





nas discussões relativas à violência urbana. Elas se dão em um contexto histórico em que a conversão de criminosos ao pentecostalismo passou a ser entendida como uma forma de controle social e, de várias maneiras, de pacificação das favelas (Lopes, 2015; Rocha e Carvalho, 2018).

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

Se Vital da Cunha e Teixeira analisam como se dão as conversões de criminosos ao pentecostalismo a partir do olhar dos próprios convertidos e de suas comunidades religiosas, Silva amplia esta perspectiva ao trazer também as falas dos líderes de matriz africana - notadamente os que permaneceram nas favelas pesquisadas - sobre os conflitos entre traficantes e afroreligiosos, assim como a possibilidade de continuarem atuando naquelas localidades. Ainda que Vital da Cunha não tenha aprofundado suas análises sobre os terreiros em Acari, a autora aponta que há uma relação entre a conversão dos criminosos ao pentecostalismo e o desaparecimento de adeptos e líderes da Umbanda e Candomblé na favela. A ideia de que há um conflito religioso estabelecido entre os traficantes e os adeptos dos terreiros é também explorada por Silva (2019), ao apresentar o entendimento singular dos traficantes sobre as incursões da polícia nas favelas. Segundo a autora, os traficantes justificam o fechamento dos terreiros por entenderem que as batidas policiais para a prisão dos traficantes e apreensão de drogas e armas são obras do diabo, promovidas metafisicamente, pela presença dos terreiros nessas localidades. Não se trata de os terreiros acionarem a polícia através de mecanismos legais, muito menos que sejam vistos como alcaguetes, mas de associar a presença da polícia às práticas religiosas da Umbanda e Candomblé.







e tinha o seu terreiro desde 1990, e passou a converter os membros da boca de fumo da localidade. Logo que o ‘dono’ da boca de fumo se tornou fiel da igreja, o referido pastor passou a colocar caixas de som com os autofalantes voltados para o terreiro, em todas as festividades realizadas por *Baba Talabi*. Quando percebeu que a perseguição não ia parar, reuniu seus filhos de santo e foi até a igreja falar com o pastor. Entrou no templo durante o culto e pediu para que o pastor não mais o importunasse porque residia com sua *família carnal* no bairro havia muitos anos. “Eu falei com ele: meu irmão, a gente não precisa disso. Você prega de um jeito, eu rezo de outro. Deus é um só”. Segundo o interlocutor, horas mais tarde, os traficantes invadiram a sua casa, armados com fuzis e pistolas, e deram o ultimato: *Baba Talabi* teve 24 horas para sair de sua casa com a família ou eles matariam todos.

Sobre as denúncias de mortes de lideranças e adeptos dos terreiros, destaco o relato de uma das interlocutoras, residente na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro, ocorrido num bairro também da Zona Oeste da cidade:

O que a gente sabe é que o pai de santo não cumpriu a ordem de fechar o terreiro que os *meninos* deram. Aí, eles chegaram lá e mandaram ele sair. Foram uns três ou quatro, armados com fuzis. Aí, levaram ele para o campo que ficava num lugar mais descampado, algumas ruas distantes do terreiro, mandaram ele se deitar no chão, deram dois tiros nele e botaram os cavalos para passar por cima. A gente acha que ele estava vivo, enquanto os cavalos passavam por cima. Ficou assim, meio que uma pasta. Aí, a casa fechou, né? Uma porção de gente que era filho de santo foi para as igrejas, mas teve uns que foram para outras casas. A família nem quis saber de nada, se mudou para outro local (*Mãe Maria do Violão*).

Os “meninos” a quem a interlocutora se refere são os traficantes do local. Segundo ela, neste caso não foi feito nenhum tipo de registro policial sobre a morte: “O que sei é que ‘deram’ ele como desaparecido, porque a família e os filhos de santo ficaram com medo de ir à delegacia contar o que aconteceu. Isso foi em 2010, 2011, mas depois que isso aconteceu, que eu saiba, ninguém voltou no terreiro”. A forma como a família resolveu o caso – que, ao invés de registrar o homicídio preferiu ‘dar’ como desaparecido – revela o grau de insegurança e vulnerabilidade dessas vítimas.





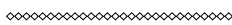


oposto ao observado sobre o público das igrejas. Para eles, a frequência de pessoas estranhas às favelas onde estão sediados os terreiros seria o motivo que cria dificuldades para que os traficantes exerçam o controle desses territórios:

A gente está lidando com outra lógica. Ainda que a gente saiba que eles saem da cadeia com o firme propósito de fechar os terreiros, tem ainda esse problema: a maioria dos filhos de santo não mora na localidade onde cultuam suas tradições. Então, os terreiros recebem essas pessoas externas e isso, para quem precisa manter o controle, é um perigo, porque pode ajudar a infiltrar grupos inimigos ou até mesmo, a própria polícia. É um absurdo, mas eu vejo assim (*Mãe Marieta de Oguntê*).

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

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



8 Costa (2014) analisa a milícia como um grupo de policiais e outros agentes de segurança pública que passam a controlar o espaço ilegalmente. Cano e Duarte (2012) destacam que é a atividade criminosa que mais se aproxima de uma organização de tipo mafiosa no Brasil.



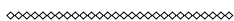


de mercados ilegais e informais em articulação com a possibilidade de oferta de serviços legais, essenciais nos territórios, tal como luz, água, gás, etc. A presença de um domínio armado não está apenas associada às condições objetivas de precariedade, o que seria comum nas favelas, mas por um conjunto de sinais exteriores de violência e deterioração do espaço público (barricadas<sup>11</sup>, pichações, etc.) que sinalizam como a região apresenta algum limite a mobilidade e acesso aos territórios. Esta é uma ideia que ajuda a pensar os motivos que fizeram com que a família do pai de santo assassinado, pisoteado por cavalos em Campo Grande, preferiu “dar” a vítima como desaparecido, ao invés de comunicar o assassinato às autoridades.

### Os “bandidos de Jesus” em Duque de Caxias

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

Importante ressaltar que desde que o líder do tráfico no Morro do Dendê, também ligado ao TCP, passou a perseguir os terreiros na Ilha do Governador, em 2008, tem sido possível identificar que entre os afroreligiosos existe a percepção de que a cúpula do TCP proíbe os



11 A barricada é feita por ordem dos grupos armados e a pichação por seus membros ou em homenagem a estes, configurando uma estética própria. As pichações de cunho religioso são um indício fundamental sobre quem controla aquela região (Miranda, Muniz e Correa, 2019).

12 Refere-se a Álvaro Malaquias Santa Rosa, afiliado a Assembleia de Deus Ministério Portas Abertas de Sarapuú. Ver: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/08/15/com-lider-pastor-facao-tem-quartel-general-em-condominio-em-duque-de-caxias-rj.ghtml> Acesso em 10/10/2019.





domínio armado para que não fosse possível o acesso da imprensa. Nesta parte da pesquisa eu já trabalhava com a ideia de que a divulgação dos crimes violentos contra adeptos e terreiros pela mídia colaboram para vitimizar duplamente esta população, uma vez que a divulgação desses crimes não oferece a possibilidade dos casos serem tratados pelo Estado como uma violação de direitos civis, nem propiciam que a opinião pública entenda os afroreligiosos como portadores de direitos.

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

Todo mundo sabe quem manda fechar, quem manda matar e quem manda quebrar. O DPO sabe, a Polícia Civil sabe, todos os moradores sabem. Todo mundo sabe quem são os pastores que vão nas ‘boca de fumo’ rezar os fuzis e as drogas. São eles que mandam fechar os terreiros. Todo mundo conhece. Não acabam por quê? Não prendem por quê? (*Mãe Cotinha de Ewa*).

Nessa ida ao campo, a pedido dos interlocutores, também precisei seguir alguns protocolos de segurança, como enviar a localização dos encontros através do GPS do smartphone aos colegas de pesquisa e alguns familiares, para que soubessem onde eu estava, caso nos acontecesse alguma coisa ou fôssemos abordados, além de não usar qualquer roupa (branca) ou paramento (colar de miçangas, turbante na cabeça) que

aludisse algum pertencimento de matriz afro. Não são raros os relatos em que afroreligiosos são obrigados por grupos armados a se despir de qualquer roupa que os identifiquem como pertencentes a uma religião afro. Um dos interlocutores contou que na favela de Jardim Anhangá, localizada na mesma região onde os terreiros foram fechados, uma senhora e seu filho foram expulsos da favela trajando apenas roupas íntimas.

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

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

Ressalto, no entanto, que parto da premissa de que a quantificação do real é uma construção qualitativa que resulta na enunciação de uma grandeza, que por sua vez pode resultar na construção de uma opinião. Quando dizemos que os números “nem mentem, nem dizem a verdade” (Miranda e Pita, 2011: 59), toma-se por referência que para compreender como a quantificação do real ocorre é preciso entender que, qualquer dado quantitativo “bem espremido diz qualquer coisa”. Assim, entendo que para que possamos inferir algum tipo de estimativa que pretenda oferecer alguma possibilidade analítica é fundamental explicar como os dados foram construídos. Evidente que os números apresentados não têm o intuito de oferecer precisão, no sentido estatístico do termo – o que ao fim e ao cabo, nem é o objetivo. Mas nos servem para





entender como esses interlocutores elaboram as representações sobre a exposição a situações de violência e expropriação de direitos.

Localidade	Quantidade Terreiros	Fechados a mando de grupos armados	Fechados por medo	Funcionando precariamente
<i>Parque Paulista</i>	30	07	30	0
<i>Nova Campinas</i>	40	Nenhum	25	15
<i>Jardim Anhangá</i>	20	Nenhum	0	20
<i>Taquara</i>	25	Nenhum	0	25
<i>Imbariê</i>	30	Nenhum	0	30
<i>Santa Lúcia</i>	Não há dados (*)	-	--	-
<i>Parada Angélica</i>	10	Nenhum	0	10
<i>Morabi</i>	20	Nenhum	0	20
<i>Parque Estrela</i>	50	Nenhum	0	50
<i>Parque São José</i>	50	30	0	20
<i>Santa Cruz da Serra</i>	30	Nenhum	0	30
<i>Xerém</i>	50	Nenhum	0	50
<i>Vila Canaã</i>	5	Nenhum	0	5
<i>Cantão</i>	6	Nenhum	0	6
<i>Saracuruna</i>	30	Nenhum	0	30
<i>Campos Elyseos</i>	10	Nenhum	0	10
<i>Lote XV (**)</i>	50	50	0	0
<b>Total</b>	<b>456</b>	<b>87</b>	<b>55</b>	<b>321</b>

**Tabela 1.** Mapeamento Participativo de Terreiros fechados e/ou funcionando de forma precária nas localidades do terceiro distrito de Duque de Caxias (estimativa). Fonte: Dados trabalhados pela autora. (\*) Os interlocutores informam que não é possível entrar na localidade devido o controle territorial dos grupos armados. (\*\*) Os interlocutores informaram que todos os terreiros que fazem divisa com o município de Belford Roxo cessaram as atividades por medo das disputas dos grupos armados na região.

A construção desta tabela ajudou a entender sobre o quê, exatamente, os interlocutores estavam falando em relação ao fechamento de terreiros. No caso dos “terreiros fechados a mando do tráfico”, na localidade Parque Paulista, os traficantes do Bonde de Jesus teriam ido de porta em porta, durante a semana de 15 de maio de 2019, armados com fuzis e ordenado que as atividades cessassem e as pessoas se mudassem em sete dias. No que diz respeito ao fechamento dos terreiros no Parque São José, os interlocutores não conseguiram chegar a uma conclusão se a localidade era controlada por facção do tráfico ou de milícia. Eles só informaram que quem domina o território mandou fechar todos os terreiros em meados de 2018, enviando homens desarmados para avisar que quem descumprisse a ordem, seria morto. “Eles avisaram para o pessoal das biroscas e todo mundo da favela ficou sabendo”. No caso do Lote XV, o bairro faz divisa com a cidade de Belford Roxo. A localidade estaria em guerra entre



inviabilizadas no cotidiano por conta dessas ameaças. Outro aspecto a ser ressaltado é a forma pela qual os grupos armados fazem a abordagem aos terreiros.

O negócio é que eles agora tão agindo igual “oficial de justiça” que bate na tua porta para dar recado do juiz. Eles chegam com o fuzil atravessado e dizem: “O chefe mandou avisar que não quer mais macumba aqui. A favela é de Jesus!” E dão sete dias para a pessoa sair. Eles dizem que estão usando de educação, mas que se tiverem que voltar, vai ser diferente. Ou, dependendo do lugar, eles deixam a pessoa ficar, mas tem que jogar os santos todos fora porque não pode mais ter santo nenhum dentro de casa. Não basta mandar parar de tocar, eles quando não expulsam, quebram os assentamentos ou determinam que a mãe ou o pai de santo retirem os seus santinhos de casa. Isso também é nos matar (*Pai Carlão de Aburu*).

O que está em jogo na narrativa deste entrevistado é um tipo de morte para além da morte física dos adeptos, uma vez que os terreiros são entendidos por eles como territórios tradicionais que se constituem como “extensão dos seus corpos e modos de vida”. Na prática cada terreiro

é a extensão dos nossos corpos e cosmogonias. Trata-lo como uma unidade territorial tradicional, ou seja, um espaço de representação africana na diáspora que contém práticas, objetos, língua, organização social que não são necessariamente os mesmos que se encontram no continente-Mãe, mas que são o que os nossos ancestrais conseguiram perpetuar aqui, do outro lado do Atlântico (...). Entendemos que o território da casa de santo, do terreiro, não é um lugar que pode ser modificado, trocado, removido sem causar transtornos, porque é onde se vive a tradição e que se busca um *continuum*, ainda que descontinuado, por todos os problemas que existem, mas que faz com que as tradições sejam mantidas (*Gayaku Rosena*).

O entendimento dos interlocutores relativo à ideia de Unidades Territoriais Tradicionais tem o sentido de que seus terreiros sejam representados para além do conceito de territórios “substantivamente divorciados de seus contextos nacionais” (Appadurai, 1997: 34). De fato, a fala dos interlocutores expressa a ideia de que são as pessoas que pertencem aos terreiros e não o contrário (Borges *et al*, 2015: 350), trazendo à tona a centralidade do território e dos objetos litúrgicos como fundamentais para reprodução dos seus modos de vida. Por isso acionam a representação de que os terreiros são extensões de seus próprios corpos, pois são os terreiros

que contém (e são portadores das) suas memórias e práticas tradicionais. É neste sentido que eles explicam que há um tipo de morte simbólica quando o terreiro é fechado ou ainda em cada um em que os assentamentos são quebrados. Neste ponto, não se trata de “matar o corpo”, indicando uma morte física, ou de matar o morto (Pita, 2010; Medeiros, 2016) que se dá na vulnerabilização da dignidade, mas a ideia de aniquilar a identidade de um determinado grupo, o que remete ao conceito de extermínio, cuja retórica “é a divisão da sociedade não em classes, mas entre os bons e benfeitores do povo (os que propõem o extermínio) e os maus e malfetores (os alvos do extermínio)” (Cruz-Neto e Minayo, 1994: 203). Também segundo os autores, o extermínio tem o sentido não só de aniquilar a vida, mas também a identidade das suas vítimas, uma vez que as “vítimas do extermínio tomam consciência de serem condenadas *a priori*, sem ao menos terem condições de defesa, de mudança imediata, porque reconhecem que é o fato de existirem o objeto da negação” (Cruz-Neto e Minayo, 1994: 204). Nestes termos, como assevera Cruz-Neto e Minayo (1994), o extermínio é fruto de um processo político-ideológico cujo sentido é o de aniquilar as vidas das *populações supérfluas*. No caso dos afroreligiosos, o extermínio é percebido também através da destruição dos terreiros e dos objetos litúrgicos, que são os fatores constituintes da própria ideia de existência.

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

Apesar de parecer ousada, a ideia de que estes espaços representem a perpetuação ou a continuidade de países africanos no Brasil não é inovadora. Estratégia parecida foi utilizada pelo governo brasileiro, a partir da década de 1960, como forma de se aproximar economicamente dos países africanos (Santos, 2005). Capone (2004) também aponta que neste momento histórico os terreiros “se tornam um dos trunfos mais importantes no estabelecimento de relações diplomáticas com os países da África ocidental. É assim que o candomblé nagô da Bahia vê valorizada sua origem supostamente pura e tradicional” (Capone, 2004:139).

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

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

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

## Referências Bibliográficas

- Almeida, R. (2006). A circulação pentecostal: circulação e flexibilidade. En: F. Teixeira e R. Menezes (Org.), *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Vozes.
- Almeida, R. R. (2019). *A luta por um modo de vida: as narrativas e estratégias dos membros do Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (FONSANPOTMA)*. [Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense].
- Almeida, R. R. (2017) As sensibilidades jurídicas dos ativistas da luta antirracista e a Lei Caó (7716/89). Em: M. S. Amorim e R. Kant de Lima (Org.), *Administração de conflitos e cidadania: problemas e perspectivas* (191-213). Coleção conflitos, direitos e sociedade.
- Appadurai, A. (1997). Soberania sem territorialidade - Notas para uma Geografia Pós-Nacional. *Novos Estudos*, 3 (49), 39-46.
- Asad, T. (2017) Pensando sobre tradição, religião e política no Egito contemporâneo. *Política & Sociedade*, 16 (36), 347-402.
- Borges, Antonadia; Costa, Ana C.; Couto, Gustavo B.; Cirne, Michele; Lima, Natasha de A.; Viana, Talita; Paterniani, Stella Z. (2015). Pós-Antropologia: As críticas de Archie Mefeje ao conceito de alteridade e sua proposta de uma ontologia combativa. *Revista Sociedade e Estado*, 30 (2), 347-69.
- Birman, P. (2003). Imagens religiosas e projetos para o futuro. Em: P. Birman (Org.), *Religião e Espaço Público*. Attar.
- Boniolo, R. M. (2011). *Da “feijoada” à prisão: o registro de ocorrência na criminalização da “intolerância religiosa” na região metropolitana do Rio de Janeiro*. [Monografia de conclusão de curso em Ciências Sociais]. UFF.
- Campos, L. S. (2005). As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. In: *Revista USP*, (67), 100-115.
- Cano, I., e Duarte, T. L. (2012). *No sapatinho: a evolução das milícias no Rio de Janeiro*. Fundação Heinrich Böll.
- Capone, S. (2004). *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Pallas.
- Cecchetto, F., Muniz, J. O., & Monteiro, R. A. (2018). A produção da vítima empreendedora de seu resgate social: juventudes, controles e envolvimentos. *Ciência & Saúde Coletiva*, 23 (9) agregar páginas.
- Costa, G. C. (2014). *Os sentidos da milícia: entre a lei e o crime*. Editora da Unicamp.
- Cruz-Neto, O., e Minayo, M. C. S. (1994). Extermínio: violentação e banalização da vida. *Cadernos de Saúde Pública* 10 (1).

- Lima, V. C. (2003). *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupoais*. Corrupio.
- Lopes, V. E. (2015). “O Complexo para Jesus”: exército e religião na ocupação militar do Complexo do Alemão, *METIS: História e Cultura*, 14 (28), 219-43.
- Machado, C. B. (2014). Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-) bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. *Horizontes antropológicos*, 20, 153-180.
- Mafra, C. (1998). Drogas e símbolos: redes de solidariedade em contextos de violência. Em: A. Zaluar e M. Alvito (Orgs.), *Um século de favela*. FGV.
- Mariano, R. 2004. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados*, 18 (52), 121-138.
- Medeiros, F. (2016). “Matar o morto”: uma etnografia do Instituto Médico Legal do Rio de Janeiro. EDUF.
- Miranda, A. P. M., Muniz, J. O., Corrêa, R. M. (2021). *Mapas de percepção de riscos: multimétodo para análise de territorialidades afetadas pelo domínio armado*. Editora Autografia.
- Miranda, A. P. M. e Muniz, J. O. (5 de enero de 2018). Dominio armado: el poder territorial de las facciones, los comandos y las milicias en Río de Janeiro. *Voces en el Fénix*. <http://www.vocesenelfenix.com/content/dominio-armado-el-poder-territorial-de-las-facciones-los-comandos-y-las-milicias-en-r%C3%ADo-de-j>
- Miranda, A. P. M.; Boniolo, R. M. (2017). “Em público, é preciso se unir”: conflitos, demandas e estratégias políticas entre religiosos de matriz afro-brasileira na cidade do Rio de Janeiro. *Religião e Sociedade*, 37 (2), 86-119.
- Miranda, A. P. M., Pita, M. V. (2011). Rotinas burocráticas e linguagens do estado: políticas de registros estatísticos criminais sobre mortes violentas no Rio de Janeiro e em Buenos Aires. *Revista de Sociologia e Política*, 19 (40) 59–81.
- Miranda, A. P. M. (2010). Entre o público e o privado, considerações sobre a (in) criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. *Anuário Antropológico*, 2, 125-152.
- Misse, M. (2010). Crime, Sujeito e Sujeição Criminal - Aspectos de uma Contribuição analítica sobre a Categoria “Bandido”. *Lua Nova*, 79, 15-38.
- Misse, M. (2010). Trocas ilícitas e mercadorias políticas: para uma interpretação de trocas ilícitas e moralmente reprováveis cuja persistência e abrangência no Brasil nos causam incômodos também teóricos. *Anuário Antropológico*, 35 (2), 88-107.
- Muniz, J. O. & Proença, D. J. (2007). Muita politicagem, pouca política os problemas da polícia são. *Estudos Avançados*, vol. 21, n 61, 159-172.

- Pita, M. V. (2010). *Formas de morir y formas de vivir: una etnografía del activismo contra la violencia policial*. CELS/ Editores del Puerto.
- Rocha, L. M. & Carvalho, M. B. (2018). Da “cidade integrada” à “favela como oportunidade”: empreendedorismo, política e “pacificação” no Rio de Janeiro. *Cadernos Metrópole*, 20 (43), 905-924.
- Santos, J. T. (2005). *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. EDUFBA.
- Silva, V. G. (2007). Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana* 13 (1), 207-236.
- Silva, C. R. (2019). “O salário do pecado é a morte”: dinâmicas de negociação e conflito entre terreiros e traficantes “evangélicos” em duas favelas cariocas. *Revista da ABPN*, 11 (28), 109-131.
- Silva, C. R. (2016). “A culpa é do Diabo”: as múltiplas formas de conflito e negociação entre (neo) pentecostais, traficantes evangelizados e adeptos das religiões afro-brasileiras em três favelas cariocas. 40º Encontro Anual da Anpocs, Caxambu.
- Teixeira, C. P. (2011). De ‘corações de pedra’ a ‘corações de carne’: Algumas considerações sobre a conversão de ‘bandidos’ a igrejas evangélicas pentecostais. *Dados*, 54 (3), agregar páginas.
- Teixeira, C. P. (2009). *A construção social do ex-bandido: um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo*. [Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro].
- Vital da Cunha, C. (2014). Religião e criminalidade: traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas. *Religião e Sociedade*, 34 (1), 61-93
- Vital da Cunha, C. (2011). “Traficantes evangélicos” e intolerância religiosa nas favelas hoje: o caso de Acari, Rio de Janeiro. XI Congresso Luso Afro-brasileiro de Ciências Sociais UFBA, Bahia.
- Vital da Cunha, C. (2009). *Da macumba às campanhas de cura e libertação: A fé dos traficantes de drogas em favelas no Rio de Janeiro*. Tomo.
- Vital da Cunha, C. (2008). “Traficantes evangélicos”: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. Em: *Plural, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*, 15, 23-46.