

DE UMA MÁQUINA A OUTRA: POLÍTICAS ATUAIS DE SUJEIÇÃO SOCIAL E DESSUBJETIVAÇÃO DAS POPULAÇÕES NEGRAS NO BRASIL EM TEMPOS DE CRISTÃOCRACIA

FROM ONE MACHINE TO ANOTHER: CURRENT POLICIES OF SOCIAL SUBJECTION AND DE-SUBJECTIVATION OF BLACK POPULATIONS IN BRAZIL IN TIMES OF CHRISTIANCRACY

Andreia Alves Monteiro de Castro³⁴

Luciana Pires Alves³⁵

Resumo

O presente artigo pretende discutir a evangelização midiática e a reconversão da sociedade brasileira, no período recente, em uma nação evangélica ou cristãocracia. Principalmente, o agenciamento de populações historicamente marginalizadas pela fábula neopentecostal que tem como alvo a subjetivação das mulheres negras ao defini-las como viga de sustentação moral de um regime inimigo das tradições de terreiro, subserviente ao homem e temente a deus. Nossa metodologia de análise compreende a leitura dos jornais, publicados a partir da década de 1980, que registraram a emergência desses grupos religiosos e o uso dos equipamentos culturais populares, como os antigos prédios dos cinemas e programas de rádio e TV, enquanto meio de conversação de populações marginalizadas, principalmente as mulheres negras.

Palavras-chave: Corpo. Subjetividade. Política. Educação.

Abstract

This article intends to discuss media education and the reconversion of Brazilian society, in the recent period, into an evangelical nation or christocracy. Mainly, the agency of populations historically marginalized by the neo-Pentecostal fable that targets the subjectivation of black women by defining them as a beam of moral support of a regime that is hostile to terreiro traditions, subservient to man and fearing God. Our methodology of analysis comprises the reading of newspapers from the 1980s that recorded the emergence of these religious groups and the use of popular cultural facilities, such as the old buildings of cinemas and radio and TV programs, as a means of conversation for marginalized populations, especially black women.

Keywords: Body. Subjectivity. Politics. Education.

1. Representações: as formas de chamar a mulher negra a existir na sociedade brasileira

³⁴Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: andreiaacastro@yahoo.com.br - <https://orcid.org/0000-0002-2586-6789>

³⁵Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: lualpires@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-8470-4966>

Segundo Chartier (1990), o conceito de representação se pauta em duas realidades distintas, mas que se interpenetram. Uma diz respeito às identidades coletivas, aos ritos, aos modos que fundamentam as instituições sociais. A outra se refere à identidade do sujeito, às formas de exibição individual e à avaliação desse indivíduo pelo grupo. Por meio da representação, fundam-se padrões, crenças e valores, muitos deles marcados pela transitoriedade, pela instabilidade, pela fluidez, mas todos relacionados a questões estéticas, morais, religiosas, filosóficas, políticas e econômicas, sustentando relações de poder, de dominação e de resistência.

A arte, como instrumento de construção, de interpretação, de disseminação e de questionamento das representações dominantes, obviamente, também projeta, mantém e subverte identidades individuais e coletivas. Documentos oficiais, quadros, gravuras, propagandas, romances, contos e poemas construíram e difundiram a imagem da mulher de pele escura como um ser dotado de malícia, imoralidade e permissividade, consolidando, no imaginário mundial, como o um corpo posto sempre à disposição, pronto para consumo.

As africanas e suas descendentes brasileiras, reificadas e exploradas, receberam, de pronto, a imagem de “amantes mais quentes”, de mulheres sempre dispostas a realizar todo e qualquer desejo masculino. A representação destas ardentes “morenas”, “pardas” ou “mulatas”, trazendo à baila toda a carga significativa subjacente a estes termos, contribuiu para a consolidação e a difusão desta visão, base para a estigmatização, a inferiorização e a marginalização social. Fossem cor de jambo, de canela ou de trigo maduro, a menção às diferentes tonalidades de pele resultantes da miscigenação, com frequência, estava aliada à descrição estereotipada do corpo das brasileiras em geral: seios rijos, cintura fina, quadris largos, glúteos avantajados e pernas bem-torneadas. Todo este conjunto de atributos determinaria movimentos peculiaridades, apresentados, quase sempre, como gestos e requebros atraentes e lascivos, sobretudo quando cantam e dançam os ritmos populares.

No entanto, visão, audição e tato não se separavam de paladar e olfato no que tange à percepção do corpo feminino. Segundo Alain Corbin (1987), as sutilezas olfativas permitiam uma nova gestão do desejo para os burgueses. Mães, irmãs, esposas e filhas deveriam exalar o delicado perfume das flores, condizente com o recato e com a discrição a elas convenientes. Jardins passam a ser separados das hortas domésticas e perfumes mais

artesanais são superados pelas fragrâncias preparadas por perfumistas. Aromas almiscarados ou aqueles que despertavam o apetite, como o de frutas, ervas e temperos, poderiam ser interpretado como eróticas mensagens olfativas, sendo destinados àquelas que queriam despertar a libido e estavam dispostas aos “gozos sensuais” (1987, p.239-265). Essa representação, perpetrada pela ação conjunta do racismo e do sexismo, foi empregada para justificar a exploração e o estupro dessas mulheres ao longo de séculos. Sem dúvidas, a nossa cultura colonizadora e escravagista produziu uma vasta iconografia, insistindo em representar esses corpos como dotados de uma sexualidade voraz, a perfeita encarnação de um erotismo primitivo e desenfreado.

Muitas das teorias científicas oitocentistas a respeito das raças desenvolvidas com base na cisão entre corpo e razão, e que ainda ecoam no século XXI, ajudaram a sustentar esse imaginário. Segundo essas teorias, os povos colonizados eram destituídos de razão, o que evidenciava sua inferioridade. Enquanto corpos não racionais, esses não-sujeitos estavam muito mais próximos da natureza do que as pessoas brancas, e, como tais, deveriam ser objeto de conhecimento, dominação e exploração.

Além da opressão racial, também a opressão sexual foi facilitada por esse pensamento. A associação da mulher com a natureza – distanciada da capacidade de raciocinar – colocou-a na posição do objeto que deve ser dominado, sustentando a apropriação e a exploração de seus corpos e de seu trabalho. A iniquidade de toda essa lógica atinge seu ponto mais alto quando analisamos a situação das mulheres não brancas: sua objetificação, tanto por ser mulher, como por pertencer a uma “raça” dita inferior – e quanto maior a inferioridade, mais próxima da natureza ela estará – sujeita a formas intensas de exploração e dominação.

Como afirma Boaventura de Souza Santos, a mestiçagem marcada pelo “uso dos corpos” das mulheres indígenas e negras pelo branco europeu é uma marca da colonização portuguesa e explica a relação entre colonizador e colonizado nas colônias portuguesas, como no Brasil:

No caso do pós-colonialismo de língua oficial portuguesa há que contar com a ambivalência e a hibridação na própria cor da pele, ou seja, o espaço-entre, a zona intelectual que o crítico pós-colonial reivindica para si,

encarna no mulato e na mulata como corpo e zona corporal. O desejo do outro em que Bhabha funda a ambivalência da representação do colonizador não é um artefato psicanalítico nem é duplicado pela linguagem: é físico, criador, multiplica-se em criaturas. A miscigenação não é a consequência da ausência de racismo, como pretende a razão lusocolonialista ou lusotropicalista, mas certamente é a causa de um racismo de tipo diferente. Por isso, também a existência da ambivalência ou hibridação é trivial no contexto do pós-colonialismo português. Importante será elucidar as regras sexistas da sexualidade que quase sempre deitam na cama o homem branco e a mulher negra, e não a mulher branca e o homem negro. Ou seja, o pós-colonialismo português exige uma articulação densa com a questão da discriminação sexual e o feminismo (SANTOS, 2003, p. 27).

Essa dupla discriminação racial e de gênero, Grada Kilomba (2020) apresenta, através da ambígua relação entre presença e existência. Relação essa criada pelas sociedades coloniais ao revelarem a condição da mulher negra como “a outra de outrxs”, aquela “sem status suficiente para a Outridade”. Assim que criado pelo processo de significação colonial, o lugar de identificação “mulher negra” foi constituído como duplamente inexistente, justamente, por ser a outra em relação à categoria “mulher branca” e a outra em relação à categoria “homem negro”, que por sua vez, são os outros em relação à categoria “homem branco” (2020, p.15-16). Tornar ausente o existente é um dos expedientes mais usados pelas estratégias de subjetivação do racismo. O modo de fabular das igrejas neopentecostais não é diferente. Seu aparelho de captura marca como negativas ou ausentes as potências matrilineares das populações negras. Criando, assim, um dispositivo de dessubjetivação, que visa converter os sujeitos, fazendo com que tenham a sua subjetividade atada à subjetividade do meio neopentecostal, visando a sujeição maquínica.

Por outro lado, é importante ressaltar que há, ainda, resistência a esse processo advinda das mais diversas camadas populares, dos setores organizados da sociedade e de instituições da educação pública, como: a defesa do povo de terreiro de seus espaços e práticas; os trabalhos de pesquisa e ressignificação do ensino junto às escolas, incluindo a Lei 10.639 de 2003; e os movimentos sociais que promovem estudos e lutas entorno do conceito de interseccionalidade.

Marcada por duas funções sociais, a condição da mulher negra, de acordo com Gonzalez (2020), é regulada pelo lugar da “doméstica” e da “mulata”. Segundo a autora:

O termo “doméstica” abrange uma série de atividades que marcam seu “lugar natural”: empregada doméstica, merendeira na rede escolar, servente nos supermercados, na rede hospitalar etc. Já o termo “mulata” implica a forma mais sofisticada de retificação: ela é nomeada “produto de exportação”, ou seja, objeto a ser consumido pelos turistas e pelos burgueses nacionais. (...) Esse tipo de exploração sexual da mulher negra se articula a todo um processo de distorção, folclorização e comercialização da cultura negra brasileira (GONZALEZ, 2020, p. 44).

Considerando que a manutenção da ordem da representação é dependente do modo de produzir subjetividade, manter compulsoriamente a mulher negra como alguém que não é visto nem ouvido é possuir um território a explorar, é manter um corpo que serve a diferentes fins por encontrar-se duplamente distante, e que, ao mesmo tempo, existe ao alcance das mãos e da boca, como afirma Gonzalez (2020). Confrontar os modos de representação, e, assim, desafiar a manutenção da ordem do sistema representativo, depende de um trabalho ético e estético de confrontação das formas de dessubjetivação que demonizam, que condenam e que abordam como espetáculo os ataques às religiosidades e aos valores civilizatórios presentes nas religiões de matrizes africanas. É preciso reinscrever subjetivamente, sob as normas da cristãocracia, os modos de perceber e representar o real e o imaginário.

A cena trágica nossa de cada dia, encenada em nosso inconsciente colonial capitalístico, tem como motor a cafetinagem generalizada, como afirma Rolnik:

A esse regime de produção da fábrica do inconsciente propusemos nomear de “inconsciente colonial-capitalístico”. A espoliação dessa fábrica de futuros se dá por meio de uma operação de cafetinagem: o movimento pulsional é desviado de seu curso ético, no qual produziria “novos mundos” em função do que pede passagem, para que, em seu lugar, produza “novidades”, mais e mais cenários que multiplicam as oportunidades de investimento e acumulação de capital e excitam a voracidade de consumo numa velocidade exponencial. O abuso da pulsão é a medula micropolítica do regime colonial capitalístico. Para viabilizá-lo, o inconsciente é um dos alvos essenciais do megaempreendimento colonial operado pelo capitalismo, que hoje tornou-se globalitário. Sendo assim, é impossível transformar o atual estado de coisas sem intervir na esfera micropolítica: descolonizar o inconsciente é o que almeja a insurreição nesta esfera (ROLNIK, 2019, p. 29).

Como uma das tentativas de descolonizar o inconsciente e enfrentar política e pedagogicamente essa questão, temos a produção da experiência com estudantes do curso

de Pedagogia da UERJ/FEBF e do terceiro ano do CIEP 218 Ministro Hermes Lima, ambos situados na Baixada Fluminense, região metropolitana do Estado do Rio de Janeiro. No coletivo de estudos, composto por jovens mulheres de áreas periféricas urbanas, nos dedicamos a trazer referências discursivas diferentes das que estão presentes neste lugar e a perceber as provocações vividas pelas estudantes e professoras durante o compartilhar das vivências. Como os textos vão ressoar nos modos de significar instituídos? Quais são incômodos? O que irromperá desse terreno? Nos permitirá tecer ou encontrar redes de significação que possam criar uma esfera de insurreição? O sugerido nos possibilitará criar uma via de emancipação real, que nos livre do reaparecer dos fantasmas civilizatórios que julgávamos derrotados e avançar numa pauta de construção de uma sociedade emancipada da condição colonial?

2. Religião e garantia da ordem representativa da mulher da Baixada

“Professora, apesar da minha crença... Minha mãe sempre foi feminista: cuidou da casa e trabalhou fora. Apesar do meu pai ganhar mais que ela, foi o dinheiro dela que nos criou”

“Aqui, só tem abelha rainha. Elas criam os filhos sozinhas, são as donas da casa. Têm crush: ele pode passar a noite na casa delas, mas só tem direito a uma refeição”

“Professora, só a verdade liberta!”

“Professora, quando vamos falar de criança?”

“Filho é da mãe!” “A mulher é a viga da família!”

Como enunciam as falas das praticantes, nosso trajeto docente é feito, muitas das vezes, no confronto e no carinho, entre silêncios, sorrisos e lágrimas. A relação entre infâncias e mulheres têm essa característica: é delicada e dura, é feita de memórias de grandes esforços maternos e da vontade de retribuir a luta. “Comprar uma casa para minha mãe”.

Essa representação da mãe como sacrificado esteio ou duro pilar que sustenta a família, dividindo e sobrepondo o lugar da figuração da mais velha detentora de conhecimentos e afetos, é legitimada pela igreja. Situação que conhecemos na prática, é

confirmada pelas estatísticas do IBGE³⁶ e IPHAN³⁷, mais da metade dos lares brasileiros são chefiados por mulheres. São elas as provedoras, as responsáveis pelas crianças. Mas também são elas que se desdobram e pouco a pouco, com a ajuda das políticas afirmativas, garantem, pelo menos, às filhas a permanência nas instituições de ensino.

Sobretudo o acesso à universidade é uma experiência nova para as famílias de Duque de Caxias, muitas de nossas alunas fazem parte da primeira geração a chegar ao Ensino Superior ou a participar de projetos de Extensão Universitária. Num contexto desenhado pelo acesso à Escola Normal e ao ensino nas escolas dominicais, encontramos traços de uma formação pelo espetáculo (a exemplo do teatro dos Jesuítas), amplamente presente em nossos cotidianos. A presença das igrejas neopentecostais é marcada na rádio da casa de sucos, nos adesivos nos cadernos, nas mensagens e nos agradecimentos a Deus nos trabalhos monográficos, nas reclamações das mães e alunas: “só Jesus na causa”.

A multiplicação das igrejas evangélicas cresceu exponencialmente nos últimos quarenta anos. As variadas designações e grupos foram avançando e dominando ideologicamente os espaços periféricos como forma de conversão ao cristianismo pentecostal. A “Guerra Santa Fabricada”, como definem Gomes & Oliveira (2019), foi declarada às casas de terreiro e aos valores e tradições dos Orixás entre a segunda metade da década de 1980 e a década de 1990. A “Cruzada Pentecostal” representou uma luta aguerrida através da demonização dos espaços, sujeitos, práticas e saberes populares de origens africanas. A militância contou com o equipamento cultural à deriva nos bairros. A compra dos cinemas de bairro garantiu a existência física da maioria dos templos da Igreja Universal do Reino de Deus, que ficou conhecida através dos jornais, à época, como a *Igreja Midiática* e lugar de milagres eletrônicos.

Na coluna “Tribuna Bis”, do jornal *Tribuna da Imprensa*, no dia 07 de fevereiro de 1988, é possível encontrar uma notícia intitulada “Exibindo fé e orações”, que não só evidencia a ocupação das salas de cinema como também a infiltração das igrejas neopentecostais nos espaços de sociabilidade e cultura populares, incluindo a Galeria Alaska,

³⁶Disponível em:

<https://www.ibge.gov.br/apps/snig/v1/?loc=0,43,432220,432360,432345,431550,430690,430930&cat=52,55,-17,-18,128&ind=4704>

³⁷Disponível em:

https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_acymailing&ctrl=archive&task=view&listid=10-

em Copacabana, que até então era um lugar de encontro e diversão voltada ao público LGBTQIAP+.

Figura 1 – Exibindo fé e orações



Fonte: Tribuna Bis. In: *Tribuna da Imprensa*, 07 de fevereiro de 1988, ano XXXVIII, n. 11821, p. 1

O lugar de adoração e da fé se confunde com o palco do espetáculo. Com “Jesus em Cartaz”, as igrejas evangélicas invadem cinemas, teatros, circos e até trios elétricos, produzindo Shows Bíblicos em diferentes espaços, incluindo “inferninhos” da cidade, e a coabitação, no mesmo espaço, de filmes pornô e de cultos. Com o argumento já definido, a luta contra o demônio, a redenção dos pecados mundanos e a teologia da prosperidade garantem novos lugares sociais através dos bens de consumo. A fábrica de igrejas avança de um território que compreendia os subúrbios e os bairros da zona sul carioca, prometendo garantir a normalização e o controle moral desses espaços, e chega às favelas e aos bairros da Baixada Fluminense, nos quais prospera fortemente, graças à ausência de equipamentos culturais formais e de outras políticas de bem-estar social.

Figura 2 – Religião X Erotismo



Fonte: *Jornal do Brasil*, 30 de março, ano XCVII, n. 553, p. 2

Pregando o ataque a vários símbolos da herança religiosa africana para uma população especialmente vulnerável, às igrejas eletrônicas só progrediram. Por exemplo, contando com os cinemas de bairro e com uma gráfica no bairro da Abolição, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) investiu em programas de rádio e em faixas de horário na televisão, como o programa *Despertar da fé*, na Bandeirantes, chegando a comprar uma emissora própria: a Rede Record de televisão. O poderio midiático e econômico garantiu também o poder político, a “cristãocracia”³⁸. Nos anos oitenta, no Estado do Rio de Janeiro, esse movimento elegeu, como deputado constituinte, Roberto Lopes, da frágil legenda, à época, o PTB. O então deputado sem experiência partidária, tinha em seu currículo o passado de jogador de futebol em times do Rio de Janeiro e a atuação como pastor da IURD. Dos idos de 1980 e 1990, o poder político acumulado pelas igrejas se sustentou pela forte bancada evangélica, com a qual, atualmente, diferentes ocupantes do executivo mantêm uma relação de dependência.

Como educadoras, nos cabe ressaltar que a aliança entre Estado e igrejas evangélicas também usa os mecanismos e espaços educativos. Muitas das escolas de

³⁸ “Cristãocracia” termo utilizado por Sidnei Nogueira (2020).

educação básica têm a equipe diretiva composta por evangélicos indicados pelo chefe do executivo local.

O êxito da evangelização midiática se explica por meio da sujeição social e da servidão maquínica, uma vez que a máquina técnica nunca opera sozinha. Ela é parte de maquinário social, cujo engendramento é produzido por conexões, enunciados e desejos. Como afirma Lazzarato:

A servidão não age nem por repressão, nem por ideologia. Ela procede por técnicas de modelização e modulação, que se conectam às “energias mesmas da vida e da atividade humana”. Ela se apodera dos seres humanos “por dentro” e “por fora” ao equipá-los com certos modos de percepção e de sensibilidade, bem como de representações inconscientes. A formatação exercida pela servidão maquínica intervém no “funcionamento de base dos comportamentos perceptivos, sensitivos, afetivos, cognitivos, linguísticos” (2010, p. 3).

A igreja eletrônica, como foi chamada pelo *Jornal do Brasil* nas décadas de 1980 e 1990, recorre a expedientes tecnológicos para, a partir da excitação dos sentidos, produzir as sensações necessárias para a adesão da população à crença.

A partir dessa rede, geralmente, se estabelece uma mediação simbólica. Nem o futebol escapou. Basta ver que a proibição de adoração a qualquer ídolo também atingiu atletas consagrados, como o “rei Pelé”. Os cultos no Maracanã resultaram não só em grandes somas em dinheiro arrecadadas, mas na prática política de interdição a toda a referência fora do universo evangélico.

Figura 3 – Evangélicos informam: Sai Pelé o rei do futebol. Entra Jesus, o rei dos reis



Fonte: *Jornal do Brasil*, 18 de abril de 1987, ano: XCVII, n.10, p. 5

A metodologia da “cristãocracia” funciona como uma máquina de subjetivação que captura a massa através dos meios de comunicação tradicionais e digitais. Assim, o ocorrido se encontra mais no campo de uma “guerra total” dissimulada pelo jogo ou encenação midiática.

Huizinga (2007), ao estabelecer as relações entre a guerra e o jogo, afirma que só é lícito falar da função cultural da guerra quando os antagonistas lutam ou jogam em igualdade de condições e reconhecimento de legitimidade. Fora das circunstâncias dos direitos, não há combate, mas uma investida na direção da pilharem e da eliminação total do outro, sob os argumentos conhecidos “bárbaros, diabos, pagãos, hereges, “raças inferiores destituídas de leis” (HUIZINGA, 2007, p. 102).

Podemos afirmar que a “cristãocracia”, pelos meios de comunicação analógicos e posteriormente através dos meios digitais e nas redes sociais, serve como instrumento da busca violentar a população negra, num exercício brutal e embrutecedor do poder (MBEMBE, 2019).

A narrativa espetacular da “guerra santa” encobre a violência generalizada que tem o corpo negro, físico e simbólico, como alvo de um extermínio normalizado como forma de gestão apenas sem vinculação da esfera do Direito. Essa condição alimenta a perpetuação de privilégios que sustenta o nosso inconsciente colonial. Uma “máquina coletiva de enfrentamento” para arar o material sedimentado em nosso presente assombrado pelos fantasmas e fantasias escravocratas, uma outra relação ética-estética que não a do super estímulo e entorpecente.

Nossa pesquisa/intervenção enfrenta os elementos pertencentes ao dispositivo da “cristãocracia”. Buscamos, com os estudantes, desemaranhar os fios das relações de fé e de redenção; da pobreza e da falta de oportunidade que seriam vencidas pela teologia da prosperidade e pelo rígido controle da figura do feminino através da vida para a família.

Reconfigurar nossa rede cultural, estética, lúdica através da formação é suturar nosso trabalho de enfrentamento desse processo de aniquilação e da tentativa de retomada de si através da diversidade de fontes para a produção da experiência estética e da tentativa da produção do espectador emancipado acontece na cidade de Duque de Caxias.

Nosso *locus* de intervenção se situa em Duque de Caxias, cidade da Baixada Fluminense, conta com uma população autodeclarada negra (preta e parda) de 542.300, sendo 72% evangélica e católica e menos de 1% (5.172) declarada de religiões de matrizes afro-brasileiras, segundo o censo do IBGE, 2010.

Encontramos resistência a partir de uma leitura de mundo alimentada pelas imagens produzidas pela “Cristãocracia”. Verificamos, não só, a reprodução cotidiana da intolerância e racismo religioso contra qualquer referência vinda das Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTTro) como Nogueira (2020), como também, a pretensão de tutelar ou funcionar como referência a todas as formações de sentido dos sujeitos.

Essa situação só se agravou no governo Bolsonaro, uma vez que o representante da nação legitima tais ações, como noticia o site g1, no dia 30 de junho de 2019, na cobertura da Marcha para Jesus, em São Paulo.

Figura 4 - Marcha para Jesus 2019, São Paulo



Fonte:

<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2019/06/20/27a-edicao-da-marcha-para-jesus-em-sao-paulo-fotos.ghtml>

Assim, quando discutimos as infâncias, os femininos, o sentido social da escola, as relações com arte, natureza e cultura e objetos técnicos nos confrontamos com os discursos e ordenações vindas das igrejas. Atualmente, nas periferias urbanas, encontramos a tarefa educativa de enfrentar os discursos oriundos desse projeto de conformação da sociedade brasileira através da conformação das famílias através do imaginário nutrido pela fábula

neopentecostal. Nosso trabalho se inscreve na tarefa de criar imaginários a serviço da emancipação e com a capacidade de interromper a cadeia de produção da normaliza a violência e a brutalidade (MBEMBE, 2019).

Interpelar a fábula neopentecostal requer entre outras ações: enfrentar a demonização das comunidades tradicionais de terreiro como violência simbólica. Isso nos ajuda a desmontar um dispositivo negativo das políticas de inimizade (MBEMBE, 2019), que, no lugar de evidenciar as desigualdades e injustiças sociais, se restringem a formular culpados pelos infortúnios e fracassos resultantes das políticas socioeconômicas.

Novos personagens de uma trama “requentada”, os povos pretos como animais desalmados, a mulher a serviço dos interesses (ora de exploração do corpo: hipersexualizado, ora com o corpo a serviço da família) e o perigo vermelho, as mínimas políticas de proteção social tomadas como doutrina comunista. Esses são fios de um tecido social escravocrata, misógino e subserviente, como exemplo disso, temos “Marcha da família com deus pela liberdade” que surgiu como contraponto ao comício de João Goulart, em 13 de março, pelas Reformas de Base.

A população feminina, que antes era representada apenas através de sua utilidade sexual, reprodutiva e como força de trabalho, é capturada, após a sua redenção, pela reconversão espiritual de cunho político. Essas mulheres são chamadas a participar como instrumentos úteis ao exibir com orgulho a obediência e o ardor diante do soberano homem, aqui deus soberano se equivale a um totem sexual (BEAUVOIR, 2016, p. 410). A mulher servil e conservadora está sempre disposta a ajoelhar e a deitar-se aos pés do senhor humano ou divino, sendo o homem o seu único meio e razão de viver. A figura feminina é representada como pilar ou viga para a conservação dos costumes e da moral. Em diferentes momentos do patriarcado, as mulheres são chamadas a lutarem contra o mal, como afirma Beauvoir:

Ela é sempre alguém ou alguma coisa, entre os antidreyfusistas, as mulheres eram mais encarniçadas ainda do que os homens; elas nem sempre sabem onde reside o princípio maligno, mas o que esperam de um bom governo é que ele o expulse como se expulsa a poeira da casa. Para as gaullistas fervorosas. De Gaulle se apresenta como o rei dos varredores; de espanadores e trapos nas mãos, elas o imaginam limpando e fazendo brilhar uma França “limpa” (BEAUVOIR, 2016 p. 427).

Uma trama se completa: o perigo das teorias de gênero, do feminismo e dos comunistas; o combate contra o demônio: os orixás e a limpeza da sociedade pela eliminação da corrupção. As servas do senhor são recrutadas e recebem papel principal numa trama de adoração e destaque dos homens representantes de deus na Terra. O uso das mulheres e o domínio dos espaços são signos da disputa pelo poder de recriação de um corpo político do território. A ascensão evangélica e o bolsonarismo andam juntos constituindo uma grande ameaça às Comunidades Tradicionais de Terreiro, segundo Prandi (2021)³⁹, em entrevista ao Jornal Folha de São Paulo, como demonstração de força da Bancada Evangélica, vivemos a destruição das políticas públicas de proteção aos cultos e a constante intimidação que visa recriar a condição anterior à Constituição Cidadã de 1988. Tal conjuntura é evidenciada na presença do presidente em pronunciamentos de pastores/políticos.

Figura 5 - Jair Bolsonaro (Presidente da República), Pastor Everaldo (preso por corrupção na Saúde do Estado do Rio de Janeiro e Eduardo Cunha (preso por corrupção pela Operação Lava Jato)



Fonte: <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2015/08/a-igreja-de-eduardo-cunha-vai-devolver-os-dizimos-que-ele-depositou.html>

Os slogans, tais como “Esta cidade pertence ao Senhor Jesus”, presentes até nas placas oficiais da cidade, funcionam como instrumentos de normatização de espaços e de corpos, sendo empregados na conversão em massa e ocupando o lugar como símbolos dos poderes paralelos (LEEDS, 2006). Criado entre os anos de 2019 e 2020, o Complexo de Israel tem como demarcação os símbolos do povo judeu, como a bandeira do país e a Estrela de

³⁹ Folha de São Paulo, 23 de janeiro de 2021.

Davi. Frases de advertência, como “Jesus é dono desse lugar”, são escritas nos muros, nos espaços em que as tradições das comunidades de terreiro são proibidas e seus praticantes agredidos e expulsos. Aliado ao proselitismo eleitoral, temos o proselitismo do crime que afirma seu poder territorial pelo controle da fé.

Figura 6 - Terreiro de candomblé com mais de 50 anos é destruído no bairro Parque Paulista, em Duque de Caxias, Baixada Fluminense, Rio de Janeiro



Fonte:

<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/07/12/terreiro-de-candomble-e-destruido-em-duque-de-caxias-na-baixada-fluminense.ghtml>

A tríade rei, lei e fé afirma-se na rasura e na negação dos outros. No processo de violência dos signos, os índices de território são tomados e combatidos tornando-se símbolo do domínio do outro e são disseminados como ícones de uma superioridade fabricada. Esse jogo/encenação esconde ou visa esconder um uso abusivo e violento do poder. A guerra contra “orixás e pretos velhos” foi oficialmente permitida pela sociedade brasileira, que dela se serviu como instrumento de racismo religioso, visando a manutenção de privilégios pela via simbólica, como concentração de renda e poder político eleitoral.

Figura 7 – Guerra santa fabricada



Fonte: *Jornal do Brasil*, 3 de novembro de 1987, ano: XCVII, n. 209, p. 1

Não tardou para que os poderes paralelos, como o tráfico e as milícias, utilizassem o mesmo expediente narrativo, como noticia o site g1, no dia 24 de julho de 2020.

Figura 8 – O Complexo de Israel



Fonte: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/07/24/traficantes-usam-pandemia-para-criar-novo-complexo-de-favelas-no-rio-deixam-rastro-de-desaparecidos-e-tentam-impor-religiao.ghtml>

Representando um traço de sofisticação desse processo de dominação religiosa, cultural e política, é possível destacar a assimilação de vários elementos representativos da africanidade no Brasil, alguns deles tombados como patrimônio nacional, antes proibidos pelos pentecostais. Enquanto, nas instituições, os estudos de História e das Literaturas Africanas ainda é repellido como “coisa do demônio”; nas ruas, a capoeira ancestral e funk carioca são “revestidos” pelo título e pelo léxico do gospel, sendo aceitos por essas comunidades.

Ainda sobre o funk é interessante perceber que, embora manifeste um discurso moralizador sobre a sexualidade, preservam os movimentos da dança do “funk putaria” e a glorificação ao luxo, ao poder e ao dinheiro do “funk ostentação”⁴⁰. Como na letra da do hit “Nóis tem montão”, do antigo integrante do bonde d’Os Havaianos, Tonzão:

Nóis tem montão, nóis tem montão
 Deus deu muito pra nóis
 Pra nóis dividir com os irmãos
 [...]
 O nosso carro não é luxo, é necessidade
 Tem que ser 4x4 pra entrar na comunidade

⁴⁰ Ver dissertação defendida de Ingrid Fernanda dos Santos Carvalho: *Pode funk? O corpo cênico em ação: um ensaio sobre a dança na escola*. UNESP, 2020.

Sobe morro, desce morro, entre becos e vielas
 Tem que ser uma moto zica, pra pregar lá na favela
 [...]

 Ter um monte de mulher, isso aí é pra covarde
 Quero ver ter uma só e renunciar a própria carne
 (TONZÃO, 2014).

Já o acarajé, uma das mais famosas iguarias da culinária baiana, a comida votiva de Iansã, passa a “bolinho de Jesus”:

A conversão de baianas do acarajé às igrejas neopentecostais tentou afastar do famoso bolinho de feijão fradinho os traços afro-religiosos, eliminando os rituais que antecederiam sua venda, retirando os símbolos que enfeitavam o tabuleiro e as próprias baianas, mudando o nome africano. Para conter esse movimento foi necessária a intervenção de uma lei, mas o estrago é profundo, pois não se trata apenas de refutar os elementos específicos de uma cultura. Estamos falando de dominação, de uma posse indevida que visa exploração e lucro (D`GIYAN, 2017).

Figura 9 - Baianas de Acarajé



Fonte: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/58>

O repertório religioso afro-brasileiro foi transformado em verdadeiro espetáculo de afirmação e de conversão em massa. Tudo transmitido “pelas antenas de TV”, mudando sentidos, cortando raízes, esvaziando símbolos de luta e resistência. Como diz a letra da música Alagados, da banda Paralamas do Sucesso: “A arte de viver da fé, só não se sabe fé

em quê”. A reconversão simbólica visou ajustar os modos de vida populares, da relação visceral com o Exú, boca que tudo come e a todos alimenta, para a teologia da prosperidade, para a adoração ao Deus que garante o acúmulo e consumo de bens de capital. A paulatina substituição da fé na palavra dita, “Exú da meia-noite/ Exú da encruzilhada/ O povo da umbanda/ Sem Exú não consegue nada” pela crença expressa na palavra grafada em folhetos, propagandas e adesivos automotivos, “Foi Deus que me deu.”

Essa passagem da tradição, de um modo de vida, de uma cosmovisão milenar em mero truque midiático, em um produto de consumo, teve como efeitos o enfraquecimento ainda mais agudo das subjetividades, o aprofundamento de preconceitos e a promoção do ódio a tudo aquilo que teima em revelar que somos a maior população negra fora da África.

Os meios de comunicação e as mídias sociais, que inoculam venenos, também servem como antídoto. Essa mesma disseminação de auto ódio ou da negação de si mesmo, como afirma Lucas Motta Veiga, em *Descolonizando a psicologia: notas para uma Psicologia Preta*, também é combatida por movimentos de aceitação e de afirmação estética, de valorização dos artefatos culturais e da beleza dos corpos pretos e periféricos. Ainda que muitos desses movimentos, ao se tornarem fenômenos das redes, acabem perdendo, por vezes, um pouco da força como luta e resistência, se transformando em objeto de desejo e de consumo das classes médias e altas.

Em um *post* publicado no portal Mundo Negro, sobre a apropriação do chamado “loiro pivete”, Alexandre Santana afirma que antes “fazer a cabeça” de grandes influenciadores brancos, de artistas e profissionais da moda, o cabelo loiro descolorido era extremamente marginalizado:

O debate sobre apropriação e como membros de uma cultura dominante incorporam elementos de grupos oprimidos é antigo e extenso. No nosso caso a premissa continua sendo a mesma: O que é criado na favela é objeto de desprezo até ser incorporado, virar moda e tendência em rostos, corpos e espaços brancos. Amam a cultura preta mas odeiam gente preta (SANTANA, 2020).

Figura 10 – Loiro pivete



Fonte: <https://mundonegro.inf.br/o-loiro-pivete-amam-a-cultura-preta-mas-odeiam-gente-preta/>

Outro movimento que modificou a cabeça dos jovens da Baixada e que virou moda nacional foi o de aceitação dos cachos. Impulsionada pelo surgimento de produtos e salões de cabeleireiros especializados, como a rede Beleza Natural, localizada em Duque de Caxias, a onda das cacheadas virou tsunami e alcançou notoriedade. Os cachos se tornaram pauta de programas de massa e são usados orgulhosamente por atrizes, por apresentadoras e por influenciadoras famosas, que, há décadas, alisavam seus cabelos ou usavam perucas, apliques e outros artifícios do tipo. Fenômeno observável no interior dos muros do colégio, no qual alunas e professoras não escondem os seus cabelos.

3. Emancipação, representatividade e valorização cultural

Ao enunciar a situação política vivida em termos de sujeição maquínica e dessubjetivação, apostamos no que Guattari (1981) chamou de inconsciente maquínico, que prioriza as aberturas e passagens de fluxos, sendo de natureza heterogênea, nele se articulam todos os sistemas de potência que nos articulam e as formações de poder que nos cercam. Dentro dessa perspectiva, a atuação no campo social dispara, ou pode disparar, trajetos de desassujeitamento e retomada de potência sempre em disputa e tensão com o sistema capitalista. Assim, a atuação nas escolas é de importante veículo

para compor um agenciamento coletivo que enuncie e produza novas formas de ver e viver as questões de gênero, raça, classe e território, entre outras formas de micropolíticas e microfísica dos poderes.

Discutir representatividade e valorização da cultural são também atividades do cotidiano docente como via política e epistemológica de enfrentamento com as classes populares. Na feira literária da escola, a obra escolhida foi *Negrinha*, de Monteiro Lobato. Os estudantes aproveitaram a encenação do texto para discutir temas como o racismo, a objetificação dos corpos negros, a solidão da mulher negra. A menina que descobre sua humanidade ao ver uma boneca pela primeira vez foi o ponto de partida para série de perguntas feitas para uma plateia majoritariamente negra. Meninas e mulheres são bonecas? Quem já sofreu discriminação pela cor da pele? Quem já foi preterido por ter a pele escura e o cabelo crespo? Quem dita o que é beleza? Quem condiciona os seus afetos? Quem ganha com a domesticação e a docilidade dos corpos?

Em um trabalho extensionista, propomos uma roda de conversa sobre a importância da leitura de textos de autores africanos em sala de aula com alunos do curso de Pedagogia, da FEBEF. As questões levantadas pelo conto *A menina Vitória*, de Arnaldo Santos, nos levaram a (re)pensar nossas práticas docentes. Analisar o comportamento da professora mestiça que, por entender que ascendeu socialmente, recrimina, ridiculariza e discrimina os alunos de pele mais escura e valoriza os alunos com “cabelos alourados e sedosos”, mostra como essa situação não pode ser admitida, não é possível admitir que docentes reproduzam o racismo estrutural.

Em nosso fazer compartilhado, incluindo as produções monográficas, encontramos possibilidades de tecer memórias de luta e potência em torno do vivido, como o trabalho de Letícia Pedro com as suas lembranças e personagens intergeracionais. A aluna, que se constitui como autora, escreve as memórias de Manoelinas, lugar narrativo criado a partir de sua avó Manoelina, poetisa oral e narradora de histórias no município de Magé, na Baixada Fluminense. Apesar de muitas histórias terem se perdido pela dispersão da vida de seus familiares que se dividiram pelo trabalho na fábrica de tecidos e nas casas de família, Letícia elabora uma trama ao pluralizar o nome Manoelina e incorporar a ele diferentes gerações de mulheres de sua família. O que revelou a complexidade de um tecido social de solidariedades e perdas, numa luta pelo viver que é intergeracional e parcial, como afirma

Mbembe: “A memória coletiva dos povos colonizados procura maneiras de mostrar e viver aquilo que não sobreviveu ao incêndio (p. 20, 2019). Na vida feito música, Letícia nos diz:

Mais que abrir os olhos, me emprestaram suas lentes para que eu pudesse enxergar a vida em novas e melhores perspectivas. A vida é como música na maioria das vezes. Feito uma dança, acontece através dos movimentos e não foi justamente o que vocês fizeram? Enquanto a melodia tocava, independente do ritmo que lhes era proposto, vocês se movimentavam, seguiam os passos, em seu próprio tempo e mesmo cansadas não paravam se reinventavam a cada compasso. Vida, feito música, que ecoa, ultrapassando o tempo, as estações e atinge as gerações. É assim que vejo vocês, com uma música cantada, que não foi só ouvida no passado, mas que até hoje está presente em cada um de nós, fazendo com que pessoas como eu, se encham de coragem para continuar dançando e cantando, falando e lutando e jamais se calando. Sabendo que ainda há muito a se fazer, influenciada e inspiradas por vocês, me comprometo a dar continuidade a toda luta e esforço de vocês (PEDRO, 2020, p. 58).

Defendemos como tarefa político-epistêmica da docência, nos diferentes níveis de ensino, como destramar ou desmontar desse dispositivo de destruição e desqualificação de nossas heranças ancestrais. Defendemos invenções de novas cenas ou a emancipação do espectador como criação de performances de resistência e cura contra as violências de diversas ordens. As produções narrativas e discursivas com as mulheres das periferias ao interpelarem os lugares sociais a nós destinados criam dentro das instituições acadêmicas percursos de emancipação em vias éticas e estéticas.

Nossa pesquisa entrecorta artefatos literários, histórias de vida, e argumentos oriundos de diferentes correntes de pensamento que promova o deslocar, um movimento ambulatório de mergulho coletivamente nesse lugar estético, do pensado e do não pensado, do lembrado e do imemorial, possamos criar outras vias de representação e fortalecer as formas de significação que rivalizam com a condição colonial e afastam os seus fantasmas. Não se trata de uma análise coletiva ou substituição da função médica, mas sim de lidar com as feridas através da compreensão social e política e criar outros dizíveis e visíveis, tornar plural e alterada a ordem representativa.

Referências:

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Trad. Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difusão Editorial, 1990.

CORBIN, Alain. **Saberes e Odores**: O olfato e o imaginário social nos séculos XVIII e XIX. Tradução de Lígia Watanabe. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

CRARY, Jonathan. **Técnicas do observador**. Visão e modernidade no século XIX. RJ: Contraponto, 2012.

GOMES, Edlaine de Campos; OLIVELIRA, Luís Cláudio. **Tradição dos Orixás**. Valores civilizatórios afrocentrados. RJ: Mar de Ideias, 2019.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, interpretações e diálogos. Organização: Flávia Rios e Márcia Lima. RJ: Zahar, 2020.

GUATTARI, Felix. **Revolução Molecular**: pulsações políticas do desejo. São Paulo: Brasiliense, 1981.

HUIZINGA, Johan. **O jogo como elemento da cultura**. SP: Perspectiva, 2007.

KILOMBA, Grada. Fanon, Existência, Ausência. IN: FANON, Franz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. SP: UBU, 2020.

LEEDS, Elizabeth. Cocaína e poderes paralelos na periferia urbana brasileira: ameaça à democratização em nível local. IN: ZALUAR, Alba e ALVITO, Marcos. **Um século de favela**. (ORGS) Um século de favela. RJ: Editora, FGV, 2006.

MBEMBE, Achille. **Poder brutal**, Resistência Visceral. SP: N-1, 2019.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. SP: Sueli Carneiro; Pólen, 2020.

PEDRO, Leticia Santana. **Memórias de Manoellinas**: escrituras e oralituras. Trabalho de conclusão de curso apresentado à Faculdade de Educação da Baixada Fluminense da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2020.

SANTANA, Alexandre. **O loiro pivete**: Amam a cultura preta, mas odeiam gente preta. Revista Mundo Negro, 2020. Acessado em 31 de maio 2022. Disponível em: <<https://mundonegro.inf.br/o-loiro-pivete-amam-a-cultura-preta-mas-odeiam-gente-preta/>>

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Entre Próspero e Caliban**: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. *Novos Estudos*, 66, 2003, p. 23-52. Disponível em: <<https://estudogeral.sib.uc.pt/handle/10316/81691>>

VEIGA, Lucas Motta. **Descolonizando a psicologia**: notas para uma Psicologia Preta. *Fractal: Revista de Psicologia* [online]. 2019, v. 31, n. spe. Acessado 31 maio 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_spe/29000>

Data do envio: 31/05/2022.

Data do aceite: 23/08/2022