



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Programa de Pós-Graduação em História Social

Camilla Fogaça Aguiar

**“Deus abençoe São Gonçalo!” – Uma prefeita na linha de frente da Guerra  
Santa**

São Gonçalo

2018

Camilla Fogaça Aguiar

**“Deus abençoe São Gonçalo!” – Uma prefeita na linha de frente da Guerra  
Santa**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Profa. Dra. Joana D’Arc do Valle Bahia

São Gonçalo

2018

## Introdução

A pesquisa em questão é um desdobramento da Iniciação Científica desenvolvida durante a graduação na UERJ/FFP e financiada pela FAPERJ, nos anos de 2012 a 2013. O contato com as religiões afro-brasileiras despertou interesse no crescimento dos evangélicos em São Gonçalo e de que modo estes se relacionavam entre si e na arena religiosa e política, do município.

Percebemos que as articulações educacionais desenvolvidas dentro dos terreiros de São Gonçalo tinham como objetivo principal diminuir o estigma negativo imputado a essas religiões. Essa observação resultou na pesquisa<sup>1</sup> de conclusão de curso, defendida na Especialização em Ensino e Cultura Afro-Brasileira, no IFRJ-SG, em 2017. As entrevistas e contatos feitos a partir dessas pesquisas foram aproveitados neste trabalho.

O objetivo desta dissertação é suscitar as ações políticas-religiosas da ex-prefeita Aparecida Panisset, realizadas no município de São Gonçalo durante os seus dois mandatos a frente da prefeitura, entre os anos de 2005 e 2012, inclusos. Destacando as reações afro-religiosas geradas em resposta ao pentecostalismo presente na esfera pública do municipal.

Dessa forma, a nossa hipótese a ser testada é que as ações políticas-cristãs da ex-prefeita Aparecida Panisset e o crescente pentecostalismo causam reações nas casas de axé do município de São Gonçalo, a ponto de criarem uma organização com iniciativas de proteção de um espaço vital ao rito: o terreiro.

O período que compreende o mandato da ex-prefeita Aparecida Panisset (2005-2012) foi escolhido por ser caracterizado, nas entrevistas com pais e mães de santo, como o de intensos confrontos entre a religião afro-brasileira e a prefeitura de São Gonçalo.

Os fatos relatados foram significativos para perceber uma nova configuração da religião afro-brasileira no município a fim de manter a sua sobrevivência. Durante a

---

<sup>1</sup> AGUIAR, Camilla Fogaça. Para conhecer a sua história, entender a sua grandeza e resistir na guerra: ações do Projeto Cardume no município de São Gonçalo. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Ensino de História e Culturas Africanas e Afro-Brasileiras) – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro, Campus São Gonçalo, 2017.

pesquisa nos deparamos com uma recente organização de terreiros, a *Associação das Casas de Axé do Município de São Gonçalo*.

Para um entendimento mais profundo dessa rede associativa contamos com a ajuda de pais e mães de santo que são os principais responsáveis por sua criação. Os membros-chaves são pessoas que trabalham em ONGs, atuam como agentes culturais e encabeçam a organização de festas e projetos raciais.

No primeiro capítulo deste trabalho apresentaremos um breve perfil do município de São Gonçalo, destacando as características socioeconômicas da população, sua distribuição geográfica e estatísticas de gênero e religião. Temos o objetivo de mapear a trajetória da ex-prefeita Aparecida Panisset e o seu perfil político principalmente entre 2005 e 2012. Faz-se necessário entender a configuração política do município no período em questão para que possamos alcançar as pautas defendidas pela prefeitura de São Gonçalo.

Neste capítulo também apresentaremos o levantamento das diversas ações políticas da prefeitura, tendo como pauta assuntos voltados a religião, cultura, temas que abordem a família e a moralidade social. As fontes a serem levantadas correspondem a criação de leis, denuncia de desvio de verbas municipais para Assembleia de Deus, decretos, entrevistas e declarações da prefeita e seu vereadores, concedidas a jornais e páginas oficiais dos políticos.

Analisaremos as fontes do IBGE a fim de encontrar dados sobre religiões a nível nacional, estadual e principalmente municipal. O levantamento desses dados e a sua constante atualização serão importantes para mapear o crescimento e contração de grupos religiosos, áreas de influencia e concentração.

É de suma importância destacar o uso dos termos “evangélicos”, “pentecostais” e “neopentecostais” e quais são as denominações que se encaixam nessas classificações:

Na América Latina, o termo evangélico abrange as igrejas protestantes históricas (Luterana, Presbiteriana, Congregacional, Anglicana, Metodista, Batista, Adventista), as pentecostais (Congregação Cristã no Brasil, Assembléia de Deus, Evangelho Quadrangular, Brasil Para Cristo, Deus é Amor, Casa da Bênção etc.) e as neopentecostais (Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo, Sara Nossa Terra etc.). Grosso modo, o pentecostalismo distingue-se do protestantismo histórico, do qual é herdeiro, por pregar a crença na contemporaneidade dos dons do Espírito Santo, entre os quais se destacam os dons de línguas (glossolalia), cura e discernimento de espíritos, e por defender a retomada de crenças e práticas do cristianismo primitivo, como a cura de enfermos, a expulsão de demônios, a concessão divina de bênçãos e a realização de milagres. (MARIANO, 2004, p.134)

Porém, o Censo do IBGE não distingue em suas estatísticas as igrejas pentecostais das neopentecostais. Sendo assim, o IBGE classifica e contabiliza a IURD como uma denominação pentecostal. Deste modo, nesta pesquisa, utilizaremos a terminologia pentecostal também para as igrejas neopentecostais.

A ex-prefeita Aparecida Panisset se apresenta como membro da Igreja Nova Vida. Então é importante destacar a atuação da Igreja Nova Vida como precursora do movimento carismático de classe média e pelo estilo de liderança do fundador e seus adeptos ao elaborarem receitas inovadoras para o pentecostalismo de massas<sup>2</sup>.

O Líder da IURD, Edir Macedo, de origem católica, entrara na Igreja Nova Vida na adolescência após breve passagem pela umbanda e “se desligou da Nova Vida quando começou o que viria a ser a IURD” (FREESTON, 1993, P.96)

A “Cruzada de Nova Vida” se transformara primeiramente em “Igreja Pentecostal de Nova Vida” e posteriormente, em “Igreja de Nova Vida”. Em 1978, a Igreja de Nova Vida iniciou o programa de televisão “Coisas da Vida”, sendo uma das iniciadoras na utilização da televisão como meio de evangelização no Brasil.

Provinda da Igreja Nova Vida, a IURD surge no cenário religioso causando mudanças na relação entre as igrejas evangélicas históricas e a política, na medida em que aumentam o número de representantes evangélicos na política local, estadual e federal, como também uma crescente visibilidade deles na mídia. As contínuas alterações que vem ocorrendo desde as primeiras décadas do século XIX, principalmente em decorrência das ideologias norte-americanas, contribuíram para diminuir a aparente “indiferença” por parte dos evangélicos diante da política. Já o caráter fundamentalista acomoda protestantes históricos e pentecostais no mesmo plano, aquele que se considera “povo evangélico”. Onde “Esse agrupamento se imagina e se autoidentifica como parte de “um só povo”, portador de ‘uma só identidade” (CAMPOS, 2010, P.42).

Assim como a IURD cresceu em termos de multiplicação de templos pelo mundo durante a década de 90, cresceu também enquanto *holding*, assumindo no Brasil negócios importantes como: a propriedade da Rede Record, da gravadora Line Records,

---

<sup>2</sup> Numa campanha evangelística no Maracanãzinho, Rio de Janeiro, em 1958, o fundador da Igreja Nova Vida, Bp. Robert McAlister, afirmou escutar a voz do Espírito Santo que professava “Este é o lugar para o qual eu o chamei para pregar a minha Palavra”. Caracterizando assim o estilo messiânico da religião. In. *História da Igreja de Nova Vida*. Disponível em: <<http://www.novavida.org.br/historia-da-inv/>>, Acesso em: 11 nov de 2015.

do Banco de Crédito Metropolitano, da Nova Tur, da New Tur, a compra de uma teve a cabo, etc<sup>3</sup>. Além da realização de outros inúmeros pequenos negócios, muitos dos quais ocorrem através da terceirização dos serviços que a Igreja oferece aos seus membros<sup>4</sup>.

Para Mafra (1998) este “sucesso” financeiro apoia-se sistematicamente sobre um desvio da lei, posto que uma instituição sem fins lucrativos, como a Igreja Universal, não deve aplicar seus recursos em atividades com fins lucrativos. Este desvio dos fins filantrópicos da instituição têm sido desde o início da década de 90, uma das fontes mais usuais da abertura de processos contra a Igreja Universal e seu líder Edir Macedo (MAFRA, p.26).

Multidões, dinheiro, paixão, disciplina e liderança são os termos que ajudam a compor a rede sobre a qual o cresce o pentecostalismo. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), em 1987, dez anos depois de sua fundação, reuniu 120 mil pessoas numa tarde no Maracanã. Em julho de 1989 parou o centro do Rio com 30 mil evangélicos que vieram comemorar os 12 anos da Igreja. Em abril de 1990 reuniu 180 mil no Maracanã, em junho, 50 mil em Copacabana, em outubro 200 mil no Maracanã, novamente. Em 1992, realizou ao menos três grandes concentrações na cidade do Rio de Janeiro: com 70 mil em março, com 200 mil em abril e com 50 mil em julho. Estendendo o seu histórico de grandes mobilizações ao longo dos anos (MAFRA, p.26).

As pesquisas de Emerson Giumbelli (2008) e Patrícia Birman (2015) ajudam a problematizar a presença das religiões na esfera pública. Pretendemos analisar a atuação dos coletivos evangélicos e destacar a atuação desse grupo na política, como uma via alternativa do processo de “mutação” e “autonomização” das esferas jurídicas, culturais e políticas. (MACHADO, P.45, 2012). Ou seja, apresentar de que modo crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando ao fervor religioso. Sendo assim observamos que a “modernidade não acaba com a religiosidade na sociedade” (BERGER, 2001, p.11). Campos (2010) é importante por problematizar como as

---

<sup>3</sup> “Uma holding é uma empresa que atua como controladora de outras companhias, detendo participação majoritária nas ações de suas subsidiárias. Holding não é um tipo societário, mas uma forma de administração de grupos empresariais que visa redução da carga tributária, retorno de capital sob a forma de lucro isento e planejamento da sucessão”. Disponível em: <<https://www.dicionariofinanceiro.com/holding/>>. Acesso Abril de 2017.

<sup>4</sup> Em 2009 o Ministério Público acusou a IURD e seus integrantes de compor um grupo que supostamente remetia os recursos oriundos de doações dos fiéis da Igreja para duas empresas: a Unimetro Empreendimentos S/A e a Cremo Empreendimentos S/A. Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL1263142-5598,00-EMPRESA+QUE+SERIA+LIGADA+A+UNIVERSAL+NAO+SE+MANIFESTARA+DIZ+FUNCIONARIA.html>>. Acesso Abril de 2017.

práticas de culto da IURD causam mudança na relação entre as igrejas evangélicas históricas e a política, na medida em que aumentam o número de representantes evangélicos na política local, estadual e federal, como também uma crescente visibilidade deles na mídia.

No segundo capítulo apresentaremos a desocupação iniciada pela ex-prefeita Aparecida Panisset, no Centro de Umbanda Caboclo Pena de Ouro (CECAPO), cujo zelador é o Ogã Cristiano D'Oxalá. Nos dedicaremos a análise dos processos judiciais entre o terreiro, a prefeitura de São Gonçalo e instituições de preservação da cultura afro-brasileira, como a Fundação Cultural Palmares. A intenção é indagar sobre a dificuldade de institucionalização das casas de axé, mencionada em entrevista pelos seus líderes religiosos; mecanismos usados para a desapropriação do centro de umbanda; o não tombamento do terreno onde morava o Zélio de Moraes, e destacar alguns temas que geram questionamentos e conflitos dentro das religiões afro-brasileiras, como a legitimidade das lideranças de terreiro, relação entre religiosidade, projetos sociais, dinheiro público e barganha política.

Temos o objetivo de reaver as leis municipais expedidas durante o governo de Aparecida Panisset (2005-2012), uma vez que serão importantes fontes de observação das medidas de regulamentação municipal. E utilizaremos fontes online, focando nas notícias dos jornais de grande circulação de São Gonçalo.

No terceiro passo desta pesquisa faremos um breve histórico das religiões afro-brasileiras no município de São Gonçalo. Apesar de reconhecermos a existência de diversas denominações, neste trabalho iremos nos ater ao terreiro de candomblé Egbè Ilè Ìyá Omidayè Asé Obálayó (Ilè Omidayè). Nosso objetivo é entender o perfil que o Ilè Omidayè assume dentro do município de destacado crescimento pentecostal, a relação da liderança religiosa (Mãe Márcia D'Oxum) dentro do terreiro e com outros líderes candomblecistas e umbandistas do município, as atuações dos filhos de santo e a formação de associações políticas e culturais.

Desde 2013 entrevistamos três casas que possuem ou possuíram relação direta com a *Associação das Casas de Axé do Município de São Gonçalo*, Bianca D'Xangô, Cristiano D'Oxalá e Mãe Márcia D'Oxum, além do contato constante que mantivemos com o filho de santo Pedro D'Oxalá, devido a sua influência permear os espaços da Universidade, terreiros de São Gonçalo, Secretaria de Cultura do município e Movimentos Religiosos. Realizamos trabalhos de campo nos rituais, projetos sociais e

em festas promovidas por esses terreiros, a fim de estreitar os laços de conhecimento entre a pesquisa e os pais de santo.

A vasta gama de relatos orais nos traz a necessidade de compreender a metodologia de uma história do tempo presente e a importância dos relatos orais para esta pesquisa.

As obras de Michael Pollak (1989, 1992), Marieta de Moraes (2000, 2002) nos ajudam a compreender que a relação entre memória e história coloca em evidência a construção dos atores de sua própria identidade e reequaciona as relações entre passado e presente, reconhecendo que o passado é construído segundo as necessidades do presente e chamando a atenção para os usos políticos do passado. Sendo assim essa abordagem do tempo presente valoriza o uso dos testemunhos diretos e reconhece que a subjetividade, as distorções dos depoimentos e a “falta de veracidade” podem ser tratadas com uma nova abordagem, não como uma desqualificação, mas como Marieta chama de “uma fonte adicional para a pesquisa” (FERREIRA, 2000).

Marieta de Moraes Ferreira (2000 e 2002) concorda com Eric Hobsbawn (1995), onde este afirma que “A despeito de todos os problemas estruturais da história do tempo presente, é necessário fazê-la. Não há escolha” (FERREIRA, p.10). Mas destaca a necessidade de realizar a pesquisa com cuidados e critérios para que possam contribuir nos estudos posteriores.

É evidente a contribuição da história oral no trabalho sobre o tempo presente, Philippe Joutard afirma que a “força da história oral, todos sabemos, é dar voz àqueles que normalmente não a têm: os esquecidos, os excluídos” (ALBERTI; FERNANDES; FERREIRA, 2000, p.33). Evidencia, assim que cada indivíduo é ator da história onde é capaz de revelar o que raramente aparece nos documentos escritos, os pormenores, o mundo cotidiano, o que nem mesmo é dito com palavras.

É através do oral que se pode apreender com mais clareza as verdadeiras razões de uma decisão; que se descobre o valor de detalhes tão eficientes quanto às estruturas oficialmente reconhecidas e visíveis; que se penetra no mundo do imaginário e do simbólico, que é tanto motor e criador da história quanto o universo racional.

Sobre a posição do historiador na história do tempo presente, François Hartog afirma que a testemunha intervém no presente e para o futuro, já a intervenção do historiador no presente repercute no futuro em relação a uma disputa surgida no passado (HARTOG, p.213).



## Capítulo 1: “A Lavoura de Saia”: Aparecida Panisset, Religião e Política em São Gonçalo

Em 1990 foi comemorado o primeiro centenário de emancipação política de São Gonçalo frente à Niterói, os historiadores-memorialistas gonçalenses buscaram criar um mito fundador para a cidade. Era importante ressaltar uma história mais longa, então reportaram-se ao nome da cidade visando apresentar não apenas o centenário, mas também uma certa “tradição histórica” (FERNANDES, 2004a)<sup>5</sup>.

Os memorialistas desejavam construir a autoestima da população local frente ao estigma negativo de “cidade-dormitório”, com diversos problemas estruturais. Então resgataram as tradições locais partindo de uma abordagem interpretativa da figura do santo que dá o nome ao município de São Gonçalo, os historiadores construíram uma memória cultural local vinculada à religião.

A história religiosa da cidade tem origem no ano de 1579, quando Gonçalo Gonçalves, "o Velho", recebeu do rei de Portugal a doação da sesmaria, na região do rio Guaxindiba. Dessa forma, o nome do município em questão aponta para a identidade individual do homem sesmeiro a quem foi dado o nome de Gonçalo, e a da figura religiosa do santo originário de Portugal, São Gonçalo D’Amarante<sup>6</sup>:

Sendo natural do Porto, Gonçalo Gonçalves era provavelmente devoto do beato dominicano. Como sugere o seu nome essa devoção tinha origem em sua família – é bem conhecido o costume que por muito tempo se fez presente nas comunidades católicas de nomear seus filhos buscando inspiração nos nomes dos santos e em outros personagens bíblicos. Também há possibilidades de essa devoção ter sido originada pela origem geográfica do sesmeiro – a cidade de Amarante fica na região do Porto. (FERNANDES, p.146)

---

<sup>5</sup> FERNANDES, R. A. N. . Um santo nome. Histórias de São Gonçalo de Amarante.. São Gonçalo: São Gonçalo Letras, 2004a. 167p .

<sup>6</sup> Inicialmente o culto ao frade dominicano São Gonçalo em Portugal era marcado pelo casamento, onde mulheres novas e velhas buscavam proteção, pois viam no matrimônio o início, ou reinício, da vida. Uma fase de prosperidade e fertilidade. O culto, particularmente feminino, lhe dava o caráter festivo de “santo violeiro”. Porém, desde o século XVI os mareantes tomaram o beato São Gonçalo como seu protetor. (FERNANDES, 2004)

O nome da cidade também demonstra ligação com a primeira capela construída na região. O português Gonçalo Gonçalves, no século XVI, próximo à margem direita do Rio Imboaçú, construiu a capela dedicada a São Gonçalo D’Amarante<sup>7</sup>. Com o passar do tempo, as casas foram se aglomerando ao redor da capela e formando a aldeia de São Gonçalo. Já no período das Sesmarias o controle governamental praticamente não existia e apenas a igreja católica tinha certo poder. A ela competia fiscalizar as capelas, fazer anotações dos nascimentos, casamentos e óbitos, além de alguns comentários, observações, sobre o que vira ou presenciara durante sua visita eclesiástica (fiscalização das igrejas). Através dos anos a região recebeu diversos vigários que contribuíram para o desenvolvimento do município e a propagação da fé católica, promovendo o nascimento e desenvolvimento da cidade nas proximidades de onde está hoje a Igreja Matriz de São Gonçalo.

Com o advento da República, assim como acontece no contexto nacional, em São Gonçalo a separação Estado-Igreja não pôs fim aos privilégios católicos, nem à discriminação do Estado frente às demais crenças, sobretudo as afro-religiosas. Já no período de redemocratização, o pluralismo religioso intensificou a competição religiosa graças ao acelerado crescimento pentecostal e seu ingresso midiático e na política partidária.

A democratização do sistema político e a estagnação dos adeptos do catolicismo ofereceram a outras religiões, que não a majoritária, a possibilidade de expressar politicamente as suas demandas, abrindo espaço para outras religiões. Em meio a essa “abertura religiosa”, os pentecostais têm maior destaque e atingem áreas antes não alcançadas por nenhuma outra religião, nem mesmo pelo Estado. Na política gonçalense, a participação dos pentecostais é ativa como em vários estados brasileiros e em países latino-americanos, ocupando cargos públicos, eletivos ou não (MATEUS, 2014, p.5)<sup>8</sup>.

## **1.1 O crescimento religioso pentecostal e suas implicações na esfera política.**

---

<sup>7</sup> “A Capela, hoje Matriz de São Gonçalo D’Amarante (de Amarante), foi construída por Gonçalo Gonçalves, “o Velho”, em suas terras na fazenda da Bica, próxima ao sopé do morro, mais tarde denominado morro da Coruja, entre 1579 e 1601, às margens do atual rio Imboaçú. Como toda Matriz, originou-se de uma Capela, depois Paróquia e finalmente Matriz.” (BRAGA, p.94).

<sup>8</sup> Mateus, M. G. S. . O voto dos evangélicos na América Latina: A influência da religião na determinação do voto. In: Quinto Congreso Uruguayo de Ciencia Política, ¿ Qué ciencia política para qué democracia??. Asociación Uruguaya de Ciencia Política, 2014, Montevideo.

Assim como ocorre no contexto nacional, em São Gonçalo a força da atuação católica evidencia que a separação entre Estado e Igreja nunca foi total no Brasil, o lugar de poder do catolicismo na esfera pública municipal vai cedendo espaço para as religiões pentecostais que ganham cada vez mais fiéis, utilizando discursos de ascensão econômica e criação de “redes de segurança” (CUNHA, 2014)<sup>9</sup>.

As “redes de segurança” são redes de proteção que fazem com que o indivíduo experimente a sociedade. As igrejas pentecostais “se expandem nas brechas” do campo religioso cristão, já aberto na sociedade brasileira pela Igreja Católica, e conseguem garantir aos indivíduos marginalizados pelo Estado acesso a alguns serviços, como qualificação profissional e assistência médica. Também é notório o sentimento de pertença criado por essas denominações religiosas, ou seja, o poder de fazer com que os indivíduos que não são assistidos pelo Estado se sintam pertencentes a uma comunidade.

Em São Gonçalo, entre os anos de 1940 e 1950, o parque industrial do município mostrava ser o mais importante do Estado do Rio, sendo chamado de “*Manchester Fluminense*”. Em 1956, a cidade foi inscrita no concurso “Municípios Brasileiros de Maior Progresso”, instituído pela revista “O Cruzeiro”, e atraindo um significativo fluxo de mão de obra para a cidade (BRAGA, 2006, p.69)<sup>10</sup>. O desenvolvimento econômico que acarretou o crescimento populacional desordenado da década de 1950 também foi acompanhado pela precária urbanização e falta de investimentos básicos. Assim, sem planejamento por parte dos setores públicos, o aumento populacional proporcionou os primeiros indícios de caos urbano do município (RIBEIRO, 2011)<sup>11</sup>.

Todavia, o processo de industrialização construído de forma “espontânea” pelo setor privado, não teve fôlego, e já na década de 1970 começaram a aparecer os primeiros sinais de decadência industrial. Entre as causas apontadas está a negligência da ação estatal no município, nas três esferas: precariedade da infraestrutura, pela escolha de outras regiões fluminenses para abrigar investimentos estatais de maior

---

<sup>9</sup> CUNHA, Christina Vital. Religiões x Democracia?: Reflexões a partir da análise de duas frentes religiosas no Congresso Nacional. ISER, nº69, set. de 2014.

<sup>10</sup> BRAGA, Maria Nelma Carvalho. O município de São Gonçalo e sua história. Niterói: Nitpress, 3ed. 2006.

<sup>11</sup> RIBEIRO, Ladyane Gago. A questão cultural enquanto formação humana: investigando os interesses em disputa nas políticas culturais da cidade de São Gonçalo. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Formação de Professores/UERJ. São Gonçalo 2011.

fôlego e o deslocamento do dinamismo industrial do Estado para essas regiões fluminenses (ARAÚJO e MELO, 2014)<sup>12</sup>.

Então, entre 1970 e 1980 São Gonçalo perde espaço no polo industrial, o que faz repercutir diretamente na queda da oferta de emprego<sup>13</sup>. Nesse cenário, os trabalhadores gonçalenses passam a vender sua força de trabalho para o mercado formal e informal das cidades limítrofes do município (RIBEIRO, p.54). Assim, nas décadas de 1970, 1980 e 1990 o município vai adequar-se à categoria de “cidade-dormitório”.

A noção de cidade-dormitório é entendida na literatura urbana como uma consequência do fenômeno de “metropolização”, que diz respeito à hierarquização do espaço a partir da dominação de centros que exercem sua função administrativa, jurídica, fiscal, policial e de gestão (CARLOS, 2007, p. 35)<sup>14</sup>. A concentração espacial de empresas, sedes administrativas, renda e postos de trabalho define a metrópole na medida em que para ela convergem majoritariamente fluxos de mercadorias e pessoas. Esta concentração espacial gera vantagens e diferencia estes espaços daqueles no seu entorno. Enquanto a metrópole avança como *spot* de uma rede de fluxos globalizada, a periferia, em geral, aparece como sua antítese, relegada às limitações da localidade, dependente do centro e de baixa relevância econômica (ROSA, 2010, p.275)<sup>15</sup>. No entanto, no caso de São Gonçalo, a condição de “cidade-dormitório” se funde à noção de periferia na medida em que a infraestrutura da cidade não acompanhou o seu crescimento populacional e somado ao declínio industrial a partir da década de 1970, gerando uma esfera de pobreza na cidade.

E válido ressaltar que enquanto São Gonçalo passava por um período de declínio sócio-econômico, o país contabilizava o crescimento pentecostal nos dados oficiais. Nas décadas 1960/1970 o pentecostalismo alcançou números mais expressivos do que nas anteriores, graças a mudanças na sua liturgia, decorrentes do “fenômeno neopentecostal”. Na década de 1970 a sociedade brasileira não demonstrava sinais

---

<sup>12</sup> ARAUJO, V.; MELO, H. O processo de esvaziamento industrial em São Gonçalo no século XX: auge e declínio da “Manchester Fluminense”. Cadernos do Desenvolvimento Fluminense, Rio de Janeiro, n. 4, 2014.

<sup>13</sup> Segundo Sebrae, o polo de moda de São Gonçalo teve início no final da década de 1970 com um movimento de abertura de confecções domiciliares para a produção de peças de *jeans*. Com o fim do modelo econômico restritivo no final dos anos 1980 e a abertura para as importações, este segmento começa a entrar em colapso, quase se extinguindo no final dos anos 1990 (MODESTO, 2010, p.7).

<sup>14</sup> CARLOS, A. O lugar no/do mundo. São Paulo: Labur Edições, 2007.

<sup>15</sup> ROSA, Daniel Pereira. Consensos e dissensos sobre a cidade-dormitório: São Gonçalo (RJ), permanências e avanços na condição periférica. Revista Política e Planejamento Regional, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, julho/ dezembro 2017, p. 273 a 288. ISSN 2358-4556

claros e direções seguras, os antigos mapas oferecidos, tanto pelo catolicismo oficial quanto pelo antigo pentecostalismo, não eram mais eficazes.

Segundo Gracino Junior (2008)<sup>16</sup>, as igrejas pentecostais ofereciam a “proposta de recuar, constituir uma comunidade fraterna de irmãos, negar o fictício paraíso capitalista, não comer da árvore mortal do consumismo, pois, só assim, atingiriam a plenitude e o conforto espiritual”. No caso da teologia neopentecostal, teologia da prosperidade, “vai justamente ao encontro dos aflitos estratos médios urbanos, ao postular que ser cristão constitui o meio primordial de obter prosperidade financeira, saúde e triunfo nos empreendimentos terrenos”<sup>17</sup> (GRACINO JUNIOR, p.52). O neopentecostalismo vai estimular a busca diária por salvação.

Nesse cenário de pobreza percebemos que a atuação dos pentecostais em São Gonçalo também aumenta, uma vez que eles são os que mais chegam às margens da sociedade, alcançando lugares nos quais nenhuma outra instituição civil ou religiosa ousa se aproximar e lá promovem práticas assistenciais, programas de alfabetização, postos de atendimento de saúde e outros.

Os indivíduos, que migraram para a cidade na década de 1950, romperam com seus antigos vínculos relacionados ao lugar de origem, estando mais suscetíveis à adesão de uma nova religião e seus apelos ideológicos.

haja vista que o ingresso na igreja se dá através do ato de “aceitar Jesus”, remetendo a um passado mítico que se torna comum aos novos convertidos e os lança em uma “irmandade espiritual”. A partir deste momento o indivíduo encontra um espaço social que se torna acolhedor frente às incertezas e diferenças no município recém-chegado. Outro fator que reforça a captação e a identificação de pessoas com o grupo dos evangélicos é o trabalho realizado nos bairros mais pobres que visa cooptar cidadãos que estejam à margem da sociedade e estejam numa condição segregada pela maioria dos demais meios sociais ou pela própria família. Um exemplo disto é o trabalho realizado junto aos usuários de drogas. Estes elementos contribuem para um aumento das fileiras de membros das associações evangélicas. Se ainda somarmos ao que já foi exposto anteriormente às contribuições prestadas por estas igrejas, temos um conjunto de

---

<sup>16</sup> GRACINO JUNIOR, Paulo. Surtos de aconselhamento e soluções biográficas: A Igreja Universal e a nova face do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. Revista Antropológicas, ano12, volume 19 (1): 43-66, 2008.

<sup>17</sup> O pentecostalismo vai receber o prefixo “neo” a partir dos anos 1970, quando a sua doutrina assume a utilização de gestão empresarial, mídia para o trabalho de proselitismo em massa e propaganda religiosa, e “centralidade da teologia da batalha espiritual contra as outras denominações religiosas, sobretudo as afro-brasileiras e o espiritismo” (SILVA, 2007a, p.2).

elementos que contribui para a identificação dos fiéis com as mesmas. (MACHARETE, p.20)<sup>18</sup>

Percebemos a capacidade que a religião tem de oferecer vínculos sociais e serviços de ordem material, além de promover um sentimento de pertencimento e identificação entre os fiéis e entre fiéis e os representantes políticos. As lideranças religiosas acabam por motivar os componentes das congregações a uma maior participação política e comprometimento com as instituições religiosas.

Assim o pentecostalismo entra na esfera do privado (esfera reservada à religião) e, mobilizando as comunidades por ela assistidas, forma movimentos sociais atuantes na esfera pública e avança para a esfera política (MAIA, 2006, p.99)<sup>19</sup>.

Os pentecostais se destacam, pois entre os evangélicos são os mais competitivos e com maior capacidade de transferir influências da esfera religiosa para a esfera política. Esse sucesso nas disputas eleitorais é resultado, entre outras coisas, de um rápido processo de formação de lideranças e uma intensa socialização dos fiéis (MACHADO, 2006, p.17)<sup>20</sup>. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), por sua vez, aparece nos dados como a instituição que mais tem se esforçado para construir uma identidade evangélica, para criar uma unidade da Igreja de Cristo no Brasil.

Segundo Rubem Cesar Fernandes (1998b)<sup>21</sup>, distinguindo os fiéis das igrejas evangélicas num gradiente, a Igreja Universal aparece com maior porcentagem de pessoas mais pobres, menos educadas e de cor negra, em seguida encontram-se a Assembleia de Deus (AD) e outras pentecostais Históricas, Renovadas e Batistas.

Assim, as denominações Históricas mostram maior presença de pessoas com renda superior, maior nível escolar e de cor branca ou parda. Logo, “Apesar de soprar em todas as direções da sociedade, parece claro que o carisma pentecostal expande-se mais nas bases da estrutura socioeconômica” (FERNANDES, p.23)<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> MACHARETE, Felipe Ribeiro. Os evangélicos e a política: O estudo de caso da IADJN e PIB-SG, 2015. Tese (Dissertação em História Social)- Centro de Educação e Humanidades, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2015.

<sup>19</sup> MAIA, Eduardo Lopes Cabral. Os evangélicos e a política. Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC. Vol. 2 nº 2 (4), agosto-dezembro/2006, p. 91-112. Disponível em: <www.emtese.ufsc.br>. Acesso em: Mar. 2017.

<sup>20</sup> MACHADO, Maria das Dores Campos. Política e Religiões: a participação dos evangélicos nas eleições. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. 180p.

<sup>21</sup> FERNANDES, Rubem Cesar. *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política* (coord.). Rio de Janeiro: Mauad, 1998b.

Ainda considerando que grande parte dos fiéis evangélicos pertence às camadas de menor poder aquisitivo da população brasileira e que em suas comunidades, ao invés do Estado, quem realiza trabalhos comunitários são as Igrejas, parece bastante plausível que, mesmo que não concordem com o discurso das lideranças religiosas, os fiéis votem de acordo com a instituição que ali realizam atividades assistenciais benéficas para a comunidade.

As instituições religiosas estabelecem uma relação entre a hierarquia cosmológica e a hierarquia social, ou eclesiástica, através da imposição de um modelo de pensamento hierárquico que “naturaliza” as relações de ordem. Por ter a função de manter a ordem simbólica, as instituições religiosas contribuem sempre para a manutenção da ordem pública (BOURDIEU, 2007)<sup>23</sup>. Porém, a igreja não é capaz de eliminar todas as tensões entre o poder político e o poder religioso.

A capacidade de influenciar de um líder religioso é bastante relevante no segmento evangélico. Assim, o “voto de cajado” seria o voto conduzido pelos interesses deste líder, onde não levaria em consideração a liberdade de escolha dos membros de sua igreja. Os dirigentes religiosos que têm esse tipo de postura nos remetem ao “voto de cabresto” do período republicano. No “voto de cabresto” os representantes políticos conduziam o eleitorado a votarem no candidato indicado pelos coronéis, donos de terras de forte poder econômico<sup>24</sup>.

A relação pentecostal ao campo político não deve ser vista como uma tentativa de conquista do poder e não se trata de uma tentativa “fundamentalista” de estabelecer uma hegemonia ideológica e de submeter os cidadãos a dogmas e preceitos religiosos. Mas, como defende Ari Pedro Oro (2007, 2010 e 2011), a ambição dos cristãos evangélicos é, com raras exceções, constituir um grupo de pressão eficaz para defender seus interesses institucionais e os princípios morais no sentido amplo, além de se fazerem ouvir no debate público.

Seja em virtude do discurso religioso, seja em virtude do discurso laico, ou ainda em virtude de uma análise das atividades locais, parece não haver nada de irracional na opção dos fiéis em votar de acordo com as Igrejas. O fenômeno conhecido como “voto evangélico” consiste na escolha eleitoral motivada por estímulos políticos adquiridos no interior do grupo religioso, onde o potencial de persuasão política das igrejas varia

---

<sup>23</sup> BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. São Paulo. Perspectiva, 2007.

<sup>24</sup> Mateus, Ibid., p.12.

conforme a maior presença de seus membros nas atividades religiosas e na condução de cultos carismático, pelas lideranças (RODRIGUES e FURKS, 2015, p.125)<sup>25</sup>.

Como era de se esperar, o campo político institucional de São Gonçalo não se mostrou insensível à abordagem evangélica, sobretudo pentecostal, da mesma forma como ocorreu com a Igreja católica. Por isso mesmo, os dirigentes partidários e candidatos a cargos eletivos, tanto a nível local, quanto estadual e nacional, tenderam a abrir canais de relacionamento e procuraram elementos de alinhamento com este novo grupo de interesse na política. (ORO, 2011, p.391)

## **1.2 Breve apresentação sobre a formação do campo político gonçalense:**

O Censo de 2010, a Fundação Getúlio Vargas posiciona o Estado do Rio de Janeiro no 15º lugar no ranking dos estados brasileiros que mais possuem evangélicos pentecostais (NERI, 2011)<sup>26</sup>. A região metropolitana do Rio assume a quarta posição dentre as metrópoles brasileiras (não capitais) que possuem maior percentual da religião evangélica pentecostal do país, correspondendo a 20,5% da população. Atualmente o Rio de Janeiro é o Estado menos católico da Federação (PIERUCCI, 2004, p.21)<sup>27</sup>.

Nos três primeiros anos da década de 1990, mais de cinco igrejas foram fundadas e registradas por semana, ou seja, mais de uma Igreja por dia útil. E entre as 710 Igrejas fundadas no Rio de Janeiro, 91,16% eram pentecostais e 80% se localizavam nas áreas mais carentes (FERNANDES, 1998b, p.9).

No Estado do Rio de Janeiro a população que se declarou adepta das religiões evangélicas corresponde a mais de quatro milhões de pessoas, onde se destacam os evangélicos de origem pentecostal (2.520.314 pessoas). A primeira denominação no ranking das igrejas pentecostais é a Assembleia de Deus (1.408.979 pessoas).

A região metropolitana do Rio de Janeiro é composta por dezessete cidades: Rio de Janeiro, Belford Roxo, Duque de Caxias, Guapimirim, Itaboraí, Japeri, Magé, Nilópolis, Niterói, Nova Iguaçu, Paracambi, Queimados, São Gonçalo, São João de Meriti, Seropédica, Mesquita e Tanguá.

---

<sup>25</sup> RODRIGUES, Guilherme Alberto. e FURKS, Mario. Grupos sociais e preferência política O voto evangélico no Brasil. RBCS, Vol. 30 n° 87 fevereiro, 2015.

<sup>26</sup> NERI, Marcelo Côrtes (Coord.). Novo Mapa das Religiões. Rio de Janeiro: CPS/FGV, 2011. Disponível em: <<http://www.cps.fgv.br/cps/religiao/>>. Acesso em: 01. Nov. 2015

<sup>27</sup> PIERUCCI, Antônio Flávio. Bye bye, Brasil: O declínio das religiões tradicionais no censo 2000. *Estudos Avançados*, n° 18 (52), 2004.



O município de São Gonçalo possui destacada concentração de residentes que se declaram evangélicos pentecostais (155.767 pessoas). Em escala regional, entre os municípios metropolitanos do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo ocupa a quarta posição no número de fiéis da Assembleia de Deus (78.722). É o terceiro município em fiéis que se declaram da Igreja Universal do Reino de Deus (17.814) e ocupa o segundo lugar no quantitativo de fiéis de “outras” denominações pentecostais (38.862). Contudo, ambas as denominações aumentam significativamente as suas influências na arena política e nos espaços públicos do município.

Devido à distância do governo central e as dificuldades de acesso, São Gonçalo não recebeu a devida atenção e apoio necessário ao seu desenvolvimento desde o Brasil Colônia até a atualidade. As leis municipais eram criadas ou modificadas para beneficiar alguém ou algum setor, público ou privado. Saía vencedor na disputa aquele que possuísse maior força política e maior poder socioeconômico. Entre finais do século XIX e início do século XX existiam em São Gonçalo dois partidos, o Partido Liberal Gonçalense e o Partido Liberal Fluminense de São Gonçalo. Ambos partidos possuíam uma só corrente político-partidária.

As praticas políticas que atendiam aos interesses desses grupos hegemônicos foram perpetuadas através das contínuas ações de cunho populistas, clientelistas e personalistas. Essas práticas se mantiveram, inclusive, mesmo após a Revolução de 1930 e a união dois partidos municipais para formar o Partido Republicano.

Porém, essa hegemonia de interesses não anulava os conflitos políticos internos. Entre 1890 a 1955 muitos governantes exerceram mandatos por apenas 30, 60 e 90 dias e alguns variavam de um a tres dias, evidenciando a instabilidade administrativa municipal<sup>28</sup>.

Durante a Era Vargas (1938-1945) Ernani do Amaral Peixoto foi nomeado interventor do estado do Rio de Janeiro, e suas ações visavam cooptar as lideranças políticas influentes dos diversos municípios com intuito de diminuir a possibilidade de ter adversários políticos ocupando cargos importantes. Esse grupo ficou conhecido como “Amarelismo”. As ações políticas estabelecidas pelo bloco “Amarelista” criaram uma cultura política que objetivava sempre a manutenção do poder das elites locais.

Recentemente temos como um exemplo de articulação e controle político pelos grupos hegemônicos, o ex-prefeito de São Gonçalo por dois mandatos, Edson Ezequiel

---

<sup>28</sup> Braga, *Ibid.*, p.208.

de Matos, do PDT (1989-1992 e 1997-2000). Ezequiel foi eleito por uma coligação que abrangia dez partidos (PPS, PV, PSB, PTB, PST, PSD, PRN, PSL, PR) além do seu (MODESTO, 2008, p.75)<sup>29</sup>.

Outro exemplo de destaque do município em questão é o político Joaquim Lavoura. Lavoura, que nas eleições de 1954 deixa o PSD (Partido Social Democrata) e lança sua candidatura pelo PTN (Partido Trabalhista Nacional), ou seja, um pequeno partido sem expressão, surpreende e vence as eleições ao se afirmar como operário, honesto, candidato do povo e que se vestia como o povo. Joaquim Lavoura entoava em seus discursos expressões como: “Unidos pela grandeza da terra gonçalense” e “o progresso e a ordem só vem com o trabalho”. Essas frases serão enfatizadas pelo grupo político “Lavourista” a fim de transformar Joaquim Lavoura num verdadeiro “mito”, atribuindo-lhe valores de honestidade, trabalho, poder decisório e especialmente uma “identidade” com o povo.

Em fins do século XX, nas eleições municipais de São Gonçalo, as alterações espaciais no território da cidade já haviam se tornado os principais objetos de barganha dos candidatos locais. Jayme Campos, por exemplo, iria conquistar seu eleitorado através da urbanização, lançando o seu mais famoso programa de governo “Sábado é dia de inauguração”, onde o prefeito se certificava “que teria sempre uma obra a inaugurar, o fazia por partes, um dia inaugurando uma rua, outro uma travessa, em outro a iluminação e assim sucessivamente, fazendo com que sempre tivesse um comício por final de semana” (SILVA, 2007a, p. 5).<sup>30</sup>

Nos discursos de Jayme Campos eram perceptíveis os agradecimentos ora a Deus ora “garantindo a identificação da prestação de serviços não para com o Estado, mas com a pessoa ocupante do cargo, como se não fosse obrigação das diversas instâncias administrativas o atendimento de um direito do cidadão contribuinte”<sup>31</sup>.

Já na primeira década dos anos 2000 podemos observar em São Gonçalo o estabelecimento de “Grandes Projetos” desenvolvidos pelo Governo Federal seguidos de práticas políticas que envolvem diversos segmentos da sociedade. Assim, as

---

<sup>29</sup> MODESTO, N. S. D. A. . A (re)produção espacial em marcha na consolidação dos Grupos de Poder Hegemônico em São Gonçalo. 2008. Tese (Doutorado em Geografia) – Departamento de Geografia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro.

<sup>30</sup> SILVA, S. P. R. . "Sábado é dia de Inauguração": política e apropriação espacial em São Gonçalo/RJ à luz dos periódicos locais (1977-1979). In: XXIV Simpósio Nacional de História - ANPUH - História e Multidisciplinaridade: territórios e deslocamentos, 2007, São Leopoldo. Anais do XXIV Simpósio Nacional de História - História e Multidisciplinaridade: territórios e deslocamentos. Caderno de resumos. São Leopoldo: Oikos, 2007a. p. 73-74.

<sup>31</sup> Silva, Ibid.; p.7.

características populistas, como as exemplificadas acima, se apresentarão travestidas de certa modernidade, encobrendo os antigos mecanismos já estabelecidos<sup>32</sup>.

Durante a disputa política para a prefeitura de São Gonçalo, no pleito de 2008, os Grandes Projetos desenvolvidos em arranjo com o governo federal, estadual e municipal, funcionaram como ingredientes eleitorais. Nesse momento as principais concorrentes políticas foram: Aparecida Panisset (PDT), Graça Matos (PMDB) e Altineu Cortes (PT).

Aparecida Panisset, frente à elevada aprovação do atual presidente da República Luis Inácio Lula da Silva, articulou sua imagem a do presidente com objetivo de angariar mais prestígio e votos. Porém, um de seus adversários, o político Altineu Cortes, se reafirmou como indicação do governo federal, uma vez que estava se candidatando pelo mesmo partido de Lula. Altineu denunciou Aparecida Panisset e esta foi proibida pela Justiça Eleitoral de usar a imagem do presidente em seu programa, com determinação de multa diária de R\$ 50 mil em caso de descumprimento<sup>33</sup> (MODESTO, p.120).

Como traço das articulações políticas entre personagens das esferas municipais, estaduais e federais no entorno dos Grandes Projetos, o pesquisador Modesto destaca a atuação da candidata Aparecida Panisset, em 2008:

Um sinal desta rearrumação está estabelecido através de algumas mudanças, que envolvem a troca de partido, no ano de 2007, da atual prefeita de São Gonçalo – Aparecida Panisset – filiada ao DEM (antigo PFL), e sua incorporação ao PDT (Partido Democrático Trabalhista), partido da base de sustentação do atual presidente da República, promotor do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), no qual o COMPERJ está inserido. Cabe lembrar que o PAC foi anunciado pelo Governo Federal em janeiro de 2007 (MODESTO, p.120).

Assim como empreendido pelo ex-prefeito Edson Ezequiel, Aparecida Panisset também evidencia como os grupos hegemônicos no município de São Gonçalo se articulam e rearrumam o quadro das coligações. Porém, ao realizar as combinações e desmanches partidários com o intuito de manter o próprio poder, esses grupos políticos acabam influenciando no planejamento do projeto pensado para a cidade (ROSA, 2010,

---

<sup>32</sup> Modesto, Ibid.; p.98.

<sup>33</sup> Modesto, Ibid., p. 120

p.63)<sup>34</sup>. As manobras políticas de Aparecida Panisset indicam o quanto “o espaço é um instrumento político manipulado” (LEFEBVRE, 2008). E o quanto o Plano Diretor de São Gonçalo aparenta ineficiência frente às demandas socioespaciais do município.

Deste modo, nosso foco está voltado para as ações de Aparecida Panisset frente à prefeitura de São Gonçalo, durante os anos de 2005 a 2012, uma vez que também se destaca ao expor a relação entre religiosidade e esfera pública municipal.

As ações religiosas de Panisset evidenciam como as práticas ideológicas do pentecostalismo não se restringem aos templos, mas se espreitam por diferentes esferas da vida social e política, onde os religiosos parecem não ter alternativa senão prosseguir nas linhas de frente dessa guerra espiritual contra o “diabo” (MARIANO, 2004, p.124) e seus representantes na terra ou demônios que se disfarçam de divindades pertencentes ao “panteão afro-brasileiro” (SILVA, 2005b, p.151).

### **1.3 Breve histórico político de Aparecida Panisset**

Aparecida Panisset foi vereadora (1996-2001) do município pelo PDT, deputada estadual (2002-2004) do Rio de Janeiro pelo PPB, e assumiu a prefeitura de São Gonçalo por dois mandatos seguidos (2005-2012) pelo PFL.

A ex-prefeita se intitulava “Lavoura de Saia”<sup>35</sup> em referência a figura do já mencionado Joaquim Lavoura e suas atuações em obras públicas a frente do município de São Gonçalo. Durante a sua primeira campanha (2004) Aparecida Panisset adotou o discurso assistencialista e obteve 50.338 votos.

Suas ações corroboram com estudos sobre a atuação das parlamentares brasileiras com dedicação especial a projetos na chamada “área social”, como saúde, educação e assistência social<sup>36</sup>. Aparecida Panisset teve como símbolo da sua primeira campanha a imagem de um tijolo, simbolizando a proposta de reconstrução de São Gonçalo. À época, pequenos tijolos de borracha foram distribuídos nas ruas do município.

---

<sup>34</sup> ROSA, Daniel Pereira. Consensos e dissensos sobre a cidade-dormitório: São Gonçalo (RJ), permanências e avanços na condição periférica. Revista Política e Planejamento Regional, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, julho/ dezembro 2017, p. 273 a 288. ISSN 2358-4556

<sup>35</sup> A expressão “Lavoura de Saia” aparece no perfil político oficial de Aparecida Panisset, no facebook. “Fui considerada a prefeita que mais fez obras na história da cidade sendo apelidada carinhosamente de “Lavoura de Saia””. Disponível em: <<https://www.facebook.com/aparecidapanisset.oficial/>>. Acesso em: maio de 2017.

<sup>36</sup> Machado. Ibid., 133.



Figura 1.1: Ex-prefeita Aparecida Panisset presenteia o Defensor Público Geral, Nilson Bruno, com um tijolinho, símbolo de sua campanha - Foto: Divulgação. O Território Gonçalense, 18 de agosto de 2016.

Durante a primeira campanha, é notório o desejo da candidata em se assemelhar à figura política de Joaquim Lavoura. A “Lavoura de Saia”, como se intitulava em suas páginas sociais, também entoava discursos de “grandeza à terra gonçalense” e de “progresso municipal”. Aparecida Panisset se apresentava para o público como uma personalidade trabalhadora e, principalmente, aquela que representava o povo evangélico. Mas foi principalmente através das constantes obras públicas, como iluminação, pintura de ruas e criação de praças, que Aparecida Panisset conquistou o eleitorado fora dos vínculos religiosos, garantindo assim a reeleição em 2008.

Durante os dois mandatos à frente da prefeitura de São Gonçalo, Aparecida Panisset foi constantemente acusada de irregularidades políticas, como: desapropriar, em nome da prefeitura, imóveis de moradores, praticar irregularidades com as contas do Instituto Social Sônia Gouvêa Faria, fraudar verbas de merenda escolar vindas do Programa Nacional de Alimentação Escolar e do Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE), superfaturar bolsas de coleta de sangue, equipamentos de gotejamento e medicamentos e sonegar contratos com empresas de construção civil. A ex-prefeita também foi condenada, junto à Liga das Escolas de Samba do Município, a devolver 272.089,83 reais<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Os decretos e documentos comprobatórios de acusação estão anexados no final deste trabalho.

Em 2012, Panisset foi homenageada pela escola de samba do município, Unidos do Salgueiro. As estrofes exaltavam a força da mulher que iria revolucionar São Gonçalo,

[...]

A nova era chegou  
Trazendo a transformação  
Mas foi preciso guerrear lá em Brasília  
Pra Davi vencer Golias  
E o progresso vir de fato a este chão

Na fé de uma senhora  
“APARECIDA”  
A refinaria conquistou  
Lutou também para ter aqui obras do PAC  
E o povo em festa seu trabalho coroou

“Feliz Cidade”... O porto aqui chegou  
Mulher tão guerreira  
A bem da verdade  
Nossa cidade revolucionou (Pepe de Niterói, Samba Enredo Unidos do

Salgueiro, 2012).

O samba enredo “Da Fazenda do Gonçalo à Metrópole do Porto da ‘Felizcidade’” destaca alguns pontos já trabalhados neste capítulo, como a associação da prefeita com os Grandes Projetos Públicos, como o PAC e a construção do Porto que ligaria Rio de Janeiro a São Gonçalo, exaltação ao progresso do município e metáforas Bíblicas de superação. A escola recebeu nota máxima em todos os quesitos, conquistando o campeonato municipal.

Aparecida Panisset se declara da Igreja Nova Vida, onde ingressou aos doze anos de idade. Entretanto sua página política nas redes sociais mostra o envolvimento direto com a Igreja da Graça, Assembleia de Deus, Universal, Igreja Presbiteriana Renovada e Igreja Batista Betel.

Segundo o Jornal Extra, Aparecida Panisset se apresenta quase como uma personagem bíblica quando fala de si por meio de parábolas. “Um dia” é o advérbio que ela usa a cada começo de versículo sobre uma passagem de sua vida. Panisset conta que, quando estava em campanha para a prefeitura em 2004, não tinha dinheiro sequer para alugar *outdoor*, “eu me perguntava como é que iria fazer, e, aí, Deus falou assim para mim: Neemias 2,17”<sup>38</sup>, declara ela.

---

<sup>38</sup> APARECIDA PANISSET: A Prefeita que Adora uma Guerra Santa. Jornal Extra. Disponível em <<http://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/aparecida-panisset-prefeita-que-adora-uma-guerra-santa-2734123.html>>. Acesso em: 01 nov. 2015.

Este trecho bíblico narra à construção de Jerusalém que se encontrava arruinada e humilhada. Neemias falou às pessoas que estavam no local: “Vêde a miséria em que estamos; Jerusalém devastada, suas portas consumidas pelo fogo! Vinde; reconstruamos as muralhas da cidade e ponhamos têrmo a esta humilhante situação”<sup>39</sup>.

Aparecida Panisset afirma que foi a partir dessa conversa com Deus que criou o *slogan* “Reconstruindo São Gonçalo”, mas não tinha nada para fazer a reconstrução acontecer. Declarava ser “uma gota no oceano” e classificava a sua campanha como “modestas” caminhadas, em que os correligionários eram alimentados “a banana e água”.

Na cerimônia de retorno a filiação do PDT, em 2007, Aparecida Panisset contou com a participação da missionária Flordelis, que cantou hinos evangélicos de gratidão a Deus por aquele momento<sup>40</sup>.

Aparecida Panisset usava um anel talhado com a inscrição em hebraico “eu sou do meu amado, meu amado é meu”. Solteira, Panisset afirmava ter se casado com a prefeitura. Subiu ao altar no dia em que tomou posse no Executivo.

A fim de melhor entender a atuação de Aparecida Panisset na administração da prefeitura de São Gonçalo precisamos abordar brevemente a participação feminina evangélica na política brasileira. O pesquisador Rubem Cesar Fernandes (1998b) revela que na década de 1990 havia duas mulheres para cada homem entre os evangélicos do Grande Rio, proporção esta que se mantém ao longo dos anos. Para Fernandes, se os evangélicos estão crescendo em grandes números, isto se deve, sobretudo, à participação feminina.

Nas Igrejas, o lançamento de candidaturas de membros da hierarquia favorece não só a identificação dos eleitores com os candidatos, como também a defesa dos interesses da instituição nos diferentes níveis de poder político<sup>41</sup>. Da mesma forma que a maioria dos votos femininos não é definida com base no sexo do candidato ou interesses do universo das mulheres, o comportamento parlamentar das que se lançam

---

<sup>39</sup> Neemias 2,17. In: Bíblia Sagrada. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida, Edição Revisada e Atualizada. 2º Ed. Com referentes divinos iniciados com letras maiúsculas. Barueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2014. 1400p.

<sup>40</sup> PREFEITA SE FILIA AO PDT COM UMA GRANDE FESTA POPULAR NO MAUÁ. Prefeitura Municipal de São Gonçalo. Disponível em: <<http://www.pmsg.rj.gov.br/imprime.php?cod=843>>. Acesso em: 10 maio 2017.

<sup>41</sup> Machado, *Ibid.*, p. 31.

na vida política nem sempre está alinhado aos movimentos de mulheres, ou mesmo possuem sensibilidade às demandas da população<sup>42</sup>.

Embora o segmento feminino permaneça sub-representado na Câmara Municipal, a proporção de mulheres entre os evangélicos eleitos é relativamente superior àquela registrada no universo total dos vereadores. Quando se examina a votação atribuída aos evangélicos na câmara municipal do Rio, no ano de 2000, percebe-se que 35% dos votos foram para as candidaturas femininas<sup>43</sup>.

Maria das Dores Campos Machado (2006) afirma que, em 2003, a Comissão de Direitos da Mulher tinha como integrantes: Andreia Zito, Edna Rodrigues, Jurema Batista e Aparecida Panisset. Esta última também integrou as seguintes comissões: Indicações Legislativas; Agricultura, Pecuária; Política Rural e Agrária; e Pesquisa. As parlamentares, embora tenham apresentado um total de vinte e oito projetos e aprovado seis leis, não elaboraram, no período correspondente, nenhuma proposta direcionada às mulheres (MACHADO, p.141). Para a autora, é significativo o fato de que foi justamente Jurema Batista, convertida ao evangelismo depois de ter iniciado sua trajetória no associativismo civil e na política partidária, a parlamentar evangélica que no primeiro ano de mandato trabalhou na ALERJ temas relacionados com as mulheres.

A pesquisa Novo Nascimento, do ISER, destaca o crescimento da participação política feminina advinda das igrejas pentecostais do Rio de Janeiro. Segundo a pesquisa, as mulheres, em alguns municípios fluminenses, chegavam a representar 80% dos fiéis da IURD. Porém, os estudos não evidenciam diferenças significativas entre as propostas e as estratégias políticas adotadas pelas candidaturas femininas e masculinas para o Legislativo. Os evangélicos, de um modo geral, priorizam as questões religiosas e expressam certo corporativismo em relação ao seu segmento religioso. Pouquíssimas foram às propostas direcionadas ao setor feminino (MACHADO, p.64).

Aparecida Panisset declarou em seus discursos que não recebeu financiamento consistente dos partidos políticos, mas mesmo assim não demonstrava uma visão crítica em relação às agremiações que a lançou. Deste modo evidencia a falta de apoio dos partidos às candidaturas femininas não é incomum, assim como a notória desproporção existente entre o número de mulheres nas disputas eleitorais e quantas ocupam os espaços legislativos. Equação esta que demonstra certo “sexismo” dos dirigentes do partido (MACHADO, p.136).

---

<sup>42</sup> Machado, Ibid., p. 51.

<sup>43</sup> Machado, Ibid., p. 56.



Devemos observar que, mesmo agindo com corporativismo religioso, as mulheres de determinados segmentos pentecostais estão alargando a participação política e ajudando a eleger representantes de suas denominações, mas quando eleitas, reproduzem a hierarquia da esfera religiosa nos espaços públicos.

Aparecida Panisset apresenta diversos exemplos de reverência aos pastores de sua congregação. Em 2004, seu último ano de mandato na ALERJ, Panisset concedeu a Medalha Tiradentes ao Pastor Ademir dos Santos Batista por ter se destacado na área social ao doar aproximadamente vinte cestas básicas para membros especiais de sua igreja, oitenta cestas básicas para a Comunidade do Patronato e oitenta cestas básicas para a Comunidade do Boaçú, todas em São Gonçalo<sup>44</sup>. Em 2004 Ademir era pastor Presidente da Igreja Nova Vida, no bairro Galo Branco, tornando-se, posteriormente, pastor episcopado em 2013<sup>45</sup>.

#### **1.4 Aparecida Panisset: “A prefeita que adora uma Guerra Santa”**

Nas campanhas eleitorais para a prefeitura de São Gonçalo, Panisset foi acusada pelos adversários de usar contra eles argumentos religiosos. Apesar de a sua autoria não ser comprovada, a página online do Jornal Extra se refere à Panisset como “a prefeita que adora uma Guerra Santa”.

No processo eleitoral de 2004, Panisset teve como principal adversária uma colega da Alerj, Graça Matos (PMDB), que contava com o apoio da ex-governadora Rosângela Matheus e do presidente estadual do partido, Anthony Garotinho. À época, jornais com fotos da candidata em rituais de umbanda foram distribuídos, numa tentativa de confundir os eleitores evangélicos no município de São Gonçalo. Panisset também conseguiu comandar as obras sociais implementadas em seu centro social, o que garantiu 51,95% dos votos no primeiro turno do pleito (MACHADO, p. 142). Já na

---

<sup>44</sup> A Medalha Tiradentes é a comenda mais importante do Poder Legislativo do Rio de Janeiro, destinada a premiar personalidades que tenham prestado relevantes serviços à causa pública. Foi instituída por ocasião das comemorações do bicentenário da Inconfidência Mineira, em 21 de abril de 1989, representando um marco histórico na perpetuação do Poder Legislativo do Estado do Rio de Janeiro. Em seu averso, traz a efígie do Protomártir da Independência, o republicano libertário, Alferes Joaquim José da Silva Xavier, Tiradentes. No seu reverso, a inscrição latina “*Libertas Quae Sera Tamen*” (Liberdade ainda que tardia), circundada pelo contorno geográfico do Brasil. Disponível em: <<http://www.fiesp.com.br/noticias/conheca-a-historia-da-medalha-tiradentes/>>. Acesso Junho de 2017.

<sup>45</sup> Cargo ou função de bispo

reeleição, em 2008, Panisset ganhou com 56% dos votos, o correspondente a 170 mil votos a mais que sua concorrente direta e segunda colocada, Graça Matos.

Na reeleição em 2008, o discurso de vitória de Panisset destacava o quanto o povo evangélico a ajudou na “guerra” contra os demais candidatos e a importante participação dos pastores ao mobilizar e cativar eleitores:

Deus no deu a vitória e queremos continuar a trabalhar. Teve alguns que desafiaram Deus. Teve um, que escreveu no laptop, que foi autor desse jornal... Disse que ia “fazer e acontecer”... e que não adiantava nem Deus. E nem pastores. E quando ele disse que não adiantava Deus, eu fiquei muito tranquila porque ele não estava desafiando Aparecida Panisset. E quem desafia Deus, cabe a ele resolver. E Deus resolveu, por uma mulher. E eu primeiro agradei a Deus. Continuo reconhecendo que eu não estaria aqui, não teria essa grande multidão se não fosse Deus. Houve novamente um milagre em São Gonçalo. Deus fez outro milagre. E eu quero agradecer a todos, a todos os candidatos, eu quero parabenizar e agradecer a Deus, a todos que foram eleitos. [...] Não se ganha a guerra sem bons soldados. Você já viu general, coronel, ganhar a guerra sem bons soldados?! É meio difícil! Eles sozinhos na guerra, sem soldados?! [...] Quem ganha a guerra são os soldados. Por isso eu amo tanto o povo. Eu só tenho o meu voto. É único. E olha quantos votos aqui! São os votos de vocês com tantos outros que não estão aqui que nos fizeram ganhar a eleição. A gente não ganha a guerra sozinho, por isso eu quero agradecer a todos os nossos pastores que estão aqui presentes, que oraram e trabalharam por nós [...]<sup>46</sup>

Logo depois de vencer as eleições, em 2009, Aparecida Panisset realizou uma cerimônia para assinatura de convênio entre o Sindicato das Empresas de Prestação de Serviços das Atividades Petrolíferas Interestaduais (SEPSAP), o governo Estadual e Federal. Representando o governo Estadual estava presente Benedita da Silva, pois ocupava o cargo de secretária de Estado de Assistência Social, durante a gestão do ex-governador Sergio Cabral. Além dos representantes do governo, no palco se destacavam as figuras do reverendo Isaias dos Santos Maciel e dos Pastores Paulo de Tarço e Sancler.

Na abertura do evento, Panisset cumprimentou o Pastor Isaias Maciel afirmando que reverenciando a ele fazia o mesmo com todo o público presente, uma vez que este representava a história evangélica e a credibilidade dos evangélicos. Já Benedita da

---

<sup>46</sup> Brasil. Prefeita (2005-2012: Aparecida Panisset). Discurso de comemoração da vitória nas eleições de 2009. São Gonçalo, 2008. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=mjeOZ8enU8E&t=5s>>. Acesso maio 2018.

Silva, em seu discurso, fez questão de ressaltar que não é cristã, é evangélica e que se faz necessário agradecer a Deus pela oportunidade que é dada.

Assim como Aparecida Panisset, Benedita da Silva reverenciou a figura do Pastor Isaias Maciel e sua experiência no atendimento social, demonstrando o quanto a presença das lideranças religiosas faz-se importante nos espaços vazios das associações e organizações não governamentais (clubes e serviços) que estavam a serviço do treinamento destinado a atividade petrolífera para a qualificação de trabalhadores do município.

Aparecida Panisset, ao finalizar o evento, convocou os evangélicos a participar da política pública municipal e liderar movimentos que propusessem angariar votos de eleitores até mesmo externos a seus vínculos religiosos.

Quero agradecer a Deus agora, que por muito tempo, os evangélicos diziam “ah eu não posso participar de política!”, ficavam fora da política, que é um erro, porque nós somos a política! Mesmo sendo evangélico. Nós somos um grupo. Somos nós que devemos fazer a diferença. Não como a política da mesquinha da falcatura, mas da política pública. Nós fazemos parte dela. Eu quero agradecer a Deus por ter levantado Paulo de Tarço e pastor Sancler, para que estejam liderando esse movimento, pela glória de Deus, como instrumentos para conscientizar e para trazer esse povo<sup>47</sup>.

Durante o discurso de Aparecida Panisset, os pastores ficaram posicionados no palco à frente dos representantes políticos e sindicais, levantando os braços em sinal de agradecimento aos céus, enquanto o público aplaudia. Atrás dos pastores, podemos observar uma faixa com a seguinte frase: “Todo povo é de Deus, mas a qualificação do profissional do petróleo é nossa”. Mediante ao contexto aplicado, essa faixa nos leva a crer que Aparecida Panisset, a frente da prefeitura de São Gonçalo, se colocava como a responsável capaz de administrar a “benção” de Deus e qualificar os “escolhidos” do município para prosperar mediante a oportunidade divina de emprego.

Para finalizar o evento, Aparecida Panisset afirmou que aquele não era um movimento evangélico, mas sim um movimento liderado pelo povo evangélico para levar melhorias à terra de São Gonçalo e os pastores ali presentes estavam conscientizando suas comunidades religiosas e movimentando projetos junto às esferas governamentais.

---

<sup>47</sup> Brasil. Prefeita (2005-2012: Aparecida Panisset). Discurso no Sindicato das Empresas de Prestação de Serviços das Atividades Petrolíferas Interestaduais (SEPSAP), 2009. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=lauLDyZW8yY>>. Acesso maio 2018.

Tal conexão entre atividades religiosas e objetivos políticos seria fortemente condicionada pelo prestígio das lideranças religiosas na condução de cultos e outras atividades das igrejas. O fator carisma seria a variável determinante: quanto maior o volume de ações extraordinárias, maior é a veneração em torno da figura da liderança, elevando sua capacidade de persuasão. Por esse motivo, nas igrejas pentecostais, onde são recorrentes atividades com forte carga emotiva, marcadas pela presença de curas, sessões de exorcismo, prática da glossolalia, entre outros, observar-se grande dependência do grupo em relação aos seus líderes. Os pastores e outros integrantes do corpo eclesial obtêm muito prestígio nas relações sociais que são mantidas com os membros da igreja (RODRIGUES e FURKS, p.120).

Os discursos de Aparecida Panisset evidenciam o quanto a influência religiosa pentecostal transforma o sujeito em um militante, que busca a santificação através da constante participação e o intuito de realizar as orientações pastorais. Também nos evidencia como a narrativa Bíblica de Pentecostes oferece o cumprimento de promessas, as quais envolveriam libertação e regozijo a essa classe menos favorecida. Assim, o que aconteceu no passado envolvendo um povo, também poderia acontecer nos dias de hoje, envolvendo todo aquele que passa pela experiência comunitária do batismo do Espírito Santo, o que o tornaria pertencente à mesma comunidade.

O ato de conversão ao pentecostalismo produziria uma ruptura com a cultura brasileira hegemônica, o qual passaria a ter um exponencial de conduta confessional, onde seria preciso participar para ser, em oposição às outras religiões, quando não seria preciso ser para participar (ALCANTARA, p.2013, p.99)<sup>48</sup>. Nesse contexto de participação congregacional, entendemos os constantes pedidos da ex-prefeita Aparecida Panisset para que a população religiosa também participe e lidere a política municipal na busca por melhorias de vida.

Entretanto, não seria necessariamente por uma mudança de vida financeira ou por melhores condições econômicas, mas por uma vida sem conflitos e sem vícios. Esse desejo por cuidados mais pastorais em relação aos problemas cotidianos, recebido e atendido no meio pentecostal nos faz entender a eficiência dos discursos e vínculos religiosos estabelecidos por Aparecida Panisset, uma vez que tanto o público evangélico quanto o povo gonçalense em geral, ansiavam por dias melhores.

---

<sup>48</sup> ALCANTARA, Sergio P. Gil de . Espiritualidade e cidadania pentecostal clássica: Caso das comunidades gonçalenses.. Protestantismo em Revista , v. 32, p. 93-104, 2013.

## 1.5 Aparecida Panisset e as religiões afro-brasileiras

O tratamento dado pela prefeitura de São Gonçalo às denominações religiosas ganha destaque quando há eficiência na aplicação das leis favorecendo as religiões evangélicas mas são sancionados decretos que diminuem os espaços das religiões afro-brasileiras.

Aparecida Panisset é acusada de usar argumentos religiosos contra adversários políticos; difamar as religiões afro-brasileiras; desviar verbas públicas, principalmente da saúde, para as igrejas pentecostais; fazer leis e decretos a favor das denominações cristãs; decretar instituições religiosas como órgãos de utilidade pública, como o Ministério Nova Vida para as Nações, que se denomina “uma igreja empenhada em ganhar multidões para o reino celestial”; usar infraestrutura municipal para a realização de projetos evangélicos, a exemplo do Projeto “Luz para todos”, promovido pelo grupo evangélico Voluntários em Ação, da Igreja Nova Vida do Jardim Catarina; demolir praças para a construção de espaços litúrgicos; utilizar veículos do setor da saúde para transportar fiéis; desalojar terreiros; proibir a coleta de lixo próximo a casas de axé; dificultar a legalização dos templos afro-brasileiros; não cumprir o acordo de institucionalizar o espaço onde o Caboclo das Sete Encruzilhadas se manifestou pela primeira vez, entre outras.

Segundo Pedro Rebelo, conhecido na comunidade de terreiro em São Gonçalo como Pedro D’Oxalá, ao mesmo tempo em que Aparecida Panisset “atacava” os terreiros ela liderava encontros e conferencias sobre igualdade racial falando “em nome de Jesus”. Pedro D’Oxalá afirma que atualmente muitas casas de axé do município de São Gonçalo tem medo, por não serem legalizadas, de sofrerem repressão maior que o preconceito diário que recebem historicamente, e serem expulsas dos seus terrenos:

Eu acho que o governo da Aparecida Panisset, elevou o fundamentalismo religioso a outro patamar. So que ao mesmo tempo, é no governo dela que tem a criação do Conselho de Igualdade Racial e a omissão da demolição da primeira casa de umbanda do Brasil. Foi na primeira conferencia de promoção da igualdade racial de sg e falou que estava lá porque Jesus ama todo mundo. Então Aparecida Panisset tem essa característica dupla. O que acontece que ela fechou os olhos para a destruição da casa de umbanda. Teve uma política de aparelhamento, com muito pastor dentro do governo, muita igreja teve suas ruas pavimentadas, destruiu a Praça Chico Mendes para construir a

Praça da Bíblia. Ela pavimentou o monte da amendoeira, onde os evangélicos sobem para orar.

Como podemos observar, durante o governo de Panisset foram criadas leis que favoreceram as denominações cristãs, como a Lei Municipal nº 29/2005<sup>49</sup>, que legaliza a Marcha para Jesus, tornando-a patrimônio público e viabilizando financiamentos municipais a esse evento. Porém, a ação da prefeita que teve grande mobilização popular foi à destruição da conhecida Praça Chico Mendes para a construção da Praça da Bíblia.

A construção da Praça da Bíblia contou com diversas manifestações contrárias organizadas por moradores. Aparecida Panisset prometeu a jornalista do Jornal Extra, Berenice Seara, que não iria retirar totalmente a memória do ativista Chico Mendes para construir uma praça evangélica.



Figura 1.3: Colunista política do Extra, Berenice Seara, confirma o que a minha fonte informou: a prefeita não vai mais rebatizar a Praça Chico Mendes. Fontes: Blog Território Gonçalense. 25 de dezembro de 2011

<sup>49</sup> São Gonçalo. Lei nº 29/2005 de 18 de junho de 2005.

Mas Panisset não cumpriu a promessa. Após a inauguração, a Praça da Bíblia foi fechada com cadeado e as chaves ficavam em posse da Igreja Universal localizada do outro lado da rua. Segundo o Jornal Extra, o informe sobre a construção da Praça da Bíblia afirma que é “um espaço destinado para todas as religiões, desde que sejam cristãs”, excluindo da representação espacial da cidade outras denominações, como as religiões afro-brasileiras.

Como vimos anteriormente, desde antes da fundação do município de São Gonçalo a sua história está envolta com as atuações e marcos da religiosidade católica, mas a partir do governo de Aparecida Panisset, esse espaço preenchido pelo catolicismo vai se estreitando e cedendo lugar para as religiões pentecostais do município. O mesmo acontece com os símbolos religiosos. O pentecostalismo vai marcar presença em renomeação de ruas, elaboração de praças, denominação de escolas, datas comemorativas e etc.

Ao abordar o tema religião, Estado e modernidade, Giumbelli (2004)<sup>50</sup> afirma que não há como considerar os símbolos religiosos como puramente artefatos culturais brasileiros e assim enquadrá-los na laicidade do Estado, pois esses símbolos já carregam a concepção do religioso. Assim, o objeto religioso que está no espaço público e ninguém nota, marca uma posição de poder mesmo passando despercebido. É o que Giumbelli chama de “invisibilidade exposta”, ou seja, são objetos que atuam melhor na sociedade quando não chamam a atenção, ocupando lugares que fazem com que o observador o internalize, passando a ideia de normatividade (GIUMBELLI, p.146). Estamos longe do modelo que associava a modernidade ao fim da religião. Para o autor, a atualidade está repleta de religião. No caso brasileiro, a imagem do país está marcada por inúmeros indícios de religiosidade pública, associados à expansão evangélica na década de 1970 e seu impacto social e político (GIUMBELLI, p.47).

Nessa disputa, religiosos e laicos buscam assegurar seus interesses na esfera pública a partir das suas interpretações sobre a laicidade e dentro do campo jurídico, salientando assim que a separação republicana entre Igreja e Estado não representa exclusão mútua entre ambas, mas sim acirramento da disputa entre grupos religiosos e entre religiosos e laicos. Assim, aqueles que defendem a manutenção dos símbolos religiosos nos espaços públicos afirmam que esses símbolos são intrínsecos à cultura nacional, sendo parte da formação cultural do Brasil. Já os que lutam pela retirada das

---

<sup>50</sup> GIUMBELLI, Emerson. Religião, Estado, Modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. Estudos avançados, 18 (52), 2004.

representações religiosas são caracterizados como intolerantes religiosos pelos que defendem a manutenção desses símbolos.

As religiões afro-brasileiras aparecem na disputa pelo espaço público articulando símbolos religiosos (vistos como “culturais” ou não), o Estado e os movimentos políticos (negros ou de aliados). Ao se proclamarem herdeiros da cultura negra brasileira os afro-religiosos expõem suas desvantagens sociais e econômicas frente ao catolicismo e ao pentecostalismo. Essa desvantagem aparece nos dados quando os censos apresentam que a maioria da população negra do Brasil professa oficialmente a fé católica e, por outro lado, em termos absolutos, os números também indicam que há mais evangélicos negros do que praticantes das religiões afro-brasileiras. Não esquecendo a ressalva de que as religiões evangélicas são as que mais crescem no Brasil das últimas décadas.

Aparecida Panisset também é acusada de criar barreiras para aprovação dos projetos e institucionalização das casas de axé, dificultando a aplicação da antiga Lei Federal Nº 3.193, que isenta o lançamento de impostos sobre templo de qualquer culto<sup>51</sup>. Durante as entrevistas com as lideranças afro-religiosas, a ialaxé Bianca D’Sango afirma que mesmo com a ajuda de algumas secretarias do município de São Gonçalo, encontra dificuldades para legalizar o projeto social da sua comunidade de terreiro, e institucionalizar o seu Terreiro.

Bianca é ialaxé<sup>52</sup> da Tenda Espírita de Caridade João de Benguela – Ilê Iputi Baba Baru, encontra-se no Bairro do Rocha, município de São Gonçalo. O terreiro é misto, ou seja, trata-se de um "espaço híbrido" por apresentar atuação conjunta em umbanda e candomblé (FONSECA e GIACOMINI, 2013, p. 50)<sup>53</sup>. A tenda de umbanda é a mais antiga, fundada em 1964, completando cinquenta e quatro anos. Recebe o nome de Tenda Espírita de Caridade João de Benguela. Já o terreiro de candomblé, que recebe o nome de Casa de Xangô: *Ilê Iputi Baba Baru*, tem quarenta e seis anos, a fundação data de 1972. A casa é Ketu de origem Axé *Opô Afonjá* - Rio de Janeiro.

Bianca D’Sango desenvolve projetos sociais que atuam contra a “demonização” imputada por anos a esse grupo religioso e que vem sendo reforçada pelo crescimento

---

<sup>51</sup> Brasil. Lei nº 3.193, de 4 de julho de 1957.

<sup>52</sup> “Ketu: Também dito Ketu. Antigo reino da África Ocidental, cortado em dois pela atual fronteira Nigéria-Benin. Seu governante tem o título de Alaketu.// ovo desse reino, pertencente ao Egbá, divisão dos Iorubás. Veio em grande número, como escravo, para a Bahia. Há elementos seus se devem os candomblés mais tradicionais, como Engenho Velho (Casa Branca), Opô Afonjá, Gantois, Alaketo, Ogunjá etc. F. – ior.: ‘Ketu’” (CACCIATORE, 1988, p.163).

<sup>53</sup> FONSECA, Denise Pini Rosalem da; GIACOMINI, Sônia Maria. Presença do Axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro- Rio de Janeiro: Ed. PUC- Rio, 2013.



do pentecostalismo e seus desdobramentos políticos<sup>54</sup>. Ações como alfabetizar adultos, distribuir cestas básicas e promover atividades culturais com crianças podem agir como mecanismos que atraem a comunidade e modificam os olhares negativos. O estandarte do projeto social, Projeto Cardume, é a atividade da capoeira. Segundo Bianca D’Sango é através dela que os alunos aprendem um esporte, trabalham corporeidade e conseguem associar o que é ensinado pela comunidade de terreiro com o que acontece no jogo da capoeira.

Na roda de capoeira, a música é um elemento importante uma vez que as letras podem retratar fatos históricos e relembrar a luta por liberdade, entre outras relevâncias. Segundo Jorge Felipe Columá e Simone Freitas Chaves (2013)<sup>55</sup> a musicalidade afro-brasileira retrata em seu imaginário seus mitos de criação, suas lendas, crenças e, sobretudo, sua religiosidade. Na capoeira alguns pontos são cantados ou são adaptados para utilização nas rodas. Assim os autores destacam como a capoeira possui na religiosidade um dos pilares de seu imaginário social, onde o berimbau e o atabaque emprestam seus atributos sagrados e são reverenciados na roda, seus cânticos narram lendas de deuses e orixás, que, junto ao catolicismo, compõem o sincretismo de uma religiosidade peculiar às manifestações culturais dos africanos e seus descendentes no Brasil.

Bianca D’Sango relata a visita de um homem que, declarando-se evangélico, pediu para participar das rodas de capoeira, pois tinha o interesse em aprender o jogo e levá-lo à sua denominação com a alcunha de “Capoeira de Jesus”. O relato de Bianca não é a única evidência do interesse evangélico pela capoeira em São Gonçalo. Ao longo da pesquisa nos deparamos com diversas igrejas evangélicas que promoviam a capoeira como modalidade esportiva capaz de desenvolver o corpo e a mente. As letras das cantigas deixam claro a religiosidade do capoeirista, seja quando citam Deus ou Orixás.

É importante ressaltar brevemente que na “capoeira gospel”, os grupos trocam as cantigas de capoeira por cânticos evangélicos; mudam as músicas clássicas da capoeira de domínio público, para colocar trechos evangélicos ou apenas excluem da roda músicas que citam santos ou orixás.

---

<sup>54</sup> Ialaxé: Cargo de zeladora dos axés, tendo-os sob seus cuidados, providenciando limpeza, colocação de comidas etc. É de grande importância, sendo o terceiro cargo sacerdotal do Candomblé e terreiros afins. Deve ser exercido por uma ebãmi de inteira confiança (CACCIATORE, Ibid, p.143).

<sup>55</sup> COLUMÁ, Jorge Felipe, CHAVES, Simone Freitas. O sagrado no jogo de capoeira. Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de Janeiro, v.10, n.1, p. 169-182, mai. 2013.

Os grupos de capoeira que possuem mestres pertencentes a outras religiões, acabam não reforçando em sua prática determinados aspectos ligados aos cultos afro-brasileiros, como ocorre na capoeira evangélica. A “capoeira gospel”, a partir da década de 1990, surge em oposição às raízes religiosas afro-brasileiras e sugere mudanças que vão agir no simbolismo do ritual da capoeira. Entre elas, a retirada do atabaque, que para alguns mestres evangélicos têm forte ligação com a umbanda e o candomblé; dos toques de berimbau são retirados os nomes de santos católicos, pois, segundo seus preceitos religiosos desses grupos evangélicos, os santos da Igreja católica não têm representatividade sagrada, só havendo a possibilidade de um único Deus para todos.

Dessa forma, quando ocorre a modificação estrutural de algumas letras para adapta-la a religião evangélica, há perdas significativas de elementos da cultura popular, pois a modificação gospel descaracteriza os fatos históricos enquanto retira da letra seus ensinamentos e não nos permite mais acessar os códigos simbólicos afro-brasileiros. Também podemos perceber a capoeira como instrumento evangelizador na medida em que, através das aulas e dos ritos adaptados para esse fim, como músicas feitas para louvar a Deus, é capaz de reunir pessoas de diversas congregações.

A Liga de Capoeira Evangélica de São Gonçalo foi fundada em maio de 2015, mas observamos que na gestão de Aparecida Panisset os grupos de capoeira do município já recebiam significativa atenção. Panisset criou o Dia Municipal da Capoeira em 2005. Quatro anos depois, em 2009, sancionou a lei do vereador Eduardo Gordo em que declara de utilidade pública a Associação de Capoeira Negrinhos de *Sinhjá* VII-ACNS VII<sup>5657</sup>. Esta associação vem desenvolvendo trabalho sociocultural desde 1987 em cinco estados brasileiros: Bahia, Minas Gerais, Pará, Pernambuco e Rio de Janeiro. Em São Gonçalo a associação atua em escolas, clubes e igrejas evangélicas.

Corroborando com o crescente pentecostalismo no município de São Gonçalo, a ex-prefeita evidencia a “guerra religiosa” existente entre pentecostais e adeptos dos cultos afro-brasileiros. Esse conflito pode ser observado tanto no modo como se dá a convivência entre os terreiros e as igrejas pentecostais, quanto nas práticas políticas do município.

Com o objetivo de exemplificar o conflito entre as religiões afro-brasileiras e a ex-prefeita Aparecida Panisset, no capítulo dois vamos abordar a desapropriação do

---

<sup>56</sup> São Gonçalo. Lei nº 009, de 4 de maio de 2005.

<sup>57</sup> São Gonçalo. Lei nº 230, de 24 de novembro de 2009.

terreno onde mora a família do Ogá Cristiano D'Oxalá e também esta institucionalizado o Centro Espírita Caboclo Pena de Ouro (CECAPO).

## Capítulo 2: Desapropriação do Centro Espírita Caboclo Pena de Ouro (CECAPO)

*Pai Nosso que estás nos céus, nas matas, nos mares e em todos os mundos habitados. Santificado seja o Teu nome, pelos Teus filhos, pela natureza, pelas águas, pela luz e pelo ar que respiramos. Que o Teu reino, reino do bem, do amor e da fraternidade, nos una a todos e a tudo que criaste, em torno da sagrada cruz, aos pés do divino salvador e redentor. Que a Tua vontade nos conduza sempre para o culto do amor e da caridade. Dá-nos hoje e sempre a vontade firme para sermos virtuosos e úteis aos nossos semelhantes. Dá-nos hoje o pão do corpo, o fruto das matas e a água das fontes para o nosso sustento material e espiritual. Perdoa, se merecermos, as nossas faltas e dá o sublime sentimento do perdão para os que nos ofendam. Não nos deixes sucumbir ante a luta, dissabores, ingratidões, tentações dos maus espíritos e ilusões pecaminosas da matéria. Envia, Pai, um raio de Tua divina complacência, luz e misericórdia para os Teus filhos pecadores que aqui habitam, pelo bem da humanidade. Que assim seja, em nome de Olorum, Oxalá e de todos os mensageiros da luz divina<sup>58</sup>.*

Durante o exercício de dois mandatos a frente da prefeitura de São Gonçalo, Aparecida Panisset foi acusada diversas vezes de assumir posicionamentos religiosos, como o decreto que desocupava ilegalmente o Centro Espírita Caboclo Pena de Ouro. O local também é moradia do Tata Ogã Cristiano D'Oxalá, sua esposa e duas filhas. No ano de 2010, Aparecida Panisset deu início à desocupação do lugar com a justificativa de construir um complexo esportivo para o município<sup>59</sup>.

O Centro Espírita Caboclo Pena de Ouro (CECAPO) está localizado no bairro de Sacramento, município de São Gonçalo, Rio de Janeiro. O bairro integra o distrito de Ipiúba e possui cerca de 159.400 habitantes e está situado na região sul do município. O terreno pertence a uma Área de Preservação Permanente (APP), conhecido como Monte Formoso.

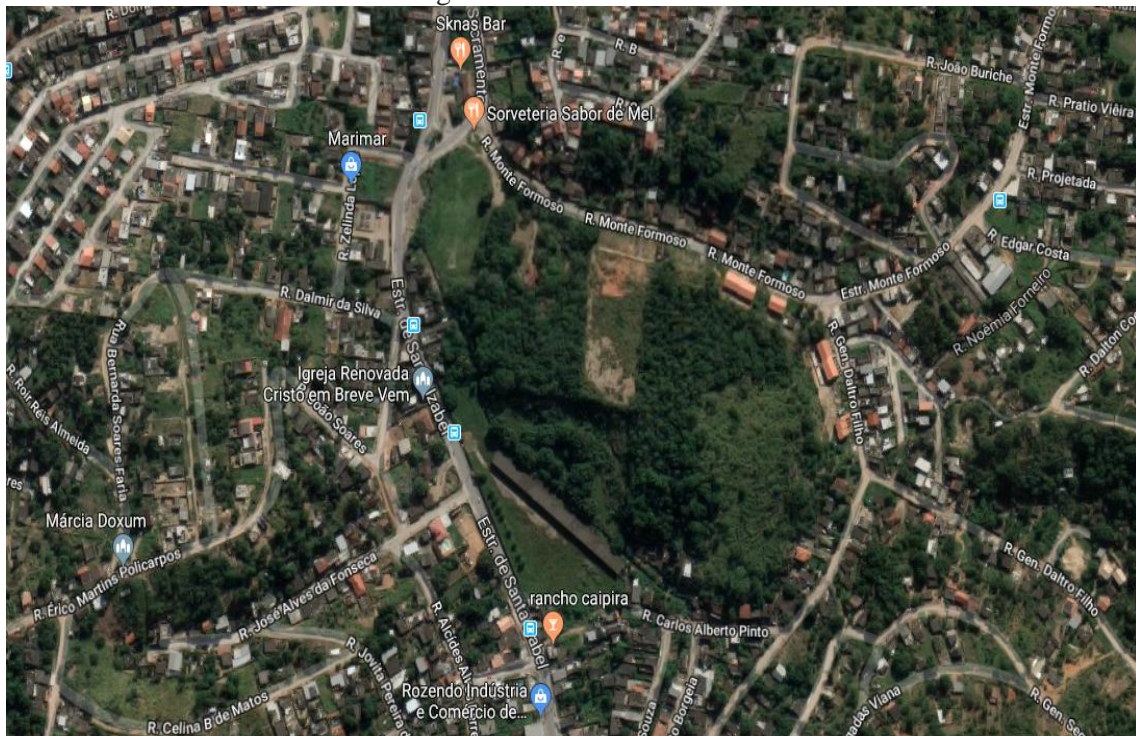
---

<sup>58</sup> Pai Nosso Umbandista

<sup>59</sup> São Gonçalo. Decreto nº 137/2010. 14 de maio de 2010. ANEXO 1

Segundo o código Florestal Lei N° 12.651<sup>60</sup> uma APP corresponde a uma área protegida para preservação dos recursos hídricos, paisagem, estabilidade geológica e biodiversidade, proteger o solo e assegurar o bem-estar das populações humanas. De acordo com o artigo 225 da Constituição<sup>61</sup>, as áreas de preservação permanente (APP) tem o objetivo de garantir a todo brasileiro o direito a um meio ambiente ecologicamente equilibrado, com rígidos limites de exploração.

Figura 1 – Monte Formoso



Fonte:google.com.br/maps.

Próximo ao CECAPO passa o Rio Guaxindiba, o de maior extensão do município de São Gonçalo e encontra-se totalmente assoreado, o que potencializa a força de sua correnteza durante as chuvas intensas. Cristiano afirma que em épocas de cheia o rio transborda, alaga todas as ruas baixas do bairro, a correnteza é suficiente para arrastar carros ate o Campo de Sacramento, onde parte da água é absorvida.

O Campo de Sacramento está dentro dos limites da propriedade de Cristiano D'Oxalá, fica embaixo da sua casa e do Centro Espírita. Além da função ecológica de

<sup>60</sup> Informações sobre área de proteção da vegetação nativa, disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2011-2014/2012/Lei/L12651compilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2012/Lei/L12651compilado.htm)>. Acesso em junho de 2018.

<sup>61</sup> Fundamentos do Estado Democrático de Direito . Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicaocompilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm)>. Acesso em junho de 2018.

absorção das cheias do Rio Guaxindiba, o Campo de Sacramento, nos finais de semana, funciona como área de lazer para as crianças do bairro.

Com o objetivo de melhor entender a desapropriação sofrida pelo Centro Espírita, faz necessário apresentar brevemente a história do terreiro, desde a iniciação do fundador, pai Manoelzinho D'Yemanjá até a atual direção do seu filho carnal, Cristiano D'Oxalá.

## **2.1 Pai Manoelzinho D'Yemanjá: Fundador do CECAPO**

Manoel Ramos, conhecido como pai Monoelzinho D'Yemanjá, é fundador do Centro Espírita Caboclo Pena de Ouro. Nasceu no dia 21 de abril de 1940, no Cubango, bairro de Niterói, Rio de Janeiro. A história do seu Manoel na Umbanda começou aos sete anos de idade, quando teve a primeira “manifestação” ou “transe mediúnico”. Seu Manoel fez santo na nação Congo-Angola, de Yemanjá.

Ainda na infância, antes de completar dez anos e em decorrência da pobreza que vivia, pai Monoelzinho precisou trabalhar em um comércio próximo de casa, exercendo várias atividades, dentre elas a ocupação de torrar café. Durante o trabalho, pai Monoelzinho caiu dentro da torrificadora de café, que por estar muito quente, acabou queimando-o significativamente da cintura para baixo. Cristiano D'Oxalá destaca que naquela época não havia o costume de internação hospitalar, então o seu pai foi tratado em casa, com ajuda de farmacêuticos. Porém, a mãe de seu pai decidiu leva-lo ao centro do Caboclo Tupimirim, que existia próximo a casa deles, a fim de que seu filho fosse melhor amparado com folhas, xaropes e rezas. Já o pai de Monoelzinho, por ser bastante andarilho e católico fervoroso, não ficou sabendo de tal iniciativa.

Cristiano explica que foi nesse centro, vizinho da antiga casa de seu pai, que aos sete anos de idade, senhor Manoelzinho recebeu a sua primeira entidade, um preto velho que se apresentava como Pai Maciel da Bahia. A partir desse despertar, ele começou a sua trajetória na religião.

Lisias Negrão (1996)<sup>62</sup> evidencia que a maior clientela nos terreiros de umbanda é atraída pela possibilidade de cura, compreender ou procurar ajuda sobre certas debilidades de saúde ou espiritual. E que todo pai de santo é um feiticeiro em potencial aos olhos de seus pares e clientes. Lisias afirma que a grande maioria das intervenções

---

<sup>62</sup> (Lisias Negrão, Magia e religião na umbanda, 1996)

dos guias na vida daqueles que procuram por sua ajuda refere-se a questões de saúde. Essas intervenções envolvem males não diagnosticados pela medicina oficial ou então diagnosticados, mas não resolvidos pelos tratamentos médicos. Há também casos de complementaridade entre as duas formas, como o caso de pai Manoelzinho. Ou seja, o necessitado recebe tratamento espiritual como reforço da cura dos males do corpo e da mente. Assim “através do ritual mágico darse-ia a passagem de uma situação sentida como de desordem, a doença, para uma reordenação da vida do doente em sua totalidade, qual seja, a cura” (NEGRAO, p.88).

Porém o autor complementa que a constituição de um terreiro não esta limitada ao somatório de relações clientelísticas ligando os guias, pais e filhos de santo, mas vai além, pois é constituído por redes de relacionamentos, na maioria das vezes, precedidas por vínculos de parentesco, vizinhança ou de amizade.

Manoelzinho D'Yemanjá frequentava esse centro que, segundo relato de Cristiano, era humilde, de lona, barro socado, no barranco, e as reuniões eram feitas apenas na palma, sem tambor, muito reservado com medo de denuncia dos vizinhos que poderia levar a aparição da policia.

Este relato comprova que mesmo depois de abonada a lei de 1934 que obrigava os centros de umbanda a se registrarem no Departamento de Polícia do Rio, ainda no final da década de 1960, os terreiros eram obrigados a se registrarem em cartórios, preencherem formulários e o pagamento de uma pequena quantia. Mas o legado do medo e a ocorrência de investidas policiais fizeram com que muitos centros se mostrassem relutantes em se registrar. “A policia, evidentemente, justificava as perseguições deste período argumentando que a “macumba” tinha ligações com os subversivos” (BROWN, 1987, p.14)<sup>63</sup>.

Posteriormente a sua iniciação, pai Manoelzinho começou a frequentar a casa de Vitoria Nacif<sup>64</sup>. Cristiano D'Oxalá apresenta dona Vitória como uma baluarte da Umbanda, no Brasil. A sede do centro ficava na Rua Alvaros Neves, numero 122, bairro do Fonseca, em Niterói. Dona Vitoria fazia festas do Caboclo Tupinambá, com a participação do pai Manoelzinho, que ao entrar em transe falava tupi-guarani.

---

<sup>63</sup> BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: Umbanda & política. Cadernos do ISER, 18. Rio de Janeiro, ISER e Marco Zero, 1987

<sup>64</sup> Victória Felix Naciff junto com os membros da Casa de Caridade Nossa Senhora da Glória fundou a Federação Espírita Umbandista do Estado do Rio de Janeiro, na década de 1980. Mais informações disponíveis em:< <http://www.fedespbrasil-es.org.br/pg/1675/historia-da-feb/>>. Acesso, junho de 2018.

Meu pai tinha a terceira série do primário, na época. Ele se expressava bem, mas pouco escrevia. Uma língua estrangeira nem pensar. Mas quando ele estava com esse caboclo era fluente no tupi. Coisa que a mediunidade fazia para mostrar pra gente que ela existia. Porque nós sempre fomos muito incrédulos, como somos até hoje. Essa força vibratória tinha que ser muito grande. Então, entre as décadas de 1950/60, ele foi para o centro da dona vitória e lá ele ficou até 1970. Em 31 de maio de 1971 ele fundou o Centro Espírita Caboclo Pena de Ouro. Data de fundação oficial.

O centro foi fundado em cima da casa do avô paterno de Cristiano D'Oxalá, também no bairro do Fonseca, em Niterói e constava na sua ata de fundação que o espaço era cedido em caráter provisório. O centro funcionou neste local até 1974, mesmo ano de nascimento de Cristiano e início do processo de separação dos seus pais.

## **2.2 Formação do Centro Espírita Caboclo Pena de Ouro (CECAPO)**

A transferência do centro do Fonseca para Monte Formoso, São Gonçalo, aconteceu no início dos anos 1980. Mas foi no dia 13 de junho de 1993 que aconteceu à festa de abertura da nova sede, onde Yemanjá junto com Oxalá foram confirmados como regentes da casa. Cristiano ressalta que a instalação do Centro Espírita dentro de uma área de mata fechada e próximo ao rio de grande extensão foi decidido pelo caboclo do seu pai:

O filho de santo do meu pai morava aqui como caseiro, finado seu Roque e sua esposa. Então um dia ele convidou meu pai pra vir aqui. Meu pai veio. Quando meu pai colocou o pé lá em baixo o caboclo pegou ele. Ele saiu do ônibus o caboclo pegou ele e falou: “Cheguei na minha terra!”. Eu comecei a fazer uns estudos e não consegui concluir, mas isso daqui era de índios. Tanto que se você observar alguns historiadores mostram que aqui tinha tribos de tupinambá que seguiam o rio Guaxindiba. Você tem aqui um monte todo de mata fechada, quando chegava ali embaixo tinha um rio de grande extensão, um ambiente propício para formar uma tribo. Meu pai veio, o pessoal do terreiro reclamou, disse que aqui tinha bicho e etc. Ele falou: “Estou indo para minha terra!”. Ele foi ali, pegou um galho, fez uma seta, gravou no chão e disse: “É para aqui que eu venho trazer o meu povo!”.

Os caboclos são espíritos de chefes guerreiros de aldeias ou tribos, estão acostumados a comandar, possuem a natureza intrinsecamente boa, vivem em matas e conhecem as ervas. Nas giras são muito sérios e contidos, os clientes os tratam com



respeito e temor, o que justifica a pouca clientela em alguns terreiros. Eles não atendem de imediato aos pedidos que lhes são feitos.

Sobre os caboclos, Lisias Negrão afirma que, “a valorização do indígena na cultura brasileira, tanto erudita quanto popular, chega aqui ao seu ápice. Ele não é apenas o bom selvagem, nobre, corajoso e livre, mas também sábio e cristão” (NEGRÃO, p.210). Os caboclos são entidades de luz, capazes de orientar seus clientes.

Cristiano D’Oxalá destaca duas entidades indígenas que se manifestavam em seu pai. O Caboclo da Mata Fechada, entidade indígena que escolheu Monte Formoso como o lugar de instalação do terreiro, e o Caboclo Pena de Ouro, que é homenageado dando o nome para o Centro Espírita fundado por pai Manoelzinho D’Yemanjá.

Segundo Patricia Birman (1983)<sup>65</sup> as representações que os umbandistas fazem dos espíritos indígenas estão expressas nos nomes que lhes atribuem. Geralmente são nomes que indicam quem são ou lugar a que pertencem. Também há nomes formados a partir da imagem de destaque no índio, como, “Pena de Ouro”. Para a pesquisadora, o caboclo se apoia na ideia romântica da natureza, vista como uma fonte de qualidades que se entrelaçam ao seu estado selvagem, por isso são personagens altivos, orgulhosos e indomáveis (BIRMAN, p.38) .

Como abordado no primeiro capítulo, segundo a historiadora Maria Nelma Carvalho Braga (2006), em fins do século XVI, o município de São Gonçalo fazia parte da capitania de São Vicente. Essa capitania era povoada pelos índios Tamoios, tupinambás, e abrangia o sul da costa do Rio de Janeiro e o norte do litoral de São Paulo. Também foi no final do século XVI que a região sofreu com descobertas e invasões colonizadoras. O desbravamento do território ocorreu somente no início do século XVII, com a chegada dos jesuítas que se fixaram longe do litoral, às margens dos rios Cabuçu, Imboçu e Aldeia e na Zona de Columbande.

Deste modo, percebemos que os pesquisadores, como Maria Nelma Braga, confirmam que possivelmente nas terras onde está instalado o CECAPO era habitação dos índios Tupinambás. Fortalecendo a crença de Cristiano na importância dessa área tanto para o plano espiritual (caboclos fundadores) quanto para o plano carnal (herança familiar).

As religiões afro-brasileiras, de uma maneira geral, já concebem o terreiro como um território possuidor de significado que está além do aspecto físico ou material,

---

<sup>65</sup> BIRMAN, Patricia. O que é Umbanda. São Paulo: Brasiliense, 1983



envolvendo as formas de relação de uma sociedade com seus ideais e representações, além de traduzir o comportamento de indivíduos e os sentimentos coletivos de vinculação a uma organização espacial. Para Jussara Rego (2006), os assentamentos<sup>66</sup> possuem uma composição de espaços místicos, ritual e social e “do ponto de vista funcional, compreende um espaço ritual e um espaço de moradia” (REGO, p.37).

Assim, quando os terreiros são submetidos à perda de suas áreas por parte do poder público, sofrem um problema que pode por fim às suas existências, pois, segundo a visão de mundo da religião onde esses terreiros estão inseridos, “toda casa, depois de aberta, deve se perpetuar no tempo, pois o axé está plantado” (REGO, p.69).

A sede funcionou com a liderança do senhor Manoel até o seu falecimento em 2001. De 2001 a agosto de 2002 a casa ficou fechada para os preceitos pós-vida. De 2002 até a atualidade é o Ogã Cristiano D’Oxalá, junto com a sua mãe de santo Jurema e a mãe Cineia (Lucineia) do Caboclo da Mata Virgem e alguns amigos, que encabeçam a organização do terreiro. Cristiano D’Oxalá afirma estar preparando sua filha mais nova para a função de mãe de santo do CECAPO, mesmo “arredia” para a obrigação, ele acredita que tudo acontecerá como o previsto.

### **2.3 Cristiano Ramos: Herdeiro, Zelador e Tata Ogã**

Cristiano Ramos é um homem branco, de quarenta e quatro anos. Mora com a esposa e as duas filhas no mesmo quintal onde esta instalada a atual sede do centro espírita, em Sacramento, São Gonçalo. Cristiano tem curso superior em Tecnologia da Informação e trabalha na sua área de formação.

Cristiano atua como guardião da tenda de umbanda Caboclo Pena de Ouro e junto com a sua irmã consanguínea, é herdeiro consanguíneo do terreno onde a casa e o centro estão instalados. Ele afirma que a sua trajetória na umbanda começou desde que estava na barriga da mãe, uma vez que ela sempre esteve presente nos terreiros.

Cristiano nasceu no dia 06 de março de 1974. Com pouco mais de um mês de nascido, no dia 23 de abril, dia de São Jorge sincretizado com Ogum, na Umbanda, Cristiano foi batizado na Igreja Católica na parte da manhã e a noite na mesa de

---

<sup>66</sup> “Assentamento do Orixá: Coisa (pedra, árvore, símbolo metálico, etc.) que representa o orixá, seu feitiço, onde se assenta sua força dinâmica, por meio de cerimônias rituais. F. – port. - assentamento: ação de assentar (tendo passado da ação ao objeto), o mesmo que fixar, firmar” (CACCIATORE, 1988, p. 52).

umbanda. Tendo o batismo como o seu primeiro sacramento na Umbanda ele alega que desde então não abandonou a religião.

Cristiano afirma que no seu tempo de criança a umbanda não permitia em algumas giras a presença de crianças, já que a “primeira leva”, as entidades vieram com o propósito de trazer equilíbrio frente a grande perturbação espiritual existente:

então quando tinha uma gira de exu, criança nem passava perto. Não era porque o exu era ruim, mas porque ele estava ali para fazer trabalho para tirar coisas ruins e criança é muito perceptiva, é muito sensível. Pra não pegar uma descarga tinha essas limitações. Eu já sou vovô. Até hoje, em determinados momentos eu não permito, pra preservar a criança.

Em 1982 Cristiano fez a sua primeira obrigação<sup>67</sup> na Umbanda, a camarinha<sup>68</sup>, ou seja, momento sagrado onde o iniciado fica recluso recebendo instruções, energização, e preparação para comandar ou participar de alguma atividade no centro. A partir da camarinha, passou a fazer seus amacis<sup>69</sup> (lavagem de cabeça e dos fios de conta com ervas, consagração da pomba<sup>70</sup> e da toalha branca). Cristiano explica que na umbanda, para um filho receber a sua coroa de grau, ele tem que ter no mínimo sete amacis e outras sete obrigações na cachoeira, mar, calunga (cemitério) e etc.

A sua coroação de Ogã<sup>71</sup> foi feita em 1990, aos dezesseis anos, e assim seguiu cantando e tocando na casa até 26 de outubro de 2001, data em que o seu pai consaguineo e pai de santo do centro, senhor Manoel, desencarnou. A casa, então precisou passar por todos os preceitos de pós-vida. Ficaram um ano de portas fechadas,

---

<sup>67</sup> OBRIGAÇÃO - Oferendas rituais às divindades que o crente é obrigado a fazer, por exigência das mesmas, a fim de propicia-las e receber seu auxílio em questões espirituais e materiais. Se não cumprimento pode acarretar pesados sofrimentos para o faltoso.

<sup>68</sup> CAMARINHA - É o nome dado ao compartimento existente no terreiro e que tem como finalidade abrigar os iniciados em trabalhos, sejam homens ou mulheres, os quais ali ficarão retidos alguns dias, enquanto perdurar o desenvolvimento da mediunidade e aprendizagem de tudo quanto se relaciona com os trabalhos de terreiro, como o ritual, os nomes e as finalidades dos objetos usados, os pontos riscados e cantados, os passes e tudo o mais que um médium não pode desconhecer para poder ser admitido nas sessões. (Dicionário da Umbanda, Altair Pinto, SP, Editora Eco, p.)

<sup>69</sup> AMACI — É um líquido preparado com o suco de diversas plantas e que tem muita aplicação na firmeza de cabeça dos médiuns, servindo também para a lavagem dos chifres, patas, tacos e cascos dos animais, antes de serem sacrificados para diversos trabalhos e cerimônias. (Idem, p.18)

<sup>70</sup> PEMBA — Espécie de giz em forma cônico-arredondada, colorida em diversas cores, como sejam: branco, vermelho, amarelo, rosa, roxo, azul, verde e preto, servindo para riscar pontos e outras determinações ordenadas pelos Guias, sendo que, conforme a cor trabalhada, pode se identificar a Linha a que pertence a Entidade.

<sup>71</sup> OGÃ — Senhor. Chefe. Auxiliar das sessões e protetor de Terreiros. Qualquer pessoa pode ser Ogã, desde que tenha feito jus a esse título com relevantes serviços prestados ao Terreiro, ficando essa escolha condicionada à aprovação do Guia Espiritual do Terreiro.

sem giras festivas, mas atendendo alguns pedidos de necessitados e realizando as obrigações em datas importantes. O centro foi reaberto no ano seguinte, no dia 15 de agosto de 2002 para a festividade principal, a festa de Yemanjá, e está aberto até hoje.

Cristiano afirma que quando um pai de santo ou uma mãe de santo desencarna alguns filhos “acabam indo com eles”, abandonam a casa ou até mesmo a religião. Para ele, esse fato justifica a perda significativa de féis que o CECAPO sofreu e atualmente conta apenas com oito membros participativos além de outros que visitam nas festividades.

Segundo Reginaldo Prandi a morte do líder religioso pode acarretar diminuição dos frequentadores da casa:

Além de se constituírem em pequenas unidades autônomas, reunindo em geral não mais que cinquenta membros, os terreiros de candomblé e umbanda usualmente desaparecem com o falecimento da mãe ou pai-de-santo, tanto pelas disputas de sucessão como pelo fato bastante recorrente de que os herdeiros civis da propriedade e demais bens materiais do terreiro, tudo propriedade particular do finado chefe, não se interessam pela continuidade da comunidade religiosa. A não ser em uma dúzia de casas que se transformaram em emblemas de importância regional ou mesmo nacional para a religião, dificilmente um terreiro sobrevive a seu fundador. Tudo sempre começa de novo, pouco se acumula (PRANDI, p.26)

Assim,” a não ser em uma dúzia de casas que se transformaram em emblemas de importância regional ou mesmo nacional para a religião, dificilmente um terreiro sobrevive a seu fundador. Tudo sempre começa de novo, pouco se acumula” (PRANDI, 2004, p.231).<sup>72</sup>

Cristiano ressalta que em 2004 foi chamado pelo inkice<sup>73</sup> para fazer as suas obrigações na nação de Angola e se tornar Kambono<sup>74</sup>. A obrigação foi feita pela sua mãe de santo Jurema, num centro de influencia Bantu-Angola, localizado no bairro Laranjal, em São Gonçalo.

---

<sup>72</sup> PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. Estud. av. [online]. 2004, vol.18, n.52, pp.223-238. ISSN 0103-4014. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142004000300015>>. Acesso junho de 2018.

<sup>73</sup> INKICE - Designação das divindades nos candombles angola-congo, correspondente ao orixa nagô. (CACCIATORE, 1988, p.153)

<sup>74</sup> CAMBONO (A) - Também dito cambone. - Auxiliar assistente de sacerdote ou dos médiuns incorporados, na Umbanda, na Cabula e em outros cultos de influencia bantu. Entre suas funções estão as de auxiliar os médiuns incorporados, acender charutos, cachimbos, cigarros e entrega-los as Entidades incorporadas, servir-Ihes bebidas, acender vela, anotar receitas dos Guias, traduzir para os consulentes a linguagem especial dos Pretos Velhos etc. (Idem, p. 78).

Nessa obrigação, Cristiano foi lavado nas águas de Angola, no axé Tumba Jussara<sup>75</sup>, se tornando descendente dessa nação. Ele se recolheu em 2004 para nascer Tatá Kambono Ya Ngombe, cargo que o designa chefe do terreiro e Kambono responsável por chamar os orixás. Segundo Cristiano, essa obrigação lhe deu condições de continuar com a sua casa.

A elevação do grau de Ogã para Tata Kambono é compreendida a partir da leitura de Lisias Nogueira Negro (1996), quanto este aborda a relação entre as funções dentro da Umbanda. Negrão afirma que em um terreiro de Umbanda, o Ogã é um médium de sustentação, atento ao andamento da gira, ao toque do canto, atento as obrigações necessárias e desejadas. Já Cambone (Kambono na língua Bantu) é um médio de firmeza encarregado de, entre varias funções, auxiliar os médiuns incorporados, cuidar da organização do terreiro e dar assistência aos consulentes. Os Cambones são pessoas de uma grande evolução espiritual, que podem ou não incorporar, e atuam para manter o equilíbrio das atividades e atender da melhor forma possível às necessidades da casa e de todos que a frequentam (AZEVEDO, 2008, p.28).

Diversas funções realizadas pelos Ogãs podem ser atribuídas aos Cambones e não é incomum haver um Cambone-Chefe em terreiro de Umbanda. Lisias Negrão enfatiza a existência de terreiros de Candomblé que são dirigidos por Ogãs, assim como há templos de Umbanda em que o Dirigente Espiritual não é um médio de incorporação. Desta forma, a direção espiritual do terreiro pode ser confiada a alguém pela própria Espiritualidade da casa. Um filho de Fé que possui outro dom mediúnico que não a incorporação (clarividência, sensibilidade, visão por aura, poder da palavra ou mesmo, como no caso de Cristiano, o toque de atabaque) pode ser designado a participar do processo de iniciação para o sacerdócio, com preparação específica.

Para iniciação é necessário que um guia esteja à frente da direção espiritual, assumindo toda a preparação desse filho para a abertura da casa (NEGRÃO, p.329). Assim entendemos a atuação da mãe de santo Jurema ao assumir a iniciação de Cristiano, prepara-lo para comandar o centro fundado por seu Manoelzinho D'Yemanjá e ajuda-lo nas necessidades da casa.

No que tange a referencia “Tata” inserido na designação de Cristiano (Tatá Kambono), serve para reafirmar a pirâmide hierárquica que o identifica como chefe do culto. As variações Mãe, Pai, Yιά, Mame, Tata, dentre outros, são influencias africanas

---

<sup>75</sup>Associação Beneficente de Manutenção e Defesa do Terreiro Tumba Junsara. Disponível em:<<http://www.terreirotumbajunsara.com.br/p/o-tumba-juncara.html>>. Acesso junho de 2018

que remetem “ao vínculo espiritual de família que se cria entre os membros de uma casa e à fraternidade que deve existir entre os filhos de um pai ou uma mãe”<sup>76</sup>.

Porém, mesmo com a designação espiritual de chefe do centro, Cristiano conta que dentro das religiões afro-brasileiras existem apontamentos aos sincretismos da Umbanda. Os membros mais críticos julgam determinados aspectos das casas de Umbanda como “mistureba” e o discriminam por ser uma liderança de culto afro-brasileira branca e Kambono. Para Cristiano, o Brasil é exatamente a mistura que tanto criticam na umbanda. No seu entender, a história do país, assim como a da religião afro-brasileira, é feita de sincretismo.

Sobre os que desconfiam da sua legitimidade por causa da cor de sua pele, Cristiano diz “não dar confiança” e julga ser uma “perda de tempo” as brigas entre brancos e negros, assim como o “povo da Bahia” acredita que só os baianos conhecem o candomblé e seus terreiros estão acima da macumba que acontece no sudeste.

Nas entrevistas, Cristiano D’Oxalá esclarece que encontra problemas de reconhecimento perante as outras lideranças de terreiro do município. Ele afirma que por ser branco e Ogã, muitos duvidam da sua capacidade de zelar pelo centro herdado.

No que tange a cor de sua pele, Cristiano se remete as falas do preto velho<sup>77</sup> que encarnava em seu pai para legitimar sua posição de liderança em um centro afro-brasileiro. A entidade se apresentava negra, escrava de engenho e se denominava Pai Maciel.

Ele incorporava no meu pai, tinha uma bengalinha, quando ele ia embora meu pai ficava pelo menos vinte minutos com a perna sem sangue, branca, gelada, e a gente massageando. Ele contava que na época era cortador de cana e quando já estava muito debilitado o dono de engenho mandou passar com a carroça nas pernas dele, porque ele não servia mais. Dentro da espiritualidade ele trouxe isso. E ele dizia “você acham que eu guardei algum tipo de magua do senhor? Não, meus netos, porque se eu guardasse eu não estava aqui. E porque eu resolvi trabalhar na cabeça de um branco? Porque vocês veem a cor da pele dele e não veem o sangue negro que corre nele.”

As características do preto-velho citadas por Cristiano D’Oxalá também podem ser encontradas nas observações de Patrícia Birman sobre a umbanda. Segundo a

---

<sup>76</sup> Azevedo, *Ibid.*, p.25.

<sup>77</sup> PRETOS VELHOS - Espíritos purificados de antigos escravos africanos no Brasil, os quais “descem” na Umbanda e são exclusivos dessa religião afro-brasileira. São o exemplo da humildade, sabedoria simples, bondade e perdão. (CACCIATORE, 1988, p.227)

pesquisadora, os preto-velhos se apresentam no corpo dos médiuns através de uma imagem que pretende retratar fielmente o ex-escravo africano das senzalas brasileiras no século passado. Fato esse que ressalta nos personagens a imagem de escravos e da sua origem africana. Os terreiros fazem menção aos pretos velhos como grandes feiticeiros, ao mesmo tempo em que possuem qualidades como bondade, humildade e generosidade. Eles tratam todos como filhos e são chamados pelos integrantes dos terreiros como pais e avós. Na umbanda eles são pensados como elementos subordinados que foram vencidos pelo afeto e sentimentos paternais, estabelecendo com os seus senhores uma relação de lealdade, “como humildes servidores da casa-grande” (BIRMAN, p.41).

O grande trunfo da umbanda é inverter os valores da hierarquia que ordena os espíritos, onde o “menos” em alguns aspectos passam a “mais” em outros. Assim, o homem branco ocupa o topo da ordem evolutiva, mas não tem os mesmos poderes que seus subalternos. Esses grupos inferiores ganham na inversão simbólica poder mágico, virando pelo avesso a hierarquia social.

Na fala do Pai Maciel o homem branco não é apresentado como apenas irradiador da maldade marcada pela escravidão. Em seu discurso a miscigenação em que o povo brasileiro foi submetido por séculos possibilitou a variação de cores da população, encobrendo a herança genética e cultural. Assim, mesmo o senhor Manoel (aparelho<sup>78</sup> do pai Maciel) apresentar a cor da pele branca e os olhos claros, o preto-velho, usando de sua sabedoria sobre a ancestralidade, o torna apto para ser mensageiro do plano espiritual.

Segundo Renato Ortiz (1976) a umbanda não é uma religião negra. Diferente do candomblé, a umbanda se apresenta como uma síntese do pensamento religioso brasileiro, onde os elementos negros, brancos e índios, integram o universo da religião. “Ela é o resultado da fusão de dois movimentos: o embranquecimento da cultura negra e o empretecimento da ideologia Kardecista” (ORTIZ, p.119).

É a partir do núcleo de intelectuais presente no Primeiro Congresso Umbandista, em 1941, que se formaram as primeiras diretrizes para a institucionalização da religião. Dos dezessete homens presentes nesse núcleo de fundadores, quinze eram brancos. Assim como Zélio de Moraes, os integrantes deste grupo eram kardecistas insatisfeitos que visitavam centros de “macumba” e passaram a considerar os espíritos e divindades

---

<sup>78</sup> APARELHO – Para a umbanda é a pessoa que serve de suporte para a “descida” dos orixás ou das entidades. Médiun. Instrumento para determinada ação.

africanas mais competentes no tratamento de doenças e outros problemas do que os espíritos altamente evoluídos do Kardecismo.

Diana Brown (1985)<sup>79</sup> afirma que com o retorno constitucional em 1945, as federações de umbanda começaram a se proliferar e seus líderes buscavam aumentar a legitimação da religião e fornecer proteção aos seus adeptos. Através de acordos políticos e influência sobre diversas tradições religiosas, os líderes da umbanda transformaram rapidamente uma pequena seita local em uma religião nacional. A medida em que a Umbanda ganhava novos adeptos se difundindo pelo Brasil passou a exercer certa influência homogeneizante sobre as tradições religiosas regionais, moldando-as a fim de formar uma cultura religiosa nacional afro-brasileira. A umbanda vai incorporar os símbolos étnicos do negro e do índio na busca de construir uma ideologia nacional.

Renilda Aparecida Costa (2014) esclarece que o Protestantismo, Catolicismo e Kardecismo são consideradas religiões de exportação, representam “uma síntese nacional de uma religião endógena” (COSTA, p.312). Já o Candomblé e a Macumba são considerados expressões de religiões africanas. Porém o discurso ideológico da Umbanda vai estar relacionado ao contexto sociopolítico brasileiro de construção de uma identidade nacional. Assim a valorização dos caboclos e preto-velhos destacava a formação multirracial do Brasil, ao mesmo tempo em que ressaltava seu atraso civilizacional. A missão da umbanda é a de “promover a ‘evolução’ conjunta de brasileiros e dos pretos e caboclos, mantendo precisa a interação entre os dois planos, o social e o espiritual” (GIUMBELLI, 2006, p.115). Assim compreendemos a fala de Cristiano, quando este defende que a Umbanda é uma religião que representa a mistura da cultura nacional, composição das “três raças” para formar o povo brasileiro.

Sobre o discurso de pureza africana presente em alguns terreiros de candomblé Emerson Giumbelli (2006)<sup>80</sup> afirma que é um erro afirmar tanto a pureza do candomblé no Nordeste e quanto da macumba no Sudeste, uma vez que essas categorias englobam diversos significados e nenhum deles muito sólidos. Porém, no Nordeste, os intelectuais intervíram diretamente no processo de legitimação dos cultos de origem africana. Já no Sudeste as religiões de influência africanas incorporaram expressões designadas para as práticas religiosas condenáveis, como o termo “espiritismo”,

---

<sup>79</sup> BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. In: Umbanda e Política. Cadernos do ISER, N. 18. Rio de Janeiro: Marco Zero-ISER, 1985, p. 10-11.

<sup>80</sup> PRESENÇA NA RECUSA: A ÁFRICA DOS PIONEIROS UMBANDISTAS1 Emerson Giumbelli2 2006

“macumba”, “feitiçaria”, em detrimento do “afro-brasileiro”. Assim, nas décadas de 1920 e 1930, a denominação “espiritismo” descrevia todas as praticas africanas no Rio de Janeiro, bem como os umbandistas optaram por manter a designação “espírita” (GIUMBELLI, p.112).

Os cultos negros não chegaram puros da África e o sincretismo também adquiriu contornos nacionais, assim como o termo “macumba” que se tornou genérico em quase todo o país, e é para denominar diversas formas de culto e praticas mágicas sincréticas (SILVA, p. 41). O próprio Ogã Cristiano usa o termo “macumba” para designar os rituais festivos que acontecem no seu centro de umbanda.

Em resposta aos questionamentos se um Ogã pode ou não ocupar o cargo máximo na hierarquia do centro de umbanda, Cristiano D’Oxalá afirma que “na verdade ninguém é mãe ou pai de santo, o que existe é o cargo daquele responsável por zelar pela casa e seus membros”, e destaca a importância do cargo de Ogã para os terreiros:

Quando as pessoas colocam em duvida: “perai, o cara é Ogã e zela por uma casa, que coisa é essa?”, eu pergunto “Qual o problema? Se é um cargo dado pelo santo, eu não posso assumir uma casa?”. Estuda outras casas e pergunta se naquela casa faltar um Ogã a casa vai enfrente. Se faltar uma Equede, que pra nós é “Kota” ou “Makota”, se a casa vai em frente. Pergunta se faltar filho de santo, “abiã”, os iniciantes... Se a casa vai em frente. Então se você pegar, a história cita Ogãs que são respeitadíssimos, que conduzem, conduziram e auxiliaram a conduzir diversas casas. Eu deixo muito claro o seguinte, eu tenho a função de zelador porque eu zelo pelo santo, eu não tenho é de pai de santo. Eu não raspo, eu não faço santo de ninguém, porque não tenho esse cargo dado pra mim, mas eu tenho a competência de zelar por uma casa e os filhos dela, dentro das minhas limitações, do que eu sei que posso fazer. Então, ser um Tata Kambono, é ter de fato a responsabilidade e o amor da casa e o amor de todos que ali estao. Já tem uma herdeira sendo preparada para assumir a casa. Não tenho uma mãe de santo da casa, mas eu tenho mães de santo que me acompanham. Que são amigas. Quando os filhos precisam minha mãe de santo me ajuda aqui.

Cristiano D’Oxalá afirma que a casa também é herança do seu pai consanguíneo e ele não pode deixar tudo acabar em decorrência de questionamentos hierárquicos importados de outra religião.

A umbanda ela adotou uma hierarquia que ela não tinha: Ogã, pai de santo, mãe de santo, equede... Isso é uma hierarquia do candomblé. A umbanda tinha a assistente do preto velho que depois foi dado o nome de Kambono. Porque nós tivemos uma influencia muito grande com o bantu. Esses caboclos, na época da colonização, tiveram o primeiro



contato com a língua banta... Enfim, era o que tinha. Não existia uma hierarquia de terreiro, existia sim o chefe, os filhos coroados, mas depois, com o tempo, essa hierarquia também foi adotada na umbanda.

Janaína Azevedo explicita que muitos religiosos defendem que os termos “pai-de-santo” e “mãe-de-santo” não devem ser aplicados a umbanda por serem oriundos do candomblé, mas a proximidade com a umbanda faz com que muitas casas empreguem o termo livremente, de maneira genérica e respeitosa. Assim como as nomeações para os cargos de chefia do terreiro, outras partes da estrutura das casas de umbanda também herdam funções do Candomblé (AZEVEDO, p.27).

Cristiano D’Oxalá cita exemplos de casas que acabaram por falta de filhos que zelem por ela e afirma que todo centro precisa de alguém preparado para dar continuidade a casa e cuide de todos. E é por isso que ele toca, para acompanhar a obra de seu pai e diz que é por isso que a sua casa é formada basicamente por parentes consanguíneos.

Atualmente Cristiano D’Oxalá faz parte da União Espiritualista de Umbanda do Estado do Rio de Janeiro, mas afirma que logo deixará a função por não ter tempo de acompanhar todos os encontros. Cristiano lamenta não ser mais participativo na agenda da União Umbandista, uma vez que seus afazeres fora e dentro da religião dificultam acompanhar os eventos.

#### **2.4 Desapropriação do Centro Espírita Caboclo Pena de Ouro**

Em 2010 Cristiano D’Oxalá trabalhava gerenciando uma empresa de solução da Tecnologia da Informação, sediada em São Paulo. Seus principais clientes moravam em Belo Horizonte e Uberlândia, o que o obrigava a viajar constantemente. O tempo em casa estava reduzido de sexta à noite ou sábado de manhã até segunda de manhã.

Cristiano D’Oxalá relata que ao chegar em casa do trabalho encontrou uma faixa anunciando o lançamento da Estrada Monte Formoso, a data estava prevista para o dia 16 de maio, domingo. Ele então pediu à esposa que observasse a movimentação enquanto estivesse trabalhando.

No dia do lançamento, domingo, o campo de sacramento estava movimentado com pessoas brincando e jogando futebol, na parte da manhã. Cristiano afirma ter observado quando um primeiro carro chegou e um senhor desceu, gesticulando e

apontando para a área onde está localizada a sua propriedade. Cristiano desceu pra ver a movimentação, até que chegou o segundo carro, uma Picape, onde as pessoas que estavam dentro dele saíram, abriram o porta-malas, tiraram uma “enorme” planta e começaram a chamar populares para ver. Cristiano afirma que acreditava se tratar de algo referente à Estrada Monte Formoso, até o momento que se aproximou e viu na planta, um projeto, que segundo ele, estava mal elaborado com fotos do Google e recorte-cola de imagens aleatórias de campo de futebol, piscina olímpica e etc. As imagens englobavam toda a região, principalmente o seu terreno.

Cristiano D’Oxalá reitera que, naquele momento, se aproximou e indagou ao secretário de postura da prefeitura sobre o local de construção da Vila Olímpica, uma vez que aquela demarcação da planta estava em propriedade particular. O secretário informou que a área não era mais particular, foi desapropriada na quinta-feira, 13 de maio de 2010.

Cristiano chama a atenção para o fato do dia 13 de maio ser dia dos pretos-velhos, para ele ou foi uma provocação ou uma coincidência provocada pela espiritualidade com intuito de chamar atenção para uma série de mudanças que ocorreram na sua vida pessoal.

Segundo Cristiano Aparecida Panisset também estava no evento de inauguração da Vila Olímpica, com seu irmão Marcio Panisset, candidatos a deputados estaduais, federais e vereadores. Cristiano relata que um dos vereadores reconheceu o seu centro e disse já ter participado de uma das festividades espirituais realizadas pelo seu pai.

Cristiano afirma que a obra estava prevista para começar no Campo de Sacramento e terminar na Ponte do Barão, o que dá um trecho de aproximadamente 1,5Km. Ele alega que a construtora responsável pela obra, cercou toda a área com tapume até a beira do rio e foi nessa extremidade que pôde fazer um pequeno portão para passar. Ele e sua família viveram nessas condições por quase dois anos.

Durante esse tempo, Cristiano D’Oxalá afirma ter ido à prefeitura diversas vezes a procura de documentos que provassem a legalidade da desapropriação. Ele relata que nunca foi apresentado a ele, nem ao seu advogado, nenhum papel de desapropriação, uma vez que o poder público declara a intenção de desapropriação, mas quem desapropria é o poder judiciário<sup>81</sup>. Sendo assim decidiu colocar no portal da transparência o código do contrato da obra entre a Prefeitura de São Gonçalo e a

---

<sup>81</sup> Declaração emitida pela Prefeitura de São Gonçalo, manifestando intenção de desapropriar a área denunciada por Cristiano D’Oxalá. ANEXO 2

empresa de engenharia responsável. Cristiano alega que todo o documento existente sobre a Vila Olímpica, em São Gonçalo, indica que a construção deveria acontecer no bairro de Neves, 4º Distrito do município, e não em Sacramento, que corresponde ao 2º Distrito. Porém a área designada para a obra em Neves pertence à Gerdau<sup>82</sup>.

Mesmo ocorrendo à mudança do local previsto para a construção da Vila Olímpica sem que o projeto oficial fosse alterado, Cristiano assegura que o financiamento acontecia através do Ministério do Esporte e intermediado pela Caixa Econômica Federal à prefeitura de São Gonçalo. Ou seja, O Ministério do Esporte emitia a liberação de verba para a Caixa Econômica, que, por sua vez, a repassava para prefeitura de São Gonçalo<sup>83</sup>.

Na busca de angariar aliados contra a desapropriação, o advogado de Cristiano Paulo Aguiar (filho do primeiro presidente do Centro Espírita Caboclo Pena de Ouro) levou ao seu encontro o vereador na época, Marlos Costa, para ver a documentação e tentar ajudar.

Cristiano relata que no dia 29 de junho, ele e o seu advogado se reuniram na prefeitura com o vereador Marlos Costa e o procurador da prefeita, a fim de negociarem a desapropriação<sup>84</sup>. Porém Cristiano D'Oxalá conta que para sua “infelicidade ou felicidade” descobriu a existência de um processo aberto na 6º vara da comarca de São Gonçalo. Infelicidade porque ele acreditava que ainda era possível negociar a desocupação junto à prefeitura e descobriu que já estava aberto um processo judicial de desapropriação. E felicidade porque descobriram o número do processo antes de ser analisado pelo juiz, tendo a possibilidade de anexar rapidamente algumas informações:

O Fórum abre 10h, meu advogado estava lá às 10h da manhã. Pediu o processo no balcão e começou a olhar. Em momento nenhum o processo dizia que ali tinha um templo religioso, mas dizia que a minha casa estava abandonada, em péssimo estado de conservação, ou seja, não dizia que tinha morador na casa. A minha propriedade vai da minha casa até o rio ali. Do rio pra lá não nos pertence. Eles pegaram todos aqueles moradores do rio que vai até a Rodocon, que também é uma empresa que acabou, com pessoas que moram ali depois da década de 50/60, que o trem parou de rodar, porque dizem que aqui passava a linha férrea que vinha de Maricá. Aquele armazém ali embaixo era uma parada de trem. Era uma estação de trem, como

---

<sup>82</sup> Proposta, nº 110678, enviada pela Prefeitura de São Gonçalo ao Ministério do Esporte, em 2009, declarando, entre outras observações, que a área poliesportiva seria construída no 4º Distrito do município. ANEXO 3

<sup>83</sup> Contrato de Repasse nº 0314.333-59/2009/ Ministério do Esporte/ Caixa Econômica Federal. ANEXO4

<sup>84</sup> Decreto Nº 137/2010. DECLARA DE UTILIDADE PÚBLICA PARA FINS DE DESAPROPRIAÇÃO O IMÓVEL QUE MENCIONA E DÁ OUTRAS PROVIDÊNCIAS. ANEXO 5

tinha estação de trem na Raul Veiga, no Pacheco... Vinha lá de baixo, em Niterói, passava por aqui na beira do rio e ia embora para Maricá. Depois a linha foi desativada, e aí o povo começou a fazer morada. A prefeitura colocou todo mundo na minha conta, como se fosse uma área única, não tem nada a ver, porque a área aqui é bem delimitada. E a prefeita solicitou que todos fossem despejados sem indenização por estarem numa área invadida, de linha férrea e, também, por estarem prejudicando a questão ambiental do local<sup>85</sup>.

Para Cristiano o dia da descoberta desse documento ficou marcado por se tratar de 29 de junho, dia de São Pedro, sincretizado com Xangô, considerado pela religião afro-brasileira o dia da justiça.

A partir daí, é que a coisa começou a mudar, ou seja, por alguns dias, quiçá algumas horas o meu processo não foi dado emissão definitiva de posse pra ela, porque se dá, ela chega com caminhão com tudo aqui e arranca tudo. Vinha com força policial... Então eu fui salvo nesse dia, com a força do pai Xangô. No dia 29 e no dia 30 o Paulo estava lá, corremos, anexamos alguns documentos, muito rápido.

No efervescer desses fatos, a casa onde vivia Zélio de Moraes, em Neves, considerada por uma parte dos religiosos o berço da umbanda no Brasil, foi destruída em 2011<sup>86</sup>. Este fato acarretou uma série de mobilizações dos terreiros e órgãos de luta contra a intolerância religiosa, que se mantiveram na frente da prefeitura, atraindo a atenção dos meios de comunicação.

---

<sup>85</sup> Sobre a importância da linha férrea que corta a região e a dinâmica socioeconômica da década de 1950 e 1960 do município foram brevemente apresentadas no capítulo 1 deste trabalho.

<sup>86</sup> Para Fonseca e Giacomini (2013), São Gonçalo e Niterói se configuram como tradicionais berços da Umbanda no Brasil.

Figura 2 - Manifestantes reivindicando a preservação do local onde nasceu a Umbanda, há 103 anos, em Neves. Outubro de 2011.



Fonte: Blog Território Gonçalense. Foto Vagner Rosa.

Todas as quatro personalidades religiosas entrevistadas diretamente para essa pesquisa (Bianca D’Xangô, Cristiano D’Oxalá, Mãe Márcia D’Oxum e Pedro D’Oxalá) ao serem questionadas sobre a existência de algum movimento ou mesmo proposta inicial para tombar a antiga casa do Zélio de Moraes, responderam negativamente. Segundo as lideranças, eles não notavam a existência da casa até surgir uma prefeita que empreendia “ataques” de desapropriação contra os terreiros locais.

Cristiano destaca que a destruição da antiga casa do Zélio de Moraes foi legal, uma vez que era uma propriedade particular e foi vendida para uma outra pessoa que não tem relação com a religiosidade em São Gonçalo. Cristiano destaca que quem era do centro do Zélio de Moraes “já estava e está até hoje” e em Cachoeira de Macacu. Mas Cristiano também defende que Aparecida Panisset, enquanto poder público, no momento em que houve uma manifestação popular, poderia ter agido como o prometido e se posto a proteger o território.

Já Pedro D’Oxalá vai destacar que não existia nenhum movimento porque a família de Zélio de mudou para outro município e não teve a preocupação de preservar a memória da casa. Ele também destaca e o tombamento não ocorreu devido a falta de projetos políticos municipais que estimulem e protejam a memória de São Gonçalo:

Essa dimensão de pertencimento à memória da cidade é muito nova. São Gonçalo não tem esse pertencimento. Não temos lugar de

memória. São Gonçalo sediou a primeira corrida automobilística do Brasil, não existe referência a isso. Tem casas tradicionais em São Gonçalo que pouco se envolvem. O candomblé tem essa característica familiar já a umbanda tem pouco. Então a família se muda e ninguém se preocupa em manter. A umbanda do Zélio é mais enbranquecida que as que temos em SG atualmente.

Assim percebemos que para as religiões afro-brasileiras de São Gonçalo o desejo de preservar a lembrança do Zélio de Moraes se configura como uma apreensão do presente, uma vez que as ações presentes da Aparecida Panisset formaram um contexto necessário para construir uma história oficial no município e receber legitimidade histórica (SARLO, 2007, p. 10).

Diante das desapropriações sofridas pelas casas de axé do município, a destruição do terreiro tomou proporções midiáticas. Não se caracterizando como um caso isolado, foi transformado pelas lideranças de axé, um símbolo da atuação da Prefeita Panisset perante as casas de axé locais.

Assim as memórias subterrâneas que prosseguiam seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados (POLLAK, 1989, p.4).

O desejo de tombamento da casa do Zélio de Moraes evidencia como a memória sofre flutuações em função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa. Assim as preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória (POLLAK, 1992, p.204).<sup>87</sup>

Cristiano menciona que o seu caso ganhou visibilidade midiática em decorrência da demolição da casa do Zélio de Moraes. Nesse período ele cedeu entrevista para jornais, blogs, participava de encontros e reuniões na prefeitura junto com Mãe Márcia D'Oxum, Babalaô Ivanir dos Santos e algumas ialorixas do município.

Cristiano esclarece que foi principalmente Marcia D'Oxum quem o apresentou ao jornal Extra e contou as “perseguições” cometidas pela prefeita Aparecida Panisset contra os terreiros do município. Ela concedeu o endereço de Cristiano aos repórteres e solicitou que fizessem uma matéria com ele.

---

<sup>87</sup> POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio.” In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro: vol. 2, nº 3, 1989.

\_\_\_\_\_. “Memória e identidade social”. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, nº 10, 1992.

Figura 3 – Ogã Cristiano de Oxalá em frente ao seu terreiro, em São Gonçalo, 07/10/2011.



Fonte: Jornal Extra Online. Fotografia: Thiago Lontra.

Já Ivanir dos Santos liderou uma comissão religiosa destinada a negociar e firmar um pequeno compromisso com o secretário de governo da Aparecida Panisset, visando a não demolição da casa do Zélio de Moraes e a reintegração de posse do terreno de Cristiano.

A propriedade que sediava o berço da umbanda foi vendida em 2010 e os herdeiros e donos não manifestaram desejo de institucionalizar o local, porém o representante da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa, o babalaô Ivanir dos Santos, questionou a prefeitura de São Gonçalo por não impedir a venda e tornar o imóvel patrimônio histórico do município. Para o babalaô Ivanir, tornar o lugar patrimônio era não só viável como deveria acontecer, uma vez que o deputado Gilberto Palmares (PT), na Lei Estadual nº 5.514/09, declara a umbanda como Patrimônio Imaterial do Estado do Rio de Janeiro.

Em 2011, os líderes religiosos defendiam a possibilidade de a prefeita Aparecida Panisset desapropriar o imóvel para fins culturais. Numa entrevista concedida ao Jornal Extra, Ivanir dos Santos afirmou que a Secretaria da Presidência da República se comprometeu, caso a prefeita cedesse o local, articular a formação de um museu da umbanda junto ao Ministério da Cultura.

Algumas lideranças de terreiro, como Cristiano D'Oxalá, mãe Marcia D'Oxum e Babalaô Ivanir dos Santos tiveram um encontro com o chefe de gabinete da prefeita,



Eugênio Abreu e conseguiram protocolar um documento<sup>88</sup> pedindo o tombamento do solo onde ficava a casa considerada berço da umbanda<sup>89</sup> e anulação do decreto que desapropriava a casa de Cristiano D'Oxalá.

Figura 4 - Prefeitura desiste de construir Vila Olímpica em Sacramento.



Fonte: Blog Território Gonçalense. Foto Vagner Rosa.

Porém, a propriedade vendida pela família do Zélio de Moraes foi demolida, o local permanece como propriedade privada e os líderes religiosos acusam a Prefeitura de não manifestar qualquer interesse pela preservação do lugar, considerado por religiosos do município como "insubstituível" para a Umbanda. O Terreiro de Cristiano também continuou sofrendo com as investidas da Prefeitura até o governo de Neilton Mulim.

Cristiano D'Oxalá afirma ter procurado ajuda na Coordenadoria de Igualdade Religiosa, porém só obteve ajuda para a elaboração do ofício de denuncia contra prefeitura, sendo ele quem levou o documento pronto para dar entrada no Ministério Público de São Gonçalo. Depois de vinte dias descobriu que o Ministério Público deu o parecer desfavorável para ele, sendo a sua primeira infelicidade com o poder publico. O segundo descontentamento foi com a fundação Palmares, que conheceu através de Mãe Márcia D'Oxum.

Cristiano D'Oxalá pondera que no início a Fundação Palmares rapidamente mandou um ofício para a prefeitura questionando a desapropriação de um templo

---

<sup>88</sup> Protocolo N° 38475/11. Data 06/10/2011. ANEXO 6

<sup>89</sup> Casa em São Gonçalo, no RJ, onde a umbanda foi criada, é demolida. Disponível em <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2011/10/casa-em-sao-goncalo-no-rj-onde-umbanda-foi-criada-e-demolida.html>>. Acesso em: 01. nov. 2015.



umbandista, com tradição no município de São Gonçalo. A fundação sempre o mantinha informado, até que, no início do governo do sucessor de Aparecida Panisset, Neilton Mulim, não recebeu mais ajuda<sup>90</sup>.

Cristiano argumenta ter feito contato mais de uma vez com a Fundação Palmares sustentando que o problema não estava resolvido e solicitando ajuda para retomar o processo, pois nessa altura já estava desempregado e sem capital para custear um advogado e as demandas da ação. Mas a advogada da Fundação alegou não poder ajudar uma vez que “eles entendiam que era uma situação puramente particular”<sup>91</sup>. Para Cristiano, a Fundação Palmares ignorou o fato de não ser apenas uma questão judicial de desapropriação de terra, mas sim a morte do axé de um terreiro de umbanda com mais de quarenta anos de história e vinte anos naquele solo.

O decreto<sup>92</sup> de desapropriação da área em Monte Formoso, incluindo as terras de Cristiano, foi revogado em 19 de novembro de 2015, pelo então senhor prefeito Neilton Mulin. Cristiano destaca que a data é a mesma do aniversário da sua esposa. Tem esse decreto como um presente do plano espiritual para marcar a data. Cristiano afirma que junto com a revogação do decreto, também foi solicitado pelo prefeito à extinção do processo e arquivamento.

## **2.5 “Todo o meu aprendizado veio dessa grande batalha!”: O perdão e as observações de Cristiano D’Oxalá**

Pai Manoelzinho D’Yemanjá comprou o terreno em Monte Formoso através do instrumento particular de compra e venda porque a propriedade estava no espólio do antigo proprietário. O espólio se concluiu de 2016 para 2017, já homologado em seu nome. Seu filho, Cristiano D’Oxalá afirma estar à espera do desarquivamento do espólio para dar entrada na carta de sentença e colocar definitivamente a terra em nome do seu pai. E com esse documento solicitar isenção de imposto junto à prefeitura.

Cristiano afirma não receber nenhum tipo de isenção de impostos relativos à sua casa, terreiro ou a luz de ambos. Ele declara que raras lideranças conseguem isenção de impostos em São Gonçalo e quando conseguem não comentam, guardam segredo, evidenciando o que Cristiano entende como uma característica da religião, “o axé não se

---

<sup>90</sup> Denúncia encaminhada por Cristiano D’Oxalá à Fundação Palmares. ANEXO 7

<sup>91</sup> E-mails entre Cristiano D’Oxalá e a Fundação Palmares. ANEXO 8

<sup>92</sup> Decreto, Nº 233/2015

fala”. As regras de acesso ou ingresso nas religiões afro-brasileiras envolvem a realização de rituais privados, no interior dos terreiros, por isso o segredo desempenha um papel fundamental no candomblé (SILVA, 2015, p.1).

Ao ser questionado sobre o governo de Aparecida Panisset, Cristiano assegura que é muito agradecido a Panisset, por duas razões: Primeiramente ele acredita que ela o ensinou a crescer dentro da filosofia da umbanda, exercendo o perdão e superando a raiva. O segundo argumento é o sentimento de gratidão que ele tem por Panisset ter tirado o povo de santo do cenário de conforto. Cristiano esclarece:

A Umbanda só evolui quando a gente trabalha, quando a gente sente o gosto amargo das decepções e supera. E diz assim: “Eu superei!”. Eu devo seguir o caminho que vai me levar aos pés de Oxalá. O que eu estou te falando é de coração. Não é filosofia não. Eu saía de casa aos domingos à noite e chegava às sextas à noite ou aos sábados e quando eu saía, tinha pouco tempo para a família e para o terreiro, um belo dia eu fui trabalhar e fui dar um beijo na minha filha mais velha, vi que o pezinho dela estava de fora. Pensei assim: “meu Deus do céu, tem que comprar colcha nova!”. Puxava e o pé continuava de fora. Ai eu pensei: “Eu tenho que voltar para casa, minhas filhas estão crescendo e eu não estou participando disso!”. Coincidentemente, meses depois, aconteceu esse ato de desapropriação das minhas terras. Então eu precisava de alguma forma voltar. Eu, às vezes, reclamo, digo: “Ai meu santinho, as coisas poderiam ter sido mais suaves!”. Mas hoje eu percebo que todo o meu aprendizado veio dessa grande batalha. Ela me tirou da zona de conforto. Ela me fez superar sentimentos que a Umbanda fala, amor, perdão, esperança. Ela, de fato, foi a pessoa que me fez dar valor a isso. Se eu não sentisse a raiva que eu senti dela, eu não ia entender o que era sentir raiva e falar hoje que eu não guardo magoas dela.

Dessa forma Cristiano D’Oxalá interpreta os embates com a prefeitura de São Gonçalo como uma possibilidade de evoluir espiritualmente. Para o Ogã, Aparecida Panisset foi enviada como uma mensagem do “plano espiritual” para lhe ajudar a superar determinados sentimentos e sair da zona de conforto.

Lisias Nogueira Negrão (1993)<sup>93</sup> esclarece que a caridade, “ideal cristão filtrado pelo crivo kardecista”, impregnou profundamente a ética umbandista (LIMA, p.119). Praticá-la, fazer o bem a vivos e mortos é o único caminho para a evolução espiritual. Esta concepção entra em desacordo com a demanda, ou combate mágico a inimigos e

---

<sup>93</sup> NEGRAO, LÍSIAS NOGUEIRA. Umbanda: between the devil and the deep blue sea. Tempo soc., São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 113-122, dez. 1993. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-20701993000100113&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20701993000100113&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 14 ago. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/ts.v5i1/2.84951>.

desafetos. Deste modo, em alguns terreiros de umbanda, a concepção de caridade tira dos líderes religiosos a defesa e proteção dentro de um universo de relações hostil, regido pela inveja e pela concorrência.

Sobre o poder de reação dos terreiros aos casos de intolerância religiosa, Cristiano se mostra esperançoso. Ele afirma que a solução para encarar problemas como os criados por Aparecida Panisset é ser preventivo. Para ele, os pais de santo devem "abrir o jogo" (se referindo tanto o jogo dos orixás quanto a se expressar diante dos fatos que ocorrem) visando união e fortalecimento. Entretanto, no que tange as ações vindas do poder público, Cristiano é pessimista, e demonstra não acreditar na união entre terreiros e interesse político.

Cristiano D'Oxalá evidencia descrença nos movimentos propostos por líderes religiosos afro-brasileiros. Ele afirma que durante todo o seu processo contra a prefeitura, percebeu que diversas lideranças possuem o discurso de união, porém ajudam mais na divisão e enfraquecimento dos terreiros. Para Cristiano, as alianças feitas entre terreiros e o poder público apenas visam projetos sociais e não abraçam causas "conturbadas" como a dele. Processos de desapropriação como o que ocorreu com ele e sua família podem abalar vínculos políticos e o bom relacionamento entre os que desejam estabelecer acordos e alcançar verbas:

Hoje eu bato palmas para alguns projetos, eu sei que tem muita gente bem intencionada. Hoje eu separo o seguinte, esta fazendo para o todo ou esta fazendo para a sua visibilidade? Será que abraça a causa de verdade? Quando se junta para angariar visibilidade na mídia, angariar verbas para projeto, pra isso e pra aquilo, essas pessoas não me representam. Eu não deixo de pedir pela união e eu vejo que nós, enquanto povo de santo, temos que mudar os nossos conceitos para de fato sermos fortes como queremos ser. Eu não tenho dúvida da nossa força, quando a gente se junta à gente consegue.

É difícil entender a lógica mercadológica da umbanda, visto que não existe um posicionamento padronizado, mas sim uma multipluralidade de práticas. Porém, destacando a visão de Cristiano D'Oxalá sobre o mercado religioso e a sua disposição para levantar verbas, podemos afirmar que ele pretende resistir às demandas da sua comunidade de terreiro e as investidas de desapropriação da prefeitura sem a necessidade de qualquer ação voltada diretamente para a barganha do jogo político municipal.

Segundo Lísias Nogueira Negrão “o interesse econômico pode conduzir à cobiça e à negação da caridade mas também, no caso extremo, ao seu inverso, a realização do mal contra inocentes”. (NEGRÃO, 1993, p.118)

Cristiano critica terreiros que se apresentam como instituições culturais, ele afirma que:

querem dizer que sua instituição tem um viés cultural, social ... Para depois fazer um projeto para ganhar dinheiro público. Terreiro é terreiro, uma coisa ou outra. Quanto mais coisa você coloca, mais coisa você tem que comprovar. O cartório vai barrar isso. Centro é centro, não vem pra cá dizer que é ponto cultural. Não vejo centro como ponto cultural. Vamos devagar com o andor para não confundir. Eu vi que as pessoas estavam perdendo foco da religião, para colocar a sua instituição religiosa como um leque de mil coisas.

Não obstante, apesar de reconhecer na Festa de Iemanjá, organizada pela Mãe Marcia D’Oxum, a existência da relação: terreiro - projetos sociais - poder público, Cristiano destaca o evento como um marco para o município de São Gonçalo. Ele trabalhou por dois anos na comissão da Festa de Iemanjá, mas, atualmente não participa mais do presente.

Cristiano D’Oxalá deposita esperança para que esse evento possa fortalecer e gerar resultados frutíferos de resistência para a religião afro-brasileira. Apesar dos “acordos e desacordos” presentes na organização do evento, Cristiano ressalta a coragem que Márcia D’Oxum teve em levar o primeiro barquinho na Praia das Pedrinhas, em São Gonçalo e fazer dali um espaço de atuação para as casas de candomblé e umbanda do município.

### Capítulo 3 - “Se a chuva cair sobre um dos meus amigos, todos ficam molhados”<sup>94</sup> - *Associação das Casas de Axé do Município de São Gonçalo*

Os fatos de intolerância religiosa relatados pelos líderes religiosos durante a pesquisa de campo foram significativos para perceber uma nova configuração das religiões brasileiras de matriz africana no município. Com o objetivo de manter sua sobrevivência essas religiões formaram uma organização de terreiros em São Gonçalo.

Para um entendimento mais profundo dessa rede associativa contamos com a ajuda da comunidade de terreiro de São Gonçalo. Os membros-chaves são pessoas que trabalham em ONGs, atuam como agentes culturais e encabeçam a organização de festas e projetos raciais.

A partir da organização da Festa de Iemanjá, na Praia das Pedrinhas, em São Gonçalo, as religiões afro-brasileiras passaram a se agrupar em dez casas, formando a *Associação das Casas de Axé do Município de São Gonçalo*. A Associação, em sua composição mais sólida, possui nove anos, uma presidente (Mãe Marcia d’Oxum) e é formada por casas tradicionais de candomblé, casa híbrida (candomblé e umbanda) e apenas Umbanda. O objetivo dessa organização é elaborar planejamentos e ações eficazes para realização de festas, eventos, projetos culturais dentro do município, além de mostrar uma frente ativa a favor das religiões de terreiro e em resposta ao pentecostalismo presente na esfera pública do municipal.

Os membros são pais e mães de santo que buscam recursos para seus projetos fazendo uso de vínculos jurídicos e políticos. Mesmo que seja uma observação inicial sobre a organização dessas casas e de participação direta de apenas dez casas de axé de São Gonçalo, é importante para contrastar com as observações que negam a capacidade de organização entre as matrizes afro-brasileiras. Apenas o fato de existir uma associação das casas de axé do município se faz importante para estudar mais a fundo as configurações locais que desencadearam essa união singular entre os terreiros contra a ação política dos evangélicos que ocupam espaço no campo político local.

Mesmo que os projetos sociais tenham a existência anterior ao governo de Aparecida Panisset, marco inicial da nossa pesquisa, foi observado nas entrevistas que os discursos voltados aos projetos pedagógicos desenvolvidos por algumas dessas casas

---

<sup>94</sup> Segundo Mãe Marcia, essa frase é a tradução do provérbio yorubá: “Tí òjò bá ñpa òkan òrè, gbogbo wòn l’èji ñpa”.

atuam contra os preconceitos sofridos por estes. Uma vez que alfabetizar adultos, distribuir cestas básicas, promover atividades culturais com crianças podem atrair e modificar os olhares negativos de “demonização” que imputam por anos a esse grupo religioso e que vem reforçado pelos recentes governos do município e vizinhos pentecostais.

Para Fonseca e Giacomini (2013) os terreiros em São Gonçalo são voltados, em maioria, a projetos sociais e indica a necessidade de uma pesquisa localizada, uma vez que São Gonçalo e Niterói se configuram como tradicionais berços da Umbanda no Brasil e também do crescimento das Igrejas pentecostais e neopentecostais.

Pode-se dizer que existe uma grande relevância social nos projetos desenvolvidos por casas de São Gonçalo, que atuam como agentes de implementação de políticas públicas. Empenham-se em causas contra a discriminação e intolerância religiosa e racial, além de melhorias para a sua comunidade como limpeza urbana, evasão escolar, promovendo projetos educacionais, cursos sobre a religião, linguagem, história, música, dança, entre outros.

O antropólogo Ari Oro (1997) afirma que as religiões afro-brasileiras não estão estruturadas a partir de um poder centralizador capaz de congregar milhares de centros religiosos, mas sim demonstrando uma configuração de casas de axé autônomas e rivais entre si. “Cada casa uma nação. Não existe todas as casas unidas” (ORO, p.15). Porém Milton Bortoleto apresenta a “guerra santa”<sup>95</sup> existente entre afro-brasileiros e pentecostais, onde os pólos deste conflito tendem a ficar cada vez mais parecidos com seus adversários, estabelecendo um novo contexto, em que os líderes das religiões afro-brasileiras estão buscando uma associação a fim de incidir os conflitos nos termos de “intolerância religiosa” e “liberdade religiosa” (BORTOLETO, 2014).

Assim mãe Márcia conta que o projeto principal da Associação *das Casas de Axé do Município de São Gonçalo* é fazer do Presente de Iemanjá um evento em São Gonçalo, com objetivo de unir as casas de axé, promover a cultura afro-brasileira e celebrar uma data comum entre os terreiros.

### **3.1 Mãe Márcia D’Oxum**

---

<sup>95</sup> O termo “guerra religiosa” foi melhor abordado na introdução deste trabalho.

Figura 1 – Fotodiário *online* da pesquisa no Facebook



Fonte: <https://www.facebook.com/maemarciadeoxum/photos/a.1433566186884332.1073741827.1433563026884648/1946561295584816/?type=3&theater> – Acervo de Mãe Marcia D'Oxum

Márcia Dória Pereira nasceu em 3 de julho de 1958, em Niterói, Rio de Janeiro. Sua mãe, dona Ivone, migrou da Bahia para viver na casa de um parente no Fonseca a procura de trabalho. Dona Ivone passou a atuar como enfermeira no Hospital Universitário Antonio Pedro (HUAP – UFF), mas abandonou o emprego na tentativa de voltar a morar na Bahia<sup>96</sup>.

Mãe Márcia menciona que sua mãe empreendeu duas tentativas fracassadas de residir na Bahia e na última investida ela já havia nascido, mas com poucos meses de vida. A família ficou em Salvador até a adolescência de mãe Márcia, período em que Dona Ivone decidiu voltar em definitivo para o Estado do Rio, só que dessa vez com o objetivo de morar em São Gonçalo, no bairro Porto da Pedra. Aos poucos, Dona Ivone trouxe os irmãos para o município, ajudando na criação e conclusão dos estudos.

Na Bahia, dona Ivone atuava como ebomi no terreiro do Gantois (Ilê Iyá Omin Asé Iyá Massé), onde era conhecida como Ivone de Oxossi. Ao regressar para o Rio e se instalar definitivamente no bairro do Porto da Pedra, em São Gonçalo, dona Ivone fundou o terreiro de candomblé Egbè Ilê Ìyá Omidayè Asé Obálayó. O Terreiro toca

---

<sup>96</sup> Sobre a região metropolitana do Estado do Rio de Janeiro como lugar de atração de imigrantes em busca de trabalho, nas décadas de 1950 e 1960, ver capítulo 1.

Candomblé e é dedicado aos Orixás Oxum, mãe da água do mundo e Xangô, rei que nos traz alegrias. Máira Pereira (2018) explica o significado de cada palavra que compõe o Ilé Omidaye:

*Egbè* quer dizer sociedade ou comunidade. *Ilé*, casa, *Ìyá* é a palavra *yourubá* para mãe ou senhora. *Omidayè* é a água (*omi*) do mundo (*aye*) e que vivemos. *Asé* (pronuncia-se Axé) é a força vital. *Obalayo* é uma palavra composta de outras duas, *obá*, que quer dizer rei, e *layó*, que nos traz alegria (PEREIRA, p.47).

Ao longo da entrevista observamos que a história de vida de mãe Márcia se entrelaça com a do seu terreiro. Mãe Márcia conta que o Ile Omidaye foi fundado no início da década de 1960, no mesmo quintal em que morava com os pais, os irmãos e os parentes que chegavam da Bahia. Assim o terreiro contribuía para o aumento do número de pessoas circulando pela casa. O pai de mãe Márcia, senhor Pedro, decidiu fazer uma casa separada para a família carnal, porém não havia muro entre as duas casas, dificultando ainda mais a privacidade. Márcia afirma que era de fato uma comunidade de terreiro, com aproximadamente sessenta pessoas vivendo juntas: “Era uma comunidade. Todo mundo trabalhava em prol da comunidade. Então eu pensei assim, eu quero crescer e ter uma família normal, eu e os meus filhos e meu marido, só”.

Ainda na Bahia, aos nove anos de idade, mãe Márcia foi iniciada no axé por Mãe Menininha do Gantois, no mesmo terreiro que sua mãe carnal frequentava, em 2 de fevereiro de 1968. Após o falecimento de dona Ivone, mãe Marcia assume a liderança do Ilé Omidayè e decide transferir a sua cede para o bairro de Sacramento, também em São Gonçalo

Atualmente, Márcia é casada, mãe de dois filhos e avó de três netos. Dentro e fora do seu Ilé se apresenta como Mãe Marcia de Oxum, incorporando oficialmente a nomenclatura de Terreiro. Nas redes sociais, se descreve: “mulher, brasileira, NEGRA, apaixonada pelo candomblé e todo o Movimento Negro que foi preservado no interior das Matrizes Africanas, ativista contra o Racismo, preconceito de qualquer instância e intolerância religiosa”<sup>97</sup>.

A partir dessa descrição, faz-se necessário discorrer brevemente sobre os conceitos de “identidade de religiosa”, “mulher negra”, “liderança religiosa feminina” e, por sua vez, a relação entre “religiões afro-brasileiras e militância negra”.

---

<sup>97</sup> Texto retirado da sua página oficial de Mãe Márcia, na Internet. Disponível em: <<http://maemarciadoxum.blogspot.com>> Acesso, junho 2018.



Máira Pereira<sup>98</sup> ao analisar o terreiro de Mãe Márcia e seus discursos midiáticos, afirma que a líder religiosa usa constantemente em suas redes sociais posicionamentos contra o racismo e contra a discriminação religiosa. A pesquisadora relaciona esse posicionamento político aos significados que Mãe Márcia atribui a Oxum e os conectam a sua identidade. Máira Pereira destaca que nos discursos e narrativas de Mãe Márcia, Oxum aparece intrínseca a sua identidade e é caracterizada como a divindade que representa o “poder feminino”, “a água do mundo” e “a mais importante mulher da sociedade”. Dessa forma Mãe Márcia pretende se aproximar das características de Oxum ao se apresentar como uma “mulher que luta, ama, sonha, cria e resiste”.

Mãe Márcia contribui para o processo de construção de uma identidade feminina ao exercer o seu cargo de mãe de santo e evidenciar como a imagem do feminino pode ser permeada de sabedoria, força e independência. Dessa forma, a líder religiosa nos mostra como as “mães negras” são capazes de por fim a imagem de “mulher negra” submissa formada a partir das relações de gênero construídas desde a colonização do Brasil e que se encontra intrínseca ao imaginário popular.

Josélia Ferreira dos Reis (2010) ressalta que no final do século XIX, nos jornais de Salvador, as mães de santo eram retratadas como lideranças religiosas que se articulam com políticos e intelectuais, contrapondo a imagem da mulher branca que era associada a produtos farmacêuticos ou a do homem negro, retratado como “feiticeiro” ou criminoso. Já no século XX, as mães de santo do candomblé precisavam buscar alianças necessárias para o resgate, manutenção e respeito as suas práticas religiosas. Ao colocar em destaque sua força feminina nos terreiros e irmandades, as mulheres de origem africana influenciam na construção da identidade de gênero, fortalecem as práticas religiosas e ampliam a sociabilidade da matriz africana na sociedade (REIS, p.3).

Ao se denominar “mulher NEGRA”, Mãe Márcia nos remete ao caráter político que está inerente ao termo. Segundo Jurema Werneck (2009) a denominação “mulher negra” é composta por diferentes identidades formadas contra a violência do aniquilamento (racista, heterossexista e eurocêntrica). Werneck esclarece que por essa identidade ser formada a partir dos atributos externos, impostos pelo olhar dominar, ela precisa ser ultrapassada, para isso é necessário utilizar como espelho entidades precursoras na política. No caso da África, a autora destaca a existência das *Iyálodes*<sup>99</sup>,

---

<sup>98</sup> Pereira, Ibid.; 2018

<sup>99</sup> Iyálode: Orixás femininos. Título de honra, no candomblé, para mulheres. Dicionário

das divindades femininas (no caso iorubá: Oxum, Nanã, Iemanjá, Iansã e Obá) e de diferentes associações de mulheres, que reafirmam a política como um atributo feminino desde a época anterior a escravidão. Essas análises reafirmam o quanto as “mulheres negras”, enquanto agentes políticos, exigem mobilizações permanentes e ações cruciais, uma vez que estão em constante confrontos com as ameaças à sua sobrevivência física, material e simbólica.

No que tange a relação entre religião e identidade, ou seja, a religião como promotora das pautas voltadas a identidade negra, Rosalira dos Santos Oliveira (2011) afirma que nos últimos anos as religiões afro-brasileiras vêm conquistando novos espaços de reconhecimento e legitimidade, promovendo o papel de “componente essencial” na identidade afrodescendente no Brasil. Essas comunidades religiosas possuem discurso de preservação dos sistemas simbólicos e rituais que herdaram dos ancestrais africanos.

Por sua vez, a militância negra vê nas religiões afro-brasileiras identificações com as raízes africanas e utiliza dessa premissa de identidade étnica e “reafricanização” para buscar a produção de “um novo script para o negro brasileiro” (OLIVEIRA, p.51). Assim, os movimentos negros também incluem em suas pautas reivindicações de proteção e promoção das “religiões negras”.

Com a democratização do país na década de 1980, aumentou a influência das religiões afro-brasileiras na política antirracista, forjando novas alianças entre religiosos e militantes com base na percepção de uma história comum compartilhada pelos dois grupos (OLIVEIRA, p.53). Dessa forma as religiões assumem protagonismo na reconstrução de identidade para a população negra. Uma das formas que as religiões afro-brasileiras, principalmente o candomblé, encontram para manifestar o protagonismo religioso é a partir do desenvolvimento de projetos socioculturais, que será melhor abordado no item 3.2 deste capítulo.

Segundo o autor Carlos Alberto Kalinowski essa transformação do candomblé em uma religião de “afirmação étnica” traz alguns riscos, podendo hierarquizar as casas de culto e fazendo com que a palavra da *ialorixá* ou *babalorixá* seja aceita sem questionamentos. Contrapondo a mentalidade dos povos africanos que pregava a

harmonia entre as coisas de tamanhos diferentes, sem distinção entre o “grande” e o “pequeno” (HOLFFMAN, 2015, p. 230)<sup>100</sup>.

No decurso da pesquisa, entrevistamos e mantivemos contato constante com Pedro Rebelo, conhecido como Pedro D’Oxalá, devido o seu importante papel de intercessão dentro Secretaria de Cultura do Município, a universidade e as casas de axé. Pedro D’Oxalá é formando em Historia pela UERJ/FFP, faz parte da comunidade de terreiro de São Gonçalo, sua casa de axé está envolvida no Presente de Iemanjá, na Praia das Pedrinhas, ele coordena o Movimento Axé Pela Democracia<sup>101</sup>. Ele está sempre presente nos eventos com a Mãe Marcia e frequenta alguns de seus projetos.

Em uma de nossas conversas, Pedro D’Oxalá descreve a dificuldade de um debate político com as casas de grande protagonismo em São Gonçalo, pois algumas lideranças de candomblé tendem a importar para política a hierarquia do terreiro, impedindo um debate democrático:

O povo de santo de matriz afro-brasileira se organiza! Acontece que essas organizações são fragmentadas e eles importam os problemas religiosos para a política. Não existe maturidade no candomblé local para superar as desavenças religiosas e de cunho pessoal na hora da política. O povo de candomblé suprime o povo da umbanda, porque olham de maneira superior. Também existe disputa de hierarquia de santo: “Eu sou mais velho de santo, então eu tenho mais autoridade!”. A vaidade é muito grande.

Pedro D’Oxum, ao expor a sua observação aparente sobre o relacionamento dos terreiros de São Gonçalo, nos permitiu melhor analisar como acontece a hierarquização no Ilé Omidayé. Percebemos que a administração do terreiro Ilé Omidayé está centrada na figura de Mãe Márcia, sendo ela quem planeja, organiza, lidera e controla as realizações dos membros e dos recursos organizacionais. O mesmo acontece com os projetos sociais desenvolvidos pela casa, como veremos no tópico 3.2 deste trabalho. Assim a hierarquia presente no Ilé Omidayé se apresenta de cima para baixo.

Mãe Márcia afirma que desenvolver projetos sociais é resultado do que aprendeu no Gantois, visto que este importante terreiro desenvolve, além da religiosidade, ação

---

<sup>100</sup> ADMINISTRAÇÃO DE COMUNIDADES DE TERREIRO DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA: ELEMENTOS EPISTEMOLÓGICOS PARA O DEBATE DE UMA INSTITUCIONALIZAÇÃO AFROCENTRADA. Revista da ABPN • v. 7, n. 17 • jul. – out. 2015, p.219-246

<sup>101</sup> Movimento Axé Pela Democracia. Pagina oficial na Internet: <<https://www.facebook.com/axepelademocracia/>>. Acesso, junho de 2018.

social, sustentabilidade e prestigiosos eventos. Ela declara sentir necessidade de copiar a sua casa matriz, pois tem o objetivo de construir no seu terreiro um grande legado para o povo afro-brasileiro de São Gonçalo.

### 3.2 Ilé Omidaye: A “Pequena África Fluminense”.

Mãe Márcia desenvolve em seu terreiro diversos encontros, reuniões, conversas, projetos sociais e culturais. Essas articulações atraem tanto o público religioso como o acadêmico que se interessam na constante presença e protagonismo do terreiro nos eventos religiosos do município.

Figura 2 - Fotodiário *online* da pesquisa no Facebook- Egbè Ilè Ìyá Omidayè Asé Obálayó (Ilé Omidaye)



Fonte: <https://www.facebook.com/maemarciadeoxum/photos/a.1433566186884332.1073741827.1433563026884648/1909481642626115/?type=3&theater>. Acervo de Mãe Marcia

Segundo mãe Márcia, atualmente o terreiro conta com quase quatrocentos membros, entre filhos de santo e frequentadores regulares, sendo a maior parte do público formada por jovens que cursam ensino superior. Mãe Márcia apresenta o seu terreiro como uma janela dourada (referência às cores de Oxum) que possibilita o público jovem observar e conhecer o universo cultural da religião afro dentro de um dos municípios mais pentecostais do Brasil. Dessa forma, mãe Márcia carinhosamente chama o seu terreiro de “pequena África fluminense”, uma vez que cria no seu Ilé

espaços para encontros e eventos que ensinam a valorizar a cultura afro-brasileira contra a discriminação que estão sujeitos.

### 3.2.1 Filhos de Santo na Universidade

Segundo dados do IBGE, nos últimos vinte anos cresceu significativamente o número de integrantes das religiões afro-brasileiras ingressando no ensino superior, variando cor e gênero (TELES, 2013). Esse crescimento ocorre devido a criação de linhas de crédito para instituições de ensino superior no governo Fernando Henrique Cardoso e a criação do FIES e o ProUni, ambos no governo Luis Inácio Lula da Silva. Essas ações possibilitaram o maior índice de brasileiros cursando a universidade.

O advogado e professor de direito Luiz Fernando Martins da Silva (2007)<sup>102</sup> chama a atenção para adoção de políticas de ação afirmativas por parte dos órgãos brasileiros durante o governo de Fernando Henrique Cardoso e Luis Inácio Lula. Segundo o autor, as políticas afirmativas são resultado de dois fatores: as pressões históricas realizadas pelas comunidades negras e como resultado de um contexto de mudanças externas e internas no século XX, onde o Direito Internacional dos Direitos Humanos consolida a proteção de direitos fundamentais e preveem a adoção de políticas de promoção da igualdade racial. Como:

Declaração Universal dos Direitos Humanos (artigo 2º); Pacto dos Direitos Civis e Políticos (artigos 2º, I, e 26); Pacto de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (artigo 2º); Convenção Européia de Direitos Humanos (artigo 14); Convenção Americana sobre Direitos Humanos (artigo 1, D); Carta Africana de Direitos Humanos e dos Povos (artigo 2º); Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial; a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher; a Convenção da OIT sobre Discriminação em Matéria de Emprego e Ocupação, de 1958; a Convenção da UNESCO contra Discriminação na Educação, de 1960; e a Declaração das Nações Unidas sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas na Religião ou Crença, de 1981. (SILVA, p.7)

---

<sup>102</sup> Padê, Brasília, v. 1, n. 2, p. 1-32, jul./dez. 2007

Segundo Hippolyte Sogbossi e Martha Costa (2008)<sup>103</sup> as religiões brasileiras de presença africana vem levantando diversas discussões acadêmicas e ocupando maior espaço na sociedade a partir do seu significado para a cultura brasileira e da visibilidade que vai além dos seus seguidores. Para os autores, essas religiões estão mais suscetíveis aos males provocados pela modernidade e pelo capitalismo, que proporcionam a destruição das identidades culturais coletivas durante o processo de massificação e homogeneização. Assim, “as religiões de presença africana sentem-se mais atingidas quanto à necessidade de preservação dos seus cultos” (SOGBOSSEI e COSTA, p.140).

As quatro casas de axé pesquisadas em São Gonçalo (Bianca, Cristiano, Pedro e Mãe Márcia) possuem articulações com saberes universitários, estão presentes em reuniões, compõem mesas de conversa e circulam pela Universidade, principalmente a UERJ/FFP.

Ao ser questionado sobre a entrada dos integrantes das religiões afro-brasileiras de São Gonçalo, na Universidade, Pedro D’Oxalá afirma:

Esse movimento da academia está sendo muito forte. Você tem figuras tradicionais que estão dentro da academia, como Babalô Ivanir dos Santos. Então existe essa movimentação na academia e, na medida em que vão se instruindo eles tem uma visão melhor. A própria mãe Márcia, que apesar de não ser da academia, ela transita. O governo Dilma incentivou muito as políticas das conferências, levar o povo para Brasília... Uma integração nacional maior. O Lula dava uma abertura... Os 13 anos do governo PT tem essa característica de inserção dos povos africanos nos debates, são políticas ainda ineficientes para esse povo se organizar, numa perspectiva progressista, porque se pegar na Bahia, o candomblé está junto com o ACM<sup>104</sup> no conservadorismo. Essa coisa de que candomblé é de desorganizado, eu discordo. Acho que se organizam de forma desorganizada. É política de facção.

Ao afirmar que a política feita pelos povos tradicionais de terreiro de São Gonçalo é de facção, Pedro de Oxalá se remete ao caráter grupal da organização. Quem as observa rapidamente e com certa distância, não consegue compreender a lógica organizacional e as atuações de poder existentes na comunidade de terreiro.

---

<sup>103</sup> SOGBOSSEI, Hippolyte Brice ; COSTA, M.S . *Religiões Brasileiras de Presença Africana e Políticas Públicas no Brasil: algumas considerações. Debates do NER (UFRGS. Impresso) , v. 13, p. 131-144, 2008.*

<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/52856>

<sup>104</sup> A sigla é remetida tanto ao próprio quanto a família do influente político e empresário da Bahia Antônio Carlos Peixoto Magalhães.

O discurso desses personagens religiosos ecoam na mesma direção, todos defendem que a entrada do povo de axé na universidade promove no seu espaço religioso reciprocidade, capacitação política e resistência cultural. Esses indivíduos entram no ensino superior procurando se tornarem cidadãos críticos e capazes de influenciar e controlar seus próprios esforços. Porém, foi observado no Ilé Omidaye maior integração entre os filhos de axé e o saber universitário.

Para justificar tal observação, além dos destacados anteriormente, suscitamos alguns fatos: Entre os quatro terreiros observados nessa pesquisa, Mãe Márcia é a única liderança que não possui outra ocupação além das que envolve seu terreiro. Também é a única casa que toca apenas candomblé e descende diretamente de uma liderança Baiana, o que reforça o discurso de ancestralidade e atrai os olhares acadêmicos para o “exótico”. Mãe Márcia foi enfática todas as vezes que anunciou seu desejo de transformar o Ilé Omidaye em um referencia cultural.

Naiara Aparecida dos Santos (2014) destaca como o candomblé, enquanto espaço social desenvolve em seus adeptos condições necessárias para a criação de valores centralizados na transformação da sua realidade social. “Os saberes se ligam e acabam construindo uma grande teia com o social, o político, o cultural, o afetivo e o histórico, proporcionando uma identidade própria” (SANTOS, p.26). Ou seja, os saberes produzidos no espaço de um terreiro de candomblé possibilitam maior participação comunitária e a formação da consciência cidadã do sujeito.

Luis Fernandes Oliveira (2016)<sup>105</sup> destaca que para o candomblé o axé é a força vital que move o mundo e desenvolver o axé, significa “pensar em coletividade” e a iniciação, por sua vez, prepara o iniciado para fazer parte da “extensão da família africana no Brasil”. Nessa família, ao projetar os mesmos padrões simbólicos, todos se tornam irmãos e tem por objetivo fazer crescer o axé da comunidade e de cada indivíduo, construindo harmonia entre o bem e o mal, o sagrado e o profano, o visível e o invisível. Ao mesmo tempo em que desenvolve o axé, os terreiros preservam as invenções políticas e culturais africanas de resistência, tornando a análise da concepção religiosa inseparável da sua realidade histórica de combate ao racismo.

Como dito anteriormente, a partir das décadas de 1970 e 1980 os terreiros de candomblé, incorporados ao movimento negro, puderam absorver a experiência do movimento para realizar as suas próprias reivindicações acerca da manutenção do

---

<sup>105</sup> OLIVEIRA, Luiz Fernandes de. EDUCAÇÃO E CANDOMBLÉ: uma questão política e de conhecimento.. AÚ , v. 1, p. 51-55, 2016.

espaço sagrado e o direito de professar a sua fé. Nesse contexto de proteção da religião e seus adeptos, a política pública não pode agir apenas para formular deliberações, mas deve garantir a execução e o acompanhamento das mesmas. Porém os representantes políticos se apresentam ineficientes na implantação dessas políticas.

Assim a participação-cidadã da comunidade de terreiro nas instancias governamentais procura corresponder na pratica aos anseios desse grupo religioso e as questões dos terreiros de candomblé entram na pauta governamental partir do discurso propagado pelos movimentos sociais dentro das secretarias de igualdade racial, (ALMEIDA, p.86)<sup>106</sup> .

Figura 3 - Fotodiário *online* da pesquisa no Facebook



Fonte: <https://www.facebook.com/maemarciadeoxum/photos/a.1433565806884370.1073741825.1433563026884648/1587916398115976/?type=3&theater>. Acervo de Mãe Marcia

Mãe Márcia considera a aproximação com a esfera política necessária para a sua sobrevivência. A mãe de santo possui um discurso claro e objetivo sobre a obrigação que o Estado e as agências de fomento devem ter a fim de, proporcionar aos terreiros, verbas para infraestrutura e desenvolvimento dos projetos sociais.

<sup>106</sup> Almeida, Elga Lessa de. A inserção de políticas públicas étnicas para terreiros de candomblé na agenda brasileira: os entrecruzamentos entre o global e o local. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Escola de Administração, Salvador, 2011.



### 3.2.2 Os projetos sociais do Ilé Omidaye

Os projetos sociais desenvolvidos pelos terreiros trabalham a questão da identidade, viabilizando ações políticas pelo viés cultural e sua existência na comunidade pode confirmar a ausência de projeto governamental. No caso de São Gonçalo, observamos que a sequência de ataques religiosos pentecostais, somado ao corrente descaso das instituições públicas locais em assegurar qualidade de vida para a população, os terreiros empenham-se em desenvolver projetos sociais voltados às questões étnico-raciais. Essas casas de axé propõem diminuir os estigmas negativos imputado por anos e frequentemente enfatizados pelos discursos pentecostais. Assim, assumem a função de agentes de implementação de políticas públicas, visando maior qualidade de vida da população em seu entorno (FONSECA e GIACOMINI, 2013).

Mãe Márcia destaca que constantemente era considerada uma mãe de santo do Rio de Janeiro ou de Niterói, as pessoas não a associavam a São Gonçalo. Assim os projetos sociais também servem para promover o seu nome e associa-lo com o município em questão.

Maíra Pereira<sup>107</sup>, em sua observação sobre o Ilé Omidayé, nos mostra como as redes educativas do terreiro de Mãe Márcia se relacionam com os membros da comunidade-terreiro por meio de narrativas que “constituem, recriam e ampliam redes educativas” nos espaços-tempos da cibercultura. Maíra acompanha no Facebook a ressonância da sexta, sétima e oitava edição do Presente de Iemanjá e evidencia como Mãe Marcia usa esses espaços para promover maior visibilidade e se apresentar como uma importante liderança formadora e articuladora de projetos sociais no município de São Gonçalo.

Um dos projetos de importância para o município foi o projeto Matrizes do Futuro<sup>108</sup>, desenvolvido junto a SEPPIR (Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial). O projeto Matrizes do Futuro tinha como público alvo as lideranças de terreiro do Município de São Gonçalo e visava capacitar esses dirigentes para elaborarem projetos que possam ganhar licitações ou concursos.

A yá Bianca, citada no capítulo um deste trabalho, era uma das participantes do Matrizes do Futuro. Ela afirma que o curso era dividido em dois objetivos: o primeiro

---

<sup>107</sup> Pereira, Ibid; p.26.

<sup>108</sup> Teve origem através do projeto Matrizes que Fazem. Disponível em: <<http://matrizesquefazem.com.br/>>. Acesso em junho de 2018

era desenvolver a escrita de um projeto, ou seja, a partir das ideias apresentadas pelas casas de axé, os líderes dos terreiros aprendiam a organizar os objetivos, desenvolvimento e metodologia. A segunda etapa ensinava as lideranças a seguir padrões de algum edital para licitação que correspondesse ao projeto que estavam descrevendo. Dessa forma, Matrizes do Futuro visava estimular os terreiros de São Gonçalo a saírem do discurso de falta de conhecimento, e serem capazes de elaborar editais baseados no trabalho social que já realizam organicamente.

A Yá Bianca ressalta a dificuldade que encontrou ao tentar concluir o projeto desenvolvido durante o curso oferecido pelo Matrizes do Futuro:

Na verdade a única casa que tinha o trabalho social era a minha. Eu participei, concluí, mas acabei não seguindo nenhuma diretriz porque ela envolvia a questão da lei Rouanet<sup>109</sup> e pediram tanta burocracia que não conseguimos declarações, alvará e etc. Até hoje a casa está com alvará provisório e não conseguimos resolver, porque precisamos renovar a ata da casa com novas pessoas e é tanta burocracia que eu já vou ter que pagar umas duas multas e não consigo. Quando você precisa participar de licitações a burocracia é maior ainda. A própria burocracia que eles pedem não condiz com os grupos de matriz africana.

A dificuldade em manter projetos sociais também é elucidada por Mãe Márcia. Ela afirma que as esferas estatais não entendem que os grupos de matriz africana são povos que dispõem de hábitos e costumes tradicionais e próprios. Ela assegura que o governo federal reconhece com facilidade os povos de matriz afro-brasileira quando se trata de doar cesta básica, de acordo com a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT)<sup>110</sup>, porém, no que tange a conseguir licenças como a destinada ao ensino de crianças, o governo não apresenta a mesma facilidade para ajudar:

---

<sup>109</sup> A Lei Rouanet (Lei Nº 8.313, de 23 de dezembro de 1991) é uma forma de estimular o apoio da iniciativa privada ao setor cultural. Ou seja, o Governo abre mão de parte dos impostos (que recebe de pessoas físicas ou jurídicas), para que esses valores sejam investidos em projetos culturais capazes de ajudar a mudar e até transformar o cenário da comunidade em que estão inseridos.

<sup>110</sup> DECRETO Nº 6.040, DE 7 DE FEVEREIRO DE 2007. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm)>. Acesso em junho de 2018. Mas Mãe Marcia considera as casas de axé do município limitadas à religião. Ela afirma que das 60 casas que fizeram parte do projeto Matrizes que Fazem, apenas duas procuraram realmente fazer algum projeto social. Ela afirma que procura passar informação para as casas, mas elas não “correm atrás”.

Hoje nós estamos num governo que você manda projetos e mais projetos as pessoas veem que é religiosidade afro-brasileira e não ajudam. Não cooperam. Então a gente para de fazer o trabalho e o pouco que a gente consegue fazer. Sendo que eles não entendem que um terreiro não precisa ter nenhum projeto social funcionando, nem crianças, para receber a sua alimentação. Nós já temos esse direito, porque se compreende que os povos tradicionais de matriz africana tem o costume diferente dos outros. Ele acolhe. Você chega num terreiro, toma café, almoça, janta, se chegar 100 pessoas todas comem, se chegar 200 também.

Mãe Marcia ressalta que independente de ter crianças ou não no projeto social, o terreiro já faz o trabalho acolhedor e ainda distribui para a comunidade. Mas para receber financiamento e licenças das instancias governamentais precisam estar à disposição de fiscais em uma determinada data e hora para que estes averiguem o funcionamento do projeto. No entanto a casa não tem dinheiro para funcionar nesse tempo determinado, uma vez que abre com ajuda de voluntários que tem seus trabalhos e obrigações fora do terreiro.

A burocracia pública impossibilita que algumas organizações tratem das demandas das populações tradicionais, como as religiões brasileiras de origem africana, uma vez que essas não possuem em seus terreiros uma lógica organizacional centralizada. E muitas comunidades de terreiro não dispõem de recursos técnicos e financeiros para produzir esses documentos e cumprir com as exigências burocráticas do processo, seja ele qual for, institucionalização, alvarás para projetos educacionais, isenção de impostos, angariar fundos para projetos sociais e, principalmente a dificuldade para o tombamento dessa casa de axé (NEVES, 2017, p.84).

O próprio conceito de burocracia remete a exclusão e sobreposição contra aquele segmento que não possui ação racionalmente ordenada, ou seja, com regras, meios, fins e objetivos dominando sua posição:

A estrutura burocrática concentra os meios materiais de administração nas mãos das elites detentoras do capital, mediante o desenvolvimento das grandes empresas capitalistas. Quando a burocracia se estabelece plenamente, ela se situa entre as estruturas sociais mais difíceis de serem destruídas, configurando-se um meio de transformar ação comum em ação societária, racionalmente ordenada. Dessa forma, constitui um instrumento de poder, de dominação, pois, ninguém pode ser superior à estrutura burocrática de uma sociedade. (FARLA e MENEGHETTI, 2011, p.427)

Mãe Márcia esclarece que quando recebia fomento da Petrobras o seu terreiro tinha à disposição pedagogo, psicólogo e tudo que estava de acordo com o projeto em questão, no entanto, a empresa não destina mais investimento e os projetos contam apenas com voluntários. Atualmente as atividades são realizadas nas semanas de função<sup>111</sup> da casa, visto que a maior parte dos membros está presente. Ela afirma buscar parcerias diariamente, pois precisa realizar os projetos para não perder cada vez mais jovens para o tráfico local.

Um fator que a incomoda e está nos seus planos futuros é a visitação em presídio. Segundo Mãe Márcia, “o candomblé e a umbanda não tem o hábito de ir a penitenciárias, não sei se a pessoa fala que ali já é uma área judicial e não religiosa, hoje a gente já tem que repensar isso, neh?! Eu estou até pensando em fazer uma carteirinha para visitar as pessoas”.

Regina Reyes Novaes (2005) destaca que as religiões afro-brasileiras se tornam pouco visíveis nos presídios, pois ocupam posição subordinada no campo religioso, na sociedade e nos presídios. Observação essa que pode ser justificada tanto pelo preconceito histórico ainda existente em um país colonizado nos moldes da igreja católica, quanto pelas demandas de seus rituais por espaços apropriados, uso de determinados instrumentos, vestimentas e pela dificuldade de obter os requisitos exigidos para credenciamento junto aos presídios (NOVAES, p.8).

Outro fato importante destacado pela autora é a característica do candomblé como religião “trágica”, pois emite uma filosofia em que o ser humano pode suportar o seu destino trágico como consequência da presença do mal no mundo, do sofrimento. Assim não se mostram redentoras, diferente das religiões pentecostais que usam da superioridade moral para entrar nos presídios e monopolizar o discurso que permite a redenção através da “palavra” e da “culpa”, presentes na cosmologia cristã (NOVAES, p.9).

A conversão religiosa do detento para o pentecostalismo também significa a “salvação” em relação aos perigos produzidos dentro do encarceramento, como “acertos de contas” entre detentos, humilhações, privações materiais e da intimidade, abusos de autoridade por parte de funcionários e outros detentos (SCHELIGA, 2005, p.75).

Chistina Vital (2015) elucida como essa “rede de proteção” também entra na lógica das comunidades carentes e do tráfico. O morador vê nos vínculos religiosos

---

<sup>111</sup> SIGNIFICADO

pentecostais a possibilidade de criar redes de proteção, já o tráfico encontra representação na filosofia religiosa pentecostal que compreende o mundo como lugar de guerra entre as posições do Bem e o Mal, que fala do inimigo e clama por um “exército do senhor”<sup>112</sup>, usando um linguajar bélico com apego emocional.

Mãe Marcia considera um perigo a presença de determinadas igrejas pentecostais dentro dos presídios. Segundo ela, certas denominações propõem formar “Soldados de Cristo” com o objetivo de destruir o “inimigo” que pode ser qualquer um que não se encaixe nas interpretações bíblicas feitas por esses fiéis. Ela destaca que realizou uma ação judicial com Ivanir dos Santos e alguns terreiros da Bahia, contra as Igrejas que promovem discursos que engendram “Soldados de Cristo”.

Em contrapartida a essas ações pentecostais, Mãe Marcia destaca a importância da participação política e conscientização dos terreiros. Para ela se o membro do terreiro não votar, vai ganhar o pleito aquele candidato que possui influencia danosa a religião afro-brasileira, assim como aqueles que professam claramente a “guerra religiosa” estão conseguindo facilmente subir ao poder.

### 3.2.3 O Ilé Omydaí e o discurso de resistência política

Entre as igrejas evangélicas com maior atuação dentro do espaço político, temos a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a Assembleia de Deus (AD) e a Igreja do Evangelho Quadrangular. Mas é a Igreja Universal do Reino de Deus que possui o sistema mais organizado no sentido de mobilização política para as candidaturas (MAIA, 2006, p.109).

A igreja é entendida pelo pentecostalismo como um espaço de participação religiosa que se combina à participação política ou conduz a ela. Ou seja, o sentido da causalidade sugerido é de que ninguém vai a uma igreja para se filiar a um partido, mas eventualmente pode filiar-se a um partido por ter ido a uma igreja. (PIQUETE, 1998, p.24).

A forte exposição dos fiéis evangélicos às autoridades religiosas e às suas estratégias políticas pode indicar a forma como o processo de transformação da fé em voto se realiza. Por isso, há uma interseção importante entre os políticos evangélicos e os meios de comunicação. É comum encontrar dentre estes proprietários, executivos ou

---

<sup>112</sup> O exército de Cristo. Pagina oficial da Igreja Universal do Reino de Deus. Disponível em: <<https://www.universal.org/noticias/o-exercito-de-cristo>>. Acesso junho 2018.

mesmo administradores de órgãos públicos na área de comunicação. Pode ser esse o processo que explica a concentração, na década de 90, de 36% dos deputados evangélicos na Comissão de Ciência e Tecnologia, Comunicação e Informática (PIQUETE, 1997, p.19).

A relação pentecostal ao campo político não deve ser vista como uma tentativa de conquista do poder e não se trata de uma tentativa “fundamentalista” de estabelecer uma hegemonia ideológica e de submeter os cidadãos a dogmas e preceitos religiosos. Mas, como afirma Ari Pedro Oro (2011), a ambição dos cristãos evangélicos é, com raras exceções, constituir um grupo de pressão eficaz para defender seus interesses institucionais e os princípios morais no sentido amplo, e de se fazerem ouvir no debate público.

Porém, não podemos esquecer que a homofobia vigora no meio pentecostal, sua “demonização” dos grupos minoritários, como os adeptos das religiões afro-brasileiras, os coloca na contramão dos valores fundamentais da cidadania e do espírito da democracia contemporânea. (ORO, 2011, p. 392)

Mãe Marcia cita como exemplo o governo de Aparecida Panisset, segundo ela, durante essa gestão a população afro-brasileira do município de São Gonçalo experimentou de forma mais evidente o “racismo institucional”<sup>113</sup>, uma vez que as ruas onde tinham casas de axé não eram pavimentadas, limpas ou tinham seus lixos recolhidos.

Mãe Marcia destaca que é possível encontrar no município alguns vereadores que não professam o preconceito religioso, mas é muito raro encontrar tal neutralidade nos funcionários da prefeitura. Ela informa que não alcança os direitos assegurados por lei a templos religiosos, pois não consegue provar o funcionamento do seu terreiro. Mesmo a sua casa completando mais de 20 anos de institucionalização, com alvará para funcionamento, licenciatura do bombeiro e utilidade pública, ela encontra barreiras para aniquilar dívida de IPTU porque a prefeitura não reconhece o terreno como área de templo religioso.

Relembrando o governo da Aparecida Panisset, Mãe Marcia afirma que no local onde mora, no Porto da Pedra, apenas as ruas das igrejas evangélicas eram asfaltadas.

---

<sup>113</sup> Racismo institucional se conceitua como qualquer sistema de desigualdade que se baseia na raça e pode ocorrer tanto em instituições governamentais como privadas. Para mais informações acessar: <http://racismoinstitucional.geledes.org.br/o-que-e-racismo-institucional/>. Acesso junho de 2018.

Mesmo a rua São Domingos onde encontra-se uma Igreja Católica, só foi urbanizada depois do governo de Aparecida,

Porque na época da Aparecida ela fazia isso, se tivesse um terreiro, ela não fazia nada. Eu mesmo com projetos de impacto como Matrizes que Fazem e fez, com 750 pessoas beneficiadas, 15 empregos diretos e 750 pessoas indiretamente, eu desci o morro no dia que ela começou a asfaltar perto do meu terreiro. Eu fui, falei com ela. Ela calçou todas as ruas do morro menos a minha. A rua foi calçada depois dela, nessa última gestão, devido aos amigos, secretários e etc.

Mãe Marcia ressalta que o seu Ilê só conseguiu a isenção de impostos na conta de luz depois que ela ligou para empresa de distribuição de energia elétrica e deixou de especificar que o templo religioso referido era uma casa de candomblé e não uma igreja evangélica.

Mãe Marcia afirma ter achado uma ironia o Plano Municipal de Promoção da Igualdade Racial (PIR)<sup>114</sup> ser assinado em São Gonçalo, na presença da Aparecida Panisset, já que no município nunca existiu de fato uma Coordenadoria de Igualdade Racial. Segundo ela, o Plano PIR pertence a SEPPIR, mas a Secretaria nunca funcionou em São Gonçalo: “A secretaria nunca passou de um secretario com uma pasta no braço. Nem se quer um espaço, um quadradinho pequeno com um banheiro. Nunca funcionou”.

Atualmente o município de São Gonçalo já possui um Conselho de Promoção da Igualdade Racial, com uma pequena coordenadoria funcionando no prédio da Secretaria de Desenvolvimento. Mesmo com a recente existência da coordenadoria, Mãe Marcia afirma não estar motivada a participar de nenhuma atividade promovida por esta, dado que a situação política do Brasil faz com que essas coordenadorias não sejam ouvidas e não recebam as verbas necessárias para empreender as suas necessidades. Segundo Mãe Marcia, as conferencias de igualdade racial não trazem ações efetivas e debatem pautas que já estão em discussão há tempos.

### **3.3 A Festa de Iemanjá**

---

<sup>114</sup> [http://www.saogoncalo.rj.gov.br/diario/2005\\_04\\_27.pdf](http://www.saogoncalo.rj.gov.br/diario/2005_04_27.pdf)

<https://leismunicipais.com.br/a/rj/s/sao-goncalo/lei-ordinaria/2009/20/206/lei-ordinaria-n-206-2009-cria-o-conselho-municipal-de-defesa-dos-direitos-do-negro-e-promocao-da-igualdade-racial-e-etnica-no-municipio-de-sao-goncalo-comirsg-e-da-outras-providencias-2009-05-07>

A Festa de Iemanjá acontece todo dia dois de fevereiro, caso coincida com o carnaval é comemorada na ultima semana de janeiro. Segundo mãe Marcia esse dia foi escolhido para fazer menção à data dos festejos a Iemanjá, na Bahia. A festa é realizada na Praia das Pedrinhas, em São Gonçalo, devido à proximidade com a Rodovia Federal BR-101 e a disponibilidade estacionamentos na orla, o que facilita do acesso para os participantes.

As reuniões para elaboração do Presente de Iemanjá começam no mês de julho e desembocam na festa do Ilé Omidaye devido o envolvimento deste terreiro com o evento. Os encontros acontecem no Shopping São Gonçalo, na casa de mãe Marcia, casa de mãe Vânia e onde possibilitar maior facilidade para todos.

Mãe Márcia ressalta a importância do evento da festa de Iemanjá para unir as casas, por isso reuniu uma comissão, em que é presidente, para desenvolver o projeto. A Organização das Casas de Axé do Município de São Gonçalo é composta por 10 casas que vão variando de ano para ano, onde apenas 4 casas se mantiveram até o momento: as casas de, Baba Ícaro de Oxossi, Babá Bira de Omulu, Paulo de Ogum e Eliete de Iemanjá. Segundo Mãe Marcia o aumento do número de casas que compõe essa Organização poderia acontecer, devido as demandas do município, mas tornaria inviável a organização das atas e grupos de trabalho.

A Organização não possui divisão de tarefas, Mãe Marcia afirma que tentou fazer a divisão um ano e não deu certo, desde então os terreiros fazem sua parte e ela coordena. Depois se reúne com a secretaria para decidir as estratégias de organização que serão realizadas na Praia das Pedrinhas.

A idealização do evento surgiu de um encontro que Mae Márcia teve com Aparecida Panisset, numa Conferencia de Cultura, na Faculdade de Formação de Professores (UERJ-FFP). Mãe Márcia alega que até o momento deste encontro não se via como uma pessoa que defendia a “igualdade racial”, ela nem sabia o significado do termo, mas já propagava “a defesa da cultura afro-brasileira”:

estávamos lá na UERJ, numa conferencia de cultura<sup>115</sup>, e de repente eu olho e vejo um vídeo, com um bloco descendo o morro, um afoxé... Aí a cena era toda negra, mas a musica era gospel. Naquele momento eu

---

<sup>115</sup>IV Conferencia Municipal de Cultura, em São Gonçalo. Disponível em:< <http://concultura-sg.blogspot.com/search?updated-max=2009-10-28T19%3A05%3A00-07%3A00&max-results=1>>. Acesso junho 2018.



não pensava em me descrever como delegada<sup>116</sup>, nem nada, eu fui lá porque era uma conferencia de cultura e eu sempre me entendi como uma mulher da cultura. Naquele momento eu não lutava por igualdade racial porque eu não tinha noção disso, eu só gostava de defender a cultura afro. E quando eu vi aquilo ali me senti totalmente desapropriada, nua, sem direitos, simplesmente olhando aquele vídeo de cinco minutos.

Mãe Marcia afirma ter observado que os palestrantes do evento eram crentes, então decidiu se levantar e empregar um diálogo com Aparecida Panisset e a mesa que compunha a comissão:

Aí eu disse bem alto para todo mundo “Tem alguma coisa errada ai”. Aí falaram: “O que está errado aqui?”. “Você me desculpe, sou mãe Márcia de Oxum, sou de terreiro, e sou afro-brasileira e me dói muito vê toda essa cena formada por negros com uma musica gospel”. Aí se defenderam: “Ah, mas na Igreja não tem negros?”. Eu respondi: “Tem, mas mesmo ele sendo negro e sendo da Igreja, ele tem que entender que antes dele veio uma ancestralidade e me dói muito saber que uma imagem que se refere a minha afro-descendencia ser tocada por uma musica gospel”.

Mãe Marcia passou a incorporar o conceito de “igualdade racial” nas suas brigas políticas a partir da experiência de, em uma conferencia de cultura, cujos integrantes principais eram brancos e evangélicos, assistiu uma importante referencia da manifestação negra (afoxé, conhecido como candomblé de rua) cantando uma musica gospel. Essas afirmações de Mãe Marcia ilustram algumas pesquisas sobre o conflito religioso entre afro-brasileiros e pentecostais.

Segundo Tomás Antonio Burneiko Meira (2016)<sup>117</sup> o pentecostalismo incorpora elementos da umbanda e do candomblé à sua cosmologia com o objetivo de buscar

---

<sup>116</sup> O Estado do Rio de Janeiro aprovou em junho de 2015 a Lei da Cultura (Lei 7035/2015), que garante mudança no âmbito das políticas culturais em todo Estado, agregando os 92 municípios em nova ação em prol do desenvolvimento cultural fluminense. Dentre os integrantes do Sistema Estadual de Cultura do RJ, localizam-se as Conferências municipais, intermunicipais, regionais e a Estadual. O cargo de Delegado da Conferencia Estadual de Cultura do Estado do Rio de Janeiro demanda que seu pleiteador tenha efetiva participação na área cultural, capacidade argumentativa, disposição em participar de processos de construção coletiva, disponibilidade para viajar e/ou participar de reuniões, comprometimento com a difusão dos resultados das conferências e conhecimento prévio da Lei 7035/2015 – Sistema Estadual de Cultura do RJ. Disponível em: <<http://www.cultura.rj.gov.br/apresentacao-projeto/4-conferencia-estadual-de-cultura>>. Acesso junho 2018.

<sup>117</sup> Debater do NER, Porto Alegre, ano17, N.30, p.103-128; Jul/Dez. 2016

novos adeptos e em resposta, somado ao ímpeto bélico que move os seguidores evangélicos, o povo de santo tende caracterizar essas incorporações pelo viés da “intolerância”, “discriminação” e “racismo”.

Dessa forma consideramos que as ofensivas pentecostais contra o povo de santo transcendem os limites do campo religioso, envolvendo tentativas de apropriação do espaço público, onde o Estado e suas entidades, muitas vezes, fomentam disputas entre os pentecostais e os afro-brasileiros.

Mãe Marcia esclarece que a partir dessa reunião começou a “pegar birra com Aparecida” e se viu na obrigação de defender as comunidades tradicionais de terreiro. Então resolveu se inscrever como Delegada de Conferência e formar grupos de trabalho com pessoas que defendem as mesmas causas e fazem propostas para o governo.

Porém, mesmo no cargo que a aproximou de possíveis diálogos com a prefeitura, Mãe Marcia declara que não houve respostas significativas para suas demandas durante o governo Panisset:

Nós íamos falar com Aparecida sobre mesas em relação a cultura afro, e outras coisas, ela continuava escrevendo como se você não estivesse ali. Ela ignorava a gente totalmente. Nós fomos lá a primeira vez porque houve um caso de racismo dentro da prefeitura, um funcionário chamou o rapaz de macaco, aí juntou eu o Herimar Santana fomos lá para reclamar com a Aparecida Panisset. Assinando ela estava os papeis, assim continuou. Não tocou nesse assunto.

A partir desses fatos, Mãe Marcia declara ter começado a defender com mais ênfase a necessidade do evento Presente de Iemanjá. Porém Aparecida Panisset também criou barreiras para legalizar o evento. Segundo Mãe Marcia, Panisset acusava as religiões afro-brasileiras de contribuírem no aumento da poluição na Praia das Pedrinhas ao colocarem “coisa podre” na orla e de realizarem rituais “demoníacos”. Por consequência desses enfrentamentos, Mãe Márcia decidiu fazer o evento totalmente ecológico, com os materiais biodegradáveis, barcos feitos de papel, frutas e flores de verdade e com imagens de Iemanjá e Oxum de tecido.

Fotografia 4 - Religiosas carregando o presente de Iemanjá com flores e frutas de verdade. Festa de Iemanjá 2017.



Fonte: Acervo Laura Lima Fotografia.

As religiões afro-brasileiras tem forte vinculação com a natureza, exercendo a ecologia do sagrado, onde os humanos são ligados aos orixás por meio da natureza. A economia desses povos se desenvolveu com base na agricultura, caça, pesca e artesanato. Embora a concepção de orixás esteja hoje afastada da natureza, muitas celebrações são feitas em locais que lembram as antigas ligações, como a festa de Iemanjá acontece junto ao mar, ou outros festejos que são realizados de acordo com o orixá que se destinam. Diante da recente preocupação com o meio ambiente, o candomblé tem se apresentado como religião da natureza e muitos terreiros assumem o papel de modelos na preservação ambiental. Assim alguns líderes procuram engajar movimentos preservacionistas, defendendo a necessidade de despachos com material não biodegradável e fazendo com que a educação dos seus terreiros seja baseada numa pedagogia ecológica (PRANDI, 2006)<sup>118</sup>.

---

<sup>118</sup> PRANDI, Reginaldo. Segredos Guardados: Orixás na Alma Brasileira. CIA das Letras, 2006.

Fotografia 5 - Crianças do Ilé Omidayé nos preparativos para a Festa de Iemanjá 2015



Fonte: <https://www.facebook.com/maemarciadeoxum/photos/a.1433566186884332.1073741827.1433563026884648/1681111665463115/?type=3&theater>. Acervo Mãe Marcia

Mãe Marcia conta que os preparativos para a Festa de Iemanjá são realizados no seu terreiro, concomitante a colônia de férias para crianças. Ela afirma que faz os principais preparativos da festa em seu terreiro porque lá foi o embrião, mas hoje, a comunidade tradicional de terreiro, junto com a comunidade tradicional pesqueira, participa do projeto com barracas para vender itens que os bares locais não comercializam.

Fotografia 6 – Barraca de comidas típicas e itens religiosos. Festa de Iemanjá 2016



Fonte: Acervo Laura Lima Fotografia.

No dia do evento, já na praia das pedrinhas, os terreiros se juntam, ajudam a fazer o barco, os voluntários contam histórias das sereias, todos tomam café, almoçam, jantam, brincam.

Mãe Márcia esclarece que já realizou nove presentes de Iemanjá, mas a aceitação da comunidade de outros terreiros demorou de quatro a cinco anos para acontecer, pois eles acreditavam que o evento servia apenas para promover a visibilidade do Ilé Omidaye. Porém, atualmente diversas casas participam e levam seus próprios cestos.

Mãe Marcia afirma que no começo, o projeto não teve ajuda da prefeitura, mas durante a gestão do Carlos Ney, a frente da Secretaria de Cultura e Turismo (Secultur), o projeto recebeu apoio institucional para a infraestrutura na realização do evento. Mãe Marcia também destaca que recebeu ajuda de vereadores do município para urbanizar e vitalizar a área tanto para a comunidade pesqueira quanto para a de terreiro. Segundo Mãe Marcia “a praia das pedrinhas está muito melhor do que era antes. Agora é um lugar que todo mundo frequenta, e tem a possibilidade de prestigiar a bela paisagem”.



Fotografia 7 - Praia das Pedrinhas. Festa de Iemanjá 2016.



Fonte: Fotografia Laura Lima

Mãe Marcia ressalta que o evento na praia das pedrinhas não é apenas religioso, é cultural uma vez que transpassa a tradição de um povo, o único povo tradicional ainda existente em São Gonçalo. Mãe Marcia afirma que em São Gonçalo não tem povos tradicionais indígenas, ribeirinhos, caiçaras ou quilombolas, há apenas os povos de matriz afro-brasileira resistindo no município. Sendo assim, tudo que faz não é apenas religião: “Eu sou religião quando estou tocando na festa do santo, mas quando eu acolho você é a tradição do meu povo, quando eu te ensino a fazer uma arte, é a tradição do meu povo, eu to fazendo uma ação social que meu povo faria”.

Por isso Mae Marcia ressalta a importância de tornar a Festa de Iemanjá patrimônio imaterial da cidade. Ela afirmou que quando manifestou o desejo de tornar o evento patrimônio da cidade, pessoas envolvidas na política procuraram vereadores e acabaram instituindo o dia da umbanda e dia do candomblé. Mãe Marcia classifica como desnecessário a instituição dessas datas, uma vez que “é importante que tenhamos uma lei que nos facilite de verdade. Que facilite a ação, como tornar os terreiros de São Gonçalo Patrimônios Material e Imaterial da cidade. Não é pra bancar, é pra tornar os terreiros autossuficientes e se bancarem”.

Além de reunir as casas de axé do município, o Presente de Iemanjá também atrai manifestações culturais como o Congado de Minas e Folia de Reis de São Gonçalo.

### 3.3.1 Congado Moçambique e Catopé de N. Sra. Do Rosário e São Benedito

Fotografia 8 - Congado Moçambique e Catopé de N. Sra. Do Rosário e São Benedito. Festa de Iemanjá, 2018.



Fonte: Fotografia Laura Lima

O “Temo de Moçambique e Catopé de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito” está localizado na Comunidade São Dilmás, em São João Del Rei, Minas Gerais. O congado é uma manifestação cultural e religiosa de influencia africana celebrada em algumas regiões do Brasil e trata basicamente de três temas em seu enredo: a vida de São Benedito, o encontro de Nossa Senhora do Rosário submergida nas águas, e a representação da luta de Carlos Magno. O festejo envolve a coroação de reis congos concomitante à saudação de santos católicos e não católicos.

O Congado originou-se na África no país do Congo, inspirando-se no Cortejo aos Reis Congos que era uma expressão de agradecimento do povo aos seus governantes. Ao receber a colonização portuguesa, vários africanos foram trazidos para

o Brasil para serem escravos e acabaram trazendo esta tradição e mesclando com a cultura local. No Brasil o Congado é celebrado em várias localidades como Cameté/PA, no Espírito Santo, Bahia, Rio Grande do Sul, Armação de Itapocoroy/SC, Catalão/GO, Machado/MG, São João del-Rei/MG, Uberlândia-MG, São Sebastião do Paraíso/MG, São Gonçalo do Sapucaí-MG, Pedro Leopoldo-MG dentre outras. Em Minas Gerais além da devoção a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Há também a devoção da santa, conhecida como protetora do lar, Santa Efigênia<sup>119</sup>.

O Terno de Moçambique e Catopé de N. Sra. Do Rosário e São Benedito, tem como capitã Maria Auxiliadora, e canta estilos de catopés e Moçambique (SILVA, 2014)<sup>120</sup>.

### 3.3.2 Folia de Reis Bandeira Estrela Nova do Oriente

Fotografia 8 - Folia de Reis Bandeira Estrela Nova do Oriente. Festa de Iemanjá 2018.



Fonte: Fotografia Laura Lima.

---

<sup>119</sup> Congado. Patrimônio Cultural. Disponível em: < <https://www.geledes.org.br/congado/>>. Acesso junho 2018.

<sup>120</sup> Daniel Albergaria Silva. Ações rituais e narrativas míticas dos Ternos de Congado em Minas Gerais: esquema festivo, relações e especificidades. 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, agosto de 2014, Natal/RN.



A Folia de Reis tem sua origem na Europa e remonta a passagem bíblica de Mateus que conta a visita de alguns Magos a Jesus Cristo no seu nascimento. Guiados pela Estrela do Oriente, eles encontraram a manjedoura onde estava o menino e ali lhe entregaram os presentes que levavam: ouro, mirra e incenso.

Paralelo às encenações da Igreja, comemorava-se no ciclo natalino a Festa dos Loucos ou Festa dos Foliões. Nestas festas, a ordem estabelecida já não tinha espaço e até membros da alta sociedade estavam sujeitos à sátira dos foliões. A Festa da Folia de Reis chega ao Brasil junto com os padres jesuítas no período da colonização portuguesa se incorporando “de maneiras diferenciadas às diversas realidades econômicas e culturais do território brasileiro (GONÇALVES, 2012).

Através dos elementos que carregam vestígios de relações sincréticas, como a indumentária, os rituais e as narrativas de seus membros, a Folia de Reis evidencia o atravessamento das religiões Africana e europeia. No estado do Rio de Janeiro, os integrantes das folias de Reis são devotos do São Sebastião, santo padroeiro do estado, e como o dia do santo seria no dia vinte de janeiro, as jornadas se estendem até este dia. Nesse período os foliões percorrem bairros do município para visitar a casa de devotos, e no caso do mestre Fumaça, a casa de ex-integrantes de folias pertencentes a bandeiras que não existem mais. Nessas visitas os mestres entoam cantos ao som dos instrumentos, tocados pelos participantes do folguedo. Mostrando dessa forma que as ações destes foliões recriam e reproduzem a vida social. Prova disso é a existência da Associação de Irmandade dos Reis de São Gonçalo, fundada em 14 de maio de 1991, no bairro Almerinda, que torna a pesquisa muito mais viável para a busca do tema<sup>16</sup>. Atualmente, três mestres realizam as folias, são eles: Mestre Waldecy Marcelino, do bairro Almerinda; Mestre Geraldo Borges Pinheiro, do bairro Rio do Ouro; José Antônio da Silva o Mestre Fumaça, do bairro do Mutuá (SOUZA, 2011).

A Festa de Iemanjá também conta com shows de vários artistas locais e convidados, como Sílvio Júnior do Jongo Caxambu, Banda de Forró Seu Ivo; Axé Miusk, Fred Tavares, o grupo de samba Merece Respeito, Núcleo dos Filhos de Gandhi, Ogan Kotoquinho e Roda de Côco Matrizes Cultural.

Mãe Marcia afirma que depois que começou o projeto da Festa de Iemanjá outros apareceram, como o Projeto Cardume<sup>121</sup>, de grande visibilidade no Bairro do

---

<sup>121</sup> Para saber mais sobre o projeto ver meu tcc

Rocha. Mãe Marcia afirma que um projeto fortalece o outro, tudo resulta de um trabalho em grupo.

## Conclusão

A diversidade das lembranças e das memórias revela disputas e litígios entre os próprios subgrupos (POLLAK, 1992, p.205). Isto posto, ao longo da pesquisa, observamos disputas pela memória entre as casas de axé de São Gonçalo.

Mãe Marcia D'Oxum escolheu para a Festa de Iemanjá o mesmo dia em que comemora o seu aniversário de feitura<sup>122</sup>. Algumas lideranças de terreiro e participantes do Presente de Iemanjá contestam a data da festa e afirmam que é uma festa para o orixá e a comunidade de terreiro, e não deveria servir para alimentar a vaidade da mãe de santo.

Esses integrantes declaram que, devido a “imposição” da data, a festividade acaba por sobressair Mãe Marcia D'Oxum perante as outras lideranças de São Gonçalo, colocando em segundo plano o que é realmente importante para os terreiros, a homenagem religiosa ao orixá dos mares. Evidenciando conflitos e disputas entre o povo de axé do município.

Porém entre os grupos que disputam o espaço do município, a capacidade de concentrar multidões, de organização política e desempenho midiático fazem com que as pentecostais saem na frente contra os afro-brasileiros. Nesse contexto, onde terreiros de São Gonçalo também vão brigar entre si por espaços, e buscam legitimidade perante o crescimento numérico de igrejas pentecostais, acaba por gerar um reordenamento religioso dos espaços públicos do município.

As lideranças religiosas afro-brasileiras, na busca pela sobrevivência, estão se abrindo a canais midiáticos e redes sociais, frequentando a esfera política e entrando na Universidade. Os adeptos dessas religiões estão em busca de elevar seus conhecimentos burocráticos a fim de diminuir os conflitos decorrentes das ações políticas-religiosas do município de São Gonçalo.

---

<sup>122</sup> FEITURA:

Dessa forma Milton Bortoleto apresenta a “guerra santa” existente entre afro-brasileiros e pentecostais, onde os pólos deste conflito tendem a ficar cada vez mais parecidos com seus adversários, estabelecendo um novo contexto, em que os líderes das religiões afro-brasileiras estão buscando uma associação a fim de incidir os conflitos nos termos de “intolerância religiosa” e “liberdade religiosa” (BORTOLETO, 2014).

Para Tomaz Tadeu Silva (2000) assim como a identidade depende da diferença, a diferença depende da identidade. Dessa forma identidade e diferença são inseparáveis. Para o autor além de serem interdependentes, identidade e diferença partilham uma importante característica: elas são o resultado de atos de criação lingüística. A identidade e a diferença têm que ser ativamente produzidas. Elas são criações culturais e sociais. É apenas por meio de atos de fala que instituímos a identidade e a diferença como tais. A definição da identidade afro-brasileira, por exemplo, é o resultado da criação de variados e complexos atos lingüísticos que a definem como sendo diferente de outras identidades étnicas ("ser isto" significa "não ser isto" e "não ser aquilo" e "não ser mais aquilo" e assim por diante) (SILVA, p.3). Assim a identidade não é imposta, mas sim disputada.

Tomaz Tadeu Silva esclarece que afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora. A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre "nós" e "eles". Essa demarcação de fronteiras, essa separação e distinção, supõem e, ao mesmo tempo, afirmam e reafirmam relações de poder. "Nós" e "eles" não são, neste caso, simples distinções gramaticais (SILVA, p.3).

Milton Bortoleto surge contrapondo a afirmação de que as religiões afro-brasileiras não estão estruturadas a partir de um poder centralizador capaz de congregar milhares de centros religiosos, demonstrando uma configuração de casas de axé autônomas e rivais entre si, ou seja, “cada casa uma nação. Não existem todas as casas unidas” (ORO, 1997, p.15).

Assim, foi observado no município de São Gonçalo que, as religiões afro-brasileiras parecem perder a briga para as denominações pentecostais e suas associações com a política municipal. Mas na relação entre o candomblé e a umbanda também há níveis de poder. O candomblé, na figura da Mãe Marcia D’Oxum, exerce influencia sobre as outras lideranças, e se coloca acima, principalmente, da umbanda.

As casas de axé de São Gonçalo evidenciam como o poder não funciona apenas em forma de “cadeia”, de cima para baixo, pelo contrario, o poder circula. Ele nunca é

monopolizado por um centro. Ele é implantado e exercido por uma organização como uma rede. Isso sugere que nós todos somos, em algum grau, pegos em sua circulação – opressores e oprimidos. O poder não irradia de cima pra baixo, nem de uma única fonte ou lugar. Relações de poder permeiam todos os níveis da existência social e podem, portanto, ser encontradas operando em todos os campos da vida social (HALL, 2016, p.39).<sup>123</sup>

Mãe Marcia D’Oxum, em seu relato para o trabalho de campo, afirmou que quando se fala de religiões brasileiras de matrizes africanas, o candomblé tem que ser dito antes da umbanda, porque ele veio primeiro na história das religiões. Desta forma é preciso entender a trajetória dos locutores, os espaços semânticos e as transformações da linguagem que asseguram a continuidade social: “É possível mostrar como a fala é capaz de engendrar campos sociais, ela refaz, faz e desfaz o mundo” (BENSO, p.51).

Stuart Hall (2016), ao abordar o tema da representação como o processo de construção social da realidade, destaca o papel da linguagem nas produções de significados. Para o autor a linguagem é o meio pelo qual “damos sentido às coisas, onde o significado é produzido e intercambiado” (HALL, p.17). Dessa forma, Stuart Hall afirma que a cultura diz respeito a “significados compartilhados”, ou seja, os pensamentos, ideias e sentimentos são representados numa cultura e os significados, por sua vez, só podem ser compartilhados pelo acesso comum à linguagem. Assim Stuart Hall também nos remete aos projetos sociais elaborados pelas casas de axé de São Gonçalo.

Durante a convivência com as casas de axé vimos que, tanto a comunidade de terreiro de Bianca D’Xango quanto de Mae Marcia D’Oxum usam a vivência na religião para construir um sentimento de pertença racial, cultural e religiosa. Essas casas propõem alternativas pedagógicas com o objetivo de eliminar as referências negativas destinadas aos elementos da cultura negra, contribuindo na preservação de valores e ensinamentos de seus ancestrais e na criação de uma identidade étnico-racial.

Deste modo, podemos concluir que Mãe Marcia D’Oxum exerce destacado papel de liderança a frente da *Associação das Casas de Axé do Município de São Gonçalo*. e na elaboração de projetos sociais, encontros e festividades. Ela é a personalidade capaz de reunir as demais casas de axé do município devido a sua

---

<sup>123</sup> HALL, Stuart. Cultura e representação. Rio de Janeiro; Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016, 260p.

influencia. Em contrapartida, se sente confortável ao falar pelos terreiros e muitas vezes, defende-los.

Mae Marcia usa constantemente as redes sociais (principalmente Facebook e Youtuber) para propagar suas ideias, eventos e discursos políticos. A maneira organizacional empreendida em seu terreiro e apresentada ao publico evidencia certa lógica de Marketing para atrair as atenções, conseguir legitimidade perante a comunidade de terreiro e influencia política.

Primeiramente, é importante ressaltar o caráter inicial desta pesquisa e a dificuldade em se falar, neste momento, sobre uma conclusão definitiva em relação a organização das casas de axé do municipio de São Gonçalo. Mas as ações políticas-religiosas de Aparecida Panisset despertaram a comunidade de terreiro de São Gonçalo e abriram precedentes para que o racismo institucional possa aparecer na esfera pública com maior clareza.

Essas ações repercutiram em uma nova configuração da religião afro-brasileira, onde os terreiros, com medo de desapropriação, resolveram se unir e reconhecer a liderança de uma mãe de santo. Mesmo que essa liderança não seja capaz de eliminar completamente todos os conflitos existentes entre as casas de axé e sofra críticas constantes, a sua influencia na política não é ignorada pelos afro-religiosos quando precisam de ajuda.

## REFERENCIAS

Rubem C. FERNANDES, Pierre SANCHIS, Otávio G. VELHO, Leandro PIQUET, Cecília MARIZ e Clara MAFRA. *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja*. Rio de Janeiro, Mauad, 1998. 264 páginas.

REFKALFSKY, Eduardo; PATRIOTA, Karla Regina Macena Pereira; ROCHA, Maria Penha Nunes da. Comunicação e posicionamento da Igreja Universal do Reino de Deus: um estudo do caso do marketing religioso. Artigo apresentado no XXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Brasília, de 06 a 09/09/2006.

CID, Gabriel da Silva Vidal. NOTAS SOBRE A RELIGIOSIDADE NO IMAGINÁRIO DA CAPOEIRA. Revista Calundu - vol. 1, n.2, jul-dez 2017

FERNANDES, R. A. N. . Um santo nome. Histórias de São Gonçalo de Amarante.. São Gonçalo: São Gonçalo Letras, 2004. 167p .

Victor Hugo Neves de Oliveira. Entre a batina e o calção: estudo das imagens e simbolismos de um santo performático. PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.20.2, 2013, pp.37-60

Mateus, M. G. S. . O voto dos evangélicos na America Latina: A influencia da religiao na determinação do voto. In: Quinto Congreso Uruguayo de Ciencia Política, ? Qué ciencia política para qué democracia??. Asociación Uruguaya de Ciencia Política, 2014, Montevideú.

CUNHA, Christina Vital. Religiões x Democracia?: Reflexões a partir da análise de duas frentes religiosas no Congresso Nacional. ISER, nº69, set. de 2014.

BRAGA, Maria Nelma Carvalho. O município de São Gonçalo e sua historia. Niteroi: Nitpress, 3ed. 2006.

RIBEIRO, Ladyane Gago. A questão cultural enquanto formação humana: investigando os interesses em disputa nas políticas culturais da cidade de São Gonçalo. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Formação de Professores/UERJ. São Gonçalo 2011.

ARAUJO, V.; MELO, H. O processo de esvaziamento industrial em São Gonçalo no século XX: auge e declínio da “Manchester Fluminense”. Cadernos do Desenvolvimento Fluminense, Rio de Janeiro, n. 4, 2014.

CARLOS, A. O lugar no/do mundo. São Paulo: Labur Edições, 2007.

ROSA, Daniel Pereira. Consensos e dissensos sobre a cidade-dormitório: São Gonçalo (RJ), permanências e avanços na condição periférica. Revista Política e Planejamento Regional, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, julho/ dezembro 2017, p. 273 a 288. ISSN 2358-4556

GRACINO JUNIOR, Paulo. Surtos de aconselhamento e soluções biográficas: A Igreja Universal e a nova face do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. *Revista Antropológicas*, ano12, volume 19 (1): 43-66, 2008.

MACHARETE, Felipe Ribeiro. Os evangélicos e a política: O estudo de caso da IADJN e PIB-SG, 2015. Tese (Dissertação em História Social)- Centro de Educação e Humanidades, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2015.

Paula Montero. *CONTROVÉRSIAS RELIGIOSAS E ESFERA PÚBLICA: REPENSANDO AS RELIGIÕES COMO DISCURSO*. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 32(1): 167-183, 2012

MAIA, Eduardo Lopes Cabral. Os evangélicos e a política. *Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC*. Vol. 2 nº 2 (4), agosto-dezembro/2006, p. 91-112. Disponível em: <[www.emtese.ufsc.br](http://www.emtese.ufsc.br)>. Acesso em: Mar. 2017.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Política e Religiões: a participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. 180p.

FERNANDES, Rubem Cesar (orgs.). *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo. Perspectiva, 2007.

FUKS, Mario e RODRIGUES, G. A.; Grupos sociais e preferência política O voto evangélico no Brasil. *RBCS*, Vol. 30 nº 87 fevereiro, 2015.

NERI, Marcelo Côrtes (Coord.). *Novo Mapa das Religiões*. Rio de Janeiro: CPS/FGV, 2011. Disponível em: <<http://www.cps.fgv.br/cps/religiao/>>. Acesso em: 01. Nov. 2015

MACEDO, Edir. *Orixás, Caboclos e Guias Deuses ou Demônios*. Rio de Janeiro. Universal, 16ª edição, 1993.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Bye bye, Brasil: O declínio das religiões tradicionais no censo 2000. *Estudos Avançados*, nº 18 (52), 2004.

MODESTO, N. S. D. A. . A (re)produção espacial em marcha na consolidação dos Grupos de Poder Hegemônico em São Gonçalo. 2008. Tese (Doutorado em Geografia) – Departamento de Geografia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro.

SILVA, S. P. R. . "Sábado é dia de Inauguração": política e apropriação espacial em São Gonçalo/RJ à luz dos periódicos locais (1977-1979). In: XXIV Simpósio Nacional de História - ANPUH - História e Multidisciplinaridade: territórios e deslocamentos, 2007, São Leopoldo. Anais do XXIV Simpósio Nacional de História - História e Multidisciplinaridade: territórios e deslocamentos. Caderno de resumos. São Leopoldo: Oikos, 2007. p. 73-74.

ROSA, Daniel Pereira. Consensos e dissensos sobre a cidade-dormitório: São Gonçalo (RJ), permanências e avanços na condição periférica. *Revista Política e Planejamento*

Regional, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, julho/ dezembro 2017, p. 273 a 288. ISSN 2358-4556

ALCANTARA, Sergio P. Gil de . Espiritualidade e cidadania pentecostal clássica: Caso das comunidades gonçalenses.. Protestantismo em Revista , v. 32, p. 93-104, 2013.

GIUMBELLI, Emerson. Religião, Estado, Modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. Estudos avançados, 18 (52), 2004.

FONSECA, Denise Pini Rosalem da; GIACOMINI, Sônia Maria. Presença do Axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro- Rio de Janeiro: Ed. PUC- Rio, 2013.

COLUMÁ, Jorge Felipe, CHAVES, Simone Freitas. O sagrado no jogo de capoeira. Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de Janeiro, v.10, n.1, p. 169-182, mai. 2013.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de Cultos Afro-brasileiros*. Forense Universitária, 1988

SILVA, Vagner Gonçalves da. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. Revista USP, São Paulo, n.67, p.150-175, setembro/novembro 2005.

\_\_\_\_\_; Neopentecostalismo e Religiões Afro-Brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. MANA 13(1): 207-236, 2007a.

\_\_\_\_\_.(org); Tolerância Religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007b.

MARIANO, Ricardo. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. Civitas, Porto Alegre, v. 3, nº 1, jun. 2003.

\_\_\_\_\_. Expansão Pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. Estudos Avançados, vol.18, nº 52, São Paulo, set./ Dez. 2004.

Lisias Negrão, Magia e religião na umbanda, 1996

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: Umbanda & política. Cadernos do ISER, 18. Rio de Janeiro, ISER e Marco Zero, 1987

BIRMAN, Patricia. O que é Umbanda. São Paulo: Brasiliense, 1983

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. Estud. av. [online]. 2004, vol.18, n.52, pp.223-238. ISSN 0103-4014. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142004000300015>>. Acesso junho de 2018.

AZEVEDO, p.25 PRESENÇA NA RECUSA: A ÁFRICA DOS PIONEIROS UMBANDISTAS1 Emerson Giumbelli2 2006



POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio.” In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro: vol. 2, nº 3, 1989.

\_\_\_\_\_. “Memória e identidade social”. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, nº 10, 1992.

NEGRAO, LÍSIAS NOGUEIRA. Umbanda: between the devil and the deep blue sea. Tempo soc., São Paulo , v. 5, n. 1-2, p. 113-122, dez. 1993 . Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-20701993000100113&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20701993000100113&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 14 ago. 2018.  
<http://dx.doi.org/10.1590/ts.v5i1/2.84951>.

SARLO, Beatriz. Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva. Trad: Rosa Freire d’Aguiar.- São Paulo: Companhia das Letras, Belo Horizonte: UFMG, 2007.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, Vol.2, n.3, 1989, p. 3-15.

\_\_\_\_\_. Memória e Identidade Social. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, Vol.5, n.10, 1992, p.200-212.

ELEIÇÕES 2010: Religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil. Ari Pedro Oro e Ricardo Mariano. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 10, nº16, p. 9-34, jul./dez., 2009.

ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e Afro-Brasileiros: quem vencerá esta guerra? *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 10-36. Novembro de 1997.

ORO, Ari Pedro. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 13, n. 27, p. 281-310, jan./jun. 2007.

\_\_\_\_\_. e Ricardo Mariano. ELEIÇÕES 2010: Religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil. *Debates Do Ner*, Porto Alegre, Ano II, N.18, p. 11-38, JUL./DEZ. 2010.

\_\_\_\_\_. Algumas interpelações do Pentecostalismo no Brasil. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 383-395, jul./set. 2011.

HOLFFMAN ADMINISTRAÇÃO DE COMUNIDADES DE TERREIRO DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA: ELEMENTOS EPISTEMOLÓGICOS PARA O DEBATE DE UMA INSTITUCIONALIZAÇÃO AFROCENTRADA. Revista da ABPN • v. 7, n. 17 • jul. – out. 2015, p.219-246

Luiz Fernando Martins da Silva Padê, Brasília, v. 1, n. 2, p. 1-32, jul./dez. 2007

**SOGBOSI, Hippolyte Brice ; COSTA, M.S . Religiões Brasileiras de Presença Africana e Políticas Públicas no Brasil: algumas considerações. Debates do NER (UFRGS. Impresso) , v. 13, p. 131-144, 2008.**

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de. EDUCAÇÃO E CANDOMBLÉ: uma questão política e de conhecimento.. AUÍ , v. 1, p. 51-55, 2016.

Almeida, Elga Lessa de. A inserção de políticas públicas étnicas para terreiros de candomblé na agenda brasileira: os entrecruzamentos entre o global e o local. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Escola de Administração, Salvador, 2011.

Tomás Antonio Burneiko Meira Debater do NER, Porto Alegre, ano17, N.30, p.103-128; Jul/Dez. 2016

SILVA, Vagner Gonçalves da . A questão do segredo no candomblé. Revista de História (Rio de Janeiro) , v. 69, p. 1, 2011.

PRANDI, Reginaldo.Segredos Guardados: Orixás na Alma Brasileira. CIA das Letras, 2006.

Daniel Albergaria Silva. Ações rituais e narrativas míticas dos Ternos de Congado em Minas Gerais: esquema festivo, relações e especificidades. 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, agosto de 2014, Natal/RN.

BORTOLETO, Milton. *Não Viemos para fazer aliança*. Faces do conflito entre adeptos das religiões pentecostais e afro-brasileiras. Dissertação de Mestrado. Departamento de antropologia Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. USP. 2014.

PEREIRA, Maíra Conceição Alves. Redes Educativas no Teerreiro Ilè Omidayè: uma pesquisa com os cotidianos na cibercultura. Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação. 2018. 279 f.

Josélia dos Reis (2010) REIS, J. F. . De Matriz Africana: o papel das mulheres negras na construção da identidade feminina. In: Fazendo Gênero 9 - Diásporas, Diversidades, Deslocamentos, 2010, Florianópolis. Anais Eletrônicos, 2010.

Jurema Werneck (2009) Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras estratégias políticas contra o sexismo e o racismo

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas. In: Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux [en línea]. Genève: Graduate Institute Publications, 2009.

Rosalira Oliveira (2011) OLIVEIRA, Rosalira. Guardiãs da Identidade? As religiões afro-brasileiras sob a ótica do movimento negro In Revista Magistro - Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras e Ciências Humanas – UNIGRANRIO. Vol. 2 nº 01, 2011- pag. 50-68.

SANTOS, Jocélio Teles dos. O impacto das cotas nas universidades brasileiras (2004-2012). Salvador: CEAO, 2013. 280 p.

SANTOS, N. A. N. . Candomblé e Educação - Influência e Empoderamento para o ensino superior. 2015. (Apresentação de Trabalho/Outra)

SILVA, Luiz Fernando Martins da. POLÍTICAS DE AÇÃO AFIRMATIVA PARA NEGROS NO BRASIL: CONSIDERAÇÕES SOBRE A COMPATIBILIDADE COM O ORDENAMENTO JURÍDICO NACIONAL E INTERNACIONAL. Padê, Brasília, v. 1, n. 2, p. 1-32, jul./dez. 2007

Luis Fernandes Oliveira (2016) EDUCAÇÃO E CANDOMBLÉ: uma questão política e de conhecimento humano. Revista AÚ. Ano 1, Edição:1. - NEAB DEGASE RJ. 2018 p.51-55

(SANTOS, W., 2015) Políticas Públicas de Reafricanização: Tombamento dos Terreiros de Candomblé No Estado da Bahia; 2015; Dissertação (Mestrado em Mestrado Gestão de Políticas Publicas e Segurança) - Centro de Ciencias Agrarias Ambientais e Biológicas, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia.

(FARLA e MENEGHETTI, 2011, p.427) BUROCRACIA COMO ORGANIZAÇÃO, PODER E CONTROLE. RAE. São Paulo n v. 51 n n.5 n set /out . 2011 n 424-439

Regina Novaes (2005) NOVAES, R. C. R. . Comunicações do ISER, n. 61: Religiões e Prisões. Rio de Janeiro, 2005. (Prefácio, Pós-facio/Apresentação)

(SCHELIGA, 2005, p.75) CONVERSÃO: TESTEMUNHOS ACERCA DA EXPERIÊNCIA PRISIONAL. Comunicações do ISER, n. 61: Religiões e Prisões. Rio de Janeiro, 2005.p.75.

PIQUETE, L. A Igreja como contexto político: cultura cívica e participação política entre evangélicos. In: Encontro Internacional, 20. *Anales*: Gadalajara, México, 1997. \_\_\_\_\_ . Cultura cívica e participação política entre evangélicos. In: Fernandes, R.C. (1998). Novo nascimento. Rio de Janeiro, *ISER/Mauad*, 1998

Tomás Antonio Burneiko Meira (2017) MEIRA, Thomás Antônio B. . 'Encruzilhadas nas Cruzadas': os ataques neopentecostais ao povo-de-santo como batalhas de uma 'guerra cosmopolítica'. Debates do NER , v. 2, p. 103-128, 2017.

(PRANDI, 2005) PRANDI, Reginaldo. . Segredos guardados: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 336p .

GONÇALVES, G. M. . Religiosidade Popular e Folia de Reis. In: Congresso Internacional de História: História e Diversidade, 2012, Jataí. III Congresso Internacional de História: História e Diversidade, 2012.

LUIZ GUSTAVO MENDEL SOUZA. **FOLIA DE REIS**. Comunidades responsáveis por uma nova organização social. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011

Tomaz Tadeu Silva (2000) SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

(HALL, 2016, p.39) HALL, Stuart. Cultura e Representação. Editoria: PUC-Rio: Apicuri. Rio de Janeiro, Brasil, 2016.

(BENSO, p.51) BENSO, Alban. Da micro-história a uma antropologia crítica. In: Jogos de escalas: a experiência da microanálise. Jacques Revel (Org.); Trad. Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

**Edlaine de Campos Gomes, Hugo de Souza Didier e Yhuri Cruz da Silva**, « Etnografando a Caminhada Contra a Intolerância Religiosa », *Ponto Urbe* [Online], 7 | 2010, posto online no dia 31 dezembro 2010, consultado o 22 agosto 2018. URL : <http://journals.openedition.org/pontourbe/1614> ; DOI : 10.4000/pontourbe.1614

#### ENTREVISTAS:

Pedro D'Oxalá. Entrevista concedida a Camilla Fogaça Aguiar. São Gonçalo, 2017.  
Cristiano D'Oxalá. Entrevista concedida a Camilla Fogaça Aguiar. São Gonçalo, 2018.

Bianca D'Xangô. Entrevista concedida a Camilla Fogaça Aguiar. São Gonçalo, 2018.

Marcia D'Oxum. Entrevista concedida a Camilla Fogaça Aguiar. São Gonçalo, 2018.

#### Imagens:

Figura 1- Ex-prefeita Aparecida Panisset presenteia o Defensor Público Geral, Nilson Bruno, com um tijolinho, símbolo de sua campanha.

Figura 2 - A prefeita não vai mais rebatizar a Praça Chico Mendes.

Figura 3 – Monte Formoso

Figura 4 - Manifestantes reivindicando a preservação do local onde nasceu a Umbanda, há 103 anos, em Neves.

Figura 5 – Ogã Cristiano de Oxalá em frente ao seu terreiro, em São Gonçalo.

Figura 6 - Cristiano D'Oxalá e sua esposa a frente da prefeitura de São Gonçalo

Figura 7 – Fotodiário *online* da pesquisa no Facebook

Figura 8 - Egbè Ilè Ìyá Omidayè Asé Obálayó (Ilé Omidaye)

Figura 9 - Fotodiário *online* da pesquisa no Facebook

Figura 10 - Religiosas carregando o presente de Iemanjá com flores e frutas de verdade. Festa de Iemanjá 2017

Figura 11 - Crianças do Ilé Omidayé nos preparativos para a Festa de Iemanjá 2015

Figura 12 – Barraca de comidas típicas e itens religiosos: Festa de Iemanjá 2016

Figura 13 - Praia das Pedrinhas: Festa de Iemanjá 2016.

Figura 14 - Congado Moçambique e Catopé de N. Sra. Do Rosário e São Benedito: Festa de Iemanjá 2018.

Figura 15 - Folia de Reis Bandeira Estrela Nova do Oriente. Festa de Iemanjá 2018