os detalhes do necessário registro policial.

Este trecho foi suprimido em janeiro de 1976, pelo Decreto nº 25.095 que declara excluir da lei acima “as sociedades que pratiquem o culto afro-brasileiro como forma exterior da religião que professam, que assim podem exercer o seu culto, independentemente de registro, pagamento de taxa e obtenção de licença junto a autoridades policiais” (p. 43).

É preciso ressaltar a força e a personalidade destas três grandes religiosas e líderes de suas comunidades. Augras (2008, p. 38) ressalta que:

[...] quando o exercício do culto era reprimido pela ação da polícia, os sacerdotes e os fiéis eram constantemente perseguidos. Para manter a Casa incólume no meio das perseguições, eram necessárias fortes personalidades, sendo inevitáveis os conflitos, de cunho dinástico ou outros. [...]

A partir da abolição, nenhuma razão podia ser invocada para não considerar os negros como cidadãos comuns. A Constituição de 1891 assegurava claramente “a brasileiros e estrangeiros residentes no país a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade [...]. § 3- Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer o seu culto, associando-se para esse fim, e adquirindo bens, observando as disposições do direito comum”.

No entanto os cultos africanos não gozam dos mesmos direitos de fato, não tem o mesmo *status* de respeito que o catolicismo e o protestantismo têm.

O que aconteceu foi que os cultos africanos deixaram simplesmente de ser considerados como religião. Aos olhos dos cidadãos honrados, era um amálgama de supertições tolas, cujas cerimônias, verdadeiras orgias, ameaçavam a segurança das famílias decentes (AUGRAS, 2008, p. 39).

Mãe Aninha foi ao Rio de Janeiro, em 1934, por intermédio do Ministro Osvaldo Aranha, seu filho de santo, juntos provocaram a promulgação do Decreto Presidencial nº 1202, no primeiro governo de Getúlio Vargas, pondo fim à proibição aos do exercício dos cultos afro-brasileiros.

Sobreviver em um mundo que os massacram é a maior prova de sua resistência. Criticar qualquer religião está resguardado legalmente na liberdade de expressão, contudo outra coisa diferente é praticar e incitar a intolerância religiosa.

Esta ideia de superioridade racial e cultural de grupo social sobre o outro é antiga, com relação aos cultos afro-brasileiros, o período mais intenso foi na primeira metade do século XX, pois eram considerados crimes contra a saúde pública, a ausência de ordem, líderes religiosos foram taxados de feiticeiros e charlatões. Outra forma de repressão foi a obrigatoriedade dos terreiros terem uma licença para realizar festas religiosas, estes tinham de estar vinculados à Secretaria de Segurança Pública.

Para dar exemplo a estas e outras formas de repressões contra a atividade do candomblé, Santos (2009), em seu livro, apresenta e analisa a história da cidade de Cachoeira, localizada no Recôncavo Baiano. Como em todas as cidades de maioria negra liberta, era imprescindível para as elites dirigentes a “intensificação do discurso pela segurança pública, visando a manter ‘a ordem e a civilização’”. Desordens, caretas<sup>34</sup>, bozós<sup>35</sup>, sambas, batuques e candomblés, faziam as elites cachoeiranas clamarem uma urgente ‘reforma de costumes’”. (SANTOS, 2009, p. 21).

A imprensa reverberava o discurso médico-higienista.

Ainda no período escravocrata, o discurso científico do século XIX validou a dominação racial ao afirmar que caucasoides eram superiores às pessoas não-brancas, especialmente aos africanos. Até então a hierarquia das raças no Brasil era justificada por princípios religiosos e morais, não por argumentos científicos. Em fins do século XIX, com a iminência da abolição dos escravos, uma preocupação crescente com os rumos da raça no desenvolvimento da nação ocupou a intelectualidade brasileira. Partindo das ciências biológicas e criminal, eugenistas viam a população brasileira como exemplo de degeneração, pois era formada em sua maioria por negros “inferiores” e mulatos “corrompidos” biologicamente. Além disso, para completar o quadro de degeneração da raça, essa população estava imersa em costumes vistos como nefastos e sujeita ao clima triste dos trópicos (SANTOS, 2009, p. 77).

Estas concepções formaram um discurso que foi se naturalizando em Salvador, antiga capital do império, em Cachoeira e Santo Amaro no Recôncavo baiano (pelo grande contingente populacional negro) e no o Rio de Janeiro, a então capital da República.

No Rio de Janeiro, entre os anos de 1889 e 1940, especialmente os seguidores das religiosidades afro-brasileiras sofreram acusações que pendiam para o lado da anomia, da poluição, da sujeira, do vício e das relações eróticas. No campo do Direito positivo, que encontra em Nina Rodrigues um mestre, a crença mágica é apontada como um perigo social, pois ela produz e é produto da anomia, da degeneração social e, por isso da loucura. Analisando comparativamente a Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro e a Faculdade de Medicina da Bahia, no momento em que a Medicina ainda era entendida como “uma prática profissional em processo de construção”, percebe-se que os médicos cariocas buscavam a legitimidade e originalidade profissional por meio da descoberta de doenças tropicais como a febre amarela. Já os médicos baianos “farão o mesmo ao entender o cruzamento racial como o nosso grande mal”. Em outras palavras, enquanto a doença era o problema era o doente- degenerado, louco e criminoso (SANTOS, 2009, p. 79).

---

<sup>34</sup> Seria a utilização de máscaras no período de festas e também os mascarados aproveitavam este momento para subverter a ordem (p. 21).

<sup>35</sup> Segundo o autor, bozós seriam oferendas postas em vias públicas por adeptos do candomblé. “As oferendas eram constantemente identificadas como feitiçaria e foram atacadas pelos jornais a pretexto de atentarem contra a limpeza pública e, também, por conterem sacrifícios de animais.” (p.21)

A respeito do Nina Rodrigues, este médico tem importância por ter sido o primeiro a publicar uma obra sobre a religiosidade africana e também sobre os descendentes de africanos na Bahia. Contudo, seguindo os parâmetros raciais-biológicos e evolucionistas, que afirmavam serem os negros e mestiços a causa da inferioridade do Brasil, pois a cultura dos pensadores da época era vista como referência, desta forma, a cultura brasileira era comparada, isto é, a cultura estrangeira era a ideal assim como seus sistemas eram modelos a serem seguidos. Santos (2009) resume a biografia de Rodrigues:

[...] Médico, doutorou-se na Faculdade de Medicina da Bahia em 1888, onde passou a lecionar no mesmo ano. A partir de 1891 assumiu a cadeira de Higiene e Medicina Legal e se tornou um renomado profissional nessa área. Publicou vários estudos onde não via com bons olhos a miscigenação. Seguidor do criminologista italiano Lombroso, ele mensurou cérebros na Bahia com objetivo de determinar a inteligência e a tendência à criminalidade a partir das medidas do crânio de diferentes tipos raciais. O médico Nina Rodrigues fez estudos etnográficos com a população afro-baiana, onde afirmou que seus pesquisados eram um fator inequívoco da inferioridade brasileira como povo. Em 1896, Nina Rodrigues publicou o livro *O Animismo fetichista dos negros baianos*. Nesta obra, refere-se ao sentimento religioso dos “negros baianos e seus mestiços” como expressão da “persistência do fetichismo”. Um cientificismo positivista, característico do século XIX, marca a tessitura do texto. Rodrigues se diz empenhado “em bem precisar a natureza e a forma do sentimento religioso dos negros baianos”, procurando “estudar os fatos com máxima isenção e imparcialidade”. A observação que pretende “estritamente científica” revela o médico como um homem de ciência do seu tempo. A racionalidade que ele evoca em seu trabalho é considerada radicalmente oposta ao sistema de pensamento das pessoas que ele estuda. Tal sistema para Rodrigues, certamente, é um fenômeno sociológico, todavia, configura-se uma anormalidade moral e o espelho da degeneração social e racial, uma vez que desses costumes, vistos como atrasados, tomam parte as “classes civilizadas”, por fê ou por medo do fetiche (SANTOS, 2009, p. 77-78).

A pesquisa de Nina Rodrigues, que escrevia em 1906, mostra que as religiões afro-brasileiras são consideradas feitiçarias, desprotegidas de leis, condenadas e desprezadas pelas religiões das classes dominantes. Durante a escravidão, os negros escravizados sofriam todo tipo de barbárie e violência na jurisdição dos senhores de engenho e feitores. Cessada a escravidão, a ação violenta passou a ser da polícia, que eram exibidas pelos jornais. Esta situação, conforme Augras (2008), durou com altos e baixos, com fases de calma, principalmente quando alguns políticos locais descobriram a utilidade dos terreiros para fins eleitorais, como também os terreiros passaram por fases cruéis de repressão.

Salvador e Rio de Janeiro são cidades que têm como resultado as ideias e ações brancas dominantes, cuja materialidade expressava-se em medidas claramente instituídas para o controle, subordinação e disciplinamento das populações negras no espaço da cidade, em meio à dinâmica de escravidão comercial e racial (negra) urbana.

As duas cidades passam por encruzilhadas históricas, políticas e culturais intensas, sobretudo, a presença de estruturas sociais largamente produzidas com a questão racial.

Os bairros da zona portuária constituíam polo de atração para os africanos recém-chegados, como também para os escravos libertos que abandonavam as plantações de cana e de café do Estado do Rio para tentar a sorte na capital federal. O que provavelmente funcionou como catalisador foi o estabelecimento, no bairro da Saúde, e precisamente no Morro da Conceição, de importante núcleo de família baianas. A contribuição genuinamente baiana parece ter sido decisiva, não só para a expansão do candomblé como para o desenvolvimento daquilo que se tornaria sinônimo do Rio de Janeiro: o samba.

Afirmava H. Vianna que - o samba nasceu na Bahia, mas se criou no Rio de Janeiro. Foi levado pelos baianos que para lá se mudaram em fins do século XIX. Gente nossa [...] indo para o Rio, carregou consigo o costume de sambar e bater candomblé (AUGRAS apud VIANNA, 1973, p. 53).

O Candomblé sobrevive até os dias atuais, na fala imputada a Pierre Verger, porque não quer convencer as pessoas sobre uma verdade absoluta, ao contrário da maioria das religiões, e para complementar, Sodré (2002) nos diz que:

[...] De fato, a tradição negra não chegou aqui como uma “lei” (esta, em termos hegelianos, é a relação essencial que constitui a verdade de um fenômeno), ou seja, como um poder necessário e situado além das contingências sociohistóricas. A tradição é mesmo um conjunto de “regras”, de princípios simbólicos sem projeto universal implícito, conhecidos e vivenciados pelos membros da comunidade, com o objetivo de coordenar grupos negros na diáspora escravizada. A regra vige por força do consenso, não pela imposição de uma essência transcendente (SODRÉ, 2002, p. 100).

É uma religião, cujas regras de conduta em uma comunidade, aprende-se na prática, no cotidiano das atividades ritualísticas e também é por meio dos mitos que se articula o mundo dos valores iorubanos. Esta se diferencia das demais religiões, como o judaísmo, cristianismo e islamismo, por não ter “livros sagrados”, os valores são transmitidos oralmente.

Contudo, Prandi (1996, p.77) ressalta que, no final do século XX, todas as religiões começaram a passar por transformações profundas, estas perderam "a prerrogativa de explicar e justificar a vida", desta forma, não conseguiriam mais gerar coesão social e cada vez mais sendo individualizada, nas suas palavras, "passando pouco a pouco para o território do indivíduo".

A antiga forma de compreender a religião, como "fonte de transcendência para a sociedade como um todo", foi caindo em desuso e o novo tipo de religiosidade que estaria se impondo seria uma religião voltada para causas focalizadas e reparos específicos. Isto é, a lógica capitalista e neoliberal adentrou também na forma de organização das religiões afro-brasileiras, que competem entre si por uma clientela, e concomitantemente os adeptos vêm assumindo um comportamento consumista em relação às suas experiências religiosas

(Houfbauer, 2011), pois a solução para as questões da vida cotidiana - relacionamentos afetivo-sexuais, doenças, desemprego, entre outras - funcionam, em muitas vezes, como atrativos para que pessoas busquem os terreiros.

Num cenário em que a mídia ganha cada vez mais importância na divulgação de conteúdos religiosos, avaliam Prandi e outros pesquisadores, as religiões de matriz africana têm perdido terreno. As pequenas comunidades (raramente mais de 50 pessoas), que possuem plena autonomia administrativa, ritual e doutrinária e se entendem como "famílias de santo", têm grande dificuldade para se proteger dos ataques agressivos das igrejas neopentecostais, que apresentam diariamente, em canais de televisão controlados por elas, cenas de exorcização de "entidades religiosas afro-brasileiras" (Exus, Pombagiras) e procuram, dessa forma, afastar as pessoas das religiões afro-brasileiras e convertê-las ao neopentecostalismo (Ibid, p. 66).

São diversos os estudiosos mais utilizados para abordar a temática afro-religiosa, como: Pierre Verger, Edison Carneiro, Arthur Ramos, Nina Rodrigues, fora os contemporâneos. Como aqui, neste subcapítulo, nos propusemos a abordar um breve histórico, o embrião da sociedade civil negra, é para nos ater sobre as espacialidades afro-religiosas e os conflitos decorrentes da intolerância religiosa. Santos (2007) afirma que revelar as espacialidades, onde as relações sociais são reguladas pelo *constructo social raça* é importante instrumento para que possamos reconstruir o mundo, pois o racismo e seus desdobramentos interferem:

nas experiências espaciais e nas trajetórias sociais dos indivíduos construindo desigualdades sociais de base racial: isto condiciona possibilidades e limites nas trajetórias individuais, na inserção em espaços de poder, espaços de riqueza, de ascensão social ou não, de retenção, de crescimento ou de perda de capitais sociais (p. 34).

No entanto é necessário que haja ações sociais e políticas, ou seja, trazer uma Geografia de Denúncia sobre estas práticas, a fim de se trilhar uma Geografia da Liberdade, da defesa de práticas tracionais, que fundam as identidades dos grupos afro-religiosos e os próprios grupos.

## **2.2 A construção de Sistemas Simbólicos Neopentecostais Intolerantes e Ação Conflituosa em Relação às Religiões Afro-brasileiras.**

O racismo histórico, a expansão das igrejas neopentecostais e a disputa de fiéis são as ações e estratégias utilizadas pelas igrejas do tipo IURD, isto é, neopentecostais, para a expansão territorial e no quantitativo de fiéis. Neste processo de dispersão espacial, ocorre a

disputa de fiéis, para isso a doutrina neopentecostal investe na modificação do significado dos signos e simbologias do sistema de crenças das religiões afro-brasileiras. Isto se configura em um recurso estratégico no esforço de conquistar novos membros, frente à impossibilidade de abolir do imaginário coletivo, as representações das entidades espirituais afro-brasileiras (SILVA apud ORO 1997). Assim, proliferam a intolerância e o preconceito no imaginário coletivo, o que causa conflitos de vizinhança, com a finalidade de estabelecer o domínio espacial de uma dada área.

As religiões pentecostais estão promovendo uma nova inquisição, abordando pessoas na rua, às vezes invadindo terreiros, como tem sido denunciado no Rio de Janeiro, na Bahia, em São Paulo como em outras cidades, queimando e destruindo publicamente símbolos de outras religiões em fogueira santa. São práticas de desrespeito e violência contra outras crenças, como ocorria nos tempos da inquisição. Mariza Soares dizia ainda no mesmo trabalho que o povo de santo, embora tenha desenvolvido no passado mecanismos de defesa contra invasões policiais, não sabe lidar com este tipo de violência simbólica, de guerra santa (FERRETI, 2008, p. 118).

O motivo desta intolerância religiosa está centrado também no racismo<sup>36</sup> histórico, que ainda está enraizado na mentalidade dos brasileiros, o que traz a ideia da falsa cidadania. Mesmo com igualdade formal, em que todos e todas são iguais perante a lei, existem mecanismos efetivos que fazem com que as pessoas sejam menos iguais, tal como o racismo institucional, que vem reproduzindo as desigualdades étnico-raciais. Então, podemos dizer que há um projeto de Constituição de Estado-Nação, que foi simplesmente tornando natural a ausência de negros em espaços decisórios e de poder, de comando.

Para as novas igrejas evangélicas, as religiões afro-brasileiras, a umbanda e as variantes do candomblé, têm sido não apenas um alvo de combate permanente, mas um celeiro farto para seu proselitismo. Programas e mais programas na televisão passam horas mostrando cenas de exorcismo de orixás, caboclos, pombagiras e outras entidades, todos eles identificados pelo pentecostalismo de cura divina como formas do diabo, mostrando também esses programas longos testemunhos sobre conversos saídos das religiões afro-brasileiras, ou ainda vitoriosos testemunhos de como é possível até mesmo ficar rico quando se doa à igreja tudo que se tem, agora que o dinheiro não é mais visto como coisa do diabo. Mas os terreiros de umbanda e candomblé também acolhem devotos que abandonam o pentecostalismo. Um e outro tipo de religião não está isolado na dinâmica da conversão (FERRETI apud PRANDI 1996, p. 102).

Conforme ORO (2005/2006), antes do surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus- IURD as igrejas e religiões estavam acomodadas em seus lugares se conformando com

---

<sup>36</sup> É a ideia de uma raça (hoje é um conceito biologicamente inadmissível) se declarar superior a uma outra, uma prática de violência e crueldade contra pessoas e grupos sociais ditos minoritários. Portanto o conceito de raça é socialmente construído para a estruturação de sistemas de hierarquia, exploração e dominação que são fundamentais para a acumulação capitalista.

a hegemonia da Igreja Católica, após 1977, surge a IURD que se auto intitula pentecostal e rompe com o lugar delegado ao pentecostalismo no campo religioso brasileiro. Segundo o autor, esta igreja se caracteriza por se constituir um marco na história das religiões no país como também por construir um sistema de crença com a apropriação e reelaboração de elementos simbólicos de outras religiões (p.321).

O autor apresenta três conceitos a respeito da IURD: “igreja religiofágica”, “igreja de exacerbação” e “igreja macumbeira”. O primeiro conceito é a consequência da construção seu repertório simbólico, suas crenças e rituais incorporando e ressignificando elementos de outras religiões, tal como a Teologia da Prosperidade, originária dos Estados Unidos implementada no Brasil pela Igreja Nova. Além desta apropriação, a título de exemplo, a IURD se utiliza de datas católicas para promover grandes concentrações de fé. (Oro, 2005/2006, p. 322)

No dia de Finados, é também comum os obreiros evangelizarem nos cemitérios. Também reconhece o dia de São Cosme e São Damião, ocasião em que costuma oferecer “balas unguas” para as crianças que vão aos cultos, lembrando, nesse caso, a prática de dar doces aos erês na umbanda (Oro apud Mariano, 1995, p. 127).

O exorcismo e a demonização das entidades e deuses das religiões afro-brasileiras são atividades centrais do ritual da IURD, pois ela não nega a existência das entidades, mas altera seu significado. A justificativa está em Soares (1990) apresentada por Oro (2005/2006).

[...] “seria bastante ineficaz chegar para uma pessoa que durante anos recebeu um determinado guia dizendo que tais coisas não existem. O pastor faz é mostrar que elas existem mas que ele tem o poder sobre elas”. Assim procedendo, recorda L.E. Soares (1993, p.50), a IURD segue semelhante prática do catolicismo medieval que, relativamente à aparição de entidades espirituais aos acusados de feitiçaria, não as colocava em dúvida mas as renomeava e submetia “a outro crivo valorativo, a partir da aplicação do código católico” (Oro, 2005/2006, p. 323).

As apropriações de “pedaços de crença” dos sistemas simbólicos das outras igrejas e religiões é uma forma de disputar e conquistar fiéis, para isso exacerba a presença dos fiéis no espaço público, inclusive na mídia e na política, exacerbam também no poder do demônio e redimensionam o significado do dinheiro por estes atributos Oro (2005/2006, p.323) conceitua a IURD de “igreja de exacerbação”.

Nesta característica o autor nos diz que as igrejas tipo IURD se apropriam e alteram os significados de partes de crença e concepções procedentes de outras igrejas e religiões, que juntamente com ela estão na disputa por novos fiéis.

Uma grande mudança foi relativa aos locais dos templos religiosos, na década de 1970 as igrejas católicas estavam em lugares centrais nas cidades, e conseqüentemente tinha maior



visibilidade pública. Neste mesmo tempo, as igrejas evangélicas estavam em bairros periféricos das cidades, ou seja, sem grande evidência, era o que acontecia com as religiões afro-brasileiras. O autor afirma que a IURD surge neste período e impõe uma nova lógica a este processo.

Segundo o autor, para implantar a igreja em um determinado local, é feito um “estudo prévio de mercado de possíveis consumidores de bens religiosos” (Oro, 2005/2006, p. 324), e são igrejas em espaço amplo com grandes dimensões, pois oferecem todo conforto aos frequentadores (ar condicionado, garagem, recreação para as crianças, etc.) além disso, são situadas em locais estratégicos como em beira de avenidas e vias movimentadas.

A presença da mídia é outro destaque do autor, a IURD surge como uma igreja midiática por ser detentora da Rede Record (com 63 emissoras sendo 21 de sua propriedade) e a Mulher, o que lhe confere estar em 85% das capitais, 300 municípios, além de exportar seus programas para o México, Porto Rico, Panamá, Chile, Equador, Colômbia, Venezuela. As emissoras de rádio também estão sob seus domínios, são 62 emissoras no país. Como também a mídia impressa, a igreja tem o jornal Folha Universal que tem uma tiragem semanal de 1,5 milhão de exemplares, sem contar com as revistas e editoras. (p. 324).

[...] a mídia não é somente um elemento de evangelização, mas, também e sobretudo, um instrumento de marketing e de propaganda, visando a atrair as pessoas para seus templos, diferentemente de outras igrejas, mesmo as eletrônicas norte-americanas, nas quais, segundo Edir Macedo, “o pastor fica no vídeo e as pessoas o assistem em casa, distraíndo-se com a campanha da porta que toca ou com o gato que mia” (Veja, 14/11/1990) (Oro, 2005/2006, p. 324).

Além dessas formas de exacerbação, tem a presença na política em que o autor destaca que os católicos, antes da separação entre Estado e igreja católica, tinham a mesma estratégia, a se tornarem cada vez mais presentes na vida política do país com uma progressão constante. e “igreja macumbeira” que incorpora termos, rituais e divindades das religiões afro-brasileiras, empregando a mesma linguagem e assentando-se no rito de descarrego.

A IURD debutou na política em 1986 elegendo um deputado federal.(...) elegeu três deputados federais e seis deputados estaduais em 1990; seis deputados para o Congresso Nacional e oito nas Assembléias Legislativas dos estados em 1994; 17 deputados federais (sendo 14 pastores egressos da própria igreja de várias unidades federativas e três deputados apoiados pela igreja), e 26 deputados estaduais em 1998; dezenas de vereadores em 2000; nas últimas eleições de 2002 elegeu 16 deputados federais e 19 deputados estaduais- todos egressos da própria igreja -, representantes de 10 estados da federação, além do bispo Marcelo Crivella, eleito senador da República pelo Rio de Janeiro, com mais de 3 milhões de votos, que nas eleições de outubro de 2004 concorreu à prefeitura do Rio de Janeiro obtendo o segundo lugar (p. 324-325).

Uma outra marca desta igreja é a introdução da monetarização na relação com o sagrado, isto é, o dinheiro passou a se inserir na lógica do sacrifício e na Teoria da Prosperidade.

[...] o uso de bens e objetos na mediação com o sagrado é também recorrente no catolicismo, nas religiões mediúnicas e nos grupos e movimentos esotéricos. No entanto, a Universal extrapolou o uso dos tradicionais e reconhecidos símbolos religiosos, como velas, imagens, cálices, sal, flores, água, óleo, arruda, enxofre, ervas, mel, giz, retratos, roupas, etc.. e introduziu em seus rituais novos mediadores com o sagrado, retirados do cotidiano das pessoas, tais como *shampoo*, sabonete, brinquedos, garrafas, sabão em pó, saco de lixo, travesseiro, etc., revelando, assim, o alto grau de “imaginação” detido por essa igreja [...] (Oro, 2005/2006, p. 325).

Outra estratégia, e a principal, é a associação dos cultos e das entidades/Orixás como obra demoníaca para fins do ritual do exorcismo, é isto que Oro (2005/2006) denomina como “igreja macumbeira”, pois nas Sessões de Descarrego é onde ocorre uma performance similar ao que ocorre nos terreiros de Umbanda e Candomblé.

Em certas Sessões Espirituais de Descarrego, os que já “pisaram nas casas dos encostos”- esse termo genérico sendo hoje usado para se referir ao conjunto das entidades das religiões afro-brasileiras- são convidados a formarem um grande círculo na igreja, chamado de “círculo da divindade”, reproduzindo, assim as “correntes” dos terreiros. Em tais rituais, além dos pastores, participam ativamente os, assim chamados na Iurd, “ex-pais e mães-de-encosto”. Antes do início do culto das mencionadas Sessões Espirituais de Descarrego um certo número daqueles “ex”, vestidos de branco e sentados diante de uma pequena mesa, coberta com uma toalha branca, tal como ocorre nos terreiros, dão “consultas” às pessoas que os procuram, evidentemente, agora demonizando as entidades que defenderam durante anos e colocando-se do lado das forças e poderes divinos. Posteriormente, durante os cultos, por ocasião das “manifestações dos encostos”, é comum algum “ex-pai-ou-mãe-de-encosto” ser chamado pelo pastor ou bispo para interpretar e explicar os seus comportamentos e termos usados. Isso revela que os “ex-pais/mães-de-santo” detêm um *status* especial e cumprem um papel importante nos cultos que ocorrem nas terças-feiras nos templos da Iurd (Oro, 2005/2006, p. 330).

Essa “bricolagem religiosa” também é usada como estímulo para ataques aos adeptos das religiões afro-brasileiras, devido à referida disputa, agressões estas que podem ser insultos verbais, agressões físicas e psicológicas até mesmo depredação/invasão dos lugares de liturgia (terreiros) e impedimento de cerimônias religiosas nas territorialidades religiosas, tais como: mar, mato, estradas e etc. É uma guerra cósmica instalada, a luta de um suposto bem, em nome de Jesus, contra o suposto mal, as religiões afro-brasileiras, visto que na verdade é uma disputa de poder e por novos fiéis.

A batalha espiritual travada pela IURD contra as religiões afro-brasileiras vai na contramão da imagem construída do Brasil como país da “tolerância” ou da “mistura”. Vale ressaltar que o direito de criticar encaminhamentos e dogmas de uma religião pode ser feito,

pois é assegurado pelas liberdades de opinião e expressão, desde que seja feito sem desrespeito ou ódio.

Um caso de intolerância religiosa, que teve comoção nacional, foi o pastor da Igreja Universal do Reino de Deus, Sérgio Von Helder, que, em 1995, chutou uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, em rede nacional de TV. Atualmente as denúncias sobre esta prática se referem à destruição de imagens de orixás do candomblé ou de santos católicos.

[...] em meados dos anos de 1990, a agressão a uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, feita por um bispo da IURD durante um programa televisivo — fato que ficou conhecido como o “Chute na Santa” — motivou a reação de vários segmentos da sociedade brasileira, colocando essa igreja neopentecostal em uma situação difícil. Este episódio foi duplamente exemplar. Primeiro, mostrou que quando os ataques da IURD dirigem-se diretamente aos símbolos de uma religião majoritária e hegemônica, como o catolicismo, sua eficácia é reduzida. O que não ocorre com os ataques às religiões afro-brasileiras que, em geral, têm se mostrado eficazes tanto na conversão de adeptos, como no comprometimento da imagem pública desta religiosidade. Segundo, mostrou aos adeptos afro-brasileiros a necessidade de reagirem de forma cada vez mais organizada para tentarem preservar a relativa aceitação e legitimidade conquistadas a duras penas perante a sociedade (SILVA, 2007, p. 221).

Outro caso da difusão da “guerra santa” aconteceu em Salvador contra o Candomblé, fato este que se tornou emblemático para a luta contra a Intolerância Religiosa no Brasil.

O caso mais emblemático de reação é o de mãe Gilda (Gildásia dos Santos e Santos), do Axé Abassá de Ogum, em Itapuã, Bahia, que em 1992 participou em Brasília de um protesto contra o governo Collor, tendo sido fotografada pela revista *Veja* ao lado de um despacho. Posteriormente, essa imagem foi usada em uma edição de 1999 da *Folha Universal* (publicação da IURD) ao lado da manchete “Macumbeiros charlatões lesam a bolsa e a vida dos clientes — O mercado da enganação cresce no Brasil, mas o Procon está de olho”. Este fato e a invasão de seu terreiro por membros da Igreja Deus é Amor que tentaram “exorcizá-la” levaram a mãe de santo a decidir pela ação judicial contra seus agressores e difamadores. Mãe Gilda faleceu em seguida, aos 65 anos, de um infarto fulminante, em consequência, segundo sua família, desses acontecimentos que a abalaram profundamente. Em 2004, a Justiça condenou a Igreja Universal e sua gráfica a indenizar a família da ialorixá em R\$ 1.372.000 pelo uso indevido de sua imagem (R\$1,00 para cada exemplar do jornal publicado com a matéria). O caráter emblemático deste caso levou nesse mesmo ano a Câmara de Vereadores de Salvador a transformar a data de falecimento da ialorixá, 21/1/2000, em “Dia Municipal de Combate à Intolerância Religiosa” (SILVA, 2007, p. 222).

A Constituição Federal de 1988 passou a garantir o tratamento igualitário a todos os seres humanos, quaisquer que sejam suas crenças, estabelecendo que a liberdade de crença e de culto é inviolável. É assegurado o livre exercício dos cultos religiosos, bem como os locais de culto e liturgias são protegidos por lei<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> **Constituição Federal de 1988, art. 5º** (Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à

A associação religiosa, o culto, o templo, os ministros religiosos e os fiéis são protegidos por uma série de leis que são apresentadas na *Campanha em Defesa da Liberdade de Crença*<sup>38</sup> e contra a Intolerância Religiosa, realizada pelo CEERT- Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades - em parceria com o SESC SP, INTECAB - Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-brasileira.

Na campanha foi lançada uma cartilha em que são apresentadas estas leis. Na questão da Associação Religiosa, para que uma comunidade religiosa tenha legalidade, é preciso que a comunidade se organize em uma associação com atas e estatutos registrados em cartório e, desta forma, poderá exercer os direitos assegurados a todas as religiões.

Em relação aos templos religiosos, são os espaços físicos, as edificações, o espaço destinado ao culto religioso, no qual são realizadas as cerimônias, práticas, ritos e deveres religiosos, as Igrejas geralmente da IURD - Universal do Reino de Deus - são legalizadas, o mesmo não acontece com os Centros de Umbanda e Terreiros de Candomblé no Rio de Janeiro. Antes do *Mutirão De Legalização Das Casas De Santo*<sup>39</sup>, somente as Matrizes tinham essa legalização, que consiste em um alvará de funcionamento, expedido pela Prefeitura do município onde esteja localizado.

Os espaços físicos destinados aos cultos afro-brasileiros, no Rio de Janeiro, geralmente se localizam nos fundos da área residencial ou em locais mais afastados da cidade, com mais vegetação, mas mesmo assim estão fazendo parte da Região Metropolitana do estado do Rio de Janeiro.

Voltando ao crime de discriminação religiosa, esta é uma espécie de prática de racismo<sup>40</sup>, sendo assim, inafiançável, imprescritível e sujeito à pena de reclusão, podendo chegar até 5 anos<sup>41</sup>. Visto que estes discursos de ódio religioso são declarações racistas e discriminatórias, que vilipendiam as entidades espirituais das religiões afro-brasileiras.

Guimarães (2002) investiga o insulto racial, as ofensas verbais, como forma de construção de uma identidade social estigmatizada. O autor acessa as queixas registradas na

---

liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade,), **incisos VIII** (ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei; ) e **XLII** (a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei); [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). **Acessado em 7/05/2013**

<sup>38</sup> [http://www.sescsp.org.br/sesc/revistas\\_sesc/sesc/religiao\\_folder.pdf](http://www.sescsp.org.br/sesc/revistas_sesc/sesc/religiao_folder.pdf)

<sup>39</sup> Mutirão de legalização das comunidades tradicionais de terreiros do Estado do Rio de Janeiro que começou no ano de 2010 é uma parceria entre o gabinete do Deputado Estadual Gilberto Palmares, o gabinete do Deputado Federal Carlos Santana e o Centro Cultural Agué Marê.

<sup>40</sup> Lei 7.716, de 05 de janeiro de 1989. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor.

<sup>41</sup> Código de Processo Penal, art. 5o, inciso I, § 3º e art. 301.

Delegacia de Crimes Raciais de São Paulo (1997 e 1998), a partir dos relatos das vítimas. As queixas relativas à discriminação aparecem no âmbito do trabalho, nas relações de vizinhança e na esfera do consumo. A intenção do insulto pode variar, mas conforme o autor, estão ligados a uma relação de poder.

Os insultos evocam estigmas sociais e pessoais como instrumentos de humilhação, e a eficácia é a demarcação do afastamento do agressor verbal em relação ao insultado, fazendo com que o último esteja colocado na classe da pobreza, ou seja, mantendo relações assimétricas; detentor de anomias sociais, tais como ter conduta ilegal, imoralidade sexual, irreligiosidade ou perversão religiosa; assentado na sujeira com o intuito de lembrar a distância social; e na animalidade que é a implicação ao outro de incivilidade.

A anomia social é referida de três maneiras. Primeiro, através de termos ou qualidades ligadas à delinquência: “ladrão”, “folgado”, “safado”, “sem vergonha”, “aproveitador”, “pilantra”, “maconheiro”, “traficante”; segundo, através de termos referentes à moral sexual: “vagabunda”, “bastardo”, “filho da puta”, “prostituta”, “gigolô”, “sapatão”, “homossexual”, “Maria-homem”; terceiro por estigmatização religiosa, através dos termos como “macumba” e “macumbeira” (GUIMARÃES, 2002, p. 175).

O autor afirma que o insulto racial pode ocorrer durante o conflito ou até mesmo ocasionar o mesmo, podendo ser uma arma de última estância como também um trunfo do agressor. É o que veremos mais adiante. Como o uso de insultos raciais ligados às qualidades religiosas é constante uma extensão do racismo brasileiro.

As pessoas têm ações intolerantes, mas o Estado brasileiro é laico, e isso quer dizer que a lei o proíbe de eleger esta ou aquela religião como verdadeira, falsa, superior ou inferior; ele não pode apoiar ou dar mais vantagens a uma determinada religião, bem como não permite nenhum tipo de aliança entre Estado e religião, e, ao mesmo tempo, proíbe a imposição de obstáculo a qualquer culto ou religião. (CEERT, s/d)

O catolicismo, introduzido no Brasil desde o século XVI, foi a religião oficial até a outorga da primeira Constituição da República de 1891. Os setores dominantes, Igreja Católica, Estado e a oligarquia, tiveram momentos de repressão e de tolerância para com as expressões culturais de matriz africana, de acordo com Santos (2009).

[...] a prática evangelizadora européia, tanto na África quanto nas Américas, não foi pacífica. Parceira do projeto colonial, além da violência simbólica, a violência física fez parte do processo. A política da “pregação pela espada e pelo açoite” foi largamente utilizada. Como justificativa se apregoava que para um povo bárbaro como o africano, o cristianismo não poderia ser imposto sem repressão (p. 43).

O autor ressalta que “os batuques e os dias santos andaram lado a lado no Brasil. Entretanto, essa caminhada não foi harmoniosa. Os confrontos entre representantes da Igreja e os batuques perduraram até a República” (p. 42).

Segundo Vital Cunha (2011), a mesma Igreja Católica não se pronunciou diante dos vários acontecimentos de intolerância praticados pelo Estado, quando este era o praticante de intolerância religiosa, ao invadir terreiros de Candomblé e centros de Umbanda no Rio de Janeiro, durante os anos de 1930 até os anos 1970, pois o ideal da ordem pública seria violado pelos modos de vida e práticas religiosas destas religiões.

Com a laicidade do Estado, a centralidade do catolicismo não se desfez, ao passo que houve um crescimento de outros grupos cristãos, tais como os evangélicos pentecostais e os neopentecostais.

Os evangélicos não se conformaram com um papel submisso em relação à Igreja Católica e nem são caracterizados como quietistas: são expansionistas, disputam o espaço público com os símbolos e representantes católicos que ali estavam com lugares “naturalmente” estabelecidos, ocupam cargos políticos em nível municipal, estadual e federal, promovem assistência social nas periferias, favelas e no interior do país, estão na mídia radiofônica, televisiva e virtual (VITAL CUNHA, 2011, p. 5).

Ao analisar as estratégias de legitimação e atuação das religiões neopentecostais, conforme Silva (2007), nas últimas duas décadas, os ataques promovidos pelas igrejas neopentecostais e seus integrantes contra as religiões afro-brasileiras, o autor alega que os ataques estão se intensificando por conta da vontade e missão de extirpar o mal, eliminar estas religiões através das ações violentas contra os fiéis e nos espaços sagrados.

A visão demoníaca das religiões afro-brasileiras, propagada pelo neopentecostalismo, já estava presente nas fases anteriores do movimento pentecostal como elemento da teologia da cura divina. A cura, sendo uma das partes constitutivas do ritual da benção aos doentes, servia para mostrar a vitória de Deus sobre o demônio, geralmente identificado com a umbanda e o candomblé (Rolim 1990:49). Nesse período, entretanto, não se convocavam os “exércitos de Cristo” para saírem às ruas e impedirem rituais afro-brasileiros, ou mesmo tentar fechar terreiros, como tem ocorrido nas duas últimas décadas (SILVA, 2007, p. 209).

É vista por eles como uma “guerra santa” contra toda a obra do diabo, uma batalha espiritual do bem contra o mal, que é justificada pela atual era do demonismo, em que se estabelece uma política de uma guerra santa plena, cujos fiéis são vistos e vivem como guerreiros do Senhor. O tempo todo e em tudo que se faz, este aspecto bélico religioso em relação ao mundo está presente.

O mal são as religiões, que para os neopentecostais, representam a presença/manifestação que cultuam o demônio, na lógica neopentecostal este se traveste preferencialmente nas divindades do panteão afro-brasileiro, nos espíritos do Espiritismo Kadercista e nos Santos e Santas católicos para proliferar o mal.

O neopentecostalismo explora abertamente uma concepção que deita raízes nas profundezas da humanidade, em diversos contextos culturais, foi enfatizada e adaptada à cosmovisão cristã na Idade Média europeia, aportada no Brasil com os católicos portugueses e perpetuada até o presente, tanto no campo da religião em particular quanto da cultura em geral, que concebe o mundo em tensão permanente entre os espíritos ou demônios causadores do mal e da desordem e os deuses associados ao bem e a ordem. Segundo essa representação, os demônios são seres espirituais possuidores de força superior a dos homens, mas inferior a dos deuses (ORO, 1997, p. 13).

Estas religiões são condenadas e repreendidas pelos neopentecostais, porque consta na Bíblia, no Novo Testamento, a ideia de que os ídolos estão ligados aos demônios, e por isso há a proibição de qualquer tipo de idolatria às imagens de adoração, que são vistas como objetos vazios. O ato de adorar a uma imagem ou escultura é considerado pecado, já que só existe um mediador entre Deus e o homem: Jesus Cristo. Sendo este, o Deus único e não pode ter rivais, visto como salvador e verdadeiro, assim como só a sua palavra é verdadeira.

Já os católicos são acusados pelos protestantes de adorar imagens e santos, ou seja, de serem idólatras, fato este os católicos dizem que eles não idolatram e, sim, reverenciam, apresentam uma admiração e têm respeito às pessoas que dedicaram a vida a Deus, como a Pedro, Paulo, Maria e muitos outros. Enfim, eles interpretam de forma diferente o que os evangélicos (protestantes) interpretam como idolatria.

Sobre a questão da imagem dos santos e santas católicos, vê-se que é um meio de relembrar, de fazer e de prestar memória a pessoas, mulheres e homens que viveram a radicalidade da fé, a fim de lembrar as virtudes, os martírios, e do amor deles por Jesus Cristo, que gerou a santidade dos mesmos. Os católicos pedem aos santos e às santas a intercessão junto a Deus, pois estes estão junto dele e fazem parte do corpo místico da Igreja Católica.

E quanto à adoração, está ligada ao sacrifício de algum animal a Deus, presente em diversas passagens bíblicas em que os judeus nos seus cultos ofertavam algum animal em sacrifício a Deus. Católicos e neopentecostais concordam quando Jesus Cristo se ofereceu em sacrifício por todos e todas, oferecendo sua carne e seu sangue, por isso ele é denominado o “Cordeiro de Deus”.

Os candomblecistas conforme Mãe Aninha

Somos tão cristãos como os católicos. Mas seguimos também a lei de Moisés. Ele ordenou que os sacrifícios fossem feitos com carneiros, cabras, bois, galinhas, pombos e assim por diante. Não é verdade? Nós apenas obedecemos a seus mandamentos. Existem duas partes na Bíblia, não é assim? Velho e o Novo Testamento. Nós seguimos o Velho tanto quanto o Novo. Antes de Cristo, o povo adorava deus com cantos e danças. Não é verdade? Davi tocava harpa, cantava salmos e dançava ante o Senhor. Nós temos nossos cantos também e cada um deles tem uma significação especial. Assim como os católicos têm imagens para seus santos, nós temos alguma coisa para lembrar os nossos orixás. Mas não adoramos imagens feitas pelas mãos dos homens como eles fazem. Adoramos a natureza (LIMA, 2004, p. 216).

Estas ações de demonização destas religiões fazem parte do sistema teológico e doutrinário de pentecostalismo, desde o início do século XX.

[...], sobretudo a partir dos anos de 1950 e 1960. Nessa época, o movimento religioso assumiu novos contornos, expandindo a base de suas igrejas, adensando o número de denominações e ganhando maior visibilidade. Ao se distinguir pela ênfase do dom da cura divina (por isso chamada muitas vezes de “igreja da cura”) e pelas estratégias de proselitismo e conversão em massa, essa segunda onda do pentecostalismo preservou as características básicas do movimento que já tinha 40 anos, como doutrina dos dons carismáticos (fé, profecia, discernimento, cura, línguas, etc.), o sectarismo e o ascetismo (SILVA apud MARIANO, p. 31, 1999).

Silva (2007) apresenta trechos do livro *Mãe de Santo*, publicado em 1968 de Walter Robert McAlister, missionário canadense que fundou a Igreja Pentecostal de Nova Vida no Rio de Janeiro, em 1960. Este livro, conforme o autor, é um dos indícios do acirramento deste conflito contra as religiões afro-brasileiras.

O tema central do livro é a história da vida religiosa de Georgína, uma baiana predestina a ser mãe de santo. Silva analisa esta história de vida como sendo um tipo ideal weberiano.

[...] na medida em que por meio dela percebe-se o perfil do desenvolvimento do candomblé na região Sudeste. Georgina é negra, nascida na Bahia, “sede desta religião no Brasil”, é predestinada a ser do candomblé na dupla função de herdeira dos orixás de sua avó e sacerdotisa deste culto. Vem para o Rio de Janeiro, onde frequenta o candomblé e a umbanda, assiste a um culto do pastor McAlister e durante um ano transita entre a igreja e o terreiro, mostrando o quanto lhe foi difícil abandonar a prática religiosa anterior. Finalmente, aceita a “ceia do Senhor” e passa a se dedicar a pregar a nova verdade para seus antigos irmãos de “fé espírita” (SILVA, 2007, p. 211).

São relatados de maneira depreciativa os momentos de “feitura do santo”, até a sua “libertação através do poder do sangue de Jesus Cristo”. São identificados por Silva (2007) os antagonismos entre as religiões: 1- a identificação das divindades afro-brasileiras como demônios; 2- a libertação feita pelo sangue de Jesus em oposição aos sangues oferecidos nas obrigações do Candomblé; e 3- a libertação destes demônios através da conversão.



Através desta história de vida, o missionário reconhece a existência das divindades do panteão religioso afro-brasileiro, afirmando que estes são os espíritos demoníacos que enganam e ameaçam a população brasileira, assim McAlister convoca, em nível nacional, para a libertação e conversão, concomitantemente, reforça o estereótipo de que estas religiões são meros folclores, credence popular, e seus adeptos são ignorantes.

A “mãe de santo convertida” legitima a sobreposição dos dois sistemas religiosos, pois ela pertencente ao alto posto hierárquico, detentora dos segredos do Candomblé. Através do livro, os processos de sacrifício e feitura de santo são apresentados ao grande público de forma depreciativa, assim como as divindades religiosas, que se convertem na busca da suposta libertação dos mesmos.

McAlister descreve nesse livro as fontes do espiritismo no Brasil e localiza na bíblia as passagens que justificariam sua condenação. Curiosamente, alega que certas cerimônias do candomblé — como o ossé (rito de purificação pela água) e o sacrifício de animais sobre a pedra (otá) — foram “roubadas” de antigas leis de Deus presentes em livros do Velho Testamento, como o Levítico. Estas leis foram, entretanto, reformuladas por Jesus Cristo, cujo sacrifício final sinalizou para a salvação e a purificação de todos os que nele creem. Nos dois capítulos centrais do livro, o relato é feito pela própria Georgina, que revela os rituais de sua antiga religião aos quais se submeteu ou que realizou, como a iniciação (rituais de raspagem de sua cabeça para Oxum, que incluíram banhos com ervas e com sangue), os trabalhos feitos em cemitérios, despachos com miolo de boi, com bonecas para amarração etc. Ao final, revela que [...] o povo do candomblé acredita que o poder dos “trabalhos” está nos segredos que a mãe de santo aprende através dos votos feitos aos orixás. Hoje sei perfeitamente que “segredos” são esses, e qual a sua fonte [...]: por trás dos sacrifícios sangrentos, das oferendas, comidas e banhos de ervas; enfim, por trás de todas as “obrigações”, há um poder maligno e diabólico em ação. O povo acredita que os orixás são deuses, mas não entende que na realidade são forças do mal forcejando por entrar em suas vidas a fim de as controlar e depois destruir (1983 [1968]:93) (SILVA, 2007, p. 211).

De acordo com o autor, este livro parece ter sido o primeiro a utilizar a possessão *in loco* dos fiéis, pois McAlister frequentava os espaços religiosos da Umbanda e do Candomblé, no intuito de conhecer para condenar as práticas religiosas, bem como convidar os adeptos desta à libertação. Segundo Ricardo Mariano (1999:131), esse pastor, na época, ‘já obrigava os demônios a se manifestarem nos cultos públicos, conversava com eles, descobria seus nomes e os identificava com os cultos afro-brasileiros e espíritas’ (Silva, 2007, p.212).

Mesmo que a Igreja de Nova Vida não tenha grande expansão, a importância deste livro e, além do supramencionado, de ter sido uma das pioneiras no uso do rádio e televisão para transmissão da palavra evangélica, é a formação de expoentes lideranças, tais como: Edir

Macedo<sup>42</sup>, criador da Igreja Universal do Reino de Deus- IURD e Romildo Ribeiro Soares, popularmente conhecido como R.R. Soares, também fundador IURD e posteriormente da Igreja Internacional do Reino da Graça de Deus, devido a desavenças com Edir Macedo. Estes então fundam estas igrejas pautadas nos pressupostos de evangelização, aprendidos com McAlister.

A terceira fase do movimento pentecostal sofreu algumas alterações. As novas igrejas que surgiam tinham outras práticas, e que traz a classificação “neopentecostal” iniciada nos anos de 1970.

Pelo acréscimo do prefixo latino “neo”, pretendeu-se expressar algumas ênfases que as igrejas identificadas nessa fase assumiram em relação ao campo do qual, em geral, faziam parte: abandono (ou abrandamento) do ascetismo, valorização do pragmatismo, utilização de gestão empresarial na condução dos templos, ênfase na teologia da prosperidade, utilização da mídia para o trabalho de proselitismo em massa e de propaganda religiosa (por isso chamadas de “igrejas eletrônicas”) e centralidade da teologia da batalha espiritual contra as outras denominações religiosas, sobretudo as afro-brasileiras e o espiritismo (SILVA, 2005, p. 152).

A principal representante do segmento neopentecostal é a Igreja Universal do Reino de Deus – IURD. ORO (1997) nos diz que o neopentecostalismo brasileiro reproduz e exacerba a crença no demônio. A IURD que há alguns anos constitui a face mais visível (e mais polêmica) dos evangélicos – sustenta dois princípios fundamentais:

O primeiro (compartilhado com maior ou menor ênfase por outras igrejas pentecostais): os demônios são os causadores dos males e problemas de toda ordem que afetam as pessoas, os elementos perturbadores da "ordem natural" das coisas ("natural" no sentido daquilo que está conforme a vontade divina), cujo objetivo é "distrair Deus" (ORO apud GOMES, 1994, pg. 233-234).

Então é possível perceber, nesta dinâmica de combate aos demônios, que ao mesmo tempo em que se combatem estas religiões, reforçam sua existência e as consideram importantes, porque são afirmadas como demoníacas. Assim, reafirma-se também, ao mesmo tempo, a necessidade da existência da própria IURD, como única combatente capaz.

Em Silva (2007), Edir Macedo retoma as estruturas da *Mãe de Santo*, e em um tom mais agressivo, escreve o livro *Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios?* (1988). O

---

<sup>42</sup> “Edir Macedo, de origem católica e com passagem pela umbanda, havia se convertido à Nova Vida, na qual ficou por mais de uma década (Freston 1994:131; Mariano 1999:54). Dissidente desta igreja fundou, em 1977, juntamente com Romildo Soares e Roberto Lopes, a Igreja Universal do Reino do Deus. Porém, disputas pelo poder ocasionaram a dissolução do triunvirato, ficando a igreja sob o comando exclusivo de Edir Macedo. Nas décadas seguintes, aliando uma tática agressiva de proselitismo, investimento na mídia televisiva e acirramento da guerra espiritual contra as denominações rivais, a Universal tornou-se a mais conhecida e influente igreja do movimento neopentecostal. Na mídia impressa, o ataque iniciou-se desde as primeiras publicações da Igreja.” (SILVA, 2007, p.212).

prefácio, escrito pelos editores do livro cuja vendagem já teria chegado a 3 milhões de exemplares, apresenta o panorama da sociedade brasileira e a função do cristão protestante:

Vivemos na época do demonismo. Os demônios atuam em todas as camadas da sociedade e tentam das mais diversas maneiras perverter o homem e afastá-lo de Deus. Desde as religiões confessadamente demonólatras até aquelas que atuam disfarçadamente, os demônios têm agido na humanidade e não há luta mais importante para os cristãos do que contra as potestades do ar, contra o diabo e seus anjos (MACEDO,1988, p. 3).

E tratam o bispo Edir Macedo como uma pessoa qualificada para tratar do assunto.

[...] e poucas pessoas estão tão bem qualificadas para falar desse assunto quanto o bispo Macedo. Ele tem se empenhado ferrenhamente, por muitos anos, na obra de libertação. Quem o conhece pessoalmente se contagia com sua ardente fé, pois dedica toda a sua vida a lutar contra os demônios, pelos quais tem repugnância e raiva. Esse homem, que Deus levantou nesses dias para uma obra de grande vulto no cenário evangelístico nacional e mundial, conhece todas as artimanhas demoníacas. Seu frequente contato com praticantes do espiritismo, nas suas mais diversas ramificações, faz com que seja um grande conhecedor da matéria. Através dos veículos de comunicação e das igrejas que tem estabelecido pelos rincões de nossa pátria e no exterior, o bispo Macedo tem desencadeado uma verdadeira guerra santa contra toda obra do diabo. (ibidem).

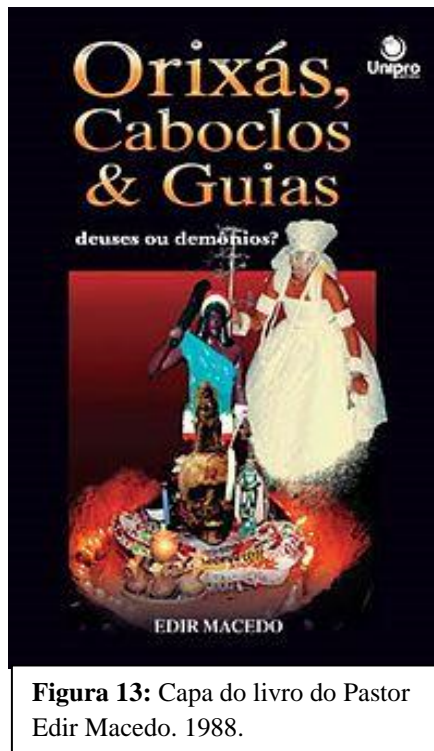
O propósito do livro é de libertar os frequentadores dos ditos demônios, de doutrinar os cristãos protestantes à fé, apresenta qual é a função da religião, define comportamentos aos fiéis e a sua missão:

Neste livro, denuncia as manobras satânicas através do kardecismo, da umbanda, do candomblé e outras seitas similares; coloca a descoberto as verdadeiras intenções dos demônios que se fazem passar por orixás, exus, erês, e ensina a fórmula para que a pessoa se liberte do seu domínio. Creio ser impossível a um praticante do espiritismo ler este livro e continuar na sua prática. Acredito também ser difícil a um cristão ler este livro e continuar a professar uma fé descuidada e estagnada. Todas as áreas do demonismo são postas a descoberto neste livro; todos os truques e enganar usados pelo diabo e seus anjos para iludir a humanidade são revelados. O leitor será esclarecido acerca da origem das doenças, desavenças, vícios e de todos os males que assolam o ser humano. Este livro deve ser lido com o coração aberto, pois as verdades nele apresentadas chegam a ser chocantes e inacreditáveis.

Se uma ou outra passagem ferir seus conceitos, não o deixe de lado; siga em frente, continue lendo e verá que as pedras nas quais tropeçou, no final do caminho, servirão para construir um alicerce sólido do conhecimento adquirido. Creio que os demônios farão tudo para que este livro não seja lido até o fim, nem divulgado; para que suas verdades não sejam acreditadas. Tenho certeza, no entanto, de que Deus, através do Espírito Santo, tudo fará para que ele cumpra co sua finalidade, que é despertar as pessoas que estão enganadas, enlaçadas e escravizadas pelo diabo e seus anjos para uma vida de fé, bênçãos, paz e prosperidade (Ibid, p.4).

Silva (2007) descreve que neste livro há uma vasta ilustração a respeito da dimensão estética e dos rituais da religião afro-brasileira, para serem identificadas e julgadas como demoníacas.

Na capa, uma foto do orixá Oxalá (paramentado de branco) é reproduzida sobre um fundo vermelho e preto (cores de Exu)<sup>11</sup>, tendo à sua frente a estátua de um caboclo e de São Jorge, fios de contas, quartinhas etc. Ao centro, uma caveira é rodeada por velas acesas em círculo. Obviamente, trata-se de uma montagem de peças na forma estilizada de um “despacho” e, por isso mesmo, seu poder imagético é bastante sugestivo, sobretudo pelas associações que induz por meio de coisas funestas (a caveira); ameaçadoras (o caboclo com a sua clave erguida em posição de combate); misteriosas (os elementos litúrgicos) (p. 214).



**Figura 13:** Capa do livro do Pastor Edir Macedo. 1988.

Assim como foi feito por McAlister, Edir Macedo torna público alguns rituais sagrados do Candomblé, distorce o significado destes no intuito de apresentar a verdade neopentecostal.

No início do livro, por exemplo, a reprodução de um convite para uma festa de candomblé, tendo um tridente como emblema, apresenta a seguinte legenda: “O tridente do diabo revela o intuito deste ritual” (27). Uma foto de imagem de pombagira é seguida pelas frases: “A pomba-gira causa em muitas mulheres o câncer de útero, ovário, frigidez sexual e outras doenças. À sua atuação atribuem-se comportamentos ligados a práticas sexuais ilícitas e outras situações ligadas à sensualidade pecaminosa” (36). Mas o impacto maior decorre da reprodução fotográfica de inúmeras cenas de rituais secretos de iniciação, como o orô (momento do sacrifício do animal sobre a cabeça do iniciado). Essas cenas são, de fato, o “calcanhar de Aquiles” dos cultos afros, sobretudo quando retiradas de seu contexto, visando criar a imagem dessas religiões como “sangrentas”, “selvagens” ou “primitivas”. As fotos de um sacrifício animal feito sobre a cabeça de uma iniciada e de fiéis ajoelhados diante de um congá (altar) apresentam as seguintes legendas: “A feitura da cabeça! Nesse estágio o adepto já fez um pacto com os demônios. Só Jesus poderá libertá-lo” (Macedo 1996:77); “Festa de formatura, onde os adeptos ‘ganham de presente’ uma legião de demônios para trabalhar com eles” (65) (SILVA, 2007, p. 215).

Mas qual o motivo deste ataque às religiões afro-brasileiras e ao espiritismo?

[...] essa Igreja conduz um ataque sem trégua, contumaz, radical, contra àquelas religiões, a tal ponto que esse combate "tornou-se um de seus principais pilares doutrinários" (MARIANO, 1995: 103). As agressões são primeiramente verbais, ou seja, ocorrem mediante um reiterado discurso acusatório - como esse, escrito pelo seu fundador: "Essa religião (afro-brasileira) que está tão popular no Brasil é uma fábrica de loucos e uma agência onde se tira o passaporte para a morte e uma viagem para o inferno" (MACEDO, 1987: 86). Além disso, seus centros seriam "morada de demônios"; seus deuses "espíritos malignos", seus cultos "rituais do demônio"; seus líderes religiosos "serviçais do diabo"; seus fiéis e clientes "pessoas ignorantes que caíram na armadilha de satanás" (ORO, 1997, p. 15).

Segundo Silva (2005), o Censo Demográfico do Instituto de Geografia e Estatística – IBGE, dados do ano 2000, a soma dos que se autodeclararam pertencentes à Umbanda, ao Candomblé e ao Espiritismo Kardecista chega a 1,7% da população, mesmo com o cultural duplo pertencimento, muitos adeptos das religiões afros se dizem católicos, e estes chegam a ter 73,7% da população.

Oro (1997) diz que a concorrência neopentecostal contra as religiões afro-brasileiras, nos estratos sociais populares, ocorrem através de um horizontalismo nas relações entre modalidades religiosas não hegemônicas. Há, desta forma, uma assimetria entre iguais, religiões a princípio subalternas.

[...] estamos diante de expressões religiosas que disputam fiéis que compartilham além do mesmo nível social, dos mesmos códigos simbólicos e cognitivos. Em consequência temos, de um lado, a conversão de umbandistas, até mesmo de pais e mães de santo e, de outro lado, pastores da Universal que precisam dominar, conhecer, os códigos das religiões afro-brasileiras para acederem aquele cargo. Em segundo lugar, verificamos a ocorrência de uma disputa por iguais que se encontram no meio urbano. De fato, como mostraram Pierucci e Prandi (1996), 42,2% dos pentecostais, 70,6% dos frequentadores das religiões afro-brasileiras e 52,6% dos kardecistas, estão implantados nas capitais e regiões metropolitanas do país. Enfim, e não menos importante, a concorrência religiosa movida pelo neopentecostalismo não significa nem a negação do afro-brasileiro – terreiro, rituais, poder das entidades – nem, como sublinha Birman, uma simples "diminuição da importância deste, mas sobretudo e de forma significativa, de uma alteração do sentido imbuído a sua prática religiosa pelos atuais adeptos pentecostais e antigos frequentadores do seu terreiro" (BIRMAN, 1996: 1 07; grifo nosso) (ORO, 1997, p. 19).

Dados recentes do IBGE sobre o Censo Demográfico de 2010<sup>43</sup> demonstram que os católicos seguiram a tendência de redução, observada nas duas décadas anteriores, mas se mantêm como religião majoritária, de 73,6% para 64,6% da população e, em paralelo, os evangélicos foram o segmento religioso que mais cresceu no país. Em 2000 representavam 15,4%, e no último Censo chegaram à marca de 22,2%. Em termos de número de pessoas,

<sup>43</sup> <http://saladeimprensa.ibge.gov.br/noticias?view=noticia&id=1&busca=1&idnoticia=2170> acessado em 28/01/2013.

para melhor elucidar, em 2000 eram 26,2 milhões de evangélicos, em apenas 10 anos teve um aumento de cerca de 16 milhões pessoas, ou seja, passou para 42,3 milhões.

O autor evidencia que o ataque às religiões afro-brasileiras é uma estratégia de proselitismo junto às populações de baixo nível socioeconômico<sup>44</sup>, que seriam potencialmente religiosos afro-brasileiros e neopentecostais.

O combate a estas religiões tem o intuito de monopolizar seus principais bens no mercado religioso; o papel que as mediações mágicas e a experiência do transe religioso ocupam na própria dinâmica do sistema neopentecostal, em contato com o repertório afro-brasileiro, passam a ter um valor interno dentro deste sistema, pois dentro da IURD, há mais proximidades com estas religiões do que distâncias (SILVA, 2005), ao mesmo tempo em que combate, ela absorve elementos e concepções das inimigas, mais uma vez numa dimensão sincrética.

[...] é por ocasião dos rituais celebrados nos templos, sobretudo nos momentos fortes da possessão, que ocorre a dramatização da diabolização, quando os demônios se "manifestam" em forma de entidades afro-brasileiras e são expulsos mediante o exorcismo. Nesses momentos – que, segundo o fundador da IURD, ocupam "lugar central no culto" (Macedo, 1995:36) – "os demônios são humilhados e até mesmo achincalhados" (Macedo, 1987: 134) e "milhares de pessoas tem se libertado dos exus, caboclos, orixás, erês, e outros demônios" (Macedo, 1987: 135). É especialmente nas sextas-feiras, mas não só – ocasião em que em todas as igrejas universais do país é realizada a "corrente da libertação" do diabo e suas obras malignas – que ocorre o confronto belicoso com as religiões afro-brasileiras (ORO, 1997, p. 16).

Então, é possível afirmar que existe um novo sistema simbólico a partir do rearranjo e uma resignificação de elementos conhecidos pelos fiéis, visto que o objetivo principal é transformar o neopentecostalismo em uma religião da experiência vivida no próprio corpo, característica que tradicionalmente esteve sob a hegemonia das religiões afro-brasileiras e do espiritismo kardecista. (SILVA, 2007):

Combater essas religiões pode ser, portanto, menos uma estratégia proselitista voltada para retirar fiéis deste segmento — embora tenha esse efeito — e mais uma forma de atrair fiéis ávidos pela experiência de religiões com forte apelo mágico, extáticas, com a vantagem da legitimidade social conquistada pelo campo religioso cristão (SILVA, 2007, p. 209).

---

<sup>44</sup> “A comparação da distribuição das pessoas de 10 anos ou mais de idade por rendimento mensal domiciliar per capita revelou que 55,8% dos católicos estavam concentrados na faixa de até 1 salário mínimo. Mas são os evangélicos pentecostais o grupo com a maior proporção de pessoas nessa classe de rendimento (63,7%), seguidos dos sem religião (59,2%). No outro extremo, o das classes de rendimento acima de 5 salários mínimos, destaca-se o percentual observado para as pessoas que se declararam espíritas (19,7%).” (Ibid)

A IURD traz para o seu cotidiano, nos seus rituais e imaginário, o mal e o demônio. Talvez sem ele a IURD não teria este poderio e nem seria o que é nos dias atuais. Visto que para eles o demônio é real, está no mundo e tenta se apossar de tudo e em diversas formas.

No Brasil, enquanto os processos de secularização e racionalização atingiam os setores cristãos (catolicismo, protestantismo histórico, etc.), o pentecostalismo surgiu como uma possibilidade, ainda tímida na primeira e segunda fases, mas muito forte na terceira, de valorização da experiência do avivamento religioso. No neopentecostalismo, essa característica radicaliza em termos de transformá-la em uma religião da experiência vivida no próprio corpo, característica que tradicionalmente esteve sob a hegemonia das religiões afro-brasileiras e do espiritismo Kardecista. Combater essas religiões pode ser, portanto, menos uma estratégia proselitista voltada para retirar fiéis deste segmento- embora tenha esse efeito- e mais uma forma de atrair fiéis ávidos pela experiência de religiões com forte apelo mágico, extáticas, com a vantagem da legitimidade social conquistada pelo campo religioso cristão (Ibid, p. 152).

Segundo Oro (1997), a ênfase na demonização afro-brasileira tem sentido em nível individual, visto que o grande número de fiéis do neopentecostalismo provém ou mantém, direta ou indiretamente, contato com o mundo religioso afro-brasileiro.

[...] a dramatização ritualística da demonização traduz, até certo ponto, a rejeição do neo-converso do seu modo de vida pregresso e a expressão de sua mobilidade religiosa (e quiça também social); necessidade de sublinhar o novo em relação ao velho, o abençoado e liberto em relação ao pecaminoso e mundano. Nesta lógica, o passado não é esquecido, desmemorializado. Ele é constantemente atualizado para ser diariamente exorcizado, sempre renovado e representado no ritual do exorcismo/libertação (ORO, 1997, p. 21).

### 2.3 Tradição Oral x Bíblia ou simbiose

No neopentecostalismo a bíblia recupera a tradição oral, o que se aproxima da religião afro-brasileira, como meio de transformação da realidade, contudo utiliza “suas palavras de fogo<sup>45</sup>, línguas de anjos, ordenações de cura divina e expulsão de demônios, do contexto afro-brasileiro, em que a palavra falada também é revestida dos mesmos poderes simbólicos.” (Silva, 2005, p.154).

[...] a forte relação existente entre “as línguas de fogo” (como expressão do poder do Espírito Santo) e a “força das palavras” (proferidas em nome de Deus) continua presente na configuração desse sistema teológico. No neopentecostalismo, a palavra

---

<sup>45</sup> “Baseado num episódio bíblico, descrito no *Ato dos Apóstolos 2*, em que o Espírito Santo se revelou entre os cristãos no dia de Pentecostes (quinquagésimo dia depois da Páscoa) por meio das línguas de fogo, o pentecostalismo prega a presença “concreta” de Deus no mundo e sua comunicação efetiva com os homens por meio do Espírito Santo e de seus dons, entre os quais o de falar em línguas (glossolalia) e o de curar.” (SILVA, p.154, 2005)

falada ocupa lugar central nos processos mágico-religiosos. Nas sessões de cura, por exemplo, é comum que o pastor peça para as pessoas fecharem os olhos, enquanto ele faz uma oração na qual suas palavras são carregadas de ênfase. Ao final, “ordena” veementemente, “em nome de Jesus”, que os males saiam do corpo dos enfermos. É no momento dessa “ordem verbal” que Deus, acredita-se, opera a cura. As pessoas que se sentem curadas são convidadas a dar pública e oralmente um testemunho sobre a bênção recebida (Ibid, p. 153, 2005).

#### E na ação de exorcismo:

[...] o uso da palavra assume grande importância tanto no momento em que o pastor ordena que os demônios se manifestem no corpo dos fiéis, quanto no momento em que são expulsos do corpo endemoninhado. Nesse momento há inclusive um ato de efervescência coletiva em que a multidão grita efusivamente: “Sai! Sai!” ou “Queima! Queima!”. O uso do verbo “queimar” remete, aliás, a um duplo simbolismo: o da “língua de fogo” do Espírito Santo e o do poder que as palavras ditas com fé têm de realizar a coisa proferida, nesse caso a destruição (queima) do demônio. Como mostra Mariano (1999, p. 153), para os defensores desse poder “o exemplo vem de cima”: “Deus, como relata o livro de Gênesis, criou o universo por meio da palavra” (ibidem).

A visibilidade das manifestações concretas, que são os fenômenos religiosos que se tornam visíveis aos neopentecostais, através da possessão das forças ditas demoníacas nos seus fiéis que causam males. A expulsão destes demônios é uma ação repetida diariamente e, ao exorcizá-los, liberta os fiéis dos mesmos e assim os torna aptos a alcançarem os milagres.

"A 'libertação' e a expulsão dos demônios são um espetáculo onde o diabo torna-se visível. Esta espécie de "anti-revelação" não repousa num "efeito de espelho ardente" do discurso teológico profético mas na transformação da comunidade em espetáculo. A função deste "espetáculo" que se realiza no templo é legitimar a máquina narrativa colocada em prática na televisão, no rádio e de maneira quase mecânica nas três ou cinco sessões de culto realizadas a cada dia. Somente uma poderosa organização permite ao "herói" ganhar a cada dia a batalha feroz contra as forças demoníacas" (CORTEN, 1996:232) (grifo nosso. (ORO, 1997, p. 19).

Já na tradição oral das religiões afro-brasileiras, como por exemplo, no Candomblé, a palavra perpassa por todo e qualquer ensinamento e processo dentro desta religião. Nela estão expressas no exercício histórico-cultural do cotidiano, nela é transmitida a palavra que por sua vez está visceralmente ligada à Força Vital<sup>46</sup>, o Axé. O Homem, por sua vez, “ao ser criado, recebe a Força Vital e o poder da palavra, que são equivalentes, visto que a palavra é concebida como energia para gerar coisas” (OLIVEIRA, 2003).

Além disso, a palavra está ligada à transmissão do conhecimento, à oralidade, neste caso, os ensinamentos ao culto dos ancestrais e às divindades, da explicação da realidade

---

<sup>46</sup> Fonte primordial da energia, abrange todos os seres (mineral, vegetal e animal), é a própria manifestação do sagrado que sustenta o universo e permeia a relação entre os homens e a natureza. Presente na esfera da produção, da socialização e da família é na palavra que a Força Vital manifesta-se com toda sua vitalidade. ((OLIVEIRA, 2003).



através do jogo de búzios. Então a palavra é um instrumento do saber, gera e movimenta a energia, transforma (OLIVEIRA, 2003, p. 43). A palavra pronunciada no Candomblé é o mecanismo importante para a colheita e na ação de macerar folhas sagradas, proferir cantigas e rezas, invocar e anunciar a presença de divindades.

A fala possui um poder de realizar fenômenos religiosos, ela também é a transmissão do saber, e neste ponto não pode ser passada para qualquer membro da religião, o segredo faz parte da perpetuação da religião, por todo processo religioso. O religioso passa a ter maiores conhecimentos e onde são desvendados alguns segredos, quando passa pelo processo iniciático, que é o ritual de sacralização do corpo, este passa a ser o assentamento vivo do Orixá, depois de receber o axé que vem do sagrado.

Este sagrado vem de diversos ritos de purificação, equilíbrio, de doação e de entrega ao Orixá. Os ritos religiosos fortalecem a aliança entre a comunidade e seus membros, bem como os membros desta comunidade e suas divindades. Contudo, a maior parte dos conhecimentos, os cânticos, a história das entidades, é considerada como um mistério que não deve ser revelado a todos, e o quarto dos segredos é acessível somente a poucos iniciados com maior tempo na religião e com as obrigações feitas (FERRETI, 2008, p.114).

Por esses motivos os tabus e preceitos referentes à fala são inúmeros no candomblé: os orixás pouco falam, pois sua fala emanaria um axé excessivo aos ouvidos humanos; os nomes iniciáticos não podem ser proferidos fora dos contextos rituais; usa-se preferencialmente a “língua do santo” (conjunto de expressões oriundas das línguas africanas que contém segredos rituais) nos contextos religiosos, etc. Como o domínio da fala pertence a Exu, numa clara alusão ao poder de realização que as palavras possuem, oferendas a esse orixá podem propiciar beneficemente o uso dessa força. Muitos sacerdotes, por esse motivo, mascam um tipo de pimenta preferida de Exu para que suas palavras estejam carregadas dessa força ou aspergem os assentamentos desse orixá com algum tipo de aguardente lançado com a própria boca (SILVA, 2005, p. 154).

É uma religião hierárquica, os cargos são dados pelos Orixás, cujo cargo máximo dentro da comunidade religiosa de origem Nagô é a Iyalorixá (nome do cargo para mulheres) e Babalorixá (nome do cargo para homens), conhecidos também como mãe e pai de santo.

Abaixo deste posto, existem outros que dão suporte a Iyalorixá<sup>47</sup>. A comunidade religiosa, assim como a sociedade, tem suas divisões sociais.

A liturgia do candomblé é complexa e extensa, pela relação espaço-tempo, pelos ritos onde há uma sequência de eventos, e quem pode participar destas, também pelos ritos de

---

<sup>47</sup> Usarei os postos no feminino por entender ser uma religião marcada pelo matriarcalismo, Sacerdotisas que são guardiãs da integridade e a perpetuação de uma tradição religiosa herdada de várias etnias africanas, transmite esses conhecimentos e o *axé* (ou *asê em ioruba*) para sua família de santo.

passagem (etapas de evolução do adepto), das cerimônias públicas e secretas, pelo significado das cores, das danças, das vestimentas, dos adornos, e etc.

Como quase todas as religiões, as afro-brasileiras são religiões iniciáticas, em que a iniciação exerce papel fundamental. É comum ouvir dizer que para se ser pai ou mãe de santo é preciso ter sido filho de santo e passar por etapa especial e rigorosa de iniciação, com graus variados, com longa duração de dias e meses, renovada com um, três, sete, quatorze, vinte e um anos e comemorada nos aniversários redondos. A hierarquia do culto é marcada pelo tempo de iniciação, que garante status e prestígio aos participantes com mais tempo de culto (FERRETI, 2008, p. 114).

Voltando à força da fala, no neopentecostalismo, as performances orais combinadas com os rituais de cura, de libertação, de descarrego, entre outros, adquiriram grande importância, pois o ato da pregação da palavra é para estas igrejas a manifestação do fenômeno religioso, de acordo com Silva (2005), se aproximou, em muitos aspectos, o fogo da língua do Espírito Santo do poder de realização de Exu.

## 2.4 Exu ou Demônio?

Sobre Exu, nas religiões afro-brasileiras existem diferenças na Umbanda e no Candomblé. Para distinguir as duas representações de Exu nestas religiões, os adeptos das religiões afro-brasileiras geralmente utilizam os termos “Exu Africano” no Candomblé, um Orixá, para diferenciar do “Exu Brasileiro” da Umbanda, que são entidades.

A Iyalorixá Flávia Torres<sup>48</sup>, em uma entrevista, define o Exu Africano, o Orixá, como:

Ele é a personificação do movimento, o mensageiro entre os mundos. Ele liga o *Aiê* e o *Orun*<sup>49</sup>, Ele é o Orixá que traz os outros Orixás para mais perto de nós, é o mais próximo de nós por conta do movimento, por conta da compreensão da nossa linguagem. Ele é o nosso Ojise<sup>50</sup>, mensageiro, o que leva as necessidades dos homens e mulheres para os Orixás. Tudo envolve exu dentro do candomblé, não há nenhuma atividade que não haja a reverência a ele.

Os Orixás são a personificação dos fenômenos e energias naturais. É o movimento de tudo, diferentemente na Umbanda, ele não é uma energia proveniente do descarnado. A Iyalorixá Flávia diz que “Exu é um Orixá de extrema importância, Exu é fundamental é o movimento da própria vida, cada Orixá é acompanhado por Exu específico que seria o

<sup>48</sup> Zeladora da Casa de Santo do Ilê Asê Iji Toju Efun, pertencente e uma ramificação do Asê Opô Afonjá em São Gonçalo.

<sup>49</sup> *Aiê* é o mundo físico, concreto, a vida de todos os seres que povoam a terra. Os escravos falavam da África como sendo o *Ilú aiê*, a “terra da vida” (...) *Orun* é todo o resto, o mundo sobrenatural, que inclui a terra, envolvendo-a. Traduzido com “outro mundo” (AUGRAS, p.56,2008)

<sup>50</sup> Mensageiro dos Orixas em Iorubá.

mensageiro Dele, por isso tudo que se faz dentro do candomblé se participa a ele primeiro”. Exu é o mensageiro divino que fala com poder, que gera a transformação, divindade orientadora dos caminhos, por isso que nas oferendas, que são depositadas nas encruzilhadas, está se pedindo inspiração para o novo caminho que se deseja trilhar, a Exu.

Cada Orixá é acionado por rituais específicos e preparatórios, com ejé<sup>51</sup> a alimentação do Orixá, ao som dos atabaques e outros instrumentos juntamente com as cantigas de cada divindade. Eles vêm à terra nos corpos dos seus filhos iniciados (incorporação) para festejar juntamente com os seres humanos. A liturgia do candomblé é complexa e extensa, pela relação espaço-tempo, pelos ritos onde há uma sequência de eventos, e quem pode participar destas, também pelos ritos de passagem (etapas de evolução do adepto), das cerimônias públicas e secretas, pelo significado das cores, das danças, das vestimentas, dos adornos, e etc.

Já na Umbanda, os exus assim como os caboclos (uma representação mítica do índio brasileiro), são espíritos<sup>52</sup> de pessoas que já viveram na terra e possuem suas próprias histórias, por isso não são como deuses, mas entidades em evolução e que buscam esta evolução através da caridade. Nesta religião os médiuns não incorporam o Orixá, mas os mensageiros ou falangeiros de Orixás, os representantes destes. São espíritos desencarnados, em evolução, que vêm à terra através da incorporação, para orientar e ajudar aqueles que os solicita, que são as chamadas consultas.

Os Exus masculinos, quando incorporados no médium, se caracterizam. Alguns com capas, cartolas e bengalas. As entidades femininas são chamadas de Pombagiras, que usam saias rodadas, brincos, pulseiras, perfumes, rosas e algumas usam leques, o uso destes adornos está condicionado ao tipo de Exu ou Pombagira, assim como as normas de cada terreiro. São considerados os guardiões das magias, também são considerados como “sentinelas” por ter como uma atribuição proteger os terreiros, e por isso ficam na entrada dos terreiros, protegem também aos médiuns bem como a casa dos mesmos.

Na mitologia, o Exu habita as encruzilhadas, passagens, os cruzamentos entre caminhos e rotas, os cemitérios, tem o domínio sobre as portas de entrada e saída. No Candomblé, o Orixá Exu também está assentado nas proximidades das entradas e saídas do terreiro.

---

<sup>51</sup> Sangue oriundo do animal sacrificado. Este sacrifício é tem toda uma sabedoria, é que o sangue deste animal é vital para o Axé, o ejé é o que tem de mais forte nos seres. O sentido geral é por se dar valor a vida pode ofertar um sacrifício a um Orixá. O significado deste ritual faz parte do segredo da religião. Existem outros tipos de fluidos essenciais, além do vermelho, o branco e o preto vindo de minerais e vegetais.

<sup>52</sup> No Candomblé de Angola também são cultuados cablocos.

Assim como no Candomblé, o Exu da Umbanda tem o poder de comunicar e fazer a ligação entre os mundos, o oposto também pode acontecer, ele tem o poder de comprometer a comunicação. Na Umbanda, estes espíritos são energias mais materiais, podem realizar trabalhos espirituais para o bem, como curas, orientações, em todos os aspectos da vida pessoal de quem o solicita, e para a evolução, praticam a caridade.

Na questão dos trabalhos malignos, não são feitos com os Exus, são feitos por espíritos denominados de “exus pagãos”, considerados como “sem luz” e sem conhecimento da evolução, contudo podem passar por um processo de evolução para sair da condição de marginalidade. São praticados em terreiros que não praticam os fundamentos da Umbanda. Fundamentos estes que se baseiam na crença em entidades espirituais em evolução, através da prática da mediunidade como forma de desenvolvimento espiritual.

Mas como o Exu tornou-se um espírito endemoniado? Segundo Silva (2005), nestas religiões, com o poder da colonialidade, sofreram influência da teologia cristã, com a ressignificação do diabo.

[...]. Para distinguir essas duas representações do exu, no candomblé e na umbanda, o povo-de-santo normalmente usa os termos “exu africano” e “exu brasileiro”, respectivamente. Considerando o papel do caboclo e do exu na conformação desses sistemas, vemos que, em termos ideais, o caboclo – sendo uma representação mítica do índio brasileiro – serviu como uma “dobradiça simbólica” que permitiu a abertura de um modelo auto-referenciado como “mais africano” e “purista” de culto (jeje-nagô) para um modelo mais “nacionalizado” (embora ainda africano), como o candomblé de angola e, posteriormente, para a constituição da umbanda, ideologicamente marcada pela idéia de se mostrar como uma “religião brasileira”. A categoria do exu coube o papel de aproximar os sistemas religiosos africanos e o catolicismo pela incorporação do imaginário demoníaco cristão (dicotômico entre o bem e o mal) no imaginário do “exu africano” (relativista). Elementos na estatuária do “exu brasileiro” (tridente, garfo de três pontas, chifres, rabo, patas no lugar dos pés, capas pretas, cartola, etc.) demonstram esse trânsito de representações. Mas, tal como acontece com o caboclo, não nos enganemos, pois mesmo o “exu brasileiro”, ou da umbanda, sob a sua aparência demoníaca preserva vários “conteúdos africanos”. Uma das provas disso é o “exu brasileiro” não ser o “mal absoluto”. Ele é tido como muito poderoso exatamente por sua condição liminar, podendo inclusive fazer o bem (SILVA, 2005, p. 159-160).

O que ocorre dentro das Igrejas neopentecostais, do tipo praticado na IURD, é a inversão destes valores. Estes Exus são transformados em espíritos obsessores e perturbadores, que iludem as pessoas. Assim, com relação ao transe, possessão e obsessão, têm sido ostensivamente negados ou substituídos por uma “versão pentecostal”, que têm trabalhado com vários elementos simbólicos do campo religioso afro-brasileiro. Então qualquer que seja o tipo de manifestação que a pessoa esteja, sob a influência de algum espírito ou divindade, é taxado por esta igreja como um espírito imundo, um demônio.

O mundo de Cristo não se confundia com o mundo do Diabo, sendo o culto aos “espíritos das trevas”, atribuído à umbanda, a principal crítica dos pentecostais a esta religião. Ou seja, o primeiro movimento encontraria na ordem ascética imposta pelo sistema de crenças uma forma de lidar com a desordem e a desigualdade da vida social. O segundo, sem negar essa desordem, buscaria seus mediadores na tentativa de superá-la com base na manipulação mágica em proveito próprio (SILVA, 2007, p. 225).

A IURD manipula vários conceitos dos sistemas religiosos afro-brasileiros e do espiritismo kardecista, tais como a relação das entidades espirituais com o corpo, linhagem e espaço. (SILVA, 2005 p. 171). Assim, podemos ver que o campo do conflito que a IURD estabelece com estas religiões é este. A ideia constrói os comportamentos de intolerância religiosa.

Sintomaticamente, essa aproximação elegeu a figura de Exu (ou dos “espíritos das trevas”), invocado originariamente nas sessões umbandistas e agora nas sessões neopentecostais de exorcismo ou de descarrego, como seu elemento de mediação e inversão. Ao contrário da invocação umbandista, no neopentecostalismo Exu não é mais chamado para atuar como mensageiro ou “sujeito do favor”. Agora, sua função é vir para ser expulso em nome da cura e da salvação do possuído. Não sendo mais a morada do maligno, o liberto “expulsa o favor” (que no sistema da umbanda sempre o deixava à mercê dos despachos) e impõe seu “direito” à graça divina, falando diretamente ao seu detentor celestial por excelência (SILVA, 2007, p. 226).

De acordo com Gil Filho e Silva (2009), estas relações espaciais humanas são também decorrentes de seus comportamentos orientados pelos sistemas teológicos.

O primeiro passo da espacialização do fenômeno religioso é dado pelo discurso fundador, que transforma experiências religiosas e míticas em verdades religiosas. Trata-se de um discurso que é reestruturado pelo líder religioso que dirigidas aos enunciatários pode haver a eficácia simbólica necessária na espacialização e nomenclatura da experiência religiosa com o mundo (SILVA; GIL FILHO, p. 79, 2009).

Porque o uso da linguagem para Gil Filho (2004) é o que permite o espaço de representações:

A linguagem enseja à representação, a posição espacial, as distâncias e possibilita ir além das determinações subjetivas das sensações quando estabelece premissas de objetivação de uma ordem espacial. Desde suas práticas primárias às mais complexas a linguagem permite a transposição de um espaço de expressões para um espaço de representações (GIL FILHO, 2004, p. 4).

A partir da linguagem que se remete a um lugar de enunciação, gera outras formas de espacialização do fenômeno religioso:

[...] os primeiros veículos para a espacialização das ideias religiosas são as palavras, na oralidade e/ou na textualidade pela qual é difundido o saber religioso. A partir da apropriação desse conhecimento, o Homem religioso é sujeito “espacializador”

através da enunciação do discurso religioso. As representações que permeiam os discursos se espacializam para além do espaço originário (SILVA; GIL FILHO, 2009, p. 79).

De acordo com os autores Silva e Gil Filho (2009), a impregnação das ideias religiosas sobre a percepção faz com que o sujeito religioso a espacializar o sentimento religioso em ações cotidianas. Como consequência, este sujeito passa a espacializar as ideias religiosas pelo seu sentir mítico-religioso. O religioso busca se comportar de acordo com o modo religioso de agir descrito nas narrativas. Logo, o fenômeno religioso é espacializado pelo agir. Ação que, descrita, toma forma de palavra, depoimento e pregação com intuito de conversão.

Muitos fiéis se empenham bastante na conversão dos familiares que ainda *não aceitaram a palavra*. Pois, ao acreditarem nas bênçãos alcançadas e no habitar eterno do paraíso, buscam através de seus atos, levar ao mesmo destino as pessoas para as quais dirigem seu amor. O mandamento maior do Cristianismo: “*amai-vos uns aos outros como eu vos amo*” (João, 15,12), também pode ser interpretado como “levei o Evangelho a toda criatura”. Esse ímpeto missionário provocado pela narrativa é o propulsor da fundação da instituição. A crença nas graças de Deus e o apelo ao amor ao próximo incitam o fiel à ação. Nos casos em que a pessoa impelida à ação encontra uma estrutura institucional com uma linguagem religiosa satisfatória, ela passará, com seu trabalho, a fortalecê-la. No entanto, se suas concepções mítico-religiosas não puderem ser ancoradas em alguma organização institucional preexistente, a pessoa poderá erigir alguma (SILVA; GIL FILHO, 2009, p. 85).

## 2.5 Corpo, religião afro-brasileira x neopentecostal.

Para compreender melhor o (a) sujeito (a) religioso do Candomblé, Silva (2005) apresenta a composição deste ser.

A pessoa é vista como uma agregação mítica que pode englobar, variando conforme as várias modalidades de culto, o ori<sup>53</sup> (Eu), um orixá de frente, um juntó (segundo orixá que forma com o primeiro o casal de orixás tidos como “pai” e “mãe”), orixás de herança, erê, Exu, caboclo, etc. Esse enredo de santo segue uma lógica definida pelo orixá de frente. Se este for, por exemplo, Ogum (orixá da forja, da guerra, associado aos caminhos), o segundo santo poderá ser Iansã (também uma guerreira, associada aos ventos), o erê pode se chamar Mariozinho (mariô é a folha de dendezeiro que cobre a roupa de Ogum), o caboclo, Trilheiro, e o Exu, Tiriri, Tranca-Rua, Porteira, etc. (nomes associados aos caminhos) (SILVA, 2005, p. 156).

A perpetuação do Candomblé passa pela a iniciação do adepto, precedida do processo iniciático, que é o ritual de sacralização do corpo, este passa a ser o assentamento vivo do Orixá depois de receber o axé, que vem do sagrado. Para se realizar os ritos religiosos é

---

<sup>53</sup> Cabeça, a própria consciência. Os valores mais puros.

necessário que os membros da comunidade exerçam suas respectivas funções, os rituais são de extrema importância, pois fortalecem a aliança entre a comunidade e seus membros, visto que é através da prática que se aprende e fortalece a incorporação das divindades.

Segundo Ferreti (2008), a maior parte dos conhecimentos, os cânticos, a história das entidades, é considerada como um mistério que não deve ser revelado a todos, e o quarto dos segredos é acessível somente a poucos iniciados com maior tempo no santo. O (a) candomblecista passa por rituais, as chamadas obrigações de santo, de um, três e sete anos, para fixar no ori do iniciado no enredo. Com sete anos de obrigações, este se torna um *egbomi*, o irmão (a) mais velho (a) e poderá até receber cargos, de acordo com seu destino (odú), dentro do terreiro.

Existem também as obrigações periódicas para o fortalecimento do ori e fortalecimento da ligação com Orixá, bem como as obrigações de catorze, e vinte e um anos, em que se considera que seu axé (força) está estruturalmente estabelecido. Sodré nos diz como é que se recebe o axé:

[...] Recebe-se o *axé* das mãos e do hálito dos mais antigos, de pessoa a pessoa, numa relação interpessoal dinâmica e viva. Recebe-se através do corpo e em todas os níveis da personalidade, atingindo os planos mais profundos pelo sangue, os frutos, as ervas, as oferendas rituais e pelas palavras pronunciadas (SODRÉ apud SANTOS, 2002, p. 98).

O transe, a partir deste período, passa a ser menos frequente, assim o corpo do (a) candomblecista é vista como a morada do seu orixá, ou seja, um assentamento vivo do seu Orixá, se transformando em um representante deste na terra.

Com a questão do transe, o iniciado renasce para o Orixá e desta forma o (a) candomblecista e o Orixá podem “conviver” num só corpo. “Quando o deus ‘vem’, o homem ‘vai’ (perde a consciência) e vice-versa. Na unidade do corpo compartilhado, os homens se divinizam e os orixás se humanizam, mas só podem fazê-lo como seres únicos e não gerais, um de cada vez” (SILVA, 2005, pp. 155-156).

Como se vê, nas religiões afro-brasileiras, o Eu se sacraliza à medida que o adepto vai compondo seu “enredo de santo”, ao longo de seu processo iniciático. Segundo Márcio Goldman (1985, p. 46), no candomblé “a ‘pessoa’ é postulada então como fragmentada, e todo o esforço do sistema parece voltado para fundi-la numa grande unidade”. [...] A exigência dos constantes ritos sacrificiais visa exatamente a provocar “uma continuidade entre a divindade e os homens, através de um animal colocado como intermediário e que, ao ser abatido, deixa aberto um canal para que a ‘graça divina’ flua até o mundo humano”. A possessão é a evidência da eficácia desse canal (Ibid, p. 155).

O Candomblé e a Umbanda são religiões, em que os cultos se organizam em torno da manifestação das divindades nos corpos dos adeptos, sendo assim representações concretas dessa fusão, entre o corpo e o divino. E esta representação concreta, a manifestação da divindade no corpo, é a visibilidade do fenômeno religioso, que é a chave para o ataque dos neopentecostais, pois torna visível e palpável o corpo “possuído”, situado no espaço de convivência, seja este público ou privado.

Ao configurarem-se paralelamente como superfícies de inscrição do Outro subalterno ou do Outro reprimido, esses espaços refletem as batalhas em torno das identidades emergentes ou das identidades que no presente buscam visibilidade sociocultural (AZEVEDO, 2009, p. 58).

Segundo Augras (2008), a celebração dos ritos de possessão torna manifesta a dualidade do ser da existência da divindade no religioso e ao mesmo tempo fora dele.

Nos cultos de possessão, não existe ruptura entre o duplo e a metamorfose. Manifestando o deus ao qual pertence, o fiel despersonaliza-se, e deste modo, transforma-se naquilo que ele realmente é. [...] a religião Nagô afirma a identidade entre o deus e a natureza da “cabeça” da qual é dono (AUGRAS, 2008, p. 22).

A pessoa, na tradição nagô, é compreendida através das forças divinas e elementos naturais. A essência da pessoa é indissociavelmente ligada às divindades e aos elementos da natureza.

Com efeito, a pessoa é o resultado de uma ação coletiva. Não se separa, segundo Ribeiro, personalidade e coletividade. A identidade do indivíduo é forjada no interior das tramas sociais. Se a pessoa é resultado da interação entre o sagrado e a natureza, é no meio-ambiente social que ela encontra sua identidade (OLIVEIRA, 2003, p. 53).

O corpo não pode ser pensado como entidade fechada, pois o seu caráter é iminentemente relacional, em que as identidades essencializadas do corpo passam a ser pensadas também como lugar de criação de subjetividades.

Donna Haraway defende a validade de um conhecimento que é alicerçado sobre a ideia de ‘vista do corpo’, com a sua posição específica. A ‘colocação’ do sujeito gerador de conhecimento num corpo específico, e a conseqüente passagem do paradigma da simplificação para o paradigma da complexidade, implica a aceitação do acto de ‘corporização do conhecimento’, e a atenção relativamente às subliminares maquinações de uma instância, ‘contraditória, estruturada e estruturante como é o corpo’. Refutando uma teoria social estática que apresenta inúmeros sujeitos como recipientes passivos de processos de normalização, teorias alternativas como a de Haraway insistem na formulação de que o corpo proporciona um conhecimento-chave sobre o trabalho da subjectividade mostrando como os indivíduos tem vindo a ser alvo de práticas que decorrem de aparatos ideológicos que as tornam sujeitos nos termos desses aparatos (AZEVEDO, 2009, pp. 47-48).



Os sujeitos religiosos afro-brasileiros são alvo das práticas dos aparatos ideológicos do colonialismo, racismo e patriarcalismo, logo, segundo Lima (2007), o corpo *é no* espaço, “está para muito além de meramente admitir que o corpo é espaço ou que o corpo está situado no espaço” (p.66). Este corpo (como também o espaço), que tem em sua constituição o racismo, em sua grafia também terá a marca deste, e este além de aparecer na segregação sócio-espacial, onde o contingente populacional negro habita espaços degradados da cidade, seus corpos são condenados a experiências espaciais sujeitas à repressão.

Conforme Oliveira (2003), o pensamento dos africanos é sincrônico, contrapondo-se ao pensamento linear ocidental. Neste, os eventos, objetivos e subjetivos, estão interligados, dando a totalidade do universo da tradição africana, o sagrado e o profano fazem parte de uma unidade.

O sagrado, na verdade, permeia todos os espaços do universo africano. Ele impregna com sua **força vital** qualquer esfera da vida comunitária dos negros em África como nos outros continentes para onde tenham ido os negros da Diáspora. Esse sagrado, porém, no caso da África, emana da ancestralidade. A todas as coisas. Logo, a ancestralidade permeia todos os seres que compõem esse universo. Se a ancestralidade é a expressão do sagrado, este sagrado manifesta-se através da força vital (OLIVEIRA, 2003, p. 53).

Para a IURD, estes espíritos são denominados de encostos e de demônio, que agem sobre o corpo da pessoa, e religiões que invocam espíritos são condenadas pelo neopentecostalismo, pois o corpo é visto no neopentecostalismo como o santuário de Deus e morada do Espírito Santo (assim como no cristianismo em geral), ou seja, o ser humano já é divino e basta ele se afastar das tentações que vêm de fora. A tentativa do “demônio” de se apossar deste corpo é compreendida como uma tentativa de destruir a obra do criador, tanto o corpo como a alma humana.

“Não sabeis que sois o santuário de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós? Se alguém destruir o santuário de Deus, Deus o destruirá; porque o santuário de Deus, que sois vós, é sagrado. 1 Coríntios 3.16,17” (MACEDO, 1988, p. 74).

A possessão do Espírito Santo é aceita legitimamente para que se tenha o fortalecimento do Eu junto ao espírito de Deus (SILVA, 2005), já que quem se apossa no corpo da criatura é o espírito de quem o criou. Então qualquer outro espírito que se apossa em um corpo é considerado um demônio.

Para purificar o evangélico neopentecostal, o pastor, líder religioso, realiza ritos de exorcismo para explorar e aproveitar, em favor da religião, essa relação que a pessoa tem com o panteão das religiões afro-brasileiras, o da pessoa múltipla com a presença de várias

entidades, e enfatiza uma nova relação entre o homem e deus. Os (as) pastores (as) conhecem como funciona esse fluxo. Silva (2005) analisa a questão do sacrifício, tanto no Candomblé como no Neopentecostalismo.

Nessa lógica ritual, não se trata de sacrificar (eliminar) a animalidade associada ao homem para abrir canais com o sagrado, como fazem as religiões afro-brasileiras, mas, seguindo a tradição do cristianismo, buscar nos seres que vêm do plano sobrenatural os responsáveis pelos desvios humanos de sua jornada ao sagrado. Considerando a dicotomia existente nesse plano entre o bem e o mal e que o sacrifício pleno de um desses lados (o do Cordeiro de Deus) já tenha ocorrido para a salvação dos homens, nas sessões neopentecostais sacrifica-se continuamente o demônio (na condição animalesca que assumem os transe de exu e pombagiras) como forma de se garantir a comunicação com o sagrado. Ou seja, se o Cristo morreu em nome desse fluxo, agora se trata de sacrificar o “anticristo”, ou o demônio/exu, para garantir a continuidade do fluxo (p. 157).

Na sessão de exorcismo (de libertação ou descarrego), o pastor pergunta ao espírito que tomou posse do corpo do evangélico, que segundo a visão neopentecostal seria um demônio, qual é o espírito que está ali, se é o mais forte, se é o de frente. Ele quer saber qual é a entidade que toma a frente e faz parte da cabeça do endemoniado nos rituais de Umbanda ou de Candomblé. Segundo Silva (2005), o transe mais frequente é de Exu e Pombagira, mas existem outras possibilidades de receber outras entidades, sendo que menos frequentes.

De acordo com o autor, o pastor, quando identifica que é Exu ou Pombagira, “ordena” que o chefe se manifeste. Ao final da sessão de exorcismo, acreditam que ocorre a expulsão permanente dos sobrenaturais malignos<sup>54</sup>, que seriam os Exus, pois são estes que mais aparecem. A pessoa volta a ser divino ao se libertar de uma espiritualidade considerada maligna, estando apta a ter contato com o Espírito Santo, já que o mal do indivíduo foi eliminado e ele se torna bom e correto. Para isso é necessário superar nele mesmo o que há de “humano”, não caindo em tentação do mal e do errado. Seguem, como exemplo, a fé e a resistência de Jesus, pois teve de morrer como um animal em nome dos homens. “No primeiro, celebra-se a morte do Cordeiro de Deus em nome dos homens; no segundo, a morte do demônio nos homens por meio do sangue do Cordeiro e, no candomblé, a morte dos animais (cordeiros) em nome dos deuses e dos homens” (Ibid, p. 158).

Por isso, o diabo (exu) quando nele se manifesta fala a língua dos homens e de sua cultura (compreensível), enquanto a pessoa está inconsciente, narrando suas façanhas malévolas. Moralmente, esse “Eu” é visto, portanto, como essencialmente bom e certo e, a princípio, não poderia ser responsabilizado pelos atos maus e errados cometidos sob a influência dessa outra “persona” que o invade. Da mesma forma, esse “Eu”, ao ser visitado pelo Espírito Santo e falar a língua dos anjos

---

<sup>54</sup> Mesmo que não surjam outras entidades e divindades nos rituais de exorcismo, na prática, qualquer um destes é considerado demônio para os neopentecostais.

(incompreensível aos homens), não perde sua consciência, ou, se quisermos, a da trindade divina, se torna “várias pessoas em uma” (Ibid, p. 157).

Os exus e pombagiras são considerados entidades das trevas, segundo o autor, a Umbanda, e no Candomblé em menor escala, absorveram a visão cristã, que desde o colonialismo europeu na África associou o Exu ioruba ao Diabo, por conta das características que estão associados aos vícios e pecados humanos (SILVA, 2005).

Os líderes religiosos destas igrejas creem que, nas sessões de descarrego neopentecostais, expulsam em massa, de fato, as entidades da Umbanda e as divindades do Candomblé da cabeça dos novos convertidos.

[...] Para muitos membros de candomblé a manifestação dos exus e pombagiras nas igrejas neopentecostais é vista como possível e até mesmo compreensível já que eles são “eguns” e não “orixás”. Os orixás raramente baixariam nessas sessões e se baixarem, dizem os adeptos do candomblé, é porque são “orixás da umbanda”. Ou seja, as entidades umbandistas manifestadas nas igrejas neopentecostais, ao serem classificadas como eguns, fazem com que a “vitória” do pastor sobre elas não desqualifique o sistema afro-brasileiro por inteiro, ao contrário, reafirme dicotomias e divergências existentes em seu interior, como, por exemplo, a visão dos riscos a que as cabeças não protegidas adequadamente estariam sujeitas. Em função dessa visão, aliás, as entidades da umbanda, muito antes de serem expulsas em massa nas sessões de descarrego neopentecostais, foram expulsas das cabeças de seus filhos umbandistas que se converteram ao candomblé (SILVA, 2005, p. 161).

Essa lógica de conversão, reconhecido que o novo convertido tinha uma vida religiosa na Umbanda ou no Candomblé, transforma os significados das suas entidades vigentes nas religiões afro-brasileiras para o neopentecostalismo. Nas palavras de Edir Macedo:

Se alguém chegar à igreja no momento em que as pessoas estão sendo libertas, poderá até pensar que está em um centro de macumba, e parece mesmo [...] Alguém poderá pensar: “Como podem baixar esses espíritos em uma igreja, uma Casa de Deus?”. É importante, antes de mais nada, termos ciência de que as pessoas nas quais se manifestam os espíritos infernais não os encontraram na igreja: estavam dentro delas (SILVA apud MACEDO, 1996, p. 121).

Em síntese desta visão neopentecostal, os espíritos entram no corpo das pessoas como Exu e saem através do exorcismo como demônios. Para isso, há a operação de sobrepor os diferentes sistemas religiosos, neopentecostalismo e as religiões afro-brasileiras, e fornecem previamente seus significados, o primeiro se utiliza da eficácia simbólica do outro.

Valer-se da lógica mágico-religiosa do outro é o primeiro passo para tentar garantir a operacionalidade desta lógica quando aplicada em seu próprio sistema, a partir de outros pressupostos. A “inversão”, também sendo uma “versão”, só faz sentido quando se conhece o que se inverte. No limite, porém, ambas, versões e inversões, dependem umas das outras para ampliar seus significados e afirmar suas identidades por contraste (SILVA, 2007, p. 227).

## 2.6 Formas de Expansão da Fé Neopentecostal

A respeito dos meios de comunicação<sup>55</sup>, ressalta-se o rol de aquisições da Igreja Universal do Reino de Deus, que foi grande. Após a compra da emissora de rádio e televisão Rede Record, a mesma atingiu níveis de audiência consideráveis, devido aos investimentos financeiros e estruturais feitos pela direção evangélica da empresa. Além de editora de livros<sup>56</sup>, revistas<sup>57</sup>, jornais gratuitos<sup>58</sup>, tem uma produtora de material fonográfico religioso<sup>59</sup> (Silva, 2011).

A diferença mais concisa entre o Neopentecostalismo e as Religiões de Matriz Africana:

Elas (as religiões afros) também não são religiões apostólicas, de pregação do que deve ser feito, não são religiões que pregam a conversão dos outros, como fazem as igrejas missionárias, católica ou protestante. Nas religiões de matriz afro, vai quem quer e quem chega é sempre muito bem recebido. Não são religiões de pregação, da palavra, da fala em público, da oratória. Também não são religiões do livro, do texto escrito, da revelação acabada. São religiões da oralidade, em que os conhecimentos são transmitidos de boca a ouvido, como um dom transferido de pessoa a pessoa e em que os conhecimentos devem ser guardados de cor, embora parte destes conhecimentos no século XX começam a se tornar escritos. Existe por este e outros fatores, grande diversidade de interpretações e grande variedade de tradições no campo afro, talvez até maior do que entre os protestantes (FERRETI, 2008, p. 3).

As manifestações de intolerância religiosa violam a Lei 7716/89, que estabelece a igualdade racial e o crime de intolerância religiosa. Contudo, as delegacias de polícia que fazem o registro de ocorrência não classificam o fato como intolerância religiosa, esta é a expressão do preconceito em relação ao outro que é diferente.

Ao utilizar o discurso que demoniza as religiões não cristãs, e especialmente as entidades espirituais constituintes do universo simbólico das religiões afro-brasileiras, modificam o significado para a proliferação da intolerância e do preconceito no imaginário coletivo. E pode ser usado como recurso estratégico para conquistar novos membros, frente à impossibilidade de abolir do imaginário coletivo, as representações, simbologias religiosas das entidades espirituais afro-brasileiras (SILVA, 2011).

---

<sup>55</sup> Outras emissoras entram na lista de propriedades da Igreja Universal do Reino de Deus, considerada a maior do país, estão: Rede Mulher, Portal Arca Universal.

<sup>56</sup> Editora Gráfica Universal, responsável pela publicação de livros produzidos pela denominação e afins.

<sup>57</sup> A Revista Plenitude

<sup>58</sup> Jornal Folha Universal e Jornal Hoje em Dia em Minas Gerais que é diário,

<sup>59</sup> A gravadora Line Records e a emissora FM de rádio Rede Aleluia fazem parte da Universal Produções, que gerencia todos os meios de comunicação ligados à igreja.

Sendo o preconceito e a intolerância religiosa são caracterizados como crime contra os direitos humanos, uma vez que consta na Constituição Federal de 1988 da seguinte forma:

Artigo 5º - VI: é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias.

Também no Código Penal Brasileiro consta, no capítulo V, Crimes Contra a Honra<sup>60</sup>:

Artigo 140, § 3º - Injuriar alguém ofendendo-lhe a dignidade na utilização de elementos referente à raça, cor, etnia, religião ou origem: Pena : reclusão de 1 (um) a 3 (três) anos e multa.

Devido ao grande número de casos de violações de direitos de grupos que sofrem com a intolerância, foram criados grupos de solidariedade, comissões e fóruns da sociedade civil com o intuito de ampliar o debate à construção de uma consciência de liberdade religiosa, bem como se protegerem da séria ameaça e violação aos direitos religiosos, que é um direito humano.

Conforme Hofbauer (2011, p. 73), “por meio de um constante jogo de posicionamentos dos sujeitos que, nos diversos espaços e contextos sociais, significados e identidades são afirmados e contestados, construídos e desconstruídos”.

---

<sup>60</sup> [http://www.dji.com.br/codigos/1940\\_dl\\_002848\\_cp/cp138a145.htm](http://www.dji.com.br/codigos/1940_dl_002848_cp/cp138a145.htm)



### **3 RELAÇÕES DE PODER, RELIGIÃO E TERRITORIALIDADES EM CONFLITO.**

Conforme Dirce Maria Antunes Suertegaray:

Geografia é uma interpretação, existem muitas geografias conforme for a vivência dos lugares, paisagens e espaços. Existem, portanto, muitas vivências, muitas possibilidades, o espaço transforma-se conforme se transformam a consciência, nossas ações e, portanto, nossas vivências (SUERTEGARAY, 2005, p. 32).

Desta forma, estudamos dois grupos religiosos, os neopentecostais e os adeptos das religiões afro-brasileiras, a fim de compreender como cada um entende/percebe o seu espaço religioso, através da interação conflituosa entre eles. Analisando o sentir, como são concebidos os espaços religiosos, o agir do sujeito religioso e como a ação intolerante se espacializa.

Para tal, é necessário compreender como os grupos religiosos agem no seu espaço, pois estas ações são orientadas pelos paradigmas que os cercam; o eurocentrismo e o racismo que são pilares para a ação do religioso intolerante e deste fazer geográfico.

Diversos estudos reafirmam que o eurocentrismo é a causa da invisibilidade acadêmica e social de grupos sociais que passam por situações de discriminação, que por sua vez marcam seu processo de espacialização e, conseqüentemente, autoriza violências no cotidiano. Santos (2010) considera o cotidiano como categoria da existência, assim tem de ter um tratamento geográfico do mundo vivido.

[...] Através do entendimento desse conteúdo geográfico do cotidiano poderemos, talvez, contribuir para necessário o entendimento (e talvez, teorização) dessa relação entre espaço e movimentos sociais, enxergando na materialidade, esse componente imprescindível do espaço geográfico, que é, ao mesmo tempo, uma condição para a ação; uma estrutura de controle, um limite à ação, um convite à ação. Nada fazemos hoje que não seja a partir dos objetos que nos cercam. E enquanto outros especialistas podem escolher, na listagem de ações e nas populações de objetos, aqueles que interessam aos seus estudos setoriais, o geógrafo é obrigado a trabalhar com todos os objetos e todas as ações (SANTOS, 2010, p. 591).

Consideramos que a intolerância religiosa é uma das facetas do racismo, neste capítulo serão aprofundados os temas da Geografia e Relações Raciais, Geografia da Religião para compreendermos como poderemos analisar o fenômeno da intolerância religiosa na Geografia, visto que este fenômeno, assim como o racismo, provoca hierarquização entre diferentes culturas, regulando as relações sociais e verticalizando as interações sociais, produz espaço criando microterritórios (COSTA, 2008, 2012; FORTUNA, 2012), que são as brechas

e “escavações” dos marginalizados em um espaço social hegemônico. Existem brechas e aberturas possíveis no espaço hegemônico que os marginalizados se aproveitam para se apropriarem e organizarem seus processos culturais e de sociabilidade.

Como foi dito em capítulo anterior, os adeptos das religiões afro-brasileiras são socialmente depreciados pela parte da cultura dominante, desta forma é atribuído a eles o estigma. Ter estigma, de acordo com Goffman (2004), significa que são grupos sociais que possuem atributos indesejados pelo grupo dominante e são estigmatizados. Quanto mais discrepante for a diferença entre as duas identidades, mais acentuado o estigma.

O estigma cria duas identidades, uma seria a identidade social virtual - um modelo social do indivíduo que se realiza em um primeiro contato e, no processo das nossas vivências, a imagem criada pode não corresponder à realidade; a segunda é a identidade social real - são os atributos que de fato podem demonstrar a que categorias o indivíduo pertence e prova possuir.

O termo estigma, portanto, será usado em referência a um atributo profundamente depreciativo, mas o que é preciso, na realidade, é uma linguagem de relações e não de atributos [...] Construimos uma teoria do estigma; uma ideologia para explicar a sua inferioridade e dar conta do perigo que ela representa, racionalizando algumas vezes uma animosidade baseada em outras diferenças (GOFFMAN, 2004, p. 08)

O sujeito adepto da religião afro-brasileira tem a sua identidade social estigmatizada, tem destruídos seus atributos e suas qualidades, e são reforçados enfaticamente os ditos desvios, sendo que o caráter ideológico dos estigmas é ocultado.

Desta forma, segundo Goffman (2004), ao sujeito que é estigmatizado é imputada a rejeição do todo social, é criada a imagem social da “doença” com o intuito de manter a eficácia simbólica da estigmatização. É também reforçado o caráter simbólico da representação social, segundo a qual os sujeitos são considerados incapazes e prejudiciais à interação sadia na comunidade.

O estigma impede a livre expressão dos grupos sociais em um espaço social hegemônico e homogêneo, o que gera a territorialização dos atributos da identidade estigmatizada - expressões, estéticas, formas de agir, que podem ser expressas em lugares singulares. São territorializados pela marginalização, ou melhor, a apropriação dá-se por um processo de marginalização do espaço hegemônico. Este mesmo espaço territorializa os marginalizados e estes só têm o território como referência de suas práticas.

É sabido que o tema da religião e até mesmo da intolerância religiosa têm maior evidência nas demais ciências sociais, como Sociologia e Antropologia, na Geografia é



recente. Optamos por utilizar o método fenomenológico, pois se pauta na percepção, o mundo vivido e a subjetividade, considerados elementos importantes para a compreensão do espaço.

A fenomenologia na Geografia descreve os fenômenos da experiência dos atores como integrantes em interação com o espaço e com outros indivíduos. É importante ressaltar que, neste trabalho, serão abordados os conflitos decorrentes destas interações.

### **3.1 Geografia e Intolerância Religiosa**

Para interpretar o mundo através do sistema simbólico da religião é necessário fazer a diferenciação entre o nível material do espaço e o seu nível simbólico.

Na semiótica, esta dualidade se apresenta como diferença entre o “significado”, o sentido do objeto- no nosso caso a vivência espacial das pessoas e as suas relações espaciais- é o “significante”, que é a interpretação acadêmica deste. Fazer Geografia, expressa, conseqüentemente, uma ação dupla: a construção de um objeto científico e a compreensão do fazer geográfico cotidiano embutido no sentido comum (SAHR, 2007, p. 58).

Assim, a relação entre a existência física e a transcendental (ou sagrada), estabelecida por cada cultura, sinaliza uma das dimensões da complexidade do estar e do ser humano. Imputar a qualidade de “sagrado” a um objeto, a um espaço ou a um acontecimento, nada mais é senão estabelecer uma forma de organização do mundo (AUGRAS, 2008).

Com o propósito de contribuir com a Geografia da Religião contemporânea, a partir dos conflitos entre os diferentes sistemas de significações religiosas, buscamos através da superação da colonialidade do poder (PORTO-GONÇALVES, 2002, 2005, 2006, 2007; LANDER 2005; SILVA 2009; SANTOS, 2007, 2012), do saber e do racismo epistêmico, resquícios da colonização, a fim de reescrever uma história dita universal que silencia e aniquila as grafias da história e/ou as histórias das grafias locais. Juntamente com a abordagem de Gil Filho (2004, 2008), que dialoga com a Ciência da Religião e o idealismo crítico para analisar o fenômeno religioso como formas simbólicas.

As religiões afro-brasileiras com seus adeptos, suas manifestações religiosas e locais de liturgias também produzem e reproduzem o espaço. A temática da intolerância religiosa no Brasil traz discussões para além da questão sagrada, traz a complexidade das relações e interações sociais, como a xenofobia, a homofobia, o racismo, a discriminação com a população negra e com adeptos das religiões afro-brasileiras.

Cerceiam os corpos dos adeptos das religiões afro-brasileiras por se remeterem ao tempo de escravidão. Além dos intolerantes religiosos desrespeitarem a Constituição Federal

Brasileira de 1988, pois tentam limitar a liberdade de expressão do outro, diminuir e até mesmo impedir a liberdade de culto e, em muitos, restringe o direito de ir e vir dos cidadãos e cidadãs.

As religiões afro-brasileiras, desde a sua constituição até o presente momento, têm passado por mudanças, tal como na composição racial de seus membros, isto é, membros não negros passaram a aderir estas religiões, em muitos casos, terreiros e centros de umbanda são mais frequentados por não negros, bem como são sacerdotes e ministros de culto religioso.

Estas mudanças, em ter brancos como integrantes e possuidores de cargos religiosos, não foram significativas para mudar a mentalidade sobre as religiões afro-brasileiras, sendo consideradas marginais, seitas, amaldiçoadas e outros tipos de atrocidades. Apesar dos membros serem de maioria não negra, este fato não altera a origem da religião, é uma religião de fundamento africano. E por conta disto é estigmatizada pelo racismo.

Os espaços considerados *negros*, segundo Santos (2012), são espaços vistos como expressões da *cultura negra*, nestes emergem as representações em torno do ser negro. Ser negro e/ou negra é vantajoso, é um atributo afirmativo em termos de autoimagem nestes espaços, isto é, o espaço das religiões afro-brasileiras faz parte de uma organização racializada, dentro da trama das relações sociais. Contudo é necessário ressaltar que isso não é refletido na sociedade em sua totalidade.

Segundo Santos (2012), isto tem implicações nas espacialidades das relações raciais, do racismo. As relações sociais e raciais, nas suas múltiplas dimensões (de corporeidade, de religião, de cultura, etc.), com suas manifestações de atributos constituem as suas espacializações (p. 54).

O autor nos diz que Sansone (1996) definiu três áreas das relações raciais em que os contextos sociais podem ser classificados em “áreas duras”, “áreas moles” e “espaços negros”.

[...] As “áreas duras” são aquelas nas quais a dimensão racial importa, e onde normalmente isto pende de maneira negativa para os negros: trabalho (e, o acesso ao trabalho em particular), o mercado matrimonial e de paquera e o contato com a polícia são contextos que ele menciona como “áreas duras” das relações raciais. As “áreas moles” são espaços no qual ser negro não dificulta (como o domínio do lazer em geral) e pode, às vezes, até dar prestígio (o que ele chama de “espaços negros”, como o bloco afro, a batucada, o terreiro de candomblé e a capoeira). As distinções entre as áreas moles e duras envolvem a valorização ou não do pertencimento racial, a definição de sistemas de posições (mais ou menos hierarquizadas) quando a raça regula as relações e os comportamentos dos envolvidos em cada contexto (o que também contempla vocabulários utilizados, entre outros aspectos) (p. 45-47).

Áreas moles e duras são territorialidades negras produzidas pelo mesmo elo do racismo e da marginalização de um espaço social hegemônico branco. Quando Sansone (1996) fala em “espaços”, na verdade, conforme Santos (2012), estes são considerados “contextos de interação”, pois fazer uma leitura do padrão brasileiro das relações raciais no cotidiano é complexo, visto que há momentos marcados por horizontalidades e verticalidades.

Há na nossa sociedade um complexo padrão de relações raciais que mistura, no cotidiano das relações sociais, momentos onde há interações marcadas por horizontalidade, integração e igualdade entre brancos e negros e, ao mesmo tempo, outros momentos onde há verticalidades, hierarquias e diferenças que são transformadas em desvantagens, ou vantagens desiguais entre esses grupos. Esta mistura entre momentos de horizontalidade e momentos de verticalidade é que permitirá que, a um só tempo, convivam na sociedade (i) uma representação de si própria como sendo uma “democracia racial” e (ii) a reprodução e a consolidação de desigualdades sociais baseadas em raça, o que deveria ser extirpado caso horizontalidade, integração e igualdade fossem princípios ordenadores das relações raciais vigorando em todos os momentos da construção do tecido social.

Essa organização espaço-temporal das relações sociais delinea que, nos momentos e lugares em que se define o acesso às riquezas que a sociedade produz (acesso a educação, emprego, saúde, conhecimento e seus instrumentos de produção, posições de poder, etc.), as diferenças raciais são mobilizadas na forma de verticalidades e hierarquias, assim produzindo e reproduzindo inequivocamente as desigualdades raciais (SANTOS, 2012, p. 45).

De acordo com Silva (2009), o que está marcado na paisagem, em geral, é resultado de grupos hegemônicos, grafias dos seus poderes de modificar a natureza.

O apego à forma material do espaço é um dos elementos fortemente constitutivos do eurocentrismo. A ênfase naquilo que é evidente, facilmente explicativo e verificável tem gerado a falsa impressão da neutralidade espacial, já que as formas não evidenciam, em si, seus interesses e relações de poder (p. 80).

A abordagem de grupos, considerados dentro desta lógica como periféricos, envolve manifestações espaciais pouco expressivas, contudo são latentes, porém quase invisíveis aos olhos do poder hegemônico. Na perspectiva do De Certeau (1994) são as “táticas de resistência” que vão alterando os objetos e os códigos, e estabelecendo uma (re)apropriação do espaço e do uso ao jeito de cada um.

O conceito raça, um instrumento de dominação e controle social, produz legados e marcas espaciais, cria expressões espaciais, isto é, territorialidades efêmeras, porque se apropriam provisoriamente de parte do espaço social hegemônico. Com seus simbolismos, que representam uma materialização, podendo ser perenes, efêmeras ou flexíveis (Souza, 1995), e duradouras. Estas produzem o que Milton Santos afirma ser rugosidades espaciais, formas espaciais do passado produzidas em momentos distintos do modo de produção e, portanto, com características socioculturais específicas, que duram mais do que eles próprios.

As espacialidades de algumas práticas religiosas afro-brasileiras, que incluem não apenas os locais de cultos, mas também aqueles onde são realizadas coletas, oferendas, manifestações, entre outros lugares sacralizados, nos mostram resistências de formas de relações com a natureza mesmo em espaços dominados e transformados pela emergência do meio técnico-científico-informacional, sobretudo as grandes cidades cuja materialidade é quase exclusivamente composta por objetos técnicos. [...] Passado e presente se articulam, portanto, no espaço, impondo diferentes grafias espaciais das relações raciais. Fenômenos sociais do passado imprimem marcas espaciais que se mantêm, ou constituem práticas e manifestações que permanecem no tecido social reconstruindo espacialidades. Fenômenos e ações do presente também imprimem grafias no espaço e, como a raça é um instrumento de dominação e controle social, as lutas antirracismo também produzem legados e grafias espaciais (SANTOS, 2012, p. 64).

Quando abordamos as religiões neopentecostais, e de matriz africana, temos outras configurações espaciais e outras manifestações religiosas, que contribuem para a produção de espaços e territorialidades, por focar os sistemas sociais complexos que são criados a partir da diferenciação e/ou hierarquizações sociais e raciais, que são determinantes para a configuração espacial urbana, sendo esta uma escala exemplar para as análises das dinâmicas, complexidades e pluralidades: De acordo com Carneiro (2011), nela, as diferenças se aproximam e demarcam suas propriedades; nela, há lugar para conflitos e coexistências, provocando tensões e disputas; nela, há ainda possibilidades de múltiplos processos identitários – para diferentes grupos sociais ou para indivíduos com identidades processuais inter- e entrelaçadas.

Porto-Gonçalves (2006) nos atenta para além do essencialismo:

[...] A diferença é tão sutil como radical – todo movimento de afirmação do direito à diferença parte da diversidade cultural como um atributo da espécie humana e, aqui, é preciso ressaltar o caráter cultural dessa diversidade, como invenção de cada povo, para recusar o essencialismo racista. Uma perspectiva emancipatória não pode ver a sua fonte, a diferença, como essência já dada desde sempre e para sempre, mas, sim, como estratégia cognitiva e política de afirmação e construção. Tudo indica que é por um pós-tradicionismo por onde parece caminhar a revolução indígena em curso. Afinal, mais do que um pós-modernismo celebratório (Boaventura de Sousa Santos), é de um reconhecimento não só da diferença, mas das relações sociais e de poder que as instrumentaliza, o que esses movimentos trazem ao debate. Afinal, o pós-modernismo ignora essa dimensão colonial das relações de poder (p. 49).

E continua:

Tudo indica que a afirmação da diversidade e o legítimo direito à diferença devam mergulhar na compreensão dos complexos mecanismos por meio dos quais a opressão, a injustiça e a exploração buscam se legitimar, o que significa compreender as relações entre as dimensões cultural, social, econômica e política e buscar novas epistemes entre os protagonistas que estão impulsionando processos instituintes de novas configurações territoriais. Afinal, não é isoladamente que cada grupo subalternizado é mantido nessa condição. É o isolamento de cada qual que é condição do isolamento de cada um. Os limites do localismo se mostram, aqui, evidentes, com a compreensão que não se pode prescindir do lugar e da diversidade. O *divide et impera* romano aí está a nos desafiar na busca da afirmação da diferença

onde cada qual se reinvente reinventando o conjunto das relações que faz de cada qual ser o que é nesse sistema mundo moderno-colonial marcado pela injustiça, opressão, insegurança e devastação (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 50).

Observa-se que a sociedade constituiu suas relações por meio do racismo, neste sentido, são perceptíveis em sua geografia lugares marcados por estas distinções. A materialização disto apresenta-se pela segregação racial e das práticas de intolerância religiosas, também relacionadas à etnia, que, muitas vezes, são respaldadas pelo Poder Público.

Este tipo de pensamento eurocêntrico impede que venham à tona os lados perversos do nosso padrão de relações raciais, sejam revelados e/ou percebidos. Há poucas contribuições de estudos geográficos, que permitem uma fundamentação metodológica a respeito da Geografia da Religião e os conflitos decorrentes das interações entre os diferentes sistemas religiosos, e sobre este projeto em curso de homogeneização religiosa, que os neopentecostais estão impondo a todos e a todas. Porto-Gonçalves nos diz que a intolerância religiosa é também constitutiva dos primeiros estados territoriais.

[...] A “limpeza religiosa” dos territórios de Portugal e Espanha nos dá conta da intolerância que esteve subjacente à constituição desses primeiros estados territoriais e, de certa forma, se fará presente enquanto colonialidade do saber e do poder na conformação dos mais diferentes estados territoriais. Lembremos que Santiago, o do caminho de Campostela, é conhecido como mata-mouros. A ideia de uma mesma língua nacional, de um mesmo sistema de pesos e medidas, e de uma mesma religião oficial dá conta o projeto de homogeneização em curso na constituição do estado territorial moderno que, assim, se mostra também colonial em suas fronteiras internas. O colonialismo não foi simplesmente uma configuração geopolítica por meio do qual o mundo se mundializou. Mas do que isso, o colonialismo constituiu os estados territoriais moderno-coloniais em todo lugar, inclusive, na Europa. A colonialidade é constitutiva das relações sociais e de poder do sistema-mundo nas suas mais diferentes escalas (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 42).

Assim, permite o (a) pesquisador (a) explorar o fenômeno religioso, a partir de diferentes abordagens, sendo uma forma, ampliar a criatividade na Geografia, bem como enfrentar a indiferença social, a notória invisibilidade que as religiosidades afro-brasileiras sofrem, pois a “ciência geográfica hegemônica é marcada por privilégios de sexo e de raça, características que dificultaram a expressão das espacialidades dos grupos das mulheres, dos não brancos e dos que não se encaixam na ordem heterossexual dominante” (SILVA, 2009, p. 26).

E quando pensamos em abordar tais grupos sociais, não podemos esquecer a colonialidade de saber e de poder, presentes nas relações sociais assimétricas e contraditórias, de poder, para não ratificar pensamentos que propiciam invisibilidade.

Para quem pensa o mundo numa perspectiva emancipatória e a partir da América, sobretudo da América negra, indígena e mestiça e dos segmentos excluídos da riqueza, mas não das relações de dominação e produção, é fundamental compreender esse caráter colonial moderno do sistema mundo que conformou um complexo de classes sociais embebido na racialidade (Quijano, 2007), para que possamos apontar outros horizontes nesse mundo em transformação em que estamos mergulhados (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 45).

Segundo Silva (2009), os pesquisadores (as) brasileiros (as) são herdeiros da concepção científica de um saber neutro, objetivo e universal, que marcam o fazer geográfico hegemônico, sendo então necessário subverter a esta lógica de pensamento, para que as vozes de saberes não-hegemônicos sejam estudados para além da posição da passividade e da subordinação total à dominação.

[...] nossa subversão tem o sentido de contribuir para a desconstrução do discurso científico que sustenta as teias do saber/poder reinante em nossa sociedade, mediante a construção de visibilidades de grupos sociais e fenômenos que foram negados e repudiados pela perspectiva da modernidade colonial: negros, índios, mulheres, crianças, adolescentes e homossexuais. A historiografia da geografia brasileira evidencia as ausências e silêncios desses grupos no discurso científico. É preciso frisar, contudo, que não basta a simples inserção de recortes sociais considerados incomuns no campo da geografia; é necessário construir um fazer científico que desestabilize a posição do(a) pesquisador(a) ao falar pelos(as) “outros(as) ausentes” (SILVA, 2009, p. 13-14).

Também é necessário questionar a ausência deste tema na geografia brasileira. O conhecimento científico na sua forma de construção, bem como seus resultados foi marcado pelo “monotropismo” da produção geográfica moderna - objetiva, neutra e universal. Uma reavaliação epistemológica revelará como se faz a ciência, para que ela serve, e o principal, para quem serve.

O espaço geográfico caracteriza-se como plural, quando entendido pelas múltiplas perspectivas das vivências humanas. As diversas dimensões da vida de mulheres e homens apresentam lógicas espaciais complexas, que se revelam em pluralidades de grafias, de simbologias e de dinâmicas com infinitas finalidades e desdobramentos. Bem como os grupos sociais marginalizados pela lógica dominante.

[...] os grupos sociais não-hegemônicos resistem à ordem instituída e desenvolvem táticas específicas, transformando a lógica hegemônica no desenrolar de sua vida cotidiana. Esta posição nega a simples reprodução da norma e a subordinação total a ela, considerando que há fissuras por meio das quais a realidade é contestada e transformada (SILVA, 2009, p. 15).

A partir da desconstrução das concepções da epistemologia europeia, que promoveram a ideia de conhecimento universal, em que um e somente um conhecimento produzido no

locus europeu era o válido, silenciando os demais espaços e conhecimentos pelo resto do mundo. De acordo com Porto-Gonçalves (2006, p.41- 42):

[...] Não queremos recusar a ideia de que o conhecimento não seja universal, mas, sim, (1) retirar o caráter unidirecional que os europeus impuseram a essa ideia (eurocentrismo) e (2) afirmar que as diferentes matrizes de racionalidade constituídas a partir de diferentes lugares, os *topoi* de Boaventura de Sousa Santos, são passíveis de serem universalizados, o que nos briga a considerar os processos por meio dos quais os conhecimentos podem dialogar, se relacionar. Enfim, o que se visa é um diálogo de saberes que supere a colonialidade do saber e do poder (PORTO-GONÇALVES apud QUIJANO, 2005 [2000]).

Este paradigma hegemônico traz a ideia de evolucionismo, em que todos os lugares são estágios da evolução da Europa, do eurocentrismo, e da invisibilidade, pois a essa:

[...] perspectiva provinciana vê o mundo a partir do seu próprio umbigo e, com isso ignora o mundo na sua diversidade. [...] Assim sobrevaloriza o tempo, ainda que numa perspectiva unilinear, e ignora o espaço onde mais que um tempo linear convivem diferentes temporalidades, enfim onde habita a simultaneidade (SANTOS, 2007, p. 10).<sup>61</sup>

As Geografias ao serem narradas linearmente, e de modo evolutivo, autorizam a construção de destinos marcados pela dominação, pelo silenciamento e invisibilidade de atores sociais e espaços, que não estejam enquadrados no padrão eurocêntrico. Abandonar esta visão significa retirar o caráter unidirecional dos processos, isto é, do tempo branco, europeu, burguês, fático e cristão, e assim evidenciando a ação e a emergência de saberes não-hegemônicos, “a emergência de novos protagonistas reivindicando o ‘direito a ter direitos’” (PORTO-GONÇALVES, 2007). Silva (2009) complementa:

As ausências e os silêncios de determinados grupos sociais são resultantes de embates desenvolvidos na comunidade científica, que criam hierarquias e dependências, ratificando o poder de grupos hegemônicos e, consequentemente, de suas próprias teorias científicas. Embora a epistemologia contemporânea, abalada pela crise da objetividade dos enunciados científicos, já tenha reconhecido que as teorias são sistemas de ideias derivados de uma cultura que se difunde pela linguagem e que marca profundamente os saberes propagados e incorporados pelos cientistas, ainda falta desenvolver, por parte dos produtores do saber científico, uma prática científica reflexiva em torno do “conhecimento do conhecimento” (SILVA, 2009, p. 25).

A subjetividade colonial, impregnada na prática geográfica, que legitima a superioridade de brasileiros brancos em relação aos não brancos, ou que valoriza espaços das grandes áreas metropolitanas, em detrimento de pequenas áreas, e ainda considerando como “superior” aos demais espaços, tratados como “atrasados”, capazes apenas de reproduzir o

---

<sup>61</sup> Prefácio de Carlos Walter Porto-Gonçalves.

que já foi criado, sem que haja algo a ser pesquisado, ou que se tenha algo de inovador nestes espaços. (SILVA, 2009, p.79).

É, no entanto, preciso analisar que no território do conquistador, coexistem os conquistados, que não são passivos, e subvertem a ordem estabelecida, colocando em ação sua força de resistência, reafirmando a existência da força do conquistador, ou seja, são dois tipos de territorialidades que convivem - uma que produz e regula a totalidade, e outra que está à margem e que se produz taticamente por entre o todo, marginalizada no próprio centro e também nas vazões desta hegemonia (nos espaços vazios em que a hegemonia recua ou é incompleta).

Esta relação gera “uma relação simultaneamente contraditória/complementar de dependência, já que a prática do poder só se justifica pela ação que resiste a ele.” (SILVA, 2009, p.86). Negando, assim, a visão simplista de oposição insider/outsider, podendo ser este um instrumento para construir a visibilidade dos grupos não hegemônicos, visto que já rompe com a visão universal do poder.

Conceber o território através da visão da universalidade é negar a existência das diferenciações internas e dos fragmentos, neutralizar as forças que possam abalar a estrutura vigente. Desta forma, é preciso considerar a complexidade do espaço paradoxal.

As diferentes facetas identitárias são construídas e reconstruídas por meio de um processo de mutualidade e reconhecimento, envolvendo os seres humanos em relação a outros seres. É claro que todos os elementos identitários enumerados são experienciados simultaneamente pelas pessoas. Contudo, é na vivência de suas espacialidades e temporalidades que um ou outro elemento torna-se mais expressivo e tensionado com outros grupos também complexos (SILVA, 2009, p. 87).

Silva (2009) conceitua o espaço paradoxal como:

O espaço da geografia paradoxal considera a multiplicidade de identidades dos seres, contemplando aspectos de plurilocalidade dos seres humanos que fazem parte da análise, assim como as múltiplas dimensões que se configuram com o acionamento das identidades tensionadas, numa relação contraditória e complementar, entre “nós” (considerados centro da configuração) e os “outros” (considerados margem da configuração) (p. 86).

A raiz da visão eurocêntrica está no desempenho das relações de poder e força entre um grupo social sobre o outro. Impor e fazer que o outro grupo se perceba no rótulo de inferioridade humana é a arma usada pelo grupo superior nas disputas de poder, como uma maneira de manter a sua superioridade social. E, conseqüentemente, a estigmatização penetra na autoimagem deste grupo, com isso o enfraquece e o desarma. Um grupo só pode



estigmatizar outro grupo, quando o seu equilíbrio de poder está estável, e em posições de poder em que o grupo estigmatizado é excluído.

Na América, a idéia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas idéias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais (QUIJANO, 2005, p. 229-230).

Este fenômeno "cristaliza" uma hierarquia, fortalecendo-a e proporcionando uma internalização da desigualdade que a caracteriza, como modelo das relações entre os povos. A desigualdade, longe de ser natural, é posta pela tradição cultural, pelas estruturas de poder, pelos agentes envolvidos na trama de relações sociais.

Em "*O que é essa tal de raça?*" Quijano nos diz que a ideia de raça:

Se mostra portanto profunda, perdurável e virtualmente universal a admissão de que 'raça' é um fenômeno da biologia humana que tem implicações necessárias na história natural da espécie e, em consequência, na história das relações de poder entre as pessoas. Nisto se radica, sem dúvida a excepcional eficácia deste moderno instrumento de dominação social. Não obstante, trata-se de um evidente constructo ideológico que não tem, literalmente, nada a ver com nada na estrutura biológica da espécie humana- e tudo a ver, por outro lado, com a história das relações de poder no capitalismo mundial, colonial/moderno, eurocentrado. Duas das questões implicadas nesta íntima relação entre a materialidade das relações sociais e a sua dimensão subjetiva (SANTOS, 2007 p. 45).

É possível perceber que, através desta explicação, o evolucionismo operou consideravelmente carregado de preconceitos etnocêntricos, o que levou a considerarem a sociedade europeia como a mais evoluída, e a acreditarem que todas as outras tenderiam a alcançar o mesmo estágio evolutivo, ou seja, o estágio da perfeição. Desta maneira, se apresentando como lócus de produção de um saber que quer ser universal.

Conforme Porto-Gonçalves<sup>62</sup>, é um saber que parece não ser de lugar algum, atópico, que surge negando os múltiplos saberes locais e regionais, construídos a partir de múltiplas histórias locais e regionais.

---

<sup>62</sup> Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades (p. 2)

A Modernidade se constitui no mesmo movimento que constitui a colonialidade. Assim, é preciso romper com o evolucionismo eurocêntrico que vê cada lugar do mundo como se fôra um determinado estágio da evolução europeia, o que só é possível a partir de uma perspectiva teórica que toma o tempo como algo linear (o europeu) e ignora o espaço, enfim, uma perspectiva teórica que pensa a sucessão de eventos numa linha temporal unidirecional e ignora a simultaneidade constitutiva da história (espaço-tempo). Pensar com o espaço implica admitir múltiplas temporalidades convivendo simultaneamente. Sem considerar o espaço geográfico e a natureza, a clivagem constitutiva do 'sistema-mundo moderno-colonial' desaparece e o mundo europeu emerge como se fôra por autogeração e fruto de uma presumida superioridade, cuja legitimação sempre corre o risco de cair no racismo (PORTO-GONÇALVES, 2002, p. 6).

Este etapismo cultural é o que justificou as expedições imperialistas dos europeus, somando ao ideário de expansão da fé cristã para o mundo. O efeito do pensamento moderno europeu é de colocar a si próprio como um saber superior, no mesmo movimento que qualifica todos os outros saberes como locais, regionais ou provincianos, ou seja, estes saberes de menor escala são desconsiderados, não tendo importância para a ciência neste momento.

Desta forma, ocorre a legitimação e o aprofundamento da inferioridade entre os povos e os espaços, que são feitos através de múltiplas estratégias de inferiorização, tais como o epistemicídio, genocídio, assimilacionismo, entre outras. O autor parte do pressuposto de que não existe sociedade a-geográfica, assim como não existe espaço geográfico a-histórico, logo o espaço geográfico tem historicidade. O resultado da colonialidade do poder e do saber é reescrever uma história dita universal, que silencia e aniquila as grafias da história ou as histórias das grafias locais.

Assim, o espaço grafado pelo racismo é configurado de acordo com os lugares onde os negros podem se concentrar, onde o negro está e os lugares dos negros. Ressalto o negro por ser uma forma de problematizar a relação entre saberes e lugares, pondo em questão a ideia eurocêntrica de conhecimento universal.

Comungamos com Porto Gonçalves (2006), é importante ressaltar que não é de interesse recusar a ideia de que o conhecimento seja universal, mas de extrair o modo unilateral imposto pelos europeus, considerando e afirmando as diversas matrizes de racionalidades estabelecidas a partir dos diversos lugares.

Em outras palavras, busca-se uma troca, um diálogo de saberes capaz de ir além, tanto da colonialidade do poder como do saber. É assim que a história tradicional, tal como a conhecemos, narra os eventos históricos de modo isolado, e os espaços de maior relevância suprimem outros espaços, momentos e atores sociais da história, ou melhor, de fato esta narrativa não contempla a complexidade do território brasileiro, pois oculta e silencia a

interferência dos grupos sociais subalternizados pelas assimetrias das relações de poder (SILVA, 2010).

Conforme Milton Santos:

Em cada lugar, os sistemas sucessivos do acontecer social distinguem períodos diferentes, permitindo falar de hoje e de ontem. Este é o eixo das sucessões. Em cada lugar, o tempo das diversas ações e dos diversos atores e a maneira como utilizam o tempo social não são os mesmos. No viver comum de cada instante, os eventos não são sucessivos, mas concomitantes. Temos aqui o eixo das coexistências (SANTOS, 2006, p. 104).

Ao abrirmo-nos para as múltiplas temporalidades que conformam os territórios, fazemos o reconhecimento de outros lugares de enunciação em perspectivas emancipatórias, pois:

Hoje nos encontramos em plena descolonização do pensamento e, por isso, olhamos o mundo dialogando com o pensamento subalterno que vem sendo construído nesses 500 anos [...] É no período neoliberal do sistema mundo moderno-colonial que a relação entre saberes e territórios vem ganhando um sentido mais intenso (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 41).

Santos (2006) diz que apenas a totalidade em movimento pode criar novos eventos, esta por sua vez abrange as ações consideradas plausíveis em um lugar específico, por meio do qual permitem entusiasmar outros. Neste sentido, não são as ações impassíveis à realidade espacial, uma vez que é perceptível o condicionamento da localização dos acontecimentos por meio da composição do lugar.

Mudar o princípio que orienta a nossa posição espacial é necessário para que seja revisto com outro olhar o processo de produção do espaço. A partir daí, podemos perceber a influência e relação que cada espaço tem sobre o outro, assim como cada ator social tem sobre o outro, bem como a interação entre eles.

Como já demonstramos (Porto-Gonçalves, 2001) o território não é algo anterior ou exterior à sociedade. Território é espaço apropriado, espaço feito coisa própria, enfim, o território é instituído por sujeitos e grupos sociais que se afirmam por meio dele. Assim, há, sempre, território e territorialidade, ou seja, processos sociais de territorialização. Num mesmo território há, sempre, múltiplas territorialidades. Todavia, o território tende a naturalizar as relações sociais e de poder, pois se torna abrigo, lugar onde cada qual se sente em casa, mesmo que numa sociedade dividida (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 42).

As diferentes configurações espaciais se constituem em espaço de conformação das subjetividades de cada um, assim o corpo é a representação simbólica desta distinção. A partir do corpo é possível então analisar a fluidez ou rigidez de espaços, onde o adepto da religião afro-brasileira, quando identificado, pode permanecer sem sofrer constrangimentos, e outros

espaços, onde não se pode permanecer com tranquilidade. “A tensão que hoje vivemos é a melhor expressão que a conformação territorial hegemônica já não consegue mais oferecer abrigo” (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 43).

Conforme Santos (2007), “as Geografias do Brasil hegemonicamente construídas funcionam como instrumentos de leitura da realidade que, resultante de intencionalidades ou não, impedem que os lados perversos do nosso padrão de relações raciais possam ser percebidos e/ou revelados”. (p. 15). E também é tarefa da Geografia revelar espacialidades grafadas a partir das relações étnico-raciais, evidenciar realidades que eram e são ocultadas pela Ideologia da Democracia Racial.

O autor chama a atenção para a dimensão espacial das relações raciais no contexto das interações sociais. Para tal, é necessário compreender as manifestações espaciais do racismo, a partir de “uma leitura do racismo como sistema de dominação social complexo, baseado em múltiplos princípios sociais de classificação que se alternam e combinam (princípios de hierarquização constituintes da colonialidade das relações de poder)” (Santos, 2012, p.31). Demonstra como raça e relações raciais organizam e regulam relações sociais e comportamentos no tempo e no espaço.

A partir disso, demonstraremos, no capítulo seguinte, a necessidade de levarmos em consideração uma leitura sobre a corporeidade espacial das vítimas de intolerância religiosa, em que são evidenciadas as diferenças corporais e religiosas entre cristãos neopentecostais e adeptos das religiões afro-brasileiras, entre uma epistemologia branca e outra negra. Nos corpos, as materialidades das relações de identidade, de poder, das representações sociais e das suas práticas religiosas.

É isto que condiciona o entrelaçamento de princípios de hierarquização social nos diferentes contextos – um princípio pode se somar a outro enfatizando uma posição subalternizada ou valorizada, pode anular ou relativizar outro, ou ainda pode “substituir” discursivamente outro. É neste sentido que a raça pode ser e pode não ser uma variável independente: ela pode estar num contexto atrelada a outra variável (pertencimento religioso, gênero, instrução, classe), ou pode ser mobilizada de maneira independente. Da mesma forma, essas outras variáveis também podem ser mobilizadas atreladas a raça – como, por exemplo, no caso da intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras, que tem nitidamente uma dimensão racial atrelada à religiosa, afinal, religiões orientais e de outras regiões do globo não sofrem no Brasil das mesmas violências simbólicas e físicas que as de matriz africana recebem. Nesse exemplo, misturam-se a hierarquia racial, a espiritual, epistêmica, com forte apelo de identidades geoculturais, o que explica que em diferentes contextos cada uma delas pode ser mobilizada como base para a discriminação – por exemplo, em falas do tipo “o problema não é ele ser negro, mas sim, macumbeiro”. Uma dissimulação que nada mais é do que uma substituição discursiva de um princípio hierárquico por outro, mas que tem o racismo em sua base (SANTOS, 2012, p. 48).

Ressaltar as diferenças corporais num espaço, por entender que o espaço é concebido através das relações sociais projetadas nele. As relações são relacionais, assim como é o espaço e que se tenciona com outros espaços. Uma geografia sobre corpos que se confrontam constantemente.

Uma significativa parcela de trabalhos de geógrafas(os), notadamente aqueles vinculados às abordagens pós-modernas, está investigando os caminhos em que certos corpos são marcados como sendo diferentes ou marginais, adquirindo restrições às suas espacialidades, enquanto outros corpos, julgados normais e neutros, podem ser onipresentes e desenvolver qualquer espacialidade (SILVA, 2009, p. 140).

A materialidade destas diferenças, tornadas em desigualdades, é apresentada em Santos (2012):

O ordenamento social racializado (que aparece nos indicadores sociais desiguais, na branquira dos espaços de riqueza e poder, entre outros) depende, portanto, da legitimidade das categorias intermediárias e da multiplicidade de sistemas classificatórios. Depende, na verdade, do ordenamento espaço-temporal do uso dessas categorias e desses sistemas nas relações sociais (p. 52).

Ao descrever o fenômeno da intolerância religiosa, cada grupo religioso e seus respectivos membros apresentarão especificidades para a noção de espaço, tais como: representações, valores, atitudes, simbolismos e experiências que concebem o espaço, “é na vivência de suas espacialidades e temporalidades que um ou outro elemento torna-se mais expressivo e tensionado com outros grupos também complexos.” (SILVA, 2009, p.87).

### **3.2 Geografia e Fenomenologia**

De acordo com Holzer (1997, p.78), a Fenomenologia e a Geografia têm objetivos que convergem ao estudar a constituição do mundo. A Fenomenologia, ao abordar as experiências concretas do ser humano, e encontrar, nestas mesmas experiências, uma orientação que não as limite apenas a uma sucessão de fatos.

Ela não se atém a estudar as experiências do conhecimento, ou da vida, tais como se apresentam na história. Sua tarefa é de: “analisar as vivências intencionais da consciência para perceber como aí se produz o sentido dos fenômenos, o sentido do fenômeno global que se chama mundo” (HOLZER apud DARTIGUES, 1973, p. 30).

As experiências espaciais urbanas mostram que o espaço é vivenciado e interpretado de formas distintas pelos diferentes grupos sociais, quando indivíduos ou grupos manifestam suas vivências, suas percepções, através de um fazer político/cultural/religioso, que não

corroborar com os discursos neoliberais de homogeneização do corpo e espaço. Conforme Santos (2011), o espaço geográfico não é apenas uma entidade objetiva, pode ser lido de forma intersubjetiva, assim a materialidade do espaço “(...) é dotada de significações específicas para cada indivíduo (subjetividade), mas que são também, em certa medida, compartilhadas por vários indivíduos (intersubjetividade)” (SANTOS apud SOUZA 1997, p. 23).

Conforme Holzer, “a intersubjetividade acontece no momento em que o corpo, como elemento móvel, coloca-se em contato com o exterior e localiza o outro, comunicando-se com outros homens e conhecendo outras situações” (1997, p.79). Sobre o corpo, Silva (2009), nos diz “carregam consigo marcas de suas espacialidades, desde vestimentas a formas de se comunicar, andar e olhar. São corpos significantes, lidos e interpretados” (p.158-159). Desta forma, “as práticas discursivas elaboradas culturalmente são desempenhadas pelos corpos, que representam diferenças de gênero, classe, sexualidade, faixas etárias, em negociações espaciais de poder”. (Ibid, p. 159).

O movimento do corpo é um dos seus modos de *ser* no tempo e no espaço ou, se preferir, uma de suas manifestações. O movimento é por definição particular, embora plural e diferenciado, perfazendo o jogo do uno e do múltiplo ao promover a distribuição e a localização dos corpos no espaço. Mais do que isso, ele articula os corpos pelo cruzamento motor, convocando o espaço para protagonizar a cena e não somente para se prestar de palco (LIMA, 2007, p. 68).

O espaço então é o mundo da experiência levada a efeito pelo corpo. Os corpos são vistos e percebidos através da presença dos sujeitos em relação, assim o ser-no-mundo-com-os-outros possibilita o choque entre as diferenças, com a alteridade, assegurando uma identidade no contraste com o outro. Este processo de elaboração da percepção para o sujeito, em relação ao outro, é a construção espacial via intersubjetividade.

O ordenamento de nossas percepções supõe uma relação de reciprocidade em que corpo e espaço se implicam mutuamente. Para um indivíduo não haveria espaço se ele próprio não *fosse* um corpo *no* mundo, ou seja, ele *é no* espaço. “A espacialidade do corpo é o desdobramento de seu ser de corpo, a maneira pela qual ele se realiza como corpo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.206). Nesse sentido, toda experiência corporal é por definição e princípio uma experiência espacial (LIMA, 2007, p. 67).

Os métodos de investigação convencionais levam em conta apenas os aspectos concretos e objetivos do espaço, contudo os seres humanos são duais, ou seja, devem ser consideradas as visões sobre o mundo concebido e a do mundo percebido ou subjetivado. Assim o método fenomenológico torna-se um diferencial ao estudar a organização do espaço pela ótica da percepção, da vivência do cotidiano, bem como da significação dos signos.

Fenomenologia, Semiótica e Geografia da Percepção são formas indissociáveis de se conhecer o mundo. A fenomenologia veio para mostrar que o ser humano vê o mundo e seus fenômenos de acordo com sua cultura, meio ambiente, formação educacional, estado emocional, entre outros fatores que formam seu entorno e seu interior. Através da Semiótica, os fenômenos se nos apresentam por meio de signos que são percebidos e interpretados pela linguagem verbal e não-verbal (imagens, gestos, sinais, entre outros). A Geografia, apoiando-se na Fenomenologia e na Semiótica, criou uma forma peculiar de interpretar os fenômenos humanos no espaço: é a Geografia da Percepção (ROCHA, 2002/2003, p. 68).

Sahr (2007) afirma que o mundo é construído por signos, e qualquer tipo de espaço geográfico é embutido em representações e interpretações. A geografia, para o autor, representa uma das diversas formas simbólicas entre as demais, como por exemplo, a língua, a religião, a arte, o direito, a tecnologia e a sociedade.

A ideia básica da geografia cultural é trabalhar o mundo, ou melhor, os mundos através da pluralidade das suas expressões, sejam estas vividas ou interpretadas. Isto levou os pesquisadores à observação de que a separação semiótica entre significado e significante era mais do que simplesmente um conceito novo na geografia. Inseriu-se, contudo, diretamente no cerne da discussão sobre o seu conceito básico, o espaço, deixando transparecer uma nova perspectiva sobre a “produção do espaço” (Lefebvre 1991, org.1974), uma perspectiva que põe entre parênteses tanto as interpretações positivas como também as do materialismo dialético (SAHR, 2007, p. 59).

A Semiótica investiga a ação dos signos, de explicar a função dos signos por meio daquilo que eles representam e de estabelecer a comunicação das ideias por meio de mensagens. O valor de um signo depende de onde está inserido, do seu entorno, ou seja, o tempo e espaço dão valor a este signo. Ele estabelece uma comunicação, é preciso levar em consideração a que pessoas ele tem valor e o lugar em que está. Os signos podem despertar diversos sentimentos:

Isto porque a leitura de cada um dos atores sociais depende do conhecimento, do envolvimento emocional que tenha com o signo, seja ele uma rua, uma praça, um prédio, um monumento, uma cidade, uma pessoa. A leitura poderá trazer sentimentos de amor, de carinho, a chamada reação topofílica; ou de ódio, medo, de ressentimento, a reação topofóbica (ROCHA, 2002/2003, p. 72).

Sahr (2007) complementa ao afirmar que:

A semiologia estuda “a vida dos signos no seio da vida social” (Saussure, 2000, p.24, orig.1916) Parte do pressuposto de que as relações sociais se desenrolam mediadas por signos. Inserido no campo das ciências sociais, Saussure compreende a língua como um caso modelar da comunicação social [...] Entende as palavras como elementos básicos em qualquer língua, denominando-as “signos”. Para ele, cada signo consiste de uma relação diádica entre um objeto (aliquid) que representa outro objeto (aliquo). Forma-se, assim, uma relação de significação entre um significante e um significado (SAHR, 2007, p. 61).

A fala também é um signo, e através dela é secretado um sentido que depende do lugar e a função de enunciação. Lima (2007, p. 69) cita Chauí em:

Quando alguém fala, põe em movimento todo o sistema de diferenças que constituem a língua e das quais depende o sentido proferido; alude a significações passadas e vindouras numa constelação significativa essencial para o sentido presente; relaciona-se com outrem, de cuja escuta e resposta dependem seu próprio investimento como sujeito falante; corporifica seu pensamento à medida que vai dizendo (LIMA apud CHAUI, 2002, p. 17).

Os signos participam da construção dos espaços. Para que possamos compreender o espaço, é necessário considerar seu significado simbólico e a complexidade de seu impacto sobre o comportamento humano, já que o comportamento está ligado ao processo cognitivo (SAHR apud HARVEY, 1980, p. 20).

O estudo da percepção abre possibilidades de análise sobre a relação do ser humano com o mundo e do ser humano com o outro no mundo, bem como o significado de um signo que se dá a partir da percepção do indivíduo, de um grupo social, de uma cultura, propiciando leituras de mundo em uma proposta dinâmica da realidade, assim como a experienciamos.

[...] pode-se dizer que a percepção é a forma como, através dos sentidos, as coisas do mundo natural ou humano chegam à consciência. É a forma como as pessoas se relacionam com as coisas de um modo geral. Em sendo assim, o centro da cidade é percebido de forma diferente por pessoas diferentes. Cada pessoa tem uma imagem de sua cidade, e isto tem a ver como a forma como ela a percebe, como nela vive, como nela se sente, pois, “tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo, sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 3). (ROCHA, 2002/2003, p. 75).

A percepção é responsável pela forma como se vê o mundo, contudo existem tantas formas de ver o mundo, bem como há tantas possibilidades de mundo. Ela varia de acordo com sexo, gênero, faixa etária, classe social, cultura, etnicidade, pertencimento espacial, convicções religiosas, e etc. É ela que determina a forma do indivíduo ver, estar, interpretar e agir em seu meio.

Deste modo, a categoria “Lugar” ganha proeminência no mundo contemporâneo, pelo seu viés subjetivo e cotidiano. Sendo referência dos sujeitos para o experimento de suas emoções.

As pessoas nascem dentro de um mundo intersubjetivo, onde aprendem a linguagem e o estilo de comportamento social que lhes permite engajar-se no mundo diário. A intersubjetividade sugere, assim, uma situação herdada que circunda a vida diária. Mas, além disso, ela é também um processo pelo qual os indivíduos continuam a criar seus mundos sociais (SANTOS, 2011, p. 74).



Os sujeitos e grupos sociais interpretam e sentem os lugares, a partir dos seus sistemas simbólicos, o mundo vivido é a essência da experiência e da intencionalidade na descrição do mundo. Desta forma, “existem vários tipos de espaços, um pessoal, outro grupal, onde vive-se a experiência dos outros, e o espaço mítico-conceitual, cujo exemplo é o espaço sagrado, isto é, uma manifestação do sagrado” (SANTOS, 2011, p.77)

O espaço vivido, portanto, refere-se ao afetivo, ao mágico, ao imaginário. Este consiste numa experiência contínua, egocêntrica e social, um espaço de movimento e um espaço-tempo vivido (HOLZER, 1992).

O lugar é captado pela fenomenologia a partir dos sentimentos, das expressões dos sujeitos. É uma categoria importante para compreender os processos sociais emergentes do dia a dia, sendo uma categoria conectada ao conceito de mundo-vivido.

Qualquer espaço, no entanto, não pode ser considerado um lugar, pois o lugar emerge através dos sentimentos e afeições que lhe são associados. Este é o centro de significância afetiva ou um foco de ação emocional de uma pessoa ou grupo de pessoas. Desta forma, é através das experiências cotidianas, que os espaços são ordenados e lhes atribuídos significados (SANTOS, 2011, p. 79).

Quando analisamos os valores dos lugares para distintos grupos religiosos, para os religiosos afro-brasileiros e os neopentecostais, os primeiros têm um valor de relação afetiva estabelecida naquele espaço, já os outros desvalorizam o valor do significado fenomenológico que este lugar simbólico tem para o primeiro grupo.

O valor do lugar é expresso pela referência para um sujeito ou um grupo, pois lá tiveram experiências significativas pela religiosidade que compartilham. Quando há divergências sobre o valor de uso destes lugares, ou seja, confrontos de interpretação, o conceito de lugar e/ou mundo vivido, conforme Sahr (2007), se torna insuficiente, visto que a Geografia Humanista tematiza a semiótica com visões harmonizantes.

Um lugar pode ser sagrado para uma dada religiosidade, mas que se configura como território a partir das ações de materialização da presença dos grupos religiosos.

As diferentes percepções de mundo estão atreladas a um conjunto de relações de interesses, que podem expressar a manutenção, construção e até mesmo a destruição de um dado espaço. A categoria “Lugar” se forma nas relações cotidianas, no seu uso e ligação afetiva com o espaço, podendo também se configurar, concomitantemente, como uma territorialidade, ao considerarmos a perspectiva de própria manutenção da existência e da identidade.

[...] A identidade une e representa um conjunto de sujeitos que se apresentam como uma parcela importante de certa população, mesmo que determinada como minoria, como estigmatizada e/ou marginalizada. As identidades vão se produzir novamente como encaixes sociais (GIDDENS, 2002), porém, o que politicamente vai mudar neste momento é a emergência dos discriminados que se mobilizam para combaterem os preconceitos sociais que sofrem (COSTA, 2012, p. 262).

Na territorialidade não são analisados somente os elementos concretos, mas as relações socioespaciais, tal como na categoria lugar. Raffestin, de acordo com Sahr (2007), possibilita esta reflexão através da “‘multidimensionalidade do vivido’, que se manifesta em ‘todas as escalas espaciais e sociais’”.

Abre-se aqui metaforicamente um “‘entre-espaço”, um intervalo ou hiato, entre o território e suas forças formadoras (inclusive os ‘jeitos’ culturais), um espaço intermediário entre significado e significante, um espaço onde a liberdade semiótica é exercida criativamente por diferentes atores culturais, um espaço de ação (SAHR 2007, p. 60).

De acordo com Sack (1986), a territorialidade pode ser entendida como uma estratégia espacial para afetar, influenciar ou controlar fontes e pessoas, controlando a área; e, como uma estratégia, a Territorialidade pode ser ligada e desligada. Em termos geográficos, ela é uma forma de comportamento espacial, como as pessoas usam o espaço e se organizam nela. A organização depende de quem está controlando quem e por quê.

Nesta discussão, é preciso compreender que as formas religiosas também são formas espaciais, que sofrem um processo de simbolização, ou seja, os espaços de ação do sujeito religioso: as representações dos templos, a natureza, mares, rios, matas, montanhas, caminhos; espaços construídos, estradas, ferrovias; enfim, uma série de espaços, que têm possibilidades de sofrerem diferentes manifestações, usos e expressões espaciais, conforme for o pensamento mítico e religioso do ser. E nestes espaços de uso comum, de uso público, são passíveis de ocorrer encontros positivos e desejantes, como o inverso também pode ocorrer, os conflitos e confrontos.

Este encontro com 'o outro' se apresenta na sua diversidade de ser e agir. É no espaço urbano que se torna possível, não só as várias expressões culturais, como também o comportamento humano, a partir de suas experiências cotidianas. Ela também, a partir desta forma de apropriação do espaço da cidade, oferece a possibilidade de conhecer e participar de uma experiência nova, sendo compartilhada com aqueles que expressam sua cultura de forma 'natural'.

Segundo Sodré (2002), a história de uma cidade é a maneira como os habitantes ordenaram as suas relações com a terra, o céu, e os elementos naturais e outros homens. A

história dá-se num território, que é definido por ele como espaço exclusivo e ordenado das trocas, que a comunidade realiza na direção da identidade grupal.

A ideia de território coloca de fato a questão da identidade, por referi-se à demarcação de um espaço na diferença com outros. Conhecer a exclusividade ou a pertinência das ações relativas a um determinado grupo implica também localizá-lo territorialmente. É o território que, à maneira do Raum heideggeriano, traça limites, especifica o lugar e cria características que irão dar corpo à ação do sujeito. Uma coisa é, portanto o espaço- sistema indiferenciado de definição de posições, onde qualquer corpo pode ocupar qualquer lugar- outra é o território (p. 23).

Haesbaert (2004) conceitua o território, antes de tudo, como território simbólico, ou espaço de referência para a construção de identidades. Contudo, para que haja a constituição de uma territorialidade plena, ou seja, do sentimento de pertencimento com o território, perpassando pela construção da identidade social e espacial, é fundamental a relação tempo/espaço.

A territorialidade é a relação individual com o lugar apropriado, e a identidade espacial para ser fato e reconhecida pelos demais grupos sociais tem de ser, primeiro, construída internamente pelo grupo, dentro do espírito de solidariedade, ao mesmo tempo em que tem de haver uma forte relação com o meio ecológico e com os membros da comunidade. Através desta, chega-se ao território simbólico-cultural, que “prioriza a dimensão simbólica e mais subjetiva, em que o território é visto, sobretudo, como o produto em relação ao seu espaço vivido” (HAESBAERT, 2004, p. 40).

As territorialidades afro-brasileiras, em tensão com as territorialidades neopentecostais, são o foco deste estudo. As manifestações de intolerância são perceptíveis em bairros de baixo nível socioeconômico, devido à disputa territorial das igrejas neopentecostais por fiéis, pela expansão territorial das ideias religiosas, que se concretiza com as construções contínuas de templos religiosos. Gonçalves da Silva apresenta, o que Mariano (2004) confirma, quando diz que o crescimento do pentecostalismo no Brasil deve-se, sobretudo, à acentuação de crises sociais e econômicas, tal como o aumento do desemprego, da violência (nos centros urbanos por conta da aumento populacional- grifo meu) e da criminalidade.

### 3.3 Geografia da Religião

Dentro da Geografia da Religião, uma subdisciplina da Geografia Cultural, existem diversas abordagens das relações entre o espaço e a religião, alguns focando a estrutura espacial da religião como manifestação concreta na paisagem e a dicotomia sagrado/profano, outros buscam a análise da percepção espacial e do espaço de ação dos sujeitos sociais enquanto religiosos. A ação intuitiva deste sujeito é o que espacializa o fenômeno religioso, através dos seus sentimentos e pensamentos religiosos, conforme Silva e Gil Filho (2004).

A compreensão do comportamento do sujeito religioso em relação ao espaço dá-se através da categoria espaço sagrado, sendo possível entender as dinâmicas das espacialidades religiosas, visto que estas fornecem elementos da cosmovisão religiosa, bem como as práticas cotidianas dos fiéis.

Gil Filho (2008) utiliza os conceitos de poder, representações e sagrado, como formas simbólicas; discurso religioso e identidade religiosa com a finalidade de refletir sobre as relações de poder que se estabelecem a partir da ação institucional das religiões. Estes conceitos são operacionalizados pelo autor em conceitos geográficos, tais como espaço das representações e territorialidade do sagrado.

A Geografia da Religião pode contribuir para o entendimento da relação do fenômeno da intolerância religiosa com o espaço geográfico, nas dinâmicas ritualísticas, na dinamicidade do espaço religioso, bem como analisa os efeitos das múltiplas relações de poder com a sociedade, a cultura e o ambiente.

O sagrado e o profano são duas formas de existência de ser no mundo e no cosmos. Gil Filho (2008) cita Eliade, e diz que a manifestação do sagrado contribui para um novo significado nas relações. Ao tornar o mundo algo sagrado, o sujeito religioso atribui à significação plena de um sagrado, em oposição a todo resto que não possui forma e nem sentido.

A religião, para o autor, é uma variável pertinente na estruturação das relações sociais, é um sistema simbólico reunido em torno da experiência do concreto, não apenas na dimensão da totalidade social, como também na dimensão de cada e qualquer indivíduo. (GIL FILHO, 2008, p. 46).

O fato de que os sistemas simbólicos derivam, entre outras coisas, de sua estrutura da aplicação sistêmica de um mesmo princípio de classificação repercute em uma organização do mundo social e natural de modo dual, com opostos em que impera a lógica da inclusão e da exclusão, a associação e dissociação, a integração e a distinção. Nessa referência estrutural-funcionalista, as funções sociais passam a ter

um caráter político, pois promovem uma ruptura no ordenamento amplo e socialmente indiferenciado do mundo, promovido pelo mito. Sendo assim, as funções socialmente diferenciadas de distinção social e legitimação são ocultadas quando a religião se encontra ideológica e politicamente manipulada. Sob esse aspecto, os sistemas simbólicos veiculam poder e política (Ibid, p. 47).

Assim, a Geografia da Religião demanda uma geografia do poder, exercida na evidência de sua espacialidade (Gil Filho, 2008, p. 19).

O conceito de poder na religião reflete o poder da autoridade, pois é nesta figura que se é reconhecido seu poder, sua posição dentro do grupo religioso, que se está inserido. Nesta classe estão os sacerdotes, “(...) constitui-se para evocar e conservar os significados considerados verdadeiros para sociedade. Essa classe apropria-se simbolicamente do sagrado e assim exerce o poder religioso.” (Ibid, p. 21)

O poder está na disposição da virtude, ou seja, no “reconhecimento do decreto celeste, da tradição ou do texto sagrado” (Ibid, p. 23). O que legitima a autoridade é o discurso da virtude, bem como o domínio do rito.

Este domínio, regra da prática religiosa, reconhece o exercício do poder da tradição religiosa ou texto sagrado. O valor da palavra, por consequência o discurso religioso é essencial para estabelecer as relações de poder. O uso da linguagem para Gil Filho (2004) é o que permite o espaço de representações:

[...] A linguagem enseja à representação, a posição espacial, as distâncias e possibilita ir além das determinações subjetivas das sensações quando estabelece premissas de objetivação de uma ordem espacial. Desde suas práticas primárias às mais complexas a linguagem permite a transposição de um espaço de expressões para um espaço de representações (GIL FILHO, p. 4, 2004).

A partir da linguagem que se remete a um lugar de enunciação, gera outras formas de espacialização do fenômeno religioso:

[...] os primeiros veículos para a espacialização das ideias religiosas são as palavras, na oralidade e/ou na textualidade pela qual é difundido o saber religioso. A partir da apropriação desse conhecimento, o Homem religioso é sujeito “especializador” através da enunciação do discurso religioso. As representações que permeiam os discursos se espacializam para além do espaço originário (SILVA; GIL FILHO, 2009, p. 79).

A Geografia da Religião Renovada, estudada por Gil Filho (2004, 2008), elabora importante reflexão sobre a aplicação das ideias de Cassirer em Geografia, especialmente em cultura e religião. Segundo o autor, para Ernest Cassirer, a experiência religiosa do espaço se apresenta como primordial e, deste modo, é o marco referencial da própria origem do mundo. Baseando-se na filosofia das formas simbólicas deste autor, Gil Filho, parte-se do pressuposto

de que a espacialização do fenômeno religioso é extensão da ação intuitiva do Homem, através do sentimento e do pensamento religioso.

Quando o sagrado manifesta-se, ele expressa o absoluto em meio à completa relatividade da extensão que o envolve.

O homem é um ser simbólico, no sistema cassireriano, que o caracteriza como superação da vida biológica. Assim, há uma ruptura da ordem natural gerada pelo homem e na qual ele deve ser submetido. Esse processo conscientiza o homem de que ele não somente vive no universo de fatos, mas, sobretudo em um universo simbólico. Deste modo, a religião, é parte deste universo pleno de significados que faz parte indissociável da experiência humana. Sendo assim, o homem não está somente diante da realidade imediata, mas à medida que sua prática simbólica se realiza ele busca os significados da existência. Ao dar primazia à religião como um setor das atividades humanas não reduz o seu âmbito ou minimiza sua influência, mas sim o reconhece como fenômeno da vida humana (GIL FILHO, 2009, p. 237-238).

A religião neste estudo é apreendida como um sistema de ações e não somente de imagens. O autor resgata o Homem por ser protagonista desta prática social e o requalifica dentro da discussão da Geografia da Religião contemporânea. Define o conceito de Espaço Sagrado:

Ele ocupa uma posição intermediária entre o concreto material e o espaço abstrato, geométrico puro. O espaço concreto é o espaço sensível que não é coincidente com a apreensão do espaço abstrato. O espaço material possui múltiplas determinações da percepção sensível, que necessitam ser superadas para podermos atingir o espaço do conhecimento puro. Deste modo, o espaço abstrato tende a homogeneidade, sua interferência pressupõe noções de situação, porém desprovidas de conteúdo autônomo. No pensamento cassireriano o ser do espaço abstrato é puramente funcional e não substancial. Tendo em vista que não há conteúdo em sua Idealidade, também não é possível o atributo da diversidade, portanto é homogêneo. O espaço homogêneo é um espaço concebido, realizado em sua lógica funcional. Todavia no espaço sensível estes atributos não são possíveis, pois cada lugar tem um significado singular, tem um valor próprio (CASSIRER, 1998). Assim, o espaço sagrado estaria muito mais próximo de um espaço da percepção, do que os concebido pelo intelecto (Ibid, p. 213).

Gil Filho (2008) redimensiona o espaço sagrado, o situando com o espaço sensível de expressões e o espaço das representações, o que requer uma nova teorização.

A espacialidade concreta de expressões religiosas compreende um espaço de expressões como dimensão objetivada do empírico imediato. Neste contexto o espaço sagrado se apresenta como palco privilegiado das práticas religiosas. Por ser próprio do mundo da percepção, ele carrega marcas distintivas da religião, conferindo singularidades peculiares aos mundos religiosos. Já os símbolos religiosos cumprem o papel de objetivação na construção do mundo religioso. [...]. Na espacialidade das representações simbólicas, o espaço sagrado é apresentado no plano da linguagem, na medida em que as percepções religiosas são conformadas a partir da sensibilidade nas formas tempo e espaço. Nesse sentido as coisas religiosas da expressão empírica são configuradas como formas da intuição explicitadas em um processo de desenvolvimento rumo às representações. [...].

A espacialidade do pensamento religioso é uma desconstrução do espaço das expressões empíricas e torna-se, assim, o espaço das representações simbólicas. Trata-se, pois, de um espaço sintético que articula o plano sensível ao das representações galvanizada pelo conhecimento religioso. Além disso, compreende as formas do conhecimento edificado e manifesto pelo homem religioso como um complexo de convicções hierarquizadas, relacionadas à tradição e ao sentimento religioso (GIL FILHO, 2008, p. 72-74).

### **3.4 Escala de análise Microterritorial.**

Assim como Costa (2008, p.45), defendemos que a produção do espaço urbano não acontece de forma homogênea, tal como preconizava o projeto moderno de controle social, o espaço é produzido por múltiplos processos de fragmentação relacional dos grupos humanos. A fragmentação relacional urbana é produtora de espaços, como também produz diferentes maneiras de apropriação do espaço dos agentes sociais que constituem a cidade. Nesta produção multiterritorial do espaço urbano, onde cada grupo social se apropria do espaço, o autor identifica como sendo uma microterritorialização urbana.

A análise sobre as microterritorialidades nas cidades, do ponto de vista do fragmento, é uma forma de decifrar os micro usos e acontecimentos sociais, “(...) que, de acordo com vários estudiosos consagrados, está regendo a atualidade como mostram as análises sobre o corpo, a memória, as identidades e o seu fim, os sentidos, a afetividade etc., todos objetos sujeitos a espacializações condicionantes do seu significa.” (Fortuna, 2012 p.200-201). Esse fragmento é múltiplo e diverso, pode contribuir com uma revisão da episteme urbana, que autoriza um entendimento sobre o que é a cidade na atualidade.

De acordo com Fortuna (2012), as microterritorialidades são:

[...] subsidiárias deste “encontro” de processos socioespaciais situados na confluência interescalar do macro e do micro. São também fenômenos situados nos lugares ou, mais objetivamente, em espaços de pequena escala com gente dentro, o que lhes confere, em consequência, uma dimensão humana e territorial particular. Mas é precisamente a qualidade de imprimir expressão humana e social a estes espaços, incluindo os “espaços” virtuais, que confere a estas territorialidades a natureza eminentemente social que ostentam (p. 201).

O autor, contudo, diz que para analisar estas microterritorialidades é preciso considerar os micropoderes, tal como aborda Foucault, em contraposição ao macro poder do Estado, isto é, o espaço nacional da modernidade.

Ao abordar o sentimento de pertença a uma sociedade, o autor considera que o pertencimento pode ser tradicional, tal como é ser membro de um grupo étnico e uma comunidade nacional, como também pode ser baseado na racionalidade, por exemplo,

pertencer a um grupo religioso, político ou desportivo é feito através de uma escolha racional dos sujeitos. Estas são formas clássicas de conceber as agremiações. Há uma terceira categoria de coletividade, que acontece no compartilhamento dos afetos, sentimentos e emoções. Esta forma de ler o mundo é uma alternativa de fugir dos modos convencionais de leituras de uma dada realidade, o que propicia novas maneiras de ver e analisar o espaço, com possibilidades de estudar a “organização social não institucional e, sobretudo, transformações radicais de comportamentos e estilos de vida” (FORTUNA, 2012, p. 2001).

As microterritorialidades, que ele discute, podem ser tanto comunidades afetivas, quanto as teias de relações sociais, que se desenrolam nos espaços onde estão representadas estas interações sociais, como também podem fomentar fortes investimentos pessoais, à medida que são experienciados ou conquistados há um tempo, pela mente e pelo corpo.

Em todas as circunstâncias estas (micro)territorialidades são fenômenos de escala urbana, em alguns dos casos mesmo de escala metropolitana. É nesta pauta da cultura urbana que faz sentido discutir as estratégias dos sujeitos e grupos que tecem as suas (micro) territorialidades (FORTUNA, 2012, p. 202).

Os neopentecostais querem implementar um projeto de nação "idealizado por Deus", em que a repressão ao que é desviante faz parte das estratégias de consolidação de seu poder. Assim ao considerarem que as ações e comportamentos ou a simples existência dos adeptos das religiões afro-brasileiras rompem com uma norma que eles estabelecem, geram contradições e conflitos, por resistirem à homogeneização e à conversão, sendo necessário observar “a dialética presente no ordenamento territorial”, para que possamos compreender a produção do espaço. Segundo Costa (2008, p.45-46), ao darmos atenção:

À produção do cotidiano urbano como centro de conflito entre regras e desvios (as regras) sociais, no qual o produto disso é expresso por apropriações espaciais tanto contraditórias como concordantes (como contextos específicos) as contradições presentes na modernidade das relações sociais. Assim, cada microterritorialização urbana é sentido e produto da dialética para o qual atentamos.

A modernidade aqui abordada, conforme Costa (2008, p. 57):

Apresenta a necessidade de ordenar o mundo em relação a um conjunto de preceitos verdadeiros que levariam aos bons costumes e a civilidade da relação entre os homens. A modernidade teria em seu centro articulador o combate à barbárie, a desordem e a regulação das ações humanas. O bem-estar coletivo passaria pela organização de um conjunto de preceitos estabelecidos entre o “certo” e o “errado” ou um conjunto de normas racionais que garantiriam a convivência pacífica entre dos homens.



A religião neopentecostal seria representada nesta modernidade, guiados por sentidos religiosos que depreciam as religiões afro-brasileiras, sendo estas postas como atrasadas, errantes e desviantes da norma, conforme os preceitos e orientações religiosas dominantes. A escala microterritorial é importante nesta análise, pois é nela que percebemos os grupos subalternizados.

Na medida em que as (micro)territorialidades constituem fragmentos organizados de socialização territorializada, elas podem ser capazes de concorrer para a refocagem da totalidade da cidade/metrópole. Essa capacidade investe as (micro)territorialidades de alguma “perigosidade” e rebeldia ao disputar as visões “globais”, que são as visões hegemônicas institucionalizadas do mundo urbano. Permitem ver aquilo que vai sendo deliberadamente obscurecido e revelam mecanismos de produção da presença de muitos sujeitos e grupos subalternizados, assim como tornam audíveis discursividades indesejadas (FORTUNA, 2012, p. 202).

Para além de perceber os grupos subalternizados, é preciso entender que a microterritorialidade é o espaço da representação, isto é, neste “pedaço” do espaço está contido a subjetivação do território, representando parte da materialidade da condição social dos sujeitos, sendo “(...)Um forte investimento afetivo nesse território subjetivado traduz um particularismo político e emotivo que impõe uma forma diferente de enunciar o outro e, por essa via uma outra forma de autoenunciação dos sujeitos” (FORTUNA, 2012, p. 203).

Conforme Fortuna (2012), a materialidade das ações sociais, projetadas no território, resulta em uma nova interpretação do social, dos sujeitos que constituem e dão sentido e existência às microterritorialidades. Outra forma de analisar é pela territorialidade do microlugar:

A territorialidade do microlugar é também um modo ver, uma tecnologia muito particular do olhar, apta a traduzir e dar significado ao mundo. Vemos modos de estar, relações de pessoas com outras e com os territórios. São todas experiências e contextos de significação irrepetíveis, ou apenas replicáveis pela massificação da cultura, que tornam incomensuráveis os seus significados. O lugar e a sua territorialidade cultural representa, assim, dada a pluralidade de significados envolvidos, uma forma de resistência progressista à homogeneização provocada pela globalização e a sua retórica. Progressista, na medida em que produz um olhar de singularidade, diferente, alternativo e dissidente. Seria, ao contrário, sinal de atitude conservadora se o “nosso” território fosse interpretado como estando sob a ameaça de “outros”, vindos de fora, e induzisse fechamento da comunidade sobre si própria, erigindo barreiras e interditos. Esse é o embrião das territorialidades conservadoras que conduziram às mais trágicas expressões de racismo e xenofobia e às ações dramáticas de exclusão, como o “ghetto” (FORTUNA, 2012, p. 208).

As religiões afro-brasileiras ressignificam os lugares e, portanto, o sentido das representações sobre os espaços construídos, tal como estradas, encruzilhadas e espaços naturais, como rios/cachoeiras, praias/mares, florestas/matias, que têm significados simbólicos.

Dentro da cidade, os adeptos das religiões afro-brasileiras são agentes de configuração de outras territorialidades e comportamentos, sendo assim, é preciso reconhecer as diferentes temporalidades das culturas contidas na cidade.

Sendo, desta forma, necessário entender que as religiões cristãs estabelecem como “anormalidade” estas territorialidades negras. Estas territorialidades são tanto flexíveis como fixas. De acordo com Fortuna (2012), que resgata a proposta de ritmanálise de Henri Lefebvre, a cidade apresenta diferentes ritmos e intermitências.

Assim, a microterritorialidade é uma proposta de categoria analítica que, conforme Fortuna (2012), é a nova esperança de afirmatividade política para os grupos subalternizados, como também para entender as apropriações espaciais das pluralidades culturais na cidade.

A produção social da presença de grupos, discursos, práticas sociais, representações e territórios que constituem estas (micro) territorialidades é um ato não apenas epistemológico mas também ético e político de visibilização da realidade. Transporta consigo as vicissitudes e os desafios dos objetos de estudo rebeldes que não se deixam captar pela visão circunscrita das disciplinas acadêmicas convencionais. É, por esse efeito, também um objeto transgressor que instila desconforto e mobiliza renovadas energias de pesquisa inter/trans-disciplinar. As (micro)territorialidades constituem [...] um desses objetos emergentes que urge consolidar conceitualmente e incluir nas agendas criativas da investigação universitária (p. 212).

As microterritorializações se compõem pela operacionalidade objetiva das ações dos sujeitos sociais, que constroem ou se apropriam de uma materialidade, sendo assim os grupos religiosos aqui estudados, os adeptos das religiões afro-brasileiras e os neopentecostais, ao se chocarem no espaço, compõem as representações tanto individuais quanto coletivas.

[...] as microterritorializações são estas condições espaço temporais que evidenciam a interação social que produzem e são produzidas pelas relações dos diferentes sujeitos que objetivam de diferentes formas atributos contidos em suas subjetividades, em constantes diálogos sobre “si mesmos”, que são ocasionados pelos seus contados e espelhamentos para com “os outros” (COSTA, 2012, p. 263).

Pois é “na interação que sujeitos operam significantes sobre o ‘si’, sobre o ‘nós’ imediato, sobre os ‘outros’ marginais e outsiders e sobre suas relações, representações e significados para com um conjunto de determinantes da universalidade da sociedade.” (COSTA, 2012, p. 261).

[...] Na interação, os sujeitos se posicionam conforme a composição estabelecida. Esta composição também depende da situação espaço-temporal em que ocorre, ou seja, converge a um contexto material (uma parte do espaço e/ou lugar) e um contexto temporal, ou seja, certos elementos representativos da situação apresentam-se pelo compartilhamento de um tempo de ocorrência que constantemente se transforma, sendo a lentidão da transformação dependente da necessidade de os sujeitos manterem a identificação sobre o “si mesmo” e sobre os outros diretos com

que convive, em tempos assíncronos, que definem a continuidade representativa de um conjunto de situações de interação (Ibidem).

A identificação se estabelece na interação social, podendo ser cotidianamente “contida nas representações de uma comunidade localizada, seja na universalidade de certos discursos contidos em instituições sociais, como a ciência, como o Estado, como os discursos da mídia e da publicidade” (COSTA, 2012, p. 261-262). Na concepção de Costa (2012), as identidades são mecanismos para combater o preconceito, pautar a inserção econômica, reivindicar justiça social. E ainda aponta o lado perverso do reconhecimento da identidade, quando os discriminados reproduzem os próprios atributos que determinam o preconceito que sofreram e sofrem. O autor define identidade como algo que:

[...] une e representa um conjunto de sujeitos que se apresentam como uma parcela importante de certa população, mesmo que determinada como minoria, como estigmatizada e/ou marginalizada. As identidades vão se produzir novamente como encaixes sociais (GIDDENS, 2002), porém, o que politicamente vai mudar neste momento é a emergência dos discriminados que se mobilizam para combaterem os preconceitos sociais que sofrem (COSTA, 2012, p. 262).

Com esta apresentação dos conceitos e categoria de análises geográficas, apresentaremos uma geografia que denuncia as práticas de intolerância contra os religiosos afro-brasileiros, no espaço urbano do Rio de Janeiro, apresentando casos que foram atendidos pela ONG - Projeto Legal, nos anos de 2008 a 2010.



## **4 CASOS DE INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NO RIO DE JANEIRO E SUAS ESPACIALIDADES.**

Como um dos desafios contemporâneos de análise do sagrado, a partir da constatação do recente aumento do número de participantes das religiões pentecostais nos casos de intolerância religiosa contra os adeptos das religiões afro-brasileiras, serão aqui apresentados alguns resumos dos casos acompanhados, considerados emblemáticos pela ONG - Organização de Direitos Humanos - Projeto Legal, que atendiam, até janeiro de 2011, as vítimas de intolerância religiosa, que foram encaminhadas pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa - CCIR.

Estas ações judiciais, mencionadas nesta dissertação, foram acompanhadas pela advogada Juliana Koeler da ONG, que acompanhava todo o encaminhamento do caso, desde a delegacia até o processo no judiciário.

Travamos uma discussão geográfica, munidos das teorias apresentadas nos capítulos anteriores através da Geografia da Religião, Geografia e Corpo, Geografia e Relações Étnico-Raciais, visto que os corpos são os marcadores sociais que assumem um caráter político, onde são alvos do racismo e da intolerância religiosa, e a identificação de signos e do espaço também são marcadores sociais da diferença que é confrontada por uma dada religião. Conforme o Babalaô Ivanir dos Santos, interlocutor da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa – CCIR, no site<sup>63</sup> da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro:

A CCIR distribuiu em todas as delegacias, igrejas, templos, centros e terreiros o Guia de Luta contra a Intolerância Religiosa e o Racismo. A cartilha foi elaborada pelo professor e coronel da Reserva da PM Jorge da Silva, com a finalidade de orientar a sociedade civil diante de um caso de intolerância religiosa.

Paralelamente às manifestações, a CCIR atua com representações na Justiça para garantir o direito das vítimas. A comissão, logo após sua fundação, criou um programa para atendimento às vítimas de intolerância religiosa. Até setembro de 2010, foram 118 casos atendidos. Temos 69 processos tramitando na Justiça.

Em setembro deste ano<sup>64</sup>, a CCIR enviou uma carta-compromisso para os dois presidentes do segundo turno. A então candidata Dilma Rousseff respondeu comprometendo-se que “O fortalecimento da democracia política, logrado nos últimos anos, será mantido e consolidado pela garantia irrestrita da liberdade de imprensa e de expressão e da liberdade religiosa”. A Comissão espera a posse da presidente Dilma para manter o diálogo e garantir os pontos abordados na carta.

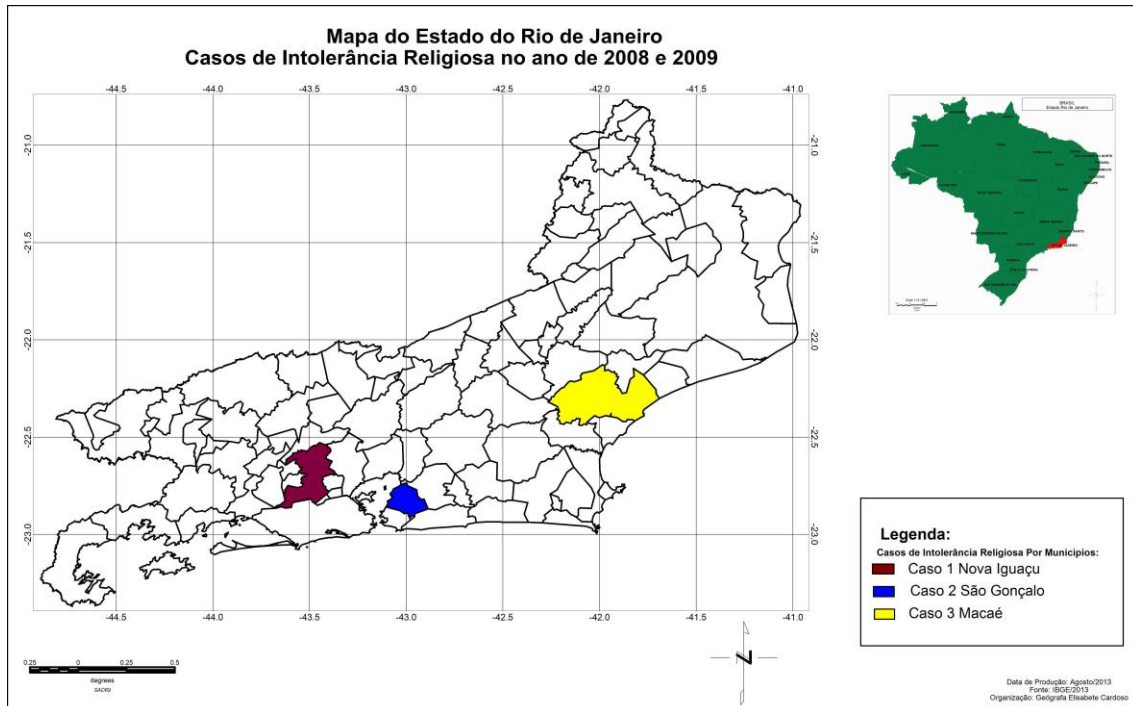
Abaixo, podemos visualizar nos mapas os espaços de ocorrências dos casos de intolerância religiosa selecionados na pesquisa para compreendermos os conflitos decorrentes

---

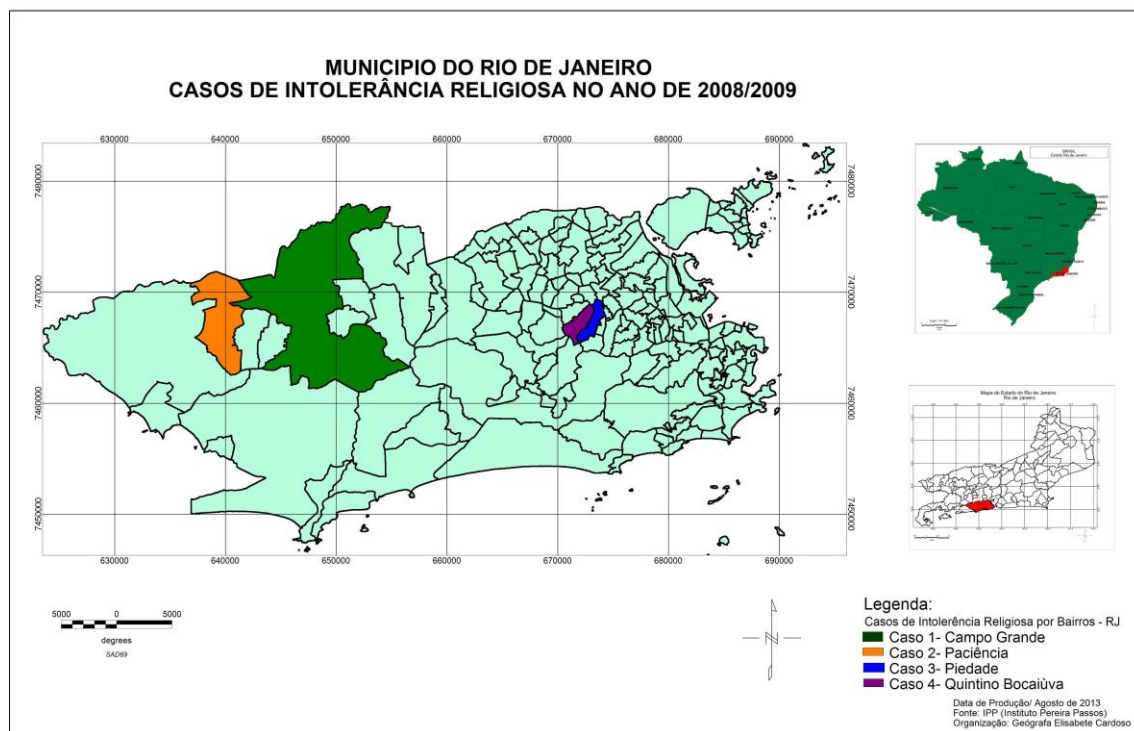
<sup>63</sup> <http://www.policiacivil.rj.gov.br/exibir.asp?id=95&tp=imp>. Acessado em 1/08/2013.

<sup>64</sup> Ano de 2010.

da dispersão espacial<sup>65</sup> dos adeptos das religiões afro-brasileiras e as ações de proselitismo e conversão dos fiéis neopentecostais.



<sup>65</sup> As manifestações religiosas da Umbanda e do Candomblé, como apresentamos nos capítulos anteriores, vão para além do espaço sagrado do terreiro ou casa de santo. A natureza, ambiente natural, e o ambiente construído também fazem parte dos territórios sagrados para estas religiões.



#### **4.1 Caso 1 – Candomelecista (2009) Ação de Reparação por Danos Morais. Bairro de Piedade-RJ**

Resumo do caso: "Sra. Vítima de empregada doméstica evangélica da Assembleia de Deus que tentou exorcizá-la e matá-la. Era empregada da família há pouco mais de um mês, mas desde o início a empregada tentava convertê-la, dizendo que *"ela um dia ainda ia se entregar a Jesus"*, inclusive que a salvaria. No dia dos fatos (27/04/09), Nádia provocou vários danos na casa: arrancou fios do telefone para D. Cirene não ter como pedir ajuda; quebrou móveis e até provocou incêndio no quarto em que havia trancado D. Cirene, já bem machucada de tantos socos, chutes (justamente no braço em que possui problema desde pequena) e empurrões. Durante a sessão de lesões, gritava e batia palma dizendo *"Coloca essa pomba-gira pra fora que eu quero ver! Quero sangue!"*, bem como várias as ofensas orais: *"macumbeira safada!"*. Também várias roupas de santo de D. Cirene e de sua filha sumiram, assim como um monitor (LCD) novo de computador, ainda dentro da caixa e com nota fiscal. A acusada ainda está solta."

Fase do processo: Coleta de documentos para a produção de Ação de Reparação por Danos Morais. O caso foi fundamentado nos Arts. 129<sup>66</sup>; 148<sup>67</sup>; 250, §1º, II, a, n/f 14, II<sup>68</sup>; 163<sup>69</sup>.

Neste cenário, no bairro da Piedade, localizado no subúrbio da cidade do Rio de Janeiro, é possível ver que o desejo de conversão dos neopentecostais ultrapassam os limites da hierarquia social, a missão de conversão está presente em todos os momentos da vida cotidiana, em que a protagonista da ação, acima descrita, sai do seu lócus da subalternidade e passa a exercer um domínio espacial por conta de sua ação exacerbada de intolerância religiosa, gerando danos ao patrimônio e violências verbais/físicas.

Esse domínio é o poder que visa o controle e a dominação sobre os homens e sobre as coisas (RAFFESTIN, 2011, p. 52). A linguagem, para Raffestin (2011), também é um trunfo do poder, pois é a manifestação de um poder, “é o meio de encenar o espetáculo do poder” (p. 90). A referência espacial-temporal da protagonista da ação se apresenta na forma da linguagem, sendo esta uma das formas de espacialização do fenômeno da intolerância religiosa.

Neste cenário, a empregada doméstica representa a religião da qual faz parte, pela sua linguagem corporifica seu pensamento e sentimento religiosos, orientada pela igreja neopentecostal, que tem como objetivo eliminar a presença e a ação do demônio no mundo, passa a espacializar as ideias religiosas pelo seu sentir mítico-religioso no seu cotidiano, não se importando com o espaço em que está inserida.

Ali, seu ambiente de trabalho foi compreendido pela empregada doméstica como território privilegiado da ação dos demônios, os quais se “disfarçariam” em divindades cultuadas nas religiões afro-brasileiras, cujos deuses, principalmente os exus e as pombagiras, são os mais atacados. (SILVA, 2007, p. 207). Desta maneira, age e comporta-se de acordo com o modo religioso que apreendeu, assim o fenômeno da intolerância religiosa é espacializado pelo seu agir, na forma da palavra, ação e pregação com intuito de conversão.

---

<sup>66</sup> Lesão corporal: **Art. 129** - Ofender a integridade corporal ou a saúde de outrem: **Pena** - detenção, de 3 (três) meses a 1 (um) ano. Retirado do site <http://www.dji.com.br/>. Acessado em 31/07/2013.

<sup>67</sup> Constrangimento Ilegal: Art. 148- Privar alguém de sua liberdade, mediante sequestro ou cárcere privado: **Pena** - reclusão, de 1 (um) a 3 (três) anos. Retirado do site <http://www.dji.com.br/>. Acessado em 31/07/2013.

<sup>68</sup> Incêndio: **Art. 250** - Causar incêndio, expondo a perigo a vida, a integridade física ou o patrimônio de outrem: **Pena** - reclusão, de 3 (três) a 6 (seis) anos, e multa; **II** - se o incêndio é: **a**) em casa habitada ou destinada a habitação. Retirado do site <http://www.dji.com.br/>. Acessado em 31/07/2013.

<sup>69</sup> **Dano: Art. 163** - Destruir, inutilizar ou deteriorar coisa alheia: **Pena** - detenção, de 1 (um) a 6 (seis) meses, ou multa. Retirado do site <http://www.dji.com.br/>. Acessado em 31/07/2013.



Aqui, o fenômeno da intolerância religiosa acontece no espaço privado, no espaço-propriedade, onde quem tem a autoridade e exerce o poder remunerador (RAFFESTIN, 2011, p.49), de ter o controle sobre os seus subalternos, é a empregadora. Contudo, é estabelecido um paradoxo. É preciso considerar a multiplicidade da identidade dos seres, neste caso a identidade acionada foi a face religiosa numa dimensão de tensionamento, onde a relação é contraditória e complementar, esta situação se relaciona à discussão sobre o espaço da geografia paradoxal citado por Silva (2009).

Nesta dimensão religiosa, a dona de casa, passa a ser confrontada por ser de uma religião afro-brasileira e assume a margem desta configuração, subvertendo uma ordem pretensamente estabelecida.

Se fosse considerada somente a dimensão econômica, veríamos que a dona da casa exerceria poder absoluto sobre o espaço doméstico e a empregada doméstica estaria considerada à margem desta configuração. Segundo Silva (2009), para compreender o espaço paradoxal.

É necessário considerar que essas posições não são fixas; elas estão sempre tensionadas pelos dois polos da configuração social/espacial (centro/margem) e podem mudar de posição, de modo que constituem um processo sempre em transformação. Assim, é o movimento permanente e múltiplo que pode provocar uma desestabilização da configuração estabelecida e gerar uma nova posição (p. 87).

É através da vivência, das ações, das suas espacialidades e temporalidades, que uma faceta da identidade ou outro elemento identitário torna-se mais ou menos expressivo, podendo haver no encontro com outro grupo ou indivíduo, o tensionamento com outros grupos também complexos.

Este reposicionamento, entre centro e margem, gerou fissuras nas estruturas de poder. A patroa é atacada pela empregada em sua própria casa. A hierarquia do poder sobre o espaço é corrompido, a ordem é transgredida. A protagonista da ação, a princípio, exercia um papel subalterno diante da empregadora, utilizando o poder normativo, manipula de acordo com sua intenção e a seu favor os simbolismos da religião afro-brasileira o deprecia a sua empregadora.

Este fato, de acordo com ELIAS, Norbert e SCOTSON, John L (2000, p. 23), é a sociodinâmica da estigmatização, em que a patroa passa a ser estigmatizada pela empregada, esta fixou o rótulo da inferioridade em função da religião. A autora da ação só estigmatizou a empregadora, se sentindo eficaz a tal ponto de agredi-la, por sua religião ser aceita socialmente e de sua empregadora não.

Segundo Raffestin (2011, p. 48), “o poder não se adquire; é exercido a partir de inumeráveis pontos”, a empregada se imbuí, no momento da ação, de um poder (que não foi dado, simplesmente ela o exerce) de tentar converter a própria empregadora. “(...) As relações de poder não estão em posição de exterioridade no que diz respeito a outros tipos de relação (econômicas, sociais, etc.), mas são imanentes a elas” (Ibid), é na e pela fé evangélica que vem o seu poder com intenções de conversão, de salvar e de exorcizar uma entidade da religião afro-brasileira. Usando de força, violência verbal e agressões físicas e ao patrimônio da empregadora.

O autor também aponta que o poder também vem de baixo, não tendo uma oposição entre dominador e dominados, só é perceptível no processo relacional, que é intrínseca a toda relação, não é adquirido, “se aproveita de todas as fissuras sociais para se infiltrar até o coração do homem (...) É um processo de troca ou de comunicação quando, na relação que se estabelece, os dois polos fazem face um ao outro ou se confrontam”. E nesta situação, é criado um campo, o campo do poder. (RAFFESTIN, 2011, p. 46-47).

Em sua abordagem *Religião e Poder*, o autor afirma que os geógrafos ao estudarem os fenômenos religiosos, deixaram de lado as relações de poder para se concentrarem “nas expressões espaciais do fenômeno religioso”. Mas em “sua própria essência, o fenômeno religioso é bem caracterizado pelas relações de poder” (RAFFESTIN, 2011, p. 107), “cujos trunfos são exatamente o controle da energia e da informação, sob a forma de homens, de recurso e de espaço” (p. 104).

A representação do espaço, tendo como referência a protagonista da ação, comandada pela sua fé evangélica e sua intolerância religiosa contra a religiosidade afro-brasileira, é uma manifestação do “eu” se relacionando com o “não-eu”, é portanto uma representação egocêntrica.

A representação proposta aqui é, portanto um conjunto definido em relação aos objetivos de um ator. Não se trata, pois do “espaço”, mas de um espaço construído pelo ator, que comunica suas intenções e a realidade material por intermédio de um sistema sêmico. Portanto, o espaço representado não é mais o espaço, mas a imagem do espaço, ou melhor, do território visto e/ou vivido. É, em suma, o espaço que se tornou o território de um ator, desde que tomado numa relação social de comunicação (RAFFESTIN, 2011, p. 131).

Sendo esta representação espacial dissimétrica realizada pela combinação de energia e informação, pois há uma ruptura da imagem territorial real, pelo fato de haver uma inversão de posições, do domínio com as relações de poder até então estabelecidas, a empregadora tem

o poder sobre o território - sua própria casa – e também está em posição hierárquica superior em relação à empregada doméstica.

O caso teve repercussão midiática, conforme o site do G1<sup>70</sup> de 30/04/09.

De acordo com o delegado, a vítima disse na delegacia que a empregada teria ficado nervosa quando viu a patroa pendurando roupas no varal, pois aquilo seria um trabalho dela. Na ocasião, a acusada teria dito ainda que sabia que seria demitida, já que tinha “recebido uma mensagem de Deus”.

As duas começaram a discutir e brigar. Segundo o registro feito na delegacia, durante a discussão, a empregada teria ofendido a patroa chamando ela de “macumbeira safada”. A acusada teria usado uma tesoura para agredir a vítima, e ainda teria tentado botar fogo em algumas roupas.

A patroa disse na delegacia que ficou presa em um quarto, mas conseguiu sair da casa com a chegada de seu genro. Segundo o delegado, a mulher está com hematomas e cortes nas mãos. Segundo ele, a empregada doméstica foi encontrada em Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense, e vai prestar depoimento na delegacia.

#### 4.2 Caso 2 – Umbandista - (2009) Nova Iguaçu

Resumo do caso: “Bruno teve todas as imagens de sua casa de santo depredadas. Dias antes teve suas oferendas destruídas por membros da Igreja Universal, cujo bispo, ao ser indagado sobre o fato, garantiu que não mais aconteceria. De qualquer maneira, consta no registro de ocorrência a autoria ignorada. Teme que em razão da divulgação do fato sofra intolerância por parte de pais de futuros alunos do próximo ano letivo, pressionando para que a Direção faça a sua substituição”

Fase do processo: O inquérito ainda está em fase de investigações, notadamente porque ainda consta ignorada a autoria delitiva. O registro de ocorrência foi fundamentado no Art. 20 da Lei 7.716/89<sup>71</sup>.

Nesta situação, no Município de Nova Iguaçu da Baixada Fluminense, a figura que se apresenta como intolerante é o ministro de culto e membros de sua igreja, conforme o capítulo anterior, em que Gil Filho (2008) diz que para ser um sacerdote é necessário o poder que demanda legitimidade, para tal é preciso que se tenha o domínio sobre o rito, desfruta de uma posição hierárquica superior dentro do seu grupo religioso, e o que o legitima como autoridade é o discurso da virtude. O discurso religioso se estabelece como elemento de

<sup>70</sup> <http://g1.globo.com/Noticias/Rio/0,,MUL1104585-5606,00-BRIGA+ENTRE+EVANGELICA+E+UMBANDISTA+VAI+PARAR+NA+DELEGACIA.html> acessado em 30/07/2013.

<sup>71</sup> Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. (Redação dada pela Lei nº 9.459, de 15/05/97). Pena: reclusão de um a três anos e multa. (Redação dada pela Lei nº 9.459, de 15/05/97). Retirado do site <http://www.dji.com.br/>. Acessado em 31/07/2013.

conexão entre os integrantes da comunidade, neste é difundido o saber religioso, “(...) A partir da apropriação desse conhecimento, o Homem religioso é sujeito “especializador” através da enunciação do discurso religioso” (SILVA; GIL FILHO, 2009, p. 79).

Gil Filho (2008, p. 85) parte da premissa que o discurso religioso é parte indissociável do sagrado, é a essência que evidencia qualitativamente uma independência do campo religioso em relação ao plano secular do discurso.

O discurso religioso é considerado como discurso de apropriação do sagrado, baseado em uma verdade religiosa, contudo, se neste discurso é propagado a intolerância, as representações oriundas destes discursos se espacializam para além do espaço originário, ou seja, o religioso busca se comportar e agir de acordo com o modo que aprendeu em seu espaço religioso, desta forma, propagando e espacializando a intolerância religiosa, logo, o fenômeno religioso é espacializado pelo agir.

Ao destruir as oferendas, destrói-se a função deste signo, a leitura que os adeptos das religiões afro-brasileiras têm deste é que a oferenda é a materialização do intuito, seja em agradecimento a algum objetivo atingido, como também um pedido de interseção mágica de uma das divindades, ou ainda para reverenciá-los. Os religiosos utilizam como local de culto a paisagem natural. Sendo esta ação considerada um modo de dispersão espacial destas religiões, pois como foi apresentado nos capítulos anteriores, a paisagem natural é a morada das divindades: matas, mares, cachoeiras e rios, como também o ambiente construído, que são regidos por um determinado orixá.

A paisagem natural é o lócus gerador das energias e das forças de suas divindades, podemos considerar que quando nos alimentamos de alguns alimentos, esperamos extrair deles os nutrientes necessários para nos fortalecermos, assim como Bruno presenteou a divindade no intuito de se fortalecer. A função deste signo dentro do sistema simbólico da Umbanda é este, de presentear, homenagear e até mesmo de fortalecimento do fiel.

De acordo com Rocha (2002/2003):

O signo, enquanto objeto, constitui-se para nós no ato do aparecer [...] este ato não é ainda um ato que designam, ele precisa ligar-se a uma nova intenção, a um novo modo de apreensão, por meio do qual é visado não é o que aparece intuitivamente, mas algo novo, um objeto designado (ROCHA apud HUSSERL, 1975, p. 51).

Ao ofertar tal presente, o signo religioso, Bruno estava no exercício da sua fé, apropriou-se efemeramente de partes do espaço, se configurando como territorialidade, tendo um caráter mais simbólico, carregado das marcas do “vivido”, sendo assim, tendo valor de uso a partir das ações de materialização da intuição, estando presentes os símbolos e a prática

religiosa. A territorialidade, conforme Sack (1986, p. 219), está “intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar”.

Quando se observa este signo, ele “grita” uma mensagem, podendo ter inúmeras interpretações. O valor é determinado por aquilo que está em seu entorno, do tempo e do espaço em que está inserido, e depende da consciência de quem olha. É aí que se dá o choque entre um neopentecostal e o umbandista, na diferença de interpretação. Para o neopentecostal, a oferenda tem a significação de ligação com algo que seja demoníaco, para o Bruno, é uma forma de religar-se ao seu sistema religioso.

O neopentecostal desfaz um ritual do sistema simbólico do umbandista por desqualificar a fé deste religioso e reforçar os próprios valores neopentecostais, o que foi discutido no terceiro capítulo deste trabalho.

A casa de santo é um território e também produz significado, é neste território que os sistemas simbólicos da Umbanda são construídos, como também são estabelecidos os laços familiares que unem seus adeptos ao pai ou a mãe de santo. A vida dentro desses espaços, e todas as experiências e conhecimentos adquiridos ao longo dos anos pelos seus adeptos, são fatores fundamentais para a instauração de uma visão de mundo e uma maneira de ser peculiares, em um sistema de crenças que privilegia a natureza, a caridade e a vida.

Quando há uma depredação da casa de santo, que é um território religioso e um espaço sagrado, por ser o lócus privilegiado das práticas religiosas, o bispo ou seus fiéis ao quererem expandir o poder de sua religião, e retirar o suposto mal, tomam uma atitude agressiva, em função da crença, cometem crime de intolerância religiosa, pois é uma ação pautada no desrespeito e no ódio religioso. “(...) A ação institucional diferenciada repercute, então, em espaços de representação díspares ou mesmo conflitantes” (GIL FILHO, 2008, p. 85).

Desta forma, destroem os signos do sistema simbólico da Umbanda, que fortalecem a identidade religiosa do Bruno. Conforme Gil Filho (2008), “o desenvolvimento da identidade religiosa está condicionado a uma determinada temporalidade e espacialidade e perpassa o reconhecimento institucional da religião” (p. 83). É perceptível, neste caso, a eficácia simbólica das palavras do bispo da Igreja Universal, no seu discurso religioso, através destas ações de destruição de oferenda e depredação da casa de santo de Bruno.

Sobre a questão do medo de ser constrangido no ambiente de trabalho, abordaremos este fato em outro caso abaixo.

### 4.3 Caso 3 – Candomblecista (2008) - Bairro de Campo Grande - RJ

Resumo do caso: “Flávio foi vítima de intolerância religiosa por agressão verbal em seu ambiente de trabalho, da parte de sua então chefe imediata, por utilizar acessórios que o identificavam como candomblecista. Como o caso envolve funcionários públicos, houve um processo administrativo, que ensejou a transferência de sua superiora. No aspecto criminal, no entanto, não houve interesse de Flávio em acioná-la por injúria discriminatória.

Em verdade o processo que ainda subsiste, referido acima, não tem a ver diretamente com intolerância religiosa, mas com homofobia ou perseguição profissional, mas inegável que se deu como desdobramento da intolerância religiosa, pois diz respeito à chefe diretora dele à época, principal testemunha da intolerância, que, por achar que estava sendo prejudicada pelas denúncias de Flávio e pensando ser o alvo verdadeiro do mesmo, teria começado a ameaçá-lo.”

Fase do processo: A denúncia foi fundamentada no *art. 147<sup>72</sup> do Código Penal*. O caso estava na fase de verificação dos dados dos celulares, dos quais provieram as ameaças, apontaram exatamente para chefe diretora de Flávio à época. Dessa forma, o Ministério Público requereu que ela fosse colocada como autora do fato e designada audiência preliminar. Coleta de documentos para Ação de Reparação por Danos Morais.

Neste caso, se configura como assédio moral, uma agressão que deprecia a imagem que ele tem de si mesmo, uma agressão a sua figura física, o que mexe com a autoestima pessoal. Mexe com os valores internos do agredido. Hoje este caso recebe amparo das leis trabalhistas e do estatuto do servidor, desta forma o agressor recebe a punição de acordo com o ato, e o empregado tem seus direitos assegurados.

A corporeidade do Flavio, no ambiente de trabalho, representa o Candomblé, e neste caso também a sua orientação sexual, ou seja, um corpo que não segue o regramento social hegemônico, ou seja, heteronormativo e cristão. E em momentos de conflito, estas diferenças são apontadas como algo a ser combatido. O corpo de Flávio representa a fuga da norma neste ambiente de trabalho.

---

<sup>72</sup> **Ameaça: Art. 147** - Ameaçar alguém, por palavra, escrito ou gesto, ou qualquer outro meio simbólico, de causar-lhe mal injusto e grave: **Pena** - detenção, de 1 (um) a 6 (seis) meses, ou multa. Retirado do site <http://www.dji.com.br/>. Acessado em 31/07/2013.

#### 4.4 Caso 4 – Candomblecista (2009) - Bairro de Paciência - RJ

Resumo do caso: “Cosme e outro filho de santo, Hudson, tiveram suas oferendas destruídas pelo pastor Romildo e outros dois fiéis da Igreja de Cristo Rio de Vida, no bairro de Paciência.

O caso inicialmente teria sido tipificado no art. 208<sup>73</sup> do Código Penal, mas posteriormente, por influência da Chefia da Polícia Civil, teria sido reclassificado para o art. 20 da Lei 7.716/89<sup>74</sup>.”

Fase do processo: Acompanhamento do procedimento investigatório, no qual serão prestadas novas declarações da vítima e testemunhas, o que será realizado assim que o procedimento retornar da Central de Inquéritos (desde 05/06/09). Coleta de documentos para a produção de Ação de Reparação por Danos Morais.

Costa (2008) cita Bonnemaïson (2002), quando este autor entende o território como um espaço apropriado pelo campo subjetivo dos grupos sociais, ou seja, a identidade é expressa no espaço. O território não representa somente a fixidez, como também um conjunto de lugares e trajetos ou itinerários, que se estabelecem em diferentes escalas. Desta forma, Costa (2007, p. 143) fortalece a ideia de microterritorializações urbanas,

[...] estabelecidas pelas relações cotidianas dos grupos culturais dentro da cidade, ou seja, conjuntos de lugares de reunião ou encontros e redes de trajetos firmados pela agregação de pessoas que compartilham gostos, desejos, necessidades relacionais, comportamentos e estéticas comuns (Ibid).

Assim, neste espaço onde Cosme e Hudson depositou a oferenda às divindades do Candomblé, houve o compartilhamento de sistemas simbólicos. Apropriaram-se deste espaço com esta finalidade, de reestabelecerem a relação com a natureza, com as divindades que habitam tal espaço e que compõem o sistema simbólico do Candomblé. Desta maneira se microterritorializaram pela representação simbólica da religião, da qual pertencem, territorializaram ali seus desejos religiosos. O uso simbólico do território passa a ser marcado pela diferença, pela identidade cultural dos candomblecistas.

Como foi exposto no primeiro capítulo, as religiões afro-brasileiras, aqui exemplificadas como o Candomblé e a Umbanda, não possuem uma relação fixa com o

<sup>73</sup> **Ultraje a Culto e Impedimento ou Perturbação de Ato a Ele Relativo: Art. 208** - Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso: **Pena** - detenção, de 1 (um) mês a 1 (um) ano, ou multa. Retirado do site <http://www.dji.com.br/>. Acessado em 31/07/2013.

<sup>74</sup> Lei Caó, classifica o racismo como crime inafiançável, punível com prisão de até cinco anos e multa. Porém, a penalidade ainda é pouco aplicada.

templo sagrado, utilizam uma diversidade de espaços, sejam eles naturais (matas, rios, cachoeiras, mares, e etc.) ou construídos (estradas, encruzilhadas, esquinas, ferrovias, etc.) e itinerários que expressam a territorialidade do panteão religioso do Candomblé, considerados por seus adeptos também como espaços sagrados. Assim, “a relação que o grupo social tem com esse conjunto de lugares e itinerários” (COSTA, 2008, p. 142) é afetiva, cultural, sendo constante a presença destes religiosos, em tais espaços, por fazer parte da tradição destas religiões.

De acordo com o segundo capítulo, os neopentecostais identificam as manifestações das religiões afro-brasileiras por manipularem vários conceitos dos sistemas simbólicos destas religiões, assim, a ação de ofertar aciona, para os fiéis neopentecostais, o demônio, então de acordo com a lógica de que é preciso eliminar o demônio do mundo, estes fiéis, juntamente com seu líder religioso, ultrapassam o limite de liberdade de expressão e de culto ao impedir que o outro pratique o seu culto religioso. Esta transformação em uma ação considerada sagrada para uns e demonizada por outros ocasiona o choque entre os sistemas de significações religiosas. Esta ação de intolerância religiosa foi regida e orientada pelo líder da Igreja, esta discussão está no terceiro capítulo, quando abordamos o papel e as formas de legitimidade do sacerdote.

Ao perturbar e destruir algo sagrado dos candomblecistas, serão enquadrados conforme o Código Penal. Cabe ressaltar que houve uma mudança da mentalidade da Polícia Civil, na fundamentação dos casos, sendo este caso tipificado posteriormente como Intolerância Religiosa.

Esta mudança foi em decorrência das ações da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa – CCIR, junto à Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro ao realizarem um workshop para delegados e inspetores de todo o Estado, cuja iniciativa foi da própria polícia, tendo como resultado a atualização do sistema de registro de ocorrências com a Lei 7716/89 (Lei Caó), que prevê pena de 1 a 5 anos de reclusão para crimes praticados contra religiosos.

A Polícia está a serviço da sociedade, independente da crença de cada policial, é preciso ter ética ao analisar os casos e respeito às vítimas, e que os policiais saibam lidar com as diferenças. A CCIR realizou a distribuição do Guia de Luta contra a Intolerância Religiosa e o Racismo em todas as delegacias, igrejas, templos, centros e terreiros.



#### 4.5 Caso 5 – Umbandista (2008) - Município de Macaé-RJ

Resumo do caso: “Maria vem se sentindo coagida em seu templo religioso umbandista por receber panfletos evangélicos com dizeres de cunho discriminatório, além de ter sido surpreendida por um suposto seguidor da Igreja Batista, bem como por seu líder, com agressões verbais. Percebendo que a situação só poderia se agravar e temendo novas agressões, decidiram deixar o local e comparecer à 124ª Delegacia Policial para registrar o ocorrido.

Outra situação em que Maria Cristina foi vítima de intolerância religiosa foi no âmbito da escola, em que leciona língua portuguesa, por parte da Direção da Escola, uma vez que esta não aprovou o trabalho que a mesma realizava com os alunos com o livro *Lendas de Exu*, que trata da figura, que no cristianismo é traduzida como o diabo. Detalhe que o referido livro teve sua publicação financiada pelo MEC e faz parte do acervo da biblioteca da escola municipal em questão. Outro aspecto importante é que Maria Cristina, por incentivo e financiamento da Prefeitura de Macaé, cursa a pós-graduação em *Afrocartografias*, na qual o corpo docente estimula os alunos a aplicarem o disposto na Lei de Diretrizes e Bases da Educação, em que se determina o ensino obrigatório de Cultura Afro e Indígena no currículo escolar.

Esta situação foi relatada em uma Notícia-Crime, protocolizada junto ao Ministério Público, que optou por enviar à Delegacia, para cumprimento de diligências. Também há um procedimento administrativo na esfera da Prefeitura, impulsionado por um pedido de providências da SEPPIR - Secretaria Federal de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

Fase do processo: No início de junho de 2009, foram prestadas declarações da vítima e das testemunhas. Já foi feita solicitação de mudança de tipificação para o artigo 20 da Lei Caó, bem como que fossem tomadas as devidas providências para identificação do seguidor ofensor. É neste momento que se encontra o primeiro registro policial.

Quanto ao segundo registro, referente à situação ocorrida no âmbito escolar, a Delegacia vem cumprindo as diligências determinadas pelo MP. No atinente ao procedimento administrativo, em dezembro de 2009, foi apresentada uma petição à Comissão Sindicante, solicitando a oitiva de testemunhas de Maria Cristina e juntando mais documentos. Até agora não houve manifestação do colegiado.

Foram feitas a coleta de documentos para Ação de Reparação por Danos Morais em ambas situações.”

Neste caso, podemos utilizar a noção de microterritorialização na ação de panfletagem do fiel e do líder religioso da Igreja Batista em questão. De acordo com Costa (2008, p.135), que cita Maffessoli (2002), temos “a formação de microterritorializações ‘tênuas’ (fluidas, instáveis, mutantes, restritas a tempos curtos) no espaço urbano, como fenômeno espacial dos processos de ‘estar-junto comunitário’”, contudo este “estar-junto comunitário” tem um sentido, de persuadir, de converter os membros do templo umbandista, do qual a Maria Cristina faz parte.

A ação proselitista da religião neopentecostal, aqui é feita através da panfletagem, interfere e coage a trajetividade de ligação dos membros umbandistas com seu espaço sagrado, o território-religioso. A tentativa de conversão é algo a ser atingindo, esta ação é um recurso estratégico no esforço de conquistar novos membros, frente à impossibilidade de abolir do imaginário coletivo as representações das entidades espirituais afro-brasileiras (SILVA, 2007).

Em todos os casos, vemos a perseguição e agressões verbais contra os adeptos das religiões afro-brasileiras.

Na outra situação que Maria Cristina Marques sofreu intolerância religiosa, foi na escola, após usar um livro recomendado pelo MEC sobre história e cultura afro-brasileira, foi afastada do colégio, onde leciona, devido a uma série de conflitos com a direção da escola, os pais e os alunos, na Escola Municipal Pedro Adami, localizada no distrito de Córrego do Ouro, em Macaé, a 192 km da cidade do Rio de Janeiro.

Este conflito ocasionou o afastamento da professora, em solicitação da diretora, por ter trabalhado o “conteúdo indevido” na sala de aula.

A motivação da professora em discutir tal temática em sala de aula foi o curso de pós-graduação pela Fundação Educacional de Macaé (FUNEMAC,) descrito no resumo do caso. O livro *Lendas de Exu*, certificado do Ministério da Educação (MEC), um livro paradidático, que já fazia parte do acervo da biblioteca da escola, trata da mitologia africana e reúne um grande volume de lendas, reescritas com humor pelo autor, buscando desconstruir uma possível imagem negativa da divindade Exu, até mesmo se remete ao folclórico Saci Pererê, para explicar as traquinagens e armações de Exu.



**Figura 14:** Babalaô Ivanir dos Santos, Professora Maria Cristina, 48 anos, e Mãe Fátima Damas. Retirado do site [www.ica.org.br](http://www.ica.org.br). Acessado em 08/08/2013.

Em entrevista ao site Terra<sup>75</sup>, em 27 de Outubro de 2009, alegou que voltou a lecionar, contudo sofreu algumas retaliações:

"Voltei, mas fui proibida até por mães de alunos, que são evangélicas, de dar aula sobre a África. Algumas disseram que estava usando a religião para fazer magia negra e comercializar os órgãos das crianças. Me acusaram de fazer apologia do diabo!", contou Maria Cristina.

Sacerdotisa de Umbanda, a professora se disse vítima de perseguição: "há sete anos trabalho na escola e nunca passei por tanta humilhação. Até um provérbio bíblico foi colocado na sala de professores, me acusando de mentirosa".

O conflito começou depois de dois meses, depois que passou a utilizar o livro em questão, com uma avaliação que foi a elaboração de cartaz que caracterizaram o Exu. Em entrevista concedida ao jornal Extra Online e também publicada no site da Editora Pallas<sup>76</sup>,

— Um aluno me indicou um livro fantástico e fui ver. Era “Lendas de Exu”. Levei para a sala de aula e a recepção dos alunos foi ótima. Eles fizeram cartazes caracterizando Exu não como se pensa, com chifres e rabo. Mas como o livro ensina, um personagem que faz traquinagens. As crianças adoraram. Exu é um orixá que é vida, caminho, luz. Na cultura africana, não tem nada a ver com diabo— explica a docente.

Os grupos de pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFF, o Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisas e o Instituto de Estudos Comparados em

<sup>75</sup> <http://noticias.terra.com.br/educacao/livro-sobre-lendas-da-umbanda-gera-polemica-em-escola-no-rio,891937dabd9ea310VgnCLD200000bbcceb0aRCRD.html> Acessado em 08/08/2013.

<sup>76</sup> [http://www.pallaseditora.com.br/novidade/Professora\\_acusa\\_diretora\\_de\\_escola\\_em\\_Macae\\_de\\_perseguiçao/32/](http://www.pallaseditora.com.br/novidade/Professora_acusa_diretora_de_escola_em_Macae_de_perseguiçao/32/) Acessado em 31/07/2013.

Administração Institucional de Conflitos<sup>77</sup>, entrevistaram a professora Maria Cristina, que contou sua versão sobre o caso e a versão da escola.

A diretora, que se declarou negra e evangélica, dizia que os alunos reclamavam com ela do fato de haver “apologia religiosa” em suas aulas, além de estar causando-lhes “temor pelo ocultismo” ao ameaçá-los de que tinha uma tatuagem de uma pirâmide com um olho, podendo os vigiar por meio deste. Ela também relatou o fato de a professora ter obrigado um dos alunos a usar uma faixa escrita “Exu”, a segurar cartazes de desenhos do mesmo e ser fotografado contra a sua vontade. Os pais procuraram a direção da escola com diversas reclamações quanto ao conteúdo “trabalhado” em sala de aula. Foram organizadas reuniões de pais e alunos para discutir o problema que estaria em torno, na opinião dos pais, da temática religiosa inserida no livro *Lendas de Exu*. O principal argumento da reclamação dos pais foi sobre a temática religiosa, que na opinião deles, não poderia ser tratada na escola. Mediante as reclamações dos pais e a recusa de Maria Cristina de mudar o livro trabalhado em sala, a diretora a colocou à disposição da Secretaria de Educação. A professora procurou a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR), que publicou uma moção de desagravo em um jornal do Rio de Janeiro. Outros jornais e grande circulação no estado também publicaram notas e reportagens referentes ao caso, que prossegue no judiciário (p. 10).

Contemplar e problematizar a diversidade e as relações étnico-culturais e raciais na educação não é uma tarefa simples. Uma educação que almeja ter uma responsabilidade social tem de ultrapassar os preconceitos que surgem pelo caminho.

A questão central é que o silenciamento das escolas sobre a questão da diversidade e das relações étnico-culturais e raciais é uma maneira de autorizar as violências. É preciso que haja a releitura de visões de mundo, a fim de reposicionar o negro no mundo da Educação, sendo a Lei 10.639/03 um instrumento para tal.

Esta lei é uma forma de políticas de ações afirmativas além das reservas de vagas<sup>78</sup> para negros e negras, em universidades públicas. Esta lei e as Ações Afirmativas são frutos das lutas históricas por uma educação antirracista, travadas pelo Movimento Negro Brasileiro.

A Lei Federal, que altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB - Lei 9.394/96<sup>79</sup>) e torna obrigatório nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira nos currículos escolares.

---

<sup>77</sup> [http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1307634312\\_arquivo\\_aintoleranciareligiosaeoensinoconfessionalobrigatorioemescolaspublicasnoRiodeJaneiro.pdf](http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1307634312_arquivo_aintoleranciareligiosaeoensinoconfessionalobrigatorioemescolaspublicasnoRiodeJaneiro.pdf) Acessado em 01/08/2013.

<sup>78</sup> Em alguns Estados, tal como o Rio de Janeiro, também adotaram a reserva de vagas em seus concursos públicos.

<sup>79</sup> BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 20 dez. 1996. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/19394.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/19394.htm)>. (Conhecida como Lei de Diretrizes e Bases da Educação – LDB). Acesso em: 31/07/2013.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o **caput** deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileira (BRASIL, 2003).

Conforme Santos (2007, p. 23), a Lei surge pela emergência de posicionamento concreto e políticas públicas por parte do Estado, que fora tensionado pelo debate renovado a respeito das relações raciais no Brasil.

[...] a Lei surgiu como um instrumento que o Movimento Negro conquistou para pautar suas demandas no mundo da Educação- juntamente não pela igualdade de acesso à educação em todos os níveis, mas de releitura de visões de mundo hegemônicas no campo que se define como sendo da formação humana. É aí que se trava um embate crucial, o debate sobre qual a interpretação sobre as formas de aplicação- sobre o que ela incide e como ela incide. Há uma tendência a se ver a aplicação da Lei como a introdução ou acréscimos de alguns conteúdos e/ou disciplinas, tanto no básico quanto no superior (que é mobilizado para formar os aplicadores da Lei no primeiro) (SANTOS, 2007, p. 23).

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, em seu art. 3, nos itens IV e XII, disciplina que o ensino será ministrado com base nos princípios de respeito à liberdade e apreço à tolerância, e deverá levar em consideração a diversidade étnico-racial. Assim assegurando, em todos os níveis educacionais, o reconhecimento e valorização da identidade negra e da pluralidade étnico-racial, com intuito de identificar e promover a superação das manifestações de racismo, preconceitos e discriminações e, conseqüentemente, produzir nas instituições educacionais uma nova relação entre os diferentes grupos étnico-raciais.

A agenda colocada pela Lei, neste sentido, não indica apenas inserir conteúdos, mas, fundamentalmente também, rever conteúdos (que ocultam mais do que revelam, que silenciam mais do que mostram), rever práticas e posturas, rever conceitos e paradigmas no sentido da construção de uma educação antirracista, uma educação para diversidade e para igualdade racial (SANTOS, 2007, p. 24).

A aplicabilidade desta torna-se uma tarefa árdua em sala de aula. Como deve ser revisto o conteúdo a fim de revelar tal temática? Segundo Santos (2007):

[...] Esta missão envolve, portanto, uma pauta diversificada e complexa, de que, chamamos a atenção a três vertentes de intervenção: a coordenação das relações cotidianas no âmbito escolar, a transversalização da temática racial pelas diferentes disciplinas, com revisão de materiais didáticos; a utilização de métodos e técnicas pedagógicas alternativas quando necessário (p. 24).

Os pais dos alunos, que são neopentecostais, ensinam aos seus filhos que o mal está em outra religião. E esta educação não só incentiva a manifestação da intolerância religiosa

como contribui para o aumento do preconceito religioso, o que dificulta o papel da professora na construção de uma nova mentalidade para o respeito à diversidade. Conforme Santos (2007), que analisou as “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana”:

[...] História e Cultura Afro-Brasileira, compreendendo História da África, a cultura negra, etc., são na verdade instrumentos de construção de outras visões de mundo alternativas à eurocêntrica que domina a nossa formação - ou instrumentos para a construção de visões plurais-, e não “apêndices”, conteúdos “a mais” que devam ser trabalhados em momentos específicos como o dia 13 de maio ou mesmo o 20 de novembro que é citado pela Lei (p. 23).

Educar para formar cidadãos e cidadãs. É necessário que se tenha em suas práticas a desconstrução dos estereótipos racistas no cotidiano escolar e reversão da ideologia eurocêntrica que reproduz “consciente ou inconscientemente os preconceitos que permeiam a nossa sociedade” (MUNANGA, 2005, p.15). A cultura racista, que permeia a sociedade e adentra o âmbito escolar, é uma das principais barreiras para a problematização da temática racial e, sobretudo, o assunto que contemple a diversidade cultural, na qual se inserem as religiões afro-brasileiras. Problematizar a temática deve ser feita através da revisão de conteúdos, conceitos e posturas.

Foi o que a professora Maria Cristina tentou fazer ao desconstruir a imagem demonizada, que foi atribuída ao Orixá Exu, que para os neopentecostais a demonização das divindades dos cultos afro-brasileiros são o ponto chave para explicação dos males do mundo.

Abaixo, apresentaremos um caso em que o aluno é vítima da ação intolerante da professora evangélica e analisamos como a aplicação da Lei 10.639/03 pode ser um instrumento de mudança no mundo da Educação.

#### **4.6 Caso 6 – Candomblecista (2008) - Escola FAETEC<sup>80</sup>, Bairro de Quintino- RJ**

Resumo do caso: “O adolescente teria sido discriminado por sua professora de português, Girlaine, na Escola Estadual FAETEC, o que teria redundado em sua reprovação escolar. A discriminação aconteceu a primeira vez quando o adolescente estava fazendo uma maquete em grupo na aula anterior à professora. Quando a mesma chegou em sala de aula, presenciou a conversa entre o adolescente e seus amigos sobre os evangélicos e a mãe de santo, que existiam na novela que passava à época (“Duas Caras”), percebendo também que o

---

<sup>80</sup> Fundação de Apoio à Escola Técnica do Estado do Rio de Janeiro.

adolescente usava um fio de contas, colar que expressa a sua fé. Neste momento a professora teria quebrado a maquete dos adolescentes e chamado Felipe de *filho do diabo*. Desde então fazia de tudo para que Felipe não assistisse mais às suas aulas. Apesar de a genitora de Felipe ter conseguido naquele ano a mudança de turma, tal intervenção não teria sido suficiente para evitar a repetência do mesmo. Felipe chegou a ter depressão e pensado em se matar.

O fato resultou em um Registro de Ocorrência e num procedimento de Sindicância contra a professora. No primeiro já houve a oitiva dos envolvidos. O último encontra-se em análise por parte da Presidência, tendo o Sindicante opinado pela configuração da irregularidade. Em razão do fato, também houve a suspensão do Programa Bolsa-Família, situação hoje já regularizada.

Também foi elaborado um dossiê pela equipe do Projeto Legal, tendo por destino o Conselho Estadual das Crianças e dos Adolescentes/RJ, com o objetivo de serem tomadas medidas de controle e monitoramento das condições de respeitabilidade do direito de liberdade de consciência de crianças e adolescentes frente às instituições implicadas no caso, bem como a realização de uma Audiência Pública para a promoção de debates e proposições sobre o direito à liberdade religiosa de crianças e adolescentes. Esta última foi realizada no dia 09/03/09.”

Aqui, a discriminação por intolerância religiosa foi agravada, de acordo com o site do G1<sup>81</sup>, quando a vítima mostrava para seus colegas de classe, os seus signos do sistema de crença, fios de conta<sup>82</sup>, que o adolescente trazia em seu corpo.

Aos olhos de uma fiel neopentecostal, estes signos sagrados são traduzidos por ela como algo demoníaco. Como vimos no segundo capítulo deste trabalho, o corpo, para o sistema simbólico no Candomblé é algo sagrado e frequentemente passa por processos de fortalecimento do sagrado. Este corpo em questão foi consagrado para o seu Orixá, ele é depositário de uma enorme variedade de símbolos perante seu Axé, suas divindades e sua comunidade religiosa, foi higienizado, raspado, moldado, treinado, educado e preparado para receber sua divindade em seu corpo, e desta forma atender a um complexo sistema de obrigações ritualísticas.

O corpo no Candomblé é um signo que transmite uma linguagem, nisto o corpo e espaço se implicam mutuamente, conforme Lima (2007) que cita Merleau-Ponty (1999, p. 206) “A espacialidade do corpo é o desdobramento de seu ser de corpo, a maneira pela qual

---

<sup>81</sup> <http://g1.globo.com/Noticias/Rio/0,MUL974290-5606,00-POLICIA+ABRE+INQUERITO+PARA+INVESTIGAR+INTOLERANCIA+RELIGIOSA+EM+SALA+DE+AU.html> acessado em 25/06/2013.

<sup>82</sup> Um colar de contas de missangas (ou outros materiais) usado por adeptos das religiões afro-brasileiras.

ele se realiza como corpo”, ou seja, toda experiência corporal é por esta definição uma experiência espacial. É através do corpo que o religioso se pronuncia perante os outros.

Quando um abíyàn (ou abian<sup>83</sup> em português) torna-se um ìyàwó<sup>84</sup> (ou iaô em português), ele fica sensível ao mundo exterior, por passar 21 dias seguidos sem contato com este mundo. Nesse tempo, o ìyàwó recolhido, só, tem contato direto com a mãe de santo e com outras duas ou três pessoas envolvidas diretamente nos rituais. Neste processo é feita a raspagem de todos os pelos do corpo do iaô, incluindo a raspagem da cabeça. Como a iniciação é considerada o renascimento para uma nova vida<sup>6</sup>, o corpo do postulante assemelha-se a de um recém-nascido durante esses rituais. (OLIVEIRA, 2011)

Depois da saída de santo, passam por processos de resguardo variando de 3 meses, com ojá<sup>85</sup> na cabeça, a 1 ano<sup>86</sup>. Durante o período de resguardo, ele segue diversos preceitos, não poderá ter relações sexuais, tem a proibição de certos alimentos, a proibição do uso de calçado, a obrigação de só vestir roupa branca, entre outras exigências. Cumprido este prazo, ele voltará a ter uma vida normal, incluindo as roupas coloridas. Deverá, no entanto, a partir daqui seguir preceitos religiosos que vão durar por toda a vida.



**Figura 15:** Felipe ao lado de sua mãe carnal.  
Foto retirada do site [www.ueub.blogspot.com](http://www.ueub.blogspot.com)  
Acessado em 08/08/2013.

<sup>83</sup> Novato no Candomblé. Aquele que está se preparando para a iniciação.

<sup>84</sup> De origem Yorubá, Aquele que já se iniciou, que passou pela feitura de santo e que não completaram os 7 anos de obrigações.

<sup>85</sup> Um pano branco usado para cobrir a cabeça.

<sup>86</sup> Ou até completar a obrigação de um ano. Essa variância depende de Nação para Nação.



O corpo deste adolescente candomblecista carrega signos de sua religião, com seus adornos, os fios de conta, Contra-eguns<sup>87</sup>, por ter recentemente feito o santo, ou seja, é um *iyàwó*, adolescente e estudante.



**Figura 16:** Felipe dentro de uma sala de aula.  
Foto de Pablo Jacob da Agência O Globo<sup>1</sup>.  
Acessado em 08/08/2013.

Aqui é perceptível a noção de áreas “duras” e áreas “moles” discutidas no quarto capítulo. O contexto de interação social entre aluno e professora é marcado pela verticalidade nas relações inter-religiosas, sendo a escola uma área “dura” para o aluno.

Ali foi ensinado ao aluno, através do “currículo oculto<sup>88</sup>”, conhecer sua posição no mundo. O padrão de interação racial e cultural, marcado pelo racismo e a intolerância religiosa, resulta para o aluno como um “aprendizado” social: ainda que, inconscientemente, ele “sabe” onde o pertencimento religioso é importante como critério regulador das relações sociais e onde não é. (SANTOS, 2007, p. 33).

A “imagem de território”, que este aluno criou sobre a escola, é vinculada à supremacia das manifestações socioculturais dos grupos religiosos cristãos que desautoriza a sua manifestação e que este grupo hegemônico almeja eliminar, no momento da expulsão do aluno, outros grupos das representações destes territórios.

Esta Geografia dos comportamentos e das práticas nas relações raciais se soma à distribuição espacial dos grupos raciais, constituindo espacialidades materiais e simbólicas intimamente vinculadas às subjetividades, intersubjetividades e identidades de indivíduos e grupos. Estas espacialidades têm impacto direto na

<sup>87</sup> Braçadeira usada pelo iniciado, feita de palha da costa e búzios, para proteção.

<sup>88</sup> Conteúdos que são ensinados e aprendidos de forma não explícita na escola.

construção de leituras da realidade- que é, de certo modo, a própria reconstituição da realidade-, definindo a dinâmica das relações entre grupos e a própria legitimidade da existência e da ação dos grupos (SANTOS, 2007, p. 34).

Nas ocasiões que ocorreram a intolerância religiosa com o adolescente, o mesmo estava no ambiente escolar interagindo com seus colegas de sala de aula, abordando um assunto trivial, como uma novela, quando a professora, imbuída do seu sentimento e comportamento neopentecostal de ódio, resolve destruir um trabalho escolar em andamento. Esse fato de discriminar o adolescente se repete, torna-se um fato cotidiano na vida dele, ele é impedido de ser quem ele foi constantemente, reprimido no ambiente escolar, tendo implicações na sua aprendizagem escolar, resultando em repetição escolar, repetiu o 6º ano do Ensino Fundamental, e até mesmo passou por depressão.

Provavelmente por conta destas experiências dolorosas e desagradáveis, o aluno desenvolveu a depressão por ter passado por este processo de rejeição por parte da professora, adquirindo baixa autoestima, autorrejeição e almejar libertar-se da inferiorização. Ou seja, neste “currículo invisível” é ensinado ao aluno que ele não pode ser quem ele é. Sendo imposto a ele um desvio existencial.

No processo de mediação pedagógica, a (o) professora se torna a (o) mediadora entre o aluno, o conhecimento científico e a apropriação deste conhecimento, propondo questionamentos e desafios por meio de uma prática contextualizada para uma aprendizagem significativa. A (o) docente tem a intencionalidade de ensinar, de instruir, de ampliar a cultura do alunado, sendo a professora responsável pela formação do pensamento dos alunos e alunas para que eles/elas possam intervir de modo crítico e atuante em suas realidades e, através da interação com outros indivíduos, consiga refletir e transformar seu cotidiano.

No entanto a sua prática docente, bem como as normas e condutas coletivas para um compromisso pedagógico, é deixada de lado, a professora colocou a sua identidade religiosa enquanto fiel neopentecostal à frente da sua condição de docente. Talvez por falta de preparo, deixou aflorar sua discriminação religiosa ao invés de “discutir a diversidade e conscientizar seus alunos sobre a importância e a riqueza que ela traz à nossa cultura e à nossa identidade nacional” (MUNANGA<sup>89</sup>, 2005, p. 15). Sant’Ana (s/d) ressalta que:

Na realidade não há diferenças substantivas entre a conduta de ideólogos e religiosos católicos e protestantes na defesa de conceitos que fortalecessem o racismo no passado, propiciando a sua presença hoje, ainda forte, no imaginário popular (MUNANGA, 1999, p. 48).

---

<sup>89</sup> [http://www.uel.br/projetos/leafro/pages/arquivos/MUNANGA%20K%20-%20Superando%20o%20Racismo%20na%20Escola%20\(sem%20capa\).PDF](http://www.uel.br/projetos/leafro/pages/arquivos/MUNANGA%20K%20-%20Superando%20o%20Racismo%20na%20Escola%20(sem%20capa).PDF) Acessado em 31/07/2013.

A professora de Português deveria fortalecer o diálogo objetivando diminuir e até mesmo acabar com as práticas de inferiorização por conta da origem religiosa, reforçando desta forma a autoestima das ditas minorias em sala de aula, deveria também mostrar uma atitude responsável em demonstrar que a diversidade não é um fator para que as relações sociais sejam assimétricas e verticais, mas sim um fator que complementa e enriquece o todo social. Para que assim o aluno discriminado possa construir uma identidade positiva, tendo orgulho e dignidade de sua diferença, “sobretudo quando esta foi negativamente introjetada em detrimento de sua própria natureza humana.” (MUNANGA, 2005)

Não precisamos ser profetas para compreender que o preconceito incutido na cabeça do professor e sua incapacidade em lidar profissionalmente com a diversidade, somando-se ao conteúdo preconceituoso dos livros e materiais didáticos e às relações preconceituosas entre alunos de diferentes ascendências étnico-raciais, sociais e outras, desestimulam o aluno negro e prejudicam seu aprendizado. O que explica o coeficiente de repetência e evasão escolar altamente elevado do alunado negro, comparativamente ao do alunado branco.

Sem minimizar o impacto da situação socioeconômica dos pais dos alunos no processo de aprendizagem, deveríamos aceitar que a questão da memória coletiva, da história, da cultura e da identidade dos alunos afrodescendentes, apagadas no sistema educativo baseado no modelo eurocêntrico, oferece parcialmente a explicação desse elevado índice de repetência e evasão escolares. Todos, ou pelo menos os educadores conscientes, sabem que a história da população negra quando é contada no livro didático é apresentada apenas do ponto de vista do “Outro” e seguindo uma ótica humilhante e pouco humana. Como escreveu o historiador Joseph Kizerbo, um povo sem história é como um indivíduo sem memória, um eterno errante. Como poderia ele então aprender com facilidade? As consequências de tudo isso na estrutura psíquica dos indivíduos negros são incomensuráveis por falta de ferramentas apropriadas. Mas elas existem certamente e devem, como mostra bem Franz Fanon no seu livro *Pele Negra, Mascaras Brancas*, prejudicar o sucesso escolar do aluno negro e de outros submetidos ao mesmo tratamento (MUNANGA, 1999, p. 16).

Esta educação antirracista não é somente para os alunos e alunas negros (as), sobretudo para os alunos de outras ascendências étnicas, sobretudo branca, “pois ao receber uma educação envenenada pelos preconceitos, eles também tiveram suas estruturas psíquicas afetadas.” (MUNANGA, 2005). A memória cultural do país pertence a todos nós, visto que os grupos étnicos, considerando também a condição desigual que se desenvolveram aqui no Brasil, contribuíram cada um a sua maneira para a formação da identidade nacional, para riqueza econômica e social do país.

Até o momento da solicitação dos resumos dos casos acompanhados, neste caso foi oferecida a denúncia contra a professora, aguardando a sua citação. Foram coletados

documentos para Ação de Reparação por Danos Morais. Este caso foi fundamentado pelo art. 140, §3º<sup>90</sup>.

Em resposta, a FAETEC pediu desculpas ao aluno, aos familiares e a “toda comunidade religiosa do candomblé”, conforme o site do G1<sup>91</sup> de 27/01/09.

“Devemos esclarecer que esta gestão adota, desde 2007, quando assumiu, uma política de reconhecimento e respeito a todos os grupos étnicos raciais e religiosos, repudiando qualquer forma de preconceito e discriminação. Inclusive em 8 de agosto de 2007, através da Resolução Conjunta SECT/FAETEC nº 03, foi regulamentado o Núcleo de Estudos Étnicos Raciais e Ações Afirmativas (NEERA), com o objetivo, dentre outros, de desenvolver valores éticos e ações para combater o Racismo, o Preconceito e outras formas de discriminação e Violações de Direitos Humanos na rede Faetec”, diz a nota, acrescentando que uma sindicância irá apurar o caso.

Para Santos (2007), a educação escolar tem um papel fundamental na superação das desigualdades raciais e do racismo.

O ambiente escolar é um dos principais ambientes de socialização, interferindo decisivamente na formação de personalidades, visões de mundo e códigos comportamentais que orientam a forma como o indivíduo se percebe/posiciona no mundo- como ele vê o mundo e aprende a transitar, a se movimentar nele. Na escola, são transmitidos aprendizados que vão além daqueles que constam do currículo oficial. Na escola, as crianças aprendem a lidar com seus colegas; a escola é um ambiente onde pela primeira vez os indivíduos experimentam uma regulação nas relações “entre iguais”-, o que faz com que nela os possíveis padrões de reação diante das atitudes de outrem. Este é o momento em que se aprende a ver o outro, se ver em relação ao outro e se ver no outro (SANTOS, 2007, p. 24-25).

Que tipo de ensinamento foi dado às vítimas e aos alunos que presenciaram a cena de intolerância religiosa? Que padrão de reação foi ensinado ao adolescente-vítima a ter diante deste caso? Como este jovem religioso passou a se ver e ser visto diante de seus “iguais”? Pela depressão que o aluno teve, foi em decorrência da destruição de sua imagem, que outrora fora reconstruída pelo seu renascimento, o nascer para o Orixá. Foi mais uma vítima psicológica ao ter que negar sua história, sua memória e seu sentimento de pertencimento ao Candomblé.

A escola também reproduz as manifestações de racismo e intolerância, contudo cabe a ela problematizar tais questões, pois o silenciamento<sup>92</sup> é uma ação política, que invisibiliza

---

<sup>90</sup> **Injúria: Art. 140** - Injuriar alguém, ofendendo-lhe a dignidade ou o decoro: **Pena** - detenção, de 1 (um) a 6 (seis) meses, ou multa. **§ 3º** - Se a injúria consiste na utilização de elementos referentes a raça, cor, etnia, religião, origem ou a condição de pessoa idosa ou portadora de deficiência. (Alterado pela L-010.741-2003). Retirado do site <http://www.dji.com.br/>. Acessado em 31/07/2013.

<sup>92</sup> Não é o silêncio, mas é por em silêncio. “O silêncio não é a ausência de palavras. Impor o silêncio não é calar o interlocutor, mas impedi-lo de sustentar outro discurso. Em condições dadas, fala-se para não dizer (ou não

grupos e permite que as ações de discriminação e intolerância tornem-se “naturais”. A escola tem o poder de combater narrativas que autorizam estas violências, tanto do racismo e intolerância religiosa quanto outras manifestações discriminatórias, bem como elaborar currículos e materiais de ensino que contemplem as diversidades culturais e de memórias coletivas dos grupos étnicos que integram nossa sociedade.

A professora intolerante não é concursada para lecionar Ensino Religioso<sup>93</sup>, mas para lecionar Português. A religião é assunto de foro íntimo, familiar e cultural. A ação da professora neopentecostal é uma violência simbólica contra o aluno, seu sentimento e identidade religiosa. A professora não tem o direito de impor seus valores e conteúdos religiosos ou agir com base em critérios religiosos frente ao direito do aluno de portar signos religiosos. Esta atitude é a materialização do racismo e da discriminação religiosa. Agiu tentando enquadrar o aluno no padrão que ela julga como correto, assim eliminando as qualidades individuais e a diferença do mesmo.

O estereótipo é a prática do preconceito. É a sua manifestação comportamental. O estereótipo objetiva (1) justificar uma suposta inferioridade; (2) justificar a manutenção do status quo; e (3) legitimar, aceitar e justificar: a dependência, a subordinação e a desigualdade (MUNANGA, 1999, p. 65).

É preciso ensinar que a diversidade étnico-religiosa e cultural é enriquecedora e não pode ser naturalizada como desigualdade, um dos passos para a reconstrução da autoestima. Em entrevista ao *Jornal Extra*<sup>94</sup>, o adolescente vítima de intolerância e sua mãe falam do assunto:

Após sete meses lutando e remoendo o preconceito contra seu filho, finalmente Enedi Andréa Gonçalves Ranito, de 35 anos, pôde tirar um pouco do peso da discriminação das costas.

- Estou sentindo que começa a ser feita Justiça. Não é fácil ver um filho ser agredido e não poder fazer nada. Sabia que a discriminação era crime, mas não entendia as leis, não sabia o que fazer. Agora, não estou mais me sentindo sozinha. Estou protegida - disse Andréa.

Felipe, finalmente, também sentiu-se aliviado:

- Agora, estão fazendo Justiça. Sinto pena e raiva da professora. Ainda não esqueci. Crianças têm que denunciar a intolerância, isso fará bem à nossa religião.

---

permitir que se digam) coisas que podem causar rupturas significativas na relação de sentidos.” (Orlandi, 1997, p. 105)

<sup>93</sup> **Art. 210** da Constituição Federal- Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais. **§ 1º** - O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental. [http://www.dji.com.br/constituicao\\_federal/cf205a214.htm](http://www.dji.com.br/constituicao_federal/cf205a214.htm). Acessado em 03/08/2013.

<sup>94</sup> <http://extra.globo.com/noticias/rio/escola-onde-estudante-sofreu-discriminacao-religiosa-pede-desculpas-ao-aluno-186872.html> Acessado em 03/08/2013.

#### **4.7 Caso 7 – Umbandista – 2009 - Registro de Ocorrência - Perturbação do sossego - São Gonçalo:**

Resumo do caso: “Sr. Paulo e sua família têm sido vítimas de intolerância por parte de vizinhos, notadamente uma família que antes de ser convertida eram tidos como amigos, inclusive frequentando a casa e deixando a chave com eles quando estavam em viagem. Isso ocorre há cerca de 9 anos, quando foi construído um espaço na laje dos vizinhos destinada a cultos evangélicos, que ocorrem todas terças à noite, realizados dentre gritos do tipo ”*o diabo mora ao lado*”; “*casa do demônio*”; “*que serão expulsos dali*”, sempre por meio de microfone e alto-falante (voltado para o jardim da casa de Sr Paulo) e até gestos com as mãos voltados para a casa de Sr. Paulo, com conotação de exorcização. Sr. Paulo e D. Lúcia Helena (zeladora) relatam que também falam mal de outras religiões, com destaque à Igreja Católica. Se nos dias de culto, por algum acaso, há alguma movimentação diferente na casa de Sr. Paulo, tipo alguém aparecer de branco, as ofensas já são iniciadas. A família tem cada vez feito menos encontros de sua crença, e até evitado usar roupas brancas quando sai à rua, buscando evitar aborrecimentos com a vizinhança. D. Lúcia Helena teve agravamento no estado de sua saúde (diabetes).”

O aumento do número de fiéis neopentecostais significa também o aumento de pessoas dispostas a combater o suposto mal e espalhar suas ideias, consideradas por eles, como verdade religiosa. Como foi abordado em capítulos anteriores, estes vizinhos neopentecostais se utilizam da prática discursiva de demonização das divindades constituintes do universo simbólicos das religiões afro-brasileiras, bem como seus adeptos, desta maneira, reafirmam a existência das entidades do sistema simbólico da religião afro-brasileira, contudo modificam o seu significado reduzindo assim a condição de crenças deformadas. Ari Oro (1997) afirma que a demonização é “um recurso simbólico posto em prática por religiões que competem entre si para arregimentar fiéis e para se impor legitimamente”.

Os fiéis neopentecostais hierarquizam o território, visto que a representação do demônio agora está ao lado destes fiéis, sendo necessário expulsá-los a fim de purificar o entorno. Seguem a lógica da estigmatização, demonização, exorcização para libertação, ocupação e dominação do território. Assim, garantindo a hegemonia religiosa com a “eliminação” de outras religiões.

Desta forma, há uma competição entre as religiões, sendo que os umbandistas não estão engajados nesta batalha, por não ser uma religião proselitista, assim os neopentecostais

utilizam, como recursos, alto falante, proferindo palavras e gestos para a libertação, cindindo a relação de vizinhança entre o *bem* e o *mal*.

Quando o Sr Paulo e a Sra Lúcia Helena, zeladora da casa de santo, utilizam roupas brancas, é sinal de que estariam prontos para chamar o suposto demônio, e os vizinhos atuam, através de um “espetáculo”, na batalha contra as forças demoníacas, além de ser a prática de renunciar verbalmente todas as religiões não cristãs, aí também está incluído o Cristianismo, para que se fechem as brechas espirituais, as maldições sejam quebradas, tendo assim a libertação dos vícios, de perturbações diversas, bem como da imoralidade.

Foi quebrado o laço harmônico que existia antes da conversão dos vizinhos da família vítima de intolerância religiosa, a família foi cerceada, impedida de exercer e praticar sua fé em seu próprio lar, impedindo sua trajetória espacial com seus signos religiosos (a roupa branca, que é identificada como pertencentes às religiões afro-brasileiras), foram privados de exercer e praticar sua crença religiosa, o que se configura crime de discriminação ou preconceito de religião<sup>95</sup>.

Em mais um caso, há um dano à saúde dos adeptos das religiões afro-brasileiras.

Neste capítulo, discutimos as diferentes formas da manifestação da intolerância religiosa dos neopentecostais contra os adeptos das religiões afro-brasileiras, ocasionando os conflitos entre os diferentes sistemas de crenças, na urbanidade do Rio de Janeiro. Nos casos, analisamos os ataques às cerimônias religiosas afro-brasileiras em espaços públicos; agressões verbais e ações de proselitismo religioso contra terreiros e/ou seus membros, discriminação por motivos religiosos no ambiente de trabalho e na escola; depredações aos signos que representam as religiões afro-brasileiras (dentro das residências das pessoas, como também nos espaços de liturgia); agressões envolvendo vizinhos.

As ações neopentecostais de cura e libertação dos supostos espíritos malignos causam os confrontos que analisamos. Para se legitimarem como religião, se utilizam dos sistemas simbólicos das religiões afro-brasileiras com o propósito de afirmar a existência delas, mas deturpando os significados dos seus signos e divindades. Estas ações são uma ameaça à democracia, ao Estado Democrático de direito.

Antes da criação da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa - CCIR, as vítimas de intolerância prestavam queixa nas delegacias, mas eram desencorajadas e desmotivadas pelos policiais militares ou até mesmo se recusavam em utilizar a Lei Caó, assim não faziam parte das estatísticas, por não serem nem registrados.

---

<sup>95</sup> De acordo com o artigo 20 da Lei n.º 7.716/89, modificada pela Lei 9.459/97.

Já a CCIR vem transformando o mundo dos direitos dos adeptos das religiões afro-brasileiras, promovendo o debate público, palestras e workshops com policiais, a fim de reverter este quadro. Contudo, sabemos que a demanda por reconhecimento não se esgota no ato de registro de ocorrência policial.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste presente trabalho foi trazer visibilidade acadêmica à potencialidade espacial do fenômeno religioso dentro da cidade, através das práticas religiosas que atuam no sentido de trazer uma doutrina, aqui sem juízo de valor, a determinados grupos sociais dentro da urbanidade, por outro lado, os códigos comportamentais religiosos acabam se diferenciando de outros grupos religiosos e não religiosos, sobretudo nas ações de intolerância, perseguições e que incitem a discriminação e que propaguem preconceitos, o que fragmenta o tecido social e promove uma segregação sócio-espacial na cidade.

A Geografia contribuiu neste trabalho para a compreensão de outros lugares de enunciação, através das dinâmicas ritualísticas, da dinamicidade do espaço religioso, tanto dos neopentecostais quanto dos adeptos das religiões afro-brasileiras, como também o entendimento das formas de dispersão espacial das práticas religiosas destes grupos, e assim analisamos o confronto entre os diferentes sistemas de significações no espaço, que por sua vez a produção e a reprodução dos seus respectivos espaços através das ações religiosas.

Seja por proferirem a linguagem religiosa que se remetem ao espaço religioso, ou pelos processos de dispersão espacial, ou pelas simbologias religiosas como também as trajetórias espaciais dos corpos dos adeptos das religiões afro-brasileiras que são marcados como sendo diferentes ou marginais, que sofreram restrições às suas espacialidades. Vimos que o espaço então é o mundo da experiência levada a efeito pelo corpo.

Contudo o que ressaltamos aqui foi que a intolerância religiosa está associada à pretensão de dominação social e territorial, a intolerância se pauta na discriminação social e racial. Analisamos, no último capítulo, as formas de expansão territorial do neopentecostalismo, a título de ilustração, no caso de intolerância religiosa de relação de vizinhança conturbada onde os vizinhos almejavam expulsar os adeptos das religiões afro-brasileiras.

É através do sentir místico que se partilha uma linguagem religiosa que se espacializa para além do local de origem e, desta maneira o espírito humano, inspirado por uma linguagem religiosa, espacializa, através de seu sentir, os enunciados religiosos por meio do qual se realiza enquanto ser. Quando os neopentecostais espacializam o seu sentir místico, como verificamos ao longo deste trabalho, agem conforme a ideologia religiosa de que é preciso eliminar a presença e a ação do demônio no mundo, os verdadeiros causadores de todos os males e todos os sofrimentos (familiar, matrimonial, pessoal, financeiro, etc.) e assim

classificam as outras religiões como pouco engajadas ou de até mesmo cultuarem os ditos demônios (Silva, 2007) agem revestidos de poder de libertação, tal como é o discurso religioso do ministro de culto com intuito de neutralizar a ação do demônio, assim em consequência da crença religiosa demonizam todo o sistema simbólico das religiões afro-brasileiras, assim propagam, incitam e praticam ações contra as manifestações simbólicas da Umbanda e do Candomblé, bem como seus adeptos e até ações de depredações contra os espaços sagrados destas religiões.

Os neopentecostais, do tipo IURD, se diferem das outras vertentes pentecostais por dar ênfase: na guerra espiritual contra as outras denominações religiosas, sobretudo as afro-brasileiras e o espiritismo, na teologia da prosperidade, na utilização da mídia para o trabalho de proselitismo em massa e de propaganda religiosa, na experiência do transe religioso (Silva, 2007) nos cultos religiosos em que os “demônios” são convocados a se manifestar e são “neutralizados” para que todos possam acreditar na existência deste ser, a eliminação dos sinais externos de santidade, incluindo a simbiose com a religiosidade popular no intuito de cooptar mais fiéis como lógica de dominação sócio-espacial, ou seja, o neopentecostalismo é uma religião protestante mais não é teologicamente.

Olhar o fenômeno da intolerância religiosa tornando-o como uma múltipla experiência territorial, nos ajudou compreender sua dinâmica como também as cosmologias das religiões afro-brasileiras e neopentecostais, as diferentes interpretações sobre os sistemas simbólicos, e sobretudo seus embates que configuraram um novo fazer político de combate a este fenômeno.

Tanto dos neopentecostais que estão se legitimando no campo político brasileiro, ocupando diversos cargos no legislativo, tal como é a chamada bancada evangélica, adquiriu a Rede Record, uma grande rede de televisão fora as diversas estações de rádios, jornais, um banco, uma gravadora entre outros bens. Quanto o fazer político da CCIR de se posicionar diante dos casos de intolerância religiosa e formular ações e propostas junto aos órgãos públicos para reverter este quadro. A CCIR se mantém numa condição ativa perante aos atos de silenciamento e descaso.

A guerra espiritual e a teologia prosperidade não desenvolvem a conscientização social em prol da liberdade de culto, em fim, não fortalece em nada a democracia. Estas ações só reafirmam a lógica do racismo à moda brasileira. Como discutimos aqui, consideramos que a intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras é uma das diversas facetas do racismo. Acreditamos também que uma das visões sobre a persistência do racismo no país deve-se ao fato da nossa República não ser fundada no principio essencial do regime

republicano que é a efetiva igualdade perante o Estado, perante a sociedade no seu conjunto. Somos uma sociedade estruturada a partir do racismo, da escravidão mercantil racializada em que seus reflexos negativos, o que torna a pobreza no Brasil com cor e procedência.

Mesmo com igualdade formal, em que todos e todas são iguais perante a lei, existem mecanismos efetivos que fazem com que as pessoas sejam menos iguais, tal como o racismo institucional, quem vem reproduzindo as desigualdades étnico-raciais. Então, podemos dizer que um projeto de Constituição de Estado-Nação que foi simplesmente tornando natural a ausência de negros em espaços decisórios e de poder, de comando. Então, indagamos que Democracia é essa?

No que tange os debates sobre a intensidade da pobreza e miséria assim como as formas de desigualdades sociais são tradicionalmente realizados sem considerar as relações raciais e de poder assimétricas contidas na estrutura da sociedade brasileira. A hierarquia racial é constitutiva das relações sociais e espaciais, e, ao neutralizar estas dissimilaridades contribui substancialmente para perpetuação do quadro de extremas injustiças sociais e, sobretudo étnicas (SILVA, 2011).

Tal prática, ao favorecer a esta conjuntura de não se problematizar a prática e as consequências do racismo (assim como seu silêncio que é uma ação política) também respalda o não aprofundamento sobre os determinantes das desigualdades raciais. Desta forma empurra a população negra para o lócus espacial, social, político e econômico da subalternidade.

Ao propomos uma geografia social que tenha uma nova práxis, é preciso darmos visibilidade acadêmica as ações que se pautam nestas questões, tal como é o enfrentamento à intolerância religiosa da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa, composta por membros de distintas religiões, frente a ação de grupos neopentecostais.

As ações de intolerância religiosa que são praticadas por estas igrejas e seus fiéis é uma ameaça à democracia, ameaçam a continuidade das religiões afro-brasileiras, visto que estas tem uma conexão com a natureza, necessitam além do espaço sagrado (fixo), que são as casas de santo ou terreiros de Candomblé, para a prática de seus rituais, diferentemente das demais religiões, sobretudo as cristãs tradicionais, contudo, apresentamos ao longo deste trabalho, os neopentecostais também se utilizam das simbologias do sistema de crença afro-brasileira, uma espécie de simbiose, e reforçam constantemente em seus ritos o estigma social das religiões afro-brasileiras. Esse estigma é produtor de conflitos de territorialidade, por busca de domínio territorial, político e social. Estes territórios são explicados pelo conflito de atores religiosos que querem influenciar/dominar outros sujeitos religiosos.

Quando estas manifestações religiosas depreciam, propagam falácias e incitam a discriminação violam a Lei Federal 7716/89, estabelece a igualdade racial e o crime de intolerância religiosa. Embora as delegacias de polícia façam o registro de ocorrência, estas não são enquadradas como intolerância religiosa, o que impede que sejam criados dados para análises mais consistentes e meios estratégicos de respeito às diferenças de crença e de liberdade de culto. Esta ação policial é a materialização institucional do preconceito ou descaso para com o outro. A demanda por reconhecimento de direitos não se esgota no Registro de Ocorrência que se fundamenta na Lei Caó, é necessário mais.

Para mudar este quadro perverso de não acesso a justiça é necessário que haja um diálogo democrático permanente entre Estado e Sociedade Civil, afim de que juntos possam instituir mecanismos que assegurem o livre exercício das práticas religiosas, assegurando sobretudo o seu espaço físico e coibir manifestações de intolerância religiosa.

A garantia da igualdade em uma sociedade brasileira é o grande desafio na luta pelos Direitos Humanos, por estarmos em uma sociedade plural etnicamente, onde a cor da pele ainda é um estigma. E este é o outro motivo desta intolerância religiosa de demonizar o universo simbólico da religião do Outro, e especialmente das religiões afro-brasileiras, cujo motivo pode ser o racismo histórico, o qual está enraizado na cultura e na mentalidade dos brasileiros, já que a matriz religiosa africana chegou nesse país com os africanos escravizados, os quais estabeleceram e mantiveram relações primárias com os brancos, o grupo estabelecido, brancos europeus, estabelecendo diferenças diversas, sobretudo a biológica, para reforçar e instalar a estigmatização sobre eles e fazê-los com que estes grupos sociais africanos se conformem nesta condição subalternizada.

Na diáspora negra, a questão religiosa tem importância fundamental, já que a população negra foi desterritorializada e teve na religião a fonte guardiã dos valores da sua cultura e sobrevivência durante os séculos da escravidão, que destruiu quase todas as suas instituições sociais e toda a sua relação familiar. Portanto a religião para o povo negro é mais do que a manifestação da espiritualidade, é um elemento fundamental da sua resistência a todas as formas violência (física, simbólica, moral) e atualmente é a luta pela não-folclorização de uma cultura ancestral, a convivência harmoniosa entre as religiões, pela a sua livre prática e manifestação e respeito aos direitos e a singularidade dos seus adeptos.

É importante ampliar o debate a construção de uma consciência de liberdade religiosa devido ao grande número de casos de violações de direitos de grupos que sofrem com a intolerância que representa uma das faces mais perversas do racismo, do preconceito e da discriminação. Hoje em meio a Era da Globalização, a faceta do racismo aparece na ótica do

mercado, em que a discriminação deixa de ser coletiva e passa a ser uma derrota individual, o que gera transtornos psicológicos de inferiorização pessoal, que garantem a reprodução das desigualdades.

Por isso, diante da séria ameaça e violação aos direitos religiosos como direito individual, é que se coloca como necessário aos cidadãos, articulados ou não em grupos religiosos, somar esforços por uma intensa mobilização a fim de garantir o direito de livre expressão de sua religiosidade.

Não temos a pretensão de esgotar a temática aqui, apenas tensionamos o debate entre o confronto de diferentes experiências sociais/culturais/religiosas, estas são também experiências espaciais. A experiência por disputa de poder é uma experiência espacial, a Geografia contribui e muito, seja em pesquisas acadêmicas ou em sala de aula, ao apresentar as diversas formas de ver o espaço e de reverter a cultura de mentais herdadas do mito de democracia racial e, conseqüentemente, dos mecanismos racistas que, sutil, consciente ou inconscientemente, marcaram a nossa própria educação e formação dos professores (MUNANGA, 2005)

A Lei 10.639 criada em 2003 alterou a LDB para incluir no currículo oficial de ensino a obrigatoriedade das instituições públicas e privadas de ter conteúdos programáticos sobre a “História e Cultura Afro-Brasileira e Africana”, e em 2008, no mesmo esforço em desenvolver políticas de reparação na forma de lei, foi promulgada a Lei 11.645/08 que modificou a Lei 10.639/03 para incluir a temática indígena no mundo da Educação, para que todas e todos “(...) possam acessar o patrimônio cultural negro-africano (*e indígena- grifo meu*) com a possibilidade de ressignificá-lo em seu tempo e espaço, situação dificultada por inúmeros mecanismos- estes estruturados na perspectiva de fortalecer uma imagem social negativa (...)” (CONCEIÇÃO, 2008, p. 35)<sup>96</sup>.

Estas Leis se fazem necessárias para que além do negro, os indígenas saiam do lócus da subalternidade acadêmica, que os elementos e as simbologias indígenas sejam preservados, para que as entidades da Umbanda, uma religião genuinamente brasileira, sejam respeitadas na sua mutabilidade (por ter influência dos africanos, indígenas e europeus), contudo se as leis não saírem do papel não reverterão a mentalidade preconceituosa que vitimiza toda uma geração pertencentes a grupos étnicos raciais e religiosos. A escola tem um papel fundamental nesta questão, pois:

---

<sup>96</sup> CONCEIÇÃO, L.A.A. As Leis 10.639/03 e 11.645/08 se fazem necessárias?. In: Presente! Revista de Educação. Ano XVI, nº 63. pp 34-35. Dez/08. Disponível em: [http://www.ceap.org.br/downloads/pdf/xq\\_lucio\\_conceicao.pdf](http://www.ceap.org.br/downloads/pdf/xq_lucio_conceicao.pdf) Acessado em 18/12/2013.

[...] a escola sem dialogar com os saberes (tradicional, populares, comuns), saberes esses que contribuíram nos enfrentamento e superação dos desafios sociais, perde a dimensão de construir-se como espaço de multirreferencialidade na formação humana para uma sociedade caracterizada pela diversidade cultural. Assim, crianças, jovens e adultos enfrentam dificuldades em assumir sua ancestralidade, pois lhes faltam referências positivas com as quais possam construir laços identitários significativos, que lhes inspirem a prosseguir dentro da escola a almejar um projeto de vida vitorioso (CONCEIÇÃO, 2008, p. 35).

É urgente que sejam implementadas para oferecer a possibilidade de se questionar e desconstruir a suposta assimetria entre as culturas, visto que foram introjetados nas pessoas essa cultura hegemônica de cunho racista, eurocêntrica, fállica, burguesa e cristã.

Essa transformação fará de nós os verdadeiros educadores, capazes de contribuir no processo de construção da democracia brasileira, que não poderá ser plenamente cumprida enquanto perdurar a destruição das individualidades históricas e culturais das populações que formaram a matriz plural do povo e da sociedade brasileira (MUNANGA, 1999, p. 17).

Uma análise através da categoria espacial de microterritorialidades que nos permite decifrar os micro usos e acontecimentos sociais dentro da cidade. Podemos então analisar a diversidade cultural presentes e existentes nas diferentes escalas.

[...] que constituem arenas de práticas e discursividades plurais subalternizadas e resistentes à homogeneização. São lugares onde os usuários manifestam a sua recusa em ser recusados e desenvolvem estratégias de afirmação identitária alternativa (FORTUNA, 2012, p. 202).

A tendência desta Lei 10.639/03 é de ser aplicada nas disciplinas de História, Educação Artística e Literatura, no entanto a Geografia tem muito a contribuir com tais questões. A Geografia, através do estudo do tempo, contribui para ver e rever a história da sociedade, pela memória social, e o estudo do espaço propicia a descoberta do outro.

[...] o papel da Geografia (bem como de outras disciplinas) na construção de referenciais posicionais do indivíduo no mundo- e, aqui falamos de “mundo” como uma noção que atenta para a complexidade espaço-temporal das relações sociais do/no espaço vivido, relações que o constroem, o influenciam, são influenciadas por ele, enfim, o constituem, bem como são por ele e nele constituídas, numa relação de imanência que torna indivíduo e mundo algo tão indissociáveis quanto estrutura (social, econômica, espacial, etc.) é em relação à experiência. É neste sentido que apontamos, aqui, que se acreditamos que raça é um elemento que regula as relações raciais, de alguma forma suas manifestações estão imbricadas na Geografia, e por isso seu ensino deve atentar para tal fato social em suas múltiplas espacialidades (SANTOS, 2007, p. 25).

De acordo com Santos (2007), esta ciência pode contribuir para afirmação de uma identidade, para construção positiva de um grupo social relacionado ao vínculo com o território, e como estes criam suas microterritorialidades, “e isto torna importante conhecer a

natureza para saber como é que ele se posiciona nela e em relação a ela” (p.27), “conhecer as configurações espaciais do mundo em que vivemos nos serve para identificar posições espaciais que são econômicas, sociais e políticas” (p.28), mostrando assim a lógica de construção dos espaços para que o aluno saiba identificar onde está, identificar também a construção e a forma como se estruturam as hierarquias sociais que influenciam na sua trajetória social, pois estas trajetórias são trajetórias espaciais “(...) o que nos permite apontar as inscrições socioespaciais de indivíduos e grupos como sendo experiências espaciais das relações sociais, econômicas e de poder”.(p. 29).

Santos (2007) cita Callai (1999, p. 57), que apresenta três razões para e por quê estudar Geografia. A primeira razão seria de conhecer o mundo e obter informações; a segunda é que a Geografia analisa e tenta explicar o espaço produzido pelo homem, estudando certos tipos de organização do espaço, as causas e as formas resultantes das relações entre sociedade e natureza, desta forma sendo necessário a compreensão de como os homens se relacionam entre si. A terceira razão, que cremos ser de fundamental importância, é a formação do cidadão. “(...) Instrumentalizar o aluno, fornecer-lhe as condições para que seja realmente construída a sua cidadania é o objetivo da escola, mas à Geografia cabe um papel significativo nesse processo, pelos temas, pelos assuntos que trata”.

A Geografia pode tanto focar na diversidade cultural, como também abordar a questão dos conflitos étnico-raciais e religiosos que possuem embasamentos culturais. E pensar sobre o espaço como um elemento de disputas e conflitos e pensar a partir do espaço, ou seja, do espaço cultural e religioso, pois são questões emergentes na geografia contemporânea, abordando a diversidade de relações espaciais na perspectiva da cultura e da religião. Questões que devem ser tratadas na Geografia escolar e em outros trabalhos acadêmicos, sobretudo trazendo a questão das relações étnico-raciais para o debate, a fim de contribuir com o entendimento das diferentes religiosidades e respeito entre todos e todas.

Uma possibilidade analítica étnico-racial e religiosa de pensar o espaço e a partir do espaço, podem ser através das microrroturalizações das manifestações étnico-religiosas afro-brasileiras no espaço urbano no Rio de Janeiro. Outra possibilidade analítica é um olhar sobre os movimentos sociais que tenham como objetivo o enfrentamento da intolerância religiosa a partir dos olhares Geografia<sup>97</sup>. Movimentos Sociais e ações do Estado do Rio de Janeiro surgiram ao longo do período estudado nesta dissertação. Tais como: A Rede

---

<sup>97</sup> Tese de Doutorado de Renato Emerson dos Santos (2009) em Geografia pela Universidade Federal Fluminense que fornece um arcabouço teórico a cerca de como estudar os movimentos sociais a partir da Geografia.

Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, uma articulação da sociedade civil que envolve os adeptos das religiões afro-brasileiras, gestores e profissionais de saúde, integrantes de ONGs, pesquisadores e militantes do Movimento Negro visando a promoção da saúde dos membros das comunidades afro-religiosas. A Rede possui 32 núcleos no país e realiza encontros, seminário com a finalidade de incluir a população dos terreiros nos programas, ações e políticas públicas governamentais.

As ações governamentais são ligados à Universidades e a Comunidades afro-religiosas.

O Programa Elos da Cidadania da Secretaria de Estado do Ambiente do Rio de Janeiro - SEA criou em agosto de 2012 o Projeto Espaço Sagrado da Curva do S, no Alto da Boa Vista (Floresta da Tijuca) para criação do primeiro espaço sagrado a fim de sanar os conflitos envolvendo o uso religioso nas áreas de unidade de conservação. Uma ação ambiental em prol do enfrentamento da intolerância religiosa e do uso adequado da natureza. A criação de outros espaços sagrados estão sendo discutidos nos Encontros de Povos e Comunidades de Terreiro.

Outras ações importantes na questão do enfrentamento à intolerância religiosa vem por parte da Superintendência de Direitos Individuais, Coletivos e Difusos da Secretaria de Estado de Assistência Social e Direitos Humanos do Rio de Janeiro, como por exemplos: Em parceria com o Departamento de Direito da Pontifícia Universidade Católica- PUC- Rio, houve a elaboração da Cartilha para Legalização de Casas Religiosas de Matriz Africana que contribui para ampliação do acesso dos religiosos a informação sobre seus direitos.

Uma análise também é necessária na Educação com o ensino religioso que se constitui como área de conhecimento da base comum, de oferta obrigatória e de matrícula facultativa nos currículos do Ensino Fundamental e Médio nas unidades escolares estaduais. É preciso considerar a questão da identidade religiosa do professor e sua prática de ensino, enquanto elemento que reflete as identidades nos processos de inclusão e exclusão que constituem a questão da identidade e da diferença. Quais as religiões dos professores? Que tipo de religião é predominante? A diversidade religiosa é contemplada neste ensino? Como que a escola problematiza as ações de intolerantes religiosos?

Se acreditamos que a Educação é o que possibilita a mudança de mentalidade, são necessários de mais estudos a respeito do impacto da imposição de uma dada religião, além de se problematizar a questão da diversidade religiosa e racial, visto que o corpo como um marcador espacial da diferencia nas suas trajetórias sócioespaciais sofrem com a ações de conversões.



## REFERÊNCIAS

AUGRAS, Monique. **O Duplo e a Metamorfose – a Identidade Mítica Em Comunidades Nagô**. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

AZEVEDO, Ana Francisca de; PIMENTA, José Ramiro; SARMENTO, João (Orgs). **Geografias do Corpo: Ensaio de Geografia Cultural**. Porto: Figueirinhas, 2009.

AZEVEDO, S.; MARTINS, C. **E Daí Aconteceu o Encanto. Axé Opô Afonjá**. Salvador-Bahia, 1998. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/76596136/E-Dai-Aconteceu-o-Encanto>.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 1988.

CABRAL DA SILVA, R. **As revoltas/levantes da população negra e as dinâmicas urbanas do meado do século XIX**. Monografia de Licenciatura Plena em Geografia. UERJ-FFP, 2010.

**Campanha em Defesa da Liberdade de Crença e contra a Intolerância Religiosa**, realizado pelo CEERT- Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades. Disponível em: [http://www.sescsp.org.br/sesc/revistas\\_sesc/sesc/religiao\\_folder.pdf](http://www.sescsp.org.br/sesc/revistas_sesc/sesc/religiao_folder.pdf).

CARNEIRO, L.O. **Territorialidades Afro-Brasileiras no Rio de Janeiro: Considerações sobre o Candomblé e a Umbanda**. In: Revista de Geografia - PPGEIO - v. 1, nº 1 (2011). Disponível em: <http://www.ufjf.br/revistageografia/files/2011/06/Revista-Geografia-2011-Leonardo1.pdf>.

CONCEIÇÃO, L. A. A. **As Leis 10.639/03 e 11.645/08 se fazem necessárias?**. In: Presente! Revista de Educação. Ano XVI, nº 63. pp 34-35. Dez/08. Disponível em: [http://www.ceap.org.br/downloads/pdf/xq\\_lucio\\_conceicao.pdf](http://www.ceap.org.br/downloads/pdf/xq_lucio_conceicao.pdf) Acessado em 18/12/2013.

CORRÊA, R. L. **Espaço: um conceito-chave da geografia**. In: CASTRO, Iná Elias de.(Org.). Geografia: Conceitos e temas. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, Cap. 1, p. 15-48.

COSTA, B. P. **Por uma Geografia do cotidiano: território, cultura e homoerotismo na cidade**. (Tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Geografia UFRGS. Porto Alegre: UFRGS, 2008.

COSTA, B. P. **As microterritorialidades nas cidades: reflexões sobre as convivências homoafetivas e/ou homoeróticas**. In: Terr@Plural, Ponta Grossa, v. 6, n. 2, p. 257-271, jul/dez. 2012.

DE CERTAU, M. D. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis, Vozes, 1994. V.1.

FERRETI, Sérgio F. **Religiões afro-brasileiras e pentecostalismo no fenômeno urbano** In: BATISTA, P A N, PASSOS, M. e SILVA, W T. **O sagrado e o urbano. Diversidade, manifestações e análise**. São Paulo: Paulinas. 2008, p. 109-126.

FORTUNA, Carlos. **(Micro)territorialidades: metáfora dissidente do social**. In: Terr@Plural, Ponta Grossa, v. 6, n. 2, p. 199-214, jul/dez. 2012.

GARCIA, A. S. **Desigualdades raciais e segregação urbana em antigas capitais**: Salvador, cidade d'Oxum e Rio de Janeiro, cidade d'Ogum. Rio de Janeiro; Garamond, 2009.

GIL FILHO, S. F. **Espaço Sagrado**: Estudos em Geografia da Religião. IBPEX, 2008.

GIL FILHO, S. F. **Geografia Cultural**: Estrutura e Primado das Representações. In: Espaço e Cultura, UERJ,RJ, n°19-20, p. 51-59, JAN/DEZ. 2005.

GIL FILHO, S. F. **Geografia da Religião: da Crítica do Dualismo Sagrado/Profano ao Espaço Sagrado sob a Teoria das Formas Simbólicas**. IN: A Pluralidade na Geografia. Semana de Geografia, 16, Ponta Grossa/PR. 2009. Disponível em: [http://www.uepg.br/eventos/semanageo2010/anais2009/anais\\_miolo.pdf](http://www.uepg.br/eventos/semanageo2010/anais2009/anais_miolo.pdf)

GIL FILHO, S. F. **Geografia da Religião: Reconstrução Teórica sob o idealismo crítico**. In: Anais I Colóquio Nacional do Núcleo de Estudo em Espaço e Representações- NEER. Curitiba. UFPR-NEER, 2004.

GIUMBELLI, Emerson. 2001. **Liberdade religiosa no Brasil contemporâneo: uma discussão a partir do caso da Igreja Universal do Reino de Deus**. In: R. Kant de Lima (org.). *Antropologia e direitos humanos*. Niterói: EdUFF. pp. 75-96.

GOFFMAN, E. **Estigma – notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Publicação original: 1988. Digitalização: 2004.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. **O mito anverso: o insulto racial**. In: Classes, raças e democracia. 1ª edição. São Paulo. Editora 34 Ltda, 2002.

GUIMARÃES, Antônio S. F.. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 2002.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HOFBAUER, Andreas. **Dominação e contrapoder: O candomblé no fogo cruzado entre construções e desconstruções de diferença e significado**. In Revista Brasileira de Ciência Política, n. 5. Brasília, janeiro-julho de 2011, pp. 37-79. (online) <http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n5/a03n5.pdf>.

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. São Paulo, Editora UNESP, 2006. (online) <http://www.fflch.usp.br/249E890A-4E6A-4BF8-8CAA-987955FF8802/FinalDownload/DownloadId-17177C3AEE79490347F41B12F8B24B4E/249E890A-4E6A-4BF8-8CAA-987955FF8802/da/vagner/branqueamento.pdf>.

HOLZER, Werther. **Uma discussão fenomenológica sobre os conceitos de paisagem e lugar, território e meio ambiente**. IN: Revista TERRITÓRIO, ano II, n°3, Jul/dez, 1997.

HOLZER, Werther. **O lugar na Geografia Humanista**. In: Território. Rio de Janeiro, UFRJ, ano IV, n. 7 (jul/dez), 1999. p. 67-78.

LANDER, Edgardo (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005.

LIMA, Elias Lopes de. Do corpo ao espaço: Contribuições da obra de Maurice Merleau-Ponty à análise geográfica. In: **GEOgrafia**. Ano IX, n. 18, 2007.

LIMA, Vivaldo da Costa. **O Candomblé da Bahia na década de 1930**. In: Estudos Avançados, vol. 18, nº52, pp. 201-221, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n52/a14v1852.pdf>.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?** Rio de Janeiro: Editora Universal. 1996 [1988].

MATTOS, Wilson Roberto de. **Negros contra a ordem: astúcias, resistências e liberdades possíveis (Salvador, 1850-1888)**. Salvador: EDUFBA, 2008.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; GOULART, Julie Barrozo. **Combate à intolerância ou defesa da liberdade religiosa: paradigma em conflitos na construção de uma política pública de enfrentamento no crime de discriminação étnico-racial-religiosa**. In: 33º Encontro Anual da Associação Nacional Pós-Graduação em Ciências Sociais. Caxambu- MG, 2009. Disponível em: [http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_view&gid=1805&Itemid=229](http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=1805&Itemid=229).

MIRANDA, A. P. M.; MOTA, F. R.; PINTO, P. G. H. R. **Relatório sobre a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa: Balanço de dois anos de atividade**. UFF. Niterói. s/d.

MORAES, A. C. R. **Geografia: pequena história crítica**, 20. ed. São Paulo: Annablume, 2005.

MORAES, Antonio Carlos Robert. **Geografia: pequena história crítica**. 8. ed. São Paulo: HUCITEC, 1988.

MOREIRA, Ruy. **O que é Geografia**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2010.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**. Editora Vozes. 1999.

MUNANGA, K (Org). **Superando o Racismo na escola**. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2. ed. revisada, 2005.

OLIVEIRA, Cristina Nascimento. Discursos do Sagrado: o uso estratégico da linguagem em práticas do candomblé. In: XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais-Diversidades e (Des)Igualdades. **Anais...** Salvador, 2011.

OLIVEIRA, David Eduardo de. **Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Fortaleza: LCR, 2003.

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

ORO Ari Pedro. Neopentecostalismo macumbeiro. In: **Revista USP**, São Paulo, n°68, pp 319-332, dezembro/fevereiro 2005-2006.

PORTO-GONÇALVES, C. W. A geograficidade do social: uma contribuição para o debate metodológico sobre estudos de conflito e movimentos sociais na América Latina. In: SEOANE, José. **Movimientos sociales y conflictos en América Latina**. Argentina: Clacso, 2002. 288. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/seoane/porto.rtf>.

PORTO-GONÇALVES, C. W. **A Geografia do sistema mundo-moderno-colonial numa perspectiva subalterna**. In: Diversidade, Espaço e Relações Étnico-Raciais: o Negro no Ensino de Geografia”. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2007.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Apresentação da edição em português. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. Disponível em: [http://www.geografia.fflch.usp.br/graduacao/apoio/Apoio/Apoio\\_Tonico/2s2012/Texto\\_1.pdf](http://www.geografia.fflch.usp.br/graduacao/apoio/Apoio/Apoio_Tonico/2s2012/Texto_1.pdf)

PORTO-GONÇALVES, C. W. De Saberes e de Territórios: Diversidade e Emancipação a Partir da Experiência Latino-Americana. In: **GEOgrafias**. Ano VIII. n. 16, 2006. Disponível em: [http://www.posgeo.uff.br/sites/default/files/texto\\_carlos\\_walter.pdf](http://www.posgeo.uff.br/sites/default/files/texto_carlos_walter.pdf).

PRANDI, Reginaldo. 1996. **Herdeiras do axé**. São Paulo: Hucitec.

QUIJANO, Aníbal. **O que é essa tal de raça?** In: SANTOS, Renato E. Diversidade, espaço e relações étnico-raciais: o negro na Geografia do Brasil. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

RANGEL, V. C. T. M; CORREA, R. M. **O Judiciário e os casos envolvendo conflitos religiosos**. 36º Encontro Anual da ANPOCS- Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. Águas de Lindóia, SP, Brasil. 2012.

ROCHA. Lurdes Bertol. Fenomenologia, Semiótica e Geografia da Percepção: Alternativas para analisar o espaço geográfico. In: **Revista da Casa da Geografia de Sobral**. Sobral. v. 4/5, p. 67-79. 2002/2003.

ROSENDAHL, Z. Geografia da Religião: Uma Proposição Temática. In: GEOUSP: **Espaço e Tempo**. São Paulo, n. 11, pp. 9-19, 2002.

SACK, R. **Human territoriality**. Cambridge. Cambridge University Press, 1986.

SAHR, W. D. **Signos e Espaço MUNDOS**. A semiótica da espacialização na Geografia Cultural. São Paulo: Terceira Margem, 2007.

SANT'ANNA. M. **Escravidão no Brasil: os terreiros de candomblé e resistência cultural dos povos negros**. IPHAN. s/d. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=419>.

SANTOS, C. Geografia e Fenomenologia: Algumas aproximações a partir da Geografia Humanista e da Geografia das Representações. In: **Revista Diálogos**, n. 5- Revista de Estudos Culturais e da Contemporaneidade- UPE/Facetedeg- Guaranhuss/Pernambuco. 2011.

SANTOS, E. F. **O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Milton. **Metamorfose do Espaço Habitado**, fundamentos teórico metodológico da geografia. São Paulo. Hucitec. 1998.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. 4. ed., 2ª reimpressão. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SANTOS, M. O lugar e o cotidiano. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 584 – 602.

SANTOS, Márcio André dos. Negritudes posicionadas: as muitas formas da identidade negra no Brasil. In: Colégio Pedro II. Departamento de Sociologia. **Revista Eletrônica**. An3, nº4 e 5, 2010. Disponível em:  
[http://www.cp2.g12.br/UAs/se/departamentos/sociologia/pespectiva\\_sociologica/Numero4/Artigos/marcio\\_andre.pdf](http://www.cp2.g12.br/UAs/se/departamentos/sociologia/pespectiva_sociologica/Numero4/Artigos/marcio_andre.pdf).

SANTOS, Renato Emerson. dos. dos (Org.). Sobre espacialidades das relações raciais: Raça, racialidade e racismo no espaço urbano In: **Questões Urbanas e Racismo - Sobre espacialidades das relações raciais**. Petrópolis, RJ: DP et Alii ; Brasília, DF : ABPN, 2012.

SANTOS, Renato Emerson. dos. **Agendas & agências: a espacialidade dos movimentos sociais a partir de Pré-Vestibular para Negros e Carentes**. (Tese de Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Geografia UFF. Niterói, 2006.

SANTOS, Renato Emerson. dos. (Org.) **“Diversidade, Espaço e Relações Étnico-Raciais: o Negro no Ensino de Geografia”**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2007.

SANTOS, Renato Emerson. dos. (Org.). **O ensino de Geografia do Brasil e as Relações raciais: reflexões a partir da Lei 10.639**. In: **Diversidade, Espaço e Relações Étnico-Raciais: o Negro no Ensino de Geografia**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2007.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, A. S., GIL FILHO, S. F.. **Geografia da Religião a Partir das Formas Simbólicas em Ernst Cassirer: Um Estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil**. In Revista de Estudos da Religião, junho, pp.73-91. 2009.

SILVA, Joseli Maria (Org.). **Geografias Subversivas: discursos sobre espaço, gênero e sexualidades**. Ponta Grossa: Todapalavra, 2009.

SILVA, Rachel Cabral da. As Geo-grafias de Resistência no Espaço Urbano do Rio de Janeiro dos negros e africanos escravizados no meado do século XIX. In: **Revista Magistro**, Unigranrio, Vol. 2, No 1, 2011.

SILVA, Rachel Cabral da. Geografia da Religião: Uma contribuição de abordagem através das práticas espaciais de Intolerância Religiosa na urbanidade carioca. In: **Revista Magistro**, Unigranrio, Vol. 1, No 1, 2012.

SILVA, Rachel Cabral da. Uma análise das práticas espaciais de intolerância religiosa bo espaço urbano do Rio de Janeiro. In: XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais. Diversidade e (Des)igualdades. **Anais...** Salvador. 2011.

SILVA, Vanger Gonçalves da. Concepções religiosas afro-brasileiras e Neopentecostais: uma análise simbólica. In: **Revista USP**, São Paulo, n°67, p. 150-175, setembro/novembro, 2005.

SILVA, Vanger Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. In: **Mana. Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, Museu Nacional, 13 (1), pp. 207-236. 2007.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Imago; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias de. CORRÊA, Roberto Lobato et. al.. **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 77-116.

SUERTEGARAY, Dirce Maria Antunes. **Cadernos Geográficos**, n. 12, Florianópolis, Departamento de Geociências – CFCH/UFSC. 2005.

VITAL DA CUNHA, Christina. Traficantes evangélicos e Intolerância religiosa nas favelas hoje: O caso de Acari, Rio de Janeiro. In: XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais- Diversidades e (Des)Igualdades. **Anais...** Salvador, 2011.



**APENDICE A - Carta aberta da ODH- Projeto Legal para CCIR RJ - tomada de posição.**

**ORGANIZAÇÃO DE DIREITOS HUMANOS PROJETO LEGAL**  
**A manifestação organizada é a melhor forma de evitar o desrespeito!**

Rio de Janeiro, 14 de janeiro de 2011.

À Comissão de Combate à Intolerância Religiosa  
do Estado do Rio de Janeiro –CCIR RJ  
A/C do Interlocutor Babalawô Ivanir dos Santos  
e demais entidades e associações religiosas

Prezados (as) Companheiros (as),

A **Organização de Direitos Humanos – Projeto Legal**, entidade de defesa de direitos humanos de minorias sociais e grupos vulneráveis, fundada há 18 anos, contribuiu desde o início com o processo de criação da CCIR RJ, colocando sua vocação de proteção jurídico social aos desfavorecidos, neste caso, as vítimas de intolerância religiosa.

Ao longo desses anos de contribuição junto à CCIR RJ, a Organização de Direitos Humanos- Projeto Legal, sempre primou em empregar todos os esforços para que o projeto político da Comissão fosse alcançado.

Eventuais dificuldades na defesa jurídica-social das vítimas, em razão da ausência de uma estrutura própria do Projeto Legal e da própria CCIR RJ neste atendimento, nunca foram objeto de desconsideração ou mesmo desinteresse deliberado da instituição.

A Organização de Direitos Humanos – Projeto Legal reitera seu compromisso de continuar contribuindo com o fortalecimento da Comissão no que possível e necessário.

Por outro lado, em razão das questões suscitadas pelo interlocutor da Comissão quanto à precariedade da nossa contribuição no tema da defesa jurídica, vimos comunicar que estamos declinando da Coordenação Jurídica da CCIR RJ, para que não ocorram maiores prejuízos como salientado na reunião do dia 12 deste corrente mês.

Seguiremos como entidade membro que contribuiu com a fundação da CCIR RJ, colaborando naquilo que o coletivo da CCIR RJ entender pertinente, reafirmando sempre nosso compromisso de seguir lutando por uma sociedade fraterna e um Estado laico protetor dos direitos humanos, notadamente pelo direito a professar uma religião.

SEDE 1 - Avenida Marechal Floriano, 199 - sala 502 - 5º andar - Centro - Rio de Janeiro - RJ  
CEP: 20080-005 - Tel/Fax: (21) 2507-6464

SEDE 2 – Pça. Roberto Silveira, 15 - Ed. Profissional - sala 408 - Jardim 25 de Agosto - Duque de Caxias - RJ  
CEP: 25070-005 - Tel: (21) 2673-6514

[www.projetolegal.org.br](http://www.projetolegal.org.br) - [projetolegal@projetolegal.org.br](mailto:projetolegal@projetolegal.org.br)



## ORGANIZAÇÃO DE DIREITOS HUMANOS PROJETO LEGAL

**A manifestação organizada é a melhor forma de evitar o desrespeito!**

Neste sentido, faremos comunicação escrita a todas as vítimas da CCIR RJ que atualmente assistimos, ficando, porém no aguardo de uma indicação da Comissão da nova entidade ou mesmo advogado que cuidará dos casos no sentido de fazer a passagem da assistência jurídica de forma segura, sem qualquer prejuízo.

Em tempo, o advogado e coordenador executivo da entidade solicita um espaço numa reunião da CCIR RJ no mês de fevereiro, para fazer maiores esclarecimentos a todos os membros da Comissão.

Fraternalmente,

Carlos Nicodemos  
Coordenador Executivo da ODH-PROJETOLEGAL

SEDE 1 - Avenida Marechal Floriano, 199 - sala 502 - 5º andar - Centro - Rio de Janeiro - RJ

CEP: 20080-005 - Tel/Fax: (21) 2507-6464

SEDE 2 - Pça. Roberto Silveira, 15 - Ed. Profissional - sala 408 - Jardim 25 de Agosto - Duque de Caxias - RJ

CEP: 25070-005 - Tel: (21) 2673-6514

[www.projetolegal.org.br](http://www.projetolegal.org.br) - [projetolegal@projetolegal.org.br](mailto:projetolegal@projetolegal.org.br)



**APENDICE B - Resumo de casos de intolerância religiosa que foram atendidos pela ODH- Projeto Legal (2008-2011)**



**RESUMO DE CASOS DE INTOLERÂNCIA RELIGIOSA ACOMPANHADOS PELA ODH PROJETO LEGAL**

A questão da intolerância por orientação religiosa se coloca como transversal à temática da Organização de Direitos Humanos Projeto Legal. Nesse sentido, o Projeto Legal já tem em seu histórico o acompanhamento jurídico-social de 16 casos tratados como emblemáticos em relação à questão. Esses se referem às pessoas envolvidas em alguma situação de intolerância por razão da religião, que contactaram a instituição, notadamente por intermédio da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa, solicitando atendimento e acompanhamento. Ressalte-se, ainda, que já foram arquivados 6 casos, dado o seu próprio esgotamento, com o fim das investigações e/ou processos judiciais.

CASOS	PROCEDIMENTOS EXISTENTES	RESUMO	FASE ATUAL
1. ADRIANA DE HOLANDA CAVALCANTI UMBANDISTA	R.O. nº 723/09 - 76ª DP - NITERÓI (arts. 129 e 147, CP)  Denúncia da Ouvidoria/Prefeitura de Niterói - Proc.	A Prefeitura de Niterói, por meio da Secretaria de Fiscalização de Posturas intimou Adriana a "cessar as atividades de centro <i>espírita e de centro cultura de capoeira</i> ". A denúncia, que alegava funcionar na casa de Adriana um centro <i>espírita clandestino</i> e um centro de <i>capoeira</i> , partiu de uma vizinha, que vem perseguindo ela e seu marido há cerca de dois anos, que resultou, inclusive, em ameaças e agressões físicas e verbais. Ocorre que, em verdade, há encontros	Acompanhamento do procedimento criminal e procedimento administrativo junto à Prefeitura. No criminal em que Adriana consta como vítima, que anteriormente corria no JECRIM, houve envio para a Central de Inquéritos, em razão da possível configuração de crimes

**ORGANIZAÇÃO DE DIREITOS HUMANOS PROJETO LEGAL**
**A manifestação organizada é a melhor forma de evitar o desrespeito!**

**20  
anos**

	<p>0000027627-09</p> <p>2009/002.016563-4 (art. 147, CP - vítima do fato)</p> <p>2009/002.022.785-8 (art. 129, CP - autora do fato)</p>	<p>espirituais, que respeitam a Lei do Silêncio, e reunião de algumas crianças que, ao som do berimbau, aprendem a dança ancestral. Os vizinhos acusados perturbam os ditos encontros e qualquer exteriorização da fé da família (utilização de incensos, velas etc.) com um alto-falante tocando músicas altíssimas, colocado num vão aberto na parede da casa do vizinho voltado para o quintal de Adriana. Os principais acusados, Aline Pimentel e Cláudio Scott são cunhados e Adriana mora entre ambos.</p>	<p>mais graves (intolerância religiosa); sendo que atualmente os autos foram devolvidos pelo MP à Delegacia para o cumprimento de diligências. Já no que configura como autora do fato (mesmo evento propulsor do registro de Adriana enquanto vítima), de supostas lesões causadas a uma das pessoas intolerantes religiosamente, que corre junto ao JECRIM, já foi designada Audiência de Instrução e Julgamento (20/04/10 - 15:40).</p>
<p><b>2. BRUNO TEIXEIRA PEREIRA UMBANDISTA</b></p>	<p>R.O. nº 052-8645/0052/09 (art. 20, Lei 7.716/89) - 52ª DP - NOVA IGUAÇU</p>	<p>Bruno teve todas as imagens de sua casa de santo depredadas. Dias antes teve suas oferendas destruídas por membros da Igreja Universal, cujo bispo, ao ser indagado sobre o fato, garantiu que não mais aconteceria. De qualquer maneira, consta no registro de ocorrência a autoria ignorada.</p> <p>Teme que em razão da divulgação do fato sofra intolerância por parte de pais de futuros alunos do próximo ano letivo, pressionando para que a Direção faça a sua substituição.</p>	<p>Coleta de documentos para Ação de Reparação por Danos Morais.</p> <p>O inquérito ainda está em fase de investigações, notadamente porque ainda consta ignorada a autoria delitiva.</p>
<p><b>3. CIRENE D'ARC DIAS RODRIGUES CANDOMBLECISTA</b></p>	<p>R.O. nº 024-01844/2009 (arts. 129, 148, 250, §1º, II, a, nº 14, II, 163) - 24ª DP - PIEDADE</p>	<p>Sra. Vítima de empregada doméstica evangélica da Assembleia de Deus que tentou exorcizá-la e matá-la. Era empregada da família há pouco mais de um mês, mas desde o início a empregada tentava convertê-la, dizendo que "<i>ela um dia ainda ia se entregar a Jesus</i>". inclusive Que a salvaria. No dia dos fatos (27/04/09) Nádia provocou vários danos na casa: arrancou fios do telefone para D. Cirene não ter como pedir ajuda; quebrou móveis e até provocou incêndio no quarto em que havia trancado D. Cirene, já bem machucada de tantos socos, chutes (justamente no braço em que possui problema desde pequena) e empurrões. Durante a sessão de</p>	<p>Acompanhamento do procedimento investigatório, sendo que, inobstante o prazo para a prolação do relatório estar estourado, até agora não houve envio dos autos ao MP.</p> <p>Coleta de documentos para a produção de Ação de Reparação por Danos Morais.</p>

**ORGANIZAÇÃO DE DIREITOS HUMANOS PROJETO LEGAL**

**A manifestação organizada é a melhor forma de evitar o desrespeito!**



<p><b>4. COSME LUIS DA SILVA CANDOMBLECISTA</b></p>	<p>R.O. nº 035-00522/2009 - 35ª DP - CAMPO GRANDE (art. 20, Lei Caó)</p>	<p>lesões, gritava e batia palma dizendo "coloca essa pomba-gira pra fora que eu quero ver! Quero sangue!", bem como várias ofensas orais: "macumbreira safada!". Também várias roupas-de-santo de D. Cirene e de sua filha sumiram, assim como um monitor (LCD) novo de computador, ainda dentro da caixa e com nota fiscal. A acusada ainda está solta.</p> <p>Cosme e outro filho-de-santo, Hudson, tiveram suas oferendas destruídas pelo pastor Romildo e outros dois fiéis da Igreja de Cristo Rio de Vida, no bairro de Paciência.</p> <p>O caso inicialmente teria sido tipificado no art. 208 do Código Penal, mas posteriormente, por influência da Chefia da Polícia Civil, teria sido reclassificado para o art. 20 da Lei 7.716/89.</p>	<p>Acompanhamento do procedimento investigatório, no qual serão prestadas novas declarações da vítima e testemunhas, o que será realizado assim que o procedimento retornar da Central de Inquéritos (desde 05/06/09).</p>
<p><b>5. FELIPE GONÇALVES PEREIRA CANDOMBLECISTA</b></p>	<p>R.O. nº 028-02478/2008 - 28ª DP - CAMPINHO (art. 140, §3º, CP)  Processo Administrativo E-26/30.393/2009</p>	<p>O adolescente teria sido discriminado por sua professora de português, Girlaine, na Escola Estadual FAETEC; o que teria redundado em sua reprovação escolar. A discriminação aconteceu a primeira vez quando o adolescente estava fazendo uma maquete em grupo na aula anterior à professora. Quando a mesma chegou em sala de aula, presenciou a conversa entre o adolescente e seus amigos sobre os evangélicos e a mãe-de-santo que existiam na novela que passava à época ("Duas Caras"), percebendo também que o adolescente usava um fio de contas, colar que expressa a sua fé. Neste momento a professora teria quebrado a maquete dos adolescentes e chamado Felipe de "filho do diabo". Desde então fazia de tudo para que Felipe não assistisse mais às suas aulas. Apesar de a genitora de Felipe ter conseguido naquele ano a mudança de turma, tal intervenção não teria sido suficiente para evitar a repetência do mesmo. Felipe chegou a ter depressão e pensado em se matar. O fato resultou em um Registro de Ocorrência e num procedimento de Sindicância contra a professora. No primeiro já houve a oitiva dos</p>	<p>Coleta de documentos para a produção de Ação de Reparação por Danos Morais.</p> <p>Já foi oferecida denúncia contra a professora, aguardando-se a sua citação.</p> <p>Coleta de documentos para Ação de Reparação por Danos Morais.</p>



**ORGANIZAÇÃO DE DIREITOS HUMANOS PROJETO LEGAL**
**A manifestação organizada é a melhor forma de evitar o desrespeito!**

**20  
ANOS**

<b>6. FLÁVIO HENRIQUE PEREIRA CANDOMBLECISTA</b>	<b>2008/205.040773-1 (art. 147, CP) – CAMPO GRANDE</b>	<p>envolvidos. O último encontra-se em análise por parte da Presidência, tendo o Sindicato opinado pela configuração da irregularidade. Em razão do fato, também houve a suspensão do bolsa-família, situação hoje já regularizada.</p> <p>Também foi elaborado um dossiê pela equipe do Projeto Legal, tendo por destino o Conselho Estadual das Crianças e dos Adolescentes/RJ, com o objetivo de serem tomadas medidas de controle e monitoramento das condições de respeitabilidade do direito de liberdade de consciência de crianças e adolescentes frente às instituições implicadas no caso, bem como a realização de uma Audiência Pública para a promoção de debates e proposições sobre o direito à liberdade religiosa de crianças e adolescentes. Esta última foi realizada no dia 09/03/09.</p> <p>Flávio foi vítima de intolerância religiosa por agressão verbal em seu ambiente de trabalho, da parte de sua então chefe imediata, por utilizar acessórios que o identificavam como candomblecista. Como o caso envolve funcionários públicos, houve um processo administrativo que ensejou a transferência de sua superiora. No aspecto criminal, no entanto, não houve interesse de Flávio em acioná-la por injúria discriminatória.</p> <p>Em verdade o processo que ainda subsiste, referido acima, não tem a ver diretamente com intolerância religiosa, mas com homofobia ou perseguição profissional, mas inegável que se deu como desdobramento da intolerância religiosa, pois diz respeito à chefe diretora dele à época, principal testemunha da intolerância, que, por achar que estava sendo prejudicada pelas denúncias de Flávio e pensando ser o alvo verdadeiro do mesmo, teria começado a ameaçá-lo.</p>	
<b>7. IVO MARQUES DE SOUZA CANDOMBLECISTA</b>	<b>R.O. nº 916-00250/2009 (extorsão) – 35ª DP – CAMPO GRANDE</b>  <b>R.O. nº 035-14123/09</b>	<p>Os ofícios enviados para as operadoras telefônicas para verificação dos dados dos celulares dos quais provieram as ameaças apontaram exatamente para chefe diretora de Flávio à época. Dessa forma, o MP requer que ela fosse colocada como autora do fato e designada audiência preliminar.</p> <p>Coleta de documentos para Ação de Reparação por Danos Morais.</p>	<p>Acompanhamento dos novos registros policiais, que provavelmente redundarão em uma nova queixa-crime e em procedimento de denúncia caluniosa, tendo Sr. Ivo como vítima. Solicitação</p>

	<p>(estupro)</p> <p>R.O. nº 035-XXXXXX/2009 (TENHO ESTE NÚMERO NA INSTITUIÇÃO)</p> <p>2009/205 019904-8 (arts. 138, 139 e 140, CP)</p> <p>R.O. XXXXX/2009 - TERESOPOLIS</p>	<p>parte fazia "jogo" para todos, só que o casal envolvido passou a ser influenciado pela amiga que dizia que iria abrir um negócio com eles. Após o oferecimento da queixa-crime por parte de Sr. Ivo, dois registros foram efetuados por parte dos envolvidos: um em que o casal acusa Sr. Ivo e a referida amiga de extorsão; outro em que esta amiga acusa o Sr. Ivo e o casal de estupro. De qualquer maneira, a ação penal promovida por meio da queixa-crime foi extinta, pois Sr. Ivo aceitou o pedido de desculpas da referida amiga do casal, o que traduziu-se em desistência, ainda que o casal também acusado não tenha se feito presente.</p> <p>Lilian teve a sua casa de santo invadida e imagens quebradas.</p>	<p>ao delegado que os distintos inquéritos fossem apensados ante a conexão.</p> <p>Coleta de documentos para Ação de Reparação por Danos Morais.</p>
<p><b>8. LILIAN DUARTE COSTA</b></p>			<p>Ainda não foi realizado o primeiro atendimento pela equipe técnica do Projeto Liberdade Religiosa, por indisponibilidade/impossibilidade da própria vítima.</p>
<p><b>9. MARCO ANTÔNIO PINHO XAVIER UMBANDISTA</b></p>	<p>R.O. 035.01006/2009 (inquérito) 35:DP - CAMPO GRANDE</p> <p>R.O. 035.0298/2009</p> <p>R.O. 035.09820/2009</p> <p>R.O. 035.00595/2010</p>	<p>Marco é sacerdote. No final do ano passado o Centro Espírita o qual dirige adquiriu um terreno com construções em prestações. A época, residiam no local três famílias, que haviam se comprometido de sair em dezembro. Apenas uma das famílias cumpriu o avençado, sendo que o apartamento da terceira foi invadido por uma das remanescentes. Logo no início estas famílias evangélicas passaram a demonstrar intolerância religiosa, quer furtando ou destruindo qualquer objeto que ficasse no jardim ou varanda (hortas, imagens de santos etc.), quer jogando lixo e sal no jardim (espécie de purificação ante a satanização que fazem dos candomblecistas), quer colocando som alto com músicas e pregações de exorcizações toda vez que há reunião religiosa. Várias ameaças diretas e xingamentos também foram perpetradas contra Marco e outros integrantes candomblecistas. Já há Ação de Imissão de Posse proposta pelo Centro Espírita e Ação de Usucapião proposta por parte dos invasores. Já quanto ao procedimento investigatório, há quatro registros na DP, sendo que apenas um deles já teria virado inquérito. Os demais seriam apensados a este, conforme a inspetora de polícia</p>	<p>Uma das investigações voltou da Central de Inquéritos para a Delegacia, a fim de que seja realizada a degravação de áudio juntado por Marco no inquérito. Já a mais recente, está em fase de intimação dos acusados para prestar depoimento na delegacia.</p> <p>Coleta de documentos para Ação de Reparação por Danos Morais.</p>

**ORGANIZAÇÃO DE DIREITOS HUMANOS PROJETO LEGAL**
**A manifestação organizada é a melhor forma de evitar o desrespeito!**

**20  
ANOS**

<p><b>10. MARIA CRISTINA MARQUES UMBANDISTA</b></p>	<p><i>Termo Circunstanciado nº 124-02388/2008 - 124ª DP - SAQUAREMA</i></p> <p>(HÁ MAIS UM REGISTRO, SÓ QUE NÃO TENHO O NÚMERO AQUI... SÓ NA INSTITUIÇÃO, REFERENTE À NOTÍCIA-CRIME OFERECIDA POR NÓS PERANTE O MP) - MACAÉ</p> <p><i>Comissão de Inquérito 027/2009</i></p> <p><i>Originário do Processo Administrativo nº 40683/2009</i></p>	<p>responsável pelo caso.</p> <p>Maria vem se sentindo coagida em seu templo religioso umbandista por receber panfletos evangélicos com dizeres de cunho discriminatório, além de ter sido surpreendida por um suposto seguidor da Igreja Batista, bem como por seu líder, com agressões verbais.</p> <p>Percebendo que a situação só poderia se agravar e temendo novas agressões, decidiram deixar o local e comparecer à 124ª Delegacia Policial para registrar o ocorrido.</p> <p>Outra situação em que Maria Cristina foi vítima de intolerância religiosa foi no âmbito da escola em que leciona língua portuguesa, por parte da Direção da Escola, uma vez que esta não aprovou o trabalho que a mesma realizava com os alunos com o livro <i>Leituras de Exu</i>, que trata da figura que no cristianismo é traduzida com o diabo. Detalhe que o referido livro teve sua publicação financiada pelo MEC e faz parte do acervo da biblioteca da escola municipal em questão.</p> <p>Outro aspecto importante é que Maria Cristina, por incentivo e financiamento da Prefeitura de Macaé cursa a pós-graduação em <i>Afrocartografias</i>, na qual o corpo docente estimula os alunos a aplicarem o disposto na Lei de Diretrizes e Bases da Educação, em que se determina o ensino obrigatório de Cultura Afro e Indígena no currículo escolar.</p> <p>Esta situação foi relatada em uma Notícia-Crime protocolizada junto ao MP, que optou por enviar à Delegacia para cumprimento de diligências. Também há um procedimento administrativo na esfera da Prefeitura, impulsionado por um pedido de providências da SEPPIR (Secretaria Federal de Políticas de Promoção da Igualdade Racial).</p>	<p>No início de junho de 2009 foram prestadas declarações da vítima e das testemunhas. Já foi feita solicitação de mudança de tipificação para o artigo 20 da Lei Caó, bem como que fossem tomadas as devidas providências para identificação do seguidor ofensor. É neste momento em que se encontra o primeiro registro policial.</p> <p>Quanto ao segundo registro, referente à situação ocorrida no âmbito escolar, a Delegacia vem cumprindo as diligências determinadas pelo MP. No atinente ao procedimento administrativo, em dezembro de 2009 foi apresentada uma petição à Comissão Sindicante, solicitando a oitiva de testemunhas de Maria Cristina e juntando mais documentos. Até agora não houve manifestação do colegiado.</p> <p>Coleta de documentos para Ação de Reparação por Danos Morais em ambas situações.</p>
<p><b>11. PAULO CEZAR PINTO</b></p>	<p><b>0261970-88.2009.8.19.0004</b> (2009.004.262090-5 - R.O. 001307/0075/09 -</p>	<p>Sr. Paulo e sua família tem sido vítimas de intolerância por parte de vizinhos, notadamente uma família que antes de ser convertida eram tidos como amigos, inclusive frequentando a casa e deixando a chave com eles quando estavam em viagem. Isso ocorre há cerca de 9 anos, quando foi construído um espaço na laje dos vizinhos destinada a</p>	<p>A audiência preliminar designada para o dia 22/02/10 não foi realizada tendo em vista a conclusão do MP de que não se tratava de infração de menor potencial ofensivo, mas da configuração do</p>



<p><b>12. ROBERTA LOPES NISTRÁ CANDOMBLECISTA</b></p>	<p>perturbação do sossego) – SÃO GONÇALO</p>	<p>cultos evangélicos, que ocorrem todas terças à noite, realizados dentre gritos do tipo "o diabo mora ao lado"; "casa do demônio"; "que serão expulsos dali"; sempre por meio de microfone e alto-falante. (voltado para o jardim da casa de Sr Paulo) e até gestos com as mãos voltados para a casa de Sr. Paulo, com conotação de exorcização. Sr. Paulo e D. Lúcia Helena (zeladora) relatam que também falam mal de outras religiões, com destaque à Igreja Católica. Se nos dias de culto por algum acaso há alguma movimentação diferente na casa de Sr. Paulo, tipo alguém aparecer de branco, as ofensas já são iniciadas. A família tem cada vez feitos menos encontros de sua crença, e até evitado usar roupas brancas quando sai à rua, buscando evitar aborrecimentos com a vizinhança. D. Lúcia Helena teve agravamento no estado de sua saúde (diabetes).</p>	<p>disposto no artigo 20 da Lei Caó. Logo, houve declínio de competência para o Juízo Criminal.</p>
<p>2008/001.023438-4 (guarda e regulamentação de visitas) 2008/001.304450-8 (pensão alimentícia) 2009/002.10247) 2008/002.07325 2008/002.33967 CENTRO DA CIDADE</p>	<p>Roberta, candomblecista, possuía a guarda de fato de seu filho Arthur e o pai, Rodrigo, direito de visitação acordado por ambos. Ocorre que, em determinada ocasião, quando a mesma se encontrava em retiro de iniciação no candomblé, o pai resolveu não mais devolver a criança, o que fez, inclusive, Roberta interromper o seu recolhimento para pegar seu filho de volta. Como não obteve êxito, ajuizou Ação de Guarda e Regulamentação de Visitas, processo que já teve sentença favorável ao pai da criança. A questão do preconceito e discriminação religiosos no presente caso encontra-se na raiz do processo e de forma subjacente ao mesmo. Isso porque o próprio advogado na inicial da ação teria optado por omitir o fato de que a viagem de Roberta teria sido para sua iniciação, alegando que tal fato não seria bem recebido pelo juiz. Só que o incidente acabou formando a convicção do juiz pela imaturidade de Roberta, entendendo que a mesma largava o seu filho na casa do pai e dos avós a seu bel prazer e que a dita viagem teria sido a lazer com seu companheiro. Também na contestação do pai da criança se consta o preconceito, destacando como relevante o fato de Roberta estar se formando mãe de santo e de levar o filho para o terreiro, onde ficaria isolado de todos, inclusive dela mesma. Por fim, fundamental para a</p>	<p>Em setembro de 2009 foi protocolizado o recurso de apelação, sendo que a parte contrária já se manifestou, mas o MP está com os autos desde o início de novembro de 2009, até agora não se manifestando. Em paralelo corre Ação de Alimentos, na qual Roberta propugna redução do valor pretendido pelo pai da criança.</p>	

<p>13. <b>ROSÁLIA ROCHA SANTOS</b></p>		<p>decisão teriam sido os e-mails de um irmão de Roberta inventando barbaridades sobre a mesma e inclusive ressaltando que ela estaria deixando o filho de lado por estar fanática pelo candomblé. Saliente-se que esse irmão de Roberta poucas vezes veio ao Brasil nos últimos dez anos e que surpreendentemente passou a ter contato íntimo com os avós paternos de seu filho, fazendo de tudo para auxiliá-los, circunstância recebida como estranha até pelos próprios pais de Roberta. Finalmente, destaque-se que tudo indica que em verdade a criança não fica com o pai, mas com os avós paternos.</p> <p>Rosália sofreu intolerância religiosa com a destruição e vilipêndio de objetos de seu culto religioso, em 07/10/09. A acusada é a proprietária do imóvel, juntamente com uma outra mulher, que ela foi locatária (contrato verbal) e estava em processo de mudança de residência, só restando justamente seus objetos religiosos (<i>jogos de atabaque</i> (dois), <i>roupas de santo</i> (aproximadamente umas três caixas), <i>ibás</i> (louças de orixás), <i>pepelê</i>, <i>fiôs de contas</i> e <i>diversos potes de miçangas para sua feitura</i>, <i>biúzios</i>, <i>representações de orixás e exús e diversos outros instrumentos para os rituais</i>), tendo em vista que não podem ser retirados ou transportados como qualquer objeto. Assim, teve todos seus pertences destruídos e queimados aos gritos de que "<i>Está repreendido em nome de Jesus</i>". "<i>Vamos botar para fora</i>" e outros dizeres como quem tivesse exorcizando os referidos objetos. Posteriormente, tudo o que havia sobrado foi jogado na rua da frente e, com o intuito de purificação, lavaram a casa já vazia. Não contente com o que já havia feito, a proprietária ainda pegou uma Bíblia aberta e a colocou sobre o muro da casa. Por fim, cumpre destacar que o evento criminoso só não foi registrado anteriormente porque Rosália foi desmotivada pelos policiais militares que estiveram no local, dizendo à mesma de que nada adiantaria, eis que a</p>	
			<p>A investigação efetivamente ainda não teve início, apesar de a Notícia-Crime ter sido protocolizada em janeiro de 2010.</p>

1 Trata-se de instrumentos típicos para prática espiritual da religião Candomblé.

2 Suporte onde se colocam os atabaques.

3 Cordão representante da fé candomblecista.



<p><b>14. ROSIANE RODRIGUES DE ALMEIDA CANDOMBLECISTA</b></p>	<p>2008/203.002419-8 (art. 359, CP – Desobediência da decisão judicial sobre perda ou suspensão de direitos – 16º Juizado Especial Criminal – Quando guarda era provisória do pai – <u>Vítima</u>)</p> <p>2008/203.026069-6 (art. 330 – desobediência – 3º Juizado de Violência Doméstica – antigo RO 999-01422/07-DEAM – surra na porta do condomínio porque não queria retirar o processo – <u>Vítima</u>)</p> <p>2007/800.098828-0 (Subtração de Incapazes – art. 249, c/c art. 330 – desobediência – 16º JECRIM – <u>Acusada</u>)</p> <p>2008/203.026019-2 (desobediência – <u>Acusada</u>)</p> <p>2007/xxx.007817-5</p>	<p>mesma não possuía notas fiscais dos mencionados objetos. Sequer esclareceram-na de que poderiam ser tiradas fotos do local em que se deu a destruição.</p> <p>Trata-se de caso em que houve vitimização por intolerância religiosa por parte de uma Juíza de Direito (que recentemente se reconheceu como impedida no processo), por uma presentante do Ministério Público, bem como por técnicos do Juizado da Infância e da Juventude, que elaboraram, imbuídos de discriminação religiosa, um estudo social em desfavor de Rosiane, questionando a regulamentação de visitas e guarda de seu filho. Atualmente a guarda foi referendada à Rosiane e as visitas regulamentadas com relação ao pai. O acompanhamento vem incluindo as execuções de multa oriundas do descumprimento do acordo por parte do pai da criança e a elaboração de uma ação de alimentos, tendo em vista que o pai não vem contribuindo financeiramente com os gastos da criança.</p> <p>O CEDCA-RJ interveio no caso pedindo providências no âmbito do MP e da Magistratura, o que resultou no primeiro o registro MPRJ para adoção das providências cabíveis, mas que não se direciona ao promotor envolvido (conforme posterior ofício enviado ao CEDCA-RJ), e na Magistratura um procedimento sigiloso em relação ao juiz envolvido e também registro na CGJ.</p>	<p>Necessário novo contato com a conselheira de direitos responsável pelo acompanhamento do caso solicitando esclarecimento de informações por parte do MP.</p> <p>Coleta de documentos para instrumentalização da Ação de Reparação Civil.</p>
---	--	--	---



**ORGANIZAÇÃO DE DIREITOS HUMANOS PROJETO LEGAL**

A manifestação organizada é a melhor forma de evitar o desrespeito!



	<p>(<u>desobediência</u> - <u>Acusada</u> 2006/800.027892-3 (<u>desobediência</u> - <u>Acusada</u> 2005/800.182749-3 (<u>desobediência</u> - <u>Acusada</u> 2009/203.001091-8 (<u>PROCESSO EXTINTO</u> - MBA - <u>antes-Plântio</u>: 2009/900.000092-7 - <u>Autoria</u>) 2007/203.010679-6 (<u>PROCESSO EXTINTO</u> <u>medida cautelar de BEA</u> - - <u>Ré</u>) 2007/203.012240-6 (<u>PROCESSO EXTINTO</u> - <u>guarda</u> - <u>Ré</u>) 2005/203.006102-3 (3ª <u>Vara de Família</u> - <u>regulamentação de visitas</u> - <u>Ré</u>) 2005/203.009489-3 (<u>medida cautelar</u> <u>inominada</u> - <u>Ré</u>) 2005/203.006802-9</p>	

**A manifestação organizada é a melhor forma de evitar o desrespeito!**



<p><b>15. VÍTIMAS DE PACÍENCIA:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• PRISCILA MENEZES COSTA;</li> <li>• MICHEL LUIZ TEIXEIRA DA SILVA</li> </ul>	<p>(pensão alimentícia - Autora)</p> <p>0405594-10.2009.8.19.0001 (mandado de busca e apreensão - Autora - dezembro de 2009)</p> <p>Processo Administrativo 2009/196467 - CGJ (correição para os servidores judiciários)</p> <p>MPRJ 2008.00162497 (11ª Promotoria de Justiça da Infância e da Juventude da Comarca da Capital)</p> <p>R.O. 036-02355/09 (SANTA CRUZ)</p>	<p>PRISCILA e MICHEL são vítimas de um suposto sacerdote, ex-pai-de-santo de ambos, em agosto do ano de 2008, juntamente com tantos outros iniciados na dita prática espiritual (inclusive crianças adolescentes). Sofreram tortura com diversas lesões corporais por todo o corpo (cabeça, braços, peitoral e pernas) com a dita iniciação espiritual, em flagrante contradição com os preceitos do Candomblé, em que é feito um simples e pequeno risco em um dos ombros ("cura") e que tal procedimento em crianças e adolescentes é realizado apenas de forma simbólica.</p> <p>Ademais tal "marcação" foi feita nas sete pessoas iniciadas à época com o mesmo instrumento, sendo sabido que a primeira iniciada tinha sérios problemas de saúde, dentre os quais hepatite. No recolhimento da iniciação, que durou, cerca de dois meses (também em contradição com o preceituado no Candomblé, ultrapassou-se o</p>	<p>Autos na Delegacia aguardando agendamento do MP para sua retirada e deferimento de mais prazo para investigações.</p>
--	---	---	--

**ORGANIZAÇÃO DE DIREITOS HUMANOS PROJETO LEGAL**
**A manifestação organizada é a melhor forma de evitar o desrespeito!**

**20  
anos**

<b>16. WANDERLEY DA SILVA SANTOS JUNIOR CANDOMBLECISTA</b>	<i>R.O. 036.03368/09 R.O. 036.03368/09 2009/206.020297-4 (2ª Vara Cível - ação de obrigação de não fazer)</i>	<p>máximo permitido, de 21d), as vítimas também foram submetidas a trabalhos forçados e a maus-tratos, na medida em que escassa era a comida fornecida, viviam entre animais sacrificados e alimentos em estágio putrefação e dormiam numa simples esteira de palha. Em razão de tal situação, uma das iniciadas, Sr. Eliane, amiga de Priscila, teria morrido.</p> <p>Logo que se retiraram do período de recolhimento imposto pelo dito sacerdote, tiveram conhecimento de que outra iniciada, do grupo anterior, teria morrido em razão dos maus-tratos sofridos. Tal senhora, D. Maria, havia sido recolhida juntamente com sua neta, de 7 anos de idade, da qual tinha a guarda. Tempos depois de sua morte, a criança teria ficado sob a responsabilidade do sacerdote, quando então a mesma teria sofrido abuso sexual. No grupo das vítimas foram 7 pessoas iniciadas: Eliane, com sua filha Roberta (adolescente); Sonia, com sua filha, Kelly; Michel, Priscila e Diogo (a época adolescente).</p> <p>Em dezembro de 2009 as partes nos informaram que o acusado teria sido expulso da comunidade pela milícia, afastando o temor por parte das vítimas e até possibilitando o retorno de Priscila à localidade.</p> <p>Wanderley tem sido perseguido religiosamente por um vizinho pastor há aproximadamente 9 anos, que costuma colocar som alto, com músicas, pregações e exorcizações evangélicas, toda vez que há culto em sua casa. Também é vítima de declarações preconceituosas e já até teve seu nome citado em rádio evangélica e exortação de sua casa por seguidores na laje do vizinho.</p> <p>Para completar, um outro vizinho seu, convertido pelo pastor, também resolveu importunar Wanderley, colocando músicas altas praticamente o dia inteiro.</p> <p>Há registros de ocorrência antigos em relação ao pastor, que não foram devidamente tipificados para intolância religiosa, até pela época.</p>		<p>Na VPI já foram ouvidas testemunhas de acusação. Serão ainda ouvidos os acusados, que até então vem se escusando das intimações policiais. Quanto ao segundo registro, a fase de investigação preliminar já foi encerrada, sendo que nós solicitamos o apensamento aos outros autos investigatórios, dada a conexão.</p> <p>No âmbito cível foi designada Audiência de Conciliação em 03/03/10 (14:40), mas os Demandados não compareceram. Foi reiterado o pedido de tutela antecipada, o que será muito em breve analisado.</p>
--	---	---	--	--



**ORGANIZAÇÃO DE DIREITOS HUMANOS PROJETO LEGAL**

**A manifestação organizada é a melhor forma de evitar o desrespeito!**



			Coleta de documentos para Ação de Reparação por Danos Morais.
--	--	--	---