Comunidades tradicionais de terreiro em Campos dos Goytacazes: territórios em conflito

Anderson Luiz Barreto da Silva[1]

RESUMO
Nos últimos anos, as comunidades tradicionais de terreiro de Campos dos Goytacazes perceberam um aumento da violência nos casos de intolerância religiosa e uma mudança tanto do perfil dos agressores, quanto na natureza dos ataques. Objetivamos então investigar onde ocorreram esses ataques e descobrir quem seriam esses novos agentes agressores. Em 2017 conhecemos e passamos a interagir com uma organização da sociedade civil local chamada FRAB (Fórum Municipal de Religiões Afro-brasileiras), que representa muito dos adeptos do Candomblé e Umbanda do município. Entrevistamos diretores do FRAB e seis vítimas de ataques a terreiros, o que nos possibilitou, junto ao levantamento bibliográfico e a pesquisa em veículos de comunicação virtuais, realizar uma análise sob uma perspectiva territorial dos dez casos mais graves, que foram os terreiros invadidos e fechados por grupos armados ligados ao tráfico de drogas. A partir de uma análise de conceitos como sagrado, e com o aporte teórico da Geografia da Religião, concluímos que nesses casos ocorreram conflitos territoriais, que levaram a um processo de desterritorialização, motivados por intolerância religiosa. Na maioria das entrevistas, alguns aspectos apontam para a existência de uma obscura e difusa influência em alguma escala, do discurso intolerante de alguns segmentos de igrejas evangélicas nas ações dos agressores, a exemplo do que ocorre na cidade do Rio de Janeiro e na Baixada Fluminense.

Palavras-chave: Geografia; Religiões afro-brasileiras; Território.

Traditional terreiro communities in Campos dos Goytacazes: territories in conflict

ABSTRACT
In recent years, the traditional terreiro communities of Campos dos Goytacazes have noticed an increase in violence in cases of religious intolerance and a change both in the profile of the aggressors and in the nature of the attacks. We then aimed to investigate where these attacks occurred and find out who were these new attacking agents. In 2017, we met and started to interact with a local civil society organization called FRAB (Municipal Forum of Afro-Brazilian Religions), which represents many of the Candomblé and Umbanda practitioners in the municipality. We interviewed FRAB directors and six victims of attacks in terreiros, which allowed us, among with the bibliographical survey and the research in virtual communication vehicles, to carry out an analysis under a territorial perspective of the ten most serious cases, which were the invaded and closed terreiros by armed groups linked to drug trafficking. From an analysis of concepts such as sacred, and with the theoretical contribution of Geography of Religion, we concluded that in these cases occurred territorial conflicts, which led to a process of deterritorialization, motivated by religious intolerance. In most of the interviews, some aspects point out to the existence of an obscure and diffuse influence on some scale, from the intolerant discourse of some segments of evangelical churches in the actions of the aggressors, as is the case in the city of Rio de Janeiro and the Baixada Fluminense.

Keywords: Geography; Afro-Brazilian religions; Territory.

[1] Mestre em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense. Email: albsilva@id.uff.br

Introdução

As religiões afro-brasileiras são vítimas históricas das mais diversas formas de perseguição em múltiplas escalas em todo o país, e durante a última década, relatos de invasões a terreiros de Candomblé e Umbanda com expulsão e fechamento das comunidades tradicionais tornaram-se comuns nos noticiários do estado do Rio de Janeiro. Em 2017, surgiram os primeiros casos em Campos dos Goytacazes de conflitos dessa natureza. Os objetivos do presente artigo são identificar onde ocorreram e quem são os agentes envolvidos nesses ataques a terreiros no referido município entre os anos de 2017 e 2019, período no qual a pesquisa foi realizada[2].

Para isso, começamos traçando um paralelo entre geografia e religião, a fim de apontarmos a relevância dos estudos geográficos na compreensão dos fenômenos religiosos. Nesse momento, a interdisciplinaridade do tema proposto se evidencia ao utilizarmos conceitos e autores das Ciências Sociais, da História e das Ciências da Religião.

Em seguida, abordamos os conceitos do sagrado e do espaço, e suas imbricações que distinguem e classificam o espaço como sagrado ou profano. Realizamos também uma abordagem conceitual do território para alcançarmos entendimento sobre as práticas sociais e as territorialidades que o sacralizam, subsidiando a análise dos processos de territorialização-desterritorialização-reterritorialização das comunidades tradicionais vítimas dos casos mais graves de violência no município. Por fim, trouxemos os dados, números e informações obtidas em campo, traçando uma análise territorial dos conflitos.

Nossa metodologia de pesquisa partiu de um levantamento bibliográfico interdisciplinar, seguido de uma dedicada pesquisa junto a veículos de imprensa on-line locais e nacionais. Num segundo momento passamos a frequentar reuniões da organização Fórum Municipal de Religiões Afro-Brasileiras (FRAB) num processo de observação não participante, que com o passar do tempo, evoluiu para uma observação participante, onde realizamos alguns registros iconográficos e audiovisuais de algumas ações a pedido da organização. Essa interação possibilitou que: realizássemos entrevistas com membros da diretoria do FRAB e com seis ministros religiosos vítimas de ataques violentos no município; participássemos de ações promovidas pela organização, como atos, protestos, cursos de formação, palestras e festividades em terreiros; participássemos de reuniões da organização com outras entidades do movimento social e sindical, e com

[2] O presente artigo é derivado da dissertação de mestrado do autor, aprovada pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense – Polo Campos dos Goytacazes, em abril de 2020, intitulada “Religiões afro-brasileiras em Campos dos Goytacazes: territórios, conflitos e resistência”.

representantes do poder público municipal onde se discutiam demandas das comunidades tradicionais de terreiro.

Os seis ministros religiosos entrevistados, por medo de serem reconhecidos e virem a sofrer represálias de algum tipo por parte de seus algozes, solicitaram que não tivessem seus nomes ou endereços divulgados, condição que concordamos de imediato. Para preservar suas identidades, os chamaremos aqui por Ministro Religioso 01, 02... 06. Apenas os terreiros dos Ministros Religiosos 02 e 05 ficavam no mesmo bairro.

Geografia e Religião

A Geografia e a religião sempre fizeram parte da vida do ser humano. Mesmo antes da ciência geográfica e das instituições religiosas se sistematizarem de forma consciente e ordenada, a humanidade já praticava a geografia, e também já cultuava, de alguma forma, as forças da natureza. Rosendahl (1996) propõe que a religião teria feito parte da vida do homem e da história das sociedades desde sempre, como se fosse um mecanismo necessário a uma compreensão cosmológica do que seria a vida, e acrescenta que, assim como a religião, o exercício da geografia também é algo que se observaria presente de forma inata na história das sociedades, pois o homem sempre teria feito geografia, mesmo que não soubesse que a estava fazendo. Conhecer as variações climáticas, as trilhas de caça, os limites de seu território, as cheias dos rios, os períodos de chuva e seca e o senso espacial de orientação eram saberes primordiais indispensáveis à sobrevivência de povos primitivos, e o domínio, aplicação e transmissão desses saberes, nada mais era que o homem fazendo e ensinando geografia.

Corroborando com o parágrafo anterior, Borges; Oliveira; Caputo (2016, p. 79) propõem que, assim como a geografia, a religião, como uma expressão cultural, também nos permite compreender os diferentes costumes de distintos grupos culturais ou até mesmo de toda uma sociedade, partindo do princípio de que a religião determina comportamentos e define formas de compreender e vivenciar o mundo concreto.

O sociólogo Durkheim (2008) definiu a religião como sendo algo eminentemente social, e suas representações como sendo de natureza coletiva e que, por isso, exprimem, de certa forma, as realidades coletivas das sociedades onde estão circunscritas, não sendo possível determinar um momento histórico preciso, um instante “radical”, nos termos do próprio Durkheim, para se determinar o momento exato em que a religião começou a existir. De acordo com este autor, como sistema simbólico, a religião e/ou as expressões de religiosidades estariam presentes reconhecidamente na história desde as tribos e agrupamentos sociais mais antigos e que, através

da religião, se constituíram os primeiros sistemas de representações humanas de si próprio e do mundo. Suas pesquisas realizadas sobre os sistemas religiosos totêmicos de tribos australianas, que ele nomenclaturou como sistemas religiosos primitivos, o levou a inferir que a vida em sociedade só se mostra possível mediante a um vasto simbolismo, presente desde as sociedades primitivas até as sociedades modernas, nas quais as representações religiosas, que se dão através de seus símbolos e ritos, são elementos constitutivos dessas sociedades. Para Ortiz (2008), estes símbolos e ritos traduzem, em alguma escala, representações de algum tipo de necessidade real, ou algum aspecto da vida, não só na dimensão coletiva, como também numa dimensão individual.

> As religiões primitivas não permitem apenas depreender os elementos constitutivos da religião; apresentam também a grande vantagem de facilitar a sua explicação. Como nelas, os fatos são mais simples, as relações entre os fatos são também transparentes. As razões pelas quais os homens explicam uns aos outros e seus atos ainda não foram nem elaboradas e nem desnaturadas por reflexão erudita; elas estão mais próximas, são mais semelhantes às causas que realmente determinaram esses atos (DURKHEIM, 2008. p. 35).

O autor supracitado concluiu que, uma vez compreendidos os elementos constitutivos desses sistemas simbólicos religiosos mais simples, seria possível extrair generalizações bastante eficazes para o entendimento das relações sociais e políticas fomentadas pelas religiões nas sociedades ao longo dos tempos.

O sociólogo francês Bourdieu (1989) classificou a religião como um sistema simbólico, e que como tal, possui implícito um poder simbólico. Este poder simbólico, poder invisível que só se exerce quando há cumplicidade daqueles que estão sujeitos a esse poder, ou mesmo daqueles que o exercem, é um poder de construção da realidade através de símbolos, que são instrumentos da integração social, que, enquanto instrumentos de conhecimento e comunicação, "tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social" (BOURDIEU, 1989, p10).

Gil Filho (2008) aponta que a religião se configura como um sistema simbólico que reúne em torno de experiências concretas, dimensões individuais e coletivas, não podendo ser restrita a uma única modalidade social. Considerando a análise de Bourdieu (1989), o referido autor aponta a religião como um sistema simbólico que "estrutura a experiência e a expressa em uma certa coerência prática, mas também restringe o campo essencial dogmático [...]", o que distingue o que pode ser contestado e o que é inconteste. Para ele, a religião seria uma autoridade consagrada e legitimada por essa consagração, e que, através da doutrina, seria capaz de redimensionar e submeter à sua lógica tanto as dimensões de um mundo natural, quanto as dimensões de um mundo social. A religião seria, por assim dizer, "legitimadora de um estilo de vida específico", agindo como um

"sistema simbólico responsável por um determinado tipo de comportamento social" (GIL FILHO, 2008. p. 49).

A partir dessas colocações, podemos dizer que a religião, enquanto sistema simbólico, possui um "grande potencial geográfico-social e filosófico" se apresentando como uma forma de conhecimento, gerador de ação, que através do poder simbólico, influencia e orienta práticas sociais que serão capazes de, em distintas escalas, produzir e organizar espaços, ressignificando "o mundo/ambiente geográfico através das experiências do homem religioso – nas dimensões física e simbólico-ideal" (PEREIRA, 2013, p.14, 15).

Quando nos referimos ao espaço, não estamos falando apenas a materialidade concreta e neutra, e sim uma construção social pluridimensional. Carlos (2018) aborda o espaço como produto (espaço enquanto valor de uso), meio (possibilitador do fluxo entre lugares) e condição (espaço da materialização das relações sociais)[3], contendo em si materialidade (objetividade) e representação (subjetividade). De acordo com a referida autora, a existência humana é espacial, e nenhuma relação social se realizaria apartada de um espaço real e concreto. Portanto, os diferentes espaços seriam o produto e expressão prática daquilo que cada sociedade, com suas características específicas, produziu ao longo de seus processos históricos.

As religiões enquanto práticas sócio-espaciais[4], produzem e organizam espaços de distintas formas e em distintas escalas, de acordo com suas relações particulares com o sagrado e com os processos históricos. É pela relação do indivíduo ou grupo social com o sagrado, mediados pela ação, que os espaços, enquanto produtos sociais, podem ser transmutados em espaços sagrados. A construção de um templo é um exemplo de produção do espaço motivado por determinada intencionalidade religiosa, porém nunca desarticulada de outras dimensões da vida, como a econômica, política e social. A disposição dos objetos e das subdivisões espaciais no interior de um terreiro (como a "Casa de Exu"[5]), representa uma forma de organização do espaço em determinada escala, onde os significados simbólicos da religião se sobrepõem à arquitetura.

Dessa forma, Pereira (2013) afirma que a relação entre geografia e religião seria viva e visível, pois compreendendo que os agentes sociais agem atribuindo significados ao seu espaço, seria possível

[3] Ver Carlos (2018, p. 23).

[4] De acordo com Carlos (2018. p.41), a espacialidade das relações sociais pode ser compreendida "no plano da vida cotidiana, e, a partir dela, articulada e redefinida como plano da reprodução das relações sociais, compreendida na multiplicidade dos processos que envolvem a reprodução do espaço em seus mais variados aspectos e sentidos, como prática sócio-espacial".

[5] Espaço destinado exclusivamente a este orixá no terreiro. De acordo com Barros (2008), a "Casa de Exu", é espacialmente localizada sempre na entrada do terreiro ou próxima a ela, do lado de fora, porque representa "o resultado do compromisso entre a necessidade que o terreiro tem da força dessas "entidades" e a dificuldade de seu controle[...]. O poder de exu aqui está dirigido para fora; essa é razão de seu lugar liminar, sua posição de "guardião da porta", de "protetor" do terreiro" (BARROS, 2008. P.).

realizar uma tentativa de compreensão dos fenômenos religiosos, procurando apreender de que forma esses processos religiosos influenciariam as dinâmicas espaciais. Para o referido autor, a Geografia da Religião, enquanto campo do conhecimento científico, representa uma forte e significativa ferramenta a ser empregada na construção de saberes tanto acerca dos fenômenos religiosos, como das transformações espaciais promovidas pela humanidade e seus desdobramentos. Na Geografia da Religião, encontram-se subsídios teóricos tanto para estabelecer conexões entre o espaço e o sagrado, como para propor temáticas para o estudo geográfico das dinâmicas sociais envolvendo questões religiosas que tangenciem também territórios e territorialidades percebidos e vivenciados (CORRÊA *apud* ROSENDAHL, 1996 p.6).

A religião, enquanto sistema simbólico, dotada de poder simbólico, tem a capacidade de conduzir práticas sociais nos espaços dominados por distintas classes hierarquizando-as e territorializando esses espaços de acordo com a posição social que cada agente ou grupo ocupa na sociedade, e torna-se assim, objeto de uma análise geográfica.

O espaço e o sagrado

Na perspectiva de Eliade (2001), o sagrado e o profano formam um par dicotômico, representando dois modos de ser, perceber e viver o mundo, bastante distintos um do outro. Para ele, o sagrado é algo que se manifesta de modo inteiramente diferente do cotidiano, do comum, do profano por assim dizer. O sagrado seria o considerado fora do normal, o transcendental, possuidor de ligações com outros mundos, o sobrenatural, enquanto o profano seria o normal, o ligado apenas a coisas deste mundo, o desprovido de qualquer forma de sacralização. Teixeira (2009) aponta tanto o sagrado quanto o profano, como categorias capazes de analisar símbolos sociais quando apropriadas pelas ciências da sociedade, incluindo a geografia.

De acordo com Eliade (2001), o sagrado, ao se manifestar, transmuta objetos, elementos da natureza, locais e pessoas, transformando-as em canais de ligação direta com outras dimensões: as dimensões dos deuses, das divindades criadoras do cosmos, que expressam a realidade legítima, diferente das ditas “realidades naturais”, enquanto tudo que não é sagrado corresponde a algo que não pertence a essa realidade, portanto, irreal nessa perspectiva. Para toda manifestação do sagrado percebida e vivenciada pelo ser humano, o autor propôs o termo “hierofania”, que significa “algo de sagrado que se revela” (ELIADE, 2001. p.17). O homem então percebe a manifestação do sagrado como “um ato de manifestação simbólica do transcendente” (GIL FILHO, 2008 p. 15).

Dessa forma, a manifestação do sagrado como propriedade de conectar o homem com outras dimensões, é encontrada de diversas formas, em diferentes temporalidades, através de um

incontável número de simbolismos, que estão presentes em vários agrupamentos humanos culturalmente distintos, distribuídos por diferentes lugares ao redor do globo terrestre.

Porém Eliade (2001) destaca que o que realmente importa para as construções intelectuais sobre o sagrado, não é o número de possibilidades das formas de sua manifestação, ou o grau de sofisticação da sociedade onde ele se manifesta, mas as percepções e princípios que se revelam comuns ou similares dentre os diferentes agrupamentos sociais, que podem ser exemplificados por padrões arquetípicos, como "simbolismos de centro de mundo e os simbolismos celestes de fertilidade" (GIL FILHO, 2008. p.18).

Na ideia de "centro de mundo" trazida em Eliade (2001), certos lugares, elementos da natureza, objetos e construções humanas, seriam responsáveis por possibilitar uma conexão entre os "mundos" terrestre e sobrenatural. É através desse "centro de mundo" que se torna possível a comunicação com a dimensão das divindades. Dessa maneira, um dado espaço pode transmutar-se em espaço sagrado tanto por uma hierofania, quanto pela sacralização ritualística do mesmo. Diversas culturas, contemporâneas ou primitivas, tanto nômades quanto sedentárias, possuem a referência de algum elemento natural como uma árvore sagrada, ou uma montanha, ou em objetos construídos pelo homem (como um totem, um altar, uma cruz de madeira), como elementos representativos simbolicamente de uma ligação entre o mundo terrestre e o mundo transcendental, recriando assim o simbolismo do "centro do mundo". Essas leituras qualitativamente diferenciadas entre sagrado e profano, fundadas no princípio do simbolismo do "centro do mundo", influenciam de formas distintas as relações e percepções espaciais nas diferentes sociedades, e é este simbolismo que "na maior parte dos casos, nos permite entender o comportamento religioso em relação ao "espaço em que se vive"" (ELIADE, 2001. p. 39). Nesse sentido, Gil Filho (2008) propõe que:

> Ao apresentar e qualificar o sagrado, Eliade constrói uma ponte interpretativa entre a natureza transcendente da religião e sua materialidade. Para ele, a manifestação do sagrado contribui para uma nova semântica de relações assim caracterizada: o homem religioso imprime ao mundo sensível uma descontinuidade que reclassifica qualitativamente os objetos; ao sacralizar o mundo, o homem religioso atribui a significação plena de um espaço sagrado em oposição a todo o resto, como sendo sem forma e sentido (GIL FILHO, 2008. p. 16).

Assim sendo, para o homem religioso, o homem que experimenta e vivencia determinada religiosidade, nos termos do autor supracitado, o espaço apresenta-se como algo descontínuo, heterogêneo, com rupturas que representam a diferenciação entre o "caos" e "cosmos", onde o cosmos seria representado pelo espaço sagrado, e o caos representado por tudo que não é. Nesse sentido, Rosendahl (1996) propõe que:

> O espaço sagrado é um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. É por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade. E é o espaço sagrado, enquanto expressão do sagrado, que possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente chamada deuses, nas religiões politeístas, e Deus, nas monoteístas (ROSENDAHL, 1996. p. 30).

Para o homem religioso, numa rua qualquer, um espaço profano e contínuo, a presença de um templo da sua religião representa um ponto de ruptura, onde o profano não se propaga e o sagrado se manifesta, e é simbolicamente através das portas do templo, que se migra do espaço profano, exterior, para o seu espaço sagrado, interno. Dessa forma, a igreja para um cristão, o terreiro para um candomblecista, a sinagoga para o judeu, a mesquita para um muçulmano, em primeira instância, são espaços equivalentemente sagrados dentro da cosmogonia de cada uma dessas culturas. O templo, como espaço sagrado mesmo que eventualmente temporário, é fundamental no exercício das práticas religiosas, pois ele representa o espaço da religiosidade, pelo qual os ritos e rituais ligam os fiéis ao espaço sagrado (FARIA; SANTOS, 2008.p. 21).

Esses espaços, uma vez apropriados e territorializados, muitas vezes contém em si, dinâmicas e conflitos que podem ser causados, motivados ou influenciados em alguma escala, pelas concepções religiosas de um determinado grupo social reconhecidamente dominante ou não, em detrimento de outros grupos minoritários.

Abordando o conceito de território

Nossa abordagem territorial parte da premissa trazida por Souza (2014), que o classifica como “um espaço definido e delimitado a partir de relações de poder”. As questões centrais para sua compreensão estariam em distinguir “quem domina ou influencia e como domina ou influencia esse espaço”, e “quem domina ou influencia quem nesse espaço e como?” (SOUZA 2014, p.79).

Souza (2013), propõe que, para entendermos o território, precisamos fazer apontamentos iniciais sobre um outro conceito fundamental, o poder. Para tal, ele busca em Hannah Arendt fundamentação teórica para sua proposição:

> O “poder” corresponde a habilidade humana de não apenas agir, mas de agir em uníssono, em comum acordo. O poder jamais é propriedade de um indivíduo; pertence ele a um grupo e existe apenas enquanto o grupo se mantiver unido. Quando dizemos que alguém está no poder, estamos na realidade nos referindo ao fato de encontrar-se essa pessoa investida de poder por um certo número de pessoas, para atuar em seu nome. No momento em que o grupo, de onde originara-se o poder desaparece, o seu “poder” também desaparece. (ARENDTH *apud* SOUZA, 2013 p. 80).

O poder apresenta como sua característica principal um grau de aceitação, de condescendência mútua estabelecida entre os agentes envolvidos, e essa cumplicidade, na perspectiva de Souza

(2013, p. 82) representa o que realmente legitima o seu exercício. Para o referido autor, a constituição dos territórios está então diretamente vinculada às relações de poder que atuam e definem quem controla e como controla determinado espaço, que uma vez territorializado transforma-se num instrumento de exercício de poder. Assim, na perspectiva do autor, como não poderíamos conceber o território sem o exercício do poder, por outra via, também não seria possível exercer o poder sem a existência de um território delimitado a ele correspondente.

Saquet (2015, p. 31) contribui conceitualmente apontando o território como o "resultado do processo de territorialização e das territorialidades vividas por cada grupo social em cada relação espaço-tempo". Por sua vez, a territorialização significaria a "apropriação social de um fragmento do espaço, a partir de relações sociais" (*idem*, p. 39). O mesmo autor apresenta a territorialidade como "um fenômeno associado a organização do espaço em diferentes escalas" que pode ocorrer "individualmente ou em grupos sociais", constituindo-se como "a ligação essencial entre a sociedade e o espaço" (*ibdem*, p. 111).

Em Haesbaert (2011) encontramos a dimensão simbólica e cultural do território como um elemento formador de identidades, onde

> O território não diz respeito apenas à função ou ao ter, mas ao ser. Esquecer esse princípio espiritual e não material é se sujeitar a não compreender a violência trágica de muitas lutas e conflitos que afetam o mundo de hoje: perder seu território é desaparecer [...] A força de sua carga simbólica é tamanha que o território é um construtor de identidade, talvez o mais eficaz. (HAESBAERT, 2011 p. 51).

Com relação a "identidade", dialogando com a citação acima, Saquet (2014, p. 19,20) a apresenta como elemento constitutivo dos territórios e das territorialidades, como uma unidade dialética que envolve relações afetivas e de pertencimento, coesão e possibilidade de resistência, bem como projeções coletivas do futuro, considerando as diferenciações entre grupos sociais.

Sobre a territorialidade, Haesbaert (2004) diz que, quando pensamos em territorialidade, estamos na verdade enfatizando o caráter simbólico do território, pois a territorialidade além da concepção genérica de "qualidade de ser território", nas palavras do autor, adquire muitas vezes também o sentido de dimensão simbólica do território.

Haesbaert (2007) discorda de Souza (2014), quando este enfatiza o caráter da territorialidade apenas "como aquilo que faz de qualquer território um território", e grifa que, para ele a geografia nunca vê o território como dissociado da territorialidade, porém o contrário é possível de se encontrar.

> A territorialidade, no nosso ponto de vista, não é apenas "algo abstrato", num sentido que muitas vezes se reduz ao caráter de abstração analítica, epistemológica. Ela é também uma dimensão imaterial, no sentido ontológico de que, enquanto "imagem" ou símbolo de um território, existe e pode inserir-se eficazmente como uma estratégia político-cultural, mesmo que o território ao qual se refira não esteja concretamente

> manifestado como no conhecido exemplo da "Terra Prometida" dos judeus, territorialidade que os acompanhou e impulsionou através dos tempos, ainda que não houvesse, concretamente, uma construção territorial correspondente (HAESBAERT, 2007 p.27).

Posto isto, Haesbaert (2004) discorre sobre os conceitos de territorialização – desterritorialização – reterritorialização. O primeiro seria a aplicabilidade da territorialidade ao se apropriar do espaço, tanto físico quanto simbólico, que se transforma em território; o segundo advém de processo voluntário ou forçado, de perda do território, tanto de forma móvel, quando um grupo se desloca de um espaço original (voluntariamente ou não), quanto de forma imóvel, quando determinado grupo não é deslocado de seu território físico, porém não possui mais o controle das práticas que o caracterizam como seu, ou seja, sua territorialidade; e, o terceiro, significa uma nova apropriação, uma retomada do território antigo, seja pela reocupação do espaço original, ou pela transferência da territorialidade do espaço original para um outro espaço. Para este autor, não seria possível ser desterritorializado sem que haja uma reterritorialização, que pode se dar de diferentes formas e em diferentes velocidades.

Compreenderemos aqui as territorialidades como sendo práticas sociais materializadas no espaço, a fim de garantir a construção e a manutenção do território. Essas territorialidades corresponderiam ao "espaço vivido, e às relações sociais de alteridade e exterioridade cotidianas" de acordo com Saquet (2015, p. 32,33), e significariam, dentre outras coisas, "relações de poder econômicas, políticas e culturais; diferenças, identidades e representações; apropriações, domínios, demarcações e controle". São ações e relações intencionais que envolvem indivíduos e grupos que interagem entre si, e que são mediados pelo território e trazem em sua essência, relações de poder.

Território sagrado, territorialidades religiosas e religiões afro-brasileiras

A Geografia da Religião nos ajuda a compreender conceitos que relacionam as práticas espaciais com o território e sua conformação com o sagrado. Sendo assim, podemos entender territórios sagrados como sendo a área de atuação de uma determinada denominação religiosa (GOIS, 2013. p. 26). Rosendahl (2013) propõe que os territórios sagrados ou religiosos correspondem a espaços apropriados efetiva ou afetivamente, em que práticas sociais ocorrem sob o controle do grupo que detém o poder e o domínio do espaço, e ela apresenta esses espaços como:

> [...] espaços qualitativamente fortes, compostos de fixos e fluxos e possuidores de funções e formas espaciais que constituem os meios por intermédio dos quais o território realiza efetivamente os papéis a ele atribuídos pelo agente social que o criou e controla. [...] O território é um importante instrumento de exercício da fé e da identidade religiosa. Apresenta além do caráter político, nítido caráter cultural, especialmente quando os agentes sociais são grupos étnicos religiosos (ROSENDAHL, 2013, p. 87).

A autora segue a explicar e diz que: territorialidade religiosa significa o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território. E é através do simbolismo do poder do sagrado que se refletirão os sentimentos mútuos de pertencimento, propriedade e identidade de fé (*Idem*, 2013, p. 176). E é através das experiências religiosas vivenciadas tanto coletivamente quanto individualmente que a territorialidade ganha forças. "E nesta poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas, ampliando muitas vezes o controle sobre espaços, que a religião se estrutura enquanto instituição, criando territórios seus" (*Ibidem*, 1996. p. 59).

Nesse sentido, Gil Filho (2008) alega a existência de uma intencionalidade no exercício deste poder religioso, que por sua vez, estaria ligado ao conceito de autoridade, que seria caracterizada pelo reconhecimento hierárquico dos demais componentes do grupo em relação ao detentor deste poder, representado pelo sacerdote, ou pela liderança religiosa daquele grupo.

> No âmbito da instituição religiosa, o exercício do poder assume características específicas. A religião indica princípios reguladores da vida e aponta, a partir de seu discurso fundador, a distinção entre a virtude e o erro. [...] Nessa separação (entre sagrado e profano), uma classe específica de especialistas da religião, os sacerdotes, constitui-se para evocar e conservar os significados considerados verdadeiros para a sociedade. Essa classe apropria-se simbolicamente do sagrado e assim exerce o poder religioso. Entretanto, se o poder, no âmbito da religião, reside primariamente na disposição da virtude delineada na tradição e/ou no texto de caráter sagrado, também sobre essa base está a legitimidade da autoridade (GIL FILHO, 2008 .p. 21).

Dessa forma, concordamos com Pires (2012, p. 312) quando o mesmo reconhece o "terreiro" como território, no qual estão assentadas as matrizes da família ancestral, no qual as divindades "montadas" em seus filhos são homenageadas nas festas públicas, refazendo assim a circularidade do mito fundador através do rito.

Assim, subsidiamos nossa compreensão dos terreiros como territórios, ou seja, de modo análogo às igrejas cristãs, as sinagogas e os demais templos religiosos, os terreiros das religiões afro-brasileiras Candomblé e Umbanda constituem-se como territórios sagrados. Os terreiros, cujos limites físicos estão circunscritos nos limites dos imóveis que os abrigam, são territórios sagrados, impregnados dos simbolismos das religiões afro-brasileiras, comandados e controlados por seus líderes religiosos (Babalorixá/Yalorixá no Candomblé ou Chefe de Terreiro/Zelador de Terreiro na Umbanda), que são pessoas imbuídas de um poder simbólico, religioso, sacerdotal, identificado e reconhecido pela comunidade a qual pertencem. Os simbolismos sagrados dessas religiões determinam desde o calendário das atividades dos terreiros até a distribuição espacial de objetos e pessoas no interior dos mesmos. Imbuídos desse poder simbólico, os líderes religiosos atribuem funções e significados aos espaços, pessoas e objetos. Através desses simbolismos, eles também

controlam acessos a determinados espaços do terreiro, como por o exemplo o “roncó”, cômodo destinado ao confinamento de fiéis em rito iniciático (CACCIATORE, 1988).

A tradição reveste o líder religioso do sagrado, o que lhe confere um poder simbólico religioso, manifestado na mediunidade que o caracteriza de acordo com liturgia da sua religião. Através das práticas espaciais que ocorrem no terreiro, territorialidades religiosas são construídas, o que possibilita que relações de poder sejam estabelecidas, atribuindo ao líder religioso o controle territorial de seu terreiro, território sagrado.

O terreiro, além de território sagrado, também é lugar sagrado da prática religiosa pelas quais as relações de afetividade se estabelecem; e também é espaço sagrado, enquanto materialidade espacial em que se desenvolvem as práticas sagradas sob as quais atuam as relações de poder simbólico que qualificam o território sagrado.

> Dessa forma, a manutenção do lugar sagrado favorece a noção de que a comunidade partilha uma identidade comum, um sentimento de integração e de comunidade religiosa. Certamente, o território identitário religioso não é apenas ritual e simbólico: é também o local de práticas ativas e atuais, por meio das quais se afirmam e vivem as identidades. [...] Assim, cabe aos geógrafos, elucidar como determinada instituição religiosa mantém sua territorialidade preservada e, consequentemente, como o território fortalece as experiências religiosas coletivas ou individuais.(ROSENDAHL, 2013, p. 173).

Em Campos dos Goytacazes registramos que, muitos terreiros de Umbanda e Candomblé, territórios sagrados dessas religiões, vêm sofrendo violentos ataques nos últimos anos. Ataques esses que destituem seus sacerdotes de seu controle territorial, de suas territorialidades religiosas, e em muitas vezes, os destituem de suas próprias residências.

Os conflitos em Campos dos Goytacazes

No Município de Campos dos Goytacazes, temos a presença de templos e adeptos das religiões afro-brasileiras Candomblé e Umbanda em número significativo, porém impreciso, pois encontramos referências discordantes relativas a esses quantitativos. Em Soares (2004, p.68), há menção à cerca de 4.000 filiados à Umbanda, ao passo que em 2010, de acordo com o último censo do IBGE, o município possuía uma população de 463.731 habitantes, dos quais 1.196 se auto declararam como adeptos de religiões afro-brasileiras, somados Candomblé e Umbanda. Já em Lima *et al.* (2015), único catálogo formal de religiões afro-brasileiras e seus fiéis no município, consta um número de 2.400 adeptos e 75 terreiros, somando Umbanda e Candomblé, o que pode indicar uma subnotificação dos dados oficiais do IBGE, visto que o próprio catálogo reconhece a existência de, ao menos, 25 terreiros além dos catalogados, podendo ultrapassar a quantidade de 100 terreiros no total.

Em Campos dos Goytacazes ao longo da história, as perseguições às religiões afro-brasileiras não se deram de forma muito diferente de grandes cidades como Rio de Janeiro, Recife e Salvador.

Com relação aos relatos de intolerância religiosa, em Alves (2018, p.3), encontramos uma notícia datada de 18 de junho de 1940, no extinto jornal campista *Folha do Commercio*, que dizia: "a polícia iniciou uma campanha sem tréguas aos macumbeiros e ao curandeirismo". Alves relata também a chegada de um delegado, identificado por ele como delegado "B.", que foi identificado pelo Babalawô Carlos Simbocam, conselheiro ancião do FRAB em entrevista para o presente trabalho, como "delegado Belô", que teria sido enviado a Campos dos Goytacazes entre as décadas de 1960 e 1970 para "perseguir e reprimir a Umbanda" (ALVES, 2018 p.4).

Outra forma de intolerância nos apresentou o presidente do FRAB, Babalawô Leo Darmont, que nos contou em entrevista que, entre as décadas de 1990 e 2000 eram comuns os templos e adeptos das religiões afro-brasileiras sofrerem o que ele chama de "ataques" causados por grupos religiosos vinculados a igrejas de denominações evangélicas: "Eles jogavam sal grosso na porta do terreiro, ligavam para associação protetora dos animais para denunciar nossos rituais, jogavam água benta e diziam que éramos obra do demônio" – disse Leo Darmont. Registros desses ataques promovidos por algumas dessas igrejas evangélicas foram encontrados também em referências bibliográficas e em algumas das entrevistas realizadas:

> Os conflitos relatados nas entrevistas envolvem, em sua maioria, vizinhos das casas de santo, que se declaram incomodados com o barulho dos rituais, produzido pelos fogos de artifício soltos durante as cerimônias, atabaques e cantos, e com membros de igrejas neopentecostais, particularmente da Igreja Universal do Reino de Deus - IURD, cujo proselitismo militante justifica atos discriminatórios de diferentes naturezas[...]. Examinando os relatos dos entrevistados, é possível identificar agressões verbais, físicas e patrimoniais, justificadas pela demonização dessas religiões e seus deuses, e pela identificação de seus adeptos como agentes do demônio. (LIMA *et a.l*, 2015 p. 12).

Na última década, uma percepção de aumento dos casos de intolerância religiosa, sentida principalmente pelas lideranças religiosas afro-brasileiras, motivou em 2014, a criação da organização da sociedade civil denominada FRAB, composta por sacerdotes e adeptos dessas religiões, e que se propõe a atuar em defesa da preservação das referidas religiões no município, constituindo-se como uma importante fonte de dados para nossas pesquisas.

A respeito do recrudescimento da violência, apontamos o relato do Ministro Religioso 02: **"**Eu sempre sofri intolerância, cara. Mas não deles (traficantes), (mas sim) de pessoas de igreja. Mas agora chegou o momento que a intolerância não é mais as pessoas de igreja jogando pedra na gente na rua". De acordo com este relato, constatamos não só o aumento do número de casos de ataques a terreiros, como também uma intensificação da violência e uma mudança dos agentes agressores. Em 2017, surgiram no município os primeiros relatos de ataques a terreiros executados por grupos

armados. Esses grupos ameaçaram lideranças religiosas afro-brasileiras, impuseram restrições de funcionamento à terreiros e, nos casos mais graves, invadiram, depredaram imagens e objetos sagrados, e usaram de violência contra membros dessas comunidades tradicionais, fechando os terreiros e expulsando as lideranças religiosas desses locais. Esses grupos interferiram nas práticas espaciais, cerceando as atividades das comunidades tradicionais de terreiro, no sentido de destituir o poder das lideranças religiosas sobre o seu território sagrado, e são a esses casos especificamente que a nossa pesquisa dedica maior atenção.

Através das entrevistas realizadas, tomamos conhecimento de repressões em vários pontos do município, sobretudo em áreas sob domínio territorial reconhecidamente exercido pelo crime organizado. Identificamos 34 casos de ataques a comunidades tradicionais de terreiro ocorridos entre 2017 e 2019, dos quais: em dez casos, terreiros foram invadidos e fechados por grupos armados, identificados por seis das vítimas como envolvidos com o tráfico de drogas do local; em onze casos, terreiros sofreram algum tipo de restrição quanto às suas atividades e horários de funcionamento por agentes da mesma natureza; e em treze casos, terreiros sofreram ameaças verbais por agentes diversos, mas sem fechamento nem restrição de funcionamento até o término de nossas pesquisas de campo, em novembro de 2019. Dos dez terreiros fechados, nove ficam em bairros periféricos em situação de "vulnerabilidade social", nos termos de Janczura (2012, p.303), sendo sete num recorte espacial da cidade denominado Guarus[6]. Um caso ocorreu em uma favela[7] próxima ao centro da cidade e os outros dois em um bairro localizado na periferia do distrito sede do município.

Apesar do medo, presente em todas as entrevistas, alguns tentaram resistir por algum tempo, pondo em risco a sua própria vida em nome da preservação de sua religiosidade e de seu território sagrado, contrariando as determinações dos traficantes, como nos conta a Ministra Religiosa 01: **"**Tô revoltada. Fiquei revoltada mesmo por causa disso. [...]. Já não é mais pra eu tocar o meu terreiro. [...] Depois eu botei a cabeça no lugar, conversei com o pessoal (demais integrantes da comunidade tradicional de terreiro). E hoje eu atendo na minha sala, escondido, não pode cantar não pode nada".

[6] Corrijo aqui um equívoco que cometemos em trabalhos anteriores, quando nos referimos a Guarus como um distrito de Campos dos Goytacazes. De acordo com IBGE (2020), a lei estadual nº 6001, de 06 de dezembro de 1967, extinguiu o distrito de Guarus, anexando-o ao distrito sede do município, que é dividido fisicamente em duas partes pelo Rio Paraíba do Sul. Guarus corresponde à parte norte do referido distrito, à margem esquerda do rio, conforme mapa disponível na página oficial da prefeitura (CAMPOS DOS GOYTACAZES, 2019. p. 01). Dos 75 terreiros catalogados, 26 ficam em Guarus, que Lima *et al.* (2015, p.36) caracteriza como "uma área mais empobrecida próxima à cidade", o que caracterizaria a presença de "um bolsão de pobreza" no local (CAMPOS DOS GOYTACAZES, 2018. p. 72, 73). Amorim (2019) cita o distrito como uma "área conhecida por ser zona de conflito do tráfico".

[7] Entendemos favela aqui de acordo com o proposto em (SILVA, 2009).

A maioria dos ministros religiosos entrevistados não soube identificar quais eram as facções criminosas que controlavam os territórios em que se encontravam seus terreiros. Alguns alegaram não entender nada sobre assuntos relacionados ao tráfico, porém, dois ministros religiosos identificaram os grupos que lhes atacaram: um como pertencente à facção "Terceiro Comando Puro" (T.C.P.); e o outro à "Amigos dos Amigos" (A.D.A.), uma dissidência da primeira, e ambas originárias da cidade do Rio de Janeiro, de acordo com Vital da Cunha (2015).

Com presença em vários bairros da cidade, organizações ligadas ao tráfico de drogas representam uma conformação de território descontínuo, um território-rede[8] de acordo com Souza (2014), no qual áreas que não conseguimos delimitar com precisão o tamanho, são controladas por agentes ligados ao tráfico de drogas em diferentes pontos, distribuídos em diferentes escalas. Esses pontos remotos são ligados por fluxos nem sempre visíveis, de informações, de objetos e pessoas, o que permite por exemplo, através de meios de comunicação como telefonia celular e internet, que lideranças dessas facções distribuam instruções e procedimentos mesmo à distância, como constatamos nas entrevistas das Ministras Religiosas 01 e 04, que relataram ter ouvido de seus algozes que seriam ordens do "chefe", sem dar margem para deduzirmos se seria o mesmo chefe a controlar territórios em bairros diferentes, ou se seriam chefes diferentes atuando sob uma mesma doutrina.

Entendemos aqui que, quando um terreiro, templo sagrado do Candomblé e da Umbanda, é atacado, vandalizado, desapropriado, ou quando uma liderança religiosa é impedida por agentes externos de exercer sua religiosidade, sua territorialidade dentro do seu território sagrado, o que ocorre é um conflito territorial. Os conflitos territoriais que vemos aqui apresentam uma sobreposição de territórios, onde os territórios sagrados do Candomblé e da Umbanda estão incrustados em recortes do município controlados por grupos ligados ao tráfico de drogas, que atuam como territórios-rede e que, a partir de um determinado momento, passaram a não mais permitir as manifestações religiosas afro-brasileiras em áreas situadas sob seu domínio territorial.

Traficantes Evangelizados

O que a princípio poderia parecer um contrassenso, à medida que avançamos nas pesquisas bibliográficas e de campo, foi se revelando como algo surpreendente. Vital da Cunha (2015) relata como ocorreram as aproximações entre traficantes de drogas e igrejas evangélicas na cidade do Rio

[8] Conceito que expressa uma rede que liga dois ou mais territórios, distribuídos espacialmente em diferentes escalas, e subordinados a um comando comum a todos os pontos da rede (Souza, 2014). Por exemplo, em Campos dos Goytacazes, os grupos que controlam o tráfico e territorializam recortes espaciais descontínuos do município, se apresentam como derivações de organizações criminosas instaladas na região metropolitana do Rio de Janeiro.

de Janeiro, no fim dos anos 1990 e início dos anos 2000 em seu livro “Oração de Traficante”, onde relata que a franca expansão das igrejas evangélicas, em especial as pentecostais e neopentecostais pelas periferias, favelas e bairros pobres da cidade, associadas a um período de intensificação da ação ostensiva da polícia militar nesses locais, acabou de certa forma contribuindo para uma aproximação entre algumas lideranças do crime organizado e algumas lideranças de igrejas do segmento evangélico.

A autora aponta a ocorrência simultânea de alguns fatores neste período: a) instabilidade e troca de comando do tráfico na organização que controlava as áreas pesquisadas por ela, favela do Acari e Morro Santa Marta, organização essa que identificou como T.C.P., a mesma identificada por um dos ministros religiosos entrevistados em Campos dos Goytacazes; b) um crescimento significativo do número de igrejas evangélicas naqueles locais, acompanhando o crescimento nacional, que segundo o IBGE (2010), foi de aproximadamente 61% em relação ao ano 2000, crescimento esse também observado em Campos dos Goytacazes; c) um recrudescimento das ações do Estado nas favelas, onde a polícia destruía símbolos e imagens de religiões afro-brasileiras, por associá-las aos traficantes de drogas; d) a ação de núcleos de evangelização dentro de presídios, inclusive em Campos dos Goytacazes, como citam nas entrevistas o presidente do FRAB e a Ministra Religiosa 03, possibilitou uma aproximação das lideranças organizações do tráfico com as igrejas evangélicas nas favelas e periferias do referido município.

Com o passar dos anos, essas igrejas foram substituindo os terreiros no papel de proteção e conforto espiritual dos moradores, inclusive traficantes, das favelas pesquisadas por Vital da Cunha (2015), fazendo com que os líderes das religiões afro-brasileiras sofressem também um enfraquecimento político local. A evangelização de traficantes, mesmo que os mesmos permanecessem na atividade criminosa, tornou-se perceptível na paisagem pela substituição de símbolos, imagens e pinturas em muros que faziam referências a religiões afro-brasileiras, por inscrições referentes a Jesus, *outdoors,* e propagandas de igrejas evangélicas, muitas vezes financiadas por organizações criminosas. O Ministro Religioso 06, faz relato similar ao mencionar em entrevista que traficantes do seu bairro forneciam apoio logístico e permissão para que uma igreja evangélica local realizasse ações de evangelização pelas ruas do bairro. A essas pessoas evangelizadas e envolvidas com atividades do tráfico, Vital da Cunha (2015) nomeou como “traficantes evangélicos”.

Apesar da autora não trazer relatos sobre perseguição à terreiros realizadas por grupos ligados ao tráfico nas comunidades onde realizou suas pesquisas, as similaridades entre muitos fatores que promoveram a aproximação de lideranças do tráfico com igrejas evangélicas no Rio de Janeiro, as entrevistas realizadas em campo com os Ministros Religiosos expulsos de seus terreiros e algumas

matérias jornalísticas da imprensa local e nacional, nos levam a crer que possam existir correlações entre casos contemporâneos de invasão de terreiros por traficantes de drogas na região metropolitana do Rio de Janeiro, com os casos ocorridos em Campos dos Goytacazes, como veremos na citação a seguir:

> Certas correntes do neopentecostalismo costumam associar as religiões de matriz africana ao diabo. Como Cruzados pós-contemporâneos, traficantes coagiram, exilaram e agrediram sacerdotes e praticantes de umbanda, candomblé e outras religiões. [...] Depois de 2013 e nos anos seguintes, a perseguição religiosa se repetiu em comunidades ocupadas pelo TCP em Campos dos Goytacazes e na Baixada Fluminense. Jovens traficantes de baixa patente eram enviados aos centros, ordenando a proibição de guias, roupas brancas, toque de atabaques e exposição de imagens do lado de fora dos terreiros. Quem ousou contestar foi expulso da comunidade e teve o local depredado (MAXX, 2020. p. 05).

Todos os terreiros fechados em Campos dos Goytacazes constituíam comunidades tradicionais e todas as respectivas lideranças religiosas possuíam seus terreiros, territórios sagrados, no interior de suas próprias residências, e todos em áreas pobres das periferias e favelas controladas, segundo os mesmos, por grupos ligados ao tráfico de drogas. Além das práticas religiosas, em muitos casos, é do terreiro que vários membros dessas comunidades sobrevivem, do que plantam, dos animais que criam, tanto com fim ritualístico como alimentar, das doações e gratificações que recebem por seus serviços religiosos, dentro da liberdade litúrgica que cada terreiro possui, o que os caracterizam como povos tradicionais.

Essas comunidades são protegidas pelo decreto nº 6.040\2007**,** que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, pois essas comunidades reproduzem nos seus terreiros, territórios sagrados, as práticas que o sacralizam, que reforçam suas identidades religiosas que os dão sentido de grupo e de pertencimento (BRASIL, 2007).

As relações complexas estabelecidas entre o tráfico de drogas e o discurso intolerante de algumas igrejas (neo) pentecostais, materializadas nos ataques de intolerância contra terreiros, expressam, como vimos em Bourdieu (1989), uma dimensão do poder simbólico. A influência exercida sobre a espiritualidade das populações que habitavam as periferias e "favelas" do Rio de Janeiro, que outrora encontravam conforto e proteção nas religiões afro-brasileiras, migrou de matriz paralelamente ao enfraquecimento político e social das lideranças das comunidades tradicionais de terreiro nas "favelas" e periferias da cidade. Muito disso se deveu a opressão do estado via ação policial nesses lugares, disfarçada de "guerra às drogas", o que ajudou a promover paralelamente, o empoderamento de lideranças neopentecostais nesses mesmos lugares (VITAL DA CUNHA 2008, 2015).

Nas entrevistas que realizamos, as vítimas dos processos de desterritorialização relataram tanto a presença de um discurso similar ao de algumas igrejas evangélicas mais radicais durante o ato da

invasão por parte dos traficantes, quanto a menção de influências indiretas de membros de igrejas evangélicas nas motivações do conflito. Quatro dos seis Ministros Religiosos entrevistados mencionaram essas relações: 1) O Ministro Religioso 02 mencionou uma possível relação estabelecida entre um pastor evangélico e os líderes do tráfico nas proximidades do seu terreiro, o que teria motivado o ataque dos traficantes. Nas suas palavras: "O inferno começou por que um deles foi lá (no ponto de venda de drogas) falar que teve uma revelação na igreja, um pastor safado, porque pra mim isso é safadeza, dizendo que eu estava fazendo macumba pra família do lado. Isso nunca existiu"; 2) Relatos sobre a presença de traficantes evangelizados aparecem na entrevista da Ministra Religiosa 03, que disse: "Agora não tem um tal de "traficante evangelizado"? Eu não sei se é verdade, sabe, mas há murmúrios por aí, dizendo que umas das igrejas estão evangelizando os traficantes. Relatou também que ao invadirem seu terreiro, um dos traficantes teria dito: "o meu deus é maior que o seu diabo... do que o diabo que mora aqui dentro"; 3) O relato da Ministra Religiosa 05 mostrou incerteza sobre influências diretas de igrejas evangélicas na invasão de seu terreiro, porém ela nos disse que: "Os traficantes quebraram imagens, rasgaram panos, gritaram que o deus deles era maior, e que a nossa religião é coisa do diabo, que ali era lugar de, desculpe a expressão, de viado, de sapatão."; 4) A entrevista do Ministro Religioso 06 apresentou relatos que a pontam o ataque sofrido por ele como uma represália contra eventuais rituais religiosos que hipoteticamente poderiam ter sido realizados contra os traficantes, como nos conta: "[...] eu ouvi dizer da boca de um dos meninos (do tráfico) que eles estavam sendo muito vítimas de "macumbaria", de feitiçaria do povo lá das casinhas. E que isso foi revelado por um pastor. Creio eu que isso mais motivou. [...] É, porque eles começaram a ser presos".

As Ministras Religiosas 01 e 04 não souberam informar e nem estabeleceram relação do discurso dos agressores com os discursos evangélicos, mas todos reconheceram os agressores como traficantes de drogas locais de seus bairros.

Quando um grupo de traficantes de drogas que controla um território ameaça, invade ou manda invadir e fechar um terreiro/território sagrado, ele está exercendo mais que uma violência simbólica nos termos de Bourdieu (1989), pois também agem com violências físicas. A violência simbólica exercida contra comunidades tradicionais de terreiro está presente também no discurso proselitista de algumas igrejas neopentecostais, ou com *modus operandi* similar às igrejas neopentecostais[9].

[9] Vital da Cunha (2015) diferencia as igrejas evangélicas em dois grupos: 1) Evangélicos de missão; 2) evangélicos pentecostais. Desse segundo grupo derivaram-se as igrejas conhecidas como neopentecostais. Além dessas duas classificações, O IBGE (2010) acrescenta uma outra: as chamadas igrejas "evangélicas não determinadas". Vital da Cunha (2015) relata que, nas comunidades pesquisadas por ela, tanto a Assembleia de Deus (pentecostal) como a IURD (neopentecostal), eram as responsáveis pelas campanhas mais agressivas de evangelização, inclusive com traficantes. A similaridade das práticas e discursos, às vezes dificulta a correta classificação dessas igrejas evangélicas em pentecostais e neopentecostais.

Isso se deve a crença em uma suposta legitimidade das religiões cristãs evangélicas em detrimento das religiões afro-brasileiras, as quais algumas religiões evangélicas consideram ilegítimas sob qualquer aspecto, ou consideram "coisa do diabo", ou alguma manifestação maléfica, como observamos nas entrevistas dos ministros religiosos. Santos (2019, p. p. 47, 48) aponta que essa dicotomia entre "religião boa e religião má" é uma herança manifesta do processo de dominação "social política e religiosa" instaurado no processo de colonização das Américas, endossado pela igreja católica e fomentado pelo racismo e preconceito, que legitimava dentre outras atrocidades, a escravização de povos africanos, retratados como selvagens e inferiores. De acordo com o autor, na segunda metade do século XX, o aumento do número de ataques às religiões afro-brasileiras ocorreu paralelamente ao crescimento exponencial das igrejas pentecostais e neopentecostais, principais agentes da intolerância religiosa[10], principalmente a partir da década de 1980 (*idem*. p. 48).

Lima, Molina e Silva concordam com Santos, e afirmam que:

> No processo histórico de formação da sociedade brasileira, a demonização das religiões de matrizes africanas esteve imbricada ao racismo. A discriminação racial, que justificava ideologicamente a escravização dos africanos, se estendia à religiosidade vinda da África, que foi desqualificada e associada à feitiçaria européia. Essa desqualificação atravessa nossa história, enquanto se verifica um deslizamento no seu sentido (LIMA; MOLINA; SILVA, 2013. p.40).

Porém, os referidos autores também afirmam que a relação antes nítida entre racismo e intolerância religiosa passou a ser menos evidente nas últimas décadas do século XX, tanto devido ao crescimento do número de adeptos não negros às religiões afro-brasileiras, quanto a grande adesão de negros e negras às religiões neopentecostais e pentecostais, o que não quer dizer que o racismo não esteja mais presente na intolerância religiosa (*idem.* p.40), posto que o "racismo é sempre estrutural" e perpassa todas as estruturas (políticas, sociais e econômicas) da sociedade brasileira (ALMEIDA, 2019. p.20).

A partir das informações colhidas nas entrevistas, entendemos que o que se estabeleceu nesses casos de ataques à terreiros efetuados por traficantes de drogas, foram conflitos territoriais motivados por intolerância religiosa. Considerando o curto recorte temporal que compreendeu a realização das pesquisas, parece-nos que os conflitos territoriais em questão estariam mais intimamente relacionados à dimensão simbólica do território, ao sagrado representado pelo poder religioso dos sacerdotes dos terreiros, as territorialidades religiosas afro-brasileiras construídas no espaço sagrado e que o territorializam sob o aspecto da religião, do que pela sua dimensão física

[10] Atualmente, alguns autores, ainda de forma incipiente, avançam o debate propondo o conceito de "racismo religioso", do qual não nos aprofundaremos neste artigo.

propriamente dita[11]. O poder do sagrado presente nos terreiros não compromete o domínio físico e comercial dos territórios controlados pelo tráfico, nem tão pouco esses terreiros buscavam apropriar-se de novos espaços. O que não se tolera é a religião, pois em alguns casos, a permanência das pessoas no bairro não foi proibida pelos traficantes. Somente a religiosidade, as práticas religiosas e ritualísticas é que foram proibidas.

Para essas comunidades tradicionais de terreiro, serem expulsos de seus territórios, sofrerem restrições à profissão da sua fé dentro dos seus próprios territórios sagrados, são formas de, como diria Haesbaert (2004) serem desterritorializados, não só no sentido estritamente físico, mas também cultural e simbólico, pois mesmo quando não são retirados dos seus territórios físicos, são desterritorializados *in situ* quando têm suas práticas tolhidas por outros grupos, no nosso caso, grupos de traficantes de drogas.

Dito com outras palavras, nos casos aqui estudados, quando um indivíduo ou um grupo invade ou manda invadir e fechar terreiros, o que observamos é a reprodução potencializada de um discurso de intolerância religiosa, que fora absorvido, aceito ou incorporado por esses sujeitos (ou por quem tem o poder de mandá-los) em algum momento de suas vidas. E nesses casos, as ações dos traficantes assemelham-se aos discursos de algumas lideranças de algumas igrejas pentecostais e neopentecostais contemporâneas mais radicais, como as citadas neste trabalho, que condenam e perseguem as religiões afro-brasileiras que, na maioria das vezes, coabitam os mesmos recortes espaciais, das mesmas periferias e comunidades carentes que as referidas igrejas.

Quando um grupo social, uma facção criminosa reivindica a apropriação de um determinado território, neste caso, o território sagrado representado pelo terreiro, cujos significados simbólicos sagrados só são compreensíveis a partir dos códigos culturais das religiões afro-brasileiras, este grupo reivindica na verdade "o acesso, o controle e o uso, tanto das realidades visíveis quanto dos poderes invisíveis" presentes ali (HAESBAERT, 2004. p.69).

Quando se dá o conflito territorial, ou seja, quando um terreiro, território sagrado, é fechado por ação de um outro grupo, e a comunidade tradicional de terreiro é expulsa do seu local de origem, ocorre o que Haesbaert (2004) chama de "desterritorialização com mobilidade humana", pois as pessoas são forçadas a migrar para outro local. Consideramos que, isso aconteceu no primeiro momento com os Ministros Religiosos 02, 03, 04, 05, e depois também com o Ministros Religiosos 06 e 01, sendo que os quatro primeiros foram expulsos de suas casas/terreiros, territórios sagrados de imediato, e os dois últimos tiveram seus terreiros invadidos e proibidos de funcionar, mas não

[11] Até dezembro de 2019, todos os entrevistados informavam que suas casas/terreiros permaneciam fechadas, não havendo registros de ocupação e uso dos referidos espaços por parte de seus algozes. Precisaríamos de mais tempo e continuidade nas pesquisas para fazermos apontamentos mais precisos e atualizados sobre estes espaços.

foram expulsos, porém ambos, temendo por suas vidas, depois de alguns dias, abandonaram suas casas/terreiros.

Quando não há a expulsão, porém há restrição ou proibição de funcionamento do terreiro, como território sagrado, mesmo que a comunidade que ali habita permaneça no mesmo lugar, acontece o que o supracitado autor chama de "desterritorialização na imobilidade". Assim, mesmo com a preservação do território físico, a territorialidade sagrada foi destituída desta comunidade e não pode mais ser exercida naquele espaço. Isto ocorreu com os entrevistados Ministros Religiosos 01 e 04, e corresponde também a outros onze casos aqui mencionados.

Haesbaert (2004) propõe que toda desterritorialização gera uma reterritorialização, ou seja, as territorialidades não seriam perdidas, mas rearranjadas espacialmente de outras formas. Porém, o que observamos é que nem sempre essas comunidades tradicionais desterritorializadas e suas respectivas territorialidades do sagrado, seriam reterritorializadas em outro espaço prontamente, pois ao serem desterritorializados, os integrantes dessas comunidades, que habitavam esses territórios sagrados, precisaram se dispersar e procurar abrigo e moradia na casa de parentes, de outros ministros religiosos, ou simplesmente tiveram que procurar outro lugar para morar. Todos os seis entrevistados ou eram donos ou herdeiros dos imóveis onde se encontravam suas casas/terreiros, os quais tiveram que abandonar.

Considerações finais

O estudo dos fenômenos religiosos são cada vez mais compreendidos como de interesse geográfico, pelas múltiplas dimensões, inclusive espaciais e territoriais, pelas quais podem ser passivos de análise. Considerando a religião como um poderoso agente influenciador do comportamento coletivo das sociedades e do uso dos espaços, a Geografia da Religião surge como um campo do conhecimento que muito contribui para a construção epistemológica de estudos sobre a temática proposta.

Através da Geografia da Religião, compreendemos as dinâmicas espaciais e territoriais do sagrado, que transformam os espaços, e por consequência, os territórios comuns, profanos, em espaços e territórios sagrados, considerando as propriedades e especificidades pelas quais os mesmos são compostos.

Assim foi possível compreendermos os terreiros, templos das religiões afro-brasileiras, como territórios sagrados. A partir de então, analisamos os casos de invasões de terreiros conhecidos em Campos dos Goytacazes no período compreendido entre 2017 e 2019, e concluímos que os mesmos

se apresentam como conflitos territoriais motivados por intolerância religiosa, promovidos por grupos ligados ao tráfico de drogas, contemplando um dos objetivos do presente artigo.

Similaridades com os casos de invasão de terreiros ocorridos na região metropolitana do Rio de Janeiro, somadas as entrevistas realizadas em campo, o levantamento bibliográfico e algumas matérias publicadas em veículos de comunicação local e nacional, nos levam a crer que haja correlações entre os ataques ocorridos no município de Campos dos Goytacazes e os ocorridos na capital e na baixada fluminense. Uma relação não muito clara entre lideranças de facções do tráfico de drogas e igrejas evangélicas de alguns segmentos específicos, parece influenciar em alguma medida essas invasões e o consequente processo de desterritorialização das comunidades tradicionais de terreiro tanto na região metropolitana do Rio de Janeiro, quanto em Campos dos Goytacazes. Estudos mais aprofundados, que demandem mais tempo de pesquisa que o disponibilizado para a realização de um mestrado se fariam necessários para uma compreensão mais pormenorizada dos fenômenos revelados.

Dez comunidades tradicionais de terreiro de Campos dos Goytacazes foram violentamente desterritorializadas por ação de grupos ligados ao tráfico de drogas entre os anos de 2017 e 2019.

Identificamos que todos os casos de invasão a terreiros no município ocorreram em periferias pobres ou favelas, todas submersas em territórios controlados pelo crime organizado, em áreas de vulnerabilidade social, contemplando assim o outro objetivo proposto.

Logo, inferimos que há, em alguma medida, uma relação entre os ataques realizados e o perfil socioeconômico dos lugares onde ocorreram esses ataques. Lugares esses onde as políticas de Estado e os acessos à maioria dos serviços públicos, não se faz presente da mesma forma que em outros bairros, por assim dizer, mais abastados, que também comportam terreiros, mas não sofrem ataques dessa natureza.

Após algumas reuniões do FRAB com as vítimas dos ataques a terreiros e com representantes do poder público municipal, inclusive o prefeito em determinadas ocasiões, em 20 de novembro de 2020 foi publicado no Diário Oficial do Município (CAMPOS DOS GOYTACAZES, 2020), a criação de um grupo de trabalho para atender as vítimas desses conflitos.

Até o final de 2019, nenhuma dessas comunidades tradicionais de terreiro desterritorializadas por agentes ligados ao tráfico de drogas havia conseguido se reterritorializar, sacralizar outro território, ou regressar ao território original para dar continuidade às suas atividades religiosas. Nenhum dos sacerdotes conseguiu até o fechamento desta pesquisa, reestabelecer as atividades sacerdotais que exerciam nos territórios destituídos, pois mesmo se fosse possível reconstruir as comunidades tradicionais em outros espaços, isso requereria um certo tempo, e muitas vezes um aporte

financeiro, que não seria facilmente conseguido, visto que boa parte das lideranças e eventualmente, também alguns membros dessas comunidades, tiravam o seu sustento, ou parte dele, do próprio terreiro fechado, e desterritorializado. Devido à pandemia mundial que se estabeleceu no começo de 2020, não conseguimos acompanhar os desdobramentos das ações após a criação do supracitado grupo de trabalho.

Referências

ALMEIDA, Sílvio. *O racismo estrutural. São Paulo*: Ed. Pólen, 2019.

ALVES, Luiz G.. Aliga cristã Umbandista e a luta contra a intolerância religiosa em Campos dos Goytacazes. In*: História e parcerias: XVIII encontro de História da Anpuh-Rio*. Niterói, 2018. Disponível em: https://www.encontro2018.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1528834839_ARQUIVO_artigoANPUH_LuizGustavo.pdf. Acesso em: 23 de mai. 2019.

AMORIM, *Diego. Líderes religiosos de Campos relatam ataques e ameaças de traficantes a terreiros.* Extra. 10 set. 2019. Disponível em: https://extra.globo.com/casos-de-policia/lideres-religiosos-de-campos-relatam-ataques-ameacas-de-traficantes-terreiros-23938758.html?fbclid=IwAR18hpxQnB_zGkczhGzwzkhX6lJMnqMa6sK99HYJfKTweS5XyonM8om9Aol . Acesso em: 10 set. 2019.

BARROS, Sulivan C.. Geografia e territorialidades na Umbanda: usos e apropriações dos espaços urbanos. *In: Ra'ega,* n.16. Curitiba 2008. Editora UFPR. Disponível em: https://revistas.ufpr.br/raega/article/view/12678. Acesso em 24 abr 2019.

BORGES, Luzineide M.; OLIVEIRA, Raimundo N.; CAPUTO, Stela G.. A organização geográfica do terreiro de Candomblé contribuindo para o ensino de Geografia. *Revista Entreideias*. Salvador. v.5. n.2, jul.-dez. 2016. Disponível em: https://portalseer.ufba.br/index.php/entreideias/article/download/15043/14289. Acesso em: 03 jan. 2019.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1989.

BRASIL, *Decreto nº 60.040, de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.* Poder Executivo, Brasília. 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm . Acesso em : 09 nov. 2019.

CACCIATORE, Olga G.. *Dicionário de cultos afro-brasileiros.* 3ª ed. Rio de Janeiro: Dorense Universitária, 1988.

CAMPOS DOS GOYTACAZES. *Perfil 2018*. Poder Executivo. Campos dos Goytacazes. 2018. Disponível em: https://www.campos.rj.gov.br/newdocs/1542233062PERFILCAMPOS2018.pdf . Acesso em: 22 jan. 2019.

CAMPOS DOS GOYTACAZES. *Diário Oficial do Município de Campos dos Goytacazes*. 2019. Disponível em: https://www.campos.rj.gov.br/arquivos/DO/Nov-2019/DiarioOficialEletronicoEdicaoEspecial.pdf . Acesso em: 05 dez. 2019.

CAMPOS DOS GOYTACAZES. *Mapas Municipais*. 2019. Disponível em: https://www.campos.rj.gov.br/up/mapas.php?id_arquivo=3 . Acesso em: 28 fev. 2020.

CARLOS, Ana F. A.. *A condição espacial.* 1ª ed. 3ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2018.

DURKHEIN, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. 3ª ed. São Paulo: Ed. Paulus. 2008.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões.* São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda. 2001.

FARIA, Arley H.; SANTOS, Rosselvelt J. Territórios de direitos culturais e étnicos das religiões de matriz africana em Uberlândia, MG. *Mercator - Revista de Geografia da Universidade Federal do Ceará.* n.13. ano 07. Fortaleza. 2008. Disponível em: <http://www.mercator.ufc.br/mercator/article/view/173> . Acesso em: 20 mar 2019.

GIL FILHO, Sylvio F.. *Espaço sagrado: estudos em geografia da religião.* Curitiba: Editora IBPEX, 2008.

GOIS, Aurino J. O espaço e território sagrados do Candomblé em Contagem, Minas Gerais. *Ciência da Religião – História e Sociedade*. São Paulo, 2013. Disponível em: http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/view/5723. Acesso em: 27 de jan. 2019.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização.* Rio de Janeiro: Editora Bertand Brasil. 2004.

HARSBAERT, Rogério. Território e multiterritorialidade: um debate. *Geographia.* Niterói. v. 09. n.17. 2007. Disponível em: http://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13531 . Acesso em: 25 out. 2019.

HAESBAERT, Rogério; OLIVEIRA, Márcio; MOREIRA, Ruy (Orgs.). *Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial.* Rio de Janeiro: Lamparina Editora. 2011.

IBGE. *Censo 2010. Características gerais da população religião e pessoas com deficiência. 2010.* Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rj/campos-dos-goytacazes. Acesso em: 03 jan. 2019.

IBGE. *Biblioteca IBGE: Campos dos Goytacazes.* 2020. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/riodejaneiro/camposdosgoytacazes.pdf . Acesso em: 26 jan. 2021.

JANCZURA, Rosane. Risco ou vulnerabilidade social? *Textos e Contextos*. v.11. n.2. Porto Alegre. 2012. Disponível em: https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/lil-682874 . Acesso em: 18 out. 2019.

LIMA, Lana L..*et. al.. As religiões afro-brasileiras em Campos dos Goytacazes: preservar, dar visibilidade e combater a discriminação*. Campos dos Goytacazes. 2015. Disponível em: http://www.uenf.br/portal/images/EXTENSAO/CATALOGO%20AS%20RELIGIOES%20AFRO-BRASILEIRAS%20EM%20CAMPOS%20DOS%20GOYTACAZES.pdf Acessado em : 25 ago. 2017.

LIMA, Lana L.; MOLINA, Bernardo B.; SILVA, Leonardo V.. Racismo e discriminação religiosa em Campos dos Goytacazes: as dificuldades da aplicação da lei Caó. Terceiro milênio: Revista Crítica de Sociologia e Política. Ano I. n. 01. Campos dos Goytacazes. Jul. a dez. 2013. Disponível em: https://app.uff.br/riuff/bitstream/1/12147/1/Racismo_e_discriminacao_religiosa_em_Cam.pdf . Acesso em: 25. mar. 2020.

MAXX , Matias. *Nação de Jesus: fuzis ungidos e grafite gospel em muros da comunidade. Para facção do Rio, lei do tráfico é a lei de Deus.* UOL. 2020. Disponível em: https://tab.uol.com.br/edicao/nacao-de-jesus/#cover . Acesso em: 03 jul. 2020.

ORTIZ, Renato. Durkheim: um percurso sociológico. In: DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa.* 3ª edição. São Paulo: Ed. Paulus. 2008.

PEREIRA, Cleivisson J. Geografia da religião: um olhar panorâmico. *Ra´e ga* .n. 27. Curitiba. 2013. Editora UFPR. Disponível em: https://revistas.ufpr.br/raega/article/view/30414/19689 . Acesso em: 25 mar. 2019.

PIRES, Roberto A.. Urbanidade sob o prisma da religião afro-brasileira: o que a intolerância religiosa tem a ver com isso? In: SANTOS, Renato E. (org.). *Questões urbanas e racismo.* Petrópolis. De Petrus et Alii Editora Ltda. 2012.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*. 1 ed. Rio de Janeiro: EDUERJ. 1996.

ROSENDAHL, Zeny. Território e territorialidade: uma proposta geográfica para o estudo da religião. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny. (orgs). *Geografia cultural: uma antologia.* Rio de Janeiro: EdUERJ. 2013.

SANTOS, Ivanir dos. *Marchar não é caminhar: interfaces políticas e sociais das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro: Pallas Editora. 2019.

SAQUET, Marcos A.. *Por uma geografia das territorialidades e das temporalidades.* 2ª ed. Rio de Janeiro: Consequência Editora. 2015.

SILVA, Jailson de S. (org.). *O que é favela, afinal? Observatório de Favelas do Rio de Janerio.* Rio de Janeiro: 2009. Disponível em: http://observatoriodefavelas.org.br/wp-content/uploads/2013/09/o-que-%C3%A9-favela-afinal.pdf . Acesso em 05 abr. 2020.

SOARES, Orávio C.. *Muata Calombo: consciência e destruição*. Campos dos Goytacazes: Editora Faculdade de Filosofia de Campos. 2004.

SOUZA, Marcelo L. *Conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial.* 1. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

SOUZA, Marcelo L.. O Território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. *In*: CASTRO, Iná E.; CORRÊA, Roberto L. *Geografia: conceitos e temas.* Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil. 2014

TEIXEIRA, José P.. *Paisagens e territórios religiosos afro-brasileiros no espaço urbano: terreiros de Candomblé em Goiânia.* Goiânia, 2009. Universidade federal de Goiás. Disponível em: https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tde/1903. Acesso em: 27 de ago. 2018.