

A GUERRA FRIA, O CRISTIANISMO E A MILITARIZAÇÃO DA AMÉRICA LATINA NO “ESQUECIMENTO” DA GOMÉIA

Rodrigo Daniel Hernández Medina¹

Resumo

Atualmente, um setor da população brasileira, correspondente a certos ramos do cristianismo protestante, expressa profundo temor e rejeição às religiões do Atlântico Negro. No Rio de Janeiro e, especificamente, na cidade de Duque de Caxias, isso se manifesta no desejo de alguns moradores de sepultar, sob as terras do esquecimento, a Goméia, o espaço onde funcionava um dos mais famosos terreiros de Candomblé do país. Este artigo mostra que tal fenômeno é resultado das transformações políticas, econômicas e culturais que ocorreram em decorrência da globalização da Guerra Fria. Na América Latina, a partir da segunda metade da década de 1950, os pontos de inflexão internacionais estiveram ligados aos complexos legados do colonialismo; isto é, aos processos sócio-históricos locais de gênero, racismo e violência transformando as dinâmicas socioespaciais e a paisagem religiosa a partir da proximidade ou distância que cada uma das nações manteve com os polos ideológicos envolvidos nesse confronto. No caso brasileiro, derivou na militarização do país, no crescimento do cristianismo protestante e na transformação da rejeição às religiões de origem africana.

Palavras-Chave: territorialidade, historicidade barrial, milícia, evangelismo, Candomblé

COLD WAR, CHRISTIANITY AND MILITARIZATION OF LATIN AMERICA IN THE "OBLIVION" OF THE GOMÉIA

Abstract

Currently, a big sector of Brazilian population, corresponding to certain branches of Protestant Christianity, expresses deep fear and rejection towards Black Atlantic Religions. In Rio de Janeiro and, specifically, in the city of Duque de Caxias, this is manifested by some resident's desire to bury, under the sands of oblivion, the *terreiro da Goméia*, a space where operated one of the most famous Candomblé houses in the country. The aim of this article is to

¹ Graduado em Antropologia Física pela ENAH, Mestre em História Internacional pelo CIDE e Doutor em História Moderna e Contemporânea pelo Instituto Mora. Atua no Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5892-348X>. E-mail: quetzaldanirod@gmail.com

demonstrate that this phenomenon is a result of political, economic and cultural transformations correlated to Cold War globalization. The proximity or distance that each nation maintained with the ideological poles involved in this international confrontation transformed the socio-spatial dynamics and religious landscape of Latin American countries with major intensity from the second half of the 1950s, by setting international inflection points linked to the complex legacies of colonialism; that is, to local socio-historical processes of gender, racism and violence. In the Brazilian case, it derived on the militarization of the country, the growth of Protestant Christianity and the intensification of rejection to African origin religions.

Keywords: territoriality, neighborhood historicities, militia, evangelism, Candomblé

LA GUERRA FRÍA, EL CRISTIANISMO Y LA MILITARIZACIÓN DE AMÉRICA LATINA EN EL "OLVIDO" DE LA GOMÉIA

Resumen

Actualmente, un gran sector de la población brasileña, correspondiente a ciertas ramas del cristianismo protestante, expresa profundo miedo y rechazo hacia las religiones del Atlántico Negro. En Río de Janeiro y, específicamente, en la ciudad de Duque de Caxias, esto se manifiesta en el deseo de algunos habitantes de enterrar, bajo las arenas del olvido, el *terreiro da Goméia*, un espacio donde operaba una de las Casas de Candomblé más famosas del país. El objetivo de este artículo es demostrar que tal fenómeno es resultado de las transformaciones políticas, económicas y culturales correlacionadas con la globalización de la Guerra Fría. En este conflicto internacional, la proximidad o la distancia que cada nación mantuvo con los polos ideológicos involucrados transformó la dinámica socioespacial y el paisaje religioso de los países latinoamericanos con gran intensidad a partir de la segunda mitad de la década de 1950, vinculando los puntos de inflexión internacionales a los complejos legados del colonialismo; es decir, a los procesos sociohistóricos locales de género, racismo y violencia. En el caso brasileño, derivó en la militarización del país, el crecimiento del cristianismo protestante y la intensificación del rechazo a las religiones de origen africano.

Palabras clave: territorialidad, historicidades barriales, milicia, evangelismo, Candomblé

Introdução

O presente artigo tenta resumir os pontos principais da minha dissertação de mestrado. O texto explica o “esquecimento” da história da Goméia como efeito local dos processos sócio-históricos sucedidos na América Latina desde a década de 1950, particularmente, o crescimento do cristianismo evangélico no Brasil e a militarização do continente, ambas produzidas pelas tensões internacionais da Guerra Fria. Enfatiza-se a necessidade de entender esses processos históricos como fatores determinantes no surgimento da moral militar-evangélica que, hoje, guia a territorialização da Baixada Fluminense com base numa profunda rejeição à memória, religiosidade e sexualidade do povo negro. Quer dizer, que o artigo reflete sobre o papel histórico da religiosidade na apropriação ativa do território.

O caso fluminense, é estudado aqui através da “sociabilidade” evangélica. Isso mostra a politização dos espaços da Baixada e as tramas políticas nas quais se inserem, analisadas através do caso da Goméia, a partir da sociabilização religiosa da espacialidade (CHAPMAN QUEVEDO, 2015). Ao igual que no Brasil inteiro, a maioria desses espaços inicialmente foram dominados pelo monopólio católico. Foi até que, no final do século XIX e na primeira metade do século XX, o incremento das migrações nordestinas afixaram o crescimento do Candomblé (CONDURU, 2010) e a chegada do Evangelismo pentecostal.² As duas religiões se adaptaram às redes de atores políticos locais, porém a segunda teria duas vias de acesso à população: a través dos “obreiros”, usualmente migrantes nordestinos, e das alianças políticas dos missionários, geralmente estrangeiros. Assim, o “novo” braço do cristianismo, trouxe uma iminente transformação nas formas de sociabilização religiosa da espacialidade ao incidir diretamente na política pública desde a criação da Câmara dos Vereadores de Duque de Caxias em 1947. Mas o monopólio consolidou-se na militarização do Brasil produto da Guerra Fria, pois ocorreu uma aliança tácita entre o regime militar e essas igrejas pentecostais

² Por “pentecostal” falo das igrejas que fazem parte de um movimento global que enfatiza os trabalhos do Espírito nos âmbitos teológicos e fenomenológicos. Mesmo assim, meu trabalho etnográfico no Rio de Janeiro me faz falar de “evangélico” à maioria dos fiéis de religiões pentecostais. Veja (ANDERSON, 2013; GOOREN, 2004)

contra os inimigos comuns: a Igreja Católica e o Comunismo (CHESNUT, 1997, p. 41). Nas décadas de 1960 e 1970 a Assembleia de Deus deu milhões de votos e legitimidade religiosa ao projeto autoritário. Foi também nesse período quando o crescimento das igrejas pentecostais e carismáticas se converteu no mais rápido da cristandade.

A meu ver, o catolicismo ainda tem maioria nas *confesionalidades* da população, porém, o Cristianismo Evangélico teria maior ocupação territorial. De fato, quando morei no bairro de Copacabana, alguns moradores pediram, nas nossas falas, que eu colocasse a visão evangélica da História da Goméia na dissertação. Aquela petição foi uma revelação fática dos processos de ordenamento simbólico, topológico e identitário do território de Caxias. A apropriação territorial do mundo por parte do exército de Deus é vista como um fim inevitável.

Alavaia

Uma tarde, após um longo dia caminhando na Vila Leopoldina, uma criancinha veio falar comigo. “Eu já sei onde é que você mora — falou —, você ‘tá na casa do outro Rodrigo, um forte assim. Ele é macumbeiro”. E eu respondi, como o estrangeiro que nada entende do Brasil: É mesmo? Tô ali morando... Mas, oi, garoto, o que é macumbeiro? Ele disse: “conhece a macumba, não? Macumbeiro é quem faz macumba. Macumba é como que algo que tem bem, mas também que tem mal”. Uns dias após isso, aquele garoto me advertiu que não poderia mais falar comigo, pois a mãe não o deixava, só se eu fosse na sua Assembleia de Deus ao dia seguinte, a mãe permitiria nos falar e brincar. Ali, o 20 de novembro de 2019, ouvi o testemunho daquela mulher sobre como a macumba afastou sua irmã do seio familiar. Dessa maneira, estava eu ali, no Brasil, atrapalhado numa encruzilhada bem difícil.

Me achei parado frente à Goméia, ouvindo as falas evangélicas e, ao mesmo tempo, olhando as lutas do povo de santo contra as muitas formas que o racismo adota no Brasil. Após um tempo, os muitos e complexos caminhos dessa encruzilhada, anegaram-se e viraram um pantanal. Ali veio, ao meu encontro, *Nzumbaranda*, a memória do povo e me mostrou que, as “vias” que

formavam a minha encruzilhada, representavam duas formas de historicidade em pugna (HARTOG, 2007). Isso acontece porque a noção de tempo é muito importante na constituição da religiosidade.

No evangelismo poder-se-ia falar do tempo no Espírito Santo e do tempo no mundo, assim, o tempo histórico social divide-se no antes e depois do Pentecostes Bíblico e o tempo histórico pessoal em o antes e depois da conversão. Foi precisamente através dessa percepção do tempo que, o crescimento global do cristianismo evangélico, transformou as historicidades dos bairros da América Latina. Isso permite entender que, o “esquecimento” da Goméia não foi só pelo “decréscimento” de sua visibilidade na imprensa e uma maior notoriedade do evangelismo (PEREIRA; FERREIRA, 2018). O papel político que o terreiro adquiriu ao ser apropriado como elemento folclórico na propaganda do nacionalismo varguista (1952-1954), está presente na história oral dos moradores evangélicos ao falar daquele espaço como um “principado”, lugar apropriado pelas “potestades”, demônios incorporados em pessoas, políticos especificamente, como Vargas. Isso é mostra de que o terreiro representava tudo o que o regime militar rejeitava.

A Goméia

A história da Goméia é bem conhecida no *bairro* de Copacabana. De fato, uma parte da vizinhança evangélica tem lido o livro do Carlos Nobre e eles manifestam emoções sobre o terreiro que surgiram do “regime emocional”, estabelecido pela ditadura militar (REDDY, 2001). Isso foi possível em tanto os militares instalaram, além de uma moralidade religiosa baseada nos preceitos do cristianismo, a masculinidade militar como eixo das ideologias políticas (DEAN, 2003) (AVELAR, 2014). De fato, no mundo inteiro foi um período de recrudescimento da perseguição à homossexualidade (JOHNSON, 2013). Então, a grande visibilidade da homossexualidade do pai João fez com que a Goméia fosse fixada, na memória evangélica, do lado não-histórico. Com esses dados apresento o seguinte depoimento emitido por um importante membro da Assembleia de Deus que mora no bairro:

[...] Eu me lembro que, após a minha mãe converteu-se, ela não me deixava ir com os macumbeiros. Mas eu fui uma criança que gostava de brincar nas ruas, era curioso, eu entrava nas festas deles e ajudava-os despenar galinhas e eu olhava como eles tiravam os corações dos bichos. Pode o senhor acreditar nisso? Uma criancinha lá acima daquela grande árvore na entrada da Goméia olhando essas festas? Muitas delas eram festas de homossexuais! Que isso, gente?

Como ele, muitas pessoas referiram à sexualidade do pai de santo como uma das causas pelas quais eles rejeitavam a construção de um espaço cultural no terreno. Esse depoimento é diferente porque fala do local como um espaço de sociabilidade homossexual (ASTUDILLO LIZAMA, 2019). Ao igual que a Santería e o Vudú, o Candomblé tem diversas manifestações festivas da religiosidade, como o samba ou a rumba, que fazem os espaços de culto virar em espaços de sociabilidade. Ali, a união comunitária sucede sem que a sexualidade ou o gênero sejam um impedimento teológico. É isso o que constitui uma parte da qualidade dos terreiros ressaltada pelo próprio pai João, como “suíças da democracia”, espaços para sentir, ser e existir com liberdade.

A Goméia foi um refúgio para homossexuais que fugiam dos regimes emocionais de fora. Mas, outros depoimentos e mesmo algumas fontes afirmam que, além disso, o terreiro foi um “território travesti”.³ O problema é que, a maioria das narrativas que falam essas temáticas também associam a Goméia ao narcotráfico e ao desenvolvimento da violência na região. Esses depoimentos são importantes porque falam do contexto em que seu João da Goméia virou um dos “donos da cidade”.⁴

Vários fatores contribuíram na conformação do imaginário urbano sobre a Goméia. A antropologia, a psiquiatria e a medicina legal no nordeste brasileiro foram essenciais nesse processo ideológico. Particularmente a psiquiatria nordestina consolidou a ideia de que os “cultos fetichistas

³ Existe uma notícia já reportada por Pereira e Ferreira, sobre o linchamento de uma suposta Filha da Goméia, chamada Anastácia como mulher, e Ernani dos Santos como homem homossexual. No caso de não seja verdadeira, está falando uma coisa muito importante: existiam filhos de santo que eram travestis e homossexuais. A nota é a seguinte: (“Travesti” assaltante é linchado e amarrado a um poste em Caxias”, 1983) O termo “território travesti” foi resgatado de (SILVA, 2015)

⁴ A obra do Silbert dos Santos Lemos é uma fonte riquíssima para conhecer o contexto histórico que imperava em Caxias nos anos 1950-1980. Veja (AMARO DE ALMEIDA, 2014; DOS SANTOS LEMOS, 1980)

africanos” tinham relação com comportamentos “aberrantes” ou “escolhas sexuais perversas” (RAMOS, 1928). Segundo algumas fontes, as travestis homossexuais formavam parte do “baixo mundo” da Bahia onde, graças a Jorge Amado, sabemos que foram marginadas à prostituição (MONTEIRO TEIXEIRA SOBRINHO; MAGALHÃES, 2010). De fato, homossexuais passivos enfrentavam a rejeição de seus vizinhos, foram chamados pejorativamente de “pederastas” e *xibungos*. Nessa época, Ruth Landes falaria do jovem pai João como homossexual desse “baixo mundo” (LANDES, 1940). Nos termos do escritor mexicano Carlos Monsiváis, o pai João foi constantemente associado às “atmosferas do pecado”.⁵ No México, o caso paradigmático dessas atmosferas ficou registrado no “cinema de *rumbeiras*” o que me permite afirmar que a visita de Ninón Sevilla à Goméia e a participação do pai João no filme “Nina a Mulher de Fogo” foram novas associações às “atmosferas de pecado”.⁶ Nesse mesmo sentido é a representação construída na década de 1960 por Silbert dos Santos Lemos quando falou de pai João como um dos “donos da cidade”, junto com o Tenório Cavalcanti. Ali, a Goméia foi apresentada como lugar de atenção espiritual de um importante traficante carioca. Posteriormente, no filme *Copacabana Mon Amour* (1970) de Rogério Sganzerla, pai João aparece também cuidando espiritualmente de uma prostituta que sonhava com ser “rainha da rádio”. A inserção da Goméia nas atmosferas do pecado realmente foi o pano de fundo em que a homossexualidade de *seu* João da Goméia foi impressa quando “descoberta” no Rio de Janeiro no ano de 1954 por Tenório Cavalcanti (CAVALCANTI, 1954). Revisar a memória evangélica mostra que essas atmosferas de pecado ainda cobrem o antigo terreno onde funcionava o famoso terreiro.

Pequena África

Essas atmosferas “nublam” os depoimentos evangélicos sobre o terreiro e devem ser analisadas para, além de refutá-las, entender o contexto no que for

⁵Refere-se às formas nas que a mídia retratava os ambientes de sociabilidade religiosa, festiva e noturna das periferias urbanas da América Latina. (MONSIVÁIS, 2016)

⁶ Nessa visita o pai de santo deu uma *figa* como proteção frente aos “maus olhados”, isso é atenção espiritual para “a pecadora” mexicana. (“Ninon Provou Abará no Terreiro da Goméia”, 1956)

produzida a memória do bairro. Nesse sentido, os moradores enfatizaram o papel do tráfico e o medo à violência como um fator importante na conversão religiosa ao evangelismo. Presento aqui um estrato de uma fala com um morador que preferiu ficar no anonimato:

Muitos viados e outros que consumiam droga para entrar nas festas da macumba e ali bebiam muito a noite inteira, até amanhecer. Eles faziam grandes festas, mas por causa disso aqui teve uma grande guerra, o bairro tinha tráfico pela Goméia. A rua ficava lotada e tinha muita malandragem que vinha ao local. Aqui teve um tempo que foi muito perigoso, mas você fique preocupado não. Aquilo acabou, tempo atrás, quarenta anos... falava meu pai, veio o exército, patrulhavam as ruas perguntando às pessoas se elas tinham o que fazer fora da casa e, no caso de não ter forma de provar que eles estavam fazendo algo produtivo, iam presos, só assim a guerra acabou. [...]Mas fica tranquilo meu amigo, você que é estrangeiro e anda com sua mochila nas costas, agora o tráfico ficou do outro lado da rodovia, aqui é milícia. Alguns moradores se organizaram e tiraram o tráfico lá nos morros. Aqui é milícia e agora, tem tráfico sim, mas pouco mesmo, não como antes.

Essa narrativa é muito importante porque sintetiza, em termos históricos, uma temporalidade bem ampla. Fala de um período iniciado nas décadas de 1940-1960; quando tinham reuniões multitudinárias na Goméia, e posteriormente fala da chegada do exército às ruas nas décadas de 1960 e 1970. Ao mesmo tempo, o narrador falou da história das milícias que, depois nessa conversa, disse que surgiram das alianças entre militares, policiais e até bombeiros que moravam na Vila Leopoldina para tirar fora o tráfico. Dessa forma foi que esse “lado” da cidade está agora sob o controle da milícia, como também me disseram estudantes de Geografia da FEBF e outros moradores de Caxias.

Para entender melhor essa micro-história da cidade é preciso lembrar alguns factos importantes ocorridos nas décadas de 1960 e 1970. Segundo o senhor José Zumba Clemente da Silva, conhecido como seu Zumba, esse foi um tempo de muitas lutas comunitárias da população que estava precisando dos serviços básicos na Baixada Fluminense. Ali, o papel da Teologia da Libertação derivou nessas lutas que foram mais fortes a partir da década de 1970, quando muitos dos operários e trabalhadores católicos passaram a formar as

Associações de Moradores.⁷ Seu Zumba foi um ator fundamental na formação da associação de moradores que agrupava os sub-bairros da secção conhecida oficialmente como Vila Leopoldina IV. Graças a articulação das Associações de Moradores de São João de Meriti, Nova Iguaçu, Belford Roxo, Petrópolis, Magé e Rio de Janeiro, o poder dessas redes populares cresceu tanto que a junta militar interviu em suas ações de diversas maneiras.

O processo de desmobilização política que, embora concluído no final da década de 1980, começou a se materializar a partir da terça-feira do 4 de junho de 1968. Naquele dia, o segundo presidente do Brasil após o golpe de 1964, Artur da Costa e Silva, através do decreto da lei nº. 5.449, divulgou uma lista de municípios que, sendo considerados de interesse da Segurança Interna, perderiam sua autonomia (DA COSTA E SILVA, 1968). Entre eles, o único município do Estado do Rio de Janeiro foi Duque de Caxias onde as eleições para Prefeito da cidade foram suspensas. De tal forma que as autoridades seriam nomeadas, através do governador do estado, pela Presidência da República. Entre outras razões, argumentou-se que, ao longo de sua história política, Caxias caracterizava-se por graves tumultos e conflitos eleitorais. Mesmo assim, enfatizou-se a importância de proteger a grande refinaria da PETROBRAS, de uma suposta existência dentro da cidade de condições sociais de fácil exploração para os elementos subversivos que buscavam a interrupção da ordem e por representar um lugar estratégico para a segurança da Nação. Então, no término do período do prefeito Moacyr Rodrigues do Carmo (1968-1971), 20 anos de governos militares impostos começariam.

Nesse sentido, José Cláudio Souza Alves afirma que a reestruturação política e do poder local da Baixada, feita pela ditadura militar ao longo desses 20 anos, teve como principal objetivo suprimir, enfraquecer e cooptar as diversas formas de oposição política (SOUZA ALVES, 2003). Esse ingresso violento do Estado na vida social de Caxias, diz Marlúcia Santos de Souza, foi possível porque a imprensa construiu, entre 1950 e 1970, uma série de

⁷ Linderval Monteiro define-as como uma manifestação das “redes de resolução de problemas práticos”, mas para Lippi Oliveira são entidades tradicionais de representação política e eleitoral. Veja (LIPPI OLIVEIRA, 2002)

representações das lutas territoriais pelo poder nas favelas e periferias como extremamente violentas (SANTOS DE SOUZA, 2014). Esta construção baseou-se numa série de preconceitos nos quais a violência era atribuída, intrinsecamente, à povoamento “desorganizado” da região por migrantes negros e pobres. Essas imagens foram então usadas de diferentes formas, publicamente, para exercer o poder político mesmo antes da ditadura de tal forma que, no imaginário urbano da metrópole, esses lugares adquiriram a fama de ser “muito perigosos” ou inseguros. É por demais dizer que esses medos, inseguranças e ansiedades também foram fixados na população, estrangeiros e moradores locais.

Mas foi até 1985, durante a “democratização”, que o governo de José Sarney implementou um programa social que desarticulou totalmente as lutas populares. Nas palavras do seu José Zumba:

Quando foi o presidente José Sarney (1985-1990), durante a transição: a saída do regime militar para a “democratização”, na época o que o governo fazia? Não sei se foi de propósito ou se não foi, mas ele veio quando estávamos com todas as coisas que deram poder às Associações de Moradores. [...] Então ele vai e resolve dar o *ticket de leite* que funcionou assim: você, como presidente da Associação de Moradores, tinha o direito de receber diariamente 100 *tickets de leite*. Esse incentivo foi dado quando foi solicitado, entendeu? Era para dar aos pobres, mas se você fosse o presidente, você tinha uma lista, você poderia escolher a quem dar dos moradores. Então, com isso começou a rivalidade: todos queriam ser presidente da Associação. Imagina isso? [...] começaram as rivalidades e os presidentes das Associações não lutaram mais por políticas públicas porque acreditavam que já havia serviços suficientes. Foi assim que esfriou, foi esfriando tudo. Ninguém mais queria ir para as ruas, ninguém queria lutar por questão alguma, o negócio era só brigar pelos *tickets de leite*.

Trata-se de um problema historiográfico, pois os historiadores tradicionalmente consideraram que a desmobilização e fragmentação da classe trabalhadora na Baixada ocorreram durante a ditadura militar (1964-1985). Isso tem a ver com os depoimentos, obtidos na minha estadia de pesquisa em 2019, onde alguns vizinhos afirmam que, embora *hoje* o bairro seja muito tranquilo, não era assim antes. Mas, os informantes falam de uma disputa territorial entre o tráfico e o exército: disseram que “havia guerra”, muitos mortos e muita violência. Ainda quando houvesse de fato muitos conflitos violentos pelo

controle político e territorial, a narrativa da mídia sobre essas disputas consolidou na memória a ideia de que o exército, brigava com o tráfico quando, na verdade, foi uma forma de apagamento das lutas sociais.

O tempo em que o exército "patrulhava" seria nas décadas de sessenta e setenta, quando o regime militar influenciou diretamente na organização política, social e urbana de Caxias.⁸ Aqui, o narrador do primeiro depoimento, a diferença dos historiadores locais, referiu ao exército como o que veio a impor a ordem na cidade mas, a historiografia mostrou que o regime atuou através de grupos de extermínio que eram ideológica e financeiramente apoiados por empresários ou comerciantes que exigiam "segurança" para suas empresas.⁹ O pré-texto foi o tráfico e a violência, mas no subtexto lê-se a perseguição política.

Assim, na segunda metade da década de 1960, o Esquadrão da morte matava qualquer um que entrasse no estereótipo do "bandido" e a imprensa falou de "marginais sem recuperação". Durante o tempo de operação, os esquadrões estabeleceram relações políticas importantes e já na década de 1990, muitos de seus participantes civis foram eleitos prefeitos, vereadores e deputados cujo triunfo foi assegurado pelo discurso particular *do matador*: "bandido bom é bandido morto". Assim, entre 1995 e 2000, o perfil atual dos milicianos seria mais claramente delineado e já estavam estabelecidos em muitas partes do país. Hoje, são grupos com grande poder, ligados de diferentes formas à estrutura de segurança pública do Estado e às empresas de segurança privada. Isso significa que as distribuições de poder, formadas durante a ditadura, permanecem em vigor nas regiões metropolitanas (SOUZA ALVES, 2003). Por isso, é essencial a continuidade histórica que os informantes estabelecem entre o "exército" e a "milícia", como fonte da atual tranquilidade do bairro. A oposição complementar entre tráfico e esquadrão da morte/milícia

⁸ O homem falou que esses acontecimentos ocorreram quarenta anos atrás. A fala aconteceu no ano 2019.

⁹ Na metade da década de 1950 foi criado um "Grupo de Diligência Especial", recrutando membros do "Esquadrão Motorizado" da Polícia Especial da ditadura Vargas. Esse grupo de policiais usou a sigla E.M. acompanhada de um crânio com duas tíbias ligadas e suas ações foram chamadas pela imprensa de "caça", pois suas intervenções terminavam sistematicamente com as mortes dos suspeitos de crimes. (DE MELLO NETO, 2017)

determinou uma transformação nas identidades locais. Instaurou a militarização das masculinidades negras periféricas e faveladas e, portanto, uma profunda rejeição às masculinidades não hegemônicas, efeminadas ou dissidentes.

A ideia que muitos moradores do bairro têm hoje, de que a violência diminuiu com a intervenção militar, gerou um discurso binário que permeou até na apropriação da espacialidade em Duque de Caxias. Em várias descrições da divisão territorial entre tráfico e milícia a cidade se pensa dividida, física e simbolicamente pela linha do trem. A Goméia está localizada na área que, segundo os vizinhos, é controlada pela "milícia". Mas, por que o terreiro foi associado ao tráfico?

A militarização, acompanhada de conversão religiosa, inevitavelmente levou a uma reinterpretação do passado. Por meio de identificar elementos desse passado na categoria de "pecado" ou "mundano", se interpretaram os eventos históricos em função da transformação religiosa da própria história de vida (CAROZZI; FRIGERIO, 1994). Nessa visão binária, o diabo seria aquele por trás do tráfico, da prostituição e da violência. Então, ao relacionar o Candomblé e a Umbanda ao diabo, essas religiões são colocadas, pelo campo evangélico mais fundamentalista, no mesmo lado que o tráfico. Assim gerou-se uma dupla dimensão afetiva da memória onde se teme um "outro histórico", "retrógrado" e "violento", que serviria a vários propósitos políticos e religiosos. Essa visão providencial do tráfico e das milícias domina os grupos evangélicos da cidade.

Ali é importante o conceito de "principado" que ouvi muito perto da Goméia. Essa palavra vem do décimo livro do Novo Testamento, a epístola, atribuída a Paulo de Tarso, destinada aos seus seguidores da Igreja de Éfeso. Lá, o autor lembra aos efésios que não têm que lutar "contra a carne e o sangue", mas contra os "principados" e contra as "potestades", contra os "príncipes das trevas" deste século, contra os "hospedeiros espirituais do mal" que tomam conta da criação divina (FERREIRA DE ALMEIDA, 2009a). O corpo das pessoas é apenas um meio *ocupado* por demônios para o estabelecimento de *principados* no território de Deus. Mas os vizinhos e governantes

fundamentalistas acham que têm o poder, em Cristo, de jogar fora esse principado de seu território cristão.

O Evangelho

Essa tentativa de ganhar espaço às “idolatrias”, está presente no evangelismo desde sua chegada ao Brasil. Isso tem a ver com a origem do protestantismo pentecostal brasileiro que surgiu da interação entre pastores batistas europeus que participaram dos avivamentos pentecostais norte-americanos de finais do século XIX e princípios do XX (SOUZA DE MATOS, 2006). A partir de essas interações, surgiria o principal movimento religioso transnacional que tem impactado a maior quantidade de lugares no mundo: o Pentecostalismo. Criaram uma interpretação bíblica dos contextos sociais da época como tempos apocalípticos o que evoluiu na busca pelo derramamento dos *charismata* – os dons do Espírito Santo – bem como em um maior foco na defesa da inerrância das escrituras e uma grande ênfase na doutrina da iminência da Segunda Vinda de Cristo (SYNAN, 2009). Mudaram os performances emocionais realizados exclusivamente no momento do culto, e com eles a concepção da espacialidade em função de “onde” estão as “chamas”, metáfora do estado emocional na experiência do sagrado, e “onde não”.¹⁰ Ao reconhecer emocionalmente a presença do Espírito Santo nas cerimônias de avivamento, foi inevitável apartar os espaços e tempos do Espírito do resto do mundo. Nos Estados Unidos, muitos crentes obtiveram a restauração dos dons do Espírito Santo e surgiram vocações missionárias como as dos pregadores suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren.

Entre os anos de 1907 e 1910 dentro de uma igreja de Indiana, o irmão Berg recebeu uma profecia onde Deus o chamava para pregar num lugar chamado “Pará”. Do outro lado do mundo, o irmão Vingren, que estava na Suécia, teve a mesma revelação num sonho. Ao reunir-se, falaram, procuraram

¹⁰ Essa metáfora surgiu da reinterpretação do quinto livro do Novo Testamento geralmente conhecido como “Atos dos Apóstolos” ou simplesmente “atos” quando, nas cabeças dos seguidores de Jesus, se pousaram línguas “como que de fogo” e os fizeram falar as grandezas de Deus. (FERREIRA DE ALMEIDA, 2009b)

no atlas mundial onde ficava o Pará e empreenderam uma viagem de barco até o Brasil. Por causa disso, a identidade religiosa pentecostal brasileira foi criada na região Norte e Nordeste. Desde a sua chegada ao Brasil o objetivo principal foi à população negra. Criaram a Assembleia de Deus e as “chamas desceram do norte” como descreve o pastor Joanyr de Oliveira, cresceram até o nordeste e, depois, ao sudeste do país seguindo ou “acompanhando” as rotas migratórias das populações majoritariamente negras (DE OLIVEIRA, 1997). Isso também é descrito pelo pastor e teólogo José de Oliveira em sua História do Movimento Pentecostal:

Desde o início é uma igreja voltada para as massas. É um movimento da parte de Deus, que não está preocupado com as elites, e que obviamente existe nele muito mais pobre do que rico. Eles sempre aproveitaram os fluxos migratórios do Norte e nordeste para o Sudeste, um meio eficiente para quebrar os tentáculos tradicionais das crenças do catolicismo rural... são as pessoas do povo, falando a língua do povo [com um] sistema criado no Brasil que pode ser aplicado muito bem em qualquer um dos países pobres do terceiro mundo. Isso é possível porque há uma participação efetiva dos trabalhadores leigos. Uma matriz abre outras congregações e cada uma delas também abre novos pontos de pregação. (OLIVEIRA, 2003, p. 72)

Além de um genuíno interesse na população pobre, procuravam “quebrar” o “catolicismo rural” o que se entende como uma referência às práticas religiosas sincréticas e de origem africana. Assim foi registrado no ano de 1946 no seguinte depoimento:

Não é fácil trabalhar e evangelizar o estado mais católico do Brasil, mesmo agravado pelo espiritismo, candomblé, fetichismo e todos os tipos de feiticeiros. É uma grande maravilha ver o grande número de pessoas que deixaram essas religiões e hoje estão salvas e prontas para trabalhar para Jesus. Quem pode libertar o homem de seus erros? Só Jesus pode fazê-lo, só ele pode quebrar os fortes laços que aprisionam e prendem o homem e é isso que Jesus está fazendo aqui, assim como no Norte e Sul do País, para honra e glória de Seu Nome (PETTERSON, 1946).

A história da Assembleia mostra que missionários avançaram através da costa atlântica. Eles fundaram igrejas nos principais portos dos quais irrigavam-se “terra adentro”, porém, “o evangelho não poderia esperar” para mover-se “naturalmente” até os lugares “mais agravados com crenças demoníacas”. Assim, o “pioneiro” Gunnar Vingren, ordenou a criação de igrejas em pontos

urbanos e rurais importantes nas rotas migratórias. Ele mesmo pastoreou a primeira Igreja fundada na Pequena África, na cidade do Rio de Janeiro no ano de 1923. Desde ali, em 1928, enviou à Bahia, dois membros daquela igreja, migrantes trabalhando no Rio, para levar o evangelho aos seus parentes que viviam na cidade de Curaçá, no norte do estado de Salvador (CONDE, 1960). As fontes e documentos escritos, resguardados no Arquivo do Centro de Estudos do Movimento Pentecostal (CEMP) da Casa Editora das Assembleias de Deus (CPAD) são fundamentais para entender essa expansão territorial.

Nesse projeto expansivo, a conversão de militares foi particularmente notável na narrativa dos historiadores oficiais da Assembleia de Deus. Por exemplo, no mito fundador das Assembleias de Deus em Sergipe, Piauí, São Paulo e no Rio (ARAÚJO, 2016). Esses militares trouxeram para as assembleias uma identidade que estava se conformando no norte e nordeste do país: o coronelismo (GALVÃO, 2014). Assim as igrejas evangélicas começaram a se caracterizar por uma intensidade emocional nas relações com os outros, pelas atitudes tributárias na busca de legitimidade social e manifestar-se como sabedores do que é bom para a comunidade. Assim configurou-se a ideia de que "destruir" crenças católicas tradicionais e sincréticas seria o melhor para o mundo. Na realidade, criaram-se imaginários urbanos sobre os aspectos das culturas urbanas e rurais "prejudiciais" à sua fé (PINHEIRO FAJARDO, 2016). No caso do Rio de Janeiro, esses "aspectos prejudiciais" seriam a presença de Casas de Candomblé e de Umbanda.

Desde a chegada ao Rio, em 1923, do sueco Gunnar Vingren, um dos fundadores das igrejas no norte do país, desde o primeiro templo no tradicional bairro de São Cristóvão, começariam a pregar a palavra e batizar novos crentes. Muitos deles eram migrantes que planejavam se mudar às áreas rurais ao redor da cidade para o que receberam ajuda das igrejas com a condição de acender mais chamas nos locais aonde chegassem. Desta forma, o primeiro crente a se mudar para Duque de Caxias foi o irmão Antônio Franklin de Barros, em 1930 (CONDE, 1982). Este homem alugaria uma casa na Vila Flávia, que posteriormente ofereceu para os primeiros cultos públicos daquela cidade. Imediatamente, a igreja do Rio mobilizou vários de seus membros, pastores e

"trabalhadores", para cuidar desse "setor de trabalho", no qual iriam de porta em porta, convidando os vizinhos a participar do culto. Assim, semeariam sementes que dariam frutos anos depois, com a abertura do primeiro templo em 25 de agosto de 1942.

No contexto das Guerras Mundiais, o pentecostalismo adquiriu maior força e começou a acelerar seu crescimento. Nesse contexto se deu a conversão do pastor Paulo Leivas Macalão, filho de um general do exército brasileiro, responsável por implementar, sistematicamente, o sentido cristão do exército nas metáforas e processos de evangelização.¹¹ O desenvolvimento de metáforas militares, para destacar o papel dos Assembleianos diante da " vaidade do mundo", desenvolveu uma moralidade militar ou código de conduta parecido ao da profissão militar. Geralmente, suas concepções de vida são mais intensamente moralizadas porque envolve interesses humanos conflitantes e o uso da violência para manter ou acabar esses interesses. Essa moralidade foi se assentando no cotidiano das cidades, das vilas, dos bairros e dos sub-bairros ao redor da capital.

Aquilo incrementaria no final da segunda Guerra Mundial e no início da Guerra Fria. Esse também é o contexto internacional no qual surgem no Brasil, igrejas pentecostais herdeiras das missões europeias e norte-americanas. O endurecimento das tensões internacionais, o suicídio do Getúlio Vargas, a Revolução Cubana e toda classe de conflitos políticos que pudessem escalar a uma terceira Guerra, trouxeram um novo avivamento pentecostal no Brasil. Nesse *revival* brasileiro os crentes adquiriram um novo presente do Espírito Santo: o poder de combater os demônios diretamente e expulsá-los do corpo humano. Ou seja, as décadas de 1940 e 1950 são o momento em que esse pentecostalismo coronelista se diversificou até dar origem às igrejas "neopentecostais". Foi assim que, esse sentido de milícia aumentou, até se institucionalizar como parte do regime moral da ditadura militar.

Com o estabelecimento da V Constituição da República Federativa do Brasil, o conceito de Segurança Nacional mudou. A prioridade nesse sentido

¹¹ Distingue duas formas de usar a violência: uma que é a expressão do pecado e o uso da força que é a expressão da virtude e da libertação desse pecado. Veja (CAMPOS, 1988)

não era mais proteger fronteiras de ameaças externas, mas combater o "inimigo interno" que foi definido a través de uma série de palestras dentro da Escola Superior de Guerra, no período de governo de Emílio Garrastazú Medici (BUZOID, 1971). Na conferência intitulada "Marxismo e Cristianismo", apresentada pelo advogado e ministro da Justiça, Alfredo Buzaid, o ministro caracterizou o inimigo interno como um sujeito alheio ao cristianismo pois, segundo sua análise, o marxismo seria uma incitação ao abandono das práticas cristãs (BUZOID, 1970). Isso aí é vital porque permite provar que existem, ao menos, bases teóricas na ditadura para que os militares promoveram a cristianização, católica ou evangélica, da sociedade.

Mais ainda, quando o ministro Buzaid assentou que o diálogo com as ideologias contrárias ao cristianismo for impossível, apelou à evangelização combativa como a solução (BUZOID, 1970, p. 51). Assim, a luta militar contra o marxismo e o ateísmo, virou uma cruzada moralizadora do país no sentido cristão do termo "reconquista". Nessa defesa militarizada da moral e dos bons costumes também foi explícita a criminalização das sexualidades dissidentes e aberrações "difundidas" pelo marxismo ateu. O controle que tinha a ditadura da imprensa facilitava a divulgação dessa ideologia *cristianizante*, o qual explica o crescimento evangélico na mídia. Mais, de maior importância é que explica a presença de militares evangélicos em cadeiras de poder estratégicas. Aquilo aconteceu no mandato do General João Baptista Figueiredo (1979-1985), pois seu compromisso com a salvação da família e a moral, levou-o a procurar a união entre igrejas evangélicas, católicas e o Estado. ("Discurso do presidente João Figueiredo por ocasião do 7º aniversário do programa evangélico 'Reencontro', 1982) Por isso, no primeiro ano do seu governo, através do Governador do Estado do Rio de Janeiro, Antônio de Pádua Chagas Freitas, nomeou um militar evangélico como prefeito de Duque de Caxias, município considerado "de interesse da Segurança Nacional". Assim, assumiu o poder da cidade o tenente-coronel Américo Gomes de Barros Filho, que mais tarde se tornaria um renomado pastor batista, um "servo ilustre de Deus", "cristão comprometido com Cristo e com o evangelho" que "lutou o bom combate",

completou o caminho e manteve a fé.¹² Assim, foram inauguradas uma série de relações políticas entre o Estado, milícia e o evangelismo que continua até hoje.

Essa forte presença do evangelismo e suas formas não étnicas de sociabilidade na Baixada é bem problemática. Particularmente naquela região, onde existem várias “pequenas Áfricas”, que tem muitas Casas de Candomblé e Umbanda, assim como modos de historicidades de origem africano. O maior problema é que “a carga do homem branco” reside, sistematicamente incorporada, no núcleo teológico do evangelismo de missão chegado ao Brasil nos inícios do século XX e também naquele núcleo dos evangelismos pentecostais desenvolvidos no Brasil nas décadas de 1950 e 1960 (JORDAN, 1974). Isto é, a ideia de que eles têm o dever de evangelizar o mundo inteiro tentando erradicar as diferenças étnicas, raciais mas impondo esse sentido cristão norte-americano de pertença à cidade de Deus, uma cidade branca que não faz distinção racial. Ainda quando, existem igrejas evangélicas onde não existe necessariamente um antagonismo entre a identidade negra e a cristã. Paul Freston (2008), afirma que o crescimento global do evangelismo foi fundamental na democratização africana e latino-americana, mas o caso brasileiro onde o cristianismo teria sido impulsionado pela ditadura supõe um severo questionamento à afirmação de Freston.

Então, num tempo em que as tensões internacionais impulsaram, a través do constante medo, o crescimento global do evangelismo pentecostal, não é surpreendente que “mudasse” a memória de um *babalorixá*. Mas “pior” do que só um candomblecista, além de ser homossexual, também se travestia no Carnaval, recebia escritores comunistas, embaixadores da Cuba e atendia espiritualmente desde prostitutas, “criminosos” e travestis até as elites religiosas, monetárias e políticas varguistas.

¹² Antônio de Pádua Chagas Freitas, «Processo GAB nº 100.539. Ofício do Governador do Rio de Janeiro, indicando Ellis Bauzer, Américo Gomes de Barros Filho e Aluizio de Campos Costa para as Prefeituras de Angra dos Reis, Duque de Caxias e Volta Redonda, respectivamente, todas áreas de segurança nacional. Grau de Sigilo: Confidencial» (Coordenação de Documentos Escritos., 3 de abril de 1979), BR RJANRIO. TT.0.JUS.PRO.351, Arquivo Nacional de Rio de Janeiro.

Conclusões

O fato de o Candomblé não ter a noção de pecado como base do comportamento moral, faz dos terreiros, espaços de sociabilidade onde a sexualidade pode ser o eixo do estabelecimento de relações sociais sem pena nem culpa. Assim, o fato de seu João da Goméia ser homossexual e travestir-se no carnaval, facilitou que dentro de seu Candomblé, surgisse uma rede de atores onde outros homossexuais e travestis se inseriram sem maior problema. Ali, eles poderiam se cuidar espiritual e fisicamente e achavam um refúgio emocional. Não obstante, na memória do povo evangélico, o fato de ser um espaço de sociabilidade homossexual ou território travesti suma-se ao fato de ser um lugar de “bruxaria”. Todo supõe a necessidade evangélica de converter esse “principado”, um território apropriado pelos demônios, num lugar onde ardam as chamas pentecostais.

Então, além da memória candomblecista sobre a Goméia, existem diferentes historicidades no bairro que falam de mudanças históricas na territorialidade religiosa. Essas mudanças começaram a acontecer no último período presidencial de Getúlio Vargas (1951-1954). Ali, as políticas “populistas” do regime foram associadas pelas oposições conservadoras com o socialismo soviético da URSS ainda quando o próprio Vargas tinha uma veia anticomunista bem definida. Assim, o seu governo, seus sucessores e até a Goméia caxiense, foram ligados à suposta imoralidade comunista. Depois, o governo militar instaurado após do golpe ao João Goulart (1964) procurou “recuperar” o Brasil através de um projeto moralizador no qual impulsionou o empoderamento de igrejas evangélicas na busca de instaurar uma moralidade cristã e o respeito aos bons costumes. Dessa maneira, incidiram na territorialidade religiosa brasileira.

Embora o longo processo de criação dos sistemas político-territoriais sempre fosse patriarcal, foi hiper masculinizado com essa dinâmica militarizada da Guerra Fria. O que isso significa em termos geográficos, históricos e antropológicos? O pânico moral sobre as sexualidades dissidentes, gerado pela ditadura, foi um eixo central no processo de regulação dos espaços de sociabilidade homossexual que, no caso da Baixada, seriam apagados pela

hipermasculinização do tráfico e dos Esquadrões da Morte ou milícias. Tudo o que foi exposto nesse artigo tem um correlato nos últimos fatos ocorridos nesse ano. Esta Guerra Santa, gerada pelo impacto local do crescimento global do pentecostalismo, tornou-se tão agravada que até várias escolas de samba protestaram no Carnaval de fevereiro de 2020. Por exemplo, o enredo da Grande Rio, levou a figura de seu João como emblema da resistência do Candomblé, da negritude, da homossexualidade e do travestismo. Mas, uns meses após isso, o prefeito da cidade, membro da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, disse que utilizaria o terreno do antigo terreiro da Gomeia para construir uma creche. Isso faz visível que ali tem uma questão territorial, religiosa e de gênero ao mesmo tempo e que o “esquecimento” é uma ferramenta útil na territorialização das cidades. Nesse sentido, o terreiro não perdeu visibilidade nem foi esquecido e, de fato, é um referente espacial na construção da *barrialidade*, da territorialidade e, ainda, da identidade evangélica. Mas é necessário esquadrihar no passado para conseguir entender como, quando e por que surgiram essas manifestações do racismo que cobrem com a teia da terra, a memória do povo.

REFERENCIAS

AMARO DE ALMEIDA, T. M. DA S. *Olhares sobre uma cidade refletida: Memória e Representações de Santos Lemos sobre Duque de Caxias (1950-1980)*. Duque de Caxias: Associação dos Amigos do Instituto Histórico, 2014.

ANDERSON, A. H. *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. [s.l.] Cambridge University Press, 2013.

ARAÚJO, I. DE. *História do Movimento Pentecostal no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD - Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2016.

ASTUDILLO LIZAMA, P. The Study of Homosexual Space: An Example of Feminist Geographie's Limits in Chilean Academia? *Gender, Place & Culture*, v. 26, n. 7-9, p. 1013-1020, 2 set. 2019.

AVELAR, I. Revisões da masculinidade sob ditadura: Gabeira, Caio e Noll. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, n. 43, p. 49-68, 2014.

BUZAID, A. *Marxismo e Cristianismo (O Problema do Ateísmo)* Brasília: Departamento de Imprensa Nacional, , 1970.

BUZAID, A. *Conferências*. [s.l.] Departamento de Imprensa Nacional, 1971.

CAMPOS, J. L. G. Sentido cristiano del ejército. *Política. Revista de Ciencia Política*, n. 15, p. 151-176, 1988.

CAROZZI, M. J.; FRIGERIO, A. Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos. *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*, p. 17-53, 1994.

CAVALCANTI, T. Desfile de Anormais na Praça Tiradentes. *A Luta Democrática: Um jornal de luta feito por homens que lutam pelos que não podem lutar (RJ)*, 15 fev. 1954.

CHAGAS FREITAS, A. DE P. *Processo GAB n° 100.539. Ofício do Governador do Rio de Janeiro, indicando Ellis Bauzer, Américo Gomes de Barros Filho e Aluizio de Campos Costa para as Prefeituras de Angra dos Reis, Duque de Caxias e Volta Redonda, respectivamente, todas áreas de segurança nacional; anexos, ofícios, despachos, telegramas. Grau de Sigilo: Confidencial* Coordenacao de Documentos Escritos., , 3 abr. 1979.

CHAPMAN QUEVEDO, A. W. El concepto de sociabilidad como referente del análisis histórico. *Investigación & Desarrollo*, v. 23, n. 1, p. 1-37-37, 28 maio 2015.

CHESNUT, R. A. *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. [s.l.] Rutgers University Press, 1997.

CONDE, E. *História das Assembléias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD), 1960.

CONDE, E. *História das Assembléias de Deus no Brasil*. 2a. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD), 1982.

CONDURU, R. Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX. *Topoi (Rio de Janeiro)*, v. 11, n. 21, p. 178-203, dez. 2010.

DA COSTA E SILVA, A. *Lei N° 5.449 de 4 de Junho de 1968* Diário Oficial da Federacao, Subchefia para Assuntos Jurídicos, presidência da República, , 5 jun. 1968.

DE MELLO NETO, D. M. 'Esquadrão da morte': Uma outra categoria da acumulação social da violência no Rio de Janeiro. *Dilemas-Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 10, n. 1, p. 132-162, abr. 2017.

DE OLIVEIRA, J. *As Assembléias de Deus no Brasil: sumário histórico ilustrado*. [s.l.] Cpad, 1997.

DEAN, R. D. *Imperial Brotherhood: Gender and the Making of Cold War Foreign Policy*. United States: University of Massachusetts Press, 2003.

Discurso do presidente João Figueiredo por ocasião do 7º aniversário do programa evangélico "Reencontro". Rio de Janeiro, 28 ago. 1982.

DOS SANTOS LEMOS, S. *Os donos da Cidade*. Duque de Caxias: Gráfica Editora Corcovado Ltda., 1980. v. 3

FERREIRA DE ALMEIDA, J. (TRAD.). A armadura de Deus. In: *Bíblia Sagrada*. Revista e Corrigida ed. São Paulo: Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD), 2009a.

FERREIRA DE ALMEIDA, J. (TRAD.). Atos 2. In: *Bíblia Sagrada*. Revista e Corrigida ed. São Paulo: Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD), 2009b.

FRESTON, P. *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*, U.S.A.: Oxford University Press, 2008.

GALVÃO, A. L. M. *O coronelismo como referência identitária: um estudo sobre as narrativas de Wilson Lins*. In: III ENCONTRO BAIANO DE ESTUDOS EM CULTURA. Salvador, Bahia, Brasil: 2014

GOOREN, H. An introduction to Pentecostalism: global charismatic Christianity. *Ars Disputandi*, v. 4, n. 1, p. 206-209, 2004.

HARTOG, F. *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. 1a. Edición en Español ed. México: Universidad Iberoamericana, 2007.

JOHNSON, D. K. America's Cold War Empire. Exporting the Lavender Scare. *Global Homophobia*, p. 55-74, 2013.

JORDAN, W. D. *The White Man's Burden: Historical Origins of Racism in the United States*. [s.l.] Oxford University Press, 1974.

LANDES, R. A cult matriarchate and male homosexuality. *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, v. 35, n. 3, p. 386-397, 1940.

LIPPI OLIVEIRA, L. (ED.). *Cidade: história e desafios*. 1a. ed. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2002.

MONSIVÁIS, C. *Apocalipstick*. [s.l.] Penguin Random House Grupo Editorial México, 2016.

MONTEIRO TEIXEIRA SOBRINHO, A. C.; MAGALHÃES, C. A. Jorge Amado e as identidades às margens. *ANTARES: Letras e Humanidades*, n. 4, p. 141-160, 2010.

Ninon Provou Abará no Terreiro da Goméia. *ULTIMA HORA (RJ)*, p. 22, 24 set. 1956.

OLIVEIRA, J. DE. *Breve História do Movimento Pentecostal*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD), 2003.

PEREIRA, R.; FERREIRA, F. A. Visibilidade e Representações Sociais do Candomblé pelo Jornal do Brasil e Correio da Manhã (1950-1990). Um estudo de caso sobre o terreiro da Gomeia e seu dirigente (Duque De Caxias/Rj). *História, Religiões e Religiosidades na América do Sul*, v. 17, n. 2, p. 233-256, 2018.

PETTERSON, A. Salvador de Bahia. *Mensageiro da Paz*, p. 7-8, 1 jun. 1946.

PINHEIRO FAJARDO, M. O imaginário assembleiano e a transição do rural para o urbano. *Azusa - Revista de Estudos Pentecostais*, v. VII, n. 1, p. 64-74, jan. 2016.

RAMOS, A. *A sordície nos alienados: ensaio de uma psicopatologia da imundície*. Livre-docência elaborada para o concurso na cátedra de Clínica Psiquiátrica—Salvador de Bahia: Faculdade de Medicina da Bahia, 1928.

REDDY, W. M. *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001.

SANTOS DE SOUZA, M. *Escavando o passado da cidade: história política da cidade de Duque de Caxias*. Duque de Caxias: APPH-Clio, 2014.

SILVA, J. M. Dos espaços interditos à instituição dos territórios travestis: uma contribuição às geografias feministas e queer. *Terra Livre*, v. 2, n. 35, p. 53-72, 12 ago. 2015.

SOUZA ALVES, J. C. *Dos barões ao extermínio: uma história da violência na Baixada Fluminense*. Duque de Caxias: Associação de Professores e Pesquisadores de História, CAPPH-CLIO, 2003.

SOUZA DE MATOS, A. O Movimento Pentecostal: Reflexões a Propósito do seu Primeiro Centenário. *Fides Reformata XI*, v. 2, p. 23-50, 2006.

SYNAN, V. *O século do Espírito Santo: 100 anos de avivamento pentecostal e carismático*. [s.l.] Editora Vida, 2009.

“Travesti” assaltante é linchado e amarrado a um poste em Caxias. *Jornal do Brasil*, 2 fev. 1983.