

CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y DOCENCIA ECONÓMICAS, A.C.



MEMORIA Y OLVIDO DEL *TERREIRO DA GOMÉIA*

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN HISTORIA INTERNACIONAL

PRESENTA

RODRIGO DANIEL HERNÁNDEZ MEDINA

DIRECTORA DE LA TESIS: **DRA. SOLEDAD JIMÉNEZ TOVAR**

CIUDAD DE MÉXICO

2020

RESUMEN

Esta disertación presenta una historia del proceso de olvido de un espacio de culto afrobrasileño. A mediados del siglo XX, el líder de este *terreiro* se hizo famoso por ser homosexual y travesti, de tal manera que puede considerarse como un espacio de espiritualidad homosexual. Por esta razón, el presente trabajo describe cómo las tensiones entre la memoria y el olvido a nivel local, es decir, dentro de un barrio del área metropolitana de Río de Janeiro, fueron determinadas por diferentes procesos sociopolíticos, nacionales, internacionales y globales. A través de un análisis multiescalar de la recolección etnográfica de narraciones orales y microhistorias de la ciudad, la disertación reflexiona sobre la apropiación del espacio como un proceso activo denotado por la masculinidad, la militarización de la guerra fría, la violencia del narcotráfico y el desarrollo histórico de la espacialidad religiosa brasileña. En particular, la tesis estudia el papel de la lucha evangélica contra la religiosidad y la homosexualidad negras en la fuerte moralidad de sus fieles porque, durante la segunda mitad del siglo XX, esta transformó la escena religiosa cuando la dictadura militar favoreció a las iglesias pentecostales y neopentecostales como una forma de reforzar sus principios morales militares. Así, en el área metropolitana de Río, estas relaciones entre evangelismo y militarización llevaron a la aparición de milicias, un grupo paramilitar que continúa gobernando la región, cuyo núcleo ideológico, centrado en la masculinidad evangélica militar, rechaza la memoria de la religiosidad negra y la homosexualidad. Por lo tanto, este trabajo representa la integración de narrativas tan diferentes, para comprender el olvido del *terreiro de Goméia*.

LISTA DE IMÁGENES

Fig. 1 – Seu João da Goméia.....	III
Fig. 2 – Candomblé en La Goméia	IV
Fig. 3 – Sandrinha, reina niña	V
Fig. 4 –La <i>Goméia</i> después de la muerte de seu João.....	VI
Fig. 5 –Habitantes de La <i>Goméia</i> hoy.....	VII
Fig. 6 – <i>Pai</i> João da Goméia con indumentaria de <i>Matamba/Iansâ</i> en Bahía	39
Fig. 7 . Travestis y pederastas	45
Fig. 8. El <i>terreiro</i> para Iemanjá.....	53
Fig. 9 - Familia Rodrigues en el barrio, cuando las calles aún eran de barro	87
Fig. 10 – Famoso criminal de Caxias.....	97
Fig. 11. Presencia de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) en el barrio.....	99
Fig. 12 - Desfile inaugural en el municipio de Nilópolis	117
Fig. 13 - Creyentes de la Asamblea de Dios, por Gilmar Santos, 1970.....	129
Fig. 14 - Respeta mi <i>Axé</i>	143
Fig. 15 - Bruno Soares y Joãozinho da Goméia como Vedetes	145
Fig. 16 - Revuelo de la Libertad	146

ÍNDICE

Introducción	1
La encrucijada de Aluvaiá.....	5
Nzumbarandá: los pantanos de la memoria	11
Territorios de Kaviungo y Matamba.....	16
Las potestades y sus principados.....	20
Estructura de la tesis.....	28
I. La Goméia.....	30
1.1 “La gente sabe...”	32
1.2 La homosexualidad en Brasil	41
1.3 Las Atmósferas del Pecado	49
1.4 Afrenta a la Masculinidad Nacional.....	54
1.5 El Hombre de la Capa Negra y Arlete, la Vedette	60
1.6 Reflexiones finales	66
II. Pequeña África	69
2.1 Las pequeñas Áfricas brasileiras.....	70
2.1.2. “La historia del pueblo es triste”	76
2.1.3. Las Asociaciones de Moradores	81
2.1.4. El tráfico y la milicia en la narrativa histórica	90
2.2 Reflexiones Finales	99
III. El Evangelio	101
3.1 Los Campos del Señor. Historia y Política Evangélica.....	104
3.1.1 Las llamas descienden del norte.....	111
3.2 Dictadura y Cristianismo	121

3.3 La experiencia del mal	129
3.4 Reflexiones finales	139
Conclusiones	141
ANEXO 1. Mapas	151
ANEXO 2. Línea del Tiempo	152
ANEXO 3. Glosario	153
Referencias	170

ADVERTENCIA AL LECTOR

Esta es una investigación de historia antropológica. Esto quiere decir que articulé la crítica historiográfica, la revisión de fuentes primarias y la recuperación de testimonios de historia oral con recopilación de narrativas y descripciones etnográficas que permiten comprender mejor el contexto de las fuentes históricas que sirven para construir la narración principal de esta tesis. Así se hace necesario entender que el trabajo etnográfico implica una serie de herramientas que permiten conocer la realidad social, principalmente formando parte de ella. Es decir que usé el “mí mismo” para obtener una idea de los distintos procesos sociohistóricos relacionados con la memoria y el olvido de un espacio de espiritualidad homosexual en Río de Janeiro. Ello conllevó que, al mismo tiempo, mi presencia alterara el “curso natural” de los mismos, por lo que es indispensable que el lector sea consciente de que ese “mí mismo” aparecerá desde el inicio hasta el final. ¿Cómo me haré presente a lo largo del texto?

A diferencia de otros autores, quienes prefieren narrar solamente su llegada o incluir su voz por momentos, yo decidí, por distintos motivos académicos y políticos, aparecer no sólo como narrador, sino como actor de los distintos procesos que investigué para esta disertación. Esto explica la textualización y la retórica, constantemente narrativas, utilizadas en esta tesis para expresar mi experiencia, mi observación, mi reflexión y mi análisis. De este modo, existen una gran variedad de voces en el texto: algunas de ellas son de las personas con quienes interactué, otras son las que emergen de las fuentes y documentos históricos que consulté, unas más son de los distintos autores que han hablado sobre los diversos temas que se desarrollan a lo largo de la tesis, y algunas son las distintas voces mías pues en momentos hablo como interlocutor, como actor social o como analista. Entonces, atendiendo a las investigadoras feministas que enfatizan la necesidad de reflexionar sobre cómo se sitúa el observador, sobre sus percepciones teóricas y el efecto del investigador en la interacción social es necesario explicitar algo sobre mi posición de origen para que el lector pueda comprender cómo fui leído en Río de Janeiro.

En este sentido, ser un hombre homosexual mexicano que, en mi país de origen, es leído como mestizo, tuvo diversas implicaciones en mi estancia en Brasil. En una gran cantidad de ocasiones, mientras permanecía en silencio, era leído como brasileño. Pero, cuando mi acento me “delataba”, pude identificar las categorías raciales y sociales con las que mis interlocutores

me identificaban. Por ejemplo, en la Zona Norte y en la Baixada Fluminense, que corresponden a la región metropolitana y conurbada, prioritariamente habitadas por población negra y parda, fui leído como “amarillo”, como “peruano” o como “latinoamericano”. Por otra parte, algunas personas blancas de la Zona Sur — caracterizada por tener mayor poder adquisitivo y estar notoriamente más blanqueada que el resto de la ciudad —, me identificaron como pardo: una mezcla entre indígena, blanco y negro. Estas categorías se modificaban cuando las personas sabían que me encontraba haciendo una investigación de varios meses en Río, pues, a pesar de ser identificado como no blanco y pertenecer a la clase trabajadora mexicana, el financiamiento necesario para la pesquisa hizo evidente la mayor movilidad social que tenemos los “mestizos” en Latinoamérica. De esta forma, mis privilegios raciales determinaron muchas de mis experiencias en el trabajo de campo que realicé en Río. Entonces, mis registros etnográficos son indiscutiblemente parciales y reflejan mis percepciones, por lo que se hace necesario explicar al lector cómo fue que llegué a realizar esta investigación.

En enero de 2017, cuando yo aún trabajaba en el Museo Nacional de las Culturas del Mundo, en la Ciudad de México, conocí el Candomblé. En aquella ocasión coordiné un proyecto educativo para la exposición fotográfica sobre la diversidad religiosa de los negros brasileños retratada por la lente del extraordinario Januário Garcia, con la curaduría de Mariza Soares. Para ellos, era muy importante que el público comprendiera que, cuando los negros esclavizados fueron despojados de su condición humana, preservar viva su espiritualidad ancestral los mantuvo en pie, resistiendo. De acuerdo con la exposición surgirían el Candomblé y la Umbanda, religiones de *matriz africana*, como una forma de resistencia y de lucha a través de recrear las creencias africanas en suelo americano. Imaginé la desesperanza y la angustia que podrían haber sentido los negros esclavizados en Brasil y los comparé con mis propios miedos. Entonces me pregunté sobre la religiosidad y espiritualidad a la que yo me apegaría si fuese esclavizado en aquel momento.

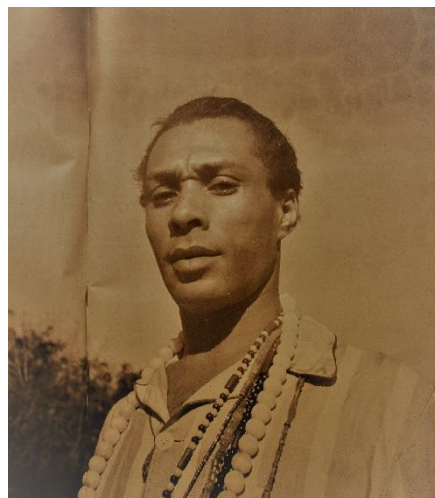
Así, me remití al recuerdo religioso más antiguo que tengo. Una imagen de mí mismo jugando en el patio de la casa de mi madre, donde mis juguetes hacían una peregrinación para la Virgen de la Soledad, patrona del barrio donde crecí en Acámbaro, Guanajuato. Ese recuerdo me hizo resignificar la exposición al pensar que yo también busqué recrear las prácticas religiosas y espirituales de mi lugar de origen cuando fui migrante. Por ello creo que comprendí el Candomblé y la religiosidad de los pueblos negros de una forma distinta. Me surgieron

entonces muchas preguntas, una de las cuales tenía relación con mi vida sexo-afectiva y con la idea de que muchas prácticas religiosas rechazan a los homosexuales. Entonces quise saber qué postura tendría el Candomblé respecto a la homosexualidad.

Busqué rápidamente en internet y en mi pantalla apareció un resultado que cambió mi vida para siempre. Un breve apartado de Wikipedia donde se habla de João Alves Torres Filho (1914-1971), mejor conocido como Joãosinho da Goméia, “el más famoso y revolucionario gay del Candomblé” que, con audacia, ganó gran popularidad y “ocupó su espacio” por el cual se le reconoce internacionalmente como Rey del Candomblé. Abrí el hipervínculo de la famosa enciclopedia virtual y, desde ahí, me apasioné por su historia, que parecía llena de luchas y resistencias contra el racismo, el machismo y la heteronormatividad. Leí todo lo que pude sobre este famoso *pai de santo* brasileño y me consternó saber que su espacio de culto se encontraba abandonado, casi totalmente destruido, y que ocasionaba gran temor a los vecinos. Desde ese momento, cada paso que di en mi vida me llevó hasta la Biblioteca Municipal “Governador Leonel de Moura Brizola”, del municipio de Duque de Caxias, en el Estado de Río de Janeiro.

Ahí, sentado de espaldas a aquella ciudad que me recibió en 2019, escuché, en la voz de la heredera del Rey, *mãe Seci Caxi* o Sandra Regina de *Angorô*, la fascinante historia de ese espacio de culto¹. Ella es hija carnal de Kitala Mungongo, la mano derecha de *seu João da Goméia*. *Mãe Seci* iba vestida sencillamente, pero con una amable y decidida voz me contó que su “padre” religioso llegó a Caxias para hacer unas obligaciones sagradas y se encantó con la ciudad que, en aquel entonces, no tenía tantas casas, por lo que estaba cubierta de bosque y vegetación. Él era bailarín, era costurero y tenía la función de *pai de santo*, dijo la heredera, entonces quería conciliar todo eso. Quiso traer su familia de Candomblé desde Salvador para Río de Janeiro y así lo hizo. Allá dejó a cargo a *mãe Samba* pues ambos eran amigos y a quien él tenía mucha confianza para que diera continuidad al espacio de culto que había establecido

Fig. 1 – Seu João da Goméia

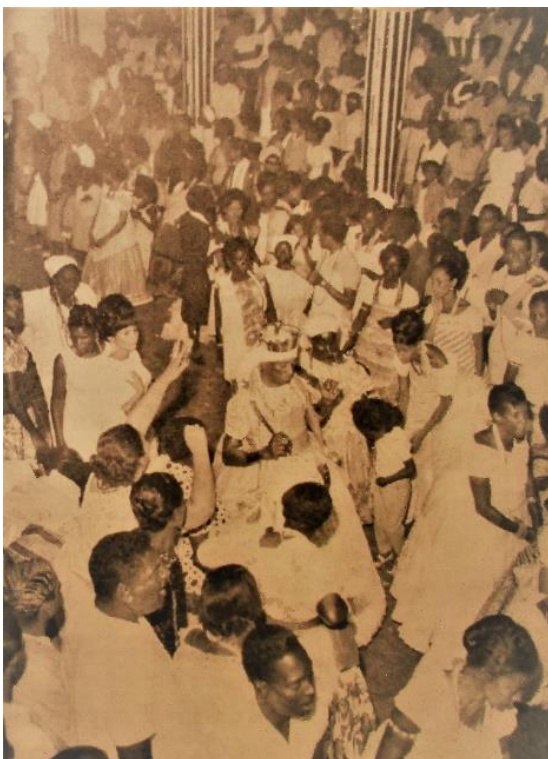


Fuente: Revista Memórias da Bahia II, 2003

¹ Sandra Regina Réis, *Mae Seci Caxi habla de La Goméia*, MP3 Digital, Memoria y Olvido del terreiro da Goméia (Biblioteca Municipal de Duque de Caxias: REC_110 Mae Seci, 2019).

en el nordeste: La Goméia de Bahía. De ese modo, él llegó a Duque de Caxias, se instaló y esta nueva *casa de santo* obtuvo mucho reconocimiento.

Fig. 2 – Candomblé en La Goméia



Fuente: Revista Memórias da Bahía II, 2003

camarotes para recibir a las autoridades.

Pero, advirtió Mãe Seci, cambiando ligeramente el tono evocativo de su voz a uno más susurrante, La Goméia pasó por varias fases. Tuvo su auge, pero después del fallecimiento de *su* padre, la casa “se enfrió”, lo que es normal cuando un *pai* o una *mãe de santo* fallece. Pero, en La Goméia, fue muy diferente de lo que la gente ve en las casas de santo después del fallecimiento del líder o la lideresa. Después de que murió *pai João*, se jugaron los caracoles, donde los *nkises* — divinidades del Candomblé Angola—, los santos, determinaron que ella fuera la sucesora de aquel gran Rey. Aunque tenía solamente diez años, *mãe Seci* recordó cómo fue que la sentaron en el trono de La Goméia y que, en aquel momento, llegaron todos los santos a sus hermanos de santo, entraron en “trance” sagrado. Ahí fue cuando recibió el cargo de su *pai*, como la nueva *mãe de santo* de La Goméia: Sandrita, la reina niña del Candomblé.

Entonces, su tono se ensombreció aún más mientras *mãe Seci* me contaba. Aquí vino mucha desunión, pues todos querían el poder que él tenía y hubo pelea de poder: había quienes aceptaban que ella fuera la sucesora y había quienes no. Entonces, alguien denunció ante el juzgado de menores y ordenaron que la niña, Sandra Regina Réis, debía quedar a resguardo hasta que tuviera la edad suficiente para asumir la función. Fue así como quedó a cargo un hermano de santo — hermano ritual — llamado Miguel Grosso, quien estaría ahí hasta que ella cumpliera 21 años. Él asumió, pero tampoco consiguió quedarse mucho tiempo porque hubo otras peleas y, cuando salió, quedaron los más viejos de la casa asumiendo el cargo.

Fue ahí que llegó la madre carnal de *pai João*, Doña María Vitorina Torres, una señora muy católica.

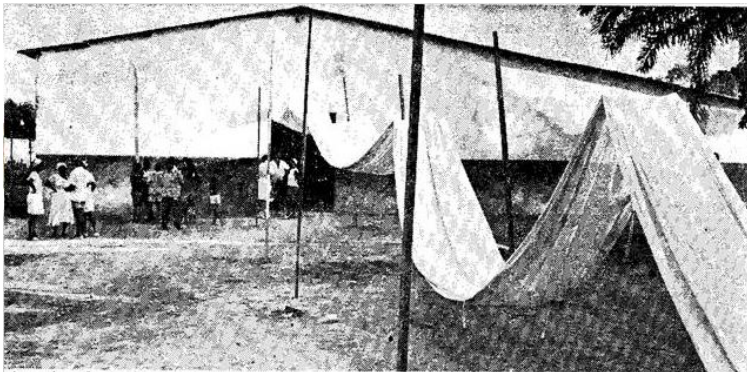
Al perder a su hijo, prácticamente quedó solita ahí en Caxias, tenía algunos parientes viviendo en Río, pero la mayoría estaba en Salvador y ella quería ir de regreso al nordeste. Entonces reunió a todo el mundo en La Goméia, y dijo que quería vender. Vendería la tierra. Doña María Vitorina sabía que los santos y la parte espiritual le pertenecían a *mãe Seci*, pero quería vender el terreno a los hijos de santo de la casa, quería que lo comprara alguna persona que pudiera dar continuidad de la casa de santo. Fueron varias reuniones hasta que un hermano de santo, de São Paulo, se propuso comprarla, pero no resultó. Entonces este hermano decidió llevarse todo para São Paulo. Ellos abandonaron el terreno y la casa de santo de Caxias, se acabó. Como el espacio ya no tenía la parte espiritual, que era el santo de *seu João*, nadie quería entrar. Ahora, gracias a las excavaciones del arqueólogo Rodrigo Pereira, se sabe que después de eso fue ordenada la destrucción de la Casa de Santo, por lo que ahora se encuentra a seis metros bajo tierra. Hace poco tiempo, *mãe Seci* pidió el registro patrimonial del *terreiro* y eso está en proceso. Pero ella piensa que cada lugar que tiene un descendiente de La Goméia en Brasil y fuera del país, es La Goméia. La Goméia vive en todo Brasil.

Fig. 3 – Sandrinha, reina niña



Fuente: Revista Manchete, n° 989, 1971

Fig. 4 –La Goméia después de la muerte de seu João



Fuente: Revista Manchete, n° 989, 1971

¿Qué sucedió después? ¿Qué fue lo que pasó allí en el barrio? Todo cambia, dijo, las generaciones, nuestro tiempo, todo va cambiando y muchas cosas en ese barrio cambiaron. Las personas con las que *mãe Seci* conversa le dicen que ahora hay muchos evangélicos: “Hoy, nosotros candomblecistas,

somos el diablo para ellos. Yo no sé qué es lo que quieren decir, por qué ellos hablan tanto del diablo, pero nosotros no veneramos al demonio, ni hacemos nada de lo que ellos dicen”. La iglesia Asamblea de Dios, que se estableció en el barrio de Copacabana, en Duque de Caxias, años antes que el *terreiro da Goméia*, en aquella época tenía una buena relación con *pai João*. “Pero los evangélicos de hoy no tienen aquel pensamiento que tenían antiguamente, cuando existía una unión que ya no existe hoy”.

Según la heredera de La Goméia, muchos evangélicos le han dicho que no quieren que se haga nada en el terreno; ni memorial, ni museo, ni nada. “Si para ellos está bien en la forma como está ahora, sucio y lleno de moscas, para muchos no lo está. Aun cuando ellos no quieran, va a haber ahí un memorial de Joãozinho da Goméia y ellos van a tener que dar ese reconocimiento. Porque *pai João* ayudó a mucha gente, existen familias ahí a quienes él les daba cesta básica, *pai João* vestía a toda la familia, daba medicinas, daba dinero, él ayudó mucho. Entonces esa es la cuestión: los descendientes de esas personas que conocieron a *pai João* y que no lo reconocen, es porque no saben realmente la historia. El día que ellos sepan, ese día van a dar el reconocimiento”. La imagen que el pueblo evangélico creó sobre el Candomblé es negativa, dice *mãe Seci*, por eso la imagen de *pai João* para ellos también es negativa “porque lo ven como si fuese un diablo”. Es aquí donde mi extranjería marca un filtro importante en mi relacionamiento con la gente del barrio pues, en tanto que hay “dos partes” de la memoria del *terreiro*, distintas fuerzas sociales y espirituales me colocaron en una tensión permanente que, como verá el lector, terminó arrastrándome hacia el lado militar y evangélico de la misma.

Fig. 5 –Habitantes de La Goméia hoy



Fuente: Acervo de Rodrigo Daniel H. Medina, 2019

AGRADECIMIENTOS

Cuando conocí esta historia en 2018, comenté con la Doctora Soledad Jiménez sobre la posibilidad de convertirlo en un proyecto de investigación. Ella me alentó a proponerlo para el programa de maestría en Historia Internacional del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE). No me alcanzará la vida para agradecer la dedicación, interés y compromiso que mostró por mi trabajo. Y no sólo eso, pues me guio en la deconstrucción de mis prejuicios políticos, de mis estanques académicos y de mis incógnitas personales para hallar un camino hacia una antropología diferente, en su intersección con la historia. En mi concepción religiosa del mundo la Soledad de mi infancia me llevó a la Doctora Soledad y de ahí bastó un salto para llegar a Río de Janeiro.

Mientras escribía el proyecto de investigación para la maestría, encontré una serie de artículos escritos por el arqueólogo Dr. Rodrigo Pereira, quien excavó el antiguo *terreiro*. Lo contacté y se mostró ampliamente interesado, me envió por correo su libro recién publicado, varios artículos y me extendió una carta de invitación para realizar una estancia de investigación en el Laboratorio de Historia de las Experiencias Religiosas (LHER) del Museo Nacional y la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ). Entonces, en enero 2019, con ayuda económica de Irma Medina, mi madre, y algo de dinero que tenía ahorrado, pude ir a Río de Janeiro a hacer una prospección etnográfica. Ahí, el Dr. Pereira me llevó a Duque de Caxias, al barrio de Copacabana donde me presentó con el fotógrafo Rodrigo Rodrigues, habitante del barrio, quien

me daría hospedaje durante mi estancia en Caxias. Algunos días después pude encontrar a Mariza y Januário, mis primeros contactos con temas brasileños en el Museo Nacional de las Culturas del Mundo, como ya relaté al inicio. Ellos me invitaron a comer en la tradicional Feria de San Cristóbal donde se ofrecen toda suerte de comidas del nordeste brasileño. Se comprometieron a ayudarme a encontrar hospedaje en la Ciudad de Río de Janeiro, sin su ayuda esto no habría sido posible.

Así fue como conocí a Wilson Cruz, practicante de Umbanda y compañero de Kabalah Mística de Mariza. Este hábil tatuador me ofreció su habitación en la casa de su familia, donde conocí a Doña Rosa, Elen, Fabiana, Luna y Babi, quienes me guiaron en la Ciudad Maravillosa, me presentaron sus comidas, músicas, tradiciones y problemáticas. Cuando regresaba del archivo, de la biblioteca o de la distante Caxias, siempre tuve retroalimentación de su parte. Wilson me había pedido que le llevara algún objeto espiritual mexicano y, dado que llevaba una escultura de la Santa Muerte, encargo de Rodrigo Pereira, llevé una para mi hospedero también. Esto fue muy significativo para él, razón por la cual me llevó, por primera vez en mi vida, a un *terreiro de Candomblé* en la ciudad de São João de Meriti. En el *Ilé Alá Oxalá e Oxum* conocí a Tía Roseli y Mãe Márcia. Desafortunadamente llegué en un período de profunda tristeza para ellas, pues su Mãe de Santo recientemente había fallecido. Pese a ello, me contactaron con la fantástica pintora Luciana Nabuco, hija de santo del *terreiro*.

Luciana me introdujo al conocimiento de los *orixás* o *nkises*, al hablarme de *Naná*, de quien es hija. Me explicó que dicha divinidad tiene relación con el arte y la memoria, por lo que yo estaría constantemente cerca de la diosa. Le agradezco por hablarme del importante historiador Luiz Antonio Simas y por compartir conmigo su experiencia y conocimiento. En este *terreiro* fui invitado a un Encuentro para discutir la Salud de la población negra. Estaré infinitamente agradecido por ello con la familia de Mãe Marcia, pues ahí conocí a Silvia de Mendonça, activista del Movimiento Negro Unificado (MNU) de Duque de Caxias, antigua Secretaria de Cultura de aquella ciudad y principal promotora del Centro Cultural Joãozinho da Goméia. Sin ella no habría podido comprender el Candomblé, ni el papel de seu João en la historia de Caxias, ni la propia historia de la ciudad.

Algún tiempo después, cuando ya me había mudado a Caxias a la casa del extraordinario Rodrigo Rodrigues, él me llevaría al Instituto Histórico de la Cámara Municipal de la ciudad.

Ahí conocí a la historiadora Tânia Amaro, al profesor Antônio Augusto, a la maestra Tais Noronha y a la historiadora Marlúcia Souza, quienes me orientaron y ayudaron mucho a lo largo de mi pesquisa en la ciudad. Ahí también pude consultar información, archivos, bibliografía, entrevistar a Silvia de Mendonça, conocer los objetos que pertenecieron a *seu* João da Goméia y, finalmente, encontrar un lugar de trabajo. Rodrigues también me presentó con la Familia Santos: Fabiola, Sandro y Vinicius, quienes me alimentaron durante buena parte de mi estancia en el barrio. Agradezco a Alexandre, Isabelle y Escobar estudiantes de la Faculdade de Geografía de la Baixada Fluminense por guiarme en los barrios de la zona. Y finalmente, agradezco a los pacientes lectores que llevaron a esta tesis a buen puerto: la Dra. Clara García Ayluardo y el Dr. Henry Moncrieff. En esta travesía, Rodrigo Callejas siempre estuvo leyendo y comentando la tesis que el lector tiene en sus manos a él le agradezco sus consejos y lecturas, así como a mis compañeros Ernesto, Elí, Carlos, Alejandro Juárez, Alejandro Santistevan y Yancarlo. No puedo dejar de agradecer a las personas de los archivos de donde obtuve la información más valiosa para esta tesis: la historiadora Flavianne Vaz, encargada del archivo del Centro de Estudios del Movimiento Pentecostal (CEMP), al Arquivo Nacional, a la Fundação Biblioteca Nacional y sus secciones de Manuscritos, Hemeroteca, Iconografía y, en específico, a la sección de Obras Generales que fue como mi segundo hogar en la estancia y a Lorrane Sezinando por su amabilidad, hospitalidad e interés en mi investigación.

En este segundo semestre del 2019, también tuve muchos encuentros cercanos con la muerte. No pude entregar la pequeña figura de marfil que compré para el doctor Pereira porque lamentablemente falleció antes siquiera de que pudiera verlo de nuevo, en su lugar agradezco al Dr. André Chevitarese, encargado del LHER, por ayudarme a finalizar mi estancia en Río. Cuando estuve en Brasil, murió también mí siempre cercano y adorado gato Espanto. Al final de la estancia, también falleció mi madre, quien siempre me apoyó incondicionalmente. Afortunadamente, en ese año, también hubo reencuentros dichosos. Andrés Pacheco Valdés, mi compañero de vida, también hizo posible esta investigación con su paciente y cariñosa presencia, en la cercanía y en la distancia. A él, a mis madres, a mis hermanas, a mis maestras, a mis asesoras, a mis anfitriones, a mis cercanos, a mis lejanos, a los de carne y a los de espíritu. Gracias infinitas.

INTRODUCCIÓN

Esta tesis presenta una explicación histórico-antropológica del “olvido” de un *terreiro* de Candomblé. Traducir o definir en español lo que es un *terreiro* resulta complicado porque, en portugués, esa palabra ha sido utilizada desde la época medieval para designar a un tipo específico de espacios abiertos de socialización que surgieron de distintos procesos de apropiación del territorio¹. En Portugal, así se llamaba a los espacios vacíos, irregulares, sin planes arquitectónicos específicos o de orígenes “accidentales” en el crecimiento de la estructura urbana que, con el tiempo, eran apropiados activamente al ser usados como lugares de encuentro, de intercambio comercial, de permanencia, de acontecimientos, de prácticas sociales, donde se manifestaba la vida urbana y comunitaria². Los *terreiros* portugueses fueron, en cierta medida, un antecedente de las plazas públicas, pero se diferenciaban mucho de éstas porque, aunque eran espacios de sociabilidad, no “nacieron” con ese propósito específico.

Ahí eran vendidos los africanos esclavizados y ahí, posteriormente, eran enviados por los blancos esclavistas para mercar productos. En tanto que fungían como sede de un comercio más o menos informal, se instituyeron como uno de los resquicios donde los negros podían establecer distintos tipos de relaciones sociales de forma “libre”. Aquellos *terreiros*, en sus dimensiones espacial y lingüística, manifestaban el ordenamiento simbólico del territorio, creado y recreado en las prácticas de la vida cotidiana. Así, en los orígenes europeos del concepto *terreiro* se manifiesta la dimensión territorial de la esclavitud y la lógica esclavista de los espacios. Ello lo caracterizó como concepto que definía a un “espacio otro”, distante, que

¹ Esto se denomina “territorialización” y refiere a las formas en que distintos sectores poblacionales urbanos se apropian materialmente de los espacios a través de un ordenamiento simbólico, topológico, del mundo, donde las identidades se construyen a través de las especificidades del territorio. Muniz Sodré, *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*, vol. 1 (Rio de Janeiro: Vozes, 1988). *Terreiro* es una palabra que, leída desde la perspectiva de Michel de Certeau, abre depósitos de significados ocultos y familiares a la vez, es un nombre enlistado en las textualidades urbanas lusófonas que han jerarquizado y ordenado semánticamente las superficies de las ciudades de habla portuguesa desde hace mucho tiempo. Michel De Certeau, «Walking in the City», en *The Practices of Everyday Life*, trad. Steven Rendall (Berkeley: University of California Press, 1984), 91-110.

² Los llamados *rossios*, *terreiros* o *largos*, ya aparecían en los modelos de urbanización europea de la época medieval y eran herederos de las tradiciones urbanísticas romanas. Entre los siglos XVI y XVIII, en Portugal, los *terreiros* se volvieron sitios constitutivos de las ciudades, que se diferenciaban por haber sido ocupados irregularmente lo que llevó a las autoridades portuguesas a una constante búsqueda de regulación, como se ve en *Regimento Do Terreiro Da Cidade De Lisboa: No Anno de 1779* (Regia Officina Typogr., 1779). Para la historiografía urbanística en Portugal, véase Jorge Gaspar, «Estudo geográfico das aglomerações urbanas em Portugal Continental», *Finisterra* 10, n.º 19 (1975); Miguel Figueira de Faria, «O modelo Praça/Monumento Central na Evolução Urbanística da Cidade de Lisboa: Notas sobre Toponímia, Urbanismo e História dos Monumentos Públicos», *Colóquio Internacional Lisboa Iluminista e o seu Tempo*, 1997, 51-96.

existía al margen de los lugares legitimados por las clases dominantes³. Luego, en Brasil, a través de la invención del Candomblé por los descendientes de africanos esclavizados, la palabra *terreiro* se convertiría en referente fundamental de la identidad y la memoria negras. Para comprender esto conviene describir brevemente lo que es el Candomblé.

Es una de las llamas “religiones del atlántico negro”, como el Vudú y la Santería. Surgió cuando los negros esclavizados y sus descendientes buscaron recrear la religiosidad de su “pasado africano” en Brasil⁴. Entonces, los *terreiros* serían la sede de esa reconstrucción, donde se desarrollarían todas las variantes religiosas surgidas de este proceso histórico: Candomblé, Umbanda, Quimbanda, Omolocô, Tambor de Mina, Catimbó, Xangô, Pajeança, Jurema, etc.⁵. Éstas tienen varias características en común, como la transmisión de principios y prácticas doctrinarias de forma oral, la persecución social, política, judicial y religiosa a lo largo de su desarrollo histórico, la ausencia de libros sagrados y de la noción de pecado, o el hecho de no ser religiones institucionalizadas. Comparten también la incorporación de entidades

³ Utilizo el término “espacio otro”, pensando cómo define Foucault a los emplazamientos que tienen la “curiosa propiedad de estar en relación con todos los otros emplazamientos, pero de tal modo que suspenden, neutralizan o invierten el conjunto de relaciones que se encuentran, por sí mismos, designados, reflejados o reflexionados. Espacios, en cierto modo, vinculados con todos los otros, aun cuando contradicen todos los demás emplazamientos [...]”. Son sitios de paso como las calles, los trenes, los cafés, los cines, las playas, los parques, los cementerios, los museos o las bibliotecas. Michel Foucault, «Des espaces autres. Conférence au Cercle d’études architecturales. 14 mars 1967.», *Architecture, Mouvement et Continuité* 5 (1984): 46-49.

⁴ Entrecomillo la frase “pasado africano” porque el historiador Paul Gilroy afirma que las culturas negras americanas no son específicamente africanas, así como tampoco son exclusivamente caribeñas, norteamericanas, brasileñas o británicas. La trata de personas esclavizadas dice, produjo una “cultura atlántica negra” que trasciende la etnicidad y las nacionalidades al integrar elementos africanos y de los lugares en los que se desarrolló. Véase Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Harvard University Press, 1993). En este sentido, el Candomblé formaría parte de esa “cultura atlántica” pero trataría de desapegarse de ella al buscar su “africanidad pura”, como veremos más adelante.

⁵ Vagner Gonçalves da Silva, *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira* (Selo Negro, 2005). Algunas de estas religiones tienen un fuerte sincretismo con el catolicismo y otras buscaron “regresar” a las tradiciones africanas, por lo que, dependiendo de la auto adscripción de los practicantes, algunas son llamadas religiones “afrobrasileñas” y otras como de *matriz africana*. Este último término es una analogía orgánica, donde subyace la idea de raza, que fue instituida en la escritura de la historia por el botánico alemán Karl Friedrich Von Martius. Para él, la cultura de la población brasileña de finales del siglo XIX y principios del XX, se formó por la interacción de tres matrices raciales: de cobre o americana, blanca o caucásica y prieta o etíope. Para él, los esclavos africanos tuvieron influencias en el desarrollo civil, moral y político al importar costumbres, opiniones civiles, conocimientos naturales, preconceptos y supersticiones, así como “los defectos y virtudes propios de su raza”. José Honório Rodrigues, «Como se deve escrever a História do Brasil», *Revista de História de América*, n.º 42 (1956): 453. Obras como esa darían origen a una identidad nacional fundada en las particularidades étnicas de una “comunidad idílica tri-racial”. Sobre este tema véase Elías José Palti, «Imaginación Histórica e Identidad Nacional En Brasil y Argentina. Un Estudio Comparativo», *Revista Iberoamericana* 62, n.º 174 (3 de marzo de 1996): 47-69. No obstante, aunque en esta historia nacionalista se pretende la inclusión del indio y el negro solamente se anotan los “aportes” que las razas no blancas, realizaron a la Nación, construyendo una serie de falacias que invisibilizarían la racialidad y el racismo. Sobre este tema véase Kabengele Munanga, *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra* (Editora Vozes, 1999).

divinas/espirituales y, por lo tanto, una asociación cristiana con la “magia negra” o la brujería sintetizada en la noción de *macumba*⁶.

La historia de estas religiones fue narrada anónimamente, sin registros escritos y desde el interior de los *terreiros*⁷. Sin embargo, desde el principio, sus fundadores fueron mujeres y hombres con mucho conocimiento, profundamente respetados y temidos⁸. A estos espacios, siempre han asistido todo tipo de personas, libres y esclavizadas, negros, indios, mulatos y blancos. Desde el siglo XVIII, ya manifestarían algunas de las características que los distinguen hasta la actualidad como lugares de curación, de religiosidad, de parentesco y de subversión política. Así, su historia también es de persecución; por lo tanto, es una historia de desaparición y destrucción. Pese a ello, los *terreiros* no son sólo un residuo del “pasado africano”, sino una estrategia de sobrevivencia y una elección en un mundo multicultural.

El *terreiro* que aquí se estudia fue fundado a principios de 1950 en Duque de Caxias, municipio de la zona metropolitana de Río de Janeiro, Brasil. Llamado *Manso Bantuqueno Ngomenssa Kat'espero Gomeia* o *Terreiro da Goméia*, probablemente haya sido uno de los espacios de culto afrobrasileños más visitados en la historia del Candomblé y era comandado por *seu* João Alves de Torres *Filho* (1914-1971), mejor conocido como Joãozinho da Goméia quien, a pesar de ser constantemente cuestionado por ser homosexual y por incorporar entidades indígenas en una religión que se antojaba puramente africana, fue llamado y sigue siendo

⁶ Sobre el significado de esta palabra se abundará más adelante en la introducción y, con mayor profundidad, en el Capítulo I.

⁷ Aunque, durante el *Brasil Colonia* (siglos XVI-XIX), los negros estuvieran imposibilitados para practicar libremente su religiosidad, no se debe caer en el error de pensar que esta laguna de registros históricos se debe a una falta de conocimientos de sus practicantes, pues, tanto en Brasil como en Cuba, Haití, Trinidad, Estados Unidos, México, Nigeria y la República de Benín, estas formas religiosas surgieron en ambientes urbanos, prósperos, a través de sujetos transnacionales que viajaron, comerciaron y recolectaron una serie de aprendizajes durante su exposición a otras culturas. J. Lorand Matory, *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé* (Princeton, N.J: Princeton University Press, 2005).

⁸ Un ejemplo bastante interesante es el del poderoso curador y *pai de santo* Domingos Álvares, quien, en la primera mitad del siglo XVIII fundaría algunos de los *terreiros* más antiguos de Brasil, en la ciudad de Río de Janeiro, después de haber atravesado el mundo atlántico colonial. João José Reis, *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX* (Editora Companhia das Letras, 2008); James H. Sweet, «Mistaken Identities? Olaudah Equiano, Domingos Álvares, and the Methodological Challenges of Studying the African Diaspora», *The American Historical Review* 114, n.º 2 (1 de abril de 2009): 279-306; James H. Sweet, *Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World* (Univ of North Carolina Press, 2011); João José Reis, *Divining Slavery and Freedom: The Story of Domingos Sodré, an African Priest in Nineteenth-Century Brazil* (Cambridge University Press, 2015).

llamado, el Rey del Candomblé⁹. En la actualidad, cualquier practicante conoce su nombre, aunque muy probablemente no conozca su trayectoria e historia de vida. Asimismo, este personaje se ha vuelto parte de la historia de Duque de Caxias¹⁰.

No así su espacio de culto que, en sus días de gloria fue un lugar de múltiples encuentros que “desbordaba espiritualidad, glamur y elegancia” pero que, en la actualidad, se encuentra convertido en un establo. Esta situación ha llevado a que distintos autores afirmen que, además del abandono de sus ocupantes humanos, los vecinos del barrio se olvidaron de la historia que se condensa en ese espacio¹¹. Entonces, cabe preguntarse ¿cuáles fueron los factores que influyeron para que su historia fuera “olvidada”?, ¿hubo realmente olvido? En esta tesis argumento que, después de que lo abandonaran la mayoría de sus habitantes humanos, en la década de 1980, a su alrededor se desarrolló un proceso de reinterpretación afectiva de la memoria que se ha confundido con olvido y que fue determinado por el desarrollo de unas concepciones morales, emanadas del evangelismo; sobre “la macumba”, la homosexualidad, la política y el pasado. De este modo, la presente tesis busca realizar un aporte al tema de la relación entre espacio, memoria, olvido y emociones en la Historia. Para lograrlo, fue necesario realizar una articulación de metodologías de la historia y la antropología¹².

⁹ El término “*seu*” se usa en el portugués brasileño antes del nombre de personas reconocidas y respetadas. Podría traducirse al término español “Don”. Sobre su asociación con la realeza y el título de “Rey”, véase Andréa Nascimento, «De São Caetano à Caxias: Um estudo de Caso sobre a trajetória do Rei do Candomblé Joãozinho da Gomeia», *Monografia (graduação) em Pedagogia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro*, 2003, 99; Andrea Mendes, «Candomblé angola e o culto a caboclo: de como João da Pedra Preta se tornou o rei nagô», *Periferia* 6, n.º 2 (2016): 120-38; Andrea Mendes, «Vestidos de realeza: fios e nós centro-africanos no candomblé de Joãozinho da Gomeia», *Duque de Caxias/RJ: APPH-CLIO*, 2014. Sobre la fecha, nombre y ubicación del *terreiro* véase Antônio Carlos Lopes Peralta, «Um vento de fogo – João da Gomeia: um homem em seu tempo.» (Dissertação de Mestrado em História, Vassouras, Programa de Mestrado em História, Universidade Severino Sombra, 2000); Rodrigo Pereira, «Análise do Espaço e da Cultura Material no Extinto Terreiro da Gomeia (Duque de Caxias/RJ): Um Estudo Etnoarqueológico - Volume 1» (Tese de Doutorado, Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019).

¹⁰ Sobre su impresionante legado en Duque de Caxias, véase Marlúcia Santos de Souza, *Escavando o passado da cidade: história política da cidade de Duque de Caxias*. (Duque de Caxias: APPH-Clio, 2014); Taís Fernanda Noronha, «Joãozinho da Gomeia: Memórias do Babalorixá em Duque de Caxias (1914-1971)» (Dissertação (Mestrado), Duque de Caxias, Río de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Culturas e Artes; Universidade Unigranrio, 2017).

¹¹ En las investigaciones sobre la vida de João Alves de Torres Filho, quienes hablan del “olvido” de su espacio de culto son Elizabeth Castellano Gama, «Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este? Trajetória de João da Gomeia (1914-1971)» (História, Universidade Federal Fluminense, 2012); Rodrigo Pereira, «Análise do espaço e da cultura material no extinto Terreiro da Gomeia (Duque de Caxias/RJ): um estudo etnoarqueológico», *Revista de Arqueologia Pública* 9, n.º 3 (2015): 220; Rodrigo Pereira, «Memórias do Terreiro da Gomeia: entre a materialidades e a oralidade», *Religião & Sociedade* 37, n.º 3 (2017): 101-23.

¹² Pier Paolo Viazzo, *Introducción a la antropología histórica* (Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003).

Por este motivo, realicé 26 entrevistas de historia oral con informantes de distintas edades, géneros, confesionalidades y condiciones socioeconómicas. Recabé también una serie de testimonios informales en varios barrios de Duque de Caxias, así como en otros puntos de la región conocida como *Baixada Fluminense*, además de que visité distintos espacios de culto evangélicos y candomblecistas. La información fue discutida con una lectura etnográfica de distintos fondos documentales localizados en el Estado de Río de Janeiro; principalmente, en la capital y sus zonas conurbadas, durante una estancia de investigación llevada a cabo en el segundo semestre del 2019 por invitación del Laboratorio de Historia de las Experiencias Religiosas (LHER), de la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ). Los acervos están resguardados en la Biblioteca Nacional, el Archivo Nacional, el Archivo del Centro de Estudios del Movimiento Pentecostal, la Biblioteca de la Casa Publicadora de las Asambleas de Dios, el Archivo y Biblioteca del Instituto Histórico de Duque de Caxias, el Archivo del Estado de Río de Janeiro y el Archivo del Museo de Folklor Edison Carneiro.

LA ENCRUCIJADA DE ALUVAIÁ

El extinto *terreiro* da Goméia se localiza en un *sub-bairro* del primer distrito de Duque de Caxias, municipio perteneciente a la *Baixada Fluminense* (Ver anexo 1)¹³. En el imaginario urbano carioca¹⁴, ésta es una región geográfico-cultural que se caracteriza por la complejidad de su organización territorial, la densidad poblacional, la violencia generalizada y un mercado religioso heterogéneo, producidos por las migraciones y la gran industrialización regional del siglo XX. Por esta razón se le puede pensar a través de la metáfora de una encrucijada, que

¹³Es un municipio de 465 km², con casi un millón de habitantes. Originalmente era un distrito del municipio de Nova Iguaçu, del cual se independizó en 1943. Según la información oficial, se divide en cuatro distritos y 41 *bairros*. Sin embargo, una rápida exploración etnográfica muestra que la organización territorial de los *caxienses* no corresponde con la organización de la administración pública, pues algunos *bairros* reconocidos socialmente, no tienen un reconocimiento oficial ante la municipalidad. En una entrevista el expresidente de la Federación de Asociaciones de Moradores del municipio me comentó que esos *sub-bairros* se crearon a partir de referencias populares, como las estaciones del tren, los cementerios o los nombres de las calles. Los principales segmentos industriales del municipio son petroquímico, metalúrgico, plástico y textil. De hecho, aquí opera la mayor y más compleja refinería de Brasil, instalada en el segundo distrito desde 1961 por PETROBRAS. Véase, Centro de Processamento de Dados, «Duque de Caxias | CMDC», Câmara Municipal de Duque de Caxias, 2013, https://www.cmdc.rj.gov.br/?page_id=1155.

¹⁴Imaginario urbano remite a las elaboraciones simbólicas de lo que se observa en las ciudades, de cómo funcionan, de lo que produce emociones específicas y de lo que se desearía que existiera o que no existiera. En tanto que *carioca*, es el gentilicio de los habitantes de Río de Janeiro, el imaginario urbano carioca sería el conjunto de imágenes, representaciones, narraciones y mitos que describen cómo ellos imaginan las formas de vida contemporáneas de su ciudad y las áreas metropolitanas. Néstor García Canclini, *Imaginarios urbanos* (Buenos Aires: Eudeba, 2010).

estaría conformada por la intersección de distintas concepciones del barrio sobre el pasado¹⁵. Este espacio, entonces, tendría distintos órdenes de tiempo y niveles de historicidad.

El primero de ellos sería determinado por la historia de los negros, en Duque de Caxias, que indudablemente va relacionada con la memoria de João Alves Torres Filho¹⁶. Esta narrativa sería compuesta por la memoria de los practicantes de Candomblé, las investigaciones de arqueólogos, historiadores, periodistas y antropólogos candomblecistas, así como los trabajos de los activistas de distintos movimientos negros, y las redes de investigadores carnavalescos. Otra temporalidad, más larga, sería determinada por una red de actores que tienen relación indirecta con el Candomblé, en este caso, compuesta por religiosos, académicos y funcionarios católicos y estaría determinada por los movimientos políticos en los que se vieron inmersas las bases católicas de la región. Finalmente, una tercera narrativa histórica, quizás la que ha resignificado en mayor medida la temporalidad y los recuerdos de padres o abuelos sobre las actividades realizadas en el *terreiro*, está compuesta por la visión del pasado que tienen los

¹⁵ Este *terreiro* es un espacio de historicidad densa. Esto significa que ahí se aglomeran temporalidades plurales, que convergen diversas concepciones del pasado, que la memoria de dicho espacio de culto está empapada de distintos conflictos ideológicos o espirituales y que sobre él se cruzan el tiempo rural y urbano, varios tiempos sociales de los distintos grupos que poblaron la región y muchos tiempos individuales. Sobre las distintas temporalidades sociales en la historia véase Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, trad. Josefina Gómez Mendoza, vol. 2 (Alianza editorial Madrid, 1970). Dichas experiencias temporales, dice François Hartog, se convierten en órdenes del tiempo cuya pluralidad se imbrica en sus propios ritmos y sus distintas duraciones, en las categorías sociales, de pensamiento y de acción, que son operativizadas conforme a los distintos lugares donde se desenvuelven esos grupos sociales que, además, tienen distintos grados de historicidad. François Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo.*, 1a. Edición en Español, El oficio de la historia (México: Universidad Iberoamericana, 2007).

¹⁶ Las producciones historiográficas sobre seu João se pueden clasificar, mínimo, en dos grandes grupos. Uno de ellos comprendería todos los textos escritos por quienes estudian su trayectoria “desde dentro”; es decir, que están relacionados de forma directa o indirecta con el Candomblé. La segunda, sería la de aquellos investigadores que lo ven “desde afuera” y estudian sus representaciones mediáticas, generalmente asociadas al carnaval. Desde el punto de vista de Rodrigo Pereira, esto tendría una explicación en la propia forma de vida del famoso líder religioso, quien sería muy cuidadoso en mantener una vida secular y una vida religiosa. Así, el nombre Joãozinho da Gomeia sería una especie de nombre artístico, un personaje creado por él mismo y mediatizado por la prensa para mantener tal división. La historiografía sobre el *pai de santo* es basta, el lector puede referirse a las siguientes obras: Lopes Peralta, «Um vento de fogo – João da Gomeia: um homem em seu tempo.»; Nascimento, «De São Caetano à Caxias: Um estudo de Caso sobre a trajetória do Rei do Candomblé Joãozinho da Gomeia»; Castellano Gama, «Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este? Trajetória de João da Gomeia (1914-1971)»; Mendes, *Vestidos de realeza: fios e nós centro-africanos no candomblé de Joãozinho da Gomeia*; Adriana Batalha dos Santos, «“Tudo aqui tem Axé”: A presença do desativado Terreiro da Gomeia em Duque de Caxias», en *31ª Reunião Brasileira de Antropologia* (Agências materiais e espirituais no cotidiano: experiências e narrativas de coexistência, Brasília, 2014); Rodrigo Pereira, «Sucessão e liminaridade: o caso do terreiro da gomeia», *Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia* 3, n.º 1 (2015): 372-402; Thiago Almeida Ferreira, «João da Gomeia: transgressões e identidades de gênero no candomblé», 2016; Carlos Nobre, *Gomeia João: a arte de tecer o invisível* (Rio de Janeiro: Centro Portal Cultural, 2017); Noronha, «Joãozinho da Gomeia: Memórias do Babalorixá em Duque de Caxias (1914-1971)».

grupos o redes de actores evangélicos pentecostales y neopentecostales. Esto tiene varios correlatos con las narraciones de historia oral recopiladas para esta tesis pues pueden ser clasificadas de la misma forma. De hecho, una de las vecinas al *terreiro* mencionó que quienes no eran practicantes se referían al sacerdote como *seu João*, quienes eran de Candomblé lo llamaban *pai João*, pero que todos conocían el impacto mediático de “Joãozinho da Goméia”. Asimismo, las narraciones o testimonios de historia oral de los vecinos pueden ser clasificadas en estos dos grandes grupos: quienes recuerdan al *terreiro* “desde dentro” y quienes lo recuerdan “desde afuera”.

En la memoria del bairro y en la historiografía se ha priorizado el cruce entre la memoria del “pueblo de santo” y la historia del Candomblé. Las otras líneas de representación del líder religioso han sido poco estudiadas, sin embargo, los vecinos no candomblecistas que conocen las investigaciones de Carlos Nobre, del arqueólogo Rodrigo Pereira, de la profesora Marlúcia Souza o de la historiadora Adriana Batalha, piensan que hace falta en la historia de *seu João da Goméia*, la perspectiva de una parte muy importante del *bairro*. De hecho, se ha olvidado la versión evangélica en específico porque activistas, religiosos y académicos candomblecistas consideran que los testimonios externados por los vecinos evangélicos forman parte de la “guerra santa” emprendida por grupos evangélicos contra las religiones de raíz africana¹⁷.

Quizás por este motivo algunos habitantes del barrio me pidieron directamente eso: una narración donde se incluya la visión evangélica de la historia y la historia de la violencia. Porque en esta vertiente de la memoria la figura de Joãozinho da Gomeia, el personaje mediático, está asociada a la violencia y proliferación del narcotráfico que “caracterizaban” a Duque de Caxias y la Baixada Fluminense en la década de 1950. Estas ideas impregnan la percepción que algunos vecinos tienen sobre una suerte de pasado arcaico donde además el *terreiro* sirvió para venerar al diablo. Así se puede apreciar en el testimonio de un hombre evangélico, negro, llamado Wagner, quien me narró los recuerdos que le transmitieron sus padres, así como algunas

¹⁷ Sobre la guerra santa véase Patricia Birman, «Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens», *Religião e sociedade* 17, n.º 1-2 (1996): 90–109; Charlotte Plaideau, «La guerre néopentecôtiste contre le démon afro-brésilien. Lorsque conflit et alliance constituent les deux faces d’une même pièce», *Civilisations. Revue internationale d’anthropologie et de sciences humaines*, n.º 55 (2006): 127–141; Patricia Birman y Carly Machado, «A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole», *Revista brasileira de ciências sociais* 27, n.º 80 (2012): 55-69. Patricia Birman, «Males e malefícios no discurso neopentecostal», *O mal à brasileira. Rio de Janeiro: EdUERJ*, 1997, 62-80; Vagner Gonçalves da Silva, «Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo», *Mana* 13, n.º 1 (abril de 2007): 207-36.

memorias propias de su infancia cuando entró y pudo ver la escultura del diablo con su tridente. Afirmó también que ahí tenían muchos animales para sacrificar; desde toros y chivos, hasta serpientes. Además, sus padres le contaron que asistía mucha gente a las fiestas en ese lugar y que muchos se drogaban y bebían hasta el amanecer. Manifestó sentir temor por vivir cerca de un espacio donde, él asegura, se realizaron “trabajos muy pesados” para los políticos y presidentes que lo visitaban. Recordó que la prefectura de Caxias incluso quería hacer un memorial, pero que él lo encontraba inapropiado porque *seu* João había sido homosexual¹⁸. Esto manifiesta la densidad histórica de la que se habló líneas atrás como reflejo de la historia metropolitana en la que se localiza y así mismo, determinó el criterio de selección de las entrevistas para analizar. A la vez esta petición del barrio tuvo varias implicaciones que me colocaron, como investigador, en una encrucijada.

Ahora refiero a la connotación de un escenario complicado que produce confusión o dudas y en el cual es difícil saber qué decisión se debe tomar o qué conductas adoptar. Esto sucedió particularmente porque me estaban pidiendo que tratara temas “complicados” como la disputa por el territorio caxiense entre el “tráfico” y la “milicia” o la “guerra santa” entre el cristianismo pentecostal y las religiones de origen africano. Inicialmente, me interesaba investigar la confluencia entre homosexualidad y religiosidad de raíz africana en la memoria del barrio; sin embargo, en tanto que muchas de las visiones de sus habitantes emanan de una visión religiosa evangélica conservadora, representó un problema ético porque, como homosexual interesado en las religiones de raíz africana, yo mismo encarnaba los elementos que fundamentan el rechazo militar-evangélico a la memoria de *pai João*. Sin embargo, como historiador y antropólogo no puedo desdeñar los recuerdos y testimonios de personas con las que no comulgo política e ideológicamente, razón por la cual decidí enfocarme en recopilar la memoria de la población evangélica y católica del barrio. Así fue como elegí uno de esos varios

¹⁸ Cuando conté ese testimonio a Silvia de Mendonça, activista del Movimiento Negro Unificado y principal promotora del centro cultural o memorial a *pai Joãozinho da Goméia*, se mostró indignada por la asociación con la droga y la bebida. Afirmó que ahí era un lugar de culto religioso donde se respetaban normas y reglas muy estrictas y que, en el caso de haber sido real, no representaría la totalidad de los creyentes de Candomblé que asistían al espacio de culto. De hecho, me invitó a participar de una fiesta en un *terreiro* tradicional para que yo pudiera “desmitificar” los testimonios que, desde su punto de vista, resultaban desacreditadores de la memoria de *seu João*. Cuando asistí a este *terreiro*, así como a algunos otros, pude percibir la existencia de hostilidades, algunas sutiles, y otras violentas por parte de los vecinos evangélicos. Asimismo, cuando visité templos evangélicos escuché muchas veces testimonios contra la *macumba* en boca de personas que tienen familiares *macumbeiros* o que ellos mismos practicaron.

caminos posibles de esta compleja encrucijada. La idea de que el *terreiro da Goméia* supone un cruce de caminos tiene, además, distintas connotaciones religiosas que es importante considerar.

En las religiones de origen africano, los cruces de caminos son dominio y potencia de una de las entidades principales: *Aluvaiá*¹⁹. Él es principio explicativo de las comunicaciones y la interpretación, los encuentros, las decisiones, las posibilidades, los cambios, los cuerpos, y las sexualidades, así como de la invención y la astucia. Es mensajero de los *nkises* u *orixás*; pura fuerza divina en movimiento; seductor, amigo del *bafafá* — tumultos, desorden o confusión. En la actualidad, *Aluvaiá* o *Exú* y sus entidades asociadas, representan la intersección de varias interpretaciones religiosas que incluso han derivado en un discurso militarizado contra lo que llaman “macumba”, “brujería” o “hechicería”. Los creyentes evangélicos le atribuyen todos los males que les afligen, por lo que se ha vuelto parte esencial de las iglesias evangélicas neopentecostales²⁰. Sobre esta entidad, al igual que sobre las religiosidades de los negros esclavizados y sus descendientes, se entrecruzan diversas miradas, interpretaciones afectivas y corrientes de pensamiento desde el siglo XVI.

¹⁹ Con ese nombre se conoce en el Candomblé de Angola, al que pertenecía *seu* João da Goméia, a una entidad divina que en lengua yoruba es llamado *Exú*. En la Santería de Cuba y México este ente es conocido como *Elegguá*; mientras que se le nombra *Papá Legbá* en el Vudú haitiano. Es el encargado, de la comunicación humana y espiritual. Todos ellos han sido identificados como entes *trickster* — embaucador —, cuyos cultos son inseparables de las encrucijadas. No utilizaré el término en inglés para identificar el “arquetipo” de *Exú* porque su cualidad de “embaucador” o “bromista” no refiere a la seriedad de esta entidad en su papel como mensajero entre humanos y *orishás* que también es reconocida en el Candomblé. Robert D. Pelton, *The Trickster in West Africa* (Berkeley: University of California Press, 1989). En Santería y en Candomblé recibe sus *ebó*, ofrendas o trabajos, en las esquinas o cerca de las entradas de las casas y se le “atiende” primero, de no hacerlo, no sólo no habría comunicación con las divinidades, ni con los antepasados, sino que podría causar su enojo y enviaría espíritus indeseados en la vida de los mortales o causaría problemas en las ceremonias. Practicantes mexicanos de Santería me informaron en 2018 que *Eshú* en México es una cualidad de *Elegguá* que tiene la facultad de comunicarse con los *eggún*, los muertos, los antepasados, por lo que, en México, adquiere una estrecha relación con el culto a la Santa Muerte. De hecho, así es como ésta se integra al culto de los Santeros Mexicanos. Sobre la equivalencia de *Aluvaiá* con *Exú*, véase la tesis de Elizabete Umbelino de Barros, «Línguas e linguagens nos candomblés de nação Angola» (Doutorado em Semiótica e Lingüística Geral, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2007). Sobre la similitud entre *Elegguá* en Santería con el *Exú* del Candomblé y la Umbanda véase Raul Canizares, *Eshu-Eleggua Elegbara: Santeria and the Orisha of the Crossroads* (New York: Original Publications, 2000).

²⁰ Sobre el término “neopentecostal se versará más adelante”. La mayoría de las investigaciones sobre este tema se concentran en la Iglesia Universal del Reino de Dios que, desde hace varios años ha televisado los exorcismos en los que pastores expulsan a estos “demonios afrobrasileños” de los cuerpos de creyentes. En la actualidad esa asociación de *Pomba Njila*, contraparte femenina de *Aluvaiá*, con el demonio es fundamental en las creencias de y el mensaje religioso neopentecostal. Esto puede llevar a pensar que el combate a los “demonios afrobrasileños” solamente forma parte de dicha filiación evangélica. No obstante, en mi trabajo de campo y en mis investigaciones en distintos corpus documentales, algunos producidos por iglesias “pentecostales tradicionales”, pude identificar que esa lucha contra el demonio afrobrasileño tiene antecedentes desde principios del siglo XX. véase Ronaldo Romulo Machado de Almeida, «A Universalização do Reino de Deus» (Dissertação de mestrado, Campinas, São Paulo, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1996).

Desde ese entonces, el cruzamiento de varios “niveles culturales” que divergen entre sí determinó el desarrollo de un discurso plural sobre la *feitiçaria* o hechicería. En el siglo XVI el Nuevo Mundo era pensado por los colonizadores portugueses como un territorio propicio para el pecado, se le asociaba con el infierno y a veces con el purgatorio, debido a la presencia de indios, africanos y colonos herejes expulsos de Portugal²¹. No obstante, como muestran los registros de viajeros protestantes que convivieron con los pueblos fon o yoruba en los siglos XVII y XVIII, esta asociación con el demonio sería casi exclusiva de los negros esclavizados²². Estos discursos se combinarían en la visión pecaminosa de la Tierra de Santa Cruz, nombre antiguo de Brasil, al asociar, dolorosamente, a la religiosidad de origen africano con la hechicería.

Así, se configuraría la imagen de Brasil como un territorio dominado por el demonio. Pero, fue durante ese tiempo que se asoció a los llamados “ritos de posesión africanos”, que en la colonia se denominaban *calundus*, como danzas de invocación diabólicas. Fueron perseguidos y castigados y, a través de una serie de violencias y traumas, configuraron la percepción actual de las sociedades cristianas brasileñas respecto a las religiones de la población negra. Esta es la encrucijada que supone la memoria de La Gomeia: para algunos era un espacio sagrado que debe ser recordado, para unos más un destello momentáneo en la larga narración del catolicismo y para otros un lugar de “macumba” que precisa ser olvidado.

²¹ La interpenetración entre estas religiosidades en los siglos XVII y XVIII, producto del desarrollo del proceso colonizador, propiciaría una visión antagónica al desarrollo del cristianismo en Europa tridentina que se esforzaba por limpiar la religión de folclorismos. Laura de Mello e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial* (São Paulo: Companhia das Letras, 1986). Esta obra es fundamental para el trabajo de Charlotte Plaideau, sobre la actual cruzada evangélica contra el “demonio afro-brasileño”, Plaideau, «La guerre néopentecôtiste contre le démon afro-brésilien. Lorsque conflit et alliance constituent les deux faces d’une même pièce».

²² Hablaban de representaciones fálicas y sexualizadas de un “demonio” llamado Eshú, Legbá o Elegbara, quien tenía calidad de mensajero y traducían sus nombres en asociación con la risa, el humor, el engaño y el juego. Reginaldo Prandi cita tres textos que hacen descripciones de los genitales de Eshú en sus representaciones escultóricas, por lo que también fue asimilado con el dios greco-romano *Príapo*. Véase Prandi, «Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu». Al describirlo, resaltaban los aspectos que lo mostraban ante sus ojos occidentalizados como un ser demoníaco y el culto a Eshú sería una prueba de la existencia del demonio, lo que realmente nos habla más del papel que tiene el demonio en la teología cristiana, que del panteón de los pueblos de África. De hecho, el diácono bautista Thomas J. Bowen afirma que “los africanos” tenían conocimiento de la existencia del diablo”. Dice que lo llamaban “el que fue enviado dos veces” — lo que haría alusión a su expulsión del paraíso— o “el poderoso”. Thomas Jefferson Bowen, *Central Africa: Adventures and Missionary Labors in Several Countries in the Interior of Africa, from 1849 to 1856* (Southern Baptist Publication Society, 1857).

Aquella encrucijada en la que me colocó *Aluvaiá* se convirtió en un pantano. Entonces, sentí en la calma de esas aguas lodosas, la apacibilidad de *Nzumbarandá*, la *nkisi* más vieja del panteón *bantú*. *Naná Buruku* para los *yorubas*, es una señora muy temida, pues su silencio y sosiego, son los de la muerte. Es señora de los misterios antiguos, de los antepasados, de la serenidad memorial y de la tranquilidad del olvido. El andar pesado de esta anciana fue la respuesta a las complejas preguntas sobre las conflictivas relaciones entre el presente y el pasado reciente del barrio, que aparecen en los recuerdos de las generaciones que conviven en torno a La Goméia, así como el cruce de temporalidades e historicidades que esto implica se anegaron cerrándose en una especie de presente sin fin. La tensión de dos regímenes de historicidad dominantes: el del pasado histórico y el del presentismo; el de la historia y el de la memoria, el del Candomblé y el del Evangelismo, desdibujaron los horizontes del olvido que estaba buscando historiar²³.

Para los evangélicos, particularmente los pentecostales y neopentecostales, el tiempo antes del bautismo en el Espíritu Santo se convierte en recuerdos de otra vida. El pasado individual y social, se diluye indistintamente bajo la categoría de “lo mundano” y de “lo impío”. La conversión, sustentada en la concepción agustiniana del mal como la ausencia del bien o como la falta de Dios, implica dejar atrás el pecado, los placeres, la honra, la posición, la vida desordenada y las cosas efímeras. Ahora, si Dios es el creador de todo lo que existe y todo lo que no creó es la nada, ese es el campo semántico al que pertenece la maldad. El mal, como la negación del ser, es lo no-histórico, es la nada, es el olvido. Esto implica un cambio en la concepción del pasado y del tiempo mismo, pues los conversos seguirán las distintas etapas de la vida espiritual. Así, un hombre antiguamente atrapado por las garras de los demonios, que llevaba una vida licenciosa y descontrolada, que robaba, se drogaba o cometía actos homosexuales, al sentir el llamado de Dios y bautizarse en el Espíritu Santo, debe olvidar su vida pecaminosa, concentrarse en su presente virtuoso y en el futuro glorioso que Dios le depara. La conversión es un abrazo a la tranquilidad que trae consigo el olvido. Un pasado violento,

²³ El pasado, como la alteridad del presente, es el lugar de los muertos y lo que ya no es. Pero no todo el pasado es histórico; éste último aparece cuando el historiador lo dota de sentido, cuando lo convierte en pensable, cuando es resultado de la investigación histórica. Por lo menos éste era el régimen de historicidad hasta la década de 1980, cuando aparece el régimen presentista. Orden del tiempo donde el presente se instaura como eje de la problemática de la historia. A partir de los cambios de esta década, el presente se vuelca sobre sí mismo para pensarse en el futuro y en el pasado: ahí la memoria, la conmemoración y el patrimonio dejan de referir al pasado, sino a la identidad del presente. Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*.

malo, doloroso debe ser erradicado, debe ser olvidado. Esta forma de concebir el olvido y sus procesos forma parte de una larga tradición occidental donde se le asocia también con la muerte y con el sueño.

Por ello, para entender el olvido, según Paul Ricoeur, es necesario comprender la noción de lo no-histórico²⁴. El pasado tiene una “dimensión mnemónica”, que corresponde a la memoria; como una suerte de preservación “natural”. Del mismo modo, el pasado tiene una dimensión histórica, que sería una especie de memoria artificial. Aunque el pasado tuviera testigos puede ser olvidado como ha sucedido con la destrucción de archivos, museos e incluso ciudades donde memoria e historia desaparecen por las guerras y otros desastres. Olvidar es mirar al pasado con los ojos frescos que aprecian mejor el mundo que actualmente es.

Olvido y memoria en “Occidente”, dice Ricoeur, son fuerzas que se ejercen a través de restringirlos o manipularlos. Esto es evidente al recordar que, la historia como una suerte de memoria artificial, da lugar al olvido y, paradójicamente, aunque éste es un don de la escritura histórica, muchas veces se le ha presentado como su enemigo. Esto es porque hablar de que algo puede ser olvidado, supone cuestionar la condición histórica de ese algo, o, mejor dicho, supone exaltar su cualidad no-histórica. Porque la capacidad de olvidar es la capacidad de sentir de forma no-histórica. Quien no la tiene, no conoce la felicidad y no está en condiciones de hacer felices a los demás, como el siempre citado caso de aquel desdichado condenado a recordar todo y, por lo tanto, a no creer en su propia existencia, a permanecer en constante desequilibrio frente

²⁴ Paul Ricoeur, *A memória, a história, o esquecimento* (Unicamp, 2007). El libro estudia estos tres fenómenos relacionados con el pasado. Primero traza un esbozo fenomenológico de la memoria comenzando con una revisión de Platón y Aristóteles y su “herencia” en Occidente. Las concepciones griegas, se pueden encontrar, asegura el filósofo, en autores como Bergson o Freud por lo que asume que, desde entonces, hay dos enfoques de la memoria: uno cognitivo, memoria interior, personal, y otro pragmático, memoria social o exterior. Esta concepción dual de la memoria ha llevado, según el autor, a confrontar historia y memoria en ciertos momentos. Como Weinrich, ha releído a San Agustín, Locke, Husserl, pero a diferencia del primero, considera que éstos últimos tres son los teóricos principales que han consolidado las producciones actuales sobre la memoria con perspectiva cognitiva, interior, personal. En cambio, en cuanto a los estudios de la memoria “exterior”, este papel lo tiene Maurice Halbwachs. De este último su reflexión, más cognitivista, ha sido ampliamente retomada por psicólogos, sociólogos, historiadores y antropólogos para explicar la relación entre el mundo exterior e interior a través de la relación entre memoria y olvido. Maurice Halbwachs, *On Collective Memory* (United States of America: University of Chicago Press, 1992). Es curioso notar que, también en esta parte del análisis asume tácitamente que el olvido también tiene una dimensión personal, como un estrago de la vejez. La curva del olvido, en la ciencia, explica la pérdida de la memoria retentiva en relación con el tiempo. La hipótesis es que la velocidad del olvido depende de distintos factores asociados con el aprendizaje, la intensidad emocional de los recuerdos y la repetición de los contenidos aprendidos. John T. Wixted y Ebbe B. Ebbesen, «On the Form of Forgetting», *Psychological Science* 2, n.º 6 (noviembre de 1991): 409-15. Su análisis sobre la historia es en distintos niveles, particularmente epistemológicos, en tanto que narración y expresión del mundo del historiador

al fluir de los acontecimientos. Porque toda acción requiere de olvido para que se pueda fijar un referente de lo que hoy es y de lo que ya fue, para tener un punto fijo en la corriente impetuosa del tiempo. Sentir todo de modo histórico sería como vivir sin dormir²⁵. Aquí parece hacerse manifiesta la lectura que hace Ricoeur de Sartré, pues su concepción del olvido, sustentada en la idea de lo no-histórico, empata con la negación que sustenta a la Nada²⁶. La negación del ser dice Sartré, es la mejor descripción para las distintas formas de la nada: el no ser y lo no histórico, antecederían a la nada y al olvido respectivamente.

Pero, aquí surgen varios problemas, como mostró Harald Weinrich, porque, aunque así lo pareciera, el olvido va más allá de una mera ausencia o vacío²⁷. El olvido, de hecho, siempre está en indisoluble relación con la memoria y es fundamental para entender el proceso de escritura de la historia²⁸. No podemos recordar todo, así que, al decidir qué permanece en la memoria, los historiadores, como reflejo de la sociedad, también deciden qué olvidar. Es decir, el olvido parece ser aquello que queda fuera de la historia. En este sentido, Pierre Nora²⁹, como representante histórico del tiempo presente, plantea una pregunta sustancial: ¿quién tiene mayor facilidad de acceso al pasado? Pero, en tanto al tema que me atañe, me gustaría reformularla por ¿quién tiene mayor facilidad de acceso al olvido? Todos los grupos sociales tienen lugares y cosas que consideran importante recordar. Todos los grupos sociales humanos requieren tener

²⁵ Considero que este es uno de los aportes más interesantes de Ricoeur, que hereda conscientemente de Harald Weinrich, pues diferencia los matices emocionales del olvido y reconoce que los procesos de olvido siguen los patrones emocionales de las relaciones sociales. Por ello, el olvido no puede ser un enemigo contra quien batallan los historiadores, sino que, también, es un recurso para la memoria y la Historia.

²⁶ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* (Open Road Media, 2012).

²⁷ La noción “occidental actual” del olvido se originó con Homero en la Antigua Grecia y en la idea del río *Leteo*, de donde los difuntos bebían un agua que les hacía olvidar su vida pasada, así como en la figura de *Léthe*, aparecida en la Teogonía de Hesíodo, como hija de Eris “la discordia” y del linaje de la noche; hermana de la muerte y del sueño. Hugo Francisco Bauzá, *Sortilegios de la memoria y el olvido* (Buenos Aires: Akal, 2015). Bauzá, elabora su argumento principal sobre las raíces grecolatinas de nuestra idea de olvido, apelando a una propuesta histórica realizada por el lingüista romanista Harald Weinrich, *Leteo: arte y crítica del olvido*, trad. Carlos Fortea (Madrid: Ediciones Siruela, 1999). Demuestra, por ejemplo, a través del análisis de las etimologías en distintas lenguas europeas, que el olvido siempre ha tenido un tinte negativo, en un sentido fotográfico. De los griegos y romanos, pasa a San Agustín, cuyas reflexiones sobre el olvido giran en torno a la relación entre Dios y el mal. De ahí, a través de analizar muy variadas fuentes, filosóficas y literarias principalmente, su estudio se complejiza en la Modernidad. Uno de los factores que atraviesan transversalmente las fuentes de esta época, dice Weinrich, va en torno a la relación que tiene el olvido con el perdón.

²⁸ En contraste con los textos producidos sobre la memoria, los historiadores han escrito relativamente poco sobre el olvido. Tradicionalmente el olvido ha sido considerado, de acuerdo con Walter Benjamin, en su noción de Historia, manifiesta en el libro *Illuminations*. Ahí, en un ensayo titulado *The Image of Proust* el autor afirma que la historia se entreteje con los hilos de la memoria y del olvido. Walter Benjamin, *Illuminations*, vol. 241 (Random House Digital, Inc., 1986), 211.

²⁹ Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, trad. Laura Masello, vol. 3 (Gallimard Paris, 1997).

estas *marcas exteriores*, anclajes de la memoria, en las que se apoyan sus conductas sociales y que son base para sus relaciones cotidianas. Sin embargo, la historización de esa memoria ha creado un “culto a la continuidad” por lo que no todas las memorias de todos esos grupos están representadas en la Historia de los lugares de la memoria. Éstos, como espacios u objetos que no son historiados como depósitos memoriales, representan una ruptura en esa Historia, con mayúsculas y producen una discontinuidad de la memoria.

De este modo, ciertos lugares, donde se cristaliza la memoria, son como inscripciones en el tejido social, como respuesta de la memoria al dominio de la historia. Pero existen grupos o sus memorias que no son reconocidos por la historia oficial centrada en el Estado y que además tienen negada la existencia de estos anclajes identitarios: las mujeres, los judíos, los campesinos, los indios, los negros y los homosexuales³⁰. Entonces, si la historia nos ha enseñado que la memoria y el olvido son fuerzas que se ejercen, aquí se estructura la respuesta a la pregunta que marca el inicio del anterior párrafo: es el Estado quien tiene mayor facilidad de ejercicio del olvido. Efectivamente el ejercicio del olvido puede ser impuesto por un grupo dominante sobre otro como forma de dominación colonial. No obstante, también puede ser elegido por una sociedad que decide desprenderse de un pasado doloroso³¹. Estas posibilidades del olvido son cruciales para entender que, en el barrio de Copacabana, operan distintas memorias, pero también distintos olvidos, uno de los cuales viene de un sector evangélico de la sociedad que prefiere olvidar su pasado “*macumbeiro*”. El problema es que, en este olvido del pasado que implica la conversión evangélica, se convierte en un no-lugar, un sitio de memoria de otro grupo religioso específico³². Por ello es importante entender los procesos históricos que devinieron en esa pérdida de “lugaridad” o del “sentido de lugar” del *terreiro da Goméia*.

Eso es posible a partir de recordar los intentos de lugarizar la memoria de *seu João* en su antiguo *terreiro*. Rodrigo Pereira y Adriana Batalha dos Santos, han descrito cómo desde la muerte del *pai de santo* hasta la actualidad una serie de movimientos políticos han buscado

³⁰ Letras Libres, «Entrevista a Pierre Nora: "El historiador es un árbitro de las diferentes memorias"», Letras Libres, accedido 14 de marzo de 2020, <http://www.letraslibres.com/espana-mexico/revista/entrevista-pierre-nora-el-historiador-es-un-arbitro-las-diferentes-memorias>.

³¹ Aunque las sociedades y los individuos, dice Augé, necesitan “saber olvidar” es necesario repetir que el olvido puede ser manipulado socialmente en beneficio común o de ciertos grupos. Marc Augé, *Las formas del olvido* (Barcelona: Gedisa, 1998).

³² Un no-lugar, sería un espacio no practicado, sin significado, sin movimiento, sin discurso y excluido del lenguaje: abandonado. Marc Augé, *Los no lugares: espacios del anonimato* (Gedisa Barcelona, 1993). Esto sería opuesto al “sentido de lugar” o la “lugaridad” de Edward C. Relph, *Place and placelessness*, 1 (London: Pion, 1976).

“reactivar” esa memoria. Entre 1986 y 1988 sucedió el primer intento de creación de un Proyecto Cultural en aquel terreno. En ese tiempo, entendido en la historia de Brasil como de “transición a la democracia” al finalizar el período dictatorial, Duque de Caxias dejó de ser considerada área de Seguridad Nacional, por lo que los prefectos de la ciudad ya no serían designados por la junta militar brasileña. Se realizaron elecciones en las que resultó electo Juberlan de Oliveira (1985-1988) y durante su mandato se gestionó la desapropiación del terreno para la construcción de un centro cultural. Con el cambio de administración en 1988 se detuvo, pues el cargo volvió a ser ocupado por el militar Hydekel de Freitas Limas, quien ya había ocupado el puesto entre 1981 y 1984, nombrado por el presidente João Batista Figueiredo. Este desinterés de Freitas se debe a su relación cercana con la Convención Evangélica de las Asambleas de Dios del Estado de Río de Janeiro a la que sí concedió, al final de su administración en 1985, el uso de un terreno patrimonio municipal³³. Sin embargo, dice Batalha, quien engavetó definitivamente el proyecto cultural sería el prefecto, miembro de la Asamblea de Dios, Washington Reis de Oliveira (2005-2009) quien, además, es empresario del ramo futbolístico e intentaría hacer, en vez de un centro cultural, un campo de fútbol en aquel terreno.

Posteriormente, en 2010, durante la segunda prefectura de José Camilo Zito dos Santos (2009-2012), se reactivarían los intentos de deslugarizar y de memorializar el espacio³⁴. Durante esta gestión hubo una denuncia por parte del periodista Ancelmo Góis de que el encargado del cementerio de Caxias, un hombre evangélico, habría plantado palmeras para ocultar la tumba de *seu* João, por lo que se reactivaría un nuevo movimiento que propondría esta vez un Museo del Candomblé en el terreno. A partir de ahí, dice Batalha, ese nuevo intento de apagamiento de

³³ Hydekel Menezes de Freitas Lima, «Lei Ordinária N° 726 de Duque de Caxias, R.J.», Leis Municipais, 16 de diciembre de 1985, <http://leismunicipa.is/xmlou>.

³⁴ “Zito” habría sido acusado de matar a un funcionario de la prefectura y de ser “matador” de criminales en el barrio Doctor Laureano, contiguo a La Gomeia. Este prefecto sería uno de los principales representantes de los llamados “prefectos matadores” que, desde la década de 1990, tienen gran aceptación popular; pues fue electo para el cargo en tres ocasiones (1996, 2000 y 2008). Linderval Augusto Monteiro, *Retratos em movimento: vida política, dinamismo popular e cidadania na Baixada Fluminense* (Editora FGV, 2016). Zito dos Santos es Cristiano, aunque no es muy claro de qué denominación. Su vinculación con la población evangélica queda clara además al institucionalizar del Día del Evangélico, conmemorado anualmente el 31 de octubre junto con un Festival de la Vida Gospel, en el último sábado del mes de octubre. José Camilo Zito dos Santos Filho, «Lei n° 1.384 de 27/03/1998 | CMDC», *Câmara Municipal de Duque de Caxias* (blog), 27 de marzo de 1998, <https://www.cmdc.rj.gov.br/?p=9237>; José Camilo Zito dos Santos Filho, «Lei Ordinária n° 2284 de Duque de Caxias, R.J.», Leis Municipais, 27 de octubre de 2009, <https://leismunicipais.com.br/a/rj/d/duque-de-caxias/lei-ordinaria/2009/229/2284/lei-ordinaria-n-2284-2009-institui-evento-de-musica-denominado-sos-da-vida-gospel-festival-e-da-outras-providencias>. Su esposa e hija, son evangélicas y también son activas en la política regional. «Cesar e Garotinho acham que Marcello ficará neutro», *O Globo*, 8 de octubre de 1998, on-line edición, <http://www.senado.gov.br/noticias/OpiniaoPublica/inc/senamidia/historico/1998/10/zn10086.htm>.

la memoria tendría fin con el gran impacto mediático que tuvo la excavación liderada por el recién fallecido arqueólogo Rodrigo Pereira; esto incentivaría los movimientos que buscaban hacer un proyecto cultural en ese espacio³⁵. La vuelta al poder de Washington Reis, quien continúa como prefecto hoy en día, impediría de nuevo la concreción de todos estos proyectos.

Esos “olvidos” e intentos de apagamiento de la memoria del *pai de santo* se pueden ver en distintos niveles. En las excavaciones arqueológicas hechas en el terreno se aprecia cómo la casa de santo fue sepultada intencionalmente, en las investigaciones históricas y en las pesquisas etnográficas se registra que la imposibilidad de concretar cada uno de los intentos por rescatar el espacio ha tenido diversas interpretaciones: desde la creencia de que existe una maldición sobre el terreno, algunos miembros del barrio asumen que es porque los evangélicos oraron a Dios para mantener alejados a los demonios, o la idea de que se debe simplemente al cambio periódico de administraciones municipales. Desde mi perspectiva, más bien es una muestra evidente del ejercicio del olvido por parte del Estado a través de su alianza con las iglesias evangélicas y los grupos paramilitares surgidos durante la dictadura militar brasileña: las milicias. Esto significa que un grupo militar-evangélico, que actualmente se encuentra en el poder político de Duque de Caxias, está dejando en el olvido el *terreiro da Goméia*. Estos conflictos político-religiosos están sepultando, muy literalmente, un espacio de memoria del Candomblé y de otros grupos históricamente olvidados, como los homosexuales. Para comprender este juego de memorias y olvidos, es necesario prestar atención al desarrollo de las narrativas históricas sobre el poder local y su relación con la violencia cuyos conflictos territoriales se encuentran impresos en la historia urbana de Río de Janeiro³⁶.

TERRITORIOS DE KAVIUNGO Y MATAMBA

Los últimos días de mi estancia en Río de Janeiro los pasé en un hostel en la zona turística del centro de la “ciudad maravillosa”. Ahí conocí a un hombre que trabajaba cerca, pero, como vivía

³⁵ Batalha dos Santos, «“Tudo aqui tem Axé”: A presença do desativado Terreiro da Goméia em Duque de Caxias»; Pereira, «ANÁLISE DO ESPAÇO E DA CULTURA MATERIAL NO EXTINTO TERREIRO DA GOMEIA (DUQUE DE CAXIAS/RJ)».

³⁶ Aquí cabe tener en cuenta una advertencia hecha por Linderval Monteiro: toda teoría sobre la Baixada Fluminense es poco efectiva si no toma en cuenta la violencia cotidiana que enfrentan los habitantes; no obstante, privilegiar la violencia en la teoría también es un error que refuerza el estigma que pende sobre la región como un lugar “donde un tiempo de barbarie se tornó eterno”. Así, este imaginario de la zona metropolitana como región sin ley, caótica y desordenada, determinaría la intervención militar durante la época de la dictadura. Monteiro, *Retratos em movimento*, 215. Santos de Souza, *Escavando o passado da cidade: história política da cidade de Duque de Caxias*.

en Duque de Caxias, cuando tenía que trabajar hasta tarde se hospedaba en el hostel por la distancia. Platicué con él, pues, como todos, se interesó mucho de que un mexicano estuviera escribiendo historia de aquel municipio. Una de las primeras cosas que me preguntó fue — ¿de qué lado vivías allá en Caxias? ¿del de la milicia o del tráfico? Debiste haberte enterado de que esa ciudad está dividida por la mitad: de un lado de las vías del tren es crimen y del otro es milicia. Respondí indicando dónde viví y dijo que ahí era milicia. Efectivamente, yo también lo escuché estando en el barrio de Copacabana, con vecinos del barrio de Doctor Laureano y con alumnos de la licenciatura en Geografía de la Facultad de Educación de la Baixada Fluminense (FEBF), ubicada en la Villa San Luis. Las milicias, como se verá en esta tesis, son grupos paramilitares originados a finales de los años 70 e inicios de los años 80 en la Baixada Fluminense, herederos de los grupos de exterminio patrocinados por la dictadura llamados “Escuadrones de la Muerte”. Viví en territorio de Kaviungo y Matamba.

El primero de estos *nkises*, es el señor de la tierra, de las pestes, las enfermedades y de los cementerios, es hijo de Nzumbarandá, asociada también con la muerte. No se puede hablar de él sin mencionar también a la temible Matamba, *nkisi* guerrera, dueña de los espíritus, señora de los vientos, rayos, ciclones, huracanes, vendavales y tempestades. A ella obedecen todos los *nvumbis*, los espíritus descarnados, es la diosa de los cementerios y fue la *nkisi* de cabeza de *seu* João da Goméia. Mientras él fue Rey del Candomblé en Caxias, estos *orixás* reinaban en esta parte de la ciudad. Cuando él murió, el crecimiento de la presencia evangélica se articuló con la militarización de los grupos de exterminio de la Baixada, produciendo la presencia de muchos milicianos evangélicos al “resguardo” de la sociedad con el poder suficiente para legitimar o no la lugaridad de ciertos espacios.

Para comprender este proceso de territorialización, la metodología de la Historia Territorializada, una parte de la historiografía sobre las ciudades, exige distinguir entre historia urbana, urbanización e historia del urbanismo. El primer término refiere a un área de conocimiento específico que comparte reflexiones teórico-metodológicas sobre la ciudad³⁷. Urbanización es un proceso histórico, territorial y económico; asociado a la modernidad y

³⁷Sus primeras articulaciones como campo de estudio se pueden rastrear en la primera mitad del siglo XX; particularmente en Suecia, Gran Bretaña y Estados Unidos. Luís Octávio da Silva, «História Urbana: a constituição de uma área de conhecimento», *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais* 4, n.º 1/2 (31 de mayo de 2002): 75-89.

muchas veces a la idea de progreso, que afecta la realidad social y, por tanto, puede ser estudiado por la historia urbana. Urbanismo se refiere a las prácticas administrativas y académicas emanadas de la arquitectura, la ingeniería y el diseño urbano que se encargan de las modificaciones estructurales de las ciudades. Pero ¿qué es lo urbano?

En general, se ha comprendido como todo lo relativo a las ciudades o a la idea de ciudad³⁸. La ciudad es un gran espacio muy complejo temporal y teóricamente, sede de saberes y prácticas donde se configuran imágenes, memorias y acciones diversas. La ciudad, pues, es una temporalidad y una espacialidad con múltiples subordinaciones y asociaciones. Su historicidad se construye en su densidad espacial, temporal, material y teórica. Esta definición se elaboró con base en los estudios de las ciudades de tres historiadores: Amílcar Torrão Filho, Fernando Braudel y Bernard Lepetit³⁹. Así, el campo de estudio de lo urbano y de la ciudad, por su complejidad y multidimensionalidad, abarcaría distintas modalidades historiográficas y requiere de intercambios disciplinares para su desarrollo. En esta disertación se apostó por las microhistorias de la ciudad para concretar una historia cultural urbana que permitiera dar cuenta de las transformaciones territoriales de los barrios populares del área metropolitana de Río de Janeiro. Éstos son territorios fundamentales para estudiar cómo la desigualdad de los procesos

³⁸Sobre las distintas definiciones que se han desarrollado a lo largo del tiempo, Barbara Freitag hace un análisis de la historiografía sobre las ciudades y clasifica el pensamiento urbanista en cuatro grandes escuelas (alemana, francesa, inglesa y americana). Discute también cómo fueron recibidas en Brasil y aplica los distintos modelos para casos específicos en Latinoamérica. Véase: Barbara Freitag, *Teorias da cidade* (Campinas, São Paulo: Papirus, 2006). Sin embargo, dice Arturo Almandoz que no es posible encontrar una definición aceptada de lo urbano. Frente a tal carencia teórica, afirma, un análisis de la historia cultural de las ciudades latinoamericanas permitiría apreciar una definición más o menos común, como aquella característica de las ciudades que es generadora de imaginarios y como espacio de producción de significados sobre la ciudad. Arturo Almandoz, «Notas sobre historia cultural urbana. Una perspectiva latinoamericana», *Perspectivas Urbanas/Urban Perspectives*. núm. 1 (2002): 29-39. Este autor que, de hecho, es urbanista, se ha convertido en referencia obligada para adentrarse en la historia urbana por su exhaustivo análisis historiográfico. Arturo Almandoz, *Entre libros de historia urbana. Para una historiografía de la ciudad y el urbanismo en América Latina* (Caracas: Equinoccio, 2008). En algún momento de su análisis, enfatiza la necesidad de concretar una historia cultural urbana, siguiendo las propuestas de Nancy Stieber de hacer microhistorias de la ciudad. Véase Nancy Stieber, «Microhistory of the Modern City: Urban Space, its Use and Representation», *Journal of the Society of Architectural Historians* 58, n.º 3 (1999): 382-91.

³⁹ Lewis Mumford popularizó la idea de las ciudades como origen de la civilización. Sin embargo, es necesario trascenderla. Braudel, Lepetit y Torrão trascendieron esa definición al presentar a la ciudad como el *locus* de construcción histórica de la modernidad. Braudel aportó la idea de “larga dimensión” que, al dar importancia al espacio, permite entrelazar la historia y la ciudad a través de conocer sus dinámicas expansivas, que son las mismas que las del capitalismo. Lepetit explicó que la dimensión temporal de la ciudad está compuesta por muchos “tiempos descompasados”. Lewis Mumford, *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects* (New York: Harcourt, Brace and World, 1961). Fernand Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII T. I*, trad. Isabel Pérez Villanueva Tovar (Madrid: Alianza, 1984). Bernard Lepetit, *Por una nova história urbana*, trad. Heliana Angotti Salgueiro (Edusp, 2001). Amílcar Torrão Filho, *A Arquitetura da Alteridade: A Cidade Luso-brasileira na Literatura de Viagem* (São Paulo: Hucitec/Fapesp, 2010).

de urbanización se manifiesta física, social y simbólicamente en los procesos históricos de territorialización⁴⁰. Para ello es importante el registro sistematizado de relatos, observaciones e historias orales de la vida cotidiana.

En tanto que esta tesis se explica en función de la relación entre antropología e historia, propongo articular algunas discusiones teóricas y metodológicas. Para contextualizar los relatos de historia oral⁴¹, me resultó necesario incluir el concepto dicotómico centro/periferia que, reformulado por la comunidad intelectual brasileña en la década de 1970, revolucionó la antropología urbana y la historia territorializada⁴². Aunque este par conceptual tiene relación con la organización territorial, no debe ser entendido en términos geográficos, de hecho, fue tomada de la geografía y ya estaba presente en los estudios históricos, pero no había sido tan relevante en la antropología sino a través de la arqueología y sus coqueteos con el discurso civilizacional, tal como muestran las escuelas difusionistas y su enfoque en la cultura material. La redefinición brasileña del concepto supuso varios cambios epistemológicos en la práctica antropológica. El primero de los cambios fue que dio oportunidad de estudiar el “centro”; es decir, las ciudades y las comunidades urbanas. Después, ocasionó una serie de “deslices semánticos” o inadecuación de aproximaciones entre el método de trabajo típico del

⁴⁰ Juan Salvarredy y Gabriela Torrents, *Historia Territorializada. Lo cotidiano en la transformación del espacio*, Colección Arquitectura en la Producción Urbana (Buenos Aires, Argentina: FADU-Instituto de la Espacialidad Humana, 2019).

⁴¹ Sobre la historia oral como fuente para la historia, véase Eugenia Meyer y Alicia Olivera de Bonfil, «La historia oral. Origen, metodología, desarrollo y perspectivas», *Historia Mexicana* 21, n.º 2 (diciembre de 1971): 372-87; Benjamin García y Ximena Sepúlveda, «La historia oral en América Latina», *Secuencia*, n.º 01 (1985): 162; Ronald J Grele, «La historia y sus lenguajes en la entrevista de historia oral: quién contesta a las preguntas de quién y por qué», *Historia y fuente oral*, 1991, 111–129. Amalia Signorelli y Raúl Nieto Calleja, *Antropología urbana*, vol. 35 (Anthropos Editorial, 1999).

⁴² Dice Magnani que la historia de la antropología es un poco la historia de los centros y las periferias, sus definiciones y relaciones. José Guilherme Cantor Magnani, *Da periferia ao centro* (Editora Terceiro Nome, 2012). Las pioneras en las reflexiones y prácticas de la antropología urbana brasileña, Ruth Cardoso y Eunice Durham, durante los setentas comenzaron a cuestionar las prácticas de la antropología decimonónica, asociada a la colecta de objetos museológicos y las clasificaciones étnico-raciales. Su innovación es la discusión en torno a la lógica centro/periferia como estructura de interpretación válida en el análisis social al criticar la marcada inclinación al estudio del otro exótico: indígenas, negros o mestizos rurales, y de la práctica etnográfica en las provincias o lugares remotos, alejados de la metrópoli. Así, afirmaron, se perpetuaba a la etnicidad y lo rural como periferias sociales o culturales en relación con el centro ocupado por los antropólogos y la urbanidad. Eunice Ribeiro Durham y Ruth Corrêa Leite Cardoso, «O ensino da Antropologia no Brasil», *Revista de Antropologia*, 1961, 91-107. Eunice Ribeiro Durham, *A caminho da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo*, vol. 77 (Editora Perspectiva, 1973); Eunice Ribeiro Durham, «Pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas», *Aventura antropológica: teoria e pesquisa*, 1988. Ruth Correa Leite Cardoso, «O agricultor eo profissional liberal entre os japoneses no Brasil», *Revista de Antropologia*, 1963, 53-60; Ruth Correa Leite Cardoso, «Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método», *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*, 2004.

funcionalismo y las categorías interpretativas del marxismo. Es decir, el paradigma de estudio, funcionalista, aplicado para las clases obreras y trabajadores del campo no sería igualmente aplicable para las dinámicas de la vida social de la ciudad que están en un flujo dinámico distinto. Finalmente, en tanto que los antropólogos formaban parte del centro urbano que, desde ese momento, se volvería el campo de estudio, la antropología urbana exigió que los investigadores reflexionaran sobre la interferencia de la subjetividad propia en la colecta de los datos.

Dichos cambios paradigmáticos evidenciaron que la construcción identitaria en las ciudades sucede a través de la exclusión de prácticas de la vida cotidiana que no se consideran urbanas. De esa forma, tal categoría antropológica se hace relevante para el estudio de las microhistorias de las periferias de la ciudad. Como se muestra en la tesis, la exclusión de prácticas que no se consideran urbanas es particularmente visible en la historia del mercado religioso de Duque de Caxias. Ahí la asociación del candomblé con la violencia del pasado o con una “mentalidad esclavócrata” lo presenta ante los ojos de algunos evangélicos como una religiosidad anclada en el pasado y poco urbana. Así, el evangelismo como una religión que ayuda a insertar a las personas en las dinámicas urbanas capitalistas construiría un monopolio religioso en colaboración con las autoridades y con la propia inserción de creyentes en la política brasilera.

LAS POTESTADES Y SUS PRINCIPADOS

Cuando las personas del barrio sabían lo que estaba pesquisando, me relacionaban con el Candomblé. Una ocasión, una mujer evangélica incluso me dijo que la guerra santa que los evangélicos están emprendiendo, es contra las potestades, los jinetes, que están detrás de mí, que controlan mi comportamiento, no contra mi carne. Cuando salí de su casa aquella tarde, profundamente consternado, no pude mirar a “La Goméia” del mismo modo pues en el Candomblé, se habla de que los iniciados son “caballos” de los dioses⁴³. Para los evangélicos, los candomblecistas son “caballos” de los demonios. Esa misma tarde hablé sobre el tema con

⁴³ Dice Pierre Verger que un *orixá* o *nkisi* es una fuerza pura, — *axé imaterial* —, que solamente se torna perceptible a los seres humanos incorporándose en uno de ellos. No todos los humanos incorporan *nkises*, *voduns* o *orixás*, sólo algunos escogidos. Esas personas, en lengua yoruba, son llamados “*elégùn*”, que se traduce como “aquel que tiene el privilegio de ser montado”. En dicho idioma también son llamados “mujer del orixá”, *iyawòðrisà*, independientemente de si son hombres o mujeres. Actualmente en portugués se les nombra “*rodantes*”. Pierre Fatumbi Verger, *Orixás* (Salvador, Bahia, Brasil: Solisluna Design Editora, 2018).

uno de los vecinos; negro, alto, de aspecto muy serio, que pertenece a la Iglesia Universal del Reino de Dios y es policía jubilado. Este señor me dijo que los caballos son animales que la Biblia califica como inmundos, que por esa cuestión él encuentra extraño que existan personas que se llamen a sí mismos “caballos” de los dioses. En la Biblia, dice, esos animales representan riqueza y poder, lo cual se puede ver en la elección que hizo Jesús cuando entró en Jerusalén, él no escogió caballo, sino un burro. El señor no consiguió terminar de explicarme, porque llegó el dueño del auto que estaba arreglando.

De inmediato me dirigí con Fabiola, una de las mujeres con quien más platicué en el *bairro*. Llegué al comedor de su negocio “Familia Santos Lanches” y le pregunté por qué Jesús escogió un burro en vez de un caballo para entrar en Jerusalén. Ella esbozó una sonrisa y una respuesta rápida: porque el *jumento* representa la humildad que predicaba Jesús y el caballo era un animal que no todos podían tener, es decir, que era un símbolo de riqueza o poder. Consultó con su esposo que recién llegaba y él concordó. Ambos se mostraron muy contentos con mi pregunta y bastante solícitos para consultar con el ministro de su Iglesia y comunicarme la respuesta. La respuesta del pastor fue confirmativa respecto a la humildad y añadió que, como se puede leer en el apocalipsis, Jesús regresará montado sobre un caballo blanco.

En aquel pasaje bíblico⁴⁴, ese jinete blanco también es llamado “La Palabra de Dios”. Con sublime belleza, Juan el evangelista describe que, al abrirse el cielo, dicho caballero será seguido por los ejércitos celestiales, quienes también irán montados sobre caballos blancos. Después, habla de cómo vio un ángel en el sol que invitó a los justos a la gran cena de Dios. Ahí comerían la carne de los reyes, de los tribunos, de los fuertes, de los caballos y de los que se sientan sobre ellos: la carne de la bestia. La palabra de Dios y su ejército enfrentándose a las potestades en los últimos días. Regresé a casa de Lorrane otra tarde para seguir charlando sobre la Guerra Santa y pedirle que me explicara qué son las potestades. En esa ocasión me leyó y explicó el texto de Efesios 6:12 donde dice que “no debemos luchar contra la carne y la sangre, pero sí contra los principados, contra las potestades, contra los príncipes de las oscuridades de este siglo”. “Son los gobernantes y los demonios que están destruyendo el mundo”, dijo, pero para que yo entendiera mejor, me llevó con el ministro de su Iglesia Evangélica, quien me explicó que las potestades son gobernantes terrenales, así como ángeles y demonios organizados

⁴⁴ João Ferreira de Almeida, *Bíblia Sagrada*, Revista e Corrigida (São Paulo: Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD), 2009), Apocalipse, 19.

jerárquicamente. Son seres que tienen influencia sobre la vida de las personas, generalmente, en oposición a los designios divinos. Los principados, por otra parte, son los territorios ganados por esas potestades. Esta viñeta etnográfica dice mucho de cómo los vecinos interpretan bíblicamente a La Goméia. Pero también sugiere una pregunta: ¿puede la visión de algunos evangélicos, en tanto que no son mayoría, como se verá en la tesis, determinar el olvido de un espacio de culto?

Hoy por hoy, el evangelismo se está convirtiendo en una de las manifestaciones más populares del cristianismo modificando el paisaje de las periferias y barrios populares. Así lo pude constatar un domingo por la mañana cuando me encontraba sentado en una jardinera de la *Praça Doutor Laureano*⁴⁵. Una *moça*, negra, vestida con una blusa color café de manga larga con cuello alto y una falda floreada que le cubría hasta los pies, se acercó a mí con una Biblia bajo el brazo. Me ofreció un folleto pequeño que se titulaba “¿Cuál es el mejor camino?”, y me explicó que muchas veces las personas quieren acercarse a Dios, pero no saben cómo elegir entre tantas opciones de iglesias: “tienen Asambleas de Dios, Universales, católicas o anabaptistas, pero Jesús es el mejor camino, escoja la Iglesia que siempre tenga presente eso hermano y estará cerca de Dios”⁴⁶. Caminé después en dirección al abandonado *terreiro da Goméia*.

En el trayecto observé una gran cantidad de Iglesias y Congregaciones cristianas de todas las denominaciones protestantes. Generalmente son pequeños locales o, a veces, espacios de las viviendas que fueron adaptados para los cultos y estudios bíblicos, con sus puertas abiertas y con actividades, siempre dispuestos a recibir nuevos visitantes. Al detenerme, prácticamente en cada esquina, para registrar los nombres, escuchaba la animada música *gospel*, las alabanzas y los cantos, muchas veces en volumen muy alto⁴⁷. Esta proliferación de iglesias protestantes y

⁴⁵ Plaza donde conviven las personas de tres *bairros*: Villa San Luis, Villa Leopoldina y Doctor Laureano.

⁴⁶ El folleto reproduce varios fragmentos de la Biblia (João 12.44-48; 14.67,11), entre ellos, la famosa respuesta a Tomás: “yo soy el camino, la verdad y la vida”.

⁴⁷ En algunos momentos de la historia pentecostal en Río, el volumen de las alabanzas fue ocasión de conflicto con los vecinos. Así se puede ver en la historia oral, pero también en algunos periódicos. Por ejemplo, el caso de un sargento de la policía militar que “padecía de los nervios” y en 1968, su mal se agravó cuando fundaron una Asamblea de Dios frente a su casa, por la música y los cantos de los creyentes. Solicitó dos veces al pastor que bajaran el volumen de sus alabanzas. Su petición no fue escuchada por lo que en la tercera ocasión se dirigió al templo con un arma de fuego y le disparó al pastor, hiriendo a dos fieles. El pentecostalismo se diferencia de otras formas de protestantismo, precisamente, por la profusión de alabanzas y profecías durante los cultos, en portugués y en “lenguas extrañas”. «Sargento da tiro na Igreja contra pastor acertando dois fiéis», *O Fluminense (RJ)*, 3 de abril de 1968, 23095 (1) edición, sec. Polícia.

evangélicas complejiza el mercado religioso de la Baixada. Pero, ¿se puede hablar en términos religiosos, de un “mercado”? Esta idea de que la diversidad religiosa se puede estudiar a través de metáforas económicas no es nueva⁴⁸. Hablar de “libertad de culto” supone que una serie de consumidores con necesidades espirituales ilimitadas “eligen libremente” una religión de entre una amplia variedad de ofertas disponibles. Esta “libertad” de elección limita a los productores de lo religioso y les obliga a proveer un bien tan atractivo como el de su competencia, porque las religiones se escogen dentro de un mercado altamente competitivo. De acuerdo con esta propuesta, existiría una relación intrínseca entre el Estado y la religiosidad que colocaría a las religiones dentro de las dinámicas capitalistas de regulación de mercados. Así, un mercado no regulado implicaría la pluralidad de religiones “compitiendo” por creyentes, mientras que lo único que impediría tal pluralismo sería la regulación de la economía religiosa por parte del Estado⁴⁹. Tal metáfora económica es importante porque abre la posibilidad de historiar la pluralidad religiosa.

En ese sentido, en ciertos momentos y lugares del mundo el mercado religioso ha sido monopolizado, por ejemplo, por la iglesia católica en Europa o por el Islam en Medio Oriente. Esta injerencia estatal en el mercado limitaría la “naturaleza libre” de la elección religiosa por lo que, siguiendo la teoría del mercado religioso, la tendencia histórica siempre sería hacia la pluralidad. Ello explicaría, por ejemplo, el surgimiento de “competencias” para dichos monopolios como la representada por la Reforma Protestante del siglo XVI. Sin embargo, esta metáfora supone un problema histórico-antropológico importante. A principios del siglo XX, Max Weber apuntó a una supuesta relación intrínseca entre los valores de las sociedades

⁴⁸ De acuerdo con Laurence Iannaccone, la teoría económica de las instituciones religiosas sienta sus bases en un capítulo de “La Riqueza de las Naciones” de Adam Smith, escrito en el siglo XVIII. Dicha teoría económica de la religión gira en torno a pensar las prácticas, creencias y representaciones religiosas como *commodities*, algo que se elige, se intercambia y se le asigna un valor de cambio específico. Iannaccone, siguiendo la teoría de Smith, propone incluso una lectura histórica del mercado religioso en Occidente y “otros espacios”. Laurence R Iannaccone, «The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion», *Rationality and society* 3, n.º 2 (1991): 156-77; Laurence R Iannaccone, «Religious Markets and the Economics of Religion», *Social compass* 39, n.º 1 (1992): 123-31.

⁴⁹ Roger Finke y Rodney Stark, «The Dynamics of Religious Economies», *Handbook of the Sociology of Religion*, 2003, 96–109.

protestantes y el modo productivo capitalista de las mismas⁵⁰. Según este autor, el proceso de “racionalización del mundo” originado con la Reforma Protestante sería parte del “progreso religioso” humano que inició con el “primitivo” pensamiento mítico-mágico y sería aquello que sentaría las bases espirituales del capitalismo industrial. Es decir que, en los grupos protestantes, el capitalismo y el protestantismo son pensados como el momento cúspide de la “evolución” humana. Esto significa que el sistema capitalista es también una forma de pensamiento religioso.

Según Jung Mo Sung, en las sociedades “premodernas”, la religión tendría una función social específica: imponer un modo de pensar “sobrenatural” y, así, naturalizar las relaciones de orden social⁵¹. Entonces, el hecho de distintos estudiosos de la economía, como Adam Smith, aplicaran conceptos y teorías económicas, legitimadoras del actual orden económico-social, al estudio de la religión no es una imprecisión teórica — como algunos cuestionan —, sino una señal de que la economía de mercado asumió las funciones tradicionales de la Religión en relación con muchos aspectos y esferas de la vida; hasta el de la religión misma. Asimismo, manifiesta que las visiones progresistas del capitalismo y el protestantismo suponen la caracterización de *otros* sistemas económicos y religiosos, como “atrasados” o “primitivos”.

Por ello, es importante anotar que el “espíritu del capitalismo” se fundó en una serie de miedos y angustias relacionados también con el origen de la Reforma Protestante⁵². Las emociones, sentimientos, pasiones y afectos emocionalidad son fundamentales para la constitución de la moralidad y del pensamiento político porque son respuestas altamente discriminativas de lo que tiene valor e importancia. Al moldear las concepciones de lo que es bueno o es justo, definir cómo vivir una “buena vida” y regular las relaciones personales dan

⁵⁰ Cabe aclarar que Weber no estudia la doctrina ni el proselitismo protestante, sino la relación histórico-geográfica entre capitalismo y protestantismo. La eliminación de los sacramentos católicos como medio de salvación que proponía Lutero, así como la doctrina de la predestinación calvinista transformaron las concepciones sobre el trabajo. La Reforma supondría dejar de pensar al trabajo como un castigo por el pecado original, para verlo como un fin en sí mismo al que el trabajador está llamado por designio divino. Juntamente con el rechazo a la ostentación, el protestantismo habría sentado las bases de la acumulación del capital. Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, 13a ed. (São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1999).

⁵¹ Jung Mo Sung discute las propuestas de Max Weber y Walter Benjamin en Jung Mo Sung, «Mercado religioso e mercado como religião», *HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* 12, n.º 34 (2014): 290-315. Las obras discutidas por el autor son Walter Benjamin, «Kapitalismus als Religion», en *Gesammelte Schriften*, ed. Rolf Tiedermann y Hermann Schweppenhäuser, vol. VI (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985), 100-103; Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, ed. Marianne Weber (Tübingen: Mohr, 1988). Jung Mo Sung, *Deseo, mercado y religión* (Editorial SAL TERRAE, 1999).

⁵² Eduardo Bericat Alastuey, «Max Weber o el enigma emocional del origen del capitalismo», *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 95 (2001): 9-36.

forma a la experiencia personal, a la vida social y al paisaje⁵³. Entonces, en tanto que el protestantismo se consolidó un rechazo profundamente emotivo a la moralidad católica, supuso el crecimiento de un “mundo” intensamente emocional⁵⁴. No obstante, las religiones protestantes desarrollaron prácticas monopólicas muy similares a las del catolicismo y ambas formas confesionales del cristianismo se articularon con el orden político-económico profundamente religioso del capitalismo. Por este motivo, en esta disertación hablaremos de la existencia de varios oligopolios religiosos que constituyen un monopolio cristiano.

El desarrollo histórico de esta competencia oligopólica fue más o menos similar en distintos países latinoamericanos por la similitud en sus procesos de urbanización⁵⁵. La colonización, el intervencionismo, las expansiones imperialistas, el mestizaje, la esclavitud, etcétera, han dado una forma más o menos similar a las experiencias urbanas que facilitarían el arraigo del catolicismo se arraigó en las comunidades históricamente marginadas⁵⁶. La urbanización produciría una serie de flujos emocionales, primordialmente angustiantes, relacionados con la individualización y las formas laborales del capitalismo industrial que encontrarían un alivio en las prácticas religiosas del catolicismo⁵⁷. Con el paso del tiempo estos flujos emocionales se han intensificado y se manifiesta, contrario a lo que solía pensarse, en la “reversión” de los procesos de secularización de algunos Estados nacionales. Aquí, se tomará

⁵³ Sobre la relación entre moralidad, emociones y política, véase Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2001); Martha C. Nussbaum, *Political Emotions* (Harvard University Press, 2013); Martha C. Nussbaum, *The Monarchy of Fear: A Philosopher Looks at Our Political Crisis* (Oxford University Press, 2018).

⁵⁴ Prácticamente cualquier estudio de religiosidad aborda cierto aspecto de lo emotivo, sobre el tema véase John Corrigan, *The Oxford Handbook of Religion and Emotion* (United States of America: Oxford University Press, 2008).

⁵⁵ No estoy hablando de la mítica “tesis de la secularización” según la cual los procesos de urbanización propician el escepticismo religioso y la búsqueda de experiencias religiosas personalizadas. Dicha teoría explica el aumento de creyentes en las iglesias evangélicas como consumidores de este tipo de experiencias. En este sentido, el neopentecostalismo ofrecería una nueva y variada cantidad de experiencias religiosas personalizadas como la capacidad de hablar en lenguas, de sentir el Espíritu Santo, de ser exorcizado y de la curación, así como las ofrecen también las prácticas chamánicas o creencias espiritistas preexistentes en los contextos urbanos de lugares como África, Corea y Brasil. Esto tendría un auge asociado al capitalismo y la urbanización debido a una fuerte “desilusión” respecto a los dogmas tradicionalmente católicos. Tal escepticismo explicaría el auge de los dogmas de la ciencia y de la tecnología. Robert Kisala, «Urbanization and Religion», en *Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, de Peter Antes, Armin W. Geertz, y Randi R. Warne (Walter de Gruyter, 2008), 255-74; Harvey Cox, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the 21st Century* (Da Capo Press, 2009).

⁵⁶ El subdesarrollo, la desigualdad social y la periferización son lo que moldeó la experiencia urbana en latinoamérica. Milton Santos, *Ensaio sobre a Urbanização Latino-Americana* (São Paulo: Hucitec, 1982).

⁵⁷ Georg Simmel, «The Metropolis and Mental Life», en *On Individuality and Social Forms*, de Georg Simmel, ed. Donald N. Levine (Chicago: University of Chicago Press, 1971).

como ejemplo el caso brasileño, donde, desde el siglo XVI, el Estado impulsó el crecimiento de ese monopolio inicialmente católico, pero que a finales del siglo XIX comenzó a compartir espacio con otra rama del cristianismo: el de cuño protestante. Este último, además, ha sido en Latinoamérica desde el siglo XX, eminentemente evangélico pentecostal⁵⁸.

Las religiones pentecostales, caracterizadas por la ritualización de la desmesura emotiva, nos impactan y asombran. Pero es importante no reducir la “cultura evangélica” al ámbito de “lo religioso”, porque esta religiosidad “popular”, desborda la proliferación simbólica del rito y se encarna en la vida cotidiana a través del “sentimiento de criatura”, la sensación de la nulidad humana frente a la inminencia de lo eterno⁵⁹. Justo ese sentimiento es lo que las articula tan profundamente al desarrollo del capitalismo pues, los procesos derivados de la explotación capitalista, las tensiones internacionales, las extinciones masivas de animales, las pandemias, la depresión, el calentamiento global y el sufrimiento propio son, en los cultos protestantes; designio divino o acción demoniaca. En ambos casos, capitalismo y sus consecuencias son parte del cumplimiento de la palabra divina o señales apocalípticas. Esto propicia que el evangelismo sea visto como una solución eficaz frente a la vida emocional de las metrópolis.

⁵⁸ Sobre este tema se hablará en los capítulos II y III de la tesis, pero vale hacer una aclaración previa. La mayor parte de la historiografía académica enfatiza la necesidad de diferenciar entre las grandes variaciones protestantes. Existen los llamados “protestantes históricos”, llegados a Brasil en el siglo XIX herederos directos de la reforma europea. Después, los “protestantes tradicionales” serían las iglesias brasileñas que siguen el legado de las históricas pero que no fueron fundadas por misioneros europeos históricos. Estas dos formas del protestantismo se consideran como una primera oleada evangélica en Brasil. Después estarían los “protestantes pentecostales”, cuyas iglesias fueron fundadas a principios del siglo XX por misioneros estadounidenses y europeos pero que tendrían origen en los momentos de avivamiento de los barrios negros de los Estados Unidos. De estas iglesias surgirían los “protestantes pentecostales autóctonos”, que serían iglesias pentecostales fundadas por pastores brasileños y no por misioneros estadounidenses o europeos. Éstos dos movimientos se considerarían una segunda oleada evangélica en Brasil. Finalmente, estarían los “neopentecostales” cuyo origen también es brasileño y cuya diferenciación se ha radicalizado al punto de que muchos protestantes de las anteriores oleadas los desconocen como evangélicos. No obstante, en tanto que esta distinción es puramente académica, pues mi trabajo de campo en Río de Janeiro me permitió ver que los practicantes de estas religiones pentecostales y neopentecostales prefieren autodenominarse como “evangélicos”, me referiré así a ellos y en caso de ser necesario, a lo largo del trabajo añadiré un “apellido” para que el lector pueda identificar a qué grupo religioso me estoy refiriendo. Paul Freston, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America* (Cambridge University Press, 2004); Paul Freston, *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*, 1a ed. (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008). Ricardo Mariano, «Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal», *Estudos avançados* 18, n.º 52 (2004): 121-38; Ricardo Mariano, «Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos», *Revista de Estudos da religião* 4 (2008); Ricardo Mariano, «Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço», *Perspectiva Teológica* 43, n.º 119 (2011): 11.

⁵⁹ Rudolph Otto, «Lo santo», *Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 1980; Rudolph Otto, *Ensayos sobre lo numinoso* (Trotta, 2009).

Este conjunto de emociones de la vida contemporánea, que constituyen el sentimiento de dependencia de lo divino, significa confirmar no sólo la existencia de Dios, sino su presencia en la vida cotidiana. En estas religiones, identificar en la experiencia estética colectiva la manifestación de la divinidad y la expresión de las relaciones de poder es una forma del ritual que cristaliza la estructura social. A través del símbolo, la ritualidad hace manifiesta su capacidad de generar la mítica *communitas* — la anulación de roles y estatus sociales por un breve momento caracterizado por un goce estético⁶⁰. Es decir, la experiencia estética del ritual religioso es ocasión de un momento anti-estructural entre dos períodos estructurados del tiempo, lo cual sería una confirmación constante de las normas, roles y estatus sociales, un llamado apostólico a los humanos para conformar la comunidad cristiana. En este sentido, las religiones evangélicas brasileñas se unifican bajo la autoridad apostólica del pastor, rememorando en cierta medida a las comunidades cristianas primigenias que resulta como una solución frente a los temores y ansiedades producidos por la vida contemporánea y leídos desde una óptica pre-apocalíptica. Esta capacidad de aunar los intereses del individuo con los de la comunidad, es un precedente de la totalidad ética del Estado⁶¹. No obstante, no sólo es el miedo y las emociones asociadas al apocalipsis, lo que detona la acción ritual evangélica.

En el momento de comunión con Cristo, el Espíritu Santo se siente en el cuerpo a través de la musicalidad, la oración guiada por el pastor y las efusivas alabanzas en lenguas extrañas. Esa manifestación emocional tiene un vector de alteración cuya dinámica se puede encontrar en la regulación evangélica de la expresión emocional⁶². La regulación emocional evangélica supone a las iglesias como espacios donde se permite la expresividad emocional por lo que la vida evangélica dibuja nuevos límites para el intercambio de emociones, sentimientos, pasiones y afectos. Es decir, las iglesias actúan como regímenes emocionales, donde existen un conjunto de emociones normativas con rituales y prácticas oficiales que los expresan e inculcan. Por ello,

⁶⁰ Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society* (United States of America: Cornell University Press, 1974).

⁶¹ Reyes Mate, *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de occidente*, vol. 151 (Anthropos Editorial, 2006).

⁶² William Reddy ha estudiado como las “declaraciones comunicativas” — *emotives* — tienen un efecto transformador, tanto en quien las expresa como en quien las interpreta. Hace referencia a palabras y gestos “emocionales” que alteran los estados de quienes los hablan. Hay *emotives*, convencionales y autorizados, dice Reddy, con “poder extensivo”, por lo que son motores de conversión. Son aprendidos y se pueden desaprender. También son fuente del cambio histórico. William M. Reddy, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001).

es importante conocer los sistemas de sentimientos de las comunidades evangélicas, a través de analizar lo que consideran como “valioso o dañino”, las evaluaciones que hacen sobre las emociones de otros y las propias, la naturaleza de sus vínculos afectivos, los modos de expresión emocional que aceptan y rechazan o la interpretación afectiva de lo que consideran digno de ser recordado o no⁶³. Investigar estos códigos de *fuera normativa* que se expresan en palabras e imponen formas de sentir-actuar, es dotar a la interpretación de variantes culturales. Enfocar el análisis en la relación asimétrica existente entre acción y norma, que supone a su vez, la existencia de un régimen normativo permite adjudicar una condición procesual a esa relación⁶⁴. Así ofrece la posibilidad de analizar las transformaciones de las condiciones de poder de esos regímenes emocionales a lo largo del tiempo. Sin embargo, la pluralidad religiosa brasileña complejiza la identificación de las particularidades de dicho discurso. Cuando dos o más identidades religiosas conviven en un espacio, narrativas, memorias y olvidos sobre el lugar que ocupan en conjunto están diferenciadas emocionalmente, pero, como se verá en este trabajo, se traslapan una encima de otra produciendo una maraña confusa de narrativas y memorias.

ESTRUCTURA DE LA TESIS

Esta disertación está dividida en tres capítulos. El primero de ellos, titulado “La Goméia”, expone a nivel micro y macro las relaciones entre homosexualidad, negritud y Candomblé. Este análisis multiescalar se realiza en función de sus relaciones, reproducciones, tensiones y distensiones con las migraciones del siglo XX desde el nordeste brasileño hacia Río de Janeiro, de acuerdo con la metodología planteada por Nina Glick-Schiller⁶⁵. Asimismo, se analiza cómo homosexuales y travestis conflictuaron al nacionalismo y la masculinidad militarizada. Se entiende esto como antecedente del rechazo militar evangélico a la homosexualidad negra.

El capítulo II llamado “Pequeña África”, es un breve panorama del mundo negro brasileño. A través de narrativas de historia oral de vida cotidiana, categorizadas en función del

⁶³ Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, First printing, Cornell paperbacks (Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 2007). Barbara H. Rosenwein y Riccardo Cristiani, *What is the History of Emotions?* (Malden, MA: Polity, 2018), 36.

⁶⁴ Raymundo Mier Garza, «Complejidad: bosquejos para una antropología de la inestabilidad», en *Antropología y complejidad* (Gedisa, 2002), 77–104; Raymundo Mier Garza, «Tiempos rituales y experiencia estética», *Procesos de escenificación y contextos rituales*, 1996, 83–110.

⁶⁵ Nina Glick-Schiller, Ayşe Çağlar, y Thaddeus C Guldbrandsen, «Beyond the Ethnic Lens: Locality, Globality, and Born-again Incorporation», *American ethnologist* 33, n.º 4 (2006): 612-33; Nina Glick-Schiller y Ayşe Çağlar, «Towards a Comparative Theory of Locality in Migration Studies: Migrant Incorporation and City Scale», *Journal of ethnic and migration studies* 35, n.º 2 (2009): 177-202.

pensamiento político-religioso de la población negra brasileña, se estudian los flujos migratorios Nordeste-Río-São Paulo y sus consecuentes diversidades: étnicas, lingüísticas, religiosas. Asimismo, se describe cómo el nordeste, corazón negro de Brasil, es en cierta medida un corazón “africano” que contrasta con la diversidad urbana consecuente de las migraciones del siglo XX y que podría ser entendida como más propiamente brasileira y contrastantemente cristianizada. La reproducción barrial de la vida tradicional nordestina determinaría, así, las transiciones identitarias que dan pie al “pluralismo religioso” de la zona metropolitana y de las distintas territorialidades del interior de Río de Janeiro.

Finalmente, el capítulo tercero titulado “El Evangelio”, muestra la conformación de una moral militar evangélica, de grupos paramilitares o de exterminio y las configuraciones político-territoriales que se estudian como ejes determinantes del olvido de La Goméia. Estas, pensadas como un juego de modernidades de las negritudes *vis-a-vis* las blanquitudes, inciden en las reconfiguraciones de las historicidades y temporalidades de las narrativas de los vecinos a La Goméia. Así, los recuerdos recopilados a través de historia oral y sus diferenciaciones se sustentan en dicho juego de modernidades donde el pasado es leído como premoderno, bárbaro, por la presencia del Candomblé y la Umbanda en la vida social de los negros; visto con los ojos de un presente en proceso de conversión y a la luz de un futuro moderno, cristianizado, blanco y civilizado.

La lectura de estos capítulos permite concluir cómo las transiciones y los pluralismos religiosos inciden en la reconfiguración del paisaje emocional del *bairro* y en las memorias y olvidos del *terreiro da Goméia*. En esta sección final se discute, además, cómo el análisis antropológico de la configuración histórica de élites políticas locales permite identificar la materialización espacial de las relaciones de poder, cómo esta se sustenta en la reconfiguración de las confesionalidades y si tanto la espacialidad del poder como la configuración religiosa tienen una asociación directa y una direccionalidad, unidas por la periferización como una estrategia de dominación política.

I. LA GOMÉIA

Seu João da Goméia es extraordinariamente famoso, entre otras razones, por haber sido abiertamente homosexual¹. Por otra parte, en la historia oral de los allegados al sacerdote y al Candomblé, la sexualidad es un aspecto de su persona que trata de ser mantenido al margen de su papel religioso; es decir, como parte de la “vida privada” del *pai de santo*. Sin embargo, en la memoria del barrio, la muy sonada homosexualidad de *seu* João es ocasión de gran incomodidad entre los vecinos evangélicos. En este capítulo se busca comprender lo que significan, en términos históricos, distintos aspectos de la “vida privada” del sacerdote — como la homosexualidad y el travestismo —, que son ejes fundamentales de su historia de vida y constitutivos de la memoria que de él se guarda en el barrio.

Asimismo, se analiza cómo los recuerdos, asociados con la sexualidad de *seu João*, pasaron a formar parte de la dimensión espacial de La Goméia y, de hecho, la caracterizaron como un “espacio de sociabilidad homosexual”. Este término refiere a lugares que son frecuentados por homosexuales con el fin de establecer relaciones de diversos tipos. Utilizar la palabra “sociabilidad”, que no es una categoría común y simple, implica pensar en La Gomeia como un espacio donde se establecían relaciones afectivas, reales o supuestas, entre homosexuales². Es necesario, por tanto, circunscribir el recuento ofrecido en este capítulo en

¹ Utilizaré la palabra “homosexual” aunque estoy consciente de que existe toda una discusión lingüística y una lucha reivindicativa contra la articulación del racismo y la homofobia en términos peyorativos utilizados generalmente por hombres cis heterosexuales para referir a homosexuales, afeminados, travestis y trans. Entre las palabras que componen esa *gíria* — jerga o *slang* — se encuentran: *puto*, *fresco*, *viado*, y *bicha*. Durante el tiempo que viví en el *bairro* de Copacabana, en Duque de Caxias, la palabra que más escuché fue *viado*, que diariamente muchos hombres proferían a un hombre adulto con discapacidad intelectual que era mi vecino. Así, el uso pragmático de esta palabra revela, a mi parecer, una relación con la patologización de la homosexualidad de principios de siglo XX, cuando se consideraba que ésta era una desviación del comportamiento sexual “normal” y que, posteriormente, derivaría en el término “orientación sexual”, popularizando la idea de que los homosexuales éramos “desviados”. Según James Green, a principios del siglo XX, el término *viado* se uniría al lenguaje popular, como una modificación de la palabra *veado* — venado —, que referiría a la cualidad asustadiza de esos animales y de los homosexuales. En la década de 1930, la palabra *bicha* comenzó a utilizarse como término peyorativo para referir a los hombres que tienen sexo con hombres, pero en particular a aquellos que son afeminados. En términos históricos, las palabras más antiguas para referir a los homosexuales son *sodomita*, *puto* y *fresco*, que habrían sido utilizadas entre los siglos XVII y XIX. Sobre los orígenes históricos de estas palabras, véase James Naylor Green, *Beyond Carnival: Male Homosexuality in Twentieth-Century Brazil*, Worlds of desire (Chicago: University of Chicago Press, 1999). Sobre el dinamismo histórico de las categorías antes mencionadas y su articulación con el racismo, véase Megg Rayara Gomes de Oliveira, «O diabo em forma de gente: (r)existências de gays afeminados, viados e bichas pretas na educação» (Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Educação), Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 2017).

² Chapman Quevedo y Willian Alfredo, «El concepto de sociabilidad como referente del análisis histórico», *Investigación & Desarrollo* 23, n.º 1 (28 de mayo de 2015): 1-37-37.

una discusión más amplia de las percepciones e interpretaciones que los travestismos practicados por João da Goméia han tenido, tanto en su contexto espacial y temporal como en una lectura histórico-antropológica actual.

A fin de hacer evidentes dichas tensiones interpretativas y las implicaciones sociales de los travestismos de Joãozinho da Goméia, es necesario explorar en extenso la configuración de la sexualidad y el género en el Brasil desde una mediana duración, es decir, prestando atención a los siglos XIX y XX. Para tal efecto, este capítulo se divide en cinco secciones que enfocan la atención, a su vez, en distintas temporalidades. En el primer apartado se analizan las implicaciones de una viñeta etnográfica que allí presento. Dicha viñeta contiene una serie de factores muy significativos para esta investigación, pues permite pensar en el antiguo *terreiro* como un espacio de sociabilidad homosexual. A su vez, esta viñeta es complementada con una retrospectiva de las opiniones sobre la sexualidad del *pai de santo* vertidas a lo largo del tiempo.

Posteriormente, a fin de analizar e identificar posibles continuidades históricas, en esta misma sección se incluyen datos autoetnográficos provenientes de mi trabajo de campo en un *terreiro* de la Baixada Fluminense. Esta primera sección del capítulo muestra cómo hay una fuerte carga moral en el recuerdo de la sexualidad de Joãozinho y cómo ello se traduce en las percepciones actuales sobre el espacio. Esto hace necesario, por tanto, contextualizar históricamente este “olvido” que toma forma en rechazo a partir de la historia de la homosexualidad en Brasil, lo cual se realiza en el segundo apartado. Posteriormente, la sección tercera discute cómo la prensa contribuyó fuertemente a pintar este espacio como un lugar envuelto en “atmósferas pecaminosas”. Específicamente, se presentan ejemplos periodísticos de sexualización racial y racialización sexual de las manifestaciones religiosas de raíz africana. En la cuarta parte se analiza cómo la militarización de América Latina, y su robustecimiento durante la Guerra Fría, propició un rechazo continental a la homosexualidad y al travestismo que afectó directamente al personaje de Joãozinho da Goméia.

Como el lector puede apreciar, los saltos en el tiempo que realizo en estas cuatro secciones se justifican porque sigo una lógica inductiva; es decir, de lo particular a lo general. Ello obedece, al mismo tiempo, a una lógica espacial: se parte del antiguo *terreiro* da Goméia y, a partir de allí, se analiza una política estatal de género y raza en el caso brasileño. Esto se vincula, a su vez, con políticas de género definidas en el contexto de la Guerra Fría en América

Latina. Una vez hecho este ejercicio, corto la lógica inductiva y regreso a nuestro *terreiro* original y a su fundador. Esto lo hago en la quinta y última sección del capítulo, donde, con la comparación de dos personajes, João da Goméia y Tenório Cavalcanti, muestro cómo las diversas escalas manejadas en este capítulo confluyen en la memoria y olvido de este espacio.

1.1 “LA GENTE SABE...”

En enero de 2019 realicé una visita de prospección etnográfica al *terreiro da Goméia*, en compañía del fotógrafo Rodrigo Rodrigues y el arqueólogo Rodrigo Pereira. Actualmente, el terreno se encuentra abandonado, a excepción de la casa donde vivía João Alves que, cuando hice esta visita, estaba habitada por un par de cerdos y un caballo blanco. Nuestro recorrido en ese lugar provocaba algunas miradas extrañadas, otras curiosas, entre los vecinos y transeúntes de la Avenida General Rondón. Este hecho revela algo fundamental: el *terreiro* aún se ensambla con la comunidad a través de las prácticas cotidianas en las que tiene participación. Así, para esbozar una explicación histórica de su abandono y olvido es necesario responder dos preguntas básicas: ¿cuáles eran estas prácticas?, y, ¿quiénes las realizaban?

Las respuestas vinieron, algunos momentos después, de un vecino del *bairro*. Un hombre de unos cincuenta años, que se encontraba leyendo un folleto cristiano sobre espíritus y la existencia de demonios. El hombre nos saludó alegremente desde el interior de una tapicería. Después de comentarle que veníamos del *terreiro*, narró un recuerdo que describía las fiestas de Candomblé y sus participantes.

Creo que, como existe el bien, también existe el mal — dijo, mientras ponía su revista sobre la mesa— así es, existen los *orixás* como le llaman los *macumbeiros*. Mi madre era *macumbeira*, no iba a “la Goméia” pero ella veía a los *orixás*. Aun así, la gente no cree en Dios, pero piense usted, si los espíritus existen, es porque Dios existe. Porque hay bien y mal. Fíjese, antes de la muerte de mi padre, él hablaba de que nosotros vivíamos de “La Goméia”. Él tenía un puestito que vendía café y otras bebidas para la gente que visitaba “La Goméia”, venía hasta aquí mucha gente con dinero. Siempre la calle estaba llena de carros. Contaba que un día hubo tanta gente que hasta hubo un atropellamiento. Uno de ellos atropelló a una persona y ahí comenzaron las peleas. Tanto los umbandistas comenzaron a rezar a sus espíritus para acabar con la Iglesia de Dios, como los evangélicos comenzaron a pedir a Dios para que acabara con el *terreiro*. Fue un diácono evangélico quien encabezó esas oraciones. Y hasta hoy, usted vea quién está acabado y quién está en pie. Pero así son las cosas de nuestro Dios. Yo recuerdo que, cuando mi madre se convirtió, no me dejaba ir con ellos. Pero yo era un niño juguetón, curioso, y me colaba a sus fiestas, les ayudaba a desplumar gallinas y miraba cómo sacaban los corazones de los animales. ¿Se imagina usted un niño

trepado en el árbol de la entrada?, ¿un niño asomado viendo esas fiestas? ¡Muchas de ellas eran fiestas de homosexuales!

En esta narración, se reconoce que la cantidad de gente que asistía a las fiestas de *pai* Joãozinho, representó un ingreso económico para los vecinos. Sin embargo, la misma cualidad multitudinaria fue ocasión de conflictos que avivaron una animadversión religiosa entre evangélicos y candomblecistas, de acuerdo con este narrador³. A esta problemática subyace un conflicto moral identificable en el cierre de la narración: las “fiestas de homosexuales”, que incluían sacrificios de animales y que “no son aptas para niños”. Este testimonio fue descartado por el arqueólogo Rodrigo Pereira⁴ pues, de acuerdo con sus cálculos, el narrador no cuenta con la edad necesaria para haber asistido a las ceremonias realizadas en el tiempo de vida del *pai de santo*. Le pareció que el informante, por ser evangélico, estaba mintiendo para desprestigiar la memoria de La Goméia.

Sin embargo, es importante considerar que la narración condensa la reprobación moral cristiana que ha acompañado a la homosexualidad en la historia brasileña. Aunque en mi trabajo de campo en el barrio efectivamente escuché varios testimonios que descalificaban al sacerdote por ser homosexual, este es distinto. Aquí se habla de que en el *terreiro* se reunían varios homosexuales, de que era un espacio de sociabilidad homosexual⁵. Al igual que Rodrigo Pereira, algunos miembros del movimiento negro descartaron la narración por considerar que lo que se llevaba a cabo en el espacio de culto eran precisamente cultos religiosos y no “fiestas”. Por ejemplo, cuando comenté sobre el testimonio con *Mãe* Silvia de Oxum, una de las *ekedi* — conserje — de un *terreiro* donde, además, ostenta el cargo de *Iyá Egbé* — líder de todas las

³ Esta versión parece contrastar con otras narraciones orales que escuché en el barrio, según las cuales, tanto la Asamblea de Dios, como el *terreiro da Goméia* mantenían buenas relaciones. Así se aprecia en palabras de *mãe Seci Caxi*, heredera de La Goméia: “Existía una fiesta que se realizaba una vez al año, que era “las aguas de Oxalá”. Y ahí es donde estaba la ligación de la Asamblea de Dios, que aún continúa allá en el barrio, próxima al terreno de La Goméia. En esa fiesta salía una procesión de La Goméia y después se encontraba con la banda de música de la iglesia, que estaba afuera del templo esperando. Se colocaba al frente de la procesión, tocando, los *ogães* llevaban los atabaques pequeños, colgados y también iban tocando. Entonces, así juntos, daban la vuelta al bairro”. Réis, *Mae Seci Caxi habla de La Goméia*.

⁴ Comunicación personal después de la entrevista; 5 de enero de 2019, Duque de Caxias.

⁵ En tanto que la organización y la dinámica de muchos espacios de sociabilidad homosexual son en parte invisibles, se requiere experiencia práctica en dichos sitios, así como un conocimiento previo de la lógica y hábitos de quienes los construyen y los frecuentan para poder reconocerlos. El hombre que me transmitió la narración no tiene experiencia práctica en la lógica y hábitos del Candomblé, pero en el barrio es reconocido por ser homosexual, lo cual le otorgaría el conocimiento práctico de las lógicas de los espacios de sociabilidad homosexual. Stéphane Leroy, «Gay Paris: Elements for a Geography of Homosexuality», *Annales de Géographie* No 646, n.º 6 (2005): 579-601.

mujeres — también rechazó categóricamente la idea de que ese espacio de culto fuera utilizado para hacer “fiestas de homosexuales”, pues ella identificó un tono de reprobación moral en la narración. Por este motivo, fui invitado a un terreiro tradicional de Candomblé cuya fundación es contemporánea al de *seu* João da Goméia. Así fue como conocí el *Ilê Ogun Mègègè Asé Baru Lèpè* o *Terreiro Santo Antônio dos Pobres*⁶.

Mãe Silvia me pidió que llegara un día antes de la fiesta de aniversario del asentamiento del *orixá* de la Casa; es decir, el día 25 de octubre de 2019. Era una ocasión muy especial pues se celebrarían 76 años de que el *axé* — energía — de *Xangô* yace en el suelo que sostiene al terreiro. Aquella noche asistieron muchas personas de la ciudad, de Río de Janeiro y de São Paulo, vestidas impecablemente, con elegantes y costosos atuendos hechos con telas importadas de África. Durante varias horas de poderosos cánticos sucedieron alegres e impresionantes encuentros con los *orixás*, quienes abrazaban a sus hijos y danzaban entre la multitud. Todos los hijos de *Xangô* lo incorporaron aquel día.

Cuando el sacerdote, Pai Sandro de Òsógìyan, dio por concluida la celebración formal, cerca de las 3 horas de la madrugada, salimos del *barracão* — espacio donde se realizan las fiestas. Nos dispersamos entre los espacios no sagrados de convivencia, donde la familia de santo y los visitantes nos relajamos y divertimos después de semanas de intenso trabajo preparativo para las fiestas. Hubo cerveza, baile y convivencia que los hijos de santo aprovecharon para conocer a los visitantes⁷. Ahí, no se sentía la potente atracción de los *orixás* y fue más factible poner atención o socializar con los demás invitados. *Mãe* Silvia me llevó

⁶ Este *terreiro* es de los más antiguos de la Nación Fon, una ramificación del tronco *nagô* o yoruba. Fue fundado por *pai Baiano* o *seu* Waldomiro de Xangô quien, al llegar a la Baixada Fluminense desde el nordeste, se hospedó en el espacio de *seu* João da Goméia, que habría llegado un par de años antes, a mediados de la década de 1940. *Pai Baiano* permanecería ahí bastante tiempo, ayudando en las tareas cotidianas de La Goméia caxiense hasta que pudo conseguir un espacio propio para establecer su *terreiro* en el barrio actualmente conocido como Parque Fluminense. No es posible entender el establecimiento del Candomblé en Río de Janeiro durante la primera mitad del siglo XX sin conocer las figuras más importantes de esta religión: João da Goméia, Waldomiro de Xangô y Regina de Bamboxé; posteriormente popularizarían el Candomblé en São Paulo. *Mãe Regina*, descendiente de la familia de santo considerada como la más antigua de Río, junto con *pai Baiano*, fueron considerados “cultos puros”, mientras que Joãozinho da Goméia representaría la transgresión de la ortodoxia. Stefania Capone, «Le pur et le dégénére: le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées», *Journal de la société des américanistes* 82, n.º 1 (1996): 259-92.

⁷ Como se explicó en la introducción, los términos *familia de santo*, *pai de santo*, *irmãos de santo* e *filhos de santo*, son categorías de parentesco ritual, de uso cotidiano en los *terreiros* de Candomblé, que resignifican la forma en la que las personas se relacionan entre sí en estos espacios, pues implican jerarquías y, por tanto, la utilización de formas lingüísticas reverenciales — que alternan entre el portugués y el *yoruba* — que deben ser utilizadas para dirigirse a las personas más viejas de la comunidad. Una persona puede estar casada por las leyes civiles, pero, al entrar a un *terreiro*, pasar a ser *pai* y *filho* de santo.

entre las mesas para presentarme con los asistentes y, en ese trayecto, un chico me invitó cerveza y quiso conversar conmigo. Recibí el vaso que me ofreció, pero de inmediato se fue a servir cerveza a otros invitados.

Mãe Silvia mostró emoción por que un *negão* quería conocerme⁸. Ahí me percaté que habíamos varios homosexuales intercambiando miradas, algunos conversando, unos más bromeando, otros bailando, mientras hombres mayores halagaban y abrazaban coquetamente a otros más jóvenes. *Mãe* Silvia me comentó que todo lo que viví esa noche pasaba de forma muy similar en La Goméia. Después de las celebraciones de Candomblé, dijo la *ekedi*, siempre hay convivencia, bebida y *roda de samba* hasta el amanecer en la que participan los miembros de la *familia de santo* y es muy probable, agregó, que asistieran homosexuales⁹. Lo cual es muy distinto a que un lugar sagrado fuera utilizado con ese fin; ni siquiera la casa que habitaba *seu* João da Goméia, pues él fue un hombre profundamente respetuoso con los *orixás*. De tal modo, esta versión de la *Iyá Egbé*, contrasta con la narración presentada al inicio del capítulo. Entender la tensión entre ambas narrativas constituye un reto desafiante.

La sexualidad de este *pai de santo* ha sido motivo de grandes controversias desde la década de 1930. En la actualidad, su familia de santo afirma que “él era muy reservado” en cuanto a su “vida privada” y que nunca la mezcló con su vida religiosa. Sin embargo, también

⁸ La palabra *negão* es difícil de ser traducida al español porque condensa muchos de los significados asociados a las masculinidades negras. Históricamente relacionada con la sexualidad de los hombres negros, esta categoría racial, fijó una serie de representaciones negativas desde el periodo esclavócrata donde se les retrató como libidinosos, grotescos, hipereróticos, violentos, degenerados, rebajándolos a pura corporalidad sexualizada. Sobre este tema véase Henrique Restier da Costa Souza, «Lá vem o negão: discursos e esterótipos sexuais sobre os homens negros», *Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos)*, 2017; Marcos Uzel, «O estigma do super negão: sexualidade em debate numa peça do Bando de Teatro Olodum», en *Nudez em cena. Insurgência dos corpos*, ed. Felipe Henrique Monteiro Oliveira (São Paulo: Pimenta Cultural, 2019), 88-103.

⁹ La *roda de samba* es una manifestación festiva de la religiosidad afrobrasileira, muy común en las ciudades de Río de Janeiro, Salvador y São Paulo. Son sesiones de improvisación musical que reúnen un gran número de personas que cantan y bailan alrededor de una mesa donde los músicos tocan diversos instrumentos, africanos y europeos. Actualmente se considera patrimonio inmaterial de Brasil. Para conocer su historia véase Marcos Napolitano y Maria Clara Wasserman, «Desde que o samba é samba: a questão das origens no debate historiográfico sobre a música popular brasileira», *Revista brasileira de história* 20, n.º 39 (2000): 167-89; Eduardo Conegundes de Souza, «Roda de samba: espaço da memória, educação e sociabilidade», *Resgate: Revista Interdisciplinar de Cultura* 15, n.º 1 (2007): 103-10; Carlos Sandroni, «Samba de roda, patrimônio imaterial da humanidade», *Estudos avançados* 24, n.º 69 (2010): 373-88. Este testimonio muestra que los *terreiros* son “espacios para sentir”, independientemente de las prácticas sexuales que cada hijo de santo tenga; son lugares donde se reúnen comunidades formadas por identidades, metas y aspiraciones compartidas, son sitios o espacios particulares que cobran vida a través de un conjunto específico de expresiones emocionales, actos y performances específicos. Sobre el término “espacios para sentir” véase Susan Broomhall, ed., *Spaces for Feeling: Emotions and Sociabilities in Britain, 1650-1850* (London ; New York: Routledge, Taylor & Francis, 2015).

se saben muchos detalles de sus relaciones amorosas e incluso hay explicaciones religiosas para su imposibilidad de establecer una relación estable¹⁰. Este interés en delimitar estrictamente la vida “privada” de la vida “pública”, hace manifiesto una serie de relaciones de poder que producen y permiten la observación de las identidades homosexuales. En este caso, la sexualidad de Joãozinho, algún tiempo fue considerada como un signo de impureza racial.

Este hecho fue registrado por Ruth Landes en su trabajo de campo en Salvador a finales de la década de 1930. En distintos testimonios recopilados por la antropóloga, Edison Carneiro, quien, algunos años después, se tornaría uno de los principales estudiosos de las culturas negras del nordeste, le transmitió la opinión de algunas mujeres *nagô* sobre dos *pais de santo*, uno de los cuales era *seu* João da Goméia. Para ellas, así como para Carneiro, el hecho de que *pai* João se alaciaba el cabello, lo evidenciaba como un homosexual y, además, blasfemo¹¹. En un contexto en el que preservar la “africanidad” era imperante, esto se interpretó como una señal de aculturación blanca y de desconocimiento del culto a los *orixás*, situación que se aunaba a la incorporación de *caboclos* o entidades indígenas tupí guaraní en su Candomblé¹². Posteriormente, casi al final de su libro, Landes registró otra conversación sobre João da Pedra Preta — como João da Goméia era conocido en aquel tiempo debido al caboclo que incorporaba.

¹⁰ En las historias que escuché, se habla de que tuvo una relación con un hombre durante varios años. Este compañero suyo moriría o desaparecería después de un tiempo y después el sacerdote solamente tendría encuentros ocasionales y romances furtivos. Ello explicaría, de acuerdo con Rodrigo Pereira, que comprara otra casa donde podría vivir su vida “secular” separada de la vida religiosa. André Leonardo Chevitarese y Rodrigo Pereira, «O desvelar do candomblé: a trajetória de Joãozinho da Gomeia como meio de afirmação dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro», *Revista Brasileira de História das Religiões* 9, n.º 26 (Setembro/Dezembro de 2016): 43-65.

¹¹ “Algunos hombres de verdad tienen la urgencia de volverse sacerdotes y arman cultos de acuerdo con las tradiciones de la nación Angola o de la nación Congo. Hay un sacerdote Angola que lidera su propio templo. Él es *pai* Bernardino, y la gente del culto lo respeta porque su trabajo es bueno. Es un gran y poderoso hombre que danza maravillosamente, pero en el estilo de las mujeres. Hay un apuesto joven *pãe* [sic] Congo llamado João que sabe casi nada y nadie toma en serio, ni siquiera sus propias “hijas de santo”, como llaman al cuerpo de sacerdotisas; pero él es un maravilloso bailarín y tiene cierto encanto. La gente sabe que es homosexual porque alacia su cabello y *eso* es blasfemo. ‘¿Qué? ¿Cómo alguien puede dejar que un fierro caliente toque la cabeza donde vive un santo? Exclaman las mujeres”. Traducción libre de Ruth Landes, *The City of Women*, ed. Sally Cole, 1a. (United States of America: University of New Mexico Press, 1994), 38.

¹² *Caboclo*, según la literatura, es una categoría asociada con el pasado indígena de Brasil, generalmente con denotación peyorativa. Para algunos autores el término tiene una estrecha relación con las lenguas tupí-guaraní. En general, esta categoría aglutina componentes étnicos, culturales, políticos, económicos y raciales. Deborah de Magalhães Lima, «A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico», 1999; Susana Dore de Matos Viegas, «Socialidades Tupi: identidade e experiência vivida entre índios-caboclos (Bahia-Brasil)» (Tese de Doutorado em Antropologia, Faculdade de Ciências e Tecnologia de Coimbra, 2003); Richard Pace, «The Amazon Caboclo: What’s in a Name?», *Luso-Brazilian Review*, 1997, 81-89. Roger Sanjek, «Brazilian Racial Terms: Some Aspects of Meaning and Learning», *American Anthropologist* 73, n.º 5 (1971): 1126-43.

Antes de este testimonio, Carneiro estaba explicando a Landes que ningún hombre permitiría que un Dios lo cabalgara, a menos que no le importase perder su virilidad. Por esa razón, el “espíritu” de los hombres en el Candomblé debía estar “siempre sobrio” y nunca atontado con la invasión de un Dios. Le aclaró en un tono más bien de burla que, quienes se dejan cabalgar son conocidos por ser homosexuales y se vuelven sacerdotes junto con las mujeres; usan faldas en los templos y copian los modos de las mujeres, como seu João¹³. Además, dijeron, era notorio en Salvador por sus romances con otros hombres, pero también por ser un maravilloso bailarín¹⁴.

Landes repetiría esta información en su artículo *A Cult Matriarchate and Male Homosexuality*¹⁵. Ahí afirmó que la mayoría de los homosexuales con aspiraciones sacerdotales que estaban entrando a los Candomblés de Caboclo, de tradición Congo-angola, provenían de las calles, donde convivían con prostitutas y delincuentes. Entre ellos se encontraba seu João, quien migró desde la zona rural de Bahía para vivir entre la gente de “mala reputación” de la ciudad, por lo que en su adolescencia era marginado como “delincuente” y no trataba de ocultar su homosexualidad¹⁶. En este mismo texto, Landes reporta que otros *pais de santo* cultivaban la

¹³ Esto fue un elemento importante de su imagen pública y, al permitir que sus hijos de santo hombres utilizaran indumentaria “feminizante”, fue percibido por los estudiosos y adeptos como “desvirtuador” del Candomblé. Luis Felipe Rios, «“Loce metá rê-lê!”: posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife», *Revista Polis e Psique* 1, n.º 3 (2011): 212-31.

¹⁴ “No todo es su culpa”, Edison respondió a Manoel. “Él solo tiene como 24 años y heredó el puesto hace nueve o diez años. Naturalmente, no estaba preparado. Él tenía solamente siete u ocho años cuando llegó a Bahía desde el interior, huérfano, sin casa, se convirtió en sirviente de un sacerdote. Vivía con pandillas de chicos como él, y las únicas mujeres que conoció vivían en burdeles. Finalmente, *Pai X* lo tomó y se hizo cargo de él y le dejó su templo cuando murió. Realmente es un tipo brillante, pero ¿qué podríamos esperar? Está tratando de hacer su camino en el mundo... Ahora puso a sus mujeres a competir por premios y ellas lucen tan bonitas como muñecas”. Landes, *The City of Women*, 238-39. La mayor parte de la historia de vida que Carneiro estaba transmitiendo, probablemente fueran rumores. En entrevistas posteriores, así como en las narraciones de personas muy cercanas al sacerdote, se puede ver que su madre vivió con él en Río de Janeiro, por lo que no era huérfano. De hecho, se ha repetido hasta el cansancio la historia de cómo fue que obtuvo el santo, un mito fundacional de la tradición oral sobre el personaje Joãozinho da Goméia. Básicamente se puede resumir en que, siendo aún un niño, sufría fuertes dolores de cabeza por lo que una mujer, su abuela (esclavizada en algunas versiones), lo llevaría a un *terreiro de Candomblé* para buscar sanación. Se dice que fue al *terreiro* del afamado Jubiabá, protagonista de una novela del escritor comunista Jorge Amado, donde los *orixás* hablaron a través del juego de caracoles para informar que, la cura del niño João sucedería solamente cuando él fuera iniciado en el Candomblé.

¹⁵ En este artículo presenta un estudio sobre la existencia de un matriarcado donde la ritualización de la homosexualidad de 10 *pais de santo* que conoció en Bahía, confirmarían el predominio de las relaciones de poder de las mujeres. Ruth Landes, «A Cult Matriarchate and Male Homosexuality.», *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 35, n.º 3 (1940): 386-97.

¹⁶ “João, al contrario, es bastante desvergonzado, medio amanerado en las calles, escribe cartas de amor a los hombres de su corazón, viste lujosas blusas cuyo color y corte destacan sus finos hombros y piel — y alacía su cabello. El cabello alaciado, prohibido por los estándares Nagô, es el símbolo de los hombres homosexuales”. Landes, 396-97.

amistad de sacerdotisas importantes de otras casas de culto para garantizar su admisión en un grupo selecto de sacerdotisas. Pero, a seu *João* le interesaba más “cultivar” amistad con prostitutas a quienes iba a visitar frecuentemente y con quienes jugaba de forma “inocente”; es decir que, al igual que otros sacerdotes del Candomblé de Caboclo, provenía del “bajo mundo” de las calles de Salvador¹⁷. En esta investigación, Landes identificó los roles sexuales, activo o pasivo, como rasgos de la personalidad que determinaban las actitudes de la sociedad hacia la homosexualidad. Además, al afirmar que la mayoría de los homosexuales que se dejaban “cabalgar por los dioses” eran pasivos y que quienes los cabalgaban en su mayoría eran *orixás* “femeninos”, la autora pensó identificar una forma cultural de aceptación de la homosexualidad a través del “travestismo ritual” en el cual los homosexuales pasivos incorporarían un espíritu femenino que los legitimaría como parte del *ethos* de las mujeres. Toda esta evidencia sobre la homosexualidad de diferentes sacerdotes de Candomblé sirvió para sustentar el argumento principal y controversial de Ruth Landes: la existencia de un *ethos* matriarcal entre las poblaciones negras del Nuevo Mundo.

Para Landes, la negativa de las *mãe de santo* a aceptar que los hombres incorporaran santo en público y la irrupción de ciertos homosexuales en esta prohibición, manifestaba cómo las mujeres establecían relaciones de poder en Salvador de Bahía. Es decir, se toleraba que los homosexuales fueran sacerdotes porque *imitaban* a las mujeres, legítimas sacerdotisas. Esta asociación inmediata entre homosexualidad, travestismo y el ser mujer es uno de los prejuicios más comunes en torno a las disidencias sexuales. Este prejuicio, retratado por la antropóloga muestra cómo en general la homosexualidad es entendida como una serie de prácticas sexuales

¹⁷ Podemos conocer la vida de ese “bajo mundo” gracias a algunos escritores de la época, como Jorge Amado. Su compromiso con el llamado “realismo socialista” lo llevó a relatar lo que el concebía como la realidad de la pobreza, la explotación, el racismo y la discriminación de la que eran sujetos los pueblos negros. Por eso retrató la vida de los homosexuales pobres, pasivos o afeminados. En *Suor*, escrita unos años antes de la visita de Landes (1934), un personaje llamado Ângelo es constantemente amenazado por parte de sus vecinos porque suponían que era homosexual. En su figura se anticipa el posterior relato sobre Franz y Medonho quienes vivían juntos en una casa vieja y enfrentaban de vez en vez el rechazo de sus vecinos por ser homosexuales. Medonho, vendedor de frutas, era morador del bairro, sucio, fuerte, masculino y feo. Por otro lado, Franz; sofisticado pianista, alemán, que gustaba de “amigar-se” con hombres, es llamado *xibungo*, término usado para referir a un homosexual pasivo, de manera despectiva. Jorge Amado, *Suor* (Editora Companhia das Letras, 2011). Existen varios análisis profundos sobre los personajes homosexuales de Amado, véase Ana Luiza Rodríguez Antunes, “Homossexualidade : a mestiçagem que Jorge Amado não viu : um estudo sobre as personagens homossexuais nos romances de Jorge Amado” (Doutorado em o Programa de Pós-Graduação em Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2009). Sobre la producción literaria de Jorge Amado como fuente etnográfica de las distintas identidades marginalizadas de Salvador de Bahia véase Russell G. Hamilton, «Afro-Brazilian Cults in the Novels of Jorge Amado», *Hispania* 50, n.º 2 (mayo de 1967): 242; Antônio Carlos Monteiro Teixeira Sobrinho y Carlos Augusto Magalhães, «Jorge Amado e as identidades às margens», *ANTARES: Letras e Humanidades*, n.º 4 (2010): 141-60.

y erótico-afectivas realizadas entre personas que son leídas como parte de la misma categoría sexo-identitaria. El desarrollo de estas categorías, en las tradiciones “occidentales”, se reduce a la interacción sexuada del binomio “hombre-mujer” que, además, es mediada por una serie de relaciones de poder históricamente definidas en favor de los hombres. Entonces, en tanto que los procesos identitarios son esenciales en la formación de la materia sexuada, la relación entre dos hombres o dos mujeres es leída en función de dichas relaciones de poder¹⁸. Por ello la homosexualidad se establece como un “deseo”, muchas veces inexistente, de ser “mujer” y, por tanto, de travestirse.

De hecho, existe una confusión entre dos formas de travestismo, identitario y carnavalesco, que se traslapan con el mal llamado “travestismo ritual” que se “practica” en distintas religiones de raíz africana. Sin embargo, es necesario aclarar que la incorporación de los orixás en el cuerpo de los iniciados al Candomblé no puede ser leída como travestismo. Decía Mãe Stella de Oxossi¹⁹, *Ialorixá* — sacerdotisa — del *terreiro Ilê Axé Opô Afonjá* de Salvador de Bahía, que los *orixás* son la

partícula divina que reside en cada uno de nosotros. Esa partícula se aviva durante las ceremonias y fiestas de Candomblé, expresándose de formas distintas, momento que los académicos y estudiosos que han procurado explicarlo desde una perspectiva positivista, han denominado trance o

posesión. Como respuesta a esta forma colonial de denominación, las comunidades religiosas negras lo han nombrado *incorporación*. Durante los toques de *atabaques* — tambores — los

Fig. 6 – Pai João da Goméia/Matamba en Bahía



Fuente: Anacostia Museum, Smithsonian Institution

¹⁸ Sobre la construcción de la materia sexuada, véase Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, 2a ed. (Buenos Aires: Paidós, 2015); Judith Butler, *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (Paidós, 2007). El travestismo, desde la postura de Riley Snorton, forma parte de la categoría “trans” (en inglés travesti se escribe *transvestite*), una categoría con múltiples manifestaciones y límites difusos entre ellas. Forma parte de las imbricaciones entre género y sexualidad cuyo análisis exige “no leer “la cuestión del sexo” como exclusivamente relacionada con los actos sexuales ni como objeto de elección, sino como indicativo de las prácticas de género y las formas de ser” C. Riley Snorton, *Black on Both Sides: A Racial History of Trans Identity* (University of Minnesota Press, 2017).

¹⁹ Maria Stella de Azevedo Santos, *Meu Tempo É Agora*, Edição: 2ª (Salvador, Brazil: Assembléia Legislativa - Bahia, 2010).

iniciados se unen con el *axé* — energía — del *orixá* que vive en su cabeza para formar un todo homogéneo. O, dicho en otras palabras, los *orixás* se unen a sus caballos para andar sobre la tierra.

Es decir que no hay en el Candomblé “travestismo ritual”. Éste, diría Lévi Strauss, tiene dos formas de ser manifestado por las sociedades: un travestismo bufonesco/carnavalesco y un travestismo “meramente” ritual. Así, el primero sería una forma en que los hombres simbolizan a las mujeres; una forma bufonesca en que los hombres intentan apropiarse de la femineidad, mostrando que eso sólo es posible por medio de la humillación de lo femenino; es la forma en que los hombres se piensan a sí mismos como mujeres. El travestismo ritual sería una manera de representar la masculinidad o la femineidad a través de la inversión de los roles de género; es decir, implicaría una suerte de traducción de las relaciones de poder de la vida cotidiana, traducción de las formas en que los hombres piensan la masculinidad a través de las mujeres. Sin embargo, es necesario aclarar que ambas formas de travestismo expresan las relaciones de género desde la perspectiva masculina²⁰. La línea divisoria entre ambos es difícil de trazar porque prácticamente todo travestismo carnavalesco es ritual, pero no todo travestismo ritual es carnavalesco.

En ese sentido, la palabra “travesti”, como otras de las categorías identitarias ahora apropiadas por las personas de la disidencia sexual, tiene una historia arraigada en las luchas y demandas de los movimientos LGBT+. Su uso se remonta a principios del siglo XX cuando se comenzaron a estudiar las “patologías” de la sexualidad en los ámbitos psico-médicos de Europa. En ese tiempo, existían dos términos para referir a la supuesta patología que actualmente

²⁰La historia de esta categoría de análisis, relaciones de género, se conforma por muchas posturas teóricas. Se ha usado, en gran medida, como una referencia descriptiva a la diferencia entre sexos. Sin embargo, este uso descriptivo ha llevado a plantear preguntas válidas para los estudios de género en Historia. Historiadoras feministas, como Joan Scott, han concluido que los retos teóricos obligan a pensar y analizar no solamente la relación entre hombres y mujeres en el pasado. Es preciso estudiar cómo el género influye en las relaciones sociales humanas, así como su influencia en la significación, organización y percepción del conocimiento histórico. En este sentido, insiste Scott, debemos articular el género como una categoría que contemple distintos aspectos sociales para poder dar cuenta de las relaciones de poder establecidas por la oposición binaria. Así, se requiere analizar conceptos expresados por instituciones organizadoras del mercado laboral, la educación, la legalidad, la religión, la política y la identidad subjetiva. De esta manera, se pueden esbozar históricamente los procesos de construcción de las relaciones de género insertas en otros procesos sociales de clase, raza o etnicidad. Joan Wallach Scott, *Feminism and History* (Oxford University Press, USA, 1996); Joan Wallach Scott, «Gender as a Useful Category of Historical Analysis», en *Culture, society and sexuality* (Routledge, 2007), 77-97. Sobre el travestismo en Lévi-Strauss, véase Catherine Clément, *Claude Lévi-Strauss* (Fondo de Cultura Económica, 2014).

es denominada *gender disphoria*: travestismo y eonismo²¹. La reivindicación grupal de estos términos patologizantes devino en la construcción de una identidad colectiva que atraviesa múltiples subjetividades. Esta tensión entre la homosexualidad y los travestismos de João presente entre los actores de su tiempo es una de las razones del “olvido” en el que el *terreiro* ha caído. Ello, a su vez, denota el desconocimiento y simplificación de los que ha sido objeto la ritualidad afrobrasileña. En el siguiente apartado se describirá cómo estas relaciones fueron establecidas por el Estado a principios de siglo XX, al tiempo que se fijaría el traslape entre homosexualidad y travestismo como una patología de la población negra.

1.2 LA HOMOSEXUALIDAD EN BRASIL

Esta concepción patologizante de la homosexualidad ligada al travestismo se originó en el siglo XVIII como resultado del “progreso moral” de la modernidad²². En ese tiempo se creía que

²¹ El médico y sexólogo alemán Magnus Hirschfeld acuñó en 1910 el término “travestismo” para referir a una “inclinación de nacimiento”, un fenómeno psicológico y una tradición cultural cuyos “síntomas” principales tenían origen en un “carácter erótico” específico; de este modo, consiguió analizar la vestimenta como una forma de expresión de la personalidad, véase Magnus Hirschfeld, *Die Transvestiten.*, ed. Max Tilke (Berlin: Pulvermacher, 1912). Por otra parte, el homólogo británico Havelock Ellis, como respuesta a Hirschfeld comenzó a utilizar el término *eonismo*, haciendo referencia a un famoso diplomático francés llamado Caballero D’Eon, que durante el siglo XVIII asumió una identidad femenina. De acuerdo con Bullough, Hirschfeld daba demasiada importancia a la ropa y no tomaba en consideración la existencia de factores identitarios “femeninos” en las conductas de quienes usaban ropa del “sexo opuesto”. Al mismo tiempo, al utilizar el término *eonismo*, omitió la existencia de mujeres que usaban ropa “masculina”. Vern L. Bullough y Bonnie Bullough, *Cross Dressing, Sex, and Gender* (University of Pennsylvania Press, 1993).

²²La patologización de la homosexualidad se arraigó en la idea de que las pasiones se pueden controlar a través de la moral, un discurso que puede encontrarse desde la retórica aristotélica hasta Freud. Rafael Huertas, *Historia cultural de la psiquiatría: (Re)pensar la locura* (Los Libros de la Catarata, 2019). Esta forma de percibir el desarrollo moral más o menos de forma independiente de la religión, llevó a que se despenalizara la sodomía en Francia, en 1791, por ejemplo, aunque durante muchos años, en los ámbitos psico-médicos europeos, se discutía el papel de la moral en la “degeneración sexual”. Para el siglo XIX, los intelectuales del mundo moderno tendrían dos explicaciones posibles para “el amor entre hombres” (*man-manly love*): o era una virtud natural o un vicio adquirido. Sobre “*man-manly love*” como traducción del término en alemán *mannmännlich* en la teoría de Karl Heinrich Ulrichs de la homosexualidad como una manifestación de la virtud véase Vernon A. Rosario, *Science and Homosexualities* (Routledge, 2013). La postura de Ulrichs quedó oculta en Alemania por un ambiente militarizado que privilegió la masculinidad hegemónica y lo llevó al exilio. No fue sino hasta muchos años después cuando los científicos comenzaron a buscar las “bases genéticas” de la homosexualidad y se retomaron sus propuestas. Por otra parte, la “teoría de la degeneración” anticipaba la patologización y criminalización de la disidencia sexual y posteriormente entre psicólogos y psiquiatras estadounidenses, a principios del siglo XX, surgió la idea de que la disidencia sexual padecía *antisocial disorders*. Siobhan B Somerville, *Queering the Color Line: Race and the Invention of Homosexuality in American Culture* (Duke University Press, 2000); Jack Drescher, «A History of Homosexuality and Organized Psychoanalysis», *Journal of the American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry* 36, n.º 3 (2008): 443-60. Carlos Figari, *Eróticas de la disidencia en América Latina: Brasil, siglos XVII al XX*, 1. ed, Cuerpos en las márgenes (Buenos Aires, Argentina: CLACSO ; Ediciones CICCUS, 2009). Sobre la homosexualidad como modernidad, véase Momin Rahman, *Homosexualities, Muslim Cultures and Modernity* (Springer, 2014); Peter Aggleton y Richard Parker, *Men Who Sell Sex: Global Perspectives* (Routledge, 2014).

aquellas sujetas eran víctimas de sus pasiones, por las que sucumbían al pecado. Ello implicaba que podían aprender a controlar su “bestialidad” y “perversión” a través de la moralización, idea que tuvo un impacto en la legislación brasileña. Por eso, desde finales del siglo XVIII hasta finales del XIX, se sucedieron distintos intentos de “moralizar” a la entonces capital de Brasil, Rio de Janeiro, por el “peligro” que representaba la gran cantidad de negros esclavizados. Porque, efectivamente, la patologización de la homosexualidad va de la mano con el racismo, como será demostrado en esta sección.

Durante la época conocida como Brasil Colonia (1500-1822), la homosexualidad era vista como un pecado, perseguido por las autoridades administrativas, cuyo castigo moral estaba en manos de la Iglesia. Sin embargo, con los procesos de creación de los Estados-Nación, el positivismo europeo influyó en el derecho brasileño, lo que llevó a pensar en impulsar el desarrollo de una “moral autónoma”, es decir, que los individuos tuvieran libertad de conciencia ante el poder de la fe, por lo que se dejó de pensar en la homosexualidad como un pecado y más como un “vicio inmoral” o “desorden de la sexualidad” que formaba parte de la “decadencia moral” de Brasil. Esta noción de desorden fue fundamental para controlar el comportamiento de los sujetos y sujetas “antisociales” a través de la implementación de políticas públicas en materia de seguridad, sanidad y moralización. El problema era que la constitución de Brasil no definía la “moral pública”, por lo que históricamente se pensó que ésta debía definirse en función de la “Moral Pura” del evangelio²³. Esa es la moral que ha determinado “las buenas costumbres del pueblo brasileño”.

²³ El establecimiento del imperio brasileño, en 1823, instauraría este orden moralizante en Brasil, al combatir la “decadencia moral” que, en el imaginario europeo de la época, era ocasionada por la gran cantidad de negros esclavizados en el territorio. Por ejemplo, José da Silva Lisboa, político, historiador y economista, uno de los intelectuales más influyentes en el proceso de independencia política del primer Imperio Brasileño, escribió un tratado sobre cómo los deberes del ciudadano brasileño evitarían la degeneración. Al igual que algunos militares de la dictadura que inició más de un siglo después (1964), pensaba que la “Moral Pública” que conformaba el espíritu del Reino Unido de Brasil, debía ser el sustento de la lealtad ciudadana al imperio. Para él, las verdaderas bases de dicha moral eran la prevalencia de la “recta inteligencia” y la “recta observancia de la ley”. José da Silva Lisboa, *Constituição moral, e deveres do cidadão: Com exposição da moral publica conforme o espirito da constituição do imperio. Parte I.* (Typographia nacional, 1824). Esto demuestra cómo los “progresos de la razón” en la modernidad, suponen una discusión entre los sistemas de necesidades humanas y los principios abstractos de la moral. De esta manera, la modernidad tiene un contenido racional-moral que quedó fijado en los ideales burgueses, los fundamentos universalistas del derecho, las instituciones de los estados constitucionales modernos y en las pautas de desarrollo de la identidad individual. Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. Ramón García Cotarelo (Planeta-De Agostini, 1994); Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (Katz Editores, 2008).

El exhaustivo análisis del historiador James Green²⁴ demuestra cómo las “buenas costumbres” fueron la base social para los aparatos políticos que controlaron legalmente el comportamiento de homosexuales y lesbianas. Así, la revisión de documentos judiciales, religiosos y medicolegales producidos por procesos burocráticos en los últimos tiempos del Brasil imperial y a lo largo del siglo XX le permiten demostrar que, aunque la homosexualidad no era ilegal, se autorizaba el encarcelamiento de hombres afeminados bajo el cargo de *vadiagem*²⁵. Al merodear, resultaban sospechosos de “ocupación prohibida por ley” que, de ser comprobada, resultaría en una pena por “ofender” las buenas costumbres. Del mismo modo se perseguían a aquellos que, por sus gestos o actitudes, “atentaran contra el pudor” o “escandalizaran a la sociedad”.

En el siglo XX, esta persecución se solidificó con la patologización racista de la homosexualidad. En ella hubo contribuciones de la antropología, la psiquiatría y la medicina legal, inauguradas por los trabajos de Nina Rodrigues y su alumno Arthur Ramos en el Instituto de Medicina Legal en el nordeste brasileiro²⁶. Ahí, fue donde el segundo trabajaría en conjunto con la policía de Salvador por lo que, aunque posteriormente su obra tuvo cambios ideológicos importantes, en un inicio consideró que los indios y negros brasileños eran pueblos “primitivos”, psicológicamente hablando²⁷. Posteriormente, sus investigaciones en hospitales psiquiátricos

²⁴ Green, *Beyond carnival* Op. cit.

²⁵ Esta palabra puede traducirse como “merodear” y se utiliza para referir a alguien que no tiene ocupación, que “no hace nada”, que “vaga”. De ahí, derivaría la palabra *vadia*, sinónimo de *piranha*, para hacer referencia a una mujer que, sin ser necesariamente prostituta, llevaba una vida licenciosa. De acuerdo con análisis feministas de la palabra, se ha concluido que su origen histórico proviene de una etimología machista, racista y clasista. Antes de la abolición, se consideraba *vadio* a los esclavizados que no aceptaban el trabajo forzado y a los trabajadores libres que no poseían oficio, por lo que los blancos esclavistas asumieron que la única utilidad de aquellas personas era como objeto sexual. Sobre este tema véase Débora Luciene Porto Boenavides, «Ressignificar e resistir: a Marcha das Vadias e a apropriação da denominação opressora», *Estudos Feministas* 27, n.º 2 (2019): 1-9. La prostitución no era ilegal pero se perseguía con fines de “saneamiento”. Renan Honorio Quinalha, «Contra a moral e os bons costumes: a política sexual da ditadura brasileira (1964-1988)» (Tese de Doutorado em Relações Internacionais, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2017).

²⁶ Rodrigues, médico y psiquiatra, miembro de la Sociedad Medicolegal de Bahía, es ampliamente reconocido por su papel en la fundación de la rama legista en la Facultad de Medicina de Salvador. De hecho, propuso en 1895, la creación de un instituto medicolegal del Estado que, aunque no se llevó a cabo, permitió el establecimiento de alianzas entre la facultad y el aparato jurídico-policial. Marcos Chor Maio, «A medicina de Nina Rodrigues: análise de uma trajetória científica», *Cadernos de Saúde Pública* 11, n.º 2 (junio de 1995): 226-37.

²⁷ En su primera obra académica, *Primitivo e Locura*, discute la utilización de la palabra “salvaje” en psicología y discute sobre cómo sería más adecuado hablar de “primitivo” para referirse a indios y negros. Arthur Ramos, «Primitivo e Locura» (Tese para obter o título de Doutor em Ciências Médicas e Quirúrgicas, Salvador de Bahia, Faculdade de Medicina da Bahia, 1926). Para un análisis detallado véase Guilherme Gutman, «Raça e psicanálise no Brasil. O ponto de origem: Arthur Ramos», *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental* 10, n.º 4 (diciembre de 2007): 711-28.

con mujeres negras, complementadas con investigaciones etnográficas sobre lo que entonces se conocía como “cultos fetichistas africanos”, lo llevarían a desarrollar la idea de que la homosexualidad era una “aberración”, “perversión”, “fatalidad biológica” o “elección sexual” fundamentada en las “psicopatologías de la inmundicia”, porque los hombres homosexuales desarrollaban fijaciones libidinales con el complejo ano-rectal²⁸. Así, en el caso brasileño se añadió, además, un componente étnico-racial que nació de los estudios médico-psiquiátricos.

De hecho, en el archivo personal de Arthur Ramos, actualmente resguardado en la Biblioteca Nacional, existen otros indicios de esta patologización racista. En este fondo documental existe una serie de fotografías que, de acuerdo con la información del personal de la sección de manuscritos, fueron clasificadas por el mismo Ramos como “Tipos Humanos”. En esta clasificación, a su vez, existen diversas carpetas y subclasificaciones en las cuales se pueden encontrar fotografías de trabajadores negros de plantaciones de caña y café, de indígenas, y de lo que él denominó “*travestis e pederastas*”. Esta última sección está compuesta por seis fotografías-postales datadas entre 1929 y 1931.

Es pertinente analizar brevemente estos documentos. En una, donde aparece un personaje con un llamativo atavío de plumas, datada del 25 de febrero de 1929, aparece escrito el nombre de Fernando dos Santos. En otra, escrita en tinta, aparece una dedicatoria donde Olegario ofrece la foto “D. Branca” (1930). Otra de las postales tiene escrita también una dedicatoria que indica que fue ofrecida por Aloysio a Olegario, “como recuerdo del carnaval” (1931). En una de dichas postales aparecen dos “travestis”, una de las cuales viste atuendo “tradicional” de Bahiana (Ver Fig. 7). En su anverso se puede leer escrito en tinta la siguiente

²⁸En 1928, escribiría un ensayo para concursar por una cátedra en la facultad de medicina cuyo título, traducido al español es “La sordidez de los alienados: ensayo sobre una psicopatología de la inmundicia”. Ahí describe la miseria en la que se encontraban algunos enfermos mentales del hospital psiquiátrico de Salvador, que producían “lástima y asco a la sociedad” por tener una patología poco estudiada que los llevaba a “interesarse, jugar y hasta comerse las heces fecales, así como otros fluidos y suciedades”. Dado que la mayoría eran mujeres negras, esboza una asociación entre la raza, el género y este tipo de patología. Aquí usa un arsenal teórico impresionante para clasificar este interés por las materias fecales como una “patología narcisista” y de la sexualidad. Cita los trabajos de la frenología de Cesare Lombroso y constantemente habla de que la degeneración, la perversión, las fatalidades biológicas, así como las aberraciones y las elecciones sexuales están determinadas por la elaboración erótica de la libido a través del complejo ano-rectal. Así, para establecer una asociación de estas fijaciones libidinales con las condiciones étnico-raciales ejemplifica con casos registrados en Bahía y Alagoas, por él mismo donde registró que algunas mujeres negras colaban café usando su ropa íntima para producir filtros de amor que le daban a beber a los hombres que deseaban enamorar. Arthur Ramos, «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).

dedicatoria: “Vara ofrece al amigo Olegario como prueba de amistad. Bahía 18/3/1931”. En esta postal aparecen, con una grafía distinta muy parecida a la de Ramos, y escritos con lápiz, los siguientes nombres: Olegario Luiz Medeiros y Aloysio Frías, lo que sugiere que alguien escribió, posteriormente, las identidades de los personajes retratados. Finalmente, otras dos de ellas no tienen ninguna leyenda.

Fig. 7 . Travestis y pederastas



Fuente: Colección Arthur Ramos, sección de Manuscritos, Biblioteca Nacional, Brasil.

El hecho de que Ramos especificara, en la clasificación de estas fotos de travestismo carnavalesco, que los retratados también eran “pederastas” es muy importante²⁹. Dice Carlos Martins que este término se comenzó a utilizar a finales del siglo XIX “a falta” de otra terminología, pero que refería más bien a las prácticas sexuales entre hombres adultos y jóvenes adolescentes; pero, por extensión, pasó a denominar a cualquier práctica homosexual masculina³⁰. Esta anotación de Arthur Ramos en las postales sugiere una diferenciación entre el travestismo de carnaval, que ha sido más o menos aceptado en distintas culturas cristianas, y otro tipo de travestismo que confluye con prácticas y deseos sexuales específicos.

²⁹ Los trabajos intelectuales de principios de siglo XX nos permiten ver que con este término era que se denominaba a los “practicantes” del “libertinaje” y el “homosexualismo”. José Ricardo Pires de Almeida, *Homossexualismo. (A libertinagem no Rio de Janeiro) Um estudo sobre as perversões e inversões do instinto genital* (Rio de Janeiro: Editora Laemmert, 1906).

³⁰ Por este motivo, la homosexualidad sufrió una acción represora más incisiva, pues desde el punto de vista jurídico y medicolegal era considerada un “vicio” que “degeneraba” a los jóvenes de la sociedad. Sobre otros términos utilizados para referir a los homosexuales a principios de siglo XX véase Carlos Martins Junior, «Saber jurídico e homossexualidade no Brasil da Belle Époque», *Diálogos-Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História* 19, n.º 3 (2015): 1218-51; Luiz Mott, «Relações raciais entre homossexuais no Brasil colonial», *Revista de Antropologia*, 1992, 169-89.

Es precisamente en la década de 1930 que la homosexualidad comenzó a ser discutida en diversos textos de medicina legal en todo Brasil. Los debates giraban en torno a encontrar su origen en lo psíquico, con las teorías psicoanalíticas freudianas, o en el desequilibrio hormonal. En Brasil se popularizó con mayor medida la segunda propuesta, gracias a la influencia internacional del doctor Gregorio Marañón, generando la idea de que la homosexualidad era un mal genético donde los “fenómenos de posesión” de las religiones de “matriz africana” conformaron una prueba de la latencia de enfermedades mentales en las poblaciones negras³¹. Es decir, se estableció una asociación negativa entre homosexualidad y candomblé.

Estos datos son cruciales porque, la mayoría de los hombres procesados médico-legalmente por “pederastia” o “prácticas homosexuales”, a lo largo del siglo XX, fueron negros y pobres³². En los registros penales de Río y São Paulo, por ejemplo, se observa que una buena parte de ellos eran migrantes del Nordeste; región marcada por una mayor actividad negrera durante la época colonial que, actualmente, se asocia con pobreza, atraso, ignorancia o violencia, pero, a la vez, se le representa como la parte “más folklórica” de Brasil³³. La gran presencia de homosexuales negros nordestinos en las grandes ciudades sería producto de un “sexilio”: buscaban en el anonimato de la ciudad, “la libertad” de relacionarse con otros hombres de manera sexual y afectiva³⁴. Por ello conviene pensar un momento que *seu* João da Goméia vivió en el Salvador de Rodrigues, Ramos y Marañón donde era reconocida socialmente su homosexualidad y donde fue criminalizado o asociado con “el mundo bajo” de la ciudad, según lo que vimos anteriormente con Ruth Landes. Entonces, vale la pena preguntarse si su deslucamiento hacia Río de Janeiro no correspondería, en cierta medida, a este movimiento

³¹ Sus aportes fueron fundamentales para la racialización de la homosexualidad pues, al asumir que este “desorden” estaba constituido básicamente por un “desequilibrio hormonal”, se convertía en un mal genético que se presentaba con mayor frecuencia en razas “más primitivas”, como negros e indígenas. Las teorías de Marañón fueron muy bien aceptadas por la criminología y la medicina legal de este periodo. Green, *Beyond carnival* Op. cit. James Naylor Green, «Growing up Hidden: Notes on Understanding Male Homosexuality», *The American journal of psychoanalysis* 63, n.º 2 (2003): 177-91. Luis Ferla, «Gregorio Marañón y la apropiación de la homosexualidad por la medicina legal brasileña», *Frenia. Revista de Historia de la Psiquiatría* 4, n.º 1 (2004): 53-76.

³² Green, *Beyond carnival*.

³³ Sobre la desigualdad del nordeste, véase el estudio comparativo de Haesbaert entre poblaciones del norte y el sur: Rogério Haesbaert, *Des-territorialização e identidade: a rede gaúcha no Nordeste* (Editora da Universidade Federal Fluminense, 1997).

³⁴ Para una explicación del término “sexilio”, como forma de identificar a los grupos de homosexuales que migran en busca de “libertad sexual”, véase: Lawrence La Fountain-Stokes, «De sexilio(s) y diáspora(s) homosexual(es) latina(s): cultura puertorriqueña y lo nuyorican queer», *Debate Feminista* 29 (2004): 138-57. Sobre este fenómeno migratorio y la sexualización de los migrantes, en lengua inglesa se puede consultar Eithne Luibhéid, «Queer/Migration: An Unruly Body of Scholarship», *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 14, n.º 2 (12 de julio de 2008): 169-90.

migratorio de homosexuales que buscaban el anonimato de las crecientes grandes ciudades donde, en teoría, no habría necesidad de esconder sus identidades travestis en las fantasías del travestismo carnavalesco.

En ese sentido, dice Andrea Nascimento que su llegada a la zona metropolitana de Río fue debido a la expansión de su familia de santo y sus actividades religiosas más allá de Bahía³⁵. Sin embargo, la misma autora reporta distintas versiones de diarios e historia oral en las que se aprecia que el sacerdote tuvo conflictos con la hegemonía *nagô* del Candomblé bahiano entre quienes estaba desacreditado como *pai de santo*³⁶. Ese descrédito sería buena parte fundado en su práctica “no ortodoxa” del culto a los caboclos — entidades indígenas no africanas — y en su homosexualidad. Así, la fundación de La Goméia correspondería con la definición de Robert Aldrich sobre los espacios de sociabilidad homosexual que serían construidos generalmente a partir de redes urbanas de solidaridad formadas por homosexuales que, tras haber migrado a las ciudades para “escapar” de las ataduras sexuales y sociales de la vida tradicional, crearon un “ethos” urbano particular y jugaron un papel fundamental en la transformación de las zonas a donde llegaron a establecerse³⁷. Llegó a transformar la ciudad de Duque de Caxias.

Pai João, como su *Pai Jubiabá* y las *Ialorixás* en Salvador de Bahía, tenían una función específica en medio de la marginación social a la que se confinó a las poblaciones negras. Ésta era la de proveer servicios de salud espiritual, física y emocional para la población negra del nordeste y, posteriormente, de la Baixada Fluminense y la zona metropolitana, la periferia de

³⁵ Como prueba cita un testimonio de seu João, registrado en un jornal de Bahía, donde habla de que fue invitado para “dar comida al santo” en casa de unas de sus hijas que vivían en Caxias, después de lo cual regresó al nordeste y “no tuvo sosiego” porque “los amigos insistían para que volviera” y asegura que “no tuvo otro remedio” más que llegar a Caxias, donde le gustó y se fue quedando. Nascimento, «De São Caetano à Caxias: Um estudo de Caso sobre a trajetória do Rei do Candomblé Joãozinho da Gomeia», 48.

³⁶ Desde la década de 1860, en Salvador (Bahía, Brasil), ya estaban consolidadas prácticas religiosas jejes y nagôs originarias de África occidental. Así, la “nagoización” del candomblé bahiano sería resultado de micropolíticas locales que incentivaron la competencia entre las diferentes casas de Candomblé del nordeste. Luis Nicolau Parés, «The Birth of the Yoruba Hegemony in Post-Abolition Candomblé», *Journal de la société des américanistes* 91, n.º 91-1 (5 de enero de 2005): 139-59.

³⁷ Aunque seu João da Goméia migró de Salvador de Bahía hacia Río de Janeiro haciendo uso de las redes de sociabilidad y solidaridad establecidas con sus hijos de santo, el hecho de ser homosexual fue una de las causas que lo llevaron a trasladarse a Duque de Caxias. Robert Aldrich, «Homosexuality and the City: An Historical Overview», *Urban Studies* 41, n.º 9 (1 de agosto de 2004): 1719-37. Pensar los espacios de sociabilidad homosexual como fenómenos distintivamente urbanos sirve a una serie de intereses políticos que pueden desdibujar el carácter de resistencia que implica la definición. Colin R. Johnson, «Homosexuals in Unexpected Places? An Introduction», *American Studies* 48, n.º 2 (2007): 5-8. Lo que sí es innegable es que dichos espacios son necesarios en la construcción de una definición identitaria; esto es, la creación de un “nosotros” en oposición a un entorno fundamentalmente hostil. Rodrigo Laguarda, «El ambiente: espacios de sociabilidad gay en la ciudad de México, 1968-1982», *Secuencia*, n.º 78 (diciembre de 2010): 149-74.

Río de Janeiro³⁸. Así, pensando en el testimonio del vecino evangélico y en el contexto “callejero” del que emergió este sacerdote, se puede pensar que, al haber sido marginalizado, tendría una relación empática con otros homosexuales pobres, así como la tuvo con las prostitutas y otras poblaciones marginadas.

No obstante, esta cualidad del *terreiro* de atención a la población homosexual no es inherente a la propia homosexualidad del *pai de santo*, sino a las formas de sociabilidad y la dimensión afectiva que predominan en los *terreiros de Candomblé*. En ellos, las reglas que rigen los actos de sociabilidad no están dictadas desde la visión de culpa y pecado del cristianismo, por lo que la sexualidad y el género intervienen de forma distinta en el establecimiento de jerarquías y relaciones rituales permitiendo fluctuaciones sociales y de género que, independientemente de la *Nação*, se manifiestan en el Candomblé. En el tiempo de vida de João, esas fluctuaciones eran vistas con un dejo de morbo y con el trasfondo ideológico de que los negros tendían a la “perversión sexual”.

Por este motivo, los *terreiros*, al igual que los espacios de sociabilidad homosexual y las subjetividades que en ambos se desarrollan, son constituidos por la intersección de distintos marcadores sociales de diferenciación³⁹. Esto llamó constantemente la atención de académicos que vieron en los *terreiros* la materialización de utopías socialistas; aunado a ello, La Goméia se convirtió en un foco de atracción para los “entusiastas del folclor” por la originalidad de las vestimentas, el “exotismo coreográfico” y otros elementos del “ritual africano” que, a la vez, convertían a este lugar en un espacio para un espectáculo abierto que recibía gran cantidad de curiosos y creyentes que convivían con políticos y personalidades del medio artístico brasileño⁴⁰. Por ello, se imbricaría en una gran cantidad de relaciones sociopolíticas que

³⁸ Así lo podemos ver en las palabras del propio João: “[...] ya pasaron por mis manos, ya recibieron mi auxilio. Innumerable cantidad de veces mi hombro se mojó con lágrimas amargas y mis oídos rebosaron de los desamores que me contaron. Muchos son ingratos. Unos llegan desconocidos; otros, desesperados”. Waldemir Paiva, «Revelação: Joãosinho da Goméia fez duas Rainhas do Rádio!», *Revista do Rádio*, 5 de marzo de 1954.

³⁹ Éstos son el género, la sexualidad, la clase social, la raza y la edad. Isadora Lins França, «Espaço, lugar e sentidos: homossexualidade, consumo e produção de subjetividades na cidade de São Paulo», *Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero* 4, n.º 2 (9 de mayo de 2013): 148-63.

⁴⁰ El *terreiro* fue descrito como un espectáculo popular por un periódico comunista que relató la visita del embajador de Cuba véase «Ninon Sevilla e o Embaixador de Cuba no Terreiro de Goméia», *Imprensa Popular (GB)*, 6 de diciembre de 1956, Museu de Arte Popular Edison Carneiro. En la prensa se cuenta gran cantidad de personalidades que visitaron el espacio. Incluso se llegó a pensarlo como un centro de reunión de ciertas élites políticas. Ibid. «Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este? Trajetória de João da Goméia (1914-1971)».

atrajeron la atención de la prensa y de otras poblaciones, marginales o no, que comenzaron a frecuentar y formar una comunidad en este espacio de culto.

Entonces, en tanto que La Goméia era un espacio donde los homosexuales satisfacían sus necesidades afectivas, de salud y espirituales está marcada por una lectura heteronormativa de las subjetividades que ahí se desarrollaban. En el reconocimiento teórico y práctico de la dimensión espacial de la homosexualidad, se requiere reconocer primero las relaciones de poder que producen, niegan o permiten la observación de las identidades homosexuales⁴¹. Estas relaciones de poder determinan la memoria o el olvido de los espacios donde los homosexuales establecen relaciones sociales y afectivas. Así, se ha impreso sobre el terreno abandonado una jerarquía social y espacial sustentada en la equiparación errónea entre travestismo identitario, “travestismo ritual” e incorporación de *orixá*, conceptos todos yuxtapuestos históricamente bajo la idea ambivalente de una “homosexualidad” de origen demoniaco. De hecho, pido al lector que mantenga esto en mente, pues ese será el hilo conductor de la disertación.

1.3 LAS ATMÓSFERAS DEL PECADO

La interrelación entre homosexualidad, travestismo y las interpretaciones racistas sobre el Candomblé, que subyacen a la memoria de *seu* João da Goméia, serían posteriormente cubiertas por la noción de pecado. Cuando este *pai de santo* se mudó a la *Baixada Fluminense* (1946), en Río de Janeiro, alcanzaría una fama inusitada que lo llevaría a convertir su espacio de culto en un espacio de sociabilidad, entretenimiento, sanación y espiritualidad para los pobres y los marginados de la región, al mismo tiempo que llegaría a codearse con las élites de la sociedad carioca y, por tanto, a aparecer constantemente en la prensa. Esta cualidad de su espacio de culto como punto de encuentro entre ricos y pobres, llamaría la atención de la élite política reinstaurada con el regreso al poder de Getúlio Vargas (1951-1954) [Ver línea del tiempo en Anexo 2].

Así, el gobierno varguista utilizaría la imagen del sacerdote para folclorizar a Río de Janeiro y atraer la atención de la población negra. Esto sucedería en el jornal que fungió como el portavoz del presidente de la República: el *ULTIMA HORA*. Fundado, editado y dirigido por

⁴¹ Las geografías feministas, dice Pablo Astudillo, serían fundamentales en esta tarea; sin embargo, éstas han tenido ciertas “dificultades” en articular las identidades homosexuales en sus análisis. Pablo Astudillo Lizama, «The Study of Homosexual Space: An Example of Feminist Geographie’s Limits in Chilean Academia?», *Gender, Place & Culture* 26, n.º 7-9 (2 de septiembre de 2019): 1013-20.

el periodista ruso Samuel Heinrovich Wainer tuvo un papel político crucial en la campaña electoral de Vargas y, de hecho, su primer número presentaría una carta de felicitación por la fundación del periódico escrita por el presidente⁴². En él escribían activistas por los derechos de los negros de la talla de Abdías do Nascimento, escritores como el padre del teatro moderno brasileño Nelson Rodrigues, o políticos como Ariosto Pinto.

De acuerdo con el *Arquivo Publico de São Paulo*, este periódico, que circuló entre 1951 y 1991, marcó una época en la historia de la prensa brasileña⁴³. Gráficamente fue “una forma novedosa” de presentar las noticias, así como el tratamiento de temas de interés popular como el cine, los pasatiempos o la religiosidad. Así, esta institución lo define como “jornalismo popular” y afirma que tuvo mucho éxito entre las poblaciones obreras y proletarias de Rio de Janeiro y São Paulo que, históricamente, han sido negras. El periódico tenía varias ediciones al día y se publicaba en siete ciudades; sus números tenían, en general, un alto grado de contenidos sexuales y criminosos. Después de 1952, su tiraje era de 150 mil ejemplares diarios. Una de las estrategias principales, utilizada por este jornal, consistiría en presentar una imagen exotizada del Candomblé en secciones específicas.

Por eso, la Goméia aparecía como la parte folklórica de un Río de Janeiro urbano, pero tropical, es decir, se presentaba en secciones donde, normalmente, se colocaban las notas y reportajes sobre películas de rumberas, *chanchadas* o espectáculos de vedettes: un tipo de

⁴² Después de haberse posicionado como presidente de la República a través de un golpe de Estado (1937-1945), Vargas regresó al poder un segundo período electo por voto directo. En este segundo período utilizó al *Departamento de Imprensa e Propaganda* (DIP) establecido en 1939, para crear y beneficiar diarios y periódicos que lo colocarían ante la sociedad como el “padre de los pobres”. Dentro de dicho departamento la División de Turismo, fue fundamental en la centralización y direccionamiento de la ideología del Estado. Ambos se encargarían de promocionar al país, a través de Río de Janeiro, como un “paraíso tropical”. Gabriel Comparato, «Matices populistas: La política turística de Getúlio Vargas (1937-1954) y de Juan Domingo Perón (1946-1952)», *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, n.º 3 (2014): 116-33. El periodismo, decía Vargas, tiene una misión social: aclarar y orientar la opinión pública, auxiliando eficientemente al gobierno en su tarea cotidiana de bien servir a las necesidades y aspiraciones populares. Samuel Wainer, «Coluna de Última Hora», *ULTIMA HORA (RJ)*, 12 de junio de 1951, 00001 edición, sec. Primera Plana. Durante algún tiempo en esta columna, de primera plana, se publicaba semanalmente un texto sobre la vida cotidiana de Vargas. Son bien conocidas las acusaciones de favoritismo presidencial, que imputaron otros periódicos, contra el dueño del *jornal*. En distintos artículos del propio *ULTIMA HORA*, entre 1952 y 1953, se responde a “los ataques” de otros periodistas que les tildan de sensacionalistas para denunciar el “favoritismo”. El fundador escribió varias veces para explicar por qué no eran “sensacionalistas”; sin hablar realmente sobre sus relaciones con el gobierno de Vargas. Sobre la historia del periódico, véase Samuel Wainer, *Minha razão de viver: memórias de um repórter*, ed. Augusto Nunes (Record Rio de Janeiro, 1988); :: <::

⁴³ ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO: Memória da Imprensa», accedido 2 de marzo de 2019, http://www.arquivoestado.sp.gov.br/memoria_imprensa/edicao_00/ultima_hora.php; Joëlle Rouchou, *Samuel, duas vozes de Wainer* (UniverCidade, 2004).

producción cultural cuyas bases ideológicas y materiales estaban asentadas en Hollywood, desde donde se crearía la imagen femenina y tropical de América Latina⁴⁴. De este modo, la sexualización racial de mujeres negras y mulatas, cuya racialidad estaba marcada por la religiosidad festiva de los “tambores africanos”, condicionaba a que dichas representaciones del *terreiro* se inscribieran dentro de lo moralmente reprobable, tanto para los candomblecistas, como para católicos y protestantes. Así, las manifestaciones festivas de la religiosidad negra serían imbuidas de ese marcaje simbólico-sexual, contribuyendo al rechazo general de las religiones de origen africano.

Entonces, se puede decir que se insertó al *terreiro*, al menos discursivamente, en “las atmósferas del pecado”. Con esta metáfora se refiere el mexicano Carlos Monsiváis a los ambientes que crearon los medios de comunicación en torno a la vida nocturna de la Ciudad de México, pero que también se puede extender a aquellas que fueron creadas por la prensa y el cine brasileños. Son atmósferas religiosas que, durante siglos, han determinado los comportamientos de las personas en torno de lo urbano, lo peligroso, las “buenas costumbres” y la decencia. Estas atmósferas se condensan en territorios “libres de virtudes”, en “ámbitos cedidos al pecado”; son las “zonas rojas” de las ciudades. Lugares donde prolifera el adulterio, la prostitución, la codicia carnal, la homosexualidad, la blasfemia, los “asaltos de la inmoralidad”.

Estas atmósferas, cuando son respiradas, producen “estremecimiento moral”, estas “brumas de lo prohibido”, al envolver a los “provincianos” y “buenos cristianos”, se tornan un peligro que trasciende y justifica las condenas sociales⁴⁵. Para Monsiváis, la vida nocturna, momento en el que se realizan las fiestas de Candomblé, es el “horizonte del pecado” donde mueren muchos jóvenes porque “nada daña tanto los pulmones como las atmósferas del

⁴⁴ El término *chanchadas* denominaba a un tipo de películas donde predomina el humor, ambientes burlescos o carnavalescos y usualmente tiene un “carácter popular”. Estos filmes fueron un gran negocio: adquirieron mucha popularidad porque sustentaban la identidad nacional brasileña. Su similitud con el cine de rumberas mexicano también presentaría una estrecha relación con las religiones africanas, “síntoma de culturas que luchan por encontrar su voz ante la presión de la aculturación”. Stephen M. Hart, *A Companion to Latin American Film*, vol. 207 (Boydell & Brewer Ltd, 2004).

⁴⁵ Carlos Monsiváis, *Apocalipstick* (Penguin Random House Grupo Editorial México, 2016). Al asociar cabarés, centros nocturnos, lugares de baile y *love hotels*, con la idea de pecado se creó idea de que la ciudad es peligrosa a través de su representación en el cine y los periódicos con relación a la idea cristiana de “pecado”. No obstante, en ese momento la identidad nacional se construyó usando la imagen de la mujer “pecadora irresistible” como parte del “folklor” urbano. Gabriela Pulido Llano, *El mapa «rojo» del pecado: miedo y vida nocturna en la ciudad de México 1940-1950* (Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2016).

pecado”. Por esta razón, de acuerdo con Elizabeth Castellano Gama, no es de extrañar que fueran los periodistas quienes fijaron la imagen de João como homosexual, mestizo y *macumbeiro*⁴⁶.

Un ejemplo de esta asociación de La Goméia con las atmósferas del pecado apareció en 1952. En un relato de ficción en la sección llamada “*Black Tie*”, una columna periódica, escrita bajo el pseudónimo de João da Egã en el diario *ULTIMA HORA*⁴⁷. El relato se tituló “En el Largo de Boticario” y narraba la recepción del Secretario de Estado de los Estados Unidos, Dean Acheson, en la casa neocolonial que rentaban Charles Bob Wynans y su esposa Dinah Wynans, “los anfitriones de la ciudad” quienes tendrían como otros invitados a la señora Darcy Vargas, esposa del presidente de Brasil, senadores, diputados, empresarios y otros miembros distinguidos de la sociedad brasileña. En el patio de la mansión, con un fondo selvático, seu João da Goméia recreaba su *terreiro*. Comandaba el toque de tambores, así como algunas danzas típicas afrobrasileñas como una solicitud de los Wynans, quienes “no podrían haber mostrado a los Acheson una casa con escenas más típicas de la tradición nacional”⁴⁸. La misma Darcy Vargas se mostró curiosa y pidió acercarse al *pai de santo* para conocer a fondo sobre las ceremonias tradicionales brasileñas. Pero faltaba la sorpresa de la noche: la famosa y controversial vedette, Luz del Fuego, daría un espectáculo para los invitados⁴⁹. Danzó desnuda,

⁴⁶ El término *macumbeiro*, generalmente se utiliza para denotar el tono de suspicacia frente a lo que se consideraba magia negra o brujería. Va muy de la mano con la noción de “charlatanería”. Castellano Gama, «Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este? Trajetória de João da Goméia (1914-1971)». Por otra parte, escritores comunistas como Abdías do Nascimento, lo representaron como parte de las formas culturales de atención espiritual de las comunidades negras empobrecidas después de la abolición de la esclavitud, y, por lo tanto, se le asoció con la resistencia negra en Brasil. Abdías do Nascimento, «Oxósse festejado nos terreiros de Umbanda», *ULTIMA HORA (RJ)*, 21 de enero de 1952, 00187 edición.

⁴⁷ Joao da Ega era el “moño negro” del *ULTIMA HORA*. Era un personaje que aparecía con la “gente bien” de la Zona Sur de Río en ambientes “populares”. Por ello, en tanto que no estoy definiendo el contexto a detalle, se considerará que esta narración es ficticia, aunque muy probablemente involucra relaciones y subtextos propios del mundo carnalesco brasileiro, como se puede ver en «“Império Serrano” Virou Sucursal do “Café Society” da Zona Sul!», *ULTIMA HORA (RJ)*, 17 de enero de 1956, sec. 2º Caderno.

⁴⁸ «No largo do Boticario», *ULTIMA HORA (RJ)*, Ano de 1952, Edicao 00327 (1) edición. Durante la segunda época Varguista, seis familias y sus allegados políticos gobernaban Brasil desde Rio de Janeiro. Esta elite político-económica, en la que se encontraban los Wynans, lideraba la industrialización y modernización del país. Luis Nassif, *Walther Moreira Salles. O Banqueiro-Embaixador e a Construção do Brasil* (São Paulo-SP-Brasil: Nacional, 2019).

⁴⁹ Luz del Fuego es el nombre artístico de Dora Vivacqua, vedette y primera nudista de Brasil. Algunos autores han sugerido considerarla como un antecedente de los movimientos femeninos y feministas en Brasil pues su activismo, defensor de la desnudez y los animales, produjo cambios en la forma que las mujeres se comportaban en la sociedad. En conjunto con Darcy Gonçalves, Bibi Ferreira y Elvira Pagã, era vista como una amenaza moral a las buenas costumbres. En 1954 creó la primera área de nudismo en Brasil, en la isla de Tapuama, en Rio. La llamó: Isla del Sol donde recibió visitas como Errol Flynn y Brigitte Bardot. Fue asesinada en 1967. Cristina Agostinho, Branca de Paula, y Maria do Carmo Brandão, *Luz del Fuego: a bailarina do povo* (Editora Best Seller, 1994); Carlos Jordan Lapa Alves y Ana Carolina da Silva Freitas, «A construção da imagem de Luz del Fuego nos jornais brasileiros e a sua interferência na política capixaba das décadas de 30 e 40», *Temática* 12, n.º 4 (2016).

jugando con unas serpientes y llevó a los asistentes, muy curiosos, por toda la casa. En ese seductor coqueteo seu João musicalizaba la fiesta.

La asociación de João con estas atmósferas del pecado aparece de nuevo en una nota del mes de octubre. En un reportaje de Ariosto Pinto⁵⁰ con fotografías de Roberto Maia, se notifica la consagración de su *abaça o barracão* — espacio ritual del *terreiro* —, a Iemanjá y Oxum. Para hacerlo, preparó una fiesta magnífica que concluyó, al amanecer, con una ceremonia en la Bahía de Guanabara, donde entregó su espacio sagrado simbolizado en un pastel, a las diosas Oxum y Iemanjá, “protectoras de las mujeres”. Como parte de su reportaje, Ariosto Pinto, brinda una explicación “mítica” a la celebración al redactar una leyenda donde *Obaluayé* “abogado de la peste, médico de los pobres, sabio y estudioso, pero pobre” pide la ayuda de la “bonita,

Fig. 8. El terreiro para Iemanjá



Fuente: ULTIMA HORA, Ano 1952, Edição 00401

habla de un *pai de santo* de Umbanda que incorporó a la *Cabocla Tira Teima*. Sin embargo, destaca la imagen bastante grande de una bailarina del cabaré “Maxim’s” de Paris con un corto párrafo: “En un concurso realizado en el cabaré, para saber dónde reside el “sex-appeal”, si en

vanidosa y enojada Oxum”. Esta diosa del agua dulce podría cambiar la suerte del purulento *Obaluayé*, pero como él no tenía con qué pagarle, Iemanjá, diosa del agua salada, intervino. Pidió al médico que se encargara de hacer que los futuros humanos regalaran a las reinas de las aguas “todo lo que necesitaran para atender su vanidad femenina”.

A un lado, otra columna, de Nelson Rodrigues, habla sobre el amor, el enamoramiento y las bodas, dominios de *Oxum*. Finalmente, un pequeño recuadro

⁵⁰ Presidente de la *Caixa Econômica Federal do Rio de Janeiro*, Institución financiera vinculada al Ministerio de Hacienda de Brasil que se encargaba, entre otras cosas, de otorgar préstamos a los ciudadanos. Inició su carrera política al lado de Getúlio Vargas en 1922. Fue uno de los reporteros más asiduos al *terreiro* de João, desde su llegada hasta 1956, mientras ocupaba un papel fundamental en el último gobierno de Vargas. Sobre la relación entre Pinto y Vargas, véase Gunter Axt, «O governo Getúlio Vargas no Rio Grande do Sul (1928-1930) e o setor financeiro regional», *Revista Estudos Históricos* 1, n.º 29 (2002): 119-39.

el busto o en las piernas, el público concluyó que, en las piernas, particularmente las de Mad Reynaud, Reina de la Corte Azul de 51”. El reportaje está ilustrado con fotografías de hijas de santo que incorporaron a Iemanjá “amparadas” por el sacerdote. En esta ocasión, *seu* João es presentado como protector de las mujeres “poseídas” y, siendo él protegido por las “vanidosas” reinas del agua, con sutiles insinuaciones a su capacidad de interventor ante los *orixás* para propiciar relaciones amorosas.

La inserción de La Goméia en las atmósferas del pecado realmente fue el trasfondo sobre el cual se imprimió la homosexualidad de *seu* João da Goméia cuando ésta fue “descubierta” en Río de Janeiro. En el siguiente apartado se mostrará con mucha mayor claridad cómo en la figura de Joãozinho da Goméia se traslapan las ideas de homosexualidad y travestismo encarnando en su cuerpo la intersección que se estudia aquí: el señalamiento del otro como distinto a partir de la feminización⁵¹. La creación de un “otro”, alternativo a la masculinidad militarizada que se “necesitaba” para enfrentar la violencia cotidiana de la ciudad. No obstante, como se verá a continuación, esta feminización corresponde a las tensiones morales de la Guerra Fría Latinoamericana.

1.4 AFRENTA A LA MASCULINIDAD NACIONAL

Como se mostró en el segundo apartado de este capítulo, la persecución de la homosexualidad en Brasil tiene una historia arraigada en el pasado colonial; no obstante, sería anacrónico hablar de homofobia para aquellos tiempos. Sería hasta después de la Segunda Guerra Mundial cuando los conflictos políticos internacionales redefinieron tal rechazo a través del miedo irracional a que la homosexualidad demeritara la masculinidad nacional. Con particular énfasis a partir de la década de 1950, los homosexuales representaban una amenaza al prestigio militar y de las élites políticas; es decir, de las masculinidades dominantes de las naciones latinoamericanas.

⁵¹ El concepto “intersección”, como fue propuesto por Kimberlé Crenshaw en 1989, plantea abordar las complejas dinámicas de diferenciación social que se cruzan en cada persona. Ha sido ampliamente utilizado como una herramienta analítica para estudiar cómo operan los sistemas de poder en el traslape de las categorías sociales raza, género, clase y sexualidad, se visibilizan múltiples violencias estructurales en la vida de las personas. Kimberlé Crenshaw, «Intersectionality and Identity Politics: Learning from Violence Against Women of Color», en *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives*, ed. Mary Lyndon Shanley y Uma Narayan (Pennsylvania State University Press, 1997), 178–193. Sin embargo, la historia de uso del concepto nos permite ver su gran movilidad y sus limitaciones como categoría de análisis. Estas, a grandes rasgos, se relacionan con la extrema abstracción de la vida social que puede dejar fuera a sujetos en extrema pobreza que también sufren gran discriminación. Véase Patricia Hill Collins y Sirma Bilge, *Intersectionality* (John Wiley & Sons, 2016). Sobre los usos políticos (y abusos), así como sus implicaciones en la teoría política véase: Ange-Marie Hancock, «Intersectionality as a Normative and Empirical Paradigm», *Politics & Gender* 3, n.º 2 (2007): 248-54.

Ello sucedió porque la oposición masculino-femenino estaría vinculada a dinámicas políticas regionales, a su vez, determinadas por las relaciones internacionales de la Guerra Fría⁵². Para demostrarlo, en este apartado se expondrá cómo durante esta época, la exacerbación de la militarización, ocasionada por los conflictos ideológicos globales, polarizó las relaciones de género. En este sentido, la mayor parte de las investigaciones históricas han mostrado cómo la guerra transforma las relaciones de género con base en un rechazo a lo femenino⁵³.

Existen otras explicaciones para esta polarización del dualismo “masculino-femenino”. Dicho fenómeno está ligado, dice la historiadora Ellen Herman, a los procesos de “formación del carácter Nacional” y a la “autoridad cultural” de la psicología en dichos procesos. Al influir en las políticas gubernamentales, tal disciplina influyó en las subjetividades de los individuos en el siglo XX al desarrollar modelos “higiénicos” o “sanos”: cuerpos ideales⁵⁴. Así, las

⁵² Hablaré de Guerra Fría en los términos de Odd Arne Westad, para referir a una serie de conflictos políticos internacionales entre dos grandes bloques de poder. Aunque 1947 es el año que normalmente se toma como inicio de la Guerra Fría, me resulta pertinente situar su origen a finales de la década de 1940 y principios de 1950, manifestado en los cambios de política exterior de los Estados Unidos y la Unión Soviética hacia América Latina en materia de género y sexualidad. La historiografía en general presentaba una contraposición muy rígida a nivel global entre comunismo y “el mundo libre”, con un período que finaliza en 1989/91, pero las historiografías regionales, particularmente en África, Sureste Asiático y América Latina, han demostrado que este binarismo no estaba tan definido como se había pensado anteriormente. Para efectos de esta investigación, la aparente vaguedad de la periodización se circunscribe a los temas de género y sexualidad. Sobre los distintos enfoques historiográficos relacionados a este tema véase: Odd Arne Westad, «The New International History of the Cold War: Three (Possible) Paradigms», *Diplomatic History* 24, n.º 4 (2000): 551-65; Odd Arne Westad, *The Global Cold War: Third World Interventions and the Making of Our Times* (Cambridge University Press, 2005).

⁵³ Esta relación desigual en la historiografía, que prioriza la experiencia masculina, corresponde con una asociación simbólica, entre masculinidad y violencia, proveniente de las definiciones científicas de las relaciones de género que se ha diseminado a lo largo del mundo, del tiempo, de los paradigmas y de los círculos intelectuales positivistas. Sobre este tema véase: Joshua S. Goldstein, «War and Gender», en *Encyclopedia of Sex and Gender: Men and Women in the World's Cultures Volume I: Topics and Cultures A-K Volume II: Cultures L-Z*, ed. Carol R. Ember y Melvin Ember (Boston, MA: Springer US, 2004), 107-16. No obstante, como prueba la historiadora Joanna Bourke, la guerra, efectivamente cambia la percepción de los hombres sobre su propio cuerpo. En el caso británico, la celebración como héroes de los soldados mutilados concretó la idea de que el cuerpo masculino es más resistente que el de las mujeres y que es un objeto prescindible para los hombres cuya razón y valentía es lo verdaderamente trascendental. Joanna Bourke, *Dismembering the male: Men's bodies, Britain, and the Great War* (University of Chicago Press, 1996).

⁵⁴ No estoy parafraseando a Herman, porque hablar de la Psicología y otras ciencias humanas como las “herramientas” académicas del Estado, pone en un papel secundario su origen colonial como parte del Estado mismo. Salvo esa precisión, me interesa retomar el argumento sobre la delineación de las “identidades nacionales” como femeninas o masculinas, a través de la participación de las ciencias en la elaboración de políticas públicas. Aunque el antropólogo Matthew C. Guttman asegura que Herman forma parte de los estudios de Cultura y Personalidad, la autora se adscribe a sí misma como historiadora de la modernidad en los Estados. Ha estudiado las relaciones de género y el parentesco, así como la psiquiatrización de la homosexualidad en el período posguerra. Ellen Herman, *The Romance of American Psychology: Political Culture in the Age of Experts* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1996); Matthew C. Gutmann, «Trafficking in Men: The Anthropology of Masculinity», *Annual Review of Anthropology* 26, n.º 1 (1997): 385-409.

tensiones y conflictos políticos se simbolizan a través de las relaciones de poder establecidas históricamente entre hombres y mujeres.

La feminización es una forma de dominación sustentada en la idea de que los hombres son más fuertes y racionales que las mujeres u otros seres “afeminados”. Esta idea de una supuesta debilidad femenina se traduce, en las sociedades fuertemente militarizadas, en una exacerbación del control de la prostitución, creación de estereotipos sexualizados y, paradójicamente, en el desarrollo de miedos en torno a las sexualidades disidentes. Por ejemplo, desde la década de 1930, pero con mucha mayor fuerza a lo largo de las décadas de 1940 se popularizó en el cine de Hollywood la figura de la *femme fatale*, así como la creación de estereotipos femeninos nacionalistas. La imagen de la Geisha como aliada estadounidense, Carmen Miranda en los cabarés o las rumberas del cine de oro mexicano.

Asimismo, la política exterior de los Estados Unidos, en este período, estuvo determinada por un temor a la relación entre homosexualidad y comunismo⁵⁵. Con la escalada de tensiones políticas que encontró su apogeo en la Crisis de los Misiles en Cuba (1962), el “sentido de superioridad masculina de la clase alta” estadounidense llevó a los hombres blancos del gobierno a establecer formas de socialización burocrática con base en las construcciones sociales de masculinidad, hombría y lealtad. Esta masculinización de la administración estatal, producto de los sistemas de educación de finales del siglo XIX, se consolidó entre 1885 y la Primera Guerra Mundial. Su establecimiento definitivo sería después de la Segunda Guerra Mundial cuando el ideal de heroísmo patriótico se corporeizó en los veteranos de guerra.

Al asociar la sexualidad con el nacionalismo se fundamenta un profundo miedo a ser tachados de homosexuales y, por tanto, como débiles o sumisos. De hecho, así es como surge el miedo irracional a la homosexualización de los hombres blancos heterosexuales, porque ello

⁵⁵ Sobre este tema existen varios estudios interesantes centrados en Estados Unidos, donde la homosexualidad fue considerada como una amenaza a la Seguridad Nacional, pero que se pueden extender a muchos países del continente. Uno de ellos es el de Robert D. Dean, quien pone como ejemplo a Harry S. Truman (1945-1953) que, como militar, participó en las dos Guerras Mundiales y posteriormente, como presidente, reorganizó el ejército y los aparatos de Seguridad Nacional. Durante su administración, la militarización formó parte fundamental de la construcción de la identidad nacional como masculina. Se desarrolló un sistema jerárquico de lealtades donde él era la autoridad por ser veterano de Guerra. En este período, un grupo de hombres “respetables” constituyeron una serie de alianzas y lealtades globales lideradas por los Estados Unidos para contrarrestar el avance político de la Unión Soviética sobre los países de América Latina y África. Esta fue la base para el “Modelo Nacional de Seguridad” para detener la expansión del comunismo. Robert D. Dean, *Imperial Brotherhood: Gender and the Making of Cold War Foreign Policy* (United States: University of Massachusetts Press, 2003).

implicaría una feminización y, por lo tanto, un riesgo para el prestigio masculino. Es decir, las tensiones políticas internacionales y la militarización de distintos países del continente, implicaron un blindaje de la masculinidad de los militares para mostrar a su Nación como fuerte. Cuando los militares se convirtieron en los autores de las políticas exteriores y las relaciones internacionales la Guerra Fría se caracterizó, por la dispersión global de un miedo a los homosexuales y a la feminización. Así, se difundió la idea de que la subversión y la debilidad iban de la mano, asimismo, la idea de que los homosexuales eran igual de peligrosos que los comunistas para la seguridad nacional. Ese miedo irracional de la clase política norteamericana por la homosexualidad generó una estrategia de estado homofóbica que se volvió un fenómeno transnacional. El principal promotor de este miedo irracional fue el senador Joseph McCarthy, cuya retórica anticomunista derivó en el despido masivo de miles de homosexuales de sus trabajos en el gobierno y empresas privadas durante la administración de Dwight Eisenhower (1953-1961)⁵⁶. Así, las purgas de *red lads*, iban acompañadas de expulsiones masivas de *lavender lads*.

La puesta en práctica de la homofobia política sucedió, según Weiss y Bosia, influyó fuertemente en la identidad colectiva y en la constitución de los nacionalismos⁵⁷. Así, se integró en el complejo legado del colonialismo, de manera similar a lo largo del mundo, pero

⁵⁶ Estos códigos de colores donde el rojo se asocia al comunismo y el lila a la homosexualidad derivaría en los términos *Red Scare* — terror rojo — y *Lavender Scare* — terror lila —, para referir al miedo que causaban tanto comunistas como homosexuales durante la Guerra Fría. La asociación entre el color lila, las flores de lavanda y la homosexualidad ha sido constante en Europa y Estados Unidos desde el siglo XVIII. Sobre este tema véase Karla Jay y Allen Young, *Lavender Culture* (New York University Press, 1994). En este sentido, David Johnson analiza cómo las acusaciones de homosexualidad fueron armas políticas eficaces. A través de entrevistas de historia oral sobre “la inquisición sexual” muestra que uno de los principales argumentos para la “purga”, fue la sospecha de que los comunistas seducían o amenazaban a los homosexuales, aprovechándose de su “debilidad natural”, para espionar al Gobierno de Estados Unidos. David K. Johnson, *The Lavender Scare: The Cold War Persecution of Gays and Lesbians in the Federal Government* (University of Chicago Press, 2009). La feminización del enemigo y las acusaciones de homosexualidad provocarían que “el terror lila”, fuera mucho más duradero y que se expandiera por el mundo “como un virus” durante la década de los cincuenta, al grado de continuar como una herramienta política hasta la actualidad. Sobre cómo se exportó el terror lila durante la Guerra Fría a través del imperialismo norteamericano, véase David K Johnson, «America’s Cold War Empire. Exporting the Lavender Scare», *Global Homophobia*, 2013, 55-74. Recientemente, los “fantasmas de la Guerra Fría” regresaron con el terror estadounidense de que el gobierno chino utilizara la homosexualidad de algunos miembros del ejército norteamericano, a través de una famosa aplicación de ligue gay. Sobre este tema, véase «Grindr Sold by Chinese Owner after US Raised National Security Concerns», *TechCrunch* (blog), accedido 21 de marzo de 2020, <http://social.techcrunch.com/2020/03/06/grindr-sold-china-national-security/>.

⁵⁷ Estos autores analizan la homofobia como herramienta política utilizada para construir la identidad nacional, así como un modelo de medición de los flujos ideológicos e institucionales transnacionales. Meredith L. Weiss y Michael J. Bosia, *Global Homophobia: States, Movements, and the Politics of Oppression* (University of Illinois Press, 2013).

particularmente en América Latina y África. Estas estrategias políticas refuerzan la masculinidad, producen sospechas y miedo sobre algunas formas “enemigas”, étnica y racialmente sexualizadas, aunque resultan “naturales” para la consolidación de los estados e intervenciones interestatales, han sido muy poco estudiadas. En el caso de Brasil, la homofobia se integraría en los procesos de construcción de la masculinidad de los militares precisamente durante la Guerra Fría⁵⁸.

Después de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), los militares brasileños se aliaron fuertemente con Estados Unidos, que se había convertido en el defensor de la “civilización” occidental liberal y cristiana. Como fruto de esta unión, sería el 22 de octubre de 1948, un año después del inicio “oficial” de la Guerra Fría, que los miembros de la Fuerza Expedicionaria Brasileña (FEB), conocidos como *febianos*, que participaron en la guerra como aliados de EE. UU., crearon la Escuela Superior de Guerra (ESG), con lo que incorporarían las actitudes maniqueístas y dominantes, así como las ideas de Seguridad Nacional, del ejército norteamericano⁵⁹. Esa intervención de los *febianos* influyó políticamente varias generaciones de militares, convirtiéndose en una escuela de “ciudadanía y democracia”, pues a partir de este momento, tuvieron mayor presencia en los procesos democráticos y serían elegidos, incluso, por varios partidos políticos.

⁵⁸ Desde principios del siglo XX la objetivación del cuerpo de cadetes y alumnos nuevos fue elemental en estos procesos. A través de ciertos rituales de iniciación, los de mayor rango los equiparaban a animales y, en específico, al rabo, la cola o el ano de estos. De hecho, en la jerga militar, a los nuevos se les llamaba *bicho* que, traducido al español, es “animal”. De ellos se decía que tenían mal olor, que llegaban sucios y que no era justo que se les aceptara en la sociedad, incluso se insinuaba que llegaban con tendencias homosexuales. Por ello requerían una serie de procedimientos, llevados a cabo por otros militares de mayor rango, para que los convirtieran en sujetos limpios, con buen olor, disciplinados, masculinos y, por lo tanto, humanos. Atalábio Sobrosa de Resende, *O Bicho*, Edição revista em 1975 (2a) (Escola Militar, 1920).

⁵⁹ El proyecto inicial de la ESG consistió en analizar los problemas brasileños en función del contexto global, así como integrar a grupos civiles en el apoyo a los oficiales de las Fuerzas Armadas. Este modelo sería decisivo para explicar la incorporación de ciertos sectores de la sociedad y su colaboración con la inteligencia militar en la articulación del golpe de 1964. Este modelo también sería fundamental en la generación de grupos de exterminio a lo largo de la dictadura militar. Realmente, la oficialización de la Escuela Superior de Guerra sucedió el 20 de agosto de 1949, cuando el decreto del presidente Enrico Dutra (1946-1951) fue transformado en ley por el congreso. Octávio Ianni, *O ciclo da revolução burguesa*, 2a. ed. (Petrópolis: Vozes, 1985). La creación de la Escuela y la influencia norteamericana fueron vistas como parte del proceso de profesionalización de los militares que, a partir del *National Security Act* estadounidense, en donde se definió la Doctrina de Seguridad Nacional y su aplicación para América Latina, países como Brasil definirían, desde la ideología estadounidense, además de contra los enemigos externos, la lucha contra los enemigos internos. Sobre la aplicación de la doctrina de seguridad nacional en Latinoamérica véase Joseph Comblin, *A ideologia da Segurança Nacional: o poder militar na América Latina*. (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978); Nelson Werneck Sodré, *História militar do Brasil*, vol. 40 (Civilização Brasileira, 1979); Joseph Comblin, *Doctrina de seguridad nacional*, Serie de estudios políticos (California: Editorial Nueva Década, 1989).

Uno de esos, que tuvo además una ramificación muy fuerte al interior de las fuerzas armadas hasta 1964, fue la Unión Democrática Nacional (UDN), al grado de que existía un grupo de militares llamado “UDN Militar”, fundamental para comprender la siguiente parte del capítulo⁶⁰. Así, entre la creación de la ESG y el golpe militar de 1964, el modelo de “hermandad imperial”, basado en la lealtad y la masculinidad estadounidense, sería exportado al Brasil encarnado en Dean Acheson, el Secretario de Estado del presidente estadounidense Harry S. Truman, quien además mantuvo estrechas relaciones con Getúlio Vargas y otros militares brasileños “menos” nacionalistas y partidarios del modelo de seguridad nacional norteamericano⁶¹. Esta influencia de los modelos de masculinidad blanca en la clase política militar brasileña fue visible desde la década de 1950.

El poder de esta ideología masculinizante y su reproducción en las políticas internacionales yace en la personificación binaria de figuras antropomorfas. Se insertó, además, en distintos procesos de creación de “otredades” promovidos y financiados por los actores políticos de distintos estados nacionales. Un fenómeno característico de la Guerra Fría Cultural también sería la inversión de presupuesto estatal en organismos e instituciones específicos para la creación de representaciones culturales “encarnadas” de las distintas “naciones”. La encarnación de un enemigo político en cuerpos humanos específicos y feminizados para realzar la masculinidad del estado fue una estrategia utilizada por políticos, periodistas y productores

⁶⁰ Sobre este tema véase Lucileide Cardoso y Célia Costa Cardoso, eds., *Ditaduras: memória, violência e silenciamento*, 1a ed. (Encontro de Pesquisadores em Ditadura(s), Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia (EDUFBA), 2017).

⁶¹ En ese tiempo Dean Acheson, estuvo muy pendiente del inminente regreso de Getúlio Vargas al poder. Así se puede ver en una serie de memorándums intercambiados entre Acheson y el presidente Truman. Aunque hablan de los efectos en Brasil del Desarrollo Argentino y la significancia de la posible elección de Vargas como Presidente para las relaciones México-Brasil, así como Brasil-Estados Unidos o sus implicaciones en la prensa. Ello manifiesta la constante supervisión estadounidense de la relación Argentina-Brasil pues ambos países disputaban el liderazgo del Sur de América Harry S. Truman. Dean Acheson, «Memorandum by the Secretary of State to the President. CONFIDENCIAL.», 1 de mayo de 1950, Foreign Relations of the United States, 1950, The United Nations; The Western Hemisphere, Volume II, page 713, Office of the Historian, Department of State, <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1950v02/d401>. Sobre la influencia de Acheson en el ejército brasileño véase Stanley E. Hilton, «The United States, Brazil, and the Cold War, 1945-1960: End of the Special Relationship», *The Journal of American History* 68, n.º 3 (1981): 599-624; Douglas Brinkley, *Dean Acheson: The cold War Years, 1953-71* (United States: Yale University Press, 1994); Sonny B. Davis, «Brazil-United States Military Relations in the Early Post-World War II Era», *Diálogos* 6, n.º 1 (2002): 13-29; Andrea Friedman, «The Smearing of Joe McCarthy: The Lavender Scare, Gossip, and Cold War Politics», *American Quarterly* 57, n.º 4 (2005): 1105-29; Robert L. Beisner, *Dean Acheson: a Life in the Cold War* (Reino Unido: Oxford University Press, 2009); Robert J. McMahon, *Dean Acheson and the Creation of an American World Order* (Potomac Books, Inc., 2009); Naoko Shibusawa, «The Lavender Scare and Empire: Rethinking Cold War Antigay Politics», *Diplomatic History* 36, n.º 4 (2012): 723-52.

de cine. La prensa sería crucial en esta estrategia, pues ahí se reproducían las bases ideológicas y materiales de estas representaciones nacionales.

Desde ahí se crearían formas de representar las relaciones de género y la sexualidad que poco a poco desatarían un pánico social a la “desmoralización” comunista. Es importante, entonces, analizar la “industrialización de los juicios y prejuicios” que se reproducen en el período de la Guerra Fría porque las identidades nacionales se reconstruyeron con base en representaciones moralizadas del “folklor” latinoamericano y de la peligrosidad de sus ciudades. Así, las lecturas sexualizadas de seu João da Goméia en la prensa cobran relevancia histórica.

1.5 EL HOMBRE DE LA CAPA NEGRA Y ARLETE, LA VEDETTE

El jornal *ULTIMA HORA* no fue el único que produjo juicios y prejuicios sobre la sexualidad de João Alves de Torres *Filho*; también su competencia lo hizo. Porque no es posible pensar en el periódico varguista sin pensar en *A LUTA DEMOCRÁTICA: Um jornal de luta feito por homens que lutam pelos que não podem lutar*, así como no se puede hablar de João da Goméia sin hablar del “hombre de la capa negra”, el “diputado pistolero”, el líder popular, Tenório Cavalcanti. El escritor Silbert dos Santos Lemos, quien representó a Caxias envuelta en atmósferas pecaminosas, afirmó que, en la década de 1960, la ciudad tenía dos dueños: Tenório Cavalcanti y Joãozinho da Goméia⁶². En esta sección del capítulo se analizan las relaciones entre estos personajes y sus jornales.

Hablemos de Cavalcanti, un hombre nordestino que se preciaba constantemente de ser “macho” y tuvo varios hijos con cuatro mujeres. Andaba armado todo el tiempo, por su papel de “justiciero popular”, lo que lo llevaría a ser diputado federal por la Unión Democrática Nacional (UDN), un partido que quedó marcado por sus vínculos con los militares y los sectores más conservadores de la sociedad. De hecho, se ha considerado que en esta organización se concentraba el brazo civil de la Cruzada Democrática, movimiento de militares contrarios a

⁶² Silbert dos Santos Lemos, *Os donos da cidade*, Crimes que Abalaram Caxias 3 (Caxias Recortes, 1980). En un productivo diálogo entre historia y literatura, las obras de dicho autor, columnista social, delegado de policía y reportero de algunos diarios locales, permite avistar la vida cultural y las organizaciones sociales y políticas de la ciudad entre las décadas de 1960 y 1970. Tantas muertes había en la zona que, según ese libro, el cementerio de *Corte Oito* — cercano al centro de la ciudad — estaba lleno de negros. La violencia azotaba a los habitantes porque no había ninguna fiscalización, todo era fácil. En esa ciudad descontrolada, los negros bebedores de *cachaça* o fumadores de marihuana frecuentaban las abundantes *macumbas* y casas de Candomblé, donde veían la solución a sus problemas pero que habían llevado a muchos al suicidio. En la obra de este autor, La Goméia aparece como un lugar en que Exú era el protector de los negros criminales y que éstos ahí se ocultaban de la ley. Al fin, frente a la ausencia del Estado, Tenório protegía a los desprotegidos y João también.

Vargas que en 1954 lideraron un amplio movimiento por la renuncia del presidente⁶³. Cuando éste regresó al poder en 1951, Cavalcanti intensificó su campaña política contra el presidente y lo acusó, desde la tribuna de la Cámara de Diputados, de favorecer económicamente al periódico *ULTIMA HORA*, a través del Banco de Brasil y la figura de Ariosto Pinto⁶⁴.

Después de eso, el 25 de agosto de 1953, sufrió un atentado. Un hombre intentó dispararle, según el propio Cavalcanti, enviado por el gobierno estatal. Tres días después del ataque, el delegado de policía de Caxias fue asesinado con una ametralladora y el “diputado pistolero” fue acusado de asesinato. Sitiaron su casa, que era una fortaleza, pero fue respaldado por su partido. Esto no disminuyó su prestigio y popularidad en Rio, donde era llamado “Rey de Caxias”. Sin embargo, los constantes ataques de la prensa varguista e independiente lo llevaron a fundar, en 1954, su propio periódico que reflejaba todo lo que él era — “un hombre que luchaba por los que no podían luchar” — y que circularía hasta 1987.

Ahora pensemos en *seu* João da Goméia: un *pai de santo* negro, homosexual, de los primeros en incorporar públicamente a *Iansá* o *Matamba*, una de las diosas más temidas del Candomblé. Durante las ceremonias, esta *orixá* caminaba, danzaba e interactuaba con los invitados al *terreiro*, ataviada con sus símbolos y ropas de colores específicos en el cuerpo de *seu* João. Así se aprecia cuando uno lee “Joãozinho da Goméia se transforma en Iansá”, en la primera frase de otro reportaje del *ULTIMA HORA*⁶⁵. Este es particularmente importante porque habla sobre cómo una “*iyabá* monta a Joãozinho da Goméia”. El autor utiliza constantemente el término *iyabá*, que refiere a una categoría de género con que se designa a “lo femenino” en el Candomblé. Encarna la dulzura, la feminidad, el cariño maternal, el encanto y todos los gestos

⁶³ Como se mencionó anteriormente, después de la Segunda Guerra Mundial, el ejército brasileño se dividió en dos facciones: pro-Estados Unidos y nacionalista. La primera de ellas fundaría la Escuela Superior de Guerra y sería esa misma quien emprendería la llamada Cruzada Democrática, que establecería estrechas relaciones con la UDN. Aunque, originalmente, la UDN surgió como una asociación de partidos estatales y corrientes de opinión, se organizó como un partido político nacional caracterizado por una constante oposición a Getúlio Vargas. En las posturas de este partido convivían tesis liberales y autoritarias, progresistas y conservadoras. Claudio Araujo de Souza, «O lugar de Tenório Cavalcanti na política do Rio de Janeiro: uma análise sobre o ano de 1954», *Mediações-Revista de Ciências Sociais* 16, n.º 1 (2011): 256-74.

⁶⁴ Recuerde también el lector que uno de los principales reporteros del *ULTIMA HORA* sobre las ceremonias del *pai de santo* era Ariosto Pinto, Presidente de la Caja de Brasil. Sobre la vida del “diputado pistolero” véase Tenório Cavalcanti, *Memórias de Tenório Cavalcanti segundo narrativa a Arlindo Silva*, ed. Arlindo Silva (Rio de Janeiro: Edicoes O Cruzeiro, 1954); María do Carmo Cavalcanti Fortes, *Tenório, o homem e o mito* (São Paulo: Record, 1972). Sobre la magnitud de su participación política y su existencia como un fenómeno sociológico importante, véase la obra de Israel Beloch, *Capa preta e Lurdinha: Tenório Cavalcanti e o povo da Baixada* (Editora Record, 1986).

⁶⁵ «Dança em Caxias», *ULTIMA HORA (RJ)*, Ano de 1952, 00458 edición.

que indican cuidado por y hacia los demás, asociados al cuerpo de la mujer. Aunque no corresponde con las categorías occidentales anatómicas de macho/hembra, el *jornal* hace una lectura sexualizada de la incorporación que me parece importante revisar a detalle:

Iansá, la indomable compañera y amante, impetuosa, ardiente y voluptuosa, entronizó, en la Villa San Luis, un Ógã. Parece ya un axioma que los hijos de santo tengan como protectora una “iyabá” de las aguas. También aquí la preferencia va para Iansá. Los hombres que no tienen inclinación, ni deseo, de servir de “caballo” para los dioses, se inician como *ogás*, o sea, protectores civiles del candomblé, especialmente dedicados, en este caso, a Iansá.

Iansá bajó, antier, en Caxias, condescendiéndose a comunicarse directamente con los mortales y escogió hacerlo en el candomblé de Joãozinho da Goméia, su “caballo” [...]. Ésta, (no más Joãozinho da Goméia) se retiró graciosamente para el interior de la lujosa residencia en la Villa de San Luis. Más tarde, ya ataviada con sus trajes ceremoniales, de la buena tradición afro-bahiana, Iansá limpió el *terreiro* con el rostro oculto por un velo. Traía en las manos sus insignias: el rabo de buey y la espada de cobre e iba tomada del brazo de un nuevo personaje – un “Ógã”. Luces de Bengala, aplausos y aclamaciones ¡*Eparrei!*, saludaron a su llegada al *terreiro* y llovía confeti a su paso. Mujeres lanzaban flores sobre el par. El “*ogã*”, todo de blanco, de guantes y corona, fue conducido por Iansá hacia su silla especial, a la izquierda de los atabaques. Iansá, adorable en su vestido multicolor, toda de seda, lazos y bordados. Tomó nuevamente cuenta del *terreiro*: al bailar derramaba el placer que le ocasionaba encontrarse en medio de sus fieles vasallos... Amplio y espacioso, el *barracão* de la Villa San Luis parecía pequeño e insuficiente para contener a toda la multitud. A partir de la estación de la Leopoldina, largas filas de automóviles e innumerables grupos de peatones se dirigían en la dirección del candomblé, como en una peregrinación. Iansá en su gran día, conquistó nuevos adeptos⁶⁶.

La nota va acompañada de varias fotografías, donde destaca una de Iansá tomada del guante de su nuevo *ogã* que, aunada a la descripción de su entrada, parece una alusión a una suerte de casamiento. La columna de Nelson Rodrigues que acompaña esta nota en la sección de drama y ficción, versa sobre un muchacho que se la vive preguntándole a sus amigos si es bonito. Y, al igual que en el reportaje sobre Iemanjá y Oxum, una cabaretera recostada y mostrando sus piernas, anuncia sus bailes en un centro nocturno de Rio. La “transformación” está envuelta de las atmósferas del pecado. No obstante, pese a la descripción sexualizada, aceptan que no es un hombre quien danza ante ellos. A la vez, parece reproducir aquella afirmación de Ruth Landes: “ningún hombre recto se permitirá ser montado por un dios, a menos que no le preocupe perder su hombría”⁶⁷. Las sutiles referencias a la sexualidad del *pai de santo*, así como la lectura

⁶⁶ «Dança em Caxias».

⁶⁷ Landes, *The City of Women*, 37.

sexualizada de la presencia de Iansã manifiestan nuevamente el traslape histórico entre travestismo y homosexualidad, en tono incluso picaresco. Esta situación cambió drásticamente cuando al “travestismo” de Joãozinho se le quitó su velo religioso.

Joãozinho da Goméia, el personaje público y mediático, fue un hombre homosexual apasionado por el Carnaval, momento durante el cual se *fantasiava* — ataviaba — de distintas formas, incluso como “vedette”. Pese a ello, apareció un par de veces en la primera plana del diario *A LUTA DEMOCRÁTICA*, desde su primer número⁶⁸. Hasta que, en febrero de 1956, cuando el diario comenzaba a incrementar velozmente su popularidad, Tenório Cavalcanti le dedicó otra primera plana. En ella, expuso la participación del “supuesto” *pai de santo*, “en un “desfile de anormales”, un “abominable concurso de homosexuales”, auspiciado por la División de Turismo de la prefectura de Río de Janeiro en la Plaza Tiradentes⁶⁹.

Queremos aclarar que no alimentamos el rechazo contra los homosexuales, que no tienen la culpa de ser así. Sujetarlos a un régimen de discriminación sería deshumano. Huir de lo inmoral para lo cruel no es digno de un cristiano. Por lo tanto, pensamos que el homosexual, ciudadano brasileño, en pleno uso de sus derechos civiles y políticos, tiene derecho a un lugar en los centros recreativos y sociales, mientras se porte con decencia. Las puertas del Teatro Municipal deberían estar abiertas (y no sabemos nada de que no sea así) a las costosísimas y deslumbrantes fantasías exhibidas en el Teatro João Caetano.

Lo que condenamos entonces, es que la Asociación de Cronistas Carnavalescos, obteniendo el Teatro João Caetano, que pertenece a la prefectura, haga allí un concurso de homosexuales, creando, a través de los años, una tradición que nos llena de vergüenza, frente a los pueblos que no abdicaron en las creencias de sus mayores y viven sobre la bandera del cristianismo. De Francia, Italia, Alemania y de los Estados Unidos y hasta de Egipto asistieron al desfile de João Caetano. En los medios intelectuales de esos países ya inventaron bromas que comprometen la masculinidad del hombre brasileño. Somos tenidos como “sensacionalistas” debido a que nuestro programa de registrar la verdad a través de la pluma y la fotografía,

⁶⁸ En el primer año, 1955, un reportaje afirma que no hay duda de que el *pai de santo* “es una de las palabras más categorizadas” respecto a las Danzas de los Orixás y que presenta auténticas coreografías espectaculares. Ese año, dice, el sacerdote demandaría al Teatro Popular Brasileiro de Solano Trindade y al Ballet Brasileira, dirigido por Miécio Askanasy por apropiarse de una coreografía montada en La Goméia. SARCAST, «Joãozinho da Goméia vai procesar à Brassiliana», *A Luta Democrática: Um jornal de luta feito por homens que lutam pelos que não podem lutar (RJ)*, 1955, 00537 edición. En la década de 1950 estas compañías recorrían Europa mostrando la “cultura popular o folklore” brasileño, basado en danzas y música que observaron en festividades tradicionales; “era un teatro popular, sin referencia a la raza”. Sobre el tema véase Elisa Larkin Nascimento, *The Sorcery of Color: Identity, Race, and Gender in Brazil* (Temple University Press, 2007).

⁶⁹ Tenório Cavalcanti, «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 de febrero de 1954, 00621 edición, sec. Primera Plana. Esta plaza, desde finales del XIX y hasta la actualidad, ha tenido fama de ser un lugar de reunión, encuentro y socialización de homosexuales. Green, *Beyond carnival*; James Naylor Green y Renan Quinalha, «Homossexualidades, repressão e resistência durante a ditadura», *Comissão Nacional da Verdade.(Org.). Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade 2* (2015): 289-302; Quinalha, «Contra a moral e os bons costumes».

separando de los datos el manto de hipocresía de que se sirven los bien colocados en la vida para transgredir la ley y las reglas sociales.

Veamos pues, con qué cariño la prensa, que sólo admite el escándalo con finalidades políticas, registra cariñosamente el baile al que concurrió, probablemente engañados como sus antecesores.

La A.C.C. no anticipa noticia alguna sobre el desfile que se asienta en el oro de un turismo vergonzoso y antipatriótico. Lo hace la traición de las autoridades, sin ningún respeto por el tradicional decoro de la familia brasileña⁷⁰.

En el contexto de la Guerra Fría Cultural Latinoamericana, ser homosexual y travestirse, siendo una figura pública, representaba un comportamiento sexual inadecuado y un incumplimiento de las normas morales. Por lo tanto, era una amenaza para el cuerpo de una Nación como se ve en esta nota de Cavalcanti. El *ULTIMA HORA* guardó silencio al respecto, João no. La popularidad de Tenório y sus escritos llevaron a que la Federación Espiritista Umbandista, que agrupaba autoridades del Candomblé de Caboclo y Umbanda en Rio de Janeiro, lo quisiera expulsar; pero de inmediato seu João se dirigió al presidente de la misma, Byron Torres de Freitas quien, después de consultar al sistema de adivinación *ifa, merindiloggun* o “juego de caracoles”, emitió una declaración donde se leía que el *bablorixá* fue efectivamente iniciado en “secta africana” y recibía *orixá*, además de que, a propósito de las “ocurrencias carnavalescas que comprometen la conducta civil” del mismo, no tomarían acción, pues trascendía la competencia de esa Federación dado que el agravio no había sido dentro del *terreiro*⁷¹. Algunos días después, João, todo vestido de blanco, entró a la redacción del *LUTA DEMOCRATICA* para protestar contra sus “enemigos” y dejarles bien claro que el Candomblé es una cosa y el carnaval otra. Asimismo, aclaró que las acusaciones de “invertido” e “inmoral” no tenían sentido frente a un mundo lleno de homosexuales.

Uno de los aspectos que más irritó a la Federación, así como a muchos umbandistas, fue que el *affaire* Goméia propició que la prensa confundiera Candomblé y Umbanda. Condenaron la “triste exhibición de Joãozinho da Goméia”, el hecho de haberse travestido como la famosa vedette Arlete “entre serpentinas y risas esquivas”, el haberse “comportado mal”, el “ultrajar su misión”, el “abusar del derecho” y el no haber sido “discreto”. Cuando fue cuestionado por la

⁷⁰ Cavalcanti, «Desfile de Anormais na Praça Tiradentes» *ibid.*

⁷¹ «Joãozinho da Goméia não será expulso de Umbanda», *A Luta Democrática: Um jornal de luta feito por homens que lutam pelos que não podem lutar (RJ)*, 23 de febrero de 1956, 00627 edición.

Revista *O Cruzeiro* sobre su “no observancia” a los reglamentos del Candomblé, Joãozinho dijo que ataviarse de mujer no implicaba falta de respeto a su culto; que le gusta el carnaval desde los 16 años y que seguirá participando hasta el fin de sus días. A pesar de las críticas de muchos de los líderes religiosos umbandistas de Río de Janeiro, muchos *terreiros* lo apoyaron⁷². Aunque fue absuelto por el tribunal umbandista, a partir de 1956, se fijó en su imagen la asociación negativa entre homosexualidad y travestismo. Asimismo, se puso en cuestión su título de “Rey del Candomblé”.

Esto sucedió en uno de los momentos más álgidos de la polarización de género producida por la Guerra Fría. Al mismo tiempo, fue un hecho relacionado directamente con algunos de los actores políticos que adaptaron los modelos de lealtad masculina del ejército norteamericano a la construcción de las masculinidades militares brasileñas. Ello podría explicar que, después de haber sido revelada públicamente la homosexualidad del *pai de santo*, se registraran notas de altercados con criminales y borrachos en el *terreiro*, por lo que “se haría necesaria” la intervención de la policía en el lugar. De hecho, en 1960, João amenazó al delegado de policía Deraldo Padilha para que dejara de perseguir a los *terreiros* de Umbanda y Candomblé en la jurisdicción que le correspondía, o, de lo contrario, le haría “un trabajo”. Aunque todo eso se lee en el encabezado de la nota, el cuerpo del texto solamente da referencia de lo que otro *pai de santo* dijo: combatirían a muerte si la policía entraba a sus *terreiros*. Uno más justificó el uso de la *cachaça* como parte de las ceremonias dedicadas a Exú y Pombagira. Padilha respondió, a su vez, que no daría marcha atrás.

En 1963, el *ULTIMA HORA* publica que, pese a todo, *seu* João “seguía siendo el Rey del Candomblé”. Rodeada de notas sobre la militarización del país, se menciona que fue acusado

⁷²“De ninguna manera, mi amigo. Primero porque antes de divertirme, pedí permiso a mi “guía”. Segundo, porque el hecho de que me haya ataviado de mujer no implica falta de respeto a mi culto, que es una Suiza de democracia. Los Orixás saben que la gente está hecha de carne y hueso y toleran, superiormente, las inherencias de nuestra condición humana, en tanto que no abusemos del libre albedrío” Ubiratan de Lemos, «Joãozinho da Goméia no Tribunal de Umbanda», *O Cruzeiro*, 17 de marzo de 1956. Por ese motivo, un experto religioso aclara que el primero es “genuinamente africano”, mientras que la Umbanda tiene “aspectos nacionales”. Este dato es muy importante porque, durante la década de 1950 se crearon varias organizaciones burocráticas en Río de Janeiro que buscaban enfrentar los prejuicios generados en la prensa, aglutinados bajo el término de “macumba”. Una de ellas, fue esta Federación que buscaba “depurar” la Umbanda, una religión de origen africano surgida en Río de Janeiro a principios del siglo XX, a diferencia del Candomblé, que surgió en el nordeste. Una forma de distanciarse del Candomblé sería adoptando el espiritismo kardecista. Sobre la historia de la Umbanda y sus organizaciones burocráticas véase Christian Smith y Joshua Prokopy, *Latin American Religion in Motion* (Routledge, 2004); Lidia Guzy y James Kapaló, *Marginalised and Endangered Worldviews: Comparative Studies on Contemporary Eurasia, India and South America* (LIT Verlag Münster, 2017).

de “desvirtuador” del Candomblé, pero, su linaje religioso, directamente asociado con “Babá” — el Jubiabá que había inspirado a Jorge Amado — lo protegía. Esta nota afirma también que, fue defendido “fanáticamente por sus seguidores”. Aunque no lo mencionen específicamente, parece referir a los problemas con la policía que había venido enfrentando después de la revelación de su homosexualidad⁷³. El año siguiente, 1964, sucedería el golpe militar; sin embargo, en la nota mencionada previamente, se ve que los militares estaban ocupando gran visibilidad en la prensa y la fuerte presencia de Cavalcanti en la política desde 1956, que llevó al descrédito de João da Goméia, es el inicio de una militarización del país y el establecimiento de un modelo importado de seguridad. Por eso, aunque el “terror lila” apareció como estrategia política del Estado hasta la época de la dictadura militar (1964-1985), ya era implementado por los militares que incursionaban en la política, como Tenório Cavalcanti⁷⁴.

1.6 REFLEXIONES FINALES

En la introducción a este capítulo, propuse hacer una discusión histórico-antropológica de las implicaciones de los travestismos de Joãozinho da Goméia. Ello requirió, en términos historiográficos, revisar cómo la homosexualidad y la negritud han sido combinados en la configuración de la nación como elementos que deberían ser suprimidos, para algunos actores,

⁷³ULTIMA HORA (RJ), «Joãozinho da Goméia Ainda é o “Rei” nos terreiros do Candomblé», *ULTIMA HORA (RJ)*, 5 de noviembre de 1963, 01304 edición. Entre 1956, el suicidio del presidente por las presiones políticas de las distintas oposiciones, y 1964, año de inicio de la dictadura militar, Brasil estuvo en un período de alta inestabilidad. En esta época se desarrollaron políticas desarrollistas, reformistas y populistas y hubo, al menos, seis presidentes distintos. Se implantó por completo el *American Way of Life* y las ideas del *New Deal*, determinaron el modelo modernizador de Brasil. Este período fue un intento de superar la estructura “coronelista” de Vargas. Sobre la influencia de Estados Unidos y el *New Deal* de Roosevelt en la política y economía brasileña, véase Carlos Guilherme Mota, Adriana López, y Jose Manuel Santos Pérez, *Historia de Brasil: una interpretación* (Ediciones Universidad de Salamanca, 2009).

⁷⁴ Particularmente, a finales de la década de 1960, en el contexto político represivo, el ministro de Estado de las Relaciones Exteriores, José de Magalhães Pinto determinó la constitución de una Comisión de Investigación para las misiones diplomáticas y consulares en las que se recomendaba que examinaran rigurosamente los casos de funcionarios homosexuales que pudieran comprometer el decoro y el nombre de la Nación. El encargado de la comisión fue el embajador brasileño en Chile, también militar, Antonio da Câmara Canto, quien habría tenido una fuerte participación en el golpe militar al presidente chileno Salvador Allende Sobre los procesos de persecución militar a homosexuales, véase. Álvaro Machado Caldas, *Comissão da Verdade do Rio. Relatório* (Rio de Janeiro: CEV, 2015); James N. Green y Renan Quinalha, «Homossexualidades, repressão e resistência durante a ditadura», *Comissão Nacional da Verdade.(Org.). Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade 2* (2015): 289-302. Sobre la participación de Brasil en el golpe a Allende, así como las sugerencias de Câmara Canto a los golpistas brasileños de “hacer lo que no se hizo en todo Brasil”, es decir, expulsar a los homosexuales del gobierno, véase Mila Burns, «El modelo brasileño: la influencia de Roberto Campos y Câmara Canto en la dictadura chilena», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 10 de octubre de 2016, <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.69707>; Mila Burns, «Ditadura tipo exportação: a diplomacia brasileira e a queda de Salvador Allende», *História e Cultura* 5, n.º 3 (14 de diciembre de 2016): 175-98; Pedro B. A. Dallari, Guillermo ira Delli-Zotti, y José Manuel Santos Pérez, *Informe de la Comisión Nacional de la Verdad de Brasil* (Ediciones Universidad de Salamanca, 2017).

o corregidos, para otros. Así, el desarrollo de la homosexualidad y el travestismo, primero como un pecado que era perseguido religiosamente, después como parte de la desmoralización que debía ser corregida durante el imperio, luego como una patología narcisista de la sexualidad que debía ser curada, criminalizada y medicalizada, generaría una suerte de caldo de cultivo donde florecerían una serie de sentimientos y emociones anti-homosexuales durante la Guerra Fría que, además, serían utilizados como herramientas políticas anticomunistas por militares y políticos pro-Estados Unidos. Esto explica por qué la homosexualidad y los travestismos de João da Goméia tuvieron varias lecturas, a distintas escalas, en diversas temporalidades.

Asimismo, esta lectura multiescalar de la homosexualidad da pie para entender la concepción actual que el barrio, en específico el sector evangélico, tiene sobre la homosexualidad y el travestismo de seu João. Ésta no sólo corresponde con la homofobia política del actual presidente Jair Bolsonaro, pero al igual que ésta, tiene profundas conexiones con el período de militarización de la Nación que, de acuerdo con el recrudecimiento del rechazo a la homosexualidad y la polarización de las relaciones de género, se puede delimitar entre 1954 y 1963, que coincidiría con la época de mayor tensión en la Guerra Fría. En ese tiempo fue cuando el ejército brasileño comenzó a ideologizar a sus elementos con los conceptos y métodos del ejército norteamericano, impactando en un endurecimiento de la moral conservadora. Así, la oposición comenzaría a ver las políticas del varguismo, y sus herederos, como caóticas, desordenadas e inmorales.

En una escala mucho menor, este proceso se manifestó en la interacción entre los dos personajes que mencionaba en la última sección del capítulo: João y Tenório. Pensemos en *pai João da Goméia* frente a la masculinidad fuertemente militarizada de Cavalcanti. El hecho de que un hombre, que era considerado como símbolo del folklor nacional “revelara” su homosexualidad al travestirse, fue una afrenta contra la masculinidad de la política brasileña. La reacción emocional de Cavalcanti frente a la realización de un “desfile de anormales”, focalizada en la noción de “vergüenza” masculina, manifiesta una serie de códigos sobre la honra, ciertamente distintos a los códigos imperiales de las hermandades estadounidenses blancas, pero que comparten algo en común: la construcción de la masculinidad en conjunto. De este modo, más que un miedo a la homosexualidad, como el desarrollado por los militares blancos de los Estados Unidos, la vergüenza que siente Tenório — descendiente de militares — manifiesta una suerte de traición a las obligaciones masculinas. En este sentido, y en muchos

otros, Cavalcanti es un antecedente directo de las milicias, grupo paramilitar que, durante el período de realización de mi investigación, dominaba la sección de Duque de Caxias donde se encontraba el antiguo terreiro da Goméia⁷⁵. De hecho, pensando en los términos metodológicos de la historia de las emociones presentados en la introducción, la comunidad emocional en la que creció Cavalcanti pensaría a los hombres afeminados como carentes de potencia, fragilizados y manifestando un estatus agonizante y un ejercicio endeble del poder⁷⁶. Todo lo opuesto a lo que él representaba, pero nada más alejado de la enérgica personalidad del *otro* dueño de la Ciudad: João da Goméia.

No obstante, esta afrenta a las políticas masculinas de la violencia dejaría una huella indeleble en la dimensión espacial del espacio de culto. Es decir, a partir de esta confirmación y escarnio público de la homosexualidad del *pai de santo*, el espacio también se transformó y se visibilizó como un espacio de sociabilidad homosexual. Esto explicaría el acoso policial comandado por el delegado Padilha, quien fue denunciado en un artículo publicado en el jornal homosexual *Lampião da Esquina* como uno de los responsables en la intensificación de represión y constantes redadas en puntos de sociabilidad homosexual⁷⁷. Asimismo, marcó un hito en la historia del barrio que sería reinterpretado de forma diferencial de acuerdo con la confesionalidad de los distintos vecinos a La Gomeia. Por este motivo, sus emociones y sentimientos anti-homosexuales, como veremos en el siguiente capítulo, son un antecedente directo de los que experimentan los vecinos evangélicos contra la muy visibilizada homosexualidad de João. Así, sobre esta encrucijada que representa el *terreiro* se superponen en la actualidad distintas visiones y memorias del *pai de santo* que es necesario reconocer y estudiar para comprender recuerdos como el que fue descrito en la primera sección de este capítulo, proveniente de un vecino evangélico de la Asamblea de Dios. Por ello, el siguiente capítulo se propone describir y analizar las distintas narrativas históricas que existen en el barrio para, posteriormente, en el tercer capítulo, enfocarse en cómo fue que se constituyó la memoria evangélica del barrio sobre este espacio de culto, espiritualidad y sociabilidad homosexual.

⁷⁵ «Tenório Cavalcanti, precursor das milícias», *Outras Palavras* (blog), accedido 25 de marzo de 2020, <https://outraspalavras.net/outrasmidias/tenorio-cavalcanti-precursor-das-milicias/>.

⁷⁶ Durval Muniz De Albuquerque Junior, *Nordestino: invenção do «Falo». Uma história do gênero masculino (1920-1940)*, 2013.

⁷⁷ Machado Caldas, *Comissão da Verdade do Rio. Relatório*.

II. PEQUEÑA ÁFRICA

La memoria de las ciudades, así como su historia, se conforma por múltiples tiempos descompasados, condensados en una espacialidad con variadas dependencias. En este capítulo se presentan una serie de microhistorias de la ciudad con miras de trazar algunas de las transformaciones territoriales de los barrios populares de Duque de Caxias e identificar la manifestación física, social y simbólica de los procesos desiguales de urbanización. Estos relatos, observaciones y viñetas de la vida cotidiana me permitirán brindar un panorama rápido del paisaje religioso en el que se insertan el extinto *terreiro da Goméia* y la emocionalidad que en él se condensa. Sin embargo, en tanto que gran parte de la población negra de la región se encuentra en condiciones de violencia y pobreza que son resultado de procesos históricos de segregación racial, se requieren algunas discusiones previas que se esbozan en el primer apartado del capítulo. Posteriormente se describen y analizan algunos testimonios de historia oral del barrio separados por la pertenencia a distintos grupos religiosos de los informantes. Se inicia con narraciones de miembros de religiones afrobrasileñas sobre la llegada de migrantes nordestinos a la Baixada. En la segunda sección, desde el punto de vista de los movimientos católicos, se describe el momento de organización de los moradores en la época de la dictadura. El tercer apartado explica la visión que tienen del pasado los moradores evangélicos, en función de la existencia del tráfico y de las milicias en su vida cotidiana.

Dice la profesora Marlucia Santos que, a pesar de la fuerte presencia negra, los estudios e investigaciones sobre esa población en la Baixada son incipientes¹. Con los trabajos que existen, se inició una tradición historiográfica en la que la historia de los negros de la Baixada siempre estaría ligada a la historia de las religiones afrobrasileiras. Sin embargo, aquí la narración histórica de la población negra se ve pluralizada por la cantidad de negros que participan de las distintas religiones católicas y protestantes. El objetivo de este capítulo es, por tanto, identificar algunos de los procesos históricos regionales involucrados en la configuración del mercado

¹ Santos localiza los principios de la historiografía sobre los negros de la ciudad con las obras de dos escritores: Solano Trindade y Silbert dos Santos Lemos. Este último es particularmente interesante por su participación como autoridad judicial y como reportero, perspectiva desde la que crearía una representación criminalizada de muchos negros y negras de la ciudad que serían “resultado” de las condiciones materiales y de discriminación racial que vivían en la época. Es decir, los representó como fumadores de marihuana y bebedores de *cachaça*, escandalosos, criminales, que se prostituían para sobrevivir o utilizando los Candomblés para ocultarse de la Ley. Santos de Souza, *Escavando o passado da cidade: história política da cidade de Duque de Caxias*, op.cit.

religioso actual de la zona donde una buena parte de la población no blanca está manifestando un rechazo a las religiones de origen africano, siempre asociadas a la historia negra. Se parte del supuesto de que tal fenómeno tiene relación con el desarrollo de un monopolio evangélico que domina el mercado religioso de Duque de Caxias.

Así, se demostrará con fuentes orales y escritas cómo dicho monopolio fue consolidado con base en discursos históricos específicos. Asimismo, se mostrará cómo fue incentivado por privilegios estatales, otorgados desde la época de Getúlio Vargas, con particular notoriedad durante la dictadura militar. El capítulo pretende explicar cómo tales privilegios en materia de comunicaciones se articularon con los discursos oficiales sobre la violencia y con las interpretaciones bíblicas sobre la violencia que hasta la fecha se predicán en las Iglesias evangélicas de distintas denominaciones y cuños históricos. Así se verá cómo en la época de la dictadura, la junta militar aprovechó el papel del evangelismo para la “reinstauración” del orden². Para poder comprobar tal afirmación se contrastarán las narraciones de historia oral sobre la violencia en la región con fuentes escritas primarias y secundarias obtenidas de creyentes y archivos evangélicos un sector de la población que ha sido olvidado en las producciones historiográficas sobre el *terreiro* y sobre la Baixada, a pesar de que, en la actualidad, conforman un gran sector poblacional en la zona metropolitana de Rio de Janeiro.

2.1 LAS PEQUEÑAS ÁFRICAS BRASILEIRAS

Esta región metropolitana de Río de Janeiro ha sido llamada “Pequeña África” por la cantidad de personas afrodescendientes que la habitan³. Se dice que la más antigua se ubica en la propia zona norte de la Ciudad de Río de Janeiro que fue llamada así por el compositor, pintor y cantante brasileño Heitor dos Prazeres. Fue en esta Pequeña África de la zona norte de Río

² Santos de Souza afirma que el Golpe Militar fue representado en las fuentes oficiales como la consolidación de un orden “necesitado” por la población, en específico, de comerciantes. Santos de Souza, 246.

³ Se llama así al conjunto de las zonas comprendidas por la Zona Portuaria de Río, Gamboa, Salud, la Comunidad Remanescentes de Quilombos de la Piedra de Sal, Santo Cristo y otros espacios que fueron habitados por esclavos libertos y migrantes nordestinos. Nei Lopes, *Enciclopédia brasileira da diáspora africana* (Selo Negro Edições, 2014). En términos de composición demográfica, el concepto “pequeña África” es muy importante para discutir la falacia de la democracia racial brasileña, puesto que consolida, gráficamente incluso, el “status” del proceso de mestizaje en la región a la que es referida. Sobre el origen de este término y los lugares donde se aplicaba véase. Andrea Lopes da Costa Vieira y Adriana Braga Botelho e Silva, «Estudos acerca da identidade negra afro-religiosa na Baixada Fluminense: a construção histórica de uma relação entre identidade, reivindicação política e religião», en *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História– ANPUH* (Sao Paulo, 2011). Sobre cómo la “democracia racial” y la búsqueda de un igualitarismo democrático proyecta a mulatos y mulatas para disimular a negros y negras, en pro de la visibilización de los blancos, véase Munanga, *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*.

donde “llegarían” los primeros *terreiros* de Candomblé que, posteriormente, se trasladarían a distintas zonas de la Pequeña África Fluminense. Por ello, debido a la composición demográfica de este país, no es de extrañar que existan varias “Pequeñas Áfricas Brasileiras”. Este término es importante para describir muchas de las realidades de la Baixada.

Primero, define una zona específica del espacio metropolitano. Esta definición sucede no solamente en términos espaciales, sino que lo caracteriza como un conjunto indisociable de redes de personas, sistemas de objetos y sistemas de acciones. Asimismo, al ser una expresión espacial utilizada por muchos de sus habitantes, se pueden reconocer en adyacencia, distintas categorías analíticas *emic*, las estructuras internas de las poblaciones baixadenses y en general las formas en las que se racionaliza el espacio geográfico, así como sus narrativas histórico-espaciales con lo que se puede construir un cuadro analítico unificado de su población. Por ejemplo, al reconocer que la denominación de “Pequeña África” a las áreas conurbadas o en proceso de urbanización se fundamenta en reivindicaciones identitarias y de “memoria étnica” para luchar por espacios que históricamente fueron ocupados por los africanos que llegaron esclavizados a Brasil, se manifiesta su constitución como una periferia⁴. Esta es otra categoría *emic* asociada a la historia de la Baixada.

La palabra periferia puede tener varios significados. En general describe un fenómeno común en muchas ciudades del mundo: el establecimiento de los llamados suburbios, zonas conurbadas o áreas metropolitanas *en torno* a las grandes capitales de distintos países⁵. La periferia, no obstante, designa con mayor claridad a las ocupaciones urbanas que son producto de un largo y complejo proceso de segregación espacial que sucedió en función, además, de una segregación racista. Milton Santos afirma que, a diferencia de África, donde la segregación es contemporánea, en las ciudades latinoamericanas comenzó con las primeras señales de la modernización, es decir, con la explotación y comercialización internacional de productos

⁴ Esta teoría es descrita por Roberta Sampaio para la vida cotidiana de la Pequeña África de la zona norte de Río donde conviven descendientes de españoles, y portugueses, grupos del movimiento negro, grupos religiosos afro-brasileiros, artistas, intelectuales y migrantes nordestinos que además de establecer relaciones de amistad y vecindad, también desarrollan distintas relaciones conflictivas. Roberta Sampaio Guimarães, *A utopia da Pequena África: projetos urbanísticos, patrimônios e conflitos na Zona Portuária carioca* (Editora FGV, 2014).

⁵ Esta connotación de aquello que se encuentra al exterior o alrededor de algo fue superada a través de muchos estudios antropológicos y de la geografía urbana, cuando se comenzó a utilizar el término “periferia” como sinónimo de “marginalidad”. Por este cambio semántico es posible reflexionar en las áreas marginadas *dentro* de las capitales urbanas, como periferias *dentro* de la ciudad. Sobre ese concepto de periferia, véase Rafael Mas Hernández, «Periferias urbanas y nuevas formas espaciales», *Actas del III Coloquio de Geografía Urbana. La ciudad: tamaño y crecimiento, Departamento de Geografía de la Universidad de Málaga* 1999 (2005): 201-33.

regionales⁶. Este es un fenómeno global de ocupación territorial en el cual las poblaciones de ricos se concentran ciertas zonas de la ciudad, del mismo modo que los que viven en extrema pobreza se localizan en las calles; mientras que la clase media y los pobres viven en una eterna disputa por los demás espacios disponibles. En este caso, la incorporación de Río en los procesos globales del capitalismo industrial produjo una serie de movimientos migratorios rural-urbano que derivó en el crecimiento de las periferias, como en la Baixada, que exacerbó dicha desigualdad socioespacial⁷. Sin embargo, los municipios del área conurbada no son solamente depósitos de “los restos” del avance urbano.

La ocupación de esta región sucedió, en los siglos de la explotación minera XVII-XIX, de acuerdo con las redes de transporte de este sector. Con la caída de la minería, iniciaría la explotación del cultivo de café y de naranja, que atraería la llegada de los primeros migrantes. En este sentido, cada municipio de la Baixada tenía una vida más o menos autónoma antes de los procesos de industrialización de finales del XIX y principios del siglo XX y en alguna medida eran independientes de Río. De hecho, así fue como las mayores ciudades de la región se constituirían como polos regionales en el establecimiento de una dinámica interna propia de la Baixada⁸. Esta sistemática ocupación obrera marcó, al trazar los loteamientos populares de forma rápida, el diseño demográfico de la región.

En este sentido, los conglomerados urbanos “desordenados” son característicos de la Baixada donde la población tuvo cierta autonomía en la transformación de la geografía urbana,

⁶ Véase su análisis de la constitución sobre barrios y favelas en distintos países latinoamericanos en: Santos, *Ensaio sobre a Urbanização Latino-Americana*, 44-48. Para una perspectiva económica de la segregación espacial y la construcción de las periferias, véase: Mariza Maricato, *A Produção Capitalista da Casa (e da Cidade) no Brasil Industrial*, vol. 1, 1a (São Paulo: Alfa-Omega, 1979).

⁷ Este intenso adensamiento poblacional en torno al núcleo urbano marcó el período postguerra, pues de forma muy rápida se ultrapasaron las tasas de expansión poblacional de este municipio sede. Los estudios poblacionales cuentan que, entre 1950 y 1959, alrededor de 123 000 migrantes se desplazaron desde el nordeste en dirección a la Baixada y ese número se duplicaría en muy pocos años. Se manifestaban, además de una intensificación de las migraciones norte-sur, una serie de procesos intrarregionales resultantes de la expulsión de la población de bajos ingresos de las áreas ricas de la Ciudad de Río de Janeiro. Tales desplazamientos internos complejizaron la disputa por los espacios en las grandes ciudades y en aquellas regiones donde se concentraron las actividades industriales y los servicios urbanos. Alberto de Oliveira y Adrianno O. Rodriguez, «Industrialização na periferia da região metropolitana do Rio de Janeiro: novos paradigmas para velhos problemas», *Semestre econômico* 12, n.º 24 (2009): 127-43. Ralfó Matos, «Migração e urbanização no Brasil», *Revista Geografias*, 1 de junio de 2012, 7-23. De esta forma, la historia de las periferias envuelve también cambios en la distribución del poder, de los intereses, de los arreglos institucionales, las normas de conducta y los valores sociales Hilda Kuper, ed., *Urbanization and Migration in West Africa* (Los Angeles: University of California Press, 1965).

⁸ Antônio Augusto Braz y Tânia Maria Amaro de Almeida, *De Merity a Duque de Caxias: Encontro com a História da Cidade* (Duque de Caxias, Río de Janeiro: APPH-Clio, 2010); Monteiro, *Retratos em movimento*.

por ejemplo, a través de la configuración de los barrios. Por tal motivo, en este contexto, ciudad y barrios son una misma cosa, no se pueden estudiar de forma separada. Es importante no olvidar que, pese a ello, el área metropolitana se compone por una noción popular de “barrio”, mucho más rica y concreta:

Ella se basa en un sentimiento colectivo de los habitantes, que tienen la conciencia de vivir en tal o cual barrio. Ese conocimiento global, que cada uno tiene de residir en determinado barrio, es fruto de la coexistencia de una serie de elementos que le dan una originalidad, una individualidad, en medio de los otros barrios que lo rodean. Cabe a la geografía definir cuáles son esos elementos que, unidos, dan a un barrio su apariencia característica⁹.

No sólo a la geografía corresponde la tarea de esclarecimiento barrial; la antropología y la historia urbanas también pueden contribuir a esta tarea. En el caso de los barrios, o *sub-bairros*, como los llaman las autoridades de las Asociaciones de Moradores, de la Villa Leopoldina IV, los elementos que les dan su apariencia característica tienen relación con los procesos de urbanización¹⁰. Al charlar con varios adultos mayores, supe que mi barrio obtuvo el nombre de Copacabana porque antiguamente así se llamaba la calle donde se localiza el terreno de La Goméia. Cuando llegó la primera línea de Ônibus que atravesaba directamente ese barrio, éste pasó a ser mayormente conocido por el nombre de aquella calle, pues los autobuses llevaban la leyenda “Gramacho vía Copacabana”¹¹.

Otro caso, también en la Vila Leopoldina IV es el del *sub-bairro* conocido como *Corte Oito*. En palabras de varios moradores del barrio y de un expresidente de la Asociación de Moradores de este lugar, pasó a recibir ese nombre con la llegada de la estación de tren que, para ser construida, precisó de varios “cortes” cada cierto kilometraje, comenzando la numeración cerca de la estación que actualmente es conocida como *Vigário Geral* y alcanzando el número ocho en el actual *barrio* de *Corte Oito*. Un caso más es el del *sub-bairro* conocido

⁹ Santos, *Ensaio sobre a Urbanização Latino-Americana*, 106.

¹⁰ En el decreto n° 841 de abarriamiento del 1er distrito, hecho en 1973 y que se encuentra resguardado en el archivo del Instituto Histórico de Duque de Caxias, solamente 6 barrios son registrados oficialmente. Mientras que, en una entrevista con el expresidente de la Federación Municipal de Asociaciones de Moradores, son 13 los barrios oficiales. Los demás son conocidos como *sub-bairros*, pero encajan en la definición de “barrio popular” presentada líneas atrás. Gen. Carlos Marciano de Medeiros, «Decreto N° 841 de 14 de Novembro de 1973» (Prefeitura Municipal de Duque de Caxias, 1973), Instituto Histórico de Duque de Caxias.

¹¹ En la historia oral sobre Seu João da Goméia, uno de los elementos más comunes en distintas fuentes orales es precisamente el hecho de que, debido a la popularidad del *terreiro* y de su *pai de santo*, la empresa de Ônibus que transportaba a la población, destinó una línea para pasar por ahí. En estas versiones, el ônibus llevaba la leyenda “Gramacho via Goméia”.

como Dr. Laureano, que fue nombrado así en honor a un famoso doctor que moró ahí. Del mismo modo, la historia urbana permite ver que el crecimiento poblacional periférico tuvo un componente racista muy importante.

De hecho, el racismo es expresión, motor y consecuencia de las ocupaciones poblacionales diferenciales derivadas de la tensión centro-periferia. En la construcción de la Nación, estas tensiones son fundamentales para mantener las jerarquías globales, entre los distintos espacios de la Nación, a través del intercambio desigual, así como de las segregaciones económica y espacial¹². Por ello es difícil, y sintomático, encontrar una ausencia de “conciencia ciudadana” en la historia oral de los moradores de la Baixada¹³. Del mismo modo, las narraciones orales de muchos moradores de la Baixada, con mayor énfasis en las narraciones de líderes populares, se nutren de coraje, solidaridad, valorización del trabajo, exaltación de valores moralistas y orgullo por progresar personalmente y contribuir para una mejoría del barrio¹⁴. Hay historias y pasados similares en las luchas contra el racismo, luchas por la conquista de derechos y luchas por el desarrollo de la Pequeña África Fluminense. Narraciones y recuerdos que se “replican” de distintas formas y con diversos matices emocionales.

Esta teoría sobre la historia de la Baixada se cumple sólo parcialmente, pues tiene variaciones dependiendo de las creencias religiosas. Muchas de las distintas redes de actores y sus líderes populares de la Baixada, también son agrupaciones religiosas. Existen ejemplos ampliamente conocidos, como los movimientos populares católicos o la articulación de resistencia entre los movimientos negros y las religiones afrobrasileñas. En ellos, la lucha por la urbanización de los municipios de la Baixada va estrechamente ligada con las luchas antirracistas y de derechos de la población negra, como se verá a continuación. En esta teoría de la historia oral de la Baixada, sin embargo, no cuadran las narrativas de líderes populares de comunidades evangélicas, que han sido olvidados en la historiografía sobre la región y sus ciudades. Estos actores también expresan unas narraciones de progreso personal y en pro de una comunidad, pero que no produce satisfacción en función de alcanzar la modernidad, sino de

¹² Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar, *Raza, nación y clase* (IEPALA Editorial, 1991).

¹³ Dice Monteiro, en nuestra visión idealizada de “ciudadano”, como un individuo integrado al Estado por él también construido y que se preocupa por garantizar sus derechos. Monteiro, *Retratos em movimento*, 216-17.

¹⁴ “[...] son repetitivas las historias de vida en que un migrante relata su total ignorancia, inexperiencia y pauperismo iniciales y un progreso que culmina, al final de algunas décadas, con una casa propia “buena”, una familia “criada”, con hijos “formados”, “casados derecho” en un barrio “donde no se ven más hiervas y arroyos en las calles” Monteiro, 220.

acuerdo con el progreso logrado en el desarrollo de un proyecto político-religioso de conversión global¹⁵. Así, es necesario que los historiadores conozcamos la narrativa histórica de los grupos evangélicos que han tenido una actuación política muy importante desde su surgimiento a principios del siglo XX.

En el caso de las Iglesias Evangélicas, las investigaciones han sido desarrolladas solamente de manera interna. Esto significa que, las propias iglesias producen académicos que se forman en universidades públicas para estudiarse a sí mismos, pero fuera de ello, existe relativamente poca literatura al respecto. En este último ejemplo, algunas congregaciones son tan numerosas y activas que son tratadas políticamente como concentraciones electorales importantes desde la década de 1950¹⁶. En tanto que forman parte de la red de redes que es la Baixada, sus configuraciones de redes de actores y actantes sociales dificultan su lectura como comunidades estrictamente cerradas pues las diversas relaciones, no necesariamente religiosas, que suceden cotidianamente en las zonas conurbadas de las grandes metrópolis brasileñas visibilizan una narrativa histórica del espacio como parte del desarrollo de compleja red de actores mucho más amplia¹⁷. Es decir, existen redes de redes de personas, articuladas a través de la religiosidad evangélica, que han desarrollado un proyecto político de gran fuerza.

Estudiar el desarrollo histórico de tal proyecto sería poco efectivo sin tomar en cuenta la precarización y la violencia cotidiana que se ha experimentado en la región históricamente. En el siguiente apartado se buscará explorar el desarrollo de la religiosidad en el contexto de violencia histórica de la región, pero, para evitar el error mencionado en la introducción de la tesis, de reforzar el estigma la región como un lugar de “barbarie eterna”. Basta recordar que el

¹⁵ Ambra Formenti, «Rumo a uma fé global: história do movimento evangélico na Guiné-Bissau», *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, n.º vol. 21 (2) (1 de junio de 2017): 293-318.

¹⁶ . Antônio Soares da Silva, «Igreja Evangélica da Retaguarda da Assembléia de Deus do Brasil solicita declaração de utilidade pública.», 15 de julio de 1954, Secretaria de Comunicações/Ministério da Justiça e Negócios Interiores (MJNI)/Assuntos Políticos/Organização e Administração das Sociedades Cívicas/ Caixa 5287/Processo 028630, Arquivo Nacional de Rio de Janeiro.

¹⁷ A lo largo del texto se utilizan conceptos relativos a la *actor-network theory*, propuesta por Bruno Latour y Michel Serres. Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-network-Theory*, Clarendon lectures in management studies (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2005). Dicha propuesta plantea una especie de giro gestáltico, según la cual el espacio y el tiempo no se piensan como existentes independientemente *dentro de los cuales* suceden las acciones sociales, sino que resultan de las formas de interacción en que los cuerpos del universo social se relacionan entre sí. De esta manera, las definiciones de comunidad se complejizan. Sobre el cambio que implica esta teoría en la forma de pensar al espacio y el tiempo como actores de las comunidades, véase, Nick Bingham y Nigel Thrift, «Some New Instructions for Travelers: the Geography of Michel Serres and Bruno Latour», en *Thinking Space*, de Mike Crang y Nigel Thrift, *Critical Geographies* (London: Routledge, 2000), 281-301.

imaginario urbano impulsado por la prensa en el siglo XX, al representar a la zona metropolitana como región sin ley, caótica y desordenada, determinaría la intervención militar durante la época de la dictadura¹⁸. Por este motivo, en el capítulo se privilegia la narrativa de la violencia recuperada de fuentes orales de un barrio específico de Duque de Caxias, pero dicha historia oral será entretejida con las hebras monumentales elaboradas por los historiadores locales.

2.1.2. “LA HISTORIA DEL PUEBLO ES TRISTE”

Esta parte del capítulo muestra distintos testimonios sobre cómo la población se conformó por migrantes que transmitieron diversos recuerdos y tradiciones del nordeste a sus hijos y nietos. La mayoría de esos migrantes eran católicos, muchos eran de religiones de raíz africana y también bastantes eran evangélicos.

“*Ceará botou, Santo Antônio na Jangada* — tarareó doña Maria do Carmo — eso decía mi papá”. Ella es una mujer negra de 70 años que no se considera candomblecista ni umbandista, más bien católica, pero que le gusta ir a las fiestas de Umbanda del Zelador de Santo Roberto, en la Villa San Luiz. Ahí fue donde tuve el honor de conocerla y me contó con mucha nostalgia que gusta de ir ahí, porque le recuerda sus primeros años de vida en el nordeste. Mientras tarareaba para mí ese verso, en el centro del *barracão* los hijos de Santo se preparaban para recibir a “los niños” o *Ibejis*. “Así hablaba mi papá — explicó —, hablaba de una gran seca que sucedió porque las personas botaron a San Antonio en la *Jangada*, contaba de la miseria que pasaron aquellas gentes, antes y después de ser esclavos, y cantaba esa canción¹⁹. Sí, hijo, la historia del pueblo es triste, la vida del pueblo es triste. La gente del norte y del nordeste tuvo que huir de la miseria, huyeron de la miseria que les dejó la esclavitud²⁰. La señora también me contó que su padre era de Sergipe, al norte de Brasil: hombre negro, fuerte, trabajador; uno de muchos que “huyeron del hambre”. Cuando su madre murió, su padre no podía hacerse cargo

¹⁸ Monteiro, *Retratos em movimento*, 215. Santos de Souza, *Escavando o passado da cidade: história política da cidade de Duque de Caxias*.

¹⁹ *Fui Passear no Norte, chua, chua*; en el álbum *Simplicidade*, del Grupo Fundo de Quintal. Una *Jangada* es una embarcación de origen indígena que es utilizada en el Norte y Nordeste brasileño para pescar en ríos y mares. Es fundamental en la construcción identitaria de estas regiones del país, e incluso en muchas tradiciones. Los *jangadeiros* — pescadores — de Ceará, fueron piezas fundamentales en las luchas antiesclavistas en la zona y, de hecho, su relación con San Antonio da cuenta del papel que tenían estas embarcaciones en la trata de personas esclavizadas durante el siglo XIX. Airton de Farias, *História da sociedade cearense* (Fortaleza, Ceará: Livro Técnico, 2004).

²⁰ Maria do Carmo Santos, *Dona Maria do Carmo habla sobre su historia familiar*, Digital (Barracão de Umbanda de Zelador Roberto: REC_98_Maria, 2019).

de 13 hijos por lo que, siguiendo a algunos de los hijos mayores, la llevó bien pequeña a Duque de Caxias.

Contó que en esos tiempos las cosas se ganaban con mucho sudor, en comparación con la actualidad, donde los hijos “quieren todo fácil”. A ella y su padre les costó trabajar mucho y luchar por obtener un espacio para vivir en Caxias, pero ahora a los jóvenes se les hace fácil salir a robar o no trabajar. “Es por la forma de criar a los hijos, más sueltos. Pero también es por la falta de la religión. Yo les dije a dos nietas que yo crie: vayan a la iglesia, hagan la comunión, porque tienen que tener a Dios en su corazón. Ya después pueden escoger cualquier religión que quieran, pero primero tienen que tener a Dios en su corazón”. Cuando expresó esto, una mujer sentada cerca de nosotros concordó y contó una historia similar de migración, “lucha” por el territorio y arduo trabajo por el bienestar. Ambas mujeres son diabéticas en la actualidad, jubiladas, que frecuentan *terreiros* de Umbanda y Candomblé, migrantes e hijas de migrantes. Su charla llena de *saudade* y orgullo se mezclaba con el contraste entre los tambores africanos y, al lado, las alabanzas que una familia evangélica reproducía a todo volumen, queriendo apagar las *saudações aos orixás*.

Así como este, durante mi trabajo de campo recopilé muchos testimonios de historia oral donde se habla de las migraciones de la primera mitad del siglo XX. La Baixada Fluminense recibió miles de negros, mulatos y pardos que, 40 años después de la abolición de la esclavitud, buscaban formas de sobrevivir y mantener sus familias. De acuerdo con Silvia de Mendonça — importante miembro del Movimiento Negro Unificado de Duque de Caxias, activista feminista militante de varios colectivos, y exsecretaria de Cultura de Caxias—, esto se debe a que, a diferencia de los Estados Unidos donde los negros que eran esclavizados al momento de la abolición de la esclavitud recibieron tierras y animales de carga.

Pero, los negros en Brasil, tanto los que fueron libertos como los que continuaban esclavizados en el proceso de “liberación”, entre comillas ¿no?, fueron lanzados a su propia suerte. Y ahí surge un llamado espiritual, surgieron las “favelas”, uso ese término, aunque ya hay algunas que no gustan ser llamadas así, surgieron los guetos, la periferia, en fin, la marginalización de esa población. Y la gente sabe que en la Historia de Brasil ese es un proceso de reparación: los negros brasileños que pasaron por ese proceso que llaman de “liberación” debieron haber recibido tierra, deberían haber recibido animales, deberían haber

recibido equipamiento de trabajo, acceso a la educación, a la escuela, a espacios de difusión de sus artes y de sus conceptos de espiritualidad²¹.

Esta narración coincide con la historiografía existente al respecto del poblamiento de la región conocida actualmente como Baixada Fluminense. Por ejemplo, los profesores Antônio Augusto y Tânia Amaro afirman que Duque de Caxias es una ciudad de migrantes cuyo proceso de construcción social sucedió en un período formador comprendido entre 1930 y 1950²². Ese lapso sería marcado por un complejo proceso de urbanización que se aceleró en 1940 con el aumento de la densidad demográfica producida por grandes oleadas migratorias que recibió la ciudad. De acuerdo con la División de Estudios Demográficos del Instituto del Interior de Brasil, existen tres momentos de explosión migratoria importantes²³.

El primero que podría denominarse preindustrial, comprendería dos siglos (XVIII-XIX) y habría producido la llegada de gran cantidad de europeos y africanos esclavizados a las colonias portuguesas. En el segundo, los puntos de atracción migratoria serían focalizados a las ciudades de São Paulo y Río de Janeiro que, desde principios del siglo XX recibieron una gran cantidad de migrantes de origen rural provenientes, principalmente, del Nordeste del país. Y el tercer momento sería la dispersión hacia ciudades de menor tamaño, en el interior de Brasil, a partir de 1980. En la historia de estos movimientos migratorios internos, el nordeste ha sido históricamente el área de expulsión de población “por excelencia”. En los estudios poblacionales realizados entre 1940 y 1970, el mayor porcentaje de personas dislocadas de su lugar de origen (54.5%), era nordestino. En este período de tiempo los datos censales revelan que la migración sucedió con un incremento progresivo que se vio dramáticamente aumentado (200%) en la década de 1950-1960. La migración dio una nueva expresión espacial a la región metropolitana, que la caracteriza hasta el día de hoy como un lugar de población eminentemente negra.

²¹ Silvia de Mendonça, *Silvia de Mendonça habla sobre la importancia del espacio en la lucha por los derechos de la población negra*, Digital, Memoria y Olvido del terreiro da Goméia (Instituto Histórico, Duque de Caxias: REC_104_Silvia, 2019).

²² Augusto Braz y Amaro de Almeida, *De Merity a Duque de Caxias: Encontro com a História da Cidade*, op.cit.

²³ En relación con tres factores: a) una serie de sequías ocurridas entre 1900-1920 y 1953-1958, b) el gran desarrollo industrial de la zona sudeste (Río de Janeiro-São Paulo) y c) la construcción de Brasilia en el centro del país. Pese a la concentración de migrantes en la zona sur, el Nordeste emitió migraciones hacia todo el resto del país. Sobre este tema, véase: Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste Divisão de Estudos Demográficos, *Estrutura e dinâmica da população do Nordeste brasileiro (1940-1970)*, População e Emprego 2 (Recife, Brasil: SUDENE - Ministério do Interior, 1978).

El testimonio previo de Doña María do Carmo, nos habla de una historia que se repitió al menos en dos ocasiones en la primera mitad del siglo XX. Un hombre negro, hijo de negros esclavizados y libertos en 1888, a cargo de una numerosa familia, sale del nordeste con todo y el grupo familiar que depende de él. Emigran para buscar formas de conseguir sustento o tierra donde arraigarse y, ya no digamos vivir con dignidad, sobrevivir. Silvia, contextualiza históricamente estas luchas de la población negra y lo vincula con la necesidad de tener un *axé*:

Yo me identifico como activista y, como tal, acabo vivenciando o construyendo mi historia a partir de esas luchas y de la oralidad; del contacto con aquellos que ya asumieron el protagonismo en un proceso histórico de varias luchas. Lo que la gente escucha de los Griots, como la gente llama a los más viejos, es que la tierra para la gente, la tierra, construye la identidad de todo y cualquier pueblo. Ahí en la tierra, los pueblos, además de construir su identidad, es donde forman su esencia espiritual, su identidad en cuanto ciudadano y de promover un proceso de transformación histórica con todos los que convive. Entonces cuando la tierra te es negada, cuando no tienes ese acceso, pierdes tu identidad. No construyes un proceso histórico. Cuando trajeron a los negros de África, les quitaron su tierra, les quitaron su orden cultural, quitaron su identidad, les quitaron su historia y por no tener tierra, los negros no tenemos sentido de pertenencia. Uno acaba sintiéndose dislocado, fuera de la tierra, entonces por eso los negros no tienen ese sentido de pertenencia, de la tierra, del territorio, no hablo sólo en el sentido de la fe, hablo en cuanto ciudadanía. La tierra siempre fue sagrada para nuestro pueblo, yo recibí esa enseñanza de mi padre. Él nació en 1900, aquí en Caxias; mi abuela, la Geraldine — la madre de mi padre —, ella fue una negra liberta por un proceso de *alforria*; la madre de mi abuela, mi bisabuela, trabajaba en una *Fábrica de munição* en Puerto Estrella. Ella juntó dinero para pagar la *alforria* de mi abuela. Y en ese proceso, mi padre decía que aprendió, con la madre de él y con su abuela, porque mi padre nació cuando mi abuela tenía 15 años y él tuvo la oportunidad de conocer a su abuela que era una negra es-cla-vi-za-da. Ellos decían, mi bisabuela, mi abuela y mi padre, decían que antes de luchar por cualquier cosa, la gente tenía que luchar por la tierra, para tener esa tierra, para ser dueño de ella. Entonces, al tener propiedad sobre la tierra, uno puede hacer lo que sea su voluntad sobre ella: por eso en aquella época, cuando los negros lucharon por la tierra, la expresión de la fe y las prácticas religiosas de matriz africana, con todo y las persecuciones, ocupaba muchos más espacios que ahora.

Silvia, quien nació y vivió sus primeros años de vida en el *bairro Centenário*, a unas calles de La Gomeia, habla de varios procesos muy importantes en la historia de los migrantes que vinieron a la Baixada Fluminense. Primero, la formación de comunidades de negros que pagaron por su libertad a través del proceso legal conocido como *alforria* y su relación con un inminente

choque con la precariedad estructural que mantuvieron al obtener su libertad²⁴. Segundo, de la propiedad de la tierra como una necesidad y un derecho de la población. Y tercero, habla del derecho a tener espacios de culto y espacios de memoria. En este caso, el *terreiro* es ambos: un espacio de culto y de memoria del pueblo negro.

La lucha por un rescate del pasado propio, anclado en las prácticas religiosas africanas, está inscrita en la lucha por la tierra. En general, los *terreiros* más antiguos, son considerados como los más tradicionales y, por ende, los más allegados al pasado africano, por lo que se estableció una jerarquía histórica entre *terreiros*. En ella, son particularmente importantes, aquellos que fueron fundados tiempo antes de la abolición de la esclavitud. De hecho, las narraciones de la historia del Candomblé siempre tienen un carácter político de resistencia respecto a la dificultad de adquirir espacios propios. Por ejemplo, la historia del surgimiento del primer *terreiro*, incluso antes de la abolición. Se afirma que tres mujeres africanas adquirieron un terreno alejado de la ciudad de Salvador, donde podían practicar en secreto, pero con comodidad, el culto a los *orixás*²⁵. Coincide además con la explicación económica para el surgimiento “clandestino” de los templos de Candomblé en el contexto de las condiciones de tenencia de la tierra en el Brasil rural del siglo XIX²⁶. La Baixada, dice Silvia, fue el lugar donde los descendientes de africanos esclavizados adquirieran terrenos que podrían ser potencialmente un espacio de culto. No obstante, no todos los migrantes que venían del nordeste querían regresar a un pasado religioso africano como parte de la lucha por la tierra y los derechos, como se verá en los dos siguientes apartados.

²⁴ Sidney Chalhoub, «Precariedade estrutural: o problema da liberdade no Brasil escravista (século XIX)», *História Social*, n.º 19 (2010): 33-62.

²⁵ Véanse las narraciones de historia oral recuperadas por Pierre Verger, Reginaldo Prandi y otros antropólogos e historiadores. Pierre Fatumbi Verger, *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo* (Editora Corrupio Comércio, 1981); Reginaldo Prandi, «African Gods in Contemporary Brazil: A Sociological Introduction to Candomblé Today», *International Sociology* 15, n.º 4 (2000): 641–663; Heather Shirey, «Transforming the Orixás: Candomblé in Sacred and Secular Spaces in Salvador Da Bahia, Brazil», *African Arts* 42, n.º 4 (2009): 62-79.

²⁶ El proceso de consolidación del capitalismo en Brasil, ligado al proceso de colonización y al trabajo esclavista, ha sido analizado por distintos autores. Me interesa mencionar el profundo estudio de la Ley de Tierras de este autor que reporta que, desde 1817, con los cambios en la regulación inglesa al tráfico negrero que llevaron a la salida de Gran Bretaña de ese mercado en 1850, el precio de los africanos esclavizados subió. Esto ocasionó la disminución en la trata de personas y llevó a que la concentración de los trabajadores esclavizados se desplazara a los terrenos de producción de café ubicados en el sur, facilitando mayores libertades a las poblaciones esclavizadas del norte. Explica, además, que desde principios del siglo XIX se incrementó la liberación de esclavos en el mundo por la necesidad de incluirlos en el mercado como consumidores. Valcir Gassen, “A Lei de Terras de 1850 e o Direito de Propriedade” (Dissertação Apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Santa Catarina, 1994).

2.1.3. LAS ASOCIACIONES DE MORADORES

La historia del *bairro* es la historia de migrantes que, sin importar su religiosidad, lucharon por la obtención de servicios y derechos básicos. La siguiente narración muestra cómo fue la participación de los vecinos en los procesos de urbanización del *bairro* a través de constituir redes de poder político, de prestigio y de convivencia. Es importante aclarar que esta sección del capítulo está construida dando prioridad a la narración de un personaje político fundamental en la historia del *bairro*. José Zumba Clemente da Silva, mejor conocido como Seu Zumba, es un hombre negro originario de Pernambuco, en el estado nordestino de Recife. Para el señor es necesario que se comprenda el contexto de donde proviene y su historia de vida, para entender su versión de la historia del barrio de Copacabana.

Antes de migrar para la Baixada Fluminense, participó de varios movimientos llamados “cristianismo de la liberación”. Primero, formó parte de una importante corriente político civil-religiosa conocida generalmente como Pastoral Obrera²⁷. Este fue un vasto movimiento social surgido a finales de la década de 1950, pensadas como comisiones de cuidado y asesoramiento espiritual de base popular. Posteriormente, en la primera mitad de la década de 1960, con la llegada al nordeste como arzobispo del estado de Pernambuco, de Don Helder Câmara, la mayor figura política en la historia de la Iglesia Católica en Brasil, se reorganizaron este y otros movimientos de bases populares religiosas por lo que seu Zumba pasaría a militar en las Juventudes Obreras Católicas (JOC) y en la Acción Católica Obrera²⁸. La historia de estos movimientos religiosos es fundamental para comprender la historia del barrio y sus procesos de urbanización.

En Brasil, la participación de legos en la jerarquía de la iglesia católica comenzó en 1914, cuando el cardenal Sebastião de Leme da Silveira Cintra dio una serie de conferencias sobre las obras de las vocaciones. Con ellas, sentaría las bases de lo que sería la *Ação Católica Brasileira* (ACB), un movimiento religioso laico creado a principios del siglo XX en Italia y dispersado

²⁷ Roberto Blancarte Pimentel, *Diccionario de religiones en América Latina* (Fondo de Cultura Económica, 2019).

²⁸ Según Elio Gaspari, en su *Ditadura escancarada*, el arzobispo Helder Câmara fue el mayor organizador de la fuerza del catolicismo brasileño. La mayor parte de su vida “de izquierda”, también fue el principal promotor de la participación de la iglesia en materias electorales desde 1934, en las elecciones del estado de Ceará, donde hizo triunfar a la Liga Electoral Católica. Elio Gaspari, *A ditadura escancarada*, 1a ed., vol. 2, 5 vols., Coleção Ditadura (Brasil: Editora Intrínseca, 2014).

por el mundo a lo largo de ese tiempo²⁹. El cardenal la fundaría oficialmente, en agosto de 1934, como una asociación civil dirigida a la organización de los legos en el apostolado de la Iglesia de donde, posteriormente, surgieron muchos programas que incentivaron la creación de parroquias y grupos de militancia político-religiosa que buscaban establecer el reino universal de Jesucristo a través de una Democracia Cristiana. Algunos años después, Don Helder Câmara ocuparía el arzobispado de Río de Janeiro, donde entre 1948 y 1950, comenzó a reorganizar la Acción Católica creada por de Leme da Silveira años atrás. En ese período, Câmara también trabajó junto a Roma para la creación del Congreso Nacional de los Obispos Brasileños (CNBB). La fuerte vocación popular, hacia los trabajadores y hacia los pobres del trabajo del arzobispo fueron delineándose como un fuerte eje de la Izquierda Católica, motivo por el que Câmara fue expulsado de Río de Janeiro debido a la presión de los militares, un poco antes del golpe de 1964³⁰.

²⁹ Durante el Pontificado de Pío X (1903-1914) la iglesia católica multiplicó y sofisticó sus discursos de convencimiento y de enlistado de individuos para combatir el laicismo de la modernidad, particularmente, de cuño “comunista”. Así, en 1905, dicho Papa reconstituyó en Italia una primera versión de la llamada Acción Católica Italiana (ACI) al introducir una forma de organización de los Católicos Alemanes llamada *Volkverein*. Pío X describió la reorganización y la meta principal de la ACI en una encíclica titulada *Il termo propósito*: el mejoramiento de las condiciones materiales de los “desheredados” de las clases trabajadoras. Con base en los valores de caridad y con la guía de las clases altas, buscaban además de las mejoras materiales, un rescate moral. Convocó una acción de propaganda masiva que fue considerada indispensable para la reinserción del catolicismo en la vida social en la que uno de los principales ejes del discurso era que “restaurar las cosas en Cristo” debía ser una parte necesaria para la mejora de las condiciones materiales. Su exportación mundial fue vigorosamente promovida por Pío XI (1922-1939) como el modelo organizacional para el Catolicismo lego y su batalla contra el comunismo. De este modo, se crearían Acciones Católicas en distintos países como instrumento central del restablecimiento de la presencia de la Iglesia en la sociedad por medio de promover, por ejemplo, la colaboración con los laicos en el apostolado. Se crearon estatutos en 1923 y 1931 que le dotaron de una organización capilar centralizada, dependiente del papa y sus obispos. Véase Sándor Agócs, «Christian Democracy and Social Modernism in Italy during the Papacy of Pius X», *Church History* 42, n.º 1 (marzo de 1973): 73-88; Sándor Agócs, «“Germania Doceat!” the “Volkverein,” the Model for Italian Catholic Action, 1905-1914», *The Catholic Historical Review* 61, n.º 1 (1975): 31-47. María Luisa Aspe Armella, *La formación social y política de los católicos mexicanos: la Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958* (Universidad Iberoamericana, 2008). Ivan Aparecido Manoel, «A Ação Católica Brasileira: notas para estudo», *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences* 21 (1999): 207-15.

³⁰ Esta versión de Seu Zumba sobre el nombramiento de Câmara como arzobispo del estado de Recife tiene distintos ecos en la historiografía sobre el sacerdote católico. Según Gaspari, Helder Câmara, el “obispo rojo”, tendría “el exacto perfil de un problema” para el nuevo orden político brasileiro que se instauró con el golpe militar de 1964. Ese “nuevo orden” incluiría una facción importante de la Iglesia Católica que solicitó al papa, en voz del cardenal arzobispo de São Paulo Carlos Carmelo de Vasconcelos Mota, que se retirara a Câmara de su función sacerdotal. La salida de Helder de Río y la configuración eclesiástica en São Paulo, favorecería el entendimiento de los obispos con los militares. Gaspari, *A ditadura escancarada* op.cit. En ciertas visiones católicas, como la de Marinho Condini, Hélder se relacionaba libremente con los militares y con los opositores al régimen, por lo que daba la impresión de estar por encima de los conflictos políticos. Ello llevaría a verlo como posible aliado (y posible enemigo) por “ambos lados”. Según esta versión, tal posición del obispo estaría respaldada por sus varias nominaciones al premio nobel de la paz. Martinho Condini, *Monseñor Hélder Câmara: Un ejemplo de esperanza*, 1a ed. (Editorial San Pablo, 2014).

Este cambio de arquidiócesis al nordeste, lo llevó a involucrarse más con los campesinos, con los estudiantes y con los obreros. Ello lo llevaría a crear, siguiendo un modelo francés de división por clases sociales, movimientos legos eclesiásticos diferenciados también por edades. Así surgirían las Juventudes Obreras, Estudiantiles y Agrarias Católicas cuyos “hermanos mayores” se adscribirían al término de Acción Católica y donde participaría activamente seu Zumba durante algún tiempo. Estos movimientos, desde el estado nordestino de Recife, Câmara sería una “pieza fundamental” en el Concilio Ecuménico Vaticano II (1965) donde, a través de su actividad política y pastoral, estimuló reflexiones teológicas y posibilitó la producción de la teología de la liberación³¹. Estos movimientos populares y contextos religiosos son los antecedentes históricos de Seu Zumba.

Su mayor compromiso estuvo siempre con la Acción Católica Obrera (ACO),³² tanto en Recife como al migrar al estado de Río de Janeiro. Esta asociación, una prolongación de la Juventud Obrera Católica (JOC). Surgió en 1960 a través de las reflexiones de los trabajadores y miembros de la iglesia, que denunciaron el desarrollo desigual e injusto del nordeste y concluyeron que la situación exigía su actuación. Por ello, se cambió el nombre de la antigua *Liga Obrera Católica* (LOC) para mostrar que pasaban de un puro proyecto evangelizador a

³¹ El señor Zumba refiere al Pacto de las Catacumbas, firmado al final del Concilio por un grupo de sacerdotes conciliares para comprometerse a redirigir sus acciones hacia los pobres, así como a volverse una iglesia pobre: “pastores identificados con su rebaño”. Martinho Condini, «Dom Helder Câmara, Arcebispo de Olinda e Recife, e o Concílio Vaticano II (1962-1965)», *Último Andar - Cadernos de Pesquisa em Ciência e Religião*, n.º 24 (2014): 65-84; José Oscar Beozzo, «Pacto das Catacumbas: por uma igreja servidora e pobre», *São Paulo: Paulinas*, 2015.

³² Organización civil-religiosa involucrada profundamente en las luchas por la organización de los trabajadores. Sus militantes se guiaban por valores políticos y humanos delineados por sacerdotes como el padre Romano Zufferey, “profeta de la Liberación Obrera” o por el arzobispo Hélder Câmara, para participar de las luchas de los movimientos populares y por la conquista de derechos de distintas comunidades de vecinos. La ACO nació en São Paulo como un compromiso entre miembros de la jerarquía católica, la clase obrera y Jesucristo. Gracias al acompañamiento y testimonio que Zufferey dio a los militantes obreros en distintos encuentros regionales, la ACO creció y se afirmó en el Nordeste brasileño. Los militantes de la ACO discutían sobre las luchas del movimiento obrero y popular, las elecciones, las asambleas constituyentes y tomaban importantes decisiones en función de los cuadros electorales del país. Ação Católica Operária (ACO), «Praça Pe. Romano: marco de luta», *CONSTRUIR Voz de Trabalhadores*, noviembre de 1988, Ano IX, 46a edición; Ação Católica Operária (ACO), «Eleições é tema do Nordeste», *CONSTRUIR Voz de Trabalhadores*, noviembre de 1988, Ano IX, 46 edición. Este tipo de asociaciones es particularmente interesante, porque se crearon en el marco de la lucha católica anticomunista, pero sus acciones sociales las llevaron a tensiones, crisis y rupturas que acompañaban las tensiones internacionales de la década de 1960. Ramas juveniles, como la de los estudiantes, se unirían eventualmente al Partido Comunista, pasando de la búsqueda por la evangelización a la defensa de reformas básicas. Ello les granjearía conflictos con la jerarquía eclesiástica y con el gobierno militar durante el golpe, pues ya en 1968, la Juventud y la Acción Católica Obrera (JOC y ACO) eran abiertamente marxistas. Valmir Francisco Muraro, *Juventude Operária Católica (JOC)* (Brasiliense, 1985); David Lehmann, *Democracy and Development in Latin America: Economics, Politics and Religion in the Post-War Period* (Temple University Press, 1992) op.cit.

una organización activa³³. Después de casarse, Seu Zumba redujo su militancia y se dedicó sólo a las pastorales hasta que de nuevo se involucró con cuestiones sociales a través de las Asociaciones de Moradores.

Éstas son organizaciones “que tienen un poder muy fuerte” surgidas de las constantes congregaciones de vecinos que habitan las zonas conurbadas de Río de Janeiro para luchar por mejores condiciones de vida³⁴. Para entender el surgimiento de estas asociaciones es necesario recordar, dice Seu Zumba, que la región metropolitana de Río estaba constituida esencialmente por barrios-dormitorios, como el caso de Copacabana. La noción de “ciudad-dormitorio” sintetiza las carencias de servicios públicos básicos y las enormes distancias a ser recorridas diariamente por los obreros hasta el lugar de trabajo³⁵.

La identificación de Duque de Caxias como ciudad-dormitorio se explica en función de la historia urbana. Aun cuando el adensamiento poblacional del municipio comenzó en el siglo XIX, debido al desarrollo desigual de los procesos de urbanización, se mantuvo como un espacio eminentemente rural hasta mediados del siglo XX³⁶. De hecho, todavía en 1971, el diario *O Fluminense* reportaba que, muchos barrios del primer distrito carecían de un servicio de agua potable que lograra abastecer a todos los habitantes, razón por la cual los moradores aún bebían agua de pozos que perforaban ellos mismos. En este mismo año, los barrios también se vieron

³³ Sobre su história véase la tesis de Alejandra Luisa Magalhaes Estevez, «A igreja e os trabalhadores católicos: um estudo sobre a Juventude Operária Católica e a Ação Católica Operária (1940-1980)» (Dissertação (mestrado), Brasil, UFRJ/História Social, 2008). La ACO lanzó un manifiesto el 1º de mayo de 1967, “nacido de la angustia y el sentido de responsabilidad de un grupo de obreros del Nordeste” respecto al desarrollo desigual de su región donde se puede conocer mejor su compromiso social y postura político-religiosa. Ação Católica Operária; Nordeste: Desenvolvimento sem Justiça, Recife, 1º de Maio de 1967, reproducido en Hélder Câmara, *The Church and Colonialism: The Betrayal of the Third World* (Dimension Books, 1969). Véase también el análisis del Manifiesto que hace Hélder Câmara, *Dom Hélder Câmara. Circulares Pós-Conciliares*, vol. III (Pernambuco: Companhia Editora de Pernambuco (CEPE), 2015).

³⁴ En tanto que Monteiro las define como una forma de las “redes de resolución problemas prácticos”, para Oliveira son entidades tradicionales de representación política y electoral. Su desaparición progresiva coincidiría con la mayor presencia del Estado con la realización creciente de acciones sociales en las favelas. Este hecho es paradójico porque los cambios que se han observado en los últimos tiempos dentro de las favelas y barrios cariocas se deben, en gran medida, a las acciones de las asociaciones de moradores (como veremos a continuación) y su importante papel político en los años de la “apertura democrática” por medio de organizar a las comunidades para ejercer presión en el gobierno y conseguir servicios y derechos básicos de la población. Lúcia Lippi Oliveira, ed., *Cidade: história e desafios*, 1a ed. (Rio de Janeiro: FGV Editora, 2002).

³⁵ Luciana Corrêa do Lago, «A “periferia” metropolitana como lugar do trabalho: da cidade-dormitório à cidade plena», *CADERNOS IPPUR*, 2007, 9.

³⁶ Sobre el proceso de urbanización de Duque de Caxias, véase Leandro Almeida da Silveira y Miguel Ângelo Campos Ribeiro, «Situando Duque de Caxias no contexto metropolitano da Baixada Fluminense:: de cidade-dormitório a cidade plena», en *Revisitando o território fluminense*, VI, ed. Glaucio José Marafon y Miguel Angelo Ribeiro (Rio de Janeiro: Editora da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (EDUERJ), 2017), 209-58.

afectados por varios casos de Tifo y Malaria debido a que no contaban con un sistema efectivo de drenaje, además de que no había recolección de basura³⁷. El señor Zumba también recuerda que la población tenía constante miedo de que se contaminara el agua del pozo que utilizaban para toda su vida, pues los desechos sanitarios cotidianos eran arrojados a pequeños canales que circulaban en las calles, no pavimentadas, donde jugaban los niños y por donde andaban los moradores. En ese contexto, Seu Zumba llegó del nordeste y, junto con muchos migrantes más, participó de los movimientos organizados para tener una mejor vida.

Primero formó parte de una Asociación que ya existía en 1974 y administrativamente estaba registrada en Niterói, pero que, con las transformaciones políticas que estaba sufriendo el Estado de Río de Janeiro después de la construcción de Brasilia, no fue del todo funcional. A través de ésta, él y otros moradores comenzaron una lucha por el agua en 1975 que, durante seis años, se vio interrumpida por los cambios de autoridades locales, además de que no resultaba fructífera porque no había una representatividad real de los *sub-bairros*. En ese tiempo, él trabajaba en la Compañía Federal de Seguros (FEDERAL) hasta que, en 1981, cuando el sector privado nacional y extranjero lanzó una campaña contra las compañías públicas y federales que llevó al Gobierno Figueiredo (1979-1985) a crear una “Comisión de Privatización” dirigida por Paulo Nicoli, del equipo del Ministro de Planeación — Delfim Netto—, se informó que existían 140 de 530 compañías públicas que eran apropiadas para la privatización, entre ellas la FEDERAL, y fue despedido junto con muchos otros trabajadores³⁸. Entonces, decidió

³⁷ Era quizá el mayor problema de la ciudad, pues la única estación de tratamiento estaba en otra ciudad y, con su capacidad superada desde 1962, su año de inauguración. Los caxienses disponían del agua tratada del río *Iguaçu* cuya contaminación enfermaba constantemente a la población. Los pocos barrios que recibían agua potable lo hacían sólo una vez por semana. Entre los *populosos bairros* que carecían de este servicio básico en el primer distrito, se encontraban: *Corte Oito, Gramacho, Olavo Billac, Sarapuí, Copacabana, Dr. Laureano, Jardim Gramacho, Chacrinha, Vila Guaira, Vila Leopoldina, Jardim, Guanabara e Miguel Couo*. Por ello, usaban los diarios para presionar a las autoridades locales y mostrar las necesidades de la población. «Sucesa espera financiamento do BNH: mais água para a Baixada», *O Fluminense (RJ)*, 27 de diciembre de 1971, 20833 (1) edición, sec. 2° Caderno. «Sujeira aumenta em Caxias: Falta Gari», *O Fluminense (RJ)*, 25 de marzo de 1971, 20129 (2) edición, sec. 2° Caderno.

³⁸ En el Archivo Nacional, existen algunos documentos confidenciales producidos por el Servicio Nacional de Informações a través de su Agencia Rio de Janeiro en los que se ve que la privatización de la FEDERAL fue determinada por la Ley n° 6 593 entre agosto y noviembre de 1979. Primero se constituyó una comisión para fijar límites al presupuesto destinado a la FEDERAL, después en las evaluaciones realizadas en los primeros meses de ese año se declaró empresa deficitaria; es decir, que sus ingresos eran menores a los gastos totales. La directoría de la Compañía se comprometió a volverla rentable de nuevo y el documento establece que, en el caso contrario, el gobierno tomaría control accionario de la misma. Servicio Nacional de Informações, «COMPANHIA FEDERAL DE SEGUROS (FEDERAL) PRIVATIZAÇÃO.» (Agência Rio de Janeiro, 30 de agosto de 1979), BR DFANBSB V8.MIC, GNC.AAA.79003970, Archivo Nacional de Rio de Janeiro. Véase Gil Shidlo, «Mito Da Privatização Na América Latina», *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y El Caribe* 1, n.º 1 (13 de abril de 2015).

aprovechar su tiempo y se dispuso con varios vecinos a crear una nueva y más representativa Asociación de Moradores.

Así, en 1983 se fundó una nueva asociación que agrupaba los *sub-bairros* de la sección conocida oficialmente como Vila Leopoldina IV³⁹. Fue a partir de ahí que comenzaron de nuevo las negociaciones con el recién electo gobernador de Río de Janeiro, Leonel de Moura Brizola hasta que cedió ante la presión política ejercida por las asociaciones de moradores. Así, el 20 de junio de 1984 el barrio comenzó a tener agua potable por primera vez⁴⁰:

La gente dijo: ¡Vamos a crear una nueva Asociación! ¡Vamos! Entonces articulamos todas las calles a través de un representante, ¿no? Tu calle por ejemplo ahí tenía un representante, tiene todavía; Luiz, aquel señor que vive más arriba de donde tú vives, que tiene varios camiones, varios carros, aquel era nuestro representante de tu calle. Cada calle tenía un representante en esa asociación, entonces la gente se sentó y dijimos: “¿ahora qué vamos a hacer?; ya tenemos agua, ¿cuál es el segundo paso?, ¿por qué política pública vamos a luchar para conquistar?” Entonces la gente vio que era importante... porque las mujeres, siempre las mujeres ¿no?, reclamaban que los hijos no tenían dónde estudiar. Las mujeres comenzaron a reclamar la educación. La gente vio que era importante la cuestión de la educación.

Así, Zumba, que había conocido a representantes de otras Asociaciones de Moradores, comenzó a gestionar con las autoridades. Fueron necesarias muchas reuniones con vereadores y prefectos de Duque de Caxias para conseguir el terreno. Esta dura tarea fue conseguida en 1988, un año marcante para “*nosotros, negros*”, por ser el centenario de la abolición de la esclavitud. En este marco de conmemoración histórica, los moradores consiguieron no sólo un terreno y la construcción de una escuela, sino que, además, fuera la primera en llevar el nombre de un

³⁹ Después sería electo para la presidencia de la Federación Municipal de las Asociaciones de Moradores de Duque de Caxias y del Movimiento de Unión de Barrios. Sobre la importancia de la organización de la sociedad en las dinámicas de loteamiento y conformación de los barrios, véase Diego Moreno Alexandre, «Parque da Conquista: O Movimento Social na posse e Formação do Bairro em Duque de Caxias», *Revista Pilares da História. Duque de Caxias e Baixada Fluminense*, n.º ano 11-Edição especial (maio de de 2012): 23-30.

⁴⁰ Este período de 1975-1984 coincide con el desarrollo institucional de los sistemas de agua y alcantarillado, pues, en 1975 se creó, en el Estado de Río de Janeiro, la Compañía Estatal de Agua y Alcantarillado (CEDAE), a la que los ayuntamientos delegarían la gestión de los servicios a través de contratos de concesión. Dice Ana Lucía Britto que es importante contextualizar la creación de la CEDAE en la agregación de los estados de Río de Janeiro y de Guanabara, por lo que se constituiría fusionando tres empresas de agua y alcantarillado que ya existían. Ana Lucía Britto, «La gestión de los servicios de saneamiento en Brasil: debate público-privado y las perspectivas de universalización de los servicios en las áreas urbanas», *Ciudad y Territorio Estudios Territoriales (CyTET)* 36, n.º 145-6 (2005): 64. El gobierno de Brizola, según Zaluar y Alvito, implementaría el *Programa de Favelas da Cedae (Proface)*, entre 1983 y 1985, para incorporar al sistema de agua y drenaje a cerca de 60 favelas, asimismo se visibilizó la necesidad de colecta de basura. Alba Zaluar y Marcos Alvito, *Um século de favela* (FGV Editora, 1998). Aunque incluso algunos moradores consiguieron empleo en la CEDAE, la Asociación de Moradores no paró ahí.

personaje ilustre no blanco. Hasta el día de hoy funciona ahí bajo el nombre de “*Escola Estadual Zumbi dos Palmares*”.

Fig. 9 - Família Rodrigues, cuando las calles aún eran de barro



Fuente: Acervo Personal de Rodrigo Rodrigues

Zumbi, el “Héroe de Palmares”, ha sido mitificado de tal forma que las investigaciones y datos históricos sobre él son irrelevantes frente a su significado actual⁴¹. Aquí se aprecia cómo la valorización de la Historia del Quilombo de los Palmares como ejemplo de lucha de los negros en Brasil mantuvo continuidad. Aparece en las narrativas de las luchas negras desde los primeros movimientos y organizaciones a principios de siglo XX y ganó una nueva dimensión cuando, en la década de 1970, su figura se consolidó como representación de la lucha negra en Brasil, al instaurarse por parte del Movimiento Negro Unificado, el día 20 de noviembre, aniversario de la muerte de Zumbi, como “Día de la Conciencia Negra”. La importancia dada a la educación es un elemento característico del Movimiento Negro Brasileño a lo largo del siglo XX⁴².

⁴¹ El “Zumbi de la Historia”, decía Edison Carneiro en la década de 1940, no es el que se lanzó a una barranca para morir antes que volver a ser esclavo, sino aquel que después de la última batalla del Quilombo de los Palmares contra los portugueses en el nordeste brasileño, continuó vivo, reagrupando sus hombres y organizando nuevamente las fuerzas de la resistencia de “la más prolongada tentativa de autogobierno de los pueblos negros de Brasil”. Edison Carneiro, *O quilombo dos Palmares*, 2a ed., vol. 302, Biblioteca Pedagógica Brasileira 5a (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958), 41. Sobre como se inserta la figura resignificada de Zumbi dos Palmares en las preocupaciones de la población negra, véase Robert Anderson, «O mito de Zumbi: implicações culturais para o Brasil e para a diáspora africana», *Afro-Ásia*, n.º 17 (1996): 100-119.

⁴² Amílcar Araújo Pereira, «A Lei 10.639/03 e o movimento negro: aspectos da luta pela “reavaliação do papel do negro na história do Brasil”», *Cadernos de História* 12, n.º 17 (17 de octubre de 2011): 25-45; Amílcar Araújo Pereira, «“Por uma autêntica democracia racial!”: os movimentos negros nas escolas e nos currículos de história», *Revista História Hoje* 1, n.º 1 (2012): 111-28.

Así la gente empezó con el agua, el agua era todo. Imagina: las mujeres antes cargaban el agua, cargaban el agua en la cabeza y así ya no. Entonces conseguimos agua y después un colegio, fue así como también se consiguió un Puesto de Salud. Tiene una historia también: donde está actualmente, antes era una panadería y antes, el colegio tuvo una sala destinada para el médico. En esa época yo ya era presidente de la Federación de las Asociaciones de Moradores, tenía un papel a nivel del municipio, pues eran 102 asociaciones [...] entonces yo tenía una articulación con el secretario, entonces voy y converso con el Secretario de Salud: “Doctor Deraldo, la gente tiene un problema en el barrio, la gente precisa de médicos y no tenemos médico allá”. Él estaba con un Programa de colocar médico en los barrios ligados a las Asociaciones de Moradores. Nosotros no teníamos local y le dijimos que había una sala en el colegio para ello y mandó dos médicos [...] así, cuando tuvimos un prefecto que vivía aquí más abajo en el barrio, decidió comprar la panadería que operaba en esa esquina y construir ahí el Puesto de Salud, por los acuerdos con la Asociación de Moradores.

Por ese tiempo, su federación de asociaciones comenzó a trabajar con las federaciones de otros municipios para conseguir otro de los derechos constitucionales: Saneamiento Básico. Los presidentes de las federaciones de São João de Meriti, de Noca Iguaçú, de Belford Roxo, de Petrópolis, de Magé y de Río de Janeiro (que tenía varias federaciones). Ahí se creó un Comité de Saneamiento Básico que se encargaría de buscar el acceso a servicios e infraestructura de abastecimiento de agua, alcantarillado sanitario, limpieza urbana, drenaje urbano, manejos de residuos sólidos y de aguas pluviales. La lucha empezó cerrando pistas y avenidas para llamar la atención y hacían manifestaciones, con lo que consiguieron que se construyeran algunas unidades mixtas de salud, pero después la gente se reunía y se manifestaba a nivel de estado y después la gente iba a hacer manifestaciones a Brasilia. Cuando intentaron establecer un Consejo Comunitario de Salud a nivel estatal, sufrieron ataques y varias amenazas de muerte.

Para que tú veas como es que fue, no fue tan fácil; la vida aquí fue muy complicada. La gente tuvo que trabajar mucho para conquistar los derechos, la gente fue luchando, luchando y casi, casi costó la vida. Hoy es muy fácil y hoy es difícil que hagas una manifestación y se congregue un grupo a participar, principalmente los pobres. ¿Por qué es difícil? El propio gobierno creó las dificultades. Aquí, no sé si alguien en el barrio ya te habló de esto, pero hubo un tiempo que el gobierno federal distribuyó leche. Cuando fue el presidente José Sarney (1985-1990), durante la transición: la salida del régimen militar para la democratización, en aquel momento ¿qué fue lo que el gobierno hizo? No sé si fue a propósito o si no lo fue, pero él llegó cuando nosotros estábamos con todas las cosas que hacían que las Asociaciones de Moradores tuvieran poder. Cerrábamos y acontecía: los políticos tenían hasta miedo de las asociaciones. Así él va y resuelve dar *ticket de leite* que funcionaba así: tú, como presidente de la Asociación de Moradores, tenías derecho a recibir diariamente 100 *ticket de leite*. Ese incentivo se daba cuando se pedía, ¿entendiste? Era para dar a los pobres, pero si tú eras el presidente, tenías una relación, podías escoger,

para dar a los moradores. Entonces con eso comenzó la rivalidad: todo mundo quería ser presidente de la Asociación. ¿Te imaginas? Todos los días tienes un poder, tienes el poder de dar 100 *tickets de leite* con los que puedes ir a la panadería a comprar leche o comprar otra cosa y el gobierno finalmente pagaba al dueño de la panadería y eso sucedió en todo Brasil. Con eso empezaron las rivalidades y los presidentes de las Asociaciones no luchaban más por política pública porque creían que ya había servicios suficientes. Así se fue congelando, congelando todo. Nadie quiso ir más a las calles, nadie quiso luchar por cuestión ninguna, el negocio era sólo pelear por los *tickets de leite*. Cuando acabó el *ticket de leite*, “acabó el maíz, acabaron las palomitas”, nadie luchaba por nada, nadie quería a la Asociación decían “que la asociación no hacía nada”, las personas al frente de las asociaciones no tenían el valor que tenían antes y fue eso para mí lo que hizo que las personas se volvieran estáticas.

El Programa Nacional de Leche para Niños Carentes (PNLCC) estaba dirigido a la población de hasta 7 años de familias con ingresos menores a dos salarios mínimos. Su estructura de ejecución efectivamente se basó en la distribución de cupones a través de las *associações comunitárias*. Para el año de 1986 ya se habían distribuido 1.5 millones de cupones de leche por día, principalmente en las periferias de las grandes ciudades⁴³. De acuerdo con el blog del propio expresidente Sarney, el programa fue reconocido internacionalmente por la Organización Mundial de la Salud (OMS) como la iniciativa más importante del mundo en materia de asistencia social para la época y marcado como un modelo a ser seguido por países que tenían tasas altas de desnutrición⁴⁴. Ese dato es fundamental porque el propio Sarney reconoció que fue un programa “estratégico” cuya magnitud expone la necesidad de investigar, para trabajos futuros, el papel de las autoridades locales, gobernadores, prefectos, vereadores y presidentes de las Asociaciones Comunitarias, en la desarticulación de los movimientos obreros y populares de la Baixada Fluminense⁴⁵. Esto supone un problema historiográfico, pues los historiadores, tradicionalmente han considerado que la desmovilización y fragmentación de la clase trabajadora sucedió durante la dictadura militar (1964-1985).

⁴³ José Sarney, *Mensagem ao Congresso Nacional na Abertura da 1.ª Sessão Legislativa da 48.ª Legislatura*, II - Coleção Documentos da Presidência da República (Brasília: Presidência da República, 1987).

⁴⁴ «Programa Nacional do Leite», José Sarney (blog), 12 de septiembre de 2011, <https://josesarney.org/o-politico/presidente/politicas-do-governo/programa-nacional-do-leite>.

⁴⁵ En el Archivo Nacional existen documentos que prueban que la Coordinadora Nacional de las Asociaciones de Moradores (CONAM), articulaba con la Central General de los Trabajadores (CGT), la Unión Nacional de los Estudiantes (UNE), Unión Brasileña de Estudiantes Secundaristas (UBES), Partido Comunista Brasileiro (PCB), Partido Comunista do Brasil (PC do B) y el Movimiento Revolucionario 8 de Octubre (MR-8), por lo que la hipótesis de Seu Zumba de que el programa de leche funcionara como una forma de desarticulación de los movimientos populares tiene más sentido aún. «Abaixo-assinado contendo exigências ao Governo Federal», 2 de septiembre de 1986, BR DFANBSB V8.MIC, GNC.OOO.86012252, Arquivo Nacional de Rio de Janeiro.

Sin embargo, si pensamos en las luchas sociales descritas por *seu* Zumba como procesos sociohistóricos de territorialización católica, los *tickets* de leche cobran sentido como elementos de desmovilización. La presencia de la jerarquía eclesiástica incentivaba el sentido de comunidad al apoyar las luchas por la urbanización y la búsqueda del bienestar, lo cual se ha visto como una estrategia para mantener la hegemonía territorial de lo sagrado⁴⁶. Esto se articuló con el proyecto moralizante de la dictadura militar que buscaba “recuperar” Brasil a través de la moral cristiana y las buenas costumbres, lo cual podría haber derivado en un gran empoderamiento de la Iglesia. En este sentido, la desmovilización de la que habla *seu* Zumba sería para frenar las estructuras de la territorialidad católica en Brasil, pues la Confederación Nacional de Obispos de Brasil se veía como oposición al gobierno de Sarney quien, además, dio apoyos económicos a la Confederación Evangélica de Brasil (CEB) a cambio de recibir el apoyo de la bancada evangélica del congreso constituyente que, para 1988, representaba al 10% de los parlamentarios⁴⁷. Así, aunque quizás no fue un objetivo explícito del gobierno de Sarney, se completó el proyecto de desarticulación política de los barrios de Río de Janeiro iniciado en la dictadura.

2.1.4. EL TRÁFICO Y LA MILICIA EN LA NARRATIVA HISTÓRICA

En Duque de Caxias, dicho proceso de desmovilización política, aunque concretado a finales de la década de 1980, comenzó a materializarse desde el martes 4 de junio de 1968. Ese día, a través del decreto de ley N°. 5.449, el segundo presidente de Brasil después del golpe militar de 1964, Artur da Costa e Silva, emitió una lista de municipios que, por ser considerados de interés para la Seguridad Nacional, perderían su autonomía⁴⁸. Entre ellos, el único municipio del Estado de Río de Janeiro fue precisamente Duque de Caxias por lo que, a partir de entonces, se

⁴⁶ No comparto la idea de que los procesos de urbanización del territorio produjeran una supuesta “secularización” en las ciudades y que esto fuera el motivo de la pérdida de autoridad de la Iglesia. Pienso que tiene mayor relación con el incremento en la conversión de fieles a otras ramas del cristianismo, particularmente el evangélico. Sobre cómo se constituye la territorialidad católica en Brasil, véase Sylvio Fausto Gil Filho, «Estruturas da territorialidade católica no Brasil», *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Nueva serie de Geo Crítica. Cuadernos Críticos de Geografía Humana, X, n.º 205 (15 de enero de 2006): 741-98.

⁴⁷ Dermi Azevedo, «Acordo entre Sarney e evangélicos divide protestantes», *Folha de São Paulo*, 10 de julio de 1988, 1º Caderno edición, sec. Política. Sobre el apoyo evangélico al proyecto ideológico derechista de Sarney véase Stephen Hunt, «Evaluating Prophetic Radicalism: The Nature of Pentecostal Politics in Brazil», en *Pentecostal Power: Expressions, Impact and Faith of Latin American Pentecostalism*, ed. Calvin Smith (United States of America: BRILL, 2010), 157-80.

⁴⁸ Artur da Costa e Silva, «Lei N° 5.449 de 4 de Junho de 1968» (Diário Oficial da Federacao, Subchefia para Assuntos Jurídicos, presidência da República, 5 de junio de 1968), Acervo do Planalto.

suspendieron las elecciones para prefecto en la ciudad y las autoridades serían designadas, a través del gobernador del estado, por la Presidencia de la República. Entre otras razones, se argumentó que, a lo largo de su historia política se caracterizaba por graves tumultos y conflictos electorales, porque ahí se localizaba una importante refinería de PETROBRAS de interés mayor para la seguridad, porque presentaba condiciones sociales de fácil explotación de elementos subversivos que buscaban la perturbación del orden y porque representaba un lugar estratégico para la seguridad de la Nación. Entonces, después de finalizado el período del entonces prefecto Moacyr Rodrigues do Carmo (1968-1971), comenzarían 20 años de gobiernos militares impuestos y ajenos al municipio.

En este sentido, José Cláudio Souza Alves afirma que la reestructuración política del poder local de la Baixada, hecha por la dictadura militar a lo largo de esos 20 años, tuvo como principal objetivo suprimir, debilitar y cooptar las varias formas de oposición política⁴⁹. Esta introducción del Estado en la vida social, dice Marlúcia Santos de Souza, fue posible debido a que la prensa había construido, entre 1950 y 1970, una serie de representaciones de las luchas territoriales por el poder en favelas y periferias como extremadamente violentas⁵⁰. Esa construcción se sustentó en una serie de prejuicios desde donde se asumía que la violencia era intrínseca a la región debido a que fue poblada de forma “desorganizada” por migrantes negros y pobres. Entonces, estas imágenes se utilizaban de distintos modos para ejercer el poder político incluso desde antes de la dictadura de tal modo que, en el imaginario urbano de la metrópolis, se signó a estos lugares como “muy peligrosos” o inseguros. Asimismo, se fijaron miedos, inseguridades y angustias en la población, ajena y local.

Efectivamente, en el imaginario urbano, hoy por hoy, la Baixada se representa como un lugar violento con un pasado “aun peor”. Durante mi estancia de investigación de 2019, registré testimonios de algunos vecinos donde afirman que, aunque hoy en día el *bairro* es muy tranquilo, antes no era así. En tiempos anteriores a la dictadura militar, aseveran, era un espacio disputado para el tráfico de drogas, “había guerra”, muchos muertos y mucha violencia. Aunque efectivamente existieron muchos conflictos violentos por el control político, la narrativa

⁴⁹ José Cláudio Souza Alves, *Dos barões ao extermínio: uma história da violência na Baixada Fluminense* (Duque de Caxias: Associação de Professores e Pesquisadores de História, CAPPH-CLIO, 2003).

⁵⁰ Santos de Souza, *Escavando o passado da cidade: história política da cidade de Duque de Caxias*.

mediática sobre ellos incidiría en la consolidación de la memoria, como se puede ver en el siguiente testimonio:

Mis padres me contaban, mis padres así hablaban, ellos decían que venía mucha gente a La Gomeia. Muchos *viados* y otros que se drogaban para entrar a las fiestas de macumba y bebían hasta que amanecía. Grandes fiestas ellos hacían y por eso antes aquí había una gran guerra, había tráfico por La Goméia, la calle se llenaba de carros y había mucha *malandragem* que visitaba ese lugar. Aquí era muy peligroso, hasta se dice que alguien murió ahí, pero no te preocupes, ya no hay peligro. Un tiempo, hace cincuenta años, decía mi papá, el ejército patrullaba las calles preguntando a las personas si tenían algo que hacer afuera de sus casas y en caso de que no tuvieran forma de comprobar que estuvieran haciendo algo productivo, se los llevaban presos, sólo así se acabó esa gran guerra. El tráfico ya quedó del otro lado, te puedes sentir seguro en tu estancia aquí porque aquí ahora es milicia. Los vecinos nos organizamos, los que somos hijos de militares y exmilitares o algunos que son policías y otros fuimos expolicías, tenemos de todo, hasta bomberos. Sacamos de aquí al tráfico, ya quedó del otro lado. Aún hay, no te voy a negar, pero quedó lejos de aquí, o encerrado en los cerros, metido en las favelas, puedes andar tranquilo porque aquí es milicia. De este lado es milicia y del otro lado es tráfico, si quieres un consejo, no vayas allá, no vayas y menos tú que traes mochila, eres de fuera y andas haciendo tu investigación aquí, allá es tráfico y pueden pensar que eres un espía. O bueno, ve, pero dile a Rodrigo que te lleve, que avise que van a ir o que pida permiso. De hecho, estaría bueno que fueras allá a la Iglesia del pastor de los traficantes y te metes ahí a hacer entrevistas con tu grabadora, ¡nossa! [risas]⁵¹.

Esta narración es muy importante porque condensa, en términos históricos, una temporalidad bastante amplia. Refiere a un lapso que iniciaría en las décadas de 1940 y 1950, cuando se llevaban a cabo reuniones multitudinarias en La Goméia, y culminaría en el momento en que “alguien” murió ahí, en el año de 1983. Este último hecho produce un gran mutismo en el vecindario: algunos vecinos parecen avergonzados de la situación. Las pocas versiones que escuché hablan de un criminal que frecuentaba el *terreiro da Goméia*, y que, al ser capturado *in fraganti*, fue golpeado hasta la muerte por los vecinos. No obstante, uno de los diarios más reconocidos de Brasil, menciona que fue una *hija de santo*, travesti, quien habría sido linchada por una multitud que estaba harta de sus robos a distintas casas del barrio⁵². Al comentar sobre

⁵¹ Henry Alves, *Henry habla sobre la milicia*, MP3 Digital, Memoria y Olvido del terreiro da Goméia (Barrio de Copacabana, Duque de Caxias: REC_98_Henry, 2019).

⁵² «“Travesti” assaltante é linchado e amarrado a um poste em Caxias», *Jornal do Brasil*, 1983, 00298 (1) edición. De acuerdo con Rodrigo Pereira y Frederico Ferreira, esta nota formaría parte de una serie de reportajes, escritos en tono de mofa, a través de los cuales se construiría una imagen secular del personaje *Joãozinho da Goméia* con la que se buscaba disminuir su gran popularidad en Brasil en aras de legitimar las “emergentes” religiosidades evangélicas. Rodrigo Pereira y Frederico Antonio Ferreira, «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* 17, n.º 2 (2018): 233-56.

ello con activistas del Movimiento Negro Unificado (MNU) de Duque de Caxias, algunos dudaron de su veracidad. El principal argumento en contra fue que, de haberse conocido el asesinato de un miembro de la familia de santo, los *terreiros* de la ciudad y el mismo MNU se habrían pronunciado contra tal situación de violencia. Este mismo hecho marcaría el principio del fin de la era de violencia y delincuencia en la zona, de acuerdo con la historia oral.

Ahora, de acuerdo con el relato, el momento en que el ejército “patrullaba” sería en el año de 1969, precisamente el período en el que el régimen militar incidió directamente al designar a Caxias como interés de Seguridad Nacional. No obstante, aquí el narrador difiere de los historiadores locales, pues éste afirmó que era el ejército quien vigilaba y hacía cumplir el orden en la ciudad, mientras que la historiografía ha demostrado que sí fue el régimen militar, pero, a través de grupos de exterminio conformados por civiles armados. Estas agrupaciones eran, generalmente, pertenecientes a alguna de las redes de poder locales y tenían parientes o antecedentes en el ejército. Además, también eran apoyados ideológica y financieramente por empresarios o comerciantes que exigían “seguridad” para sus empresas, pero serían siempre gerenciados por el estado. Son mundialmente famosos y reconocidos como “escuadrones de la muerte”.

Por este motivo, es fundamental analizar la continuidad narrativa que establece Henry entre “el ejército” y la “milicia”, como la fuente de la actual tranquilidad del barrio. Actualmente, como explicó el narrador, las “milicias” son organizaciones de ciudadanos, expolicías, exmilitares y otros agentes de seguridad que “venden” seguridad a los habitantes de los territorios que controlan⁵³. Tienen relaciones con autoridades políticas y con los comerciantes de la ciudad, por lo que, con el crecimiento de su poder, también comenzaron a controlar la venta de servicios básicos como el agua o el gas, casas y terrenos. Otro de los mercados que controlan es el de los votos, gracias a su gran red, que mueve a millones de

⁵³ La forma en la que las milicias venden seguridad es muy distinta a la forma en que el *tráfico* vende seguridad. Sobre este tema véase la interesante experiencia de trabajadoras sociales en favelas controladas por el tráfico y la milicia, de Marcella Araujo, «As obras urbanas, o tráfico de drogas e as milícias: quais são as consequências das interações entre o trabalho social e os mercados ilícitos?», *Journal of Illicit Economies and Development* 1, n.º 2 (4 de junio de 2019): 53-66. Sobre la compra y venta de votos véase, José Cláudio Souza Alves, «Baixada Fluminense: reconfiguração da violência e impactos sobre a educação», *Movimento- Revista de Educação* 0, n.º 3 (29 de enero de 2016): 1-28; José Cláudio Souza Alves, «Religião, violência e poder político numa favela da Baixada Fluminense (Rio de Janeiro-Brasil)», *Ciencias Sociais y Religión/Ciências Sociais e Religião* 6, n.º 6 (2004): 153-78; Carlos Felipe Prieto Bolaños, «Violencia cultural en las favelas Una aproximación al problema de las milicias y sus alianzas con agentes del Estado en Rio de Janeiro 1995-2008» (Licenciatura en Historia, Bogotá, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana, 2012).

personas en Brasil y el mundo. Surgieron cuando los grupos de exterminio o “escuadrones de la muerte”, se transformaron al recibir apoyo político del régimen militar y financiamiento de comerciantes y empresarios⁵⁴. Para entender mejor el relato, entonces, conviene analizar brevemente la historia de las milicias.

Dice Maciel de Mello que, desde la década de 1960, el Escuadrón de la Muerte, era un grupo o grupos de personas entrenadas que mataban a todo aquel que entrara en el estereotipo del *bandido*⁵⁵. Era reportado por la prensa como un conjunto de policías que se deshacían de “marginales” que ya no tenían recuperación. En la década de 1970 comenzaron a matar con mayor frecuencia e impunidad puesto que se insertaron en la estructura y la dinámica del ejército, aunque no de forma oficial. Posteriormente, en la década de 1980, la estructura de seguridad del Estado incorporó a estos y otros civiles para trabajar como *matadores*, por lo que se puede decir que la misma estructura institucional se volvió administradora legal de los grupos de exterminio. Ya para la década de 1990, muchos de sus participantes civiles fueron electos como prefectos, vereadores y diputados cuyo triunfo se aseguraba con el discurso particular de *matador*: “bandido bueno es bandido muerto”. Así, entre 1995 y 2000 se delinearía con mayor claridad el perfil más actual de los *milicianos*: hombres provenientes de tierras ocupadas irregularmente, generalmente de las periferias y de áreas pobres y sin saneamiento básico. Para los inicios del 2000, las milicias ya estaban establecidas en muchas partes del país⁵⁶. En la actualidad, son grupos con mucho poder, vinculados de distintas maneras a la estructura de Seguridad Pública del Estado y a empresas de seguridad privada. Esto quiere decir que las

⁵⁴A mediados de la década de 1950 se creó un “Grupo de Diligencias Especiales”, reclutando a miembros del “Escuadrón Motorizado” de la Policía Especial creada en la dictadura Vargas. Este grupo de policías utilizaban las siglas E.M. acompañadas de un cráneo con dos tibias enlazadas y sus acciones eran llamadas por la prensa de “cacería”, pues sus intervenciones terminaban sistemáticamente con la muerte de los sospechosos de algún crimen. La presencia de Tenório Cavalcanti en la Baixada, que jugaba un papel de justiciero popular contra los ladrones y toda gente que se metiera con el pueblo, sería otro ejemplo del “carisma positivo” de una violencia neutralizada en el personaje de justiciero violento contra la lentitud e ineficacia de las autoridades. Michel Misse, «Sobre a acumulação social da violência no Rio de Janeiro», *Civitas-Revista de Ciências Sociais* 8, n.º 3 (2008): 371-85. Aunque el sociólogo Souza Alves y la historiadora Marlúcia Santos de Souza encuentran una continuidad histórica, que yo también registré en mis entrevistas de historia oral, la abogada y criminóloga Michelle Nascimento demuestra que las milicias tienen un *modus operandi* distinto al de los “escuadrones de la muerte” de la dictadura, por lo que pone en cuestión la continuidad histórica entre ambos. La milicia sería, en su análisis, una superación de los modelos de actuación tanto del tráfico, como de los grupos de exterminio. Michelle Nascimento Babo de Mendonça, «Grupos de Extermínio na Baixada Fluminense e Milícia no Rio de Janeiro», *Ciências Jurídicas e Sociais Aplicadas* 2, n.º 2 (14 de julio de 2019): 36-43.

⁵⁵ David Maciel de Mello Neto, «‘Esquadrão da morte’: Uma outra categoria da acumulação social da violência no Rio de Janeiro», *Dilemas-Revista de Estudos de Conflito e Controle Social* 10, n.º 1 (abril de 2017): 132-62.

⁵⁶ Souza Alves, *Dos barões ao extermínio*.

distribuciones de poder, conformadas durante la dictadura, se mantienen vigentes hasta la actualidad en las regiones metropolitanas.

Hoy, las formas de “eliminar bandidos” han cambiado, efectivamente, como me fue dicho por un miliciano que mora en el barrio. Ahora la “limpieza” se hace en días específicos, “días de limpia” donde se realizan eventos multitudinarios como partidos de fútbol o las fiestas del carnaval. En estas fechas mueren los bandidos que “ya han recibido varias advertencias”. Así, la imposición de su fuerza sucede con base en el asesinato, por lo que, 70% de las armas que son robadas a empresas de seguridad privada paran en manos de los milicianos⁵⁷. De esta forma es que han logrado acaparar y controlar grupos de traficantes que quedaron “acorralados” en las favelas. Se dice que, muchas veces los traficantes incluso tienen que pagar renta por grandes áreas en las *comunidades* para el desarrollo del mercado de drogas. Por este motivo, en algunas partes del país los traficantes han decidido aliarse con los milicianos. Así es como mantienen “alejado” el tráfico.

En este sentido, el testimonio de Henry también es importante porque muestra que esta oposición complementaria tráfico/milicia determina la concepción del pasado como algo opuesto, pero complementario, al presente. En articulación con la idea, que tienen muchos moradores del barrio hoy en día, de que la violencia disminuyó con la intervención armada del ejército y las milicias, se generó un discurso binario que, de hecho, ha resignificado la espacialidad de Duque de Caxias que en varias descripciones que escuché, aparece como una ciudad dividida física y simbólicamente entre tráfico y milicia. Es decir, la ciudad está atravesada por una línea de tren a cuyos costados se localizan, respectivamente, los grupos en conflicto. La Goméia se ubica en la zona que, de acuerdo con los vecinos del *bairro* y de *bairros* cercanos, es controlada por la “milicia”. En regiones como esta, el tráfico se asocia con el pasado y con la violencia que “vivía” la ciudad de suerte que la militarización se vive como una especie de conversión.

Esto es así debido a que la intervención militar en la ciudad implicó muchos procesos que supusieron la modificación casi por completo de la realidad social e individual. Aunado a ello,

⁵⁷ «Centenares de armas de la Policía Militar de Río de Janeiro en manos de las milicias», ELMUNDO, 28 de octubre de 2015, <https://www.elmundo.es/internacional/2015/10/28/563128c546163f65328b45f0.html>; Antônio Rangel Bandeira, *Armas para quê?: O uso de armas de fogo por civis no Brasil e no mundo, e o que isso tem a ver com a sua segurança* (Leya, 2019).

el incremento acelerado de iglesias pentecostales y neopentecostales en todo el territorio brasileño, también supuso una gran cantidad de conversiones religiosas en la Baixada Fluminense y en los barrios de los municipios conurbados a Rio de Janeiro. Por este motivo la militarización, acompañada de la evangelización en ciertos sectores de la población, inevitablemente derivaron en una reinterpretación del pasado. Esta sucedió en función de un presente “nuevo”, pensando en un futuro deseable y, por lo tanto, por medio de advertir elementos del pasado que, en su momento, no estaban “subjetivamente disponibles”, de forma que se magnificaron las transformaciones efectuadas a lo largo del tiempo y se modificaron las interpretaciones de la propia historia de vida. Cambió el hilo conductor que sostenía la continuidad experiencial y la definición subjetiva de las identidades personales y colectivas⁵⁸.

En esta visión binaria los *traficantes* — hombres negros, favelados o periféricos; es decir, jóvenes pertenecientes a clases pobres y obreras son vistos como cuerpos ocupados por los demonios. Mientras que el ejército, la policía, militar o civil, los guardas municipales, los bomberos, los milicianos o quienes siguen la palabra de Dios son una suerte de brazo armado en la guerra espiritual contra el demonio. En ella, el diablo sería quien está detrás del tráfico, la prostitución y la violencia. En dicho discurso binario, también se generaría una doble dimensión afectiva de la memoria que, por un lado, manifestaría el temor de “volver” a ese “pasado” extremadamente violento y, por otra parte, el beneplácito de saberse “reformados” en pro del orden y el progreso. Esta conversión afectiva de la memoria, donde se teme a un *otro histórico* “atrasado y violento”, fungiría para distintos fines políticos y religiosos. Esta visión providencialista del tráfico y de las milicias predomina en los grupos evangélicos de la ciudad.

Para comprenderla voy a parafrasear una definición del concepto de “principado” que escuché de un diacono de la Asamblea de Dios Matriz, de Duque de Caxias. Esa palabra proviene de un fragmento de la Biblia que, probablemente, sea uno de los más citados entre los evangélicos. En el décimo libro del Nuevo Testamento, se presenta una epístola cuya escritura es atribuida a Pablo de Tarso y que fue destinada a sus seguidores de la Iglesia de Éfeso. Ahí, el autor recuerda a los Efesios que no tienen qué luchar “contra la carne y la sangre”, pero sí contra los principados y contra las potestades, contra los “príncipes de la oscuridad” de este

⁵⁸ María Julia Carozzi y Alejandro Frigerio, «Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos», *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*, 1994, 17-53.

siglo, contra las “huestes espirituales de la maldad” que se apoderan de la creación divina⁵⁹. En la interpretación del diácono, no se debe luchar contra el cuerpo de las personas porque éste sólo es un medio que *ocupan* los demonios, llamados *potestades*, para el establecimiento de *principados* en la Tierra. Es decir, que un principado es un territorio que los espíritus malignos ocupan para sí. ¿Cómo saber cuándo los principados se establecen en un espacio? A veces escuchamos hablar de que en un barrio que antiguamente era muy tranquilo, se estableció la violencia, eso significa que ahí se instituyó un principado del infierno. Pero los vecinos tienen el poder, en Cristo, de sacar ese principado de su barrio.

Fig. 10 – Famoso criminal de Caxias



Fuente: Portada de Silbert Santos Lemos

La idea de que el vecindario fue violento y que tuvo presencia del tráfico en el pasado, legitimando la presencia de la milicia, está presente en otros barrios de la zona. En la visión evangélica, el tráfico y la prostitución son, entre otros, “los males del mundo” el “camino amplio, pero engañoso”, “la mentira fácil”. Entrar en estas actividades de forma ilícita es para personas “de visión estrecha”. Los traficantes de drogas están asociados en esta visión, con gobiernos corruptos, y son englobados muchas veces bajo la idea de *bandido*. Esto quiere decir que La Goméia se inserta en una narrativa providencialista de la historia⁶⁰. A

continuación, presento algunas definiciones locales de lo que son tráfico y milicias, respectivamente.

Haz de cuenta que el mundo sólo tiene dos caminos, el camino de Jesús y otro camino. Uno de esos caminos es estrecho y el otro es amplio. En el camino estrecho vas a pasar algunas dificultades, en el otro no. Pero ese otro camino, el amplio, es engañoso porque tiene los males del mundo como las formas de

⁵⁹João Ferreira de Almeida, trad., «A armadura de Deus», en *Bíblia Sagrada*, Revista e Corrigida (São Paulo: Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD), 2009).

⁶⁰ El ejemplo más común utilizado para explicar el providencialismo es el de la utilización del concepto de “Reconquista”, presente en la historia y la historiografía de España. En este tipo de narraciones se piensa a los musulmanes como un medio por el cual Dios castigó al reino visigodo de Don Rodrigo, por lo que al ser “reconquistado” por los cristianos, Dios estaría también permitiendo la salvación. Alejandro García Sanjuán, «Al-Andalus en la historiografía del nacionalismo españolista (siglos XIX-XXI). Entre la Reconquista y la España musulmana», en *A 1300 años de la conquista de Al-Andalus (711-2011). Historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*, ed. Diego Melo Carrasco y Francisco Vidal Castro (Chile: Altazor-Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones, 2012), 65-104.

hacer dinero: prostitución y tráfico. Ve cómo está África, cuánta pobreza y enfermedad, pero eso es porque allá está prohibido leer la Biblia, matan a los que predicán la palabra de Dios. Tienen mucho tráfico y brujería y mucha prostitución, como aquí, cuando reinaba la macumba. Pero, cuando el evangelio triunfa, te das cuenta de que ese camino no existe, que el tráfico y la prostitución son un engaño del demonio para alejarte de Jesús. Niño, la tierra está pidiendo a gritos el regreso de Jesús y no puede ser que no lo vean, el tráfico, la prostitución, las empresas están destruyendo al mundo porque no conocen a Dios. Pero todo va a ir empeorando mientras haya gente del mundo que no conoce la palabra de Dios.

Cuando esta persona, que pidió permanecer en el anonimato, habla de ilusión, en otra parte de la entrevista aclaró que se refiere al lenguaje y comportamiento de los traficantes que los no implicados también deben conocer, por cuestiones de seguridad. Vivir en una Favela, comunidad o un barrio regido por traficantes y milicianos, implica que quienes la habitan deben saber leer el “clima de la favela” y los cambios de lo que ocurre en aquel ambiente; es decir, “saber leer el movimiento”, es decir, conocer las dinámicas de las *bocas de fumo* — puntos de venta de drogas —, como la que hay muy cerca de donde viví. Las personas deben estar al tanto de la circulación de *bondes* — una especie de tranvía —, con lo que se refiere a la circulación de personas o mercancías. Del mismo modo la gente debe saber las funciones de ciertos miembros de las redes de tráfico: gerentes, soldados, aviones y *olheiros* — su equivalente en México sería halcones — así como estar al pendiente de las rutas de los mototaxis. Pero, en la visión evangélica todo eso es una “ilusión”, un “engaño” del diablo. Una parte de esa “mentira” demoniaca radica en pensar que el tráfico tiene el control territorial cuando, en realidad, es Dios quien controla todo, es decir, la milicia.

En este contexto, un dato relevante es que muchos “traficantes” y milicianos son evangélicos. Además, desde las primeras elecciones democráticas después de que Caxias dejó de ser interés de seguridad nacional, la mayoría de los prefectos ha sido evangélicos o ha tenido estrechas relaciones con las élites evangélicas. Algunos de ellos, como José Camilo Zito dos Santos, quien instituyó el día 31 de octubre como el Día del Evangélico, incluso fue acusado de haber sido *matador* en el sub-barrio Doutor Laureano, de Villa Leopoldina, donde se encuentra el extinto *terreiro da Goméia*. Así, se puede ver cómo las iglesias evangélicas se adaptaron a las estructuras de poder generadas en la Baixada durante la dictadura militar, por lo que es importante pensar la historia evangélica del barrio. Es una tarea monumental, para un apartado de la investigación, particularmente, buscando las relaciones históricas que esta historia tiene

con el ejército. Sin embargo, existen algunos documentos y narraciones orales interesantes que se analizarán en el siguiente capítulo.

Fig. 11. Presencia de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) en el barrio



Fuente: Acervo personal, 2019

2.2 REFLEXIONES FINALES

En la historia oral del *bairro* se pueden identificar, al menos tres vías o calles narrativas respecto a la organización espacial de los moradores durante los últimos sesenta años. La primera de ellas, que podría resumirse por la búsqueda de un rescate del “pasado africano”, a la cual denominaré “vía *macumbeira*”, sería una forma de estructuración temporal no lineal en la que existe un pasado idílico al que se vuelve constantemente en la ritualidad cotidiana del Candomblé, la Umbanda y las luchas políticas por los derechos de la población negra. En esta vía *macumbeira*, la historia del *terreiro da Goméia* se inscribe en la historia de la Segunda Diáspora Africana, ocurrida en Brasil; es decir, de la historia de comunidades de Candomblé originadas en las *matrices africanas* del Nordeste Brasileño y su posterior desprendimiento hacia la Baixada Fluminense. Por lo tanto, se ubica en la vía de las luchas políticas de los negros contra el racismo y la desigualdad, como las que pelean con gran fuerza Silvia de Mendonça y su pueblo. Infelizmente, si la imaginamos como una calle del barrio, sería una calle que transita mucha gente que no vive ahí.

La segunda vía de memoria sobre la organización espacial del barrio será llamada “de la pluralidad católica”. En esta Vía la historia se narra en función de la monolítica presencia de la Iglesia Católica en Brasil. Al reflexionar sobre la capacidad de la jerarquía católica en el movimiento de masas de obreros, la familia de santo de seu João da Goméia aparece como aislada. En esta visión, la ausencia de Seu João se sintió en el barrio, desde algunos años antes de su muerte y fue interpretada por los vecinos católicos como un cambio de residencia a São

Paulo. Después de su muerte en 1971, las pocas personas que de verdad moraban en La Goméia se mantuvieron aisladas del resto del barrio “por las peleas que tenían entre ellos”, tuvieron poca participación en las luchas comunitarias y, en 1985, solamente uno quedaba para *defender el terreno*. O, al menos esa es la visión que tuvo la gente *desde la favela* que está en el cerro, al frente de La Goméia, que coincide con la narración de Mãe Seci presentada al principio de esta tesis.

Existe una tercera vía de temporalidad “militar-evangélica”, característica por una profunda división entre “bien y mal” y un marcado providencialismo. Ésta es particularmente interesante, porque en las narraciones de tal tipo existe un pasado de oscuridad y pecado, asociado a la violencia del tráfico, la enfermedad, la brujería, la prostitución y el crimen, que precede a un momento de avivamiento en el que grandes masas de personas pasarían a formar parte del Movimiento Pentecostal mundial. En este sentido, la visión providencial evangélica visibilizó una serie de procesos que, de otra forma, en la historia del Candomblé y del catolicismo, no aparecerían directamente. Por ejemplo, la historia de los vecinos sobre el desarrollo de las milicias en función de la lucha contra el tráfico me permitió insertar en la narrativa histórica, la noticia del linchamiento de un mulato de 20 años, Ernani dos Santos, quien, en su identidad travesti, también respondía al nombre de Anastácia. La nota del *Jornal do Brasil* relata cómo más de cincuenta habitantes del barrio de Copacabana, armados de palos, navajas y revólveres, lo persiguieron, lo ataron a un poste con alambre eléctrico, lo golpearon hasta dejarlo inconsciente, lo apuñalaron y le dieron varios tiros con revólveres calibres 38 y 32.

El hecho de que la familia de Santo no tenga un registro de este hecho quiere decir que este joven asesinado mientras performaba su identidad masculina, probablemente no era un hijo de santo del *terreiro*. El hecho, entonces, podría significar que los vecinos en aquel tiempo asociaban al travestismo con el Candomblé y que, desde entonces, tenían una serie de sentimientos y emociones anti-homosexuales y anti-travestis que se vieron potenciados con la lucha violenta entre tráfico y milicia de aquel entonces. Estudiar la narrativa histórica evangélica es más que necesario para comprender mejor cómo se incorpora La Goméia en ella. Ese es el objetivo del siguiente capítulo.

III. EL EVANGELIO

El capítulo anterior demostró que la memoria de la población negra en Duque de Caxias, no necesariamente está representada por la historia de las religiones afrobrasileñas. Retomando la discusión teórica sobre los imaginarios urbanos, presentada en la introducción y primer capítulo de esta tesis, esto correspondería con la densidad espacial, temporal y material que constituye lo urbano. La memoria de los barrios de Caxias está conformada por varios “tiempos descompasados” que conforman la historicidad de la ciudad. Sin embargo, en el barrio de Copacabana dicha historicidad se ve problematizada por una gran comunidad evangélica que también forma parte de la población negra¹. Como ejemplo, el capítulo anterior mostró algunos testimonios sobre la historia de la Baixada y La Goméia que expresan una visión providencialista del pasado y un marcado tono militar.

El crecimiento de la población evangélica ha llevado a muchos estudiosos y periodistas, desde la década de 1970, a pensar que Brasil “se está tornando” protestante². Aunque es innegable el comportamiento monopolista de algunas iglesias evangélicas, el mercado religioso brasileño siempre ha estado dominado por el catolicismo. Así se puede apreciar en la zona metropolitana de Río de Janeiro, donde los católicos consideran que el crecimiento protestante no ha amenazado realmente a la hegemonía de la Iglesia Católica. No obstante, el campo evangélico es bastante amplio y se ha vuelto mundialmente famoso por convertirse en una fuerza social, política y económica realmente considerable.

El protestantismo brasileño tiene características particulares que se pueden rastrear hasta finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX. En ese tiempo diferentes conflictos políticos

¹ Como se mencionó en la introducción, existen distintas iglesias protestantes en Brasil, pero utilizaré el término “evangélico” en modo emic, es decir, como lo usan mis informantes. De acuerdo con miembros adscritos a distintas iglesias protestantes y que no ostentan cargos religiosos, ser evangélico es “comprometerse a vivir de acuerdo con la Biblia y nada más”. Significa ser “fiel a la Biblia”, “someterse a sus enseñanzas”, “leerla todos los días y a cada momento que necesites”. Ser evangélico es “seguir la palabra que nos dejó Jesús en la Biblia”. Los pastores, diáconos y presbíteros con quienes pude charlar, hacen una definición en función de comparaciones. Para ellos es importante aclarar que los evangélicos también son protestantes; es decir, que rompieron con la Iglesia Católica durante la Reforma. Pero no es sólo asumirse como tal, ser evangélico significa “adquirir un compromiso moral y ético con el Evangelio”. Entonces, los creyentes evangélicos de calle no distinguen en general las distinciones académicas “pentecostal” o “neopentecostal”.

² Uno de los ecos más reconocidos de esta teoría se produjo en la voz de David Stoll. Utilizando datos recopilados en Brasil, Argentina y México, presenta el crecimiento evangélico en Latinoamérica como un reto para la tradicional hegemonía católica y anticipa que ese “despertar evangélico”, que forma parte de una reforma religiosa mayor, podría redefinir las bases de las políticas latinoamericanas. David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth* (Berkeley, Cal.: University of California Press, 1990).

sucedidos en Francia, Inglaterra y Estados Unidos llevaron a estudiosos de las profecías bíblicas a pensar que se estaban viviendo los tiempos del apocalipsis. Esta nueva onda de interés profético implicó una búsqueda del derramamiento de los *charismata* — dones del Espíritu Santo —, así como una mayor concentración en la defensa de la inerrancia de las escrituras y un gran énfasis en la doctrina de la inminencia de la segunda venida de Cristo³. Estas peculiaridades serían exaltadas principalmente en los países anglófonos y generarían una nueva forma de protestantismo a fines del siglo XIX.

Así surgiría el protestantismo pentecostal caracterizado por una serie de cambios en la normatividad y la regulación de lo emotivo⁴. En esta visión del mundo, los peligros crecían de forma incalculable por lo que las personas cambiaron de acuerdo con ello. Desarrollaron miedos correspondientes a los peligros inherentes al apocalipsis, crearon demonios populares, se desató un pánico moral y, por lo tanto, se transformaron los ejes constitutivos de los sujetos y su afectividad⁵. Esto quiere decir que el pentecostalismo tiene como eje constitutivo de su religiosidad una intensificación de la moralidad protestante.

En este capítulo se demostrará que, además, su desarrollo histórico en el territorio brasileño se imbricó con una serie de metáforas militares. Éstas desembocarían, a su vez, en un combate en tono militarizado que los evangélicos brasileños emprendieron hacia todo aquello que resultara bíblica y moralmente reprochable —como las religiones negras y la homosexualidad— por lo que, durante la época de la dictadura (1964-1985) serían de utilidad

³ Vinson Synan, *O século do Espírito Santo: 100 anos de avivamento pentecostal e carismático* (Editora Vida, 2009).

⁴ El término “pentecostal” refiere a una rama del protestantismo cuyo culto gira en torno a la creencia de que, como vivimos en tiempos apocalípticos, la expansión de las llamas de pentecostés, otorgadas por el Espíritu Santo a los apóstoles en Jerusalén después de la muerte de Jesús ha vuelto a formar parte de la santidad cristiana. Aunque la historiografía considera que el Movimiento Pentecostal mundial surgió a principios del siglo XX con el Avivamiento de Azusa Street, en Los Ángeles (1906), las fuentes orales y escritas brasileñas muestran que, a mediados del siglo pasado, los miembros de las iglesias ahora denominadas como “pentecostales”, consideraban que ese era un término peyorativo que usaban los católicos y los protestantes “históricos” para diferenciarlos de las corrientes evangélicas “verdaderas”. Es decir, durante mucho tiempo se les consideró una secta. Sobre las diferencias entre los distintos tipos de protestantismo versaré más adelante; pero, para mayor información sobre el origen del movimiento pentecostal, véase Alderi Souza de Matos, «O Movimento Pentecostal: Reflexões a Propósito do seu Primeiro Centenário», *Fides Reformata XI 2* (2006): 23-50. Acerca de cómo las emociones, pasiones, sentimientos y afectos pueden ser vistos como símbolos que se estructuran y circulan de forma reglamentada en la cultura a través de dispositivos simbólicos que dan lugar a intercambios normados y reglamentados, véase Edith Calderón, *La afectividad en antropología: una estructura ausente* (CIESAS, 2012).

⁵ Sobre cómo la moral y las razones morales tienen la misma función que la higiene y las “razones higiénicas” como mecanismos de modelación de individuos que actúan con comportamientos socialmente aceptados, véase Norbert Elias, *The Civilizing Process*, trad. Edmund Jephcott, vol. 2 (New York: Pantheon Books, 1982).

para el proyecto moral de los militares que tomaron el gobierno del Estado brasileño. Por ello, el objetivo general de este capítulo es el de identificar los momentos en el desarrollo histórico del pentecostalismo brasileño que sentaron las bases para su consolidación como una fuerza política, social y económica. De este modo, se explica la narrativa histórica evangélica que coloca a La Goméia en un pasado violento y demoniaco, así como el rechazo a la memoria de un hombre homosexual y “macumbeiro”.

El texto se divide en tres apartados, enfocados en la narrativa histórica de la Asamblea de Dios, pues esta es la denominación a la que pertenecen la mayoría de los militares y milicianos que han estado al frente del Gobierno en Duque de Caxias⁶. En el primero de ellos se trata brevemente el desarrollo histórico del “campo evangélico” con sus diferentes grupos o “denominaciones”. Aquí se analiza cómo los evangélicos han luchado y trabajado a lo largo del siglo XX “sembrando semillas” estratégicamente y cómo los frutos de esa siembra han empezado a ser colectados desde las décadas de 1970 y 1980 para la concreción de un proyecto de conversión global. En el segundo apartado se muestran y discuten algunas fuentes que permiten visibilizar la conexión entre el proyecto moralizante del régimen militar y el del campo evangélico. En el último apartado, se analiza un término que resulta fundamental para comprender la expansión de las iglesias evangélicas en Latinoamérica. Ahí, se habla sobre cómo la “experiencia del mal”, generalmente producida por las condiciones de marginalidad que viven muchas poblaciones del continente, es piedra angular en los fenómenos de conversión de masas.

⁶ También elegí centrarme en esta “denominación” evangélica porque, además de ser la Iglesia más cercana, espacial y temporalmente a La Goméia, es, estadística e históricamente, la mayor en el Brasil de hoy. En 1973, del total de protestantes brasileños, 70% (3 millones) pertenecían a la Asamblea de Dios. En ese tiempo el nombre “pentecostales” era “poco simpático” para muchos adeptos y ya contaba en el congreso nacional con algunos de sus miembros. Es en esta época que sucede un *boom* de estudios sobre esta población en respuesta al crecimiento “espectacular” del pentecostalismo, por lo que algunos estudiosos proyectaban que, de continuar a tal ritmo, para el 2004 conformarían el 20% de la población brasileña. Neto Borges, «Pentecostais, alegria através da renúncia», *Jornal do Brasil*, 9 de septiembre de 1973, 00154 edición, sec. 1º Caderno, Religiao. De acuerdo con el Instituto Brasileiro de Geografía y Estadística (IBGE), para el año 2000 la población evangélica de Brasil representaba el 15.4 % y para el 2010, el 22.2 %, de los cuales más de 60% eran de origen pentecostal. Esas cifras son particulares en el estado de Río de Janeiro, la mitad de ellos pertenecen a la Asamblea de Dios. Esto significa que es la iglesia cristiana no católica con mayor número de creyentes en todo Brasil, con un particular incremento en el estado mencionado. El Instituto llama de forma general a todas las iglesias protestantes como “evangélicas”. Utilizaré esta generalización hecha por el IBGE puesto que, en mi trabajo de campo, la mayoría de los protestantes que conocí se autonombbran como “evangélico (a)”, independientemente de la Iglesia que frecuenten, sin embargo, en más adelante en este apartado se discute brevemente esta cuestión que implica diferenciaciones históricas importantes. IBGE, «CENSO DEMOGRÁFICO 2010. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência» (Río de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2011), <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/137#resultado>.

Ahí mismo se marcan puntos de reflexión respecto a la predominancia de una religión europea en la “Pequeña África Fluminense”, así como elementos a rastrear en la historia del evangelismo brasileño para comprender cómo esta forma de religiosidad se sustenta en moralizar la totalidad de la vida.

3.1 LOS CAMPOS DEL SEÑOR. HISTORIA Y POLÍTICA EVANGÉLICA

Académicamente, ha existido mucha preocupación por diferenciar y categorizar a los diferentes herederos del protestantismo que existen en Brasil. No obstante, dice Silvia Patuzzi, todas las doctrinas protestantes comparten un “núcleo doctrinal luterano” que condensa la idea de que el hombre es justificado ante Dios sólo por la Fe, pues sería imposible transformar la “naturaleza pecaminosa” del cuerpo humano⁷. Así, con las denuncias contra los “abusos” y la corrupción de la Iglesia Católica, hechas por Martín Lutero en el siglo XVI, se produjo la posibilidad de centrar en el individuo la experiencia religiosa para que, sin intermediarios, ésta se sustentara en la predicación y en la relación directa de Dios con sus creyentes, a través de las escrituras. Esta forma “luterana” de vivir el cristianismo generó varios movimientos reformados en el propio siglo XVI.

Las “nuevas” doctrinas; el calvinismo suizo, el luteranismo alemán y el anglicanismo inglés, son denominadas “Protestantismo Histórico”. De ellas surgieron las llamadas “Iglesias Protestantes Tradicionales”: Presbiteriana, Luterana, Anglicana y Batista, que serían las encargadas de llevar las “protestas” contra la Iglesia Católica a países como Estados Unidos y Francia⁸. Éstas llegaron a Brasil con la Familia Real a principios del siglo XIX, pero no había una apertura religiosa, pues la Iglesia Católica seguía dominando el escenario político. Pero, después de 1823, año en el que se estableció al catolicismo como religión oficial de Brasil, se

⁷ Silvia Patuzzi, «Humanistas, príncipes e reformadores no Renascimento», en *Modernas Tradições: Percursos da Cultura Ocidental, séculos XV-XVII.*, de Berenice Cavalcante (Rio de Janeiro: Access, 2002), 85-175; Silvia Patuzzi, «Sem intermediários», *Revista de História da Biblioteca Nacional* Año 8, n.º N° 87 (dezembro de 2012): 20-21.

⁸ Este “mundo evangélico temprano”, dice W.R. Ward, se constituyó a partir de distintos movimientos evangélicos desde el Centro de Europa hacia las colonias americanas, principalmente. El encuentro con las culturas nativas de Norteamérica, entre otros factores, propiciaría una serie de discusiones sobre lo que constituía la identidad evangélica. Durante el siglo XVIII existía una gran cohesión entre las élites evangélicas, pues tenían respuestas coherentes entre sí a los distintos problemas intelectuales de la época, pero, ya a finales de este siglo, esa disposición intelectual se perdió. Por ello, a lo largo del siglo XIX, durante el período de mayor influencia del protestantismo, el surgimiento de nuevas iglesias y movimientos protestantes se multiplicó, pues la antigua cohesión se había disuelto en muchas partes. William Reginald Ward, *Early Evangelicalism: A Global Intellectual History, 1670–1789* (Cambridge University Press, 2006).

reconoció que era una Nación abierta a todas las manifestaciones del cristianismo y se extendieron algunos derechos políticos a otras confesionalidades protestantes. Ese clima de relativa tolerancia facilitó la llegada de misioneros de las Iglesias Tradicionales por lo que, a finales del XIX, todas las iglesias protestantes ya estaban implantadas en Brasil.

A pesar de una supuesta apertura religiosa, el país se mantuvo profundamente católico y se mantuvieron también muchas de las restricciones a los protestantes⁹. Este establecimiento sucedió, entonces, debido a diversos factores que enlisto a continuación. Primero, a lo largo de ese siglo en los Estados Unidos hubo un cambio de pensamiento en el paradigma misionero que llevó a los evangélicos norteamericanos a considerar la importancia de los países católicos de América Latina como campos de misión¹⁰. El segundo factor que permitió la adherencia del protestantismo al recién abierto monopolio cristiano brasileño fue el apoyo ofrecido por los protestantes hacia los movimientos políticos liberales que luchaban contra la hegemonía política apoyada por el catolicismo. La convergencia entre liberalismo y protestantismo que resultó en una suerte de “modernización conservadora”, encaminó a los evangélicos de misión en las luchas progresistas de la segunda mitad del XIX brasileño¹¹. De esta forma no sólo se logró la inserción del protestantismo, también se forjó una nueva identidad religiosa que se constituyó en una profunda negación de “otros” cultos¹².

Posteriormente, a principios del siglo XX, Brasil recibiría una nueva oleada de misioneros estadounidenses y europeos. Esta se explica, de nuevo, por cambios en el “caldo de la cultura protestante norteamericana” generado en la mística puritano-metodista a lo largo de los siglos XVIII y XIX. Ese *background* protestante, a finales del siglo XIX, comenzó a tener

⁹ Por ejemplo, respecto al establecimiento de templos, al proselitismo público y a los cultos funerarios no católicos. Antônio Gouvêa Mendonça, *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil* (EdUSP, 2008).

¹⁰ Este primer “avivamiento” norteamericano creó una identidad evangélica misionera en Brasil, que emergió con fuerza a principios del siglo XX y que, a su vez, impulsó un Evangelismo Brasileño propio que en la segunda mitad del siglo generaría un movimiento global de misiones. Edward L. Smither, «The Impact of Evangelical Revivals on Global Mission: The Case of North American Evangelicals in Brazil in the Nineteenth and Twentieth centuries», *Verbum et Ecclesia* 31, n.º 1 (2010): 1-8.

¹¹ Breno Martins Campos, «Convergência de interesses: liberalismo e protestantismo no Brasil do século XIX», *Protestantismo em Revista* 29 (2013): 2-13.

¹² Esta característica ayuda a comprender las raíces del carácter anti ecuménico del protestantismo y del catolicismo brasileños, así como la negación católica del protestantismo entendido como “extranjero” y del catolicismo que era visto como de inspiración demoníaca. Sobre como las identidades católicas y brasileñas se forjaron en la diferenciación y el rechazo mutuo, véase Wilhelm Wachholz, «Identidades forjadas na interdependência: o caso católico e protestante do Brasil do século XIX», *Revista Ciências da Religião - História e Sociedade* 7, n.º 2 (14 de diciembre de 2009).

articulaciones simbólicas con la ideología del Destino Manifiesto a través de la idea calvinista de la predestinación. Es decir, comenzó a proliferar en las iglesias protestantes, la idea de que estaban destinadas a expandirse por todo el mundo para “encontrar” a aquellos que, desde el inicio de los tiempos, estaban destinados por Dios para ser salvados. Además, ese contexto protestante fue profundamente influenciado por los cambios que trajeron los grandes movimientos reformistas y la Guerra Civil estadounidense (1861-1865)¹³. Así, conforme avanzaba el siglo XIX, la sentimentalidad y la expresión emocional comenzaron a cobrar un papel fundamental en ámbitos como el religioso.

A finales del siglo XIX, en ciertos cultos protestantes, las exaltaciones emotivas comenzaron a ser leídas como manifestación del Espíritu Santo o del Demonio. Así, surgiría un nuevo movimiento o división del evangelismo que llegaría a Brasil casi inmediatamente: el pentecostalismo. Existen muchas definiciones de este término que reflejan distintas posturas teológicas respecto al evangelio. Sin embargo, hay un acuerdo entre distintos autores respecto a las características que identifican el llamado “pentecostalismo clásico” originado en E.U.A. a principios del siglo XX. Los partidarios de este nuevo “despertar” evangélico enfatizaban la importancia de los dones que el Espíritu Santo entregó a los apóstoles después de la muerte de Cristo en el “día de pentecostés”, por lo que una de sus mayores convicciones era que la experiencia del bautismo en el Espíritu Santo les otorgaría los mismos dones que les fueron entregados a los apóstoles de Cristo: profetizar, hablar en lenguas extrañas y hacer curaciones¹⁴. También creían que esta experiencia del espíritu, la exaltación emocional, era un “fuego” que se esparciría por todo el mundo, el último de los grandes avivamientos mundiales que precedería la segunda venida de Cristo.

Se dice que la primera manifestación del Espíritu Santo, dotando del don de lenguas a un cierto número de personas, data del año 1901. En ese año, los estudiantes de la *Bethel Bible School* de Topeka, Kansas, fueron guiados por el pastor Charles Fox Parham, fundador del

¹³ Claude S. Fischer, *Made in America: A Social History of American Culture and Character* (University of Chicago Press, 2010).

¹⁴ “Cumpliéndose el día de Pentecostes, estaban todos reunidos en el mismo lugar y, de repente, vino del cielo un sonido, como de un viento vehemente e impetuoso, y se llenó toda la casa en que estaban asentados. Y fueron vistos por ellos lenguas repartidas, como que, de fuego, las cuales se posaron sobre cada uno de ellos. Y todos fueron llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en otras lenguas, conforme el Espíritu Santo les concedía que hablasen”. João Ferreira de Almeida, trad., «Atos 2», en *Biblia Sagrada*, Revista e Corrigida (São Paulo: Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD), 2009), versículos 1-4.

Apostolic Faith Movement y quien fue de los primeros en interpretar el dicho capítulo 2 del libro de los Hechos, sobre la recepción del Espíritu Santo por parte de los apóstoles, como una nueva forma de bautismo. De esta forma, Parham comenzó a predicar que la humanidad se acercaba al final de los tiempos en el que se debía restaurar la fe apostólica y su vocación misionera a través del Bautismo en el Espíritu que, como en los tiempos de los apóstoles, otorgaría el don de lenguas y, por lo tanto, la facilidad de predicar en todo el mundo. Él se suscribía al movimiento llamado “anglo-israelismo” cuyo racismo inherente lo llevó a recitar, como parte de sus prédicas públicas, el poema de Rudyard Kipling titulado *The White Man’s Burden*¹⁵. La “carga”, obligación o misión sagrada del hombre blanco, pensaba Parham, era “cuidar” espiritualmente de los sujetos no blancos que vivieran en las posesiones coloniales.

Esta convicción lo llevó a predicar en Houston, Texas, y convocar a la población a experimentar los dones del Espíritu Santo. Allí, el pastor negro, hijo de africanos esclavizados William J. Seymour, asistió al seminario ofrecido por Parham, pero, como tenía prohibida la entrada por ser negro, sólo lo vio desde la ventana. Ahí se convenció de que el Espíritu Santo estaba presente en el culto y comenzó a predicar con un pequeño grupo de personas. En 1906 se mudó a Los Ángeles, donde ocuparía un local abandonado e inició “un fuego” que se ha conocido mundialmente como el Reavivamiento de la Calle Azusa, o el nacimiento del pentecostalismo como lo conocemos hoy¹⁶. Las congregaciones de avivamiento de Chicago reunían muchos evangélicos de iglesias históricas que, la mayoría de las veces, abandonaban para Bautizarse en el Espíritu. Muchas iglesias pentecostales surgieron de esta exacerbación emocional de la Santidad.

Así, la relación con la ideología del Destino Manifiesto determinaría la idea de dispersar las llamas pentecostales hacia el resto del mundo. Desde aquí, miles de misioneros llevarían el “fuego pentecostal” hacia los lugares “sumidos” en la ignorancia de la Biblia, es decir, los países donde las personas recibían el conocimiento bíblico a través de los sacerdotes católicos o donde no tenían acceso a impresiones de los textos sagrados por cuestiones económicas. Por estas

¹⁵ Edith Waldvogel Blumhofer, *Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture* (University of Illinois Press, 1993).

¹⁶ Gary B. McGee, «The Azusa Street Revival and Twentieth-Century Missions», *International Bulletin of Missionary Research* 12, n.º 2 (1 de abril de 1988): 58-61, <https://doi.org/10.1177/239693938801200203>; Joe Creech, «Visions of Glory: The Place of the Azusa Street Revival in Pentecostal History», *Church History* 65, n.º 3 (septiembre de 1996): 405-24; Jack W. Hayford y S. David Moore, *The Charismatic Century: The Enduring Impact of the Azusa Street Revival* (FaithWords, 2009).

razones, Brasil y África fueron lugares prioritarios en la fundación de misiones pentecostales¹⁷. Aunque no fue una expansión tan rápida como se esperaba, sí se convirtió en uno de los movimientos religiosos con crecimiento más rápido del mundo¹⁸. Como ejemplo de ello, hablaré de los fundadores de la Asamblea de Dios en Brasil y, por tanto, del pentecostalismo brasileño: Daniel Berg y Gunnar Vingren.

Ambos se conocieron en una congregación de avivamiento, promovida por la Primera Iglesia Bautista Sueca en Chicago, después comenzaron a ir juntos a la *North Avenue Mission* de William H. Durham. Para el primero, fue su primera experiencia pentecostal, pero no para el segundo bautista sueco que ya había experimentado al Espíritu Santo en el movimiento pentecostal de Suecia. Posteriormente, tomarían un pastorado en Indiana, donde recibieron individualmente una profecía de un amigo mutuo: Olaf Uldine. Ahí, a través de este hermano, les fue asignada una misión divina: tendrían que predicar la palabra de Dios en la ciudad de Belén, del estado de Pará, Brasil¹⁹. Se dice que, aunque pertenecían al Servicio de Comisiones de Durham en Chicago, no les fue garantizado el apoyo económico, por lo que, después de su llegada al gigante del sur el 10 de noviembre de 1910, se dedicarían a vender Biblias y estudiar portugués, mientras atendían al culto evangélico en una Iglesia Bautista. Posteriormente, serían echados de esa congregación porque, durante el culto, hablaban lenguas extrañas mientras manifestaban una fuerte efusividad nerviosa y enérgicas expresiones de otros sentimientos religiosos “inspirados” por el Espíritu Santo²⁰. Su salida fue seguida por 19 personas con quienes fundaron una iglesia pentecostal, Misión Apostólica de Fe, que posteriormente sería registrada con las *Assemblies of God*²¹. Esta nueva iglesia se establecería, temporalmente, en la casa de

¹⁷ Jean-Pierre Bastian, *Protestantismo y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina* (México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 1994).

¹⁸ Allan Heaton Anderson, «The Origins of Pentecostalism and Its Global Spread in the Early Twentieth Century», *Transformation* 22, n.º 3 (1 de julio de 2005): 175-85. Allan Heaton Anderson, *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity* (Cambridge University Press, 2013).

¹⁹ El mito fundacional es repetido muchas veces, de forma muy similar, en la historiografía pentecostal, en la propia producción historiográfica de la Asamblea de Dios y en las narraciones de historia oral que escuché en diversas iglesias de Río de Janeiro y la Baixada Fluminense. Luisa M. Millen, «Daniel Berg», en *Encyclopedia of Christianity in the United States*, ed. George Thomas Kurian y Mark A. Lamport (United Kingdom: Rowman & Littlefield, 10 de noviembre de 2016).

²⁰ Sandro Schiattarella, *Conversando sobre a Assambléia de Deus* (Aparecida, São Paulo: Editora Santuario, 1987).

²¹ Algunos autores, al estudiar la historia de las Asambleas de Dios en Estados Unidos, sitúan sus raíces históricas en los movimientos Premilenaristas de Sanación y los Movimientos de Santidad que predominaron entre 1880 y 1901. Margaret M. Poloma, *The Assemblies of God at the Crossroads: Charisma and Institutional Dilemmas* (Univ. of Tennessee Press, 1989); Blumhofer, *Restoring the Faith*. Sobre el contexto social e histórico de las primeras generaciones de las Asambleas de Dios en Norteamérica véase Paul Alexander, *Peace to War: Shifting Allegiances in the Assemblies of God*, The C. Henry Smith series (Telford: Cascadia Publishing House, 2009).

Celina de Albuquerque, ciudadana de Belén. Aunque 4 años antes había llegado el Movimiento Misionero Norteamericano y en 1910 también se fundara la Congregación Cristiana en el Brasil, Berg y Vingren son considerados como fundamentales en el establecimiento del pentecostalismo en Brasil. A partir de este momento, sucedería una expansión del pentecostalismo en el territorio brasileño.

Desde la década de 1950, la historia del evangelismo brasileño está marcada por la aparición de Iglesias autóctonas. Es decir, los fundadores del pentecostalismo clásico, misioneros norteamericanos principalmente, sembraron muchas semillas en el territorio brasileño que darían frutos varios años después con el surgimiento de nuevas congregaciones. Este sistema de evangelización se replicaría dando origen a Iglesias con líderes autónomos a lo largo de la década de 1950 y principios de 1960. Esta tercera onda protestante, seguiría expandiéndose del mismo modo que las anteriores.

Su expansión, dice Ferreira Domingues²², se debe a la construcción de la identidad protestante, reflejo de una larga historia como religión minoritaria en un país católico que al principio de siglo perseguía a los grupos evangélicos. Esa identidad, por tanto, fue construida en oposición a elementos de la religión católica predominante y a los cultos africanos, formaron grupos cerrados, aislados y basados en estricto relacionamiento entre los miembros de las iglesias solamente. Este modo de ser evangélico, a pesar de las oleadas, permanecería en el desarrollo histórico del evangelismo brasileño.

Con la llegada del régimen moral de la dictadura militar se originaría una nueva oleada de crecimiento evangélico conocida como “neopentecostal”, a veces de forma despectiva. Este crecimiento tendría un mayor despunte a partir del gobierno de Emílio Garrastazu Médici (1969-1974). Así, para los años 80, se pensaba esta oleada protestante como una fuerte amenaza a la hegemonía católica e incluso a las dos primeras oleadas evangélicas, más conservadoras y tradicionales, por su rápido crecimiento. Tal crecimiento numérico se debe a un desarrollo institucional específico que no ha sido muy bien analizado.

²² Jorge Luiz Ferreira Domingues, «Tempo da Colheita: O crescimento das Igrejas Evangélicas no Rio de Janeiro» (Dissertação de Mestrado em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro, Universidade Federal de Rio de Janeiro, 1995).

En ese sentido, uno de los principales referentes sobre las iglesias neopentecostales es el trabajo del sociólogo Ricardo Mariano²³. Su libro inicialmente fue una tesis doctoral y analiza, desde una perspectiva sociológica, dicha “vertiente pentecostal más reciente y dinámica” que ha producido transformaciones teológicas, axiológicas, estéticas y comportamentales en el Movimiento Pentecostal. Así, es de los primeros en elaborar una definición del neopentecostalismo. Para Mariano, este movimiento tiene tres características principales. La primera de ellas sería un intenso combate al Diablo que representan el catolicismo y las religiones afrobrasileñas. La segunda característica es una gran valorización de la bonanza material a través de la Teología de la Prosperidad²⁴. En tercer lugar la ausencia del “legalismo comportamental”; es decir, de regir el comportamiento y la moral en estricto apego a la Biblia. Este autor, se concentra primordialmente en la primera de tales características y en el combate a los cultos de origen afrobrasileño. El libro ha ocasionado varias respuestas entre distintas comunidades religiosas.

Diferentes Iglesias del Movimiento Pentecostal se han deslindado de esta “supuesta continuidad histórica” entre pentecostalismo y neopentecostalismo²⁵. Por ello, la Asamblea de Dios se puso a la defensiva contra el avance de esas “otras” iglesias evangélicas que se mostraban más progresistas y abiertas a la modernidad y, de hecho, ha publicado algunos artículos al respecto, precisamente haciendo fuertes críticas a la Teología de la Prosperidad. De hecho, Mariano también apunta al rompimiento con los usos y costumbres tradicionales de la

²³ Ricardo Mariano, «Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando» (PhD Thesis, Universidade de São Paulo, 1995); Ricardo Mariano, *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil* (Edicoes Loyola, 1999).

²⁴ Esta corriente teológica equipara pecado con pobreza/enfermedad y virtud con riqueza/salud, por lo que la muerte de Jesucristo a causa de los pecados de la humanidad garantizaría bienestar económico y físico. Se originó en Estados Unidos desde principios del siglo XX y ha sido incluso considerado herético en otras iglesias cristianas, principalmente pentecostales y protestantes tradicionales. En América Latina, se expandió gracias a la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) o “Pare de Sufrir”, de origen brasileño. En ese país, fue donde se comenzaron a integrar técnicas de marketing en las estrategias de evangelización y divulgación de esta teología de la prosperidad, que apela a los deseos y necesidades de las personas que se han visto afectadas por los desafíos de las políticas económicas neoliberales y de las presiones locales de la economía global. No obstante, desde su llegada en la época de los sesentas y su proliferación en los setentas y ochentas, ha sufrido varias críticas de diversas iglesias pentecostales brasileiras. Como ejemplo véase «As advertências de Deus aos ricos», *Mensageiro da Paz*, junio de 1991; «Teologia da Prosperidade começa a sofrer retrocesso», *Mensageiro da Paz*, Outubro de 2019, sec. Capa. Daniel Chiquete y Luis Orellana, «Voces del pentecostalismo latinoamericano», *Concepción: RELEP, CETELA, ASETT*, 2003. Sobre el desarrollo de esta corriente en latinoamérica véase Virginia Garrard-Burnett, «A vida abundante: a Teologia da Prosperidade na América Latina», *História: Questões & Debates* 55, n.º 2 (2011).

²⁵ Robinson Cavalcanti, «Pseudo-pentecostais: nem evangélicos, nem protestantes», *Revista ULTIMATO*, Set-Out de 2008, <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/314/pseudo-pentecostais-nem-evangelicos-nem-protestantes>.

santidad pentecostal cuando dice que los evangélicos de esta cuarta oleada dejaron atrás el “legalismo conductual”, es decir, la regencia del comportamiento cotidiano siguiendo las leyes de la Biblia. Por ejemplo, se visten y peinan de acuerdo con las modas “mundanas”, escuchan *forró* — un tipo de música festiva y popular que se ha confundido con el reguetón — evangélico, van a fiestas, bailan en rodas de samba e incluso participan del carnaval y del tráfico de drogas. Sin embargo, en ellos el combate contra el demonio se exacerbó y manifiesta tintes militares. Esto no quiere decir que este esquema militar evangelizador no exista en otras denominaciones pentecostales. De hecho, como se verá en el siguiente subapartado, fue constitutivo de la identidad de las Asambleas de Dios y fue desde ahí, donde se disparó en las demás denominaciones pentecostales brasileñas.

3.1.1 LAS LLAMAS DESCIENDEN DEL NORTE

El desarrollo de metáforas militares para destacar el papel del *assembleiano* ante la “vanidad del mundo” tiene origen en las relaciones que la Asamblea de Dios estableció con el ejército brasileño. En este apartado se muestra cómo fue que a lo largo del siglo XX el mayor segmento evangélico de Brasil desarrolló una moral militar y un sentido cristiano del ejército que se incrementó a raíz de las tensiones morales y políticas de la Guerra Fría, hasta institucionalizarse como parte del régimen moral de la dictadura militar. Esos aspectos determinarían el desarrollo de la “guerra santa” en la que las milicias se insertaron como parte de la lucha contra el demonio. De esta manera, se busca comprender cómo se tejen los hilos militares en la narrativa evangélica del barrio sobre La Goméia.

La moral, entendida como un código que guía la conducta de un determinado grupo social, es fruto de distintos procesos sociohistóricos. En este caso, hablar de “moral militar” refiere al código de comportamiento de la profesión militar desde donde se orientan quienes ejercen dicha profesión. Este código va en estrecha relación con la ética militar, entendida como la reflexión y racionalización en torno al código moral. Así, la formación recibida por los soldados promueve una forma de ver el mundo con una lista de valores específicos y con una ética “distinta” a la de los civiles. Generalmente, sus concepciones de la vida están más intensamente moralizadas porque supone intereses humanos en conflicto y el uso de la violencia para mantener dichos intereses. En este caso, la moral militar evangélica surgiría a través de la articulación entre el profundo sentido de misión, la cualidad combativa del pentecostalismo y la

vocación de servicio de los militares que se adhirieron a sus filas²⁶. Efectivamente, la conversión de militares recibe particular destaque en la narrativa de los historiadores oficiales de la Asamblea de Dios.

Por ejemplo, la historia que serviría como mito fundacional de las Asambleas de Dios en Sergipe, un estado del nordeste brasileño. Ahí, se dice que el primer testimonio pentecostal fue llevado en 1927 por el sargento Ormínio, miembro de la primera Asamblea de Dios de Brasil, localizada en la ciudad nortista de Belém, en el estado de Pará. El sargento continuó al servicio del ejército brasileiro, pero también se convirtió en un “soldado dedicado” del “ejército del señor”, articulando sus vocaciones militar y misionera. Una historia muy parecida es la de Alfredo Carneiro, sargento que servía en las fuerzas de Piauí para combatir la famosa Revolución Constitucionalista de 1932 en São Paulo. Este sargento, al ver dos “ovejas desprotegidas” en la ciudad de Teresina, “sintió” el llamado de Dios y descubrió que su misión era fundar una Iglesia evangélica. Por eso pidió su baja del ejército y se dedicó a la obra de evangelización, sirviendo como ejemplo para muchos otros brasileños²⁷. No es de extrañar entonces, que estos militares llevaran a las asambleas una identidad que estaba constituyéndose en esa región del país: el coronelismo.

Entendido como una referencia identitaria, se caracteriza por una intensidad emocional en las relaciones con los otros, actitudes impositivas y por la legitimación social, pues, quien tiene actitudes “coronelistas” manifiesta saber lo que es bueno para la comunidad²⁸. La incorporación de estas formas emotivas y autoritarias, características de la estructura militar de la región en esa época, fue bien recibida porque, de acuerdo con los documentos históricos resguardados en distintos archivos religiosos y seculares, así como con la memoria de los creyentes y la historiografía oficial producida por el propio Movimiento Pentecostal, desde esa época, el pentecostalismo brasileño ya tenía la idea de “destruir” las creencias tradicionales católicas y

²⁶ Esto es fundamental porque abre la posibilidad de que exista una moral militar sin una ética militar que orienta el comportamiento de muchos habitantes. Sobre esta interesante relación véase Samuel P Huntington, *El soldado y el estado: teoría y política de las relaciones cívico-militares* (Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1995). Juan Antonio Moliner González, «Aproximación al concepto de moral militar», *Boletín de Información*, n.º 298 (2007): 7-19; Juan Antonio Moliner González, «¿Qué es la ética militar?», *bie3: Boletín I.E.E.E.*, n.º 11 (2018): 615-43.

²⁷ Israel de Araújo, *História do Movimento Pentecostal no Brasil* (Rio de Janeiro: CPAD - Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2016).

²⁸ Algunos autores afirman que es un elemento importante en la formación de la identidad brasileña. André Luís Machado Galvão, «O coronelismo como referência identitária: um estudo sobre as narrativas de Wilson Lins» (III Encontro Baiano de Estudos em Cultura, Salvador, Bahia, Brasil, 2014).

sincréticas. De esta manera, desde su origen, los *assembleianos* crearon un imaginario específico sobre una serie de aspectos de las culturas urbana y rural que eran vistos como “perjudiciales” para su fe²⁹.

Así, fue en la región nortista y nordestina que se creó la identidad religiosa evangélica brasileña. De hecho, el título de este apartado remite a una frase encontrada en el *Sumario Histórico Ilustrado*³⁰, donde el pastor Joanyr de Oliveira narra la historia de las Asambleas de Dios en Brasil y describe cómo la expansión pentecostal se dio desde el norte al nordeste hacia el sudeste del país. La fundación de iglesias evangélicas se dio acompañando las rutas migratorias de aquellas poblaciones mayoritariamente negras. Así también lo describe el Pastor y teólogo José de Oliveira en su *Historia del Movimiento Pentecostal*:

Desde el inicio es una iglesia volcada para las masas. Es un movimiento de parte de Dios, que no está preocupado con las élites, y que obviamente en él existen mucho más pobres que ricos. Aprovecharon siempre las corrientes migratorias del Norte y el Nordeste para el Sudeste, un medio eficiente para quebrar los tentáculos tradicionales de las creencias de un catolicismo rural [...] es gente del pueblo, hablando el lenguaje del pueblo [con un] sistema creado en Brasil que se puede aplicar bastante bien en cualquiera de los países pobres del tercer mundo. Esto es posible porque hay una participación efectiva de los obreros legos. Una matriz abre otras congregaciones y cada una de ellas también abre nuevos puntos de predicación³¹.

Este texto fue extraído de una obra que es fundamental en la narrativa histórica del Movimiento Pentecostal. En este punto es importante hacer una pausa para reflexionar brevemente sobre las producciones historiográficas para leer de distinta manera las palabras del Pastor José de Oliveira. La socióloga evangélica Edlaine de Campos clasifica dicha historiografía en dos grandes rubros: la académica y la “propiamente pentecostal”. Afirma que la segunda línea historiográfica surgió como una respuesta a la primera, donde se asociaba el crecimiento exponencial de iglesias evangélicas con la ignorancia, la pobreza, la alienación, la exclusión

²⁹ Maxwell Pinheiro Fajardo, «O imaginário assembleiano e a transição do rural para o urbano», ed. Claiton Ivan Pommerening, *Azusa - Revista de Estudos Pentecostais* VII, n.º 1 (enero de 2016): 64-74.

³⁰ La metáfora que utiliza es muy común en los cultos evangélicos: se considera que el lugar (y la persona) donde se predica es una lengua de fuego que debe encender otras hasta que el mundo entero arda en alabanzas a Jesús. Esta metáfora nace precisamente de la creencia en el Bautismo por el Espíritu Santo, además del Bautismo por inmersión en las aguas, como una forma de ser bendecidos con dones espirituales como hablar en lenguas. Se basa en la lectura e interpretación de la Biblia y sus textos sobre el día de Pentecostés. Joanyr de Oliveira, *As Assembléias de Deus no Brasil: sumário histórico ilustrado* (Cpad, 1997).

³¹ José de Oliveira, *Breve História do Movimento Pentecostal* (Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD), 2003), 72.

socioeconómica y con los procesos de urbanización³². Entonces, ¿por qué el Pastor José de Oliveira afirma que sí buscaban evangelizar a los más pobres?

Históricamente, esas poblaciones rurales y empobrecidas en el Norte de Brasil se han constituido por los descendientes de los negros esclavizados. Así, el “catolicismo rural” que buscaban “quebrar”, sería una referencia a las prácticas religiosas sincréticas y no a evangelizar a los pobres *per se*.

No es fácil trabajar y evangelizar el estado más católico de Brasil, aun agravado con las doctrinas espiritistas, candomblé, fetichismo y toda suerte de hechiceros. Es una gran maravilla ver el gran número de personas que dejaron esas religiones y hoy están salvos y listos a trabajar para Jesús. ¿Quién puede liberar al hombre de sus errores? Sólo Jesús lo puede hacer, sólo él puede quebrar los fuertes lazos que aprisionan y atrapan al hombre y eso es lo que Jesús está haciendo aquí, como también en el Norte y el sur del País, para honra y gloria de Su Nombre³³.

La historia de la Asamblea muestra que los misioneros avanzaron desde Belén, al norte, por toda la costa litoral del Atlántico. Fundaban iglesias en los principales puertos desde donde se irrigaban “tierra adentro”. Sin embargo, “no se podía esperar” a que el Evangelio avanzara “naturalmente” hacia el interior del Estado de Salvador, el “más agravado” con creencias demoniacas. El pionero Gunnar Vingren, que en 1928 pastoreaba la primera Iglesia fundada en la Pequeña África de la Ciudad de Río de Janeiro, envió a dos miembros de esa iglesia provenientes de Bahía a que llevaran el Evangelio a sus parientes que vivían en la ciudad de Curaçá, al norte del estado de Salvador. Así, la capital Salvador da Bahía, iniciaría oficialmente su trabajo el día 27 de mayo de 1930, con un primer culto realizado en la casa del misionero

³² En su tesis de maestría, de Campos hace un uso indistinto de ambas, privilegiando los trabajos evangélicos, debido a que su investigación tiene un enfoque antropológico. La investigación de esta autora, en mi perspectiva, se inserta en una tercera corriente historiográfica que comenzó a surgir en los ochentas: una corriente académica evangélica. Ella sería conformada por jóvenes miembros de Iglesias Evangélicas estudiando en Universidades Públicas sobre sus propias comunidades. Por ejemplo, en el Instituto de Filosofía y Ciencias Sociales de la Facultad de Filosofía de la Universidad Federal de Río de Janeiro, existe un conjunto de tesis y Disertaciones que corresponden a esta nueva corriente historiográfica. Edlaine de Campos Gomes, «O Movimento do Espírito: Diversidade e Unidade do Pentecostalismo na Baixada Fluminense» (Dissertação de Mestrado no Programa de Pósgraduação em Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro, Universidade Federal de Rio de Janeiro, 1998).

³³ Aldor Petterson, «Salvador de Bahia», *Mensagem da Paz*, 1 de junio de 1946, Año XV, No. 12, 1a quincena de junho edición, sec. No Seará do Senhor -. El misionero sueco Aldor Peterson lideró las Asambleas de Dios en Bahía, al nordeste de Brasil. Posteriormente, en la década de los 70, su hijo, Herbert Otavio Petterson, se ordenaría como pastor de la Iglesia Nueva Vida cuyos cultos estarían marcados por una mezcla entre el conocimiento bíblico y la práctica pentecostal. En ellas predominaban climas de buen humor y un largo período de alabanzas al son de guitarras eléctricas y baterías, instrumentos que fueron una novedad en la liturgia de las iglesias durante mucho tiempo. Se caracterizó por una “agresividad evangelística” que fue “abandonando” a lo largo del tiempo en pos de abarcar varios estados de Brasil.

Otto Nelson. No obstante, reportó el pastor, serían necesarios seis meses para recoger sus primeros frutos³⁴.

Así, el modelo de surgimiento de las Iglesias tenía un ritmo que, a veces, resultaba lento para los objetivos de los misioneros norteamericanos y europeos. Por ello, se fundarían iglesias pentecostales en puntos específicos como la entonces capital Río de Janeiro o la creciente ciudad de São Paulo. Esto tiene un correlato en las fuentes y documentos escritos resguardados en el archivo del Centro de Estudios del Movimiento Pentecostal (CEMP) de la Casa Publicadora de las Asambleas de Dios (CPAD). En este caso la fuente principal, el diario *Mensageiro da Paz*, tiene una sección muy interesante llamada *No seará do senhor*. Ahí normalmente se notifica sobre los trabajos de evangelización, la apertura de nuevas iglesias, así como la realización de eventos en los distintos puntos de predicación en Brasil. La palabra *seará* se puede traducir como “parcela”, haciendo una metáfora común entre los evangélicos y los campesinos respecto al trabajo de predicar como “sembrar semillas” y a la conversión de personas o construcción de nuevos templos como un “colectar los frutos”. Ello aún permea las narraciones de historia oral que recopilé entre algunos miembros de iglesias evangélicas pentecostales y neopentecostales. Por ejemplo, una creyente de la Iglesia Evangélica Asamblea de Dios “Palabra y Unción” me dijo:

Aun hoy existen muchos lugares donde no llega la Biblia, donde es prohibido leer la Biblia. Ahí nosotros como evangélicos que recibimos el conocimiento de Dios, tenemos la responsabilidad de llevar la palabra, la luz de Dios a donde hay oscuridad. El pastor de mi iglesia está ahora allá, en la África, él fue para el Congo, para Nigeria, para aquellos lugares sumidos en las oscuridades del desconocimiento, donde aún hoy tienen mucha brujería y hechicería. Toda Iglesia Evangélica tiene esas dos responsabilidades, una misionera y otra de predicación local, siempre ha sido de ese modo³⁵.

La evangelización de las Áfricas Brasileiras parece haber sido uno de los objetivos principales del pentecostalismo de misión llegado a principios de siglo. Esto se puede apreciar en el hecho de que Salvador de Bahía, la zona norte de Río y la Baxada Fluminense, al igual que las periferias de São Paulo, recibieron el evangelio prácticamente al mismo tiempo. Es importante recordar que los migrantes nordestinos que llegaron a la Baixada Fluminense no eran sólo

³⁴ Emílio Conde, *História das Assembléias de Deus no Brasil* (Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD), 1960).

³⁵ Maiara Souza, 34 años.

candomblecistas: muchos de ellos eran católicos y algunos eran evangélicos. Por ello es importante revisar la historia del evangelismo pentecostal en Río.

Es en esta historia donde se puede apreciar mejor la estrategia de las Iglesias evangélicas pentecostales. En el año de 1923 llegaría a Río de Janeiro el sueco Gunnar Vingren, uno de los fundadores de las iglesias en el norte del país. Aquí comenzaría a predicar y algunos años después construiría el primer templo en el tradicional *bairro* nordestino de São Cristóvão. En Río comenzarían a predicar la palabra y a bautizar nuevos creyentes, muchos de los cuales eran migrantes que estaban planeando mudarse a las zonas rurales alrededor de la ciudad. De este modo, el primer creyente en mudarse para Duque de Caxias fue el hermano Antônio Franklin de Barros, en el año de 1930. Este hombre rentaría una casa en la Vila Flavia, que posteriormente ofreció como sede para organizar los primeros cultos públicos de la ciudad dormitorio que estaba comenzando a recibir muchos migrantes nordestinos. De inmediato, la iglesia de Río movilizó varios de sus miembros, pastores y “obreros”, para que se encargaran de aquel “sector de trabajo”, en el que irían de puerta en puerta convidando a los vecinos para participar del culto. Así irían sembrando semillas que rendirían frutos años después, con la inauguración del primer templo el 25 de agosto de 1942³⁶.

En la historia del templo de Duque de Caxias es visible la forma de dispersión de las iglesias pentecostales. Se funda una matriz en un punto estratégico de encuentro multicultural, como Los Ángeles, Pará, Río de Janeiro o São Paulo, que recibían un gran número de personas provenientes de distintos lugares las cuales dispersarían las semillas o las llamas del pentecostés hacia sus lugares de origen o de destino. Antes de continuar con la historia evangélica en Duque de Caxias, me parece importante detenerme un poco en la historia de los primeros conversos de Río. Uno de ellos, que se ha considerado como una de las figuras más importantes en la historia de las Asambleas de Dios.

Paulo Leivas Macalão, hijo de un general del ejército brasileño, sería el encargado de implementar, de forma sistematizada, el sentido cristiano del ejército en las metáforas de distintos procesos de evangelización. El pastor Paulo Leivas escribió el himno 212 que, a veces, es titulado “Los Guerreros se preparan”, en el que habla de la Iglesia como un ejército en guerra

³⁶ Emílio Conde, *História das Assembléias de Deus no Brasil*, 2a ed. (Río de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD), 1982).

ininterrumpida. La letra dice que Jesús es el capitán que guía la “milicia de los redimidos” hacia la victoria; en la gran lucha “los batallones de Cristo” combaten con gran valor contra el mal. Esta lírica fue adaptada a la melodía de un popular himno norteamericano, *Beulah Land* de Charles Austin³⁷. El himno 212 se diseminó ampliamente entre 1940 y 1980 en el período de expansión urbana de la Iglesia. Normalmente el himno era ejecutado, con su ritmo marcial, por bandas musicales con instrumentos de viento y percusión, en los desfiles que precedían la inauguración de templos en las regiones conurbadas de Río de Janeiro. Así, se realzaba la metáfora de la iglesia como un ejército en busca de soldados dispuestos a enlistarse y se marcaba su presencia en la vida cotidiana de las ciudades aledañas a la capital, recordando los desfiles militares. Estos himnos del “protestantismo guerrero”, ya existían en el Brasil del siglo XIX, sin embargo, no incluían el despliegue militar que implementó la AD con el himno 212.

Fig. 12 - Desfile inaugural en el municipio de Nilópolis



Fuente: Archivo del Centro de Estudios del Movimiento Pentecostal (CEMP)

Así, la fundación de templos evangélicos en la Baixada Fluminense se sustentaría de hecho en metáforas militares. En 1944, la Asamblea de Dios en Caxias pasaría a ser pastoreada por Belarmino Pedro Ramos, en sustitución del Pastor Thales

Caldas. La Iglesia crecía rápidamente, inaugurando un segundo y mayor templo en 1945. El Pastor Belarmino haría fructificar las congregaciones de los ahora barrios de Raíz da Serra,

³⁷ A partir de las reflexiones filosóficas, jurídicas y teológicas realizadas en la Edad Media, se conformó una doctrina cristiana “oficial” acerca del valor y del sentido cristiano del Ejército. En ella se distinguen dos formas de usar la violencia: una que es la expresión del pecado y un uso de la fuerza que es la expresión de la virtud y liberación de ese pecado. La primera de ellas, “al servicio del egoísmo” es injusta en tanto que perturba las legítimas aspiraciones de los demás. Por otra parte, el ejército es “una fuerza organizada, disciplinada, ordenada al servicio del bien general, al servicio de la comunidad. Esto ya es una diferencia muy importante: la fuerza como portadora del egoísmo disolvente y caprichoso, o la fuerza como servidora del bien común”. En esta doctrina, el fin que justifica el uso de la fuerza del ejército es la paz. José Luis Guerra Campos, «Sentido cristiano del ejército», *Política. Revista de Ciencia Política*, n.º 15 (1988): 151-76. Sobre las posturas de este líder de la Acción Católica Española véase Francisco J. Carballo López, «La teología política de monseñor José Guerra Campos: Un obispo disidente en la transición política española» (<http://purl.org/dc/dcmitype/Text>, UNED. Universidad Nacional de Educación a Distancia (España), 2016), <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=57947>. Sobre la creación y difusión del himno véase Pinheiro Fajardo, «O imaginário assembleiano e a transição do rural para o urbano».

Imbarié, Saracuruna, Copacabana, Jardim Metropolis, São José, Beira Mar y Parque Fluminense. Belarmino Ramos también fundó un Departamento de Asistencia Social y una Casa de Salud, “por insistencia de amigos” fue electo *vereador* del municipio de Duque de Caxias en la primera legislatura de la Cámara de Vereadores, inaugurando, así, una serie de intervenciones políticas y ajustándose a las redes de poder local descritas previamente³⁸.

Los fieles eran convocados a su actividad misionera, de manera muy similar al catolicismo, como si fueran a una gran batalla contra las huestes del infierno, las potestades y los ejércitos del Diablo. Él, así como sus seguidores, eran los grandes enemigos del cristianismo y sus fuerzas se manifestaban en la sociedad. En esta guerra santa, ya era una misión que trascendía las fronteras nacionales; su desafío era convertir al mundo entero, por lo que se establecieron metas definidas y se incitaba una gran disposición a vencer obstáculos³⁹. Por otra parte, entre 1944 y 1945, la Confederación Evangélica de Brasil organizó la Capellanía Militar Evangélica, con la que se acabaría el monopolio católico de la asistencia religiosa a los militares del ejército brasileño⁴⁰.

Respecto al crecimiento de las Asambleas de Dios en el Estado de Río de Janeiro, la prensa secular también puede dar algunas pistas. Pero antes conviene revisar el trabajo del sociólogo evangélico Jorge Luiz Ferreira Domíngues⁴¹, que hace un análisis de las teorías sobre el crecimiento del protestantismo y sus tipologías en el Estado de Río de Janeiro. En él encuentra una mayor concentración de templos por habitante a medida que se aleja de la zona sur (turística, blanca y de clase media-alta). En los municipios con indicadores sociales más bajos de la periferia, el crecimiento es más dinámico, pero, no quiere decir que se deba a la pobreza o la ignorancia que suceda un mayor número de conversiones. Dice Ferreira que, a partir de la década de 1970 y con particular énfasis en la década de 1990, se comenzaron a “recoger los frutos” de las semillas que fueron sembradas a lo largo del siglo XX.

³⁸ Israel de Araujo, «Ramos, Belarmino Pedro», en *Dicionário do Movimento Pentecostal* (Río de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD), 2007).

³⁹ Jéri Roberto Marin, «Desmascarando os falsificadores da palavra: a Assembleia de Deus diante do mercado religioso da década de 1990», *Revista Brasileira de História das Religiões, Maringá (PR)* 5, n.º 15 (2013).

⁴⁰ Sobre los fundamentos históricos del servicio religioso denominado “capellanía militar”, véase Gisleno Gomes de Faria Alves, *Manual do capelão: Teoria e prática* (Editora Hagnos, 2017).

⁴¹ Ferreira Domingues, «Tempo da Colheita: O crescimento das Igrejas Evangélicas no Rio de Janeiro».

En una búsqueda rápida en la hemeroteca digital brasileira (RJ), se puede apreciar un ritmo de crecimiento en las menciones de tal denominación evangélica pentecostal. Dicho ritmo tiene dos puntas importantes, la primera en la década de 1950 y la segunda en la década de 1970. La Asamblea de Dios aparece mencionada 66 veces, entre 1940 a 1949, con el número principal de apariciones en la *Revista da Semana*, que dedicó un par de reportajes a la Iglesia Evangélica para dar cuenta de la religiosidad en Rio de Janeiro. Posteriormente, de 1950 a 1959, el número de menciones se incrementa dramáticamente pasando a 313, con el mayor número en *O Jornal* y en *Correio da Manhã*. Este aumento drástico se puede explicar por el crecimiento exponencial de las Asambleas de Dios en esta época, registrado en la historiografía sobre el tema.

Es de hecho en los años 50 que comienzan las Cruzadas Nacionales de Evangelización. En esta década surgirían también nuevos movimientos e Iglesias Pentecostales autónomas⁴². Por este crecimiento exponencial de las Asambleas de Dios, en 1954 una de las congregaciones de Río de Janeiro escribió una carta al todavía presidente Getúlio Vargas (1952-1954), un mes antes de su suicidio, para solicitar su establecimiento como Organización Civil. Conformada así ante el Estado, tendría dos objetivos principalmente: el de evangelizar y el de conformar unidades electorales⁴³. Es decir, en cierta medida estaban recordando al presidente su creciente poder electoral.

Para 1959, ese poder era tan grande que el entonces ministro de Guerra y candidato a la presidencia, Marechal Henrique Duffles Teixeira Lott asistió a la Convención General de las Asambleas de Dios Brasileiras (CGADB)⁴⁴. Este evento se realizó entre el 16 y el 21 de noviembre, donde el Marechal fue recibido por el pastor y diputado César Prieto y por otro grupo de pastores. Este candidato se comprometió a que todos los creyentes pentecostales gozarían de los derechos que ofrecía la Constitución. Ese discurso solamente fue reportado por la prensa evangélica, pero la secular había registrado un día antes que, el día 15, el Marechal afirmó que en su gobierno habría acceso a las garantías constitucionales para todos los grupos poblacionales y religiosos de Brasil.

⁴² Araújo, *História do Movimento Pentecostal no Brasil*.

⁴³ Soares da Silva, «Igreja Evangélica da Retaguarda da Assembléia de Deus do Brasil solicita declaração de utilidade pública.»

⁴⁴ «Diz Lott: “O Exército defenderá a Pátria, a Constituicao, a Lei e a Ordem”», *Correio da Manhã*, 15 de noviembre de 1959, 20442 (3) edición, sec. 2º Caderno; Arão Inocêncio Alves de Araújo, «O Mensageiro da Paz: 1930-1990 Uma história do sagrado», *Cadernos da Faculdade de Educação e Letras* 1, n.º 1 (abril de 2008): 1-15.

Entre 1960 y 1969 las menciones de la Asamblea de Dios suben a 383, con *O Jornal* de nuevo a la cabeza y en segundo lugar el periódico regional *O Fluminense*, dedicado a dar noticias sobre la Baixada. La aparición de este nuevo diario en estas estadísticas puede deberse a que el crecimiento exponencial de las iglesias evangélicas sucedió precisamente en esta parte de la región metropolitana de Río de Janeiro. Esto también explicaría que diarios como *Última Hora* y *A Luta Democrática*, empiezan a dedicar espacio a las Iglesias Evangélicas. Esta década es particularmente interesante por el golpe militar de 1964.

En ese año, el servicio militar se volvió obligatorio, por lo que muchos hombres jóvenes evangélicos y pentecostales pasaron a formar parte de sus filas. Muchos de esos jóvenes, provenientes de formaciones religiosas protestantes, tradicionales, no estaban muy lejos del anticomunismo que se dispersaba entre las filas del ejército en ese entonces. Para ellos, las izquierdas del país fueron presentadas como “subversivas”, “criminales” y “violentas” con base en los robos de armas a cuarteles del ejército que sucedieron en algunos puntos del país. Así, algunos cristianos protestantes comenzaron a llamar a la “revolución” militar, de “La Revolución Redentora de la Patria”, con lo que es muy evidente su connotación político-religiosa⁴⁵.

Esto permite una explicación para el súbito crecimiento sucedido entre 1970 y 1979. Además del crecimiento del número de creyentes en el período comprendido en estos años, el control sobre la prensa ejercido por la Dictadura Militar brasileña incidió en una nueva duplicación de las menciones pasando de 383 en la década pasada a 772. De ellas, 340 fueron en el *Jornal O Fluminense*, 187 en el *Jornal do Brasil*, 70 en el *Luta Democrática*, 33 en el *Correio da Manhã* y 29 en *O Jornal*. A excepción del Periódico de Tenório Cavalcanti, los demás estaban bajo la fuerte influencia de la dictadura militar (habían comprado el *Jornal do Brasil* y el *Correio da Manhã* y el director del *Fluminense* formaba parte del partido único de la Junta Militar). El periódico *O Fluminense*, era producido en la entonces capital de la Baixada. Según la profesora Marlúcia Santos de Souza⁴⁶, historiadora de la región y directora del Museo Vivo de São Bento en Duque de Caxias, en el periódico A LUTA DEMOCRATICA, creado por

⁴⁵ Leandro Seawright Alonso, «As memórias da capelania militar e o Serviço de Assistência Religiosa do Exército Brasileiro: história, (in)tolerância e chefia castrense», *HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 2016, 1589-1618.

⁴⁶ Comunicación personal, 17 de octubre de 2019

Cavalcanti y publicado en el periodo 1954-1980, se puede reconocer un incremento en la aparición de notas y reportajes sobre las distintas denominaciones evangélicas en el período dictatorial.

La Asamblea de Dios es una fuerza política y económica muy grande, estadísticamente, mayor que el “neopentecostalismo”. Al igual que la Iglesia Universal del Reino de Dios, tiene también gran poder en los medios de comunicación y en la articulación política partidaria de Brasil. Este gran poder político y económico, proviene de las diversas y muy variadas actividades políticas que han establecido desde su origen en Brasil. Aunque es reconocido actualmente el apoyo que casi la totalidad evangélica dio al exmilitar Jair Bolsonaro en las últimas elecciones, su relación con el régimen militar aún necesita ser estudiada, pues el argumento generalmente diseminado en la historiografía de que hubo una apertura religiosa post-dictatorial está siendo rebasado⁴⁷. Por tal motivo, el siguiente apartado se dedica a explorar someramente algunas de las relaciones que la junta militar brasileña mantuvo con el cristianismo.

3.2 DICTADURA Y CRISTIANISMO

En la historia de larga duración del Estado brasileño hay una constante: la participación del ejército. A veces parece, diría Octávio Ianni, que la historia política de Brasil se reduce a la historia militar, por lo que no es de extrañar que la historia política del pentecostalismo esté profundamente influida por la relación con algunos líderes de las fuerzas armadas⁴⁸. Desde su participación en la abdicación de Don Pedro I (1831) hasta el golpe militar del 31 de marzo de 1964, el ejército estuvo presente en todos los cambios políticos de Brasil. En ese ciclo de tiempo tuvo períodos de continuidad, pero también cambios importantes. Sin embargo, algo en lo que se han mantenido constantes los ideólogos y militares burgueses, ha sido en la idea de que las

⁴⁷ Para comprender la exitosa movilización electoral evangélica, es necesario conocer los recursos organizacionales y simbólicos utilizados por este grupo religioso en el proceso de construcción de su “representación política”, véase el análisis del papel que tiene el jornal semanal *Folha Universal* producido por la Iglesia Universal del Reino de Dios, donde dos Santos Conrado habla que a partir de la década de 1980 hubo una neopentecostalización de la política evangélica. Este autor afirma que dicha iglesia inauguro un nuevo modelo eclesial y político. Tanto la Asamblea de Dios, como la Universal reclutan a sus creyentes en las mismas clases sociales y plantean dos caminos de inserción social: conservadorismo y progresismo que, aunque parezcan excluyentes entre sí, son intrínsecos. Flávio César dos Santos Conrado, «Cidadãos do Reino de Deus. Representações, práticas e Estratègias Eleitorais» (Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia), Rio de Janeiro, Universidade Federal de Rio de Janeiro, 2000).

⁴⁸ Ianni, *O ciclo da revolução burguesa*.

intervenciones militares en los procesos políticos son fundamentales para garantizar la tranquilidad, estabilidad, paz, orden, desarrollo y progreso. En este sentido, la historiografía sobre las intervenciones del ejército brasileiro en la política es realmente bastante amplia.

Una de las obras obligadas en esta temática fue escrita por Nelson Werneck Sodré, quien escribió una *História Militar do Brasil*⁴⁹. Ésta es un análisis de cómo los militares han sido influenciados por distintas corrientes intelectuales para consolidar la difusión de las ideas republicanas en el ejército, iniciando con el positivismo que difundió Benjamin Constant en la Escuela Militar de principios del siglo XIX. Mucho más recientemente, en 2011, otra obra marcante salió a la luz con miras a analizar cómo fue que se construyó el poder político-militar en Brasil. Silene de Moraes Freire propone discutir la presencia de las fuerzas armadas en la sociedad y rescatar el hilo militarista que teje la historia del Estado brasileño a través de estudiar el grupo de ideas de los intelectuales orgánicos que fueron fundamentales en el proceso de institucionalización de la dictadura militar y su relación con los procesos de modernización del capitalismo⁵⁰.

Esto es importante, dice de Moraes Freire, porque existe la idea de que los militares regresaron a los cuarteles después del término de la dictadura en 1985. Afirma, siguiendo a Walder Góes⁵¹, que la retórica de la limitación en las acciones políticas directas y ostentosas es una forma de mantener una tutela indirecta del sistema político, así como una estrategia para conservar la relación con grupos de civiles para la conducción del Estado. Es decir, tales autores respaldan la tesis de Cláudio Souza sobre la incorporación de *matadores* civiles en grupos de control de la población que, en la actualidad de la Baixada Fluminense son conocidos como milicias, descritos en el capítulo anterior. Esto también significa que la dictadura militar instauró una serie de modificaciones en la vida de los brasileños a través de la profesionalización de los militares y la actuación de la Escuela Superior de Guerra en busca de la “seguridad nacional”.

⁴⁹ Formado junto con Gilberto Freyre como parte de los intelectuales que conformaron el nacionalismo brasileño durante el primer período de gobierno de Getúlio Vargas. Sodré, *História militar do Brasil*.

⁵⁰ Silene de Moraes Freire, «Cultura Política, “questão social” e Ditadura Militar no Brasil: o simulacro do pensamento político de militares e tecnocratas no pós-1964», *Rio de Janeiro: Gramma*, 2011.

⁵¹ Walder de Góes, «O novo papel político das Forças Armadas no Brasil», en *Texto apresentado no VII Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, Grupo Elites políticas*. (Águas de São Pedro, S. P.: Departamento de Ciência Política, Universidade de Brasília, 1983).

Con la publicación de la V Constitución de la República Federativa de Brasil, el concepto de Seguridad Nacional cambió. La prioridad en este sentido ya no era resguardar las fronteras de las amenazas externas, sino combatir al “enemigo interno”. En este punto conviene preguntar ¿quién fue ese enemigo?, ¿por qué era tan peligroso y necesario acabar con él?, ¿de quién era enemigo? Las respuestas a tales preguntas se pueden localizar en distintos documentos. Por ejemplo, una serie de folletos impresos por el gobierno brasileño a raíz de las conferencias pronunciadas por distintos ministros del Estado frente a la Escuela Superior de Guerra durante la época más represiva de la dictadura, es decir, en el período de gobierno de Emílio Garrastazú Médici⁵². De los más relevantes para este capítulo es un texto que registra la conferencia titulada *Marxismo e Cristianismo*, expuesta por el abogado y Ministro de Justicia, Alfredo Buzaid⁵³.

Antes de que el ministro expusiera su discurso, el General del Ejército Augusto Fragoso dirigió algunas palabras introductorias presentándolo. Licenciado en Derecho por la Universidad de São Paulo, donde siendo profesor desde 1953 tuvo un papel fundamental en la tarea de preparar los nuevos códigos en los que se empeñaba la Revolución Militar, fue preponderante. Dice Fragoso que el profesor actuó con serenidad y firmeza como Ministro de Justicia al analizar el dilema político entre libertad y autoridad en el que se encontraban en aquel momento todos los pueblos del mundo. Antes de presentar la estructura de su conferencia, el Ministro de Justicia inicia con la justificación⁵⁴.

El desarrollo de su argumento es muy riguroso y perfectamente construido. Comienza analizando la filosofía de Marx y los principales autores reconocidamente marxistas para afirmar que el marxismo aspira a ser una nueva concepción de la vida, del hombre y del mundo. Posteriormente, hace un análisis de la vida política, social y cultural de los países donde había sido implantado el marxismo — Cuba y la URSS — para volver al análisis teórico donde realiza una profunda discusión entre filósofos e historiadores que debaten el materialismo dialéctico

⁵² Alfredo Buzaid, *Conferências* (Departamento de Imprensa Nacional, 1971).

⁵³ Alfredo Buzaid, «Marxismo e Cristianismo (O Problema do Ateísmo)» (Brasilia: Departamento de Imprensa Nacional, 1970).

⁵⁴ “Compete al Ministerio de Justicia, entre otras actividades, velar por el cumplimiento de la Constitución de la República. Ahora, el Congreso Nacional, al elaborar la Constitución de la República, declaró en el preámbulo de ésta, que invocó la protección de Dios. Esto significa que el pueblo brasileño, por la manifestación de sus representantes, afirma su creencia en Dios y perfila una concepción espiritualista de la vida. El marxismo niega la existencia de Dios y pregona la filosofía del materialismo dialéctico. Reconocido el manifiesto contraste entre estas dos posiciones filosóficas, juzgó el Ministerio de Justicia que, ocupándose de ese tema, está defendiendo uno de los enunciados fundamentales de la Constitución”. Buzaid, 5.

como parte fundamental del marxismo. En la última sección, concluye que esta “doctrina filosófica” es opuesta al cristianismo y que un cristiano no puede aceptar al marxismo, que es ateo. A lo largo de su discurso, refiere estar analizando un proceso de descomposición de la sociedad.

Buzaid tenía particular interés en verificar cómo la supresión de la religión servía a los objetivos de la filosofía política marxista, la ascensión del proletariado y la implantación del régimen comunista. En este sentido, le resulta fundamental conocer la génesis del aspecto filosófico de Marx; es decir, su filiación con Hegel y Feuerbach. El segundo, de acuerdo con el análisis de Buzaid, redujo la esencia teológica de la religión a una dimensión antropológica: la consciencia de Dios es la consciencia que el hombre tiene de sí mismo por lo que el conocimiento de Dios será el conocimiento que se adquiere sobre el sí mismo. Lo que normalmente se ha llamado Dios, sería entonces equivalente a lo que denominamos como “espíritu”, “alma” o “corazón”. Al antropologizar a Dios, dice Buzaid, Feuerbach estaría creando una religión de la humanidad. Por esta razón, el marxismo sería una de las formas de ateísmo más peligrosas: porque es un ateísmo religioso⁵⁵. Frente a esta peligrosa divinización del humano que hace el materialismo dialéctico, se pregunta Buzaid, ¿cuál debe ser la actitud de los cristianos?

Su respuesta es simple: recordar los principios de la religión cristiana, así como reconocer el antagonismo entre la filosofía materialista y la doctrina del cristianismo. Para cumplir tales objetivos trae a colación las Encíclicas de Pío XI, una serie de documentos escritos en el período de entre guerras que contienen, entre otras cosas, las reflexiones que este papa hace sobre la doctrina social católica. Pero, de ellas, le interesa particularmente la Encíclica *Divini Redemptoris*, escrita el 19 de marzo de 1937, donde se trata el tema del comunismo ateo. Cita contundentemente la sugerencia que el Santo Padre lanza a los gobiernos del mundo. Es decir, que deben ser muy cuidadosos en impedir que la propaganda atea penetre en los pueblos

⁵⁵ “El materialismo dialéctico niega la existencia de Dios, reduce el espíritu a simple materia y busca eliminar todas las religiones. En cuanto se oponga con vigor a la filosofía idealista, no logra liberarse de la idea de *creencia*. Él *creé* (sic) que el mundo es pura materia, de la cual los fenómenos son múltiples formas en movimiento, cuya evolución se procesa independientemente de cualquier Ser Superior. Él *creé* (sic) que el conocimiento del mundo y de sus leyes resulta de la experiencia, debiendo despreciarse todo lo que está fuera de la realidad objetiva. Roto el vínculo que une a la criatura con lo sobrenatural, el materialismo dialéctico exalta al hombre en toda su plenitud. Esta exacerbación, intitulada pomposamente de *humanismo* marxista, representa, en tanto, el culto de una nueva *fe*: la *fe* en la razón individual, transformando el hombre en mundo del propio hombre y asemejándolo con un Dios”. Buzaid, 31.

porque es imposible que existan autoridades estables sobre la tierra si se niega la autoridad de Dios. Continúa analizando distintos documentos vaticanos para disipar toda posibilidad de diálogo porque, si las partes que se enfrentan para dialogar representan doctrinas definidas y contrapuestas, no será útil, porque cada uno defendería la propia sin ceder. Eso sería confrontar, comparar sistemas, refutar uno al otro por lo que el único diálogo posible sería con los ateos marxistas y nunca con el ateísmo marxista. El diálogo es imposible, concluye el ministro, por lo que solamente existe una solución: la evangelización. Pero no cualquiera, sino que apela a un modelo de evangelización combativa⁵⁶.

Esta lucha militar contra el ateísmo sería una cruzada por la moralización del país. En febrero 1970 entró en vigor el decreto-ley de censura a libros y periódicos. Éste tendría un sustento teórico también en la Escuela Superior de Guerra y se consideraría que era necesaria una Defensa de la Moral y de las Buenas Costumbres⁵⁷. El mismo Ministro de Justicia, Alfredo Buzaid, reconoció, en una conferencia, la ausencia de una definición clara en la Constitución del concepto de “materia contraria a la moral y las buenas costumbres”. Por tal motivo, lo define con base en las doctrinas de Ranieri Maggiore y Florian Mazini, pensadores católicos del derecho italiano. Así, afirma que es interés del Estado garantizar el bien de la moralidad pública y de las buenas costumbres por medio de ajustar la libertad sexual a la inviolabilidad del sentimiento del pudor y del respeto del honor sexual. Caracteriza a la moralidad pública sexual y las buenas costumbres como bienes jurídicos esenciales de la civilización moderna que constituyen una sola cosa. Sin embargo, se hace necesario definir en particular dos términos más.

En el pensamiento italiano, “moralidad pública” es un concepto religioso, como se puede apreciar en la definición — en italiano — que cita Buzaid. “Es la conciencia ética de un pueblo en un dado momento histórico y precisamente el modo particular de sentir y de distinguir el bien

⁵⁶ “Los cristianos tienen delante de los ojos la lección de la experiencia. Lo que les cabe ahora no es preocuparse con el diálogo, sino con la evangelización, la demostración de que la doctrina de la Iglesia salva a la criatura en la ciudad terrestre y les asegura en la ciudad de Dios la bienaventuranza. No temer la lucha, no desalentarse en las derrotas, no permitir que elementos dotados de falsa piedad les aconsejen a transgredir. No es deber de los cristianos enmendar las ideas marxistas y mucho menos proponerles mitigación. Los cristianos necesitan combatirlas, anunciando que la solución de los problemas sociales no es privilegio de los comunistas. La Iglesia tiene un mensaje, tendiente a corregir los males de los tiempos actuales [...] El marxismo un día pasará, pero las palabras de Cristo sobrevivirán sin cesar para todos los siglos” Buzaid, 51.

⁵⁷ Alfredo Buzaid, *Em defesa da moral e dos bons costumes* (Ministério da Justiça, 1970).

del mal, lo honesto de lo deshonesto”⁵⁸. Así, las buenas costumbres serían una parte de la moralidad pública que se refieren, como criterio de evaluación, a las relaciones sexuales. La costumbre se distingue de la moralidad en cuanto que le concierne más las operaciones externas que la intimidad de la voluntad y del sentimiento. En general, ambos refieren a el uso correcto de las relaciones sexuales y carnales. Por esto, la defensa de la moral y de las buenas costumbres sería una lucha contra la pornografía, la obscenidad y el ultraje al decoro y la inspiración ética, aberraciones “difundidas” por el marxismo ateo.

Un mensaje muy similar al discurso militar evangélico sobre “el mundo”. Hasta aquí el lector pensará que esto refleja más bien la conocida relación entre la Iglesia Católica y la dictadura, más que una propiamente evangélica⁵⁹. Esto es cierto; sin embargo, la necesidad de moralizar a la sociedad brasileira llevó a que se diluyeran las tradicionales fronteras entre el catolicismo y el evangelismo. De hecho, tal apología de la moral y del cristianismo podría explicar el incremento de notas y menciones de las iglesias católicas y evangélicas en la prensa prorrégimen⁶⁰. Por ejemplo, en una edición del 09 de marzo de 1970, el *Correio da Manhã*, publicó en la primera plana una foto de la Reina de la Bondad, “festejada y coronada” en la Asamblea de Dios⁶¹. La coronación de esta representante del Culto de Juventud marcó el final de una campaña asistencial de los pentecostales. Asistieron importantes personalidades del mundo pentecostal y de la política. El artículo comienza con un resumen histórico de las Iglesias Evangélicas. Recuerdan que, pasados 59 años desde su llegada a Brasil, para aquel momento dos millones y medio de personas se reunían en 3 mil templos por todo el país en donde recibían el bautismo por la fe. Este consiste, narra el reportaje, en un fenómeno de avivamiento donde el creyente habla lenguas extrañas como en un éxtasis en la oración. En Río existían dos ministerios o convenciones: la de Madureira y la de São Cristóvão. Resalta que su método de

⁵⁸ Buzaid, 21.

⁵⁹ Sobre esta relación véase Renato Cancian, *Igreja Católica e ditadura militar no Brasil* (Claridade, 2011); Gaspari, *A ditadura escancarada*.

⁶⁰ A partir de 1967 distintos diarios reconocidos por su inclinación política pro-vargas, como el caso del ULTIMA HORA, o que comenzaron a criticar la permanencia de los militares al frente del gobierno, como el *Correio da Manhã* y el *Jornal do Brasil*, fueron “comprados” por la Compañía Metropolitana de Construcción. Dicha Compañía estaba dirigida por Mauricio Nunes de Alencar, hermano de Marcello Nunes de Alencar, quien sería diputado y senador en varias ocasiones, por lo que su línea de crítica al régimen militar cambió drásticamente. Marialva Barbosa, *História cultural da imprensa Brasil - 1900-2000* (Mauad Editora Ltda, 2007).

⁶¹ Ésta iba acompañada por un encabezado reprobatorio sobre un enfrentamiento entre Rumania y la Unión Soviética, una nota sobre la reunión de los partidos con el Ministro de Justicia, Alfredo Buzaid, y una gigantesca advertencia sobre los riesgos que el LSD representa para la Nación: una materia inevitable en la agenda de Seguridad Nacional. «Eles esperam por Jesus», *Correio da Manhã*, 9 de marzo de 1970, 23586(3) edición.

evangelización es simple, porque en cada creyente se encarna un evangelista, por lo que no existe ninguna Iglesia superior, más allá de la Convención General de Asambleas de Dios. En este resumen histórico, recuerda la importancia del Pastor Paulo Neiva Macalão, quien elaboró el himno 212, y su esposa Zelia Brito Macalão.

Dice el autor del artículo que la Iglesia de Madureira tiene capacidad para más de 5000 personas sentadas, pero que cuenta 11,200 miembros registrados. Calculan que en la región metropolitana existan 350 mil creyentes pues, sólo en la zona norte de Río, había 69 salones de culto, 5 templos y 60 pastores para atenderles. Aclara que la mayor preocupación de las iglesias evangélicas es la explosión demográfica, por lo cual están desarrollando nuevas formas de evangelización además de la muy efectiva predicación de casa en casa y repartición de folletos en la calle. Están muy preocupados por los hippies, que son una muestra de hasta dónde está llegando el mundanismo. Manifiestan no tener intereses políticos y su disposición para obedecer a las autoridades, porque así está manifestado en la Biblia.

Este reportaje, contrasta con otra nota en la que unos artistas que son retratados casi como delincuentes, protestaron contra la censura al desnudo en las esculturas públicas. Al mismo tiempo, otra nota hace una advertencia sobre el avance del Escuadrón de la Muerte hacia la Zona Sur de Río de Janeiro. Y una más, describe el caos poblacional que vive la Bahía de Guanabara con sus 6 millones de habitantes. En este marco de guerra y desorden, leído como señal del apocalipsis por los evangélicos, la Asamblea de Dios esperaba a Cristo y es retratada como una joven Reina de la Bondad. Las fotografías de este reportaje se encuentran resguardadas en el Archivo Nacional de Río de Janeiro. No existe en este archivo un resguardo de todas las fotos publicadas por otros jornales de la época, así como tampoco existen más imágenes de las Asambleas de Dios⁶².

Posteriormente, entre 1973 y 1974, distintos sectores del catolicismo y del protestantismo brasileño se unirían con diversos propósitos. Esta unidad se anticipaba desde que el presidente de la Asociación Católica de la Guanabara, Padre Vicente Adamo —quien en 1964 había participado en la Marcha de la Familia con Dios por la Libertad fundamental para el golpe —, manifestó a la prensa que las iglesias evangélicas pentecostales eran motivo de esperanza. De

⁶² Es una serie fotográfica tomadas el mismo día (06 de marzo de 1970 a las 14:00 hrs.) por el fotógrafo Gilmar Santos que, en el artículo mencionado previamente, acompañan el texto de Anibal Fernando.

acuerdo con él, este tipo de cultos era percibido por los católicos como sentimental y auténtico; “simplemente” un regreso a la satisfacción de los espíritus perturbados⁶³. Los objetivos de este ecumenismo serían a veces contradictorios, oscilando entre la defensa de los derechos de la persona humana⁶⁴, discutir las relaciones con el Estado⁶⁵ y manifestar rechazo a la represión que sufría la prensa⁶⁶. Este proyecto evangelizador de la dictadura explicaría también la presencia de militares evangélicos en puestos de poder estratégicos.

Esto sucedería durante el mandato del General João Baptista Figueiredo (1979-1985). Su compromiso con la “salvación de la familia” y de la moral en tiempos de “transición”, lo llevó a buscar la unión entre iglesias evangélicas, católicas y el Estado⁶⁷. Por ello, en el primer año de su gobierno, a través del Gobernador del Estado de Río de Janeiro, Antônio de Pádua Chagas Freitas, designó un militar evangélico como prefecto de Duque de Caxias, municipio considerado “de interés de la Seguridad Nacional”. Así asumió el poder de la ciudad el teniente-coronel Américo Gomes de Barros Filho, quien posteriormente sería un reconocido presbítero bautista, presidente de la Asociación de los Músicos Militares del Brasil (AMBRA). Considerado en su iglesia como un “ilustre siervo de Dios”, “cristiano comprometido con Cristo y con el evangelio” que “combatió el buen combate”, completó la carrera, guardó la fe⁶⁸. Así, se inauguraría una serie de relaciones estatales entre el Estado, la milicia y el evangelismo que continúa hasta la actualidad.

⁶³ «Padre acha que igrejas evangélicas pentecostais são motivo de esperança», *Jornal do Brasil*, 10 de agosto de 1973, 00155 edición, sec. Nacional, 1° Caderno. Sobre la participación del catolicismo en la Marcha, véase Adriano Nervo Codato y Marcus Roberto de Oliveira, «A marcha, o terço e o livro: catolicismo conservador e ação política na conjuntura do golpe de 1964», *Revista Brasileira de História* 24, n.º 47 (2004): 271-302.

⁶⁴ «OAB vai permanecer no Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana», *Jornal do Brasil*, 29 de septiembre de 1973, 00174 edición, sec. 1° Caderno.

⁶⁵ «Melhor diálogo entre as religiões reúne católicos e protestantes no Rio», *Jornal do Brasil*, 10 de septiembre de 1974, 00155 edición, sec. 1° Caderno.

⁶⁶ «Igrejas católicas e evangélicas com a imprensa», *Jornal do Brasil*, 30 de octubre de 1975, 00205 edición, sec. Política e Governo.

⁶⁷ *Discurso do presidente João Figueiredo por ocasião do 7º aniversário do programa evangélico «Reencontro»*, Cinta Videomagnética/DVD (Rio de Janeiro, 1982); Daryle Williams, Amy Chazkel, y Paulo Knauss de Mendonça, *The Rio de Janeiro Reader: History, Culture, Politics* (Duke University Press, 2015).

⁶⁸ Antônio de Pádua Chagas Freitas, «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. 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. «Presb. Américo Gomes de Barros Filho - 92 anos», *Boletim Dominical da Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro*, 3 de diciembre de 2017, LXXII N° 3780 edición.

3.3 LA EXPERIENCIA DEL MAL

Fig. 13 - Creyentes, por Gilmar Santos, 1970



Fuente: ANRJFundo: Correio da Manhã, PH/FOT/5567, CODAC

La presencia del evangelismo en la Baixada es problemática delante de un término reivindicatorio de lo “típicamente” africano, como lo es “Pequeña África”. Claudia Sales y Gerardo Magela⁶⁹ afirman que el protestantismo llegado a Brasil es “típicamente” europeo y norteamericano, por lo que tendría dificultades de mantener relaciones culturales con el pueblo brasileño que fue influido con

fuerza por la “cultura africana”. De hecho, por medio de analizar materiales desarrollados en “escuelas bíblicas”, aseguran que la identidad afrodescendiente es “aculturada” al cristianismo por imposición y que se infravalora “lo africano” dando mayor valor a las culturas blancas y europeas. Es decir, en su texto subyace la idea de que el cristianismo evangélico, por no ser africano, se opone a la conciencia de clase y niega el origen histórico de las poblaciones negras brasileñas en la esclavitud. Mi trabajo de campo me permitió identificar todo lo contrario. El cristianismo, particularmente el evangélico, toma y adapta los discursos étnico-raciales e históricos sobre la esclavitud y el pasado africano como forma de legitimación. La literatura al respecto es limitada por lo que requiere ser complementada con trabajo de campo e investigaciones de archivo, que fue el objetivo de esta investigación.

Pese a esto, como demuestra Morgane Laure Reina⁷⁰, no existe necesariamente un antagonismo entre la identidad negra y la identidad cristiana. De hecho, un grupo creciente de cristianos afrobrasileños se está unificando para luchar por la justicia racial en Brasil por medio de analizar los discursos racistas que han existido dentro del desarrollo histórico de las distintas iglesias protestantes de Brasil para proponer una nueva forma de cristianismo evangélico que

⁶⁹ Cláudia Sales de Alcântara y Geraldo Magela de Oliveira-Silva, «Educação protestante e cultura afrodescendente: uma relação conturbada», *Protestantismo em Revista* 17, n.º 0 (2008): 37-56.

⁷⁰ Morgane Laure Reina, «Pentecostalismo e questão racial no Brasil: desafios e possibilidades do ser negro na igreja evangélica», *Plural* 24, n.º 2 (2 de diciembre de 2017): 253-75.

comulgue con las luchas históricas por la libertad religiosa y la justicia racial⁷¹. Algo muy parecido sucede en la “Gran África”.

Esta es una “nueva” forma de empoderamiento de los cristianos pentecostales africanos en las luchas políticas, dice Ogbu Kalu⁷². Su poder radica en sacralizar el trayecto de vida y dar sentido religioso a la identidad de las personas, lo que crearía comunidades muy unidas, igual que en las religiones del “pasado africano”. De hecho, Paul Freston⁷³, afirma que éste ha sido fundamental en la democratización africana y latinoamericana. Por medio de documentar las transformaciones culturales, morales, sociales y económicas del evangelismo latinoamericano, este y otros autores concluyen que el evangelismo tiene una tendencia intrínseca a promover un individualismo moral y propositivo, al mismo tiempo que una robusta vida asociativa que conducen hacia la democratización. Asimismo, dicen, el activismo evangélico contribuye a la consolidación democrática al intensificar la competencia y ampliar la representatividad política y la participación ciudadana, pues la mayoría de los evangélicos del continente son pobres y obreros. De este modo, el gran pluralismo del mercado religioso africano, igual que el brasileño, obligan a repensar la religiosidad, pero también la historia de los espacios que éstos ocupan en la vida cotidiana. Asimismo, para comprender la cantidad de personas que se convierten al evangelismo es necesario entender cuáles son los problemas que les afectan cotidianamente⁷⁴.

⁷¹ Hernani Francisco da Silva, *O Movimento Negro Evangélico, um mover do Espírito Santo* (São Paulo: Selo Negritude Cristã, 2011).

⁷² En la historiografía de las iglesias pentecostales africanas, la reflexión se divide en dos grandes discusiones. Por una parte, la discusión sobre si los africanos han perdido su propia historia y absorbido la narrativa histórica de otros pueblos, se ha enmarcado en una suerte de “exorcismo” de las humillaciones provenientes de contactos con el mundo Occidental. Por otro lado, se discute cómo el pentecostalismo africano contemporáneo, arraigado en avivamientos antiguos, es otra forma de lucha por el poder y la identidad en África. Ogbu Kalu, *African Pentecostalism: An Introduction* (Oxford University Press, 2008).

⁷³ Como parte de una investigación, encabezada por científicos y académicos evangélicos principalmente, este y otros autores buscan encontrar las relaciones entre los procesos de democratización del “sur global” (África, Asia y Latinoamérica) y el crecimiento del cristianismo evangélico. Así, se interesan en investigar las contribuciones políticas del subsector pentecostal del evangelismo, pues es el predominante en prácticamente todos los países latinoamericanos y se ha convertido en la fuerza más dinámica y demográficamente dominante en el protestantismo del “sur global”. En Latinoamérica, los pentecostales representaban, para el 2006, cerca de 30% de los 150 millones de cristianos, 26% más que en 1970. Por lo que, al pensar que éstos tienen mayor observancia religiosa que otros cristianos, la conclusión es que efectivamente son una fuerza dominante en esta parte del mundo. Freston, *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*.

⁷⁴ Hablo de que les “afecta” en un sentido profundo y subjetivo, es decir, me refiero al valor personal que se le otorga al impacto de enfrentarse a contextos de pobreza, marginación, racismo, prostitución, narcotráfico, etcétera, tal como es experimentado por grandes grupos de personas en Brasil. Sobre las diferentes formas de aproximarse a este tipo de afectividad, véase David Le Breton, «Por una antropología de las emociones», *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* 10, n.º 4 (marzo de 2013): 69-79.

Para explicarlo, debo referir a mi propia experiencia. Una gran parte de mi vida en el barrio de Copacabana fue orientada por el fotógrafo Rodrigo Rodrigues, de los pocos moradores que están allegados a las religiones de raíz africana. Algunas personas lo conocen como *macumbeiro* pues desde muy temprano en su adolescencia se interesó por la vida de seu João da Goméia. Él estuvo siguiendo muy de cerca la investigación arqueológica de Rodrigo Pereira en el abandonado *terreiro* de Candomblé del barrio y me ofreció hospedaje en su casa para realizar mi propia investigación. Así, yo aparecí ante los ojos de la comunidad evangélica del barrio, como alguien cercano a la macumba y a las muchas pesquisas que se han realizado sobre ese terreno que albergaba un espacio de culto afrobrasileño. Quizás por esa razón, en distintas iglesias y con diversos miembros de ellas, escuché muchos testimonios en contra de la “brujería africana” o “macumba”.

Al mismo tiempo, los testimonios que recopilé en Duque de Caxias mencionan que, gracias al evangelismo, la población negra de Brasil se libera de los traumas ocasionados por la esclavitud. De hecho, muchos evangélicos creen que ésta fue producto de la propia religiosidad de los africanos, quienes participaban activamente en la venta y trata de personas esclavizadas en el continente africano y, al hablar de ella citan los pasajes bíblicos sobre la liberación del pueblo de Israel de las cadenas que les fueron impuestas por “el faraón” egipcio. Entonces, para ellos la esclavitud de los africanos es un reflejo de la que sufrió el pueblo de Israel por haberse alejado de Dios.

Los creyentes, de hecho, hablan de una lucha contra el demonio a través del combate al catolicismo popular y a las religiones afrobrasileñas. Esta batalla ha estado presente en el discurso evangélico de las primeras iglesias pentecostales, como las Asambleas de Dios, desde los principios de su desarrollo histórico en Brasil, como se vio en este capítulo. Esto resulta importante porque esta iglesia ha hecho críticas muy fuertes al “neopentecostalismo” — una nueva rama del protestantismo originada del pentecostalismo brasileño —, pero comparte con éste el emprendimiento de la guerra contra el demonio. De hecho, para ambos es fundamental aprender a diferenciar las manifestaciones del Espíritu Santo de las demoniacas, pues Satán es “el gran embustero”. Esta tarea se hace a través de un trabajo de reconocimiento emocional y espiritual muy profundo⁷⁵.

⁷⁵ Schiattarella, *Conversando sobre a Assambléia de Deus*.

Dicha guerra contra el diablo ha sido constantemente denunciada por activistas laicos y de creencias afrobrasileñas como intolerancia y racismo religiosos. No obstante, es necesario refinar el abordaje del tema debido a ciertas problemáticas teológicas que implica, dice el pastor, historiador y teólogo negro Henrique Vieira⁷⁶. Primero, hay que demostrar que el racismo es estructural y estructurante del cristianismo histórico, así como que dicho racismo atraviesa la experiencia evangélica. Una segunda problemática, dice Vieira, es que el carácter estructural y estructurante del racismo lo convierte en una cuestión moral que va más allá de ser algo individual, pero que implica experiencias emocionales “individuales”. El fundamentalismo religioso no es solamente un discurso racional, sino que forja una subjetividad, induce emociones, crea sensaciones que, muchas veces, derivan en actos violentos. Es decir, es necesario analizar las emociones que causan tales racismos en el campo evangélico, porque el miedo, la repulsión y el rechazo no son hacia una experiencia religiosa “diferente”, sino la repulsión a la propia experiencia religiosa del mal.

El problema del mal forma parte de un debate religioso muy grande. En general, el mal se experimenta de acuerdo con las creencias y conocimientos previos sobre los fenómenos que se denominan de tal forma, es decir, vivimos el mal que conocemos. Existen distintos males que pueden ser experimentados religiosamente y que, incluso, pueden desembocar en conclusiones sobre la no existencia de Dios y, posteriormente, en una “teodicea”⁷⁷. Una teodicea — reivindicación de Dios — intenta brindar explicaciones posibles y plausibles para la existencia del mal y son necesarias para combatir las experiencias del mal de forma religiosa⁷⁸.

Las personas de tradición judeocristiana, dice Paul Ricoeur, experimentamos el mal en función de las ideas de pecado, de sufrimiento y de muerte⁷⁹. La experiencia del mal,

⁷⁶ Henrique Vieira, «Sobre el carater estrutural do racismo e seus efeitos na religiao e o fundamentalismo religioso» (Palestra, VI Curso de Extensão: «Mídia, Violência e Direitos Humanos» do Núcleo de Estudos em Políticas Públicas e Direitos Humanos (NEPP-DH), Universidade Federal do Rio de Janeiro, 5 de agosto de 2019), <https://www.youtube.com/watch?v=vKOMcwRf7qs>.

⁷⁷ Haber vivido el Holocausto Nazi o un desastre natural, eventos que cuestionan la fe de los sobrevivientes, es un ejemplo claro de esto. Jerome I. Gellmann, «A New Look at the Problem of Evil», *Faith and Philosophy*, The Society of Christian Philosophers, 9, n.º 2 (1992): 210-16.

⁷⁸ Nick Trakakis, «Theodicy: The Solution to the Problem of Evil, or Part of the Problem?», *Sophia* 47, n.º 2 (29 de julio de 2008): 161; Michael Tooley, «The Problem of Evil», en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Spring 2019 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2019), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/evil/>.

⁷⁹ Paul Ricoeur y David Pellauer, «Evil, a challenge to philosophy and theology», *Journal of the American Academy of Religion* 53, n.º 4 (1985): 635-48.

normalmente se padece, se sufre; pero dicho sufrimiento se distingue de las emociones y sentimientos que producen la culpa y el pecado. Aunque las experiencias del mal sufrido y el mal cometido estén profundamente emparentadas, es importante primero conocer sus divergencias. En este caso, el *miedo a la macumba* o el *miedo a la brujería*, manifiestan esa doble dimensión de la experiencia del mal: es decir, culpa por haberla practicado y sufrimiento por haber sido “víctimas” de ella.

Así lo podemos ver en el jornal evangélico *O Mensageiro da Paz*⁸⁰. Prácticamente desde su creación en la década de 1930 hasta la actualidad, este jornal ha mantenido constantes dos de sus secciones, la primera que fue importante para esta investigación es llamada *No Seará do Senhor*, que se puede traducir como “En la parcela del Señor”, que es donde se dan noticias de las nuevas congregaciones, la fundación de templos, los bautizos colectivos y actualizaciones constantes de las matrices evangelizadoras localizadas en distintos puntos estratégicos del país. La segunda tiene el objetivo de registrar y divulgar testimonios de creyentes que son enviados a la editorial y en los que hablan sobre su proceso de conversión y su fe. Estas narrativas versan sobre cómo antes de ser evangélicos, los creyentes experimentaban la maldad del demonio sin ser conscientes de ella y cómo al bautizarse en el espíritu renacieron en la santidad.

Dice Arão Alves de Araújo que, entre 1930 y 1945, la mayoría de esos testimonios eran sobre la “experiencia de lo sagrado”, es decir, sentirse salvados, conversión propia, sentir a Jesús o al Espíritu Santo⁸¹. Entre 1945 y 1954 se mantuvieron las narraciones sobre lo sagrado, pero comenzó a incrementarse la aparición del cuerpo a través de la sanación de enfermedades y agradecimientos por la realidad terrena. Ya después de 1954 los testimonios muestran una profunda valoración del cuerpo y de la “vida en el presente”. Esta última conceptualización que hace Alves de Araújo es muy importante porque muestra que, a partir de la década de 1950, hay un cambio en la estructura temporal de las narraciones evangélicas. Es decir, comienza a ser importante en la testificación hablar de un antes y un después del bautismo en el Espíritu Santo.

⁸⁰ Fue fundado después de la segunda convención internacional de las Asambleas de Dios. Ahí se decidió que los diarios *A Boa Semente* y *O Som Alegre*, se fundieran. En pocos años publicaría 300 mil ejemplares quincenales, como continua hasta la fecha. Sobre su historia véase la Introducción de Emilio Conde en CPAD, *Mensageiro da Paz-Artigos Historicos*, vol. I, 3 vols. (Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD), 2011).

⁸¹ Arão Inocêncio Alves de Araújo, «O Mensageiro da Paz: 1930-1990 uma história do pentecostalismo clássico», en *História e Geografia Fluminense*, ed. Neusa Fernandes y Olinio Gomes P. Coelho (Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro (IHGRJ), 2008), 229-36.

A lo largo de la existencia del periódico se puede ver que muchos de los testimonios de salvación, hablan de que antes de la experiencia con lo sagrado, “sufrían”, estaban “encadenados”, “presos de la mentira” o en “manos de los demonios”. Realmente pocas veces se habla de las religiones previas de los conversos. Son casos muy específicos donde los lectores envían cartas mencionando sus creencias antiguas; sin embargo, estos testimonios siguen un modelo específico. Quien testifica recuerda que tuvo una infancia turbada por tradiciones familiares relacionadas con el catolicismo o con las religiones afrobrasileñas. Hay énfasis en la sensación de obligación, en la insistencia del “enemigo”, del “diablo”, de los “demonios”, para permanecer dentro de esas “cadenas”, “prisiones”, o “infiernos”. Las emociones que aquella obligación les causaba: “depresión”, “intentos de suicidio”, “tristeza”, “sufrimiento”, “miedo”, dolor”, “enfermedades”, “peleas”. Pero, posteriormente, quien testifica hace un mayor énfasis en las emociones positivas que experimentó cuando “escuchó la voz de Dios”, “sintió al Espíritu Santo”, “tuvo un encuentro con Jesús”, fue “liberto”, “rompió sus cadenas”. Finalizan muchas veces hablando de cómo son felices llevando la palabra de Dios a otras personas.

Alves de Araújo afirma que el “nuevo” énfasis en la cura del cuerpo es en “detrimento” de la salvación espiritual. Por ello él no duda en afirmar que esto tiene qué ver con una secularización general que proviene de la urbanización y la modernización del país. Por el contrario, yo pienso que este cambio en la raíz de la “experiencia del mal” revela un detrimento de la salud de la población y una pauperización de las condiciones de vida que llevaba a la población a buscar una cura física y espiritual para sus enfermedades y problemas económicos en las Iglesias Evangélicas⁸². Cualquiera de las explicaciones, manifiesta una realidad

⁸² A principios del siglo XX la salud apareció como “prioridad” del gobierno brasileño. La implantación de la economía exportadora de café en el Sudeste del país implicó la necesidad de la mejoría de condiciones sanitarias, entendida solamente como control de enfermedades endémicas y como acciones de saneamiento de los puertos y del medio urbano. Por ello, las políticas de Estado en ese sentido se concentraron en el eje agroexportador Río-São Paulo. João Baptista Risi Junior y Roberto Passos Nogueira, «As condições de saúde no Brasil», en *Caminhos da saúde pública no Brasil*, ed. Jacobo Finkelman (Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2002). Así, a principios de dicho siglo el estado asumió una “misión civilizadora” a través de la salud, con un tinte fuertemente sanitarista y la salud pasó a figurar como un elemento de embate ideológico contra la “barbarie”. Muchos estudiosos de la época creían que las enfermedades que asolaban a la población eran al mismo tiempo responsables por la pobreza, por lo que esto explica el enfoque dado a las políticas públicas de salud como medio de control social. A lo largo del siglo, particularmente a partir de 1940 los servicios de salud pasaron a tener relevancia más acentuada en la población como una forma de adquirir buenas condiciones de vida y de preservar su integridad física. Es decir, comenzó un proceso de cambios de las relaciones establecidas entre la sociedad (principalmente las clases trabajadoras) y las acciones de salud pública. Desde entonces y hasta la actualidad los usuarios de servicios públicos afirman que la salud es el principal problema que enfrentan cotidianamente, después el desempleo y finalmente la violencia. Priscila Vitalino Severo Pais, «Sentidos Políticos da Saúde Pública no Brasil do Século XX e nos Projetos da 6ª Conferência Nacional de Saúde», *Intellèctus* 15, n.º 1 (2016): 144-67.

ineludible: la contraposición entre la “experiencia del mal” y la “experiencia de lo sagrado” va más allá de una mera “experiencia subjetiva”.

Esto quiere decir que, en el evangelismo pentecostal, la “experiencia subjetiva del mal” equivale a la confirmación de la existencia del demonio. Esta religiosidad funciona a través de una lógica de reconocimiento emocional específica: así como sé que el Espíritu Santo existe porque puedo sentirlo, sé que el demonio existe porque puedo sentirlo. Se siente su presencia en la angustia que produce la enfermedad, la desesperación de la pobreza, el miedo a la macumba, las tentaciones de la prostitución y el dinero, así como en la ira y la rabia que ocasionan las injusticias del mundo. El mundo evangélico, entonces, está compuesto por actores y actantes que tienen agencia más allá del ámbito del sentido y la significación que muchas veces tienen el fin único de hacer prevalecer el mal. Así, al significar las sensaciones que el creyente experimenta en el mundo cómo los demonios y los diablos actúan todo el tiempo sobre nuestros cuerpos para alejarnos de Dios. En esta perspectiva, no todos pueden darse cuenta de cómo opera el mal: algunos están predestinados a sucumbir ante él y otros pueden “despertar” al encontrarse con Jesús⁸³. A continuación, presento dos ejemplos.

Recordará el lector aquel domingo por la mañana, narrado en el capítulo anterior, cuando uno de mis informantes clave me llevó a una tienda de Umbanda para presenciar la fiesta de los *erês* — “los niños”. Aquella ocasión, me tocó sentarme en medio de dos mujeres mayores, ambas abuelas y diabéticas. Platicaba con ellas hasta que los *erês* descubrieron la ofrenda de dulces y pasteles que les prepararon los miembros de esa comunidad religiosa. Tomaron los pasteles con las manos y comieron con singular avidez, se lanzaban pedazos entre sí, lo embarraban en el cabello de los otros y, con inocencia, lo compartían a los visitantes. Una de las niñas se acercó a nosotros e hizo que las señoras diabéticas y yo mordiéramos un pedazo descomunal de pastel. Quedé espeluznado por la cantidad de azúcar que estábamos comiendo. El día anterior había asistido a un Encuentro de Formación sobre la Salud de la Población Negra, en São João de Meriti, municipio contiguo a Duque de Caxias, donde se informó que una de las enfermedades que más afectan a la población negra es la diabetes. Además, la noche anterior supe que mi madre fue internada en un hospital en México por complicaciones relacionadas con un incremento de glucosa. Ahí, creció mi temor por incluirme dentro de la gran pandemia de

⁸³ «Se Sofres, examina-te a ti mesmo», *Mensagem da Paz*, 15 de marzo de 1955, 2a edición, Centro de Estudos do Movimento Pentecostal (CEMP).

diabetes que afecta al mundo. Caminé charlando sobre eso con mi informante por las calles de la Villa San Luis. Después, justo en la entrada del barrio de Copacabana, apareció su sobrino llamado Morães que estaba saliendo de una pequeña Iglesia Evangélica llamada *Projeto Haja*. Nos presentó, le contó sobre mi trabajo en el vecindario y que yo estaba hospedado en su casa investigando *La Goméia*. De inmediato el sobrino me invitó al culto de las 18:00 hrs., al cual llegué puntualmente donde tuve una experiencia totalmente opuesta a la que viví en la mañana.

A diferencia de la fiesta de Umbanda, donde la gente va de blanco, en *Projeto Haja* todos estaban vestidos con playeras negras que tenían la leyenda “12 horas de ayuno por Cristo”. Desde que llegué y vi que una mujer pastoreaba en esa iglesia, sentí una emoción grata. Así, la diferencia emocional con la fiesta de Umbanda se incrementó cuando la Pastora dio por concluido el “ayuno saludable” de 12 horas que hicieron en conjunto todos los miembros de la Iglesia. Hubo aplausos y *louvores* — alabanzas — mientras algunos hombres jóvenes subían al escenario y tomaban sus instrumentos musicales. La pastora nos invitó a tomarnos de la mano todos y los músicos comenzaron a interpretar alabanzas a Jesús, realmente fáciles de aprender y que me incitaban a cantar. Casi de inmediato subieron al escenario dos adolescentes muy delgados y jóvenes, vestidos con atuendos militares para interpretar números de danza contemporánea al son de las alabanzas. Ambos bailaban con singular gracia por lo que, al ver el baile, sentí una gran alegría que se fue incrementando conforme cantábamos fervientemente y nos movíamos al ritmo de la música, con las manos tomadas. Esa felicidad, esa tranquilidad y esa sensación de unión, dicen, es el Espíritu Santo manifestándose.

Continuaron danzando de forma muy bella por un tiempo al ritmo de las alabanzas y al final, en un canto donde Jesús triunfa sobre el mal, el chico se recostó en el piso y se cubrió con una bandera de Brasil. En ese momento, se acercó al estrado el joven Pastor de la Iglesia, e inició su sermón afirmando que quería orden y progreso, que, para ser obtenido, debía haber en los creyentes un fuerte desapego a los vicios y a las dependencias mundanas que los dañan, como la mala alimentación y el dinero. Comenzó a orar y pidió que, aquellos que hubieran experimentado la presencia de Jesús, pasaran al frente para dar su testimonio. Muchas personas voltearon a verme.

El Pastor guardó silencio durante algún tiempo mirándome. Después comenzó a decirme que Jesús estaba llamando a la puerta de mi corazón, que le abriera; en ese momento los músicos

comenzaron a interpretar un *beat* que semejaba un latido. Decidí no subir al espacio de predicación y, por ello, el pastor inició un sermón. “Esta lucha — dijo — no es contra las personas, sino contra el demonio y contra todas las manifestaciones contrarias a la palabra de Dios. Esta es una Guerra contra aquellos que se resisten a recibir a Jesús en sus corazones. Él está tocando a tu puerta, si lo sentiste en tu corazón, no te cierres, reconócelo como tu salvador y serás salvo, te convertirás en un héroe de esta Guerra Santa”. Los jóvenes militares volvieron a danzar con la bandera de Brasil y el pastor concluyó afirmando que todo el mundo sería cristiano algún día y sólo entonces, se acabaría nuestro sufrimiento.

Después, indagando entre diversos creyentes evangélicos, supe que el miedo es común en quienes se acercan a la Umbanda y al Candomblé. Muchos de aquellos que se convierten de las religiones afrobrasileñas para el evangelismo es porque experimentaron emociones y afectos relacionados al miedo, al pavor y a la rabia en las manifestaciones de los *orixás*. Esos sentimientos negativos, fueron “sanados” al asistir a cultos evangélicos donde reconocieron que, las emociones negativas son una señal de la presencia del diablo. El miedo a la “macumba”, en Río de Janeiro, ha estado presente en torno a las religiones de raíz africana a lo largo del siglo XX⁸⁴. Una informante me dijo que es normal sentirse mal en la macumba, porque es parte de los males del mundo. Así se puede ver a continuación:

⁸⁴ Así se puede apreciar en un reportaje bastante extenso sobre una ceremonia de Candomblé llevada a cabo en el *terreiro da Goméia*. “Es preciso tener miedo. Un poco de respeto y, sobre todo, de miedo. Miedo en todas las partes [del cuerpo], en los ojos, en los labios, en las manos y en los cabellos. Pues eso que llamamos macumba va a comenzar”. En él se dice que Changô, el *orixá* de la justicia y del trueno, puso a la ciudad de Caxias “de rodillas” precisamente por miedo: “En Caxias, como es hábito en todos los lugares, hay amoríos, malquerencias y ruindades. Hay pequeños y grandes pecados: vecinos y hasta parientes que se indisponen [...] Hay dolores en el municipio fluminense, como en el resto de todos los municipios [...] Es necesaria la paz para Caxias. Sosiego para sus hombres y mujeres. Es preciso liberar cada corazón de sus agonías y de sus odios. Por eso hubo fiesta en el terreiro del más famoso hechicero: Joãozinho da Goméia. [Xangô] Señor de las tempestades, de los rayos y de los truenos, señor aún de las fuerzas que él propio contiene y él mismo desencadena — el temible *orixá*, descendió en el “abaçá” y ordenó a Caxias que se purifique de los propios pecados y manchas. [...] Es menester, pues, ponerse de rodillas y llorar, es menester liberar los gemidos y zambullirse en el miedo como un baño purificador”. «Macumba em Caxias. Cidade de Joelhos ante Changô.», *ULTIMA HORA (RJ)*, 6 de julio de 1951, 00022 edición. Desde finales de la década de 1930 y principios de 1940, Ruth Landes identificó el uso del miedo en los cultos de raíz africana de Río de Janeiro, liderados por *pais de santo*, como “terroristas” en oposición a los del nordeste, liderados por *mães de santo*, que califica como un “dulce matriarcado”. Los denomina así por la utilización pragmática, con distintos fines, del miedo a la brujería. Ruth Landes, «The Ethos of the Negro in the New World» (Memorandum, New York, 1939), Collection Number 03826; Subseries 5.9.2.1. Personality and Cultural Traits of the Negro, 1938-1940 and undated., Guy Benton Johnson Papers, 1830-1882, 1901-1987; The Southern Historical Collection, Louis Round Wilson Special Collections Library. Esto me lleva a suponer que el reportaje está haciendo una lectura del Candomblé *da Goméia*, codificada por el “miedo a la macumba” desarrollado desde principios de siglo hacia las prácticas religiosas denominadas como Umbanda.

No te puedo decir que todo lo que trajeron los negros es malo, porque aun cuando no nos guste, eso también es cultura. Los africanos trajeron muchas cosas que forman parte de la cultura brasileña. Una comida típica brasileña es la *feijoada*, *acarajé*, *caruru*, *vatapá*, todo eso fue traído por los esclavos y ahora es cultura brasileña aun cuando se relacionen con cosas que no nos gustan como la brujería y la macumba. La brujería y la macumba son más o menos lo mismo, sólo que la brujería es hacer trabajos, hacer mal al prójimo. La macumba, además de eso, también es adoración al demonio, servir a las potestades y principados, la macumba es el camino a los males del mundo. Mira, Rodrigo, yo te digo porque yo conocí, frecuenté terreiros de macumba y yo quedé aterrorizada de todo lo que yo experimenté. Y ahora soy evangélica, soy del Ministerio de la Unción. ¿Cómo fue que quedé aterrorizada? Mira, como te dije, ya conocí, ya experimenté: me rapé la cabeza, estuve en aislamiento, tengo las marcas [muestra unas cicatrices en su cuerpo]. La primera cosa que no me gustó es que ellos mataron animales para iniciarnos: mataron una cabrita, una gallina y una paloma. A mí siempre me gustó la macumba, todos en mi familia son macumbeiros, pero me daba susto. De grande entré, y me daba miedo, y entonces una vez mi madrina de santo me dijo esto: “yo no sé por qué las mujeres no tienen dinero”. Lo dijo refiriéndose a mí y después habló otra cosa: “no entiendo a las mujeres, son tontas las que no tienen dinero, si toda mujer tiene una tarjeta de crédito, una chequera, entre las piernas”. Ella, poseída por un demonio, estaba insinuando que fuera a la prostitución.

Fabiola comenzó a llorar y a hablar con voz entrecortada. Conforme recordaba, sus emociones se manifestaban en sus gestos, impregnando de dolor cada palabra que ella mencionaba.

¡Mi madrina! Quien se suponía que cuidaba de mí espiritualmente. ¿Qué podía pensar yo? ¿Y si me estaba llevando a la prostitución o a una red de trata de personas a través de la macumba? Me dio pavor porque recordé mis miedos de infancia, mis traumas. Cuando yo era una niña, una niñita, Rodrigo, mi abuela decía que yo iba a ser una *garota de programa*. ¿Sabes qué es eso? En Brasil así se les dice a las prostitutas. Crecí pensando que esa era la solución para hacer dinero, crecí temiendo y preparando mi mente para prostituirme aun cuando yo no quería que nadie me tocara. Entonces cuando mi madrina de la macumba habló así, de inmediato salí. ¿Con miedo? ¡No! Bueno, al principio tuve mucho miedo, sí, pero no me quedé con miedo, sentí rabia, mucha rabia, mucha más porque yo experimenté todo lo que ellos hacen, hice todo lo que me dijeron. Me humillé ante el *pai de santo*, es mucha humillación la macumba. Después una persona que conocí me vio preocupada, me vio atacada por los demonios que yo servía y dejé de servir. Vio que esos demonios me estaban buscando para que continuara a su servicio. Esa persona me invitó a un encuentro, un retiro de diez días. Fui para allá, de hecho, hoy 11 de octubre se cumplen tres años desde que volví a nacer. En aquel encuentro yo escuché la voz de Dios, ahí conocí a Jesús. Rodrigo, yo lo escuché en mi cabeza, él me mostró qué hacer trayendo a mi cabeza las respuestas. Él tiene ese poder y seguramente lo has sentido. Lo llamamos intuición, sexto sentido, esa voz que te dice que debes hacer las cosas bien, pero es Dios, porque cuando haces caso te sientes feliz. En aquel retiro él trajo a mi cabeza y me mostró todas las cosas que me pasaron y que me causaban dolor. Recuerdos desde que fui niña y en

cada uno de ellos, él me enseñó a perdonar. Porque yo no sabía perdonar. Entonces él habló así “para que eso pase, hija, tienes que hacer esto” y me mostró qué hacer. De allí estuve mala, tuve fiebre, estaba enferma y pensé: ¿qué es esto? Entonces supe que eran los principados y las potestades, eran los demonios que yo servía que no me dejaban tranquila. Entonces fui a tocar la puerta del señor y cuando estuve a punto de entrar, me detuve. Y entonces mi guía en el espíritu me abrazó y habló así: “hija, llama a su puerta, él te está esperando, sé que sentiste su llamado en tu corazón, entonces sólo ve a buscarlo”. Después, volví a nacer, se acabó mi sufrimiento⁸⁵.

Estas experiencias religiosas, su dimensión afectiva y los recuerdos sobre ellas, son lo que guía la nueva vida a la que renacen los conversos. Esas emociones religiosas, no son un destello momentáneo, sino una “sublevación permanente”; una fuerza que transforma el lenguaje político, incrustando en su sintaxis lo pronunciable y lo aceptable. Es decir, en las comunidades evangélicas, el “Espíritu Santo” es una categoría teológica que refiere a la realidad discursiva de una emoción religiosa, o, mejor dicho, de un “refugio emocional” frente a los sufrimientos causados por la pobreza y la enfermedad. Así, uno de los efectos de vivir permanentemente en este “refugio emocional” sería la toma de conciencia de las necesidades del mundo, no en un sentido libertario, sino como una “piedad insurreccionaria” dirigida hacia todo aquello que cae dentro de la categoría de “diabólico” que, en el fondo, es una sublevación contra la propia experiencia del mal⁸⁶. En Brasil, los evangélicos pentecostales buscan una recompensa espiritual al luchar, armados con la Palabra de Dios, contra las legiones invisibles, pero emocionalmente perceptibles, de demonios que atentan contra la creación.

3.4 REFLEXIONES FINALES

La historia del pentecostalismo en Brasil muestra que el discurso militar-evangélico que se encuentra en la Historia Oral del barrio de Copacabana tiene dos vías. Una de ellas es la del desarrollo histórico de una moral militar en las Iglesias Pentecostales. Por otra parte, el crecimiento del pentecostalismo y la difusión controlada de noticias sobre las iglesias pentecostales durante la dictadura, así como las reflexiones de la junta militar al respecto de la

⁸⁵ Fabiola Santos, *Fabiola habla sobre su conversión*, Digital, Sobre el evangelismo en Vila Leopoldina IV (Duque de Caxias, Río de Janeiro: REC_96 Fabiola, 2019).

⁸⁶ Hay antecedentes históricos de esta exaltación emocional en movimientos religiosos durante la Edad Media. Durante la misma Reforma Luterana, el Pietismo y el Metodismo manifestaron fuerzas emocionales poderosas. André Corten, *Pentecostalism in Brazil: Emotion of the Poor and Theological Romanticism* (Palgrave Macmillan, 1999). Sobre los refugios emocionales véase William M. Reddy, «Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions», *Current Anthropology* 38, n.º 3 (junio de 1997): 327-51; William M. Reddy, «Emotional Liberty: Politics and History in the Anthropology of Emotions», *Cultural Anthropology* 14, n.º 2 (mayo de 1999): 256-88; Reddy, *The navigation of feeling*.

relación entre cristianismo y ejército, son fundamentales para pensar que el desarrollo de las milicias en la Baixada Fluminense, tiene un trasfondo teológico muy importante asociado con las tensiones morales de la Guerra Fría. Esto es fundamental porque, como se mencionó en el primer capítulo, el miedo a los homosexuales fue una estrategia importante en la propaganda anticomunista del gobierno estadounidense y tuvo impactos locales en Latinoamérica de formas diferentes. En Brasil, por ejemplo, se insertaría en este discurso moral-militar-religioso que impregna las religiones protestantes donde la homosexualidad es un tipo de enfermedad espiritual ocasionada por demonios que debe ser combatida con una lógica y estrategias de guerra⁸⁷. Desde una perspectiva “físico-moral”, se explica porque el demonio abre “ramas de percepción, sensación y deseo en la corporalidad” a través de la manifestación de espíritus. Para algunos cristianos evangélicos, el “pecado sexual” es influencia de los “demonios” afrobrasileños como Pombagira y otros Exús. Ello explicaría el tajante rechazo de los miembros evangélicos del barrio de Copacabana para la recuperación del espacio donde se ubicaba el antiguo *terreiro* da Goméia, un lugar donde se manifiesta la dimensión espacial de la homosexualidad.

⁸⁷ Desde la perspectiva evangélica, son espíritus o demonios que poseen los cuerpos humanos, pero que son inferiores a Jesús y al Espíritu Santo, por lo que pueden ser expulsados del cuerpo a través de un exorcismo. Véase el trabajo de Marcelo Natividade, «Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas», *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 21, n.º 61 (2006): 115–132; Marcelo Natividade, «O combate da castidade: autonomia e exercício da sexualidade entre homens evangélicos com práticas homossexuais», *Debates do NER* 2, n.º 12 (2007).

CONCLUSIONES

Al paciente lector que ha llegado hasta este punto de la tesis: debo anunciar que el cierre se hará con una última narración. La noche que llegué a Duque de Caxias, me invitaron a una *roda de samba* en la plaza de la Villa San Luis. Ahí, mientras sonaba la samba *Alma Boêmia*, me contaron sobre la festiva “personalidad del brasileño” y cómo la vida se vive sólo para esperar el Carnaval, como si el año realmente comenzara después de esta enorme y universalmente famosa fiesta callejera. También fui advertido sobre los peligros de ese momento, sobre la limpieza de bandidos que hace la milicia, sobre los falsos enfermeros que no atienden a los heridos, sobre las violaciones a las mujeres ebrias, los asaltos, la pesadilla que puede volverse en caso de estar con las personas equivocadas, etcétera. Algunos días después, otras personas, me dijeron que eso es cierto pero que, siendo cauteloso, puede ser increíble.

Luego, menos de veinte días después volví a recibir una advertencia sobre los riesgos físicos y espirituales del Carnaval. Un domingo asistí al culto evangélico en una de las Asambleas de Dios de Duque de Caxias, y al finalizar, el pastor dio un par de anuncios. Primero, invitó a subir a un candidato a vereador de la ciudad y recordó a la comunidad que debían votar por él para luchar contra el daño que el demonio quería hacer a la familia brasileña. Su recordatorio fue recibido sin mayor reacción que el asentimiento de algunas cabezas. Después de ello, el pastor, también les recordó que habría un retiro en febrero, como antítesis del Carnaval o de la “Fiesta de la Carne”.

Esos días, el demonio rondará por las calles de nuestra ciudad, tentará a sus esposos e hijos, y a las mujeres que no se encuentren haciendo oración. Pero esta iglesia no cerrará sus puertas, ese día tendremos culto y si el demonio quiere entrar, lo echaremos fuera y le arrancaremos las almas que quieran ser salvadas. Pero, para quienes no quieran arriesgarse, es mejor que se retiren a hacer oración. No olviden inscribirse¹.

Los creyentes recibieron el anuncio sin gran conmoción, pero a mí me causó un gran impacto. Como se puede ver en esta narración, hoy por hoy, la cultura carnavalesca fuertemente arraigada en las festividades del catolicismo popular, en la negritud y en el carácter festivo de la religiosidad afrobrasileña, lidia con la protestantización del país. De hecho, como afirma el fantástico historiador Luis Antonio Simas, el Carnaval enfrenta tres grandes problemáticas además de este rechazo religioso: a) el discurso de la seguridad y el orden público, b) la

¹ Registrado en notas del diario de campo, domingo 13 de octubre de 2019

mercantilización de la fiesta popular y c) el excesivo paternalismo de algunos sectores progresistas de la población². Históricamente el Carnaval ha desafiado todos estos ejes organizativos de la sociedad brasileña: la Iglesia, el orden público, el capitalismo y el patriarcalismo.

La incomodidad que ocasiona el carnaval radica en ser precisamente un momento en el que las poblaciones periféricas y *faveladas* se apropian de las calles por lo que se visibilizan las desigualdades sociales. Esto ha sucedido a lo largo del tiempo de dos formas: a través de la festividad callejera “desorganizada” y por medio de la institucionalización de las *escolas de samba*³. En Río de Janeiro, durante el carnaval, representan una historia al son del *samba-enredo*, una “canción” o samba-narrativa que es más que solo la teatralización de una historia. Va más allá de ser un tema que se usa como un pretexto argumentativo para disfrazarse, es una suerte de narrativa histórica festiva que narra historias de los barrios, las favelas o los municipios de la zona metropolitana de Río. A lo largo de la historia del carnaval, ha sido usual que las distintas *escolas de samba* de la ciudad y la zona metropolitana, compitan entre sí por distintos premios para los mejores *samba-enredos*.

Esta competencia se institucionalizó cuando comenzó a ser regulada a lo largo de la década de 1930. En este proceso, donde se volvió un importante atractivo turístico, la fiesta callejera se sometió a espacios, tiempos y órdenes dictados por el gobierno brasileño. Ahí radica el mayor problema, refiere Simas en sus charlas y discusiones públicas: la organización oficial del Carnaval restó fuerza a la espontaneidad subversiva y desafiante de la fiesta. Ahora, las *escolas de samba* tienen un itinerario específico que, incluso, es evaluado como parte del concurso al mejor *samba-enredo*. Dicha disciplinarización de las calles en su momento festivo manifiesta, contrario a lo que podría pensarse, que históricamente el Carnaval nunca ha sido solamente un momento de relajación y fiesta sino también de agudización de tensiones sociales y de resistencias.

Tales tensiones involucran los distintos procesos sociopolíticos descritos en esta disertación. Es decir, el largo proceso de constitución de un sistema político que, aunque siempre

² *Os Desafios do Carnaval Hoje*, por Luiz Antonio Simas | *Philos TV*, accedido 26 de mayo de 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=QYIpTTIY018&t=212s>.

³ Éstas son organizaciones de carácter popular generalmente atravesadas por las identidades barriales de los lugares donde se originan. Se dedican a practicar el canto, la música y el baile llamado samba.

fue de corte patriarcal y paternalista, se hipermasculinizó con las dinámicas militarizadas de la Guerra Fría. Como ejemplo, la nota sobre la vergüenza que sintió Tenório Cavalcanti frente al travestismo carnavalesco de Joãozinho da Goméia en 1956. Asimismo, el Carnaval incluye los conflictos territoriales originados con las grandes migraciones rural-urbanas de mediados del siglo XX que conformaron la densidad histórica, simbólica y narrativa de las ciudades brasileñas hoy en día. Así se puede ver en el incremento de conflictos que supone esta festividad entre los grupos que disputan el control de Río de Janeiro como el tráfico, la milicia, la policía militar, los políticos de la izquierda progresista, los religiosos evangélicos, la ultraderecha conservadora, etc.

Aunado a esto, los conflictos internacionales de la década de 1960 intensificaron *in crescendo* la militarización de distintas naciones del mundo y dieron paso al surgimiento de dictaduras como la brasileña. En este caso, enfrentó una supuesta inmoralidad comunista a partir de empoderar al cristianismo católico y a algunas iglesias pentecostales y neopentecostales que contribuyeron al proyecto moralizante dictatorial al demonizar todo aquello opuesto al “progreso” cristiano de la Nación, como el Carnaval. Esa deslegitimación está directamente relacionada con el combate a la religiosidad afrobrasileña que estaba presente en las primeras iglesias evangélicas llegadas a Brasil a principios del siglo XX

Fig. 14 - Respeto mi Axé



Fuente: <https://youtu.be/QAYpe6cT4hQ?t=344>

Esta Guerra Santa, generada por la incidencia local del crecimiento global del pentecostalismo, se ha agravado tanto que incluso varias *escolas de samba* protestaron en febrero de 2020. Por ejemplo, la escuela de samba de Duque de Caxias, llamada *Grande Rio*, preparó un enredo contra la intolerancia religiosa; a favor de la libertad, la diversidad sexual, religiosa, étnica que, al mismo tiempo, fuera “un gran homenaje” a Joãozinho da Goméia, el Rey del Candomblé. Con el lema “Yo respeto tu amén, tu respeta mi *axé*”, la figura de *seu João* se convirtió en emblema de resistencia desde el Candomblé, desde la negritud, desde la homosexualidad, desde el travestismo.

El título fue *Tata Londir: el canto del Caboclo en el Quilombo de Caxias*. Para empezar, esa frase que denomina al *enredo* comienza con el *djina*⁴, de línea Angola de *seu João*. Esto lo desliga de los candomblés yoruba-nag. Luego, con la palabra *caboclo* que, como se mencionó en la tesis, designa a los indígenas y mestizos del norte y nordeste amaznico brasileño, articulada con la palabra *quilombo*, se hace una alegoría de La Goma. Un *Quilombo*, era un lugar escondido entre las matas donde se ocultaban los africanos esclavizados que huían del cautiverio. Con el paso del tiempo, estos refugios se convirtieron en poblaciones de negros, fortificadas, con una bien planificada organización interna. En muchas ocasiones los quilombos recibían indios y ocasionalmente blancos que, por alguna razón, eran despreciados en las urbes brasileñas. Esta descripción encaja perfectamente con todos los estudios históricos, antropológicos y arqueológicos en los que La Goma aparece en las fuentes como un centro de reunión para todos los sectores sociales, marginados o no, de Caxias y Río de Janeiro. Esta metáfora del *terreiro* como Quilombo, también recuerda a la *senzala* de Gilberto Freyre.

Según este famoso alumno de Franz Boas, sería en ese espacio donde el homoerotismo entre negros esclavizados habría enriquecido a la cultura brasileña. En su famoso libro *Casa-grande y Senzala*, señala que fueron los homosexuales y los bisexuales negros quienes tuvieron la función creadora en la sociedad esclavócrata colonial, quienes lanzaron las bases de las ciencias, artes y las religiones del pueblo negro. Según Freyre, los homosexuales eran profetas, videntes, curanderos, médicos, sacerdotes o artistas plásticos. Coincide con la forma en que *seu João* se apropió de un lugar en el mundo para poder existir con libertad.

En el carnaval de este año, cinco carros alegóricos, tres tripis y 3200 participantes contaron esa historia a través de los recuerdos de su fundador. Primero, la comisión de frente mostró un joven Joãozinho danzando entre varias *mãe de santo*, como una visión del Rey del Candomblé en “la ciudad de las mujeres” de Ruth Landes. Las faldas de las *Ialorixs* se convirtieron en *malocas*, aquellas casas de los indígenas amazónicos y de ahí, salieron un grupo de jóvenes ataviados como el pueblo *tupi guaran*. De las faldas de las sacerdotisas africanas, se escabulleron los caboclos hacia un espejo de agua y, con ellos, Joãozinho da Goma. Ahí

⁴ Palabra que, en lengua bantu, hace referencia al nombre ritual que adquieren los practicantes al iniciarse al candomblé.

hizo presencia el *Caboclo da Pedra Preta*, el guía espiritual que recibió de su *pai de santo* Severiano Manoel de Abreu *Jubiabá*.

Atrás de ellos, venían Aluvaíá y Pombagira abriendo los caminos. Estas divinidades, ataviadas recordando las pinturas de Carybé, cargaban el estandarte de la escuela de Samba para dar paso a un contingente que representaba los sueños y pesadillas que el *pai de santo* tenía de niño. Monstruos africanos que parecían arder en llamas con alusiones a distintos *nkisis*, mostraban el mundo onírico donde se manifestaban sus “raíces ancestrales”, así como los dolores de cabeza que llevaron a *seu* João a buscar una cura en el Candomblé. El siguiente contingente mostró el viaje por el nordeste desde su ciudad originaria hacia Salvador, la tierra de las *mães de santo*. Un contingente más mostró a las gentes del mercado donde el joven João llegó a vivir en unos almacenes. Posteriormente se representó su participación en las fiestas del catolicismo popular del nordeste brasileño, recordando su función como monaguillo. Después, un contingente que arrastraba un tripié representó el momento de su iniciación al Candomblé, cuando recibió a su primer santo, el *nkisi* llamado Mutalambó en bantu y Oxossi en yoruba.

El siguiente conjunto mostró su transferencia a Duque de Caxias. A partir de ahí, se comenzó a representar el lujo y la exuberancia que caracterizaban sus fiestas de santo en La Goméia, su papel como curandero de la población, y la permanente presencia de las entidades indígenas en su *quilombo*. Posteriormente, se mostraron los diversos “disfraces” o *fantasías* que usó en distintos carnavales. Ahí, apareció el *Ala LGBT* de la *escola* con la famosa fantasía que ocasionó a *seu* João el escarnio de la prensa en 1956. Esta fue portada

Fig. 15 - Bruno Soares y Joãozinho da Goméia como Vedettes



Fuente: Beatriz Perez, Revista *O Dia / Revista do Rádio*, 10-03-1956

por miembros de la “comunidad LGBT” que se sienten representados por la figura del *pai de santo*. En el siguiente tripié, aparecía el actor Átila Bezerra, quien protagonizó un cortometraje sobre la vida del *pai de santo* y una puesta en escena sobre el mismo, con miras a resaltar las

múltiples opresiones contra las que luchó en vida por ser homosexual, negro, candomblecista y travesti.

Vinieron después las apariciones de *seu João* en el cine, como en la película mexicana del cine de rumberas “Mujeres de Fuego” (1958) dirigida por Tito Davison y *Copacabana, Monamour* (1970) de Rogério Sganzerla. Luego, un contingente representando a los visitantes ilustres como Getúlio Vargas o Juscelino Kubitscheck y, después, una representación de su participación en la diseminación del Candomblé en el folclor brasileño. Antes del último carro, un conjunto más mostró cómo también el *pai de santo* participaba de las fiestas del catolicismo popular en Caxias, particularmente la de San Juan y la *Folia de Reis*. Después un grupo de jovencitos representaba cómo, al involucrar a tantas secciones de la sociedad carioca, sus herederos, el *povo de axé*, se convirtieron en “semillas de quilombismo”. Así se dio paso a un carro titulado *Revoar da Liberdade* — Revuelo de la Libertad —, adornado con una gran cabeza de toro, símbolo de *Matamba, nkisi* de *seu João*. Para recordar que el terreiro de Joãozinho da Goméia fue abandonado, pero, aun así, hoy es un lugar estratégico para la denuncia contra quien declara la guerra a los *terreiros* y contra la intolerancia religiosa.

Sobre ese toro iban montadas muchas personalidades de la cultura negra carioca. Desde la escritora Conceição Evaristo y el *babalaô* Ivanir dos Santos, que se han caracterizado por su lucha contra el racismo y la intolerancia religiosa, hasta sacerdotes católicos, miembros de

Fig. 16 - Revuelo de la Libertad



Fuente: <https://youtu.be/QAYpe6cT4hQ?t=2722>

pastorales afro, monjes budistas, líderes hindúes y pastores evangélicos. En la frente, en una posición destacada se encontraba *Mãe Seci*, como heredera de La Goméia y hasta arriba *Mestre Bambala*, el *ogã* más viejo de Brasil. Mientras escribo esto, resuena en mi cabeza el coro del *samba-enredo*. “Por el amor de Dios, por el amor que hay en la fe, yo respeto tu amén, tú respeta mi *axé*”. De este modo se materializó la memoria de *seu João* a través de elementos seleccionados para ser recordados y otros que fueron motivo de olvido en la narrativa candomblecista-carnavalesca. Por ejemplo, en la letra de la música se recordó a *seu João* como

pastorales afro, monjes budistas, líderes hindúes y pastores evangélicos. En la frente, en una posición destacada se encontraba *Mãe Seci*, como heredera de La Goméia y hasta arriba *Mestre Bambala*, el *ogã* más viejo de Brasil. Mientras escribo esto, resuena en mi cabeza el coro del *samba-enredo*. “Por el amor de Dios, por el amor que hay en la fe, yo respeto tu amén, tú respeta mi *axé*”. De este modo se materializó la memoria de *seu João* a través de

malandro, vedete, héroe y faraón, mientras que su homosexualidad estuvo velada por el travestismo carnavalesco. La pregunta final es: ¿cómo fue interpretado por la población evangélica este fastuoso despliegue de la memoria?

Es en ese sentido que este enredo hace evidente los juegos de memorias y olvidos de la Baixada Fluminense. Su fastuosidad carnavalesca manifiesta de forma emblemática la fragilidad de la condición histórica, puesto que el olvido transporta una inquietante amenaza: es generador de historicidad, como queda demostrado con la elección temática de la Grande Rio. Cuando la comunidad caxiense relacionada con el Candomblé se hizo consciente del olvido en el que estaba sumido el antiguo *terreiro da Goméia*, aquel espacio se volvió radicalmente histórico. Del mismo modo, este caso muestra que uno de los efectos de la implantación local del evangelismo global es la transformación de las identidades a través del olvido.

Su incidencia en la zona metropolitana de Río redefinió la relación de algunos habitantes de la Baixada con su pasado, desarrollando así la relación entre memoria y olvido analizada en esta tesis. Por ejemplo, les llevó a interpretar bíblicamente la historia de la esclavitud, la negritud, la conciencia racial y la sexualidad identitaria como señales de que vivimos tiempos pre-apocalípticos. Al mismo tiempo, se piensan como actitudes pecaminosas que retrasan la segunda venida de Jesucristo, por lo que son contrarias al progreso y a la voluntad del Dios hebreo. De este modo, una gran parte de la comunidad evangélica brasileña celebra los principios gloriosos y virtuosos de la derecha política como una manera de olvidar los “males” del pasado, particularmente aquellos producidos por las violencias del “tráfico” que, en dicha concepción, estarían directamente ocasionados por la práctica de la *macumba*. Este estudio de los procesos sociohistóricos de cambio religioso me permitió demostrar que uno de los usos políticos de la conversión radica en su capacidad de reproducir y reinterpretar la vida a través de la fuerza activa del olvidar.

En estas “nuevas” versiones de la historia, el olvido es la condición histórica del presente. No obstante, más que olvido entendido este como desaparición del pasado, el pentecostalismo más tradicional, surgido en Estados Unidos a principios del siglo XX, así como el neopentecostalismo de las iglesias evangélicas “autóctonas” brasileñas, producen una suerte de ocultamiento, un modo particular de retener “eso” en el pasado. No les interesa que las comunidades olviden sus pasados, sino que permanezcan “latentes” en la memoria en forma de

pecaminosidad. Así lo pude comprobar cuando me enfrenté a la tarea de historiar el combate religioso evangélico contra la religiosidad afrobrasileña y la disidencia sexual.

Precisamente ahí es donde radica el éxito del pentecostalismo y del neopentecostalismo. Éste se ha sustentado a lo largo del tiempo en crear demonios a partir de los temores y las malas experiencias que han tenido las poblaciones precarizadas de Brasil y del “tercer mundo”. Como dijo Søren Kierkegaard en “Temer y Temblar”: la cristiandad prefirió recrear a la humanidad como algo monstruoso y abominable, antes que aceptar la maldad o la debilidad de Dios⁵. Por ejemplo, a través de la fuerte emotividad de los cultos evangélicos pentecostales y neopentecostales que son prueba de la existencia del Espíritu Santo, se creó por oposición el demonio del pasado que, al ser derrotado por los ejércitos de Dios, deja surgir de su piel individuos nuevos. A través del renacimiento en Cristo o el Bautizo en el Espíritu, nacen seres virtuosos, centrados en el futuro, a través de actuar y vivir en el presente, al mismo tiempo que se establecen nuevos límites que permiten identificar hasta qué punto se debe recordar el pasado. Por eso mismo es conveniente para los Estados incentivar las religiones que transforman el sentido histórico de los pueblos, que apelan a la fuerza plástica y la capacidad de asimilar, transformar u olvidar el pasado.

El Estado privilegia el favorecimiento de confesionalidades que permitan la creación de humanos “suprahistóricos”, que reduzcan la fuerza vital de los fenómenos históricos. Otorga facilidades a las religiones que colocan el poder no-histórico de la vida al servicio del Estado y que subordinan la Historia a las artes del olvido⁶. Los evangelismos globales, pentecostales y neopentecostales, han tenido la fuerza emocional suficiente para transformar la forma en que las poblaciones negras de la Baixada y del mundo piensan los procesos de esclavitud y marginación de esas comunidades. Han dislocado la culpa de los blancos esclavistas, hacia las prácticas religiosas de los africanos mismos, de los homosexuales y de quienes ejercen libremente su sexualidad.

Esta emocionalidad anti-homosexual, anti-travesti, anti-negritud y veladamente racista no constituye un fenómeno individual, ni es una entidad discreta limitada a las “fobias” o

⁵ Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling* (Oxford University Press London, 1946).

⁶ Friedrich Nietzsche, *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*, trad. Peter Preuss (Hackett Publishing, 1980).

“trastornos” personales⁷. Por el contrario, debe ser entendida como parte de los sistemas afectivos de muchas comunidades evangélicas y, por lo tanto, derivada de las normas que históricamente han gobernado las relaciones sociales y de género de dichos grupos. Por ello, las cuestiones relacionadas con las escalas de los prejuicios sexuales resultaron fundamentales en esta investigación para entender cómo sucede el olvido de los espacios de sociabilidad homosexual, en general, y de La Goméia en particular⁸.

El estado de latencia de los recuerdos que el barrio tiene de este terreno, fruto de las tensiones sociales, traducidas como tensiones entre memoria y olvido, demuestra que dicho espacio, que actualmente se encuentra oculto por caballos y basura, está inactivo sólo en apariencia. Ese estado latente del *terreiro* de Joãozinho da Goméia, radica precisamente en el hecho de que, además de una exaltación de la negritud a través de la práctica religiosa del Candomblé, incorporó otra cualidad conflictiva: fue un espacio de espiritualidad y sociabilidad homosexual. Por ello, es traído desde el olvido cada cierto tiempo, evocado desde una perspectiva cristiana heteronormativa, como un espacio de *macumba* y, además, de sociabilidad homosexual/travesti. En estas evocaciones se perciben una serie de emociones “incómodas”, que adquirieron una dimensión espacial materializada en ese antiguo espacio de culto, originadas en la comodidad de recordar sin la homosexualidad y en el rechazo histórico a la sexualidad y religiosidad de los homosexuales negros. Son precisamente esos matices emocionales que tiñen la historia oral del travestismo de Joãozinho da Goméia los que fundamentaron el rechazo evangélico a la memoria del *pai de santo* que, en la historiografía, se tradujo por olvido de la historia de este. En esta concepción cristiana del mundo, donde la condición de existencia del mal es su cualidad no-histórica, a los homosexuales y travestis de clases trabajadoras, pobres, periféricos, negros, rurales, de barrio y favelados, se nos adjudica

⁷ Stephen Tomsen y Gail Mason, «Engendering Homophobia: Violence, Sexuality and Gender Conformity», *Journal of Sociology* 37, n.º 3 (2001): 257-73; Stephen Tomsen, *Violence, Prejudice and Sexuality* (Routledge, 2013).

⁸ Cuando hablo de prejuicio sexual, me refiero a las actitudes negativas, sustentadas en una emocionalidad específica, hacia cualquier comportamiento, identidad, relación o comunidad no heterosexual. Opté por elaborar esta definición frente a las limitaciones que el término “homofobia” implica para el análisis histórico. Aunque las reflexiones de dicho autor fueron fundamentales para mi conceptualización teórica, no comparto del todo la idea de hablar de “estigmas sexuales”, por la victimización que conlleva. Sin embargo, para profundizar en las reflexiones, la teoría y el desarrollo histórico-cultural del concepto “homofobia”, véase Daniel Wickberg, «Homophobia: On the Cultural History of an Idea», *Critical Inquiry* 27, n.º 1 (2000): 42-57; Gregory M. Herek, «Beyond “Homophobia”: Thinking about Sexual Prejudice and Stigma in the Twenty-First Century», *Sexuality Research & Social Policy* 1, n.º 2 (1 de abril de 2004): 6-24.

esa misma negación del ser y esa misma no-historicidad de lo “maligno”. Para ellos, nuestra existencia lleva implícita la pregunta de la existencia del mal y, por tanto, somos ocasión de conflictos teológicos, filosóficos, morales y éticos.

En sociedades donde el catolicismo moralizó la totalidad de la vida, y luego el pentecostalismo vino a reforzar dicha moralización, somos frecuentemente lanzados al campo donde pertenece la maldad: a la nada, al olvido. Esta investigación es muestra de ello, pues en tanto que fui mi propio instrumento de conocimiento, para integrarme a la realidad del barrio, tuve que pasar por varias iglesias evangélicas en las que fui exorcizado y constantemente presionado a convertirme para poder acceder a los recuerdos y documentos históricos. Entonces, aunque no me convertí, diría Piotr Kropotkin, me hice “amigo del orden”: raramente discutí cuestiones de moral, me dejé llevar por la costumbre, razonaba conforme a los pastores de la iglesia e interpreté todo de acuerdo con la Biblia, lo cual supuso entrar forzosamente a los procesos de olvido de la homosexualidad⁹. Pero me anclé a mi identidad homosexual y me invadió el terror.

Así, todo lo que vi, lo que escuché, lo que viví y lo que olvidé, estuvo determinado por la negación a mis accesos subjetivos. Gracias a ello, puedo concluir, como muchos más han concluido, que ese *terreiro* fue triplemente exiliado de la memoria cristiana, por haber pertenecido a un hombre negro candomblecista, homosexual y travesti. Por ser un espacio de espiritualidad homosexual adquirió una suerte de predestinación a la ausencia del Dios de los evangelios. En términos históricos, fue condenado a existir de manera latente en la negación de la memoria. No obstante, el carnaval 2020 fue un poderoso acto de resistencia, no al olvido, sino a los problemas históricos del presente que se acumulan simbólicamente sobre La Goméia. Este acto demuestra que dicho terreno no es un principado expropiado por las potestades, ni un lugar donde se hacía brujería, sino un espacio donde Dios se llama *N’Zambi*.

⁹ Petr Alekseevich Kropotkin y Frank Mintz, *La moral anarquista* (Madrid: Catarata, 2003).

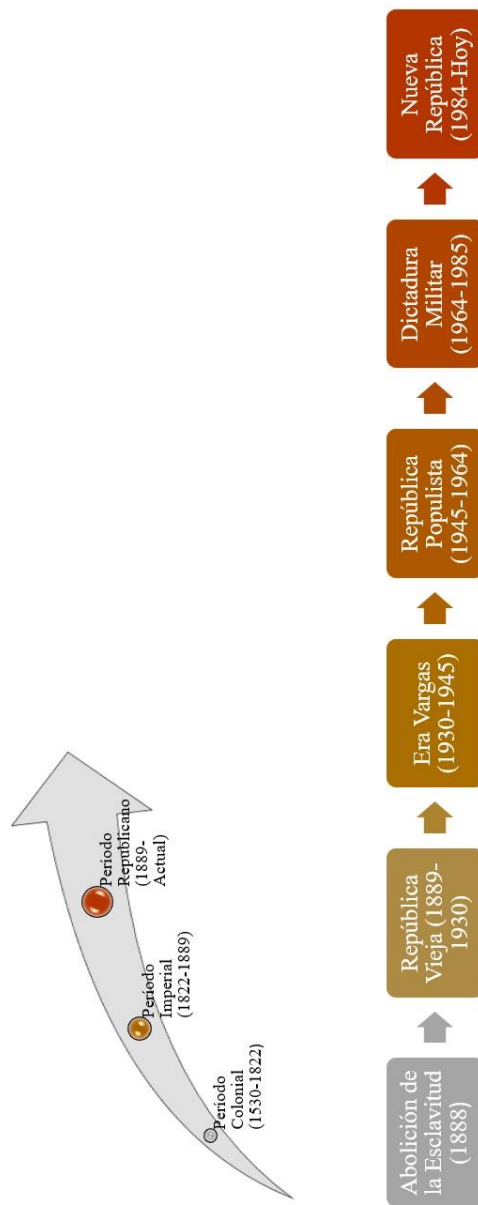
ANEXO 1. MAPAS

Estos mapas fueron creados con base en las divisiones propuestas por Milton Santos y María Laura Silveira¹.



¹ Sobre la propuesta de regionalización geográfica de Brasil véase Milton Santos, *O Brasil: Território e Sociedade no Início do Século XXI*, Edição: 19 (Rio de Janeiro: Record, 2001). Los gráficos fueron modificados de «CEPERJ», accedido 2 de julio de 2020, <http://www.ceperj.rj.gov.br/Conteudo.asp?ident=81>; «Ilustração em vetor mapa região Rio de Janeiro | Vectores de Domínio Público», accedido 2 de julio de 2020, <https://www.publicdomainvectors.org>; Brazilian States svg: Felipe Menegazby Luan, *Português: Mapa das regiões do Brasil propostas por Milton Santos e Maria Laura Silveira.*, 18 de enero de 2014, 18 de enero de 2014, This file was derived from: Brazilian States.svg: a partir de informações de MUDANÇAS QUE ESTÃO NO MAPA, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Regi%C3%B5es_do_Brasil_\(Milton_Santos\).svg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Regi%C3%B5es_do_Brasil_(Milton_Santos).svg); «Ficheiro:Baixada emancipação .jpg – Wikipédia, a enciclopédia livre», accedido 2 de julio de 2020, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Baixada_emancipa%C3%A7%C3%A3o_.jpg.

ANEXO 2. LÍNEA DEL TIEMPO



1

¹ Sobre la periodización en la historia de Brasil véase José Honório Rodrigues, «História da história do Brasil», *Brasiliense*, 1988; Elza Nadai, «O ensino de história no Brasil: trajetória e perspectiva», *Revista Brasileira de História* 13, n.º 25/26 (1992): 143-62; Carlos Guilherme Mota, Adriana Lopez, y Jose Manuel Santos Pérez, *Historia de Brasil: una interpretación*, vol. 41 (Ediciones Universidad de Salamanca, 2009); Mary Del Priore y Renato Pinto Venâncio, *Uma breve história do Brasil* (Planeta São Paulo, 2010); Maria Auxiliadora Moreira dos Santos Schmidt, «História do ensino de História no Brasil: uma proposta de periodização», *Revista História da Educação* 16, n.º 37 (2012): 73-91.

ANEXO 3. GLOSARIO

Este Glosario fue realizado, principalmente, a través de mi experiencia de trabajo de campo y con apoyo de algunos diccionarios especializados².

Abaça, abaçá: (yoruba) Sala de ceremonias, es la parte principal del *barracão* de Candomblé. Puede referirse de este modo a los templos, tiendas o *terreiros* de Umbanda que incorporaron prácticas de la Nación Angola del Candomblé.

Acarajé: Comida de santo. Pastel pequeño, ovalado o redondo, hecho con un tipo de semilla que en México se denomina Frijol Chino (*Vigna unguiculata*). Se le quita la cáscara y se muele con camarón hasta quedar una masa fina y homogénea, después se fríe en aceite de *dendê* (aceite de palma) y se ofrece como alimento para *Matamba/Iansá*. En algunas naciones lleva un tipo de chile (*Capsicum frutescens*) y se ofrece también a *Xangô* y *Ogum*..

Afonjá: (yoruba) Una de las cualidades o títulos del *orixá Xangô* en los Candomblés de Nación *nagô*. Esta forma del *orixá* es sincretizado en algunos *terreiros umbandistas* con San Juan.

Alá: Paño, generalmente blanco, que es un elemento característico del *orixá Oxalá*. En los *barracões* los *orixás* son conducidos debajo de éste, que también puede ser una estructura ornamental, forrada de tela, que cubre un altar o un trono.

Alagoas: Estado en el noroeste brasileño, cuya capital es Maceió.

Alforria: Liberación. Manumisión. Era un acto jurídico por medio del cual un propietario de personas esclavizadas liberaba a una o más de ellas. En general los africanos esclavizados exigían su *alforria* después de pagar cierta cantidad de dinero o de años de trabajo a los blancos esclavistas. Representa un problema historiográfico, porque dificulta la contabilización de personas esclavizadas en Brasil Colonial.

Aluvaiá: Para los Candomblés de influencia angola-congo, es el nombre con el que se conoce a una entidad o divinidad llamada *Exú* por los *Candomblés Nagô*. La palabra probablemente es de origen Kimbundo, una lengua de la región que actualmente pertenece a Angola. En la cultura de los pueblos de *lenguas bantú* es un espíritu intermediario entre *Zambi*, el ser supremo, y los

² Maria Izabel De Carvalho Pereira, *Linguagem Do Cotidiano Em Tendras, Comunidades, Fraternidades, Centros E Barracões De Candomblé, Umbanda E Outros Cultos De Raiz Afro Brasileiros*. (Minas Gerais: Editora Barlavento, 2014); Márcio de Jagun, *Yorubá: Vocabulário Temático do Candomblé* (Rio de Janeiro, RJ: LITTERIS, 2017).

humanos. También hace referencia a un cántico con el que las umbandas de nación Angola-Congo “despachan”, despiden, a Exú, al iniciar los trabajos que tendrán intervención de *médiums*.

American Way of Life: Normalmente se traduce como “Forma de vida estadounidense” y es una expresión que refiere un estilo de vida idealizado que fue plasmado en la Declaración de Independencia de ese país (1776); es decir, supone la búsqueda de libertad y felicidad.

Anabatista, anabaptista, anabaptismo: Persona que practica una de las corrientes del protestantismo. Significa “bautizar de nuevo”. Este movimiento religioso surgió de las Reformas Protestantes del siglo XVI. El nombre manifiesta la clara oposición al bautismo católico de infantes de la Iglesia Católica.

Anglo-israelismo: Es una doctrina fundamentalista del cristianismo que se sustenta en la creencia de que los pueblos de las islas británicas son descendientes directos de una de las tribus “perdidas” de Israel y, por lo tanto, parte de los pueblos elegidos por Dios.

Angola: País del sudeste africano de donde fueron sustraídos muchos negros esclavizados y llevados a Brasil. Llevaron con ellos varias lenguas de origen bantú como el kimbundo, embundo, kibuko y kikongo. Así se denomina a una Nación del Candomblé originada de las tradiciones y cultos de esos africanos esclavizados.

Angorô: (bantú) *Nkisi*, inquite, *bacuro* o espíritu de la naturaleza que en fue sincretizado con San Bartolomeo y corresponde al *orixá Oxumaré* de los *nagô* y al *vodun Bessém* o *Gbèsén*, de los Candomblés de nación *jeje*. Tanto para los *jeje* como para los *nagô*, esta entidad es masculino y femenino, dependiendo de la época o de la circunstancia. Muchas veces se le ha asociado con la homosexualidad o la bisexualidad. Es hijo de *Nzumbarandá*, *Querequerê* o *Nanã*.

Apostolic Faith Movement: Fue la primera coalición pentecostal, establecida por Charles F. Parham en 1901, que articulaba ministros e iglesias que mantenían una fe y teología en común, centradas en torno al bautismo en el Espíritu Santo cuyo signo inicial era el hablar en lenguas.

Assembleiano: Persona que pertenece a la Asamblea de Dios.

Atabaques: Nombre yoruba para los tambores que, en bantú de los Candomblés Angola y Congo se denominan *engoma*. Generalmente son tres, ordenados de mayor a menos. Cada uno de ellos tiene un nombre siendo *Rum* el mayor, marca los ritmos para los *orixás*. *Rumprim* es el

de en medio y *lê* el menor. Se “visten” con tiras de tela que las *baianas* utilizan para cubrirse llamada *ojá*. Los atabaques se colocan sobre un espacio específico llamado *pepelê*.

Axé: Àse, se pronuncia ashé. Es la fuerza vital y sagrada que existe en todo lo que existe. Es una fuente de poder que debe ser mantenida, ampliada y renovada por medio de los rituales de los Candomblés. Algunas personas dicen que significa “así sea” o “que Dios permita que eso acontezca”. Es una palabra tan importante como el *amén* o el *aleluja* en el cristianismo y el *salam* en el Islam. La fuerza opuesta, que impide la realización, es denominada *ajé* o *hechizo*.

Babalorixá, Babalorisá: Está compuesto por la palabra *babá*, que entra en muchas otras palabras con diferentes significados y *orixá*. *Babá*, tiene el sentido de “padre” y conforma el nombre de distintos sacerdotes: *babalorixá*, *babaojê*, *babalao*, *babalossain*. Refiere generalmente, de forma cariñosa pero respetuosa, al jefe espiritual de un templo de Umbanda o candomblé. Padre de santo sería la traducción sincrética más adecuada del término en portugués *pai de santo*. Siempre refiere solamente a los jefes masculinos de los *terreiros*. Él es quien dirige tanto los cuerpos administrativos como sacerdotales. Puede manipular las hierbas sagradas y orienta la vida espiritual de la comunidad religiosa.

Bacuro: (Angola) Espíritu de la naturaleza que no ha encarnado. Hijo. Es lo mismo que un *inquice*, *nkisi* o *calundu* en los lenguajes bantúes y así se denomina a los santos en la nación Angola/Congo. También así se llama al asentamiento o altar de un santo/orixá en lengua bantú.

Bafafá: Escándalo que produce confusión. Tumulto.

Baiana: Refiere usualmente a las mujeres de Salvador de Bahía, al nordeste brasileño. También hace referencia a un vestuario o indumentaria tradicional que es utilizada en los *terreiros* de Candomblé. Se compone por la falda o *axó*, *singué* o faja amarrada a los senos, *camisa*, generalmente blanca con bordados, *pano da costa* y *ojá* que puede ir amarrado en la cabeza.

Bairro: Es una forma de identidad grupal urbana independiente de las delimitaciones oficiales del territorio. Dentro de un *bairro*, puede haber varias *favelas* o *comunidades*. En Río de Janeiro tienen una jerarquía social determinada por las diferencias de clase, por la presencia o ausencia del tráfico o por la zona en la que se ubique. Se caracterizan y diferencian entre sí por tradiciones musicales, culinarias y artísticas. Muchas veces, la identidad barrial diferencial es motivo de rivalidades con otros barrios.

Bamboxé: Sacerdote o sacerdotisa del culto a *Xangô*. Uno de los más famosos fue el *babalao* Bangboshê Obitikô, también conocido como Rodolfo Martins de Andrade. Habría llegado a principios del siglo XIX a Salvador de Bahía, proveniente del reino de Oyó, actual Nigeria, junto con *Iyá Nassô*, hicieron la iniciación de Eugênia Ana dos Santos, fundadora de uno de los *terreiros* más reconocidos hasta la actualidad *Ilê Axé Opô Afonjá*.

Bantú: Grupo étnico sudafricano al que pertenecían muchos de los africanos esclavizados que llegaron a Brasil y que eran originarios de los actuales Angola, Cambinda, Benguela, Congo y Mozambique. Aunque en realidad en esas regiones existen muchos grupos étnicos, se aglutinan dentro del grupo lingüístico *banto* que incluye 168 lenguas.

Barracão: Salón del templo donde se realizan las obligaciones y fiestas públicas del Candomblé.

Belford Roxo: Municipio brasileño del estado de Río de Janeiro, localizado en la región metropolitana y perteneciente a la Baixada Fluminense. Se localiza entre los municipios de *Duque de Caxias* y *Nova Iguaçu*.

Bethel Bible School: Escuela Bíblica fundada en 1900 por Charles Parham en Kansas. Se cree que fue aquí donde inició el movimiento pentecostal. Aunque su duración fue relativamente corta y contaba con pocos estudiantes, provenientes de los Movimientos de Santidad fue aquí donde Parham reuniría evidencia del Bautismo en el Espíritu Santo y de la capacidad de hablar en lenguas gracias a éste.

Beulah Land: La traducción es “la tierra de Beulha”, y es el nombre de un famoso himno gospel compuesto por Edgar Page Stites y música de John R. Sweney, compuesto entre 1875 y 1876. Deriva de una interpretación del libro de Isaías 62:4, como el regreso de los hebreos de su exilio a las tierras prometidas.

Bibi Ferreira: Famosa actriz y cantante brasileña que en algunos momentos fue reconocida como vedete.

Cachaça: Es una famosa bebida alcohólica de Brasil, que se hace a través de destilar caña de azúcar. Es muy famosa por su utilización en los cócteles llamados *caipirinhas*. En el candomblé y la Umbanda a veces es llamada *Malunga* o *marafa* y es ofrecida, principalmente, a los *Exús*. En lengua banto se denomina *orongaje* y en yoruba es *otin fun fun*.

Calundus: (Quimbundo) Es lo mismo que *nkisi*, *inquice* o *bacuru* en las lenguas bantú, es decir, así se denomina a las entidades o “santos”, en las naciones Angola y Congo. En Brasil Colonial así se denominaba a ciertas “danzas” en las que los africanos esclavizados eran “poseídos”.

Candomblé: Religión de origen africano que venera a los *Orixás*, *Voduns* o *Nkisis*; divinidades, entidades o fuerzas de la naturaleza que, en algunos casos, se considera que fueron personajes importantes en las culturas africanas de donde provenían los negros esclavizados en Brasil. Es un término que dio nombre a las ceremonias religiosas en Bahía y que actualmente sirve para designar a todos los cultos afrobrasileños, pero que se caracteriza por privilegiar una re-africanización de la religiosidad que, durante el período de trata de personas esclavizadas, se sincretizó con el catolicismo. Con esta palabra también se designa a los lugares donde se realizan las ceremonias y cultos “africanos”.

Capellanía Militar: Una capellanía es una institución que otorga determinados bienes materiales a un religioso, llamado capellán, a cambio de servicios religiosos específicos. En este caso, los capellanes castrenses son sacerdotes o pastores destinados a ejercer sus funciones en un regimiento o batallón del ejército.

Caruru: Comida de santo. Es comúnmente usada en los candomblés para los *orixás* Ibeji y Xangô. Se hace con una planta que en México es llamada Quimbombó (*Abelmoschus esculentus*) o mostaza, camarón y acenite de *dendê* (aceite de palma).

Catimbó: Religión o culto con bases mayoritariamente indígenas, pero que recibió influencia del catolicismo popular, de las prácticas religiosas angola-congos, de la “brujería” europea y el espiritismo kardecista. Se practica generalmente en el nordeste brasileiro desde el siglo XVIII.

Changô: Véase Xangô.

Cisgénero: Este término es usado para denominar a las personas cuya identidad de género corresponde con su fenotipo sexual y con el género asignado al nacer. Por ejemplo, cuando una persona nace y es leída como parte del género masculino debido a sus genitales, crecerá como niño y aprenderá a comportarse de ese modo. Si después de tiempo se siente satisfecho con su género, se puede decir que es cisgénero. Es un término en cierta medida opuesto a transgénero o transexual.

Communitas: Es un pronombre latino utilizado como parte de la jerga antropológica para referir a un momento del ritual en el que los grupos sociales que participan se desestructuran y las personas “pierden” sus roles y estatus sociales durante un momento. Fue popularizado por la definición de Victor Turner a partir de las teorías del rito de paso de Arnold van Gennep.

Corte Oito: Sub-barrio popular del primer distrito de Duque de Caxias, llamado así por la estación de tren que ahí se localiza. En este sector se ubica el cementerio de la ciudad.

Dercy Gonçalves: Una de las actrices cómicas brasileñas más famosas. Fue reconocida como “la más irreverente *vedette* brasileira” por sus participaciones teatrales y dancísticas que incluían lenguaje en doble sentido y desnudos.

Divini Redemptoris: Carta encíclica escrita por Pío XI el 19 de marzo de 1937, dirigida a los patriarcas de la iglesia para advertir sobre el peligro del “comunismo ateo”. El título en latín hace referencia a las promesas de Jesús, como “divino Redentor”.

Doutor Laureano: Barrio localizado en el primer distrito de Duque de Caxias en el estado de Río de Janeiro. Comenzó a ser llamado de esta forma a partir de 1951, cuando murió el médico Napoleão Rodrigues Laureano, originario de Paraíba que atendía a la población de ese y otros barrios cercanos. Esto es importante porque en los barrios de Duque de Caxias no hubo atención médica del Estado hasta los años setenta y ochenta.

Ebô, ebó: (yoruba) Esta palabra puede referir a distintos tipos de prácticas rituales. La primera acepción, que es la más común, es la de “trabajo”, es decir, una ofrenda que generalmente está compuesta por alimento, bebida y el sacrificio de un animal, para algún Orixá. La mayoría de estas ofrendas son presentes para Exú y se colocan en las encrucijadas, para solicitarle algo. Puede referir también a una comida de santo preparada con *canjica* (dulce típico brasileño) de maíz blanco, y se ofrece para Oxalufã, Oxaguiã, Oxalã y con miel para Iemanjá. También se llama de esta manera a las limpiezas rituales hechas con alimentos que se pasan por todo el cuerpo de la persona, conlleva ofrendas y sacrificios de animales.

Ecuménico, ecumenismo: Es un movimiento que promueve la unidad entre las distintas iglesias cristianas.

Egã, João de: Es uno de los personajes más reconocidos del romance *Os Maias*, del escritor y diplomático portugués José María de Eça de Queiroz. Fue utilizado como pseudónimo en la

columna social y de crónica llamada *Black Tie* del diario ULTIMA HORA. Sobre el autor detrás de este nombre se sabe muy poco. Las referencias hablan del periodista Carlos de Laet, aunque existe una cierta ambigüedad al respecto pues existió un periodista famoso con ese nombre que falleció en 1927, por lo que probablemente se refiera a Carlos R. M. Laet

Egbé: Sociedad, comunidad, asociación. En el Candomblé se llama así a la comunidad del *terreiro*, o a un grupo de personas que veneran en el mismo espacio *orixás* de distintos orígenes étnicos. Esta palabra también designa a una emoción profunda o al corazón.

Egún, egguns: (yoruba) Muerto o muertos, antepasados, descarnados. En algunos Candomblés y tiendas de Umbanda son venerados como parte del culto a *Matamba/Iansá* o a *Aluvaiá/Exú*.

Ekeji, Ekeji: (yoruba) Este término en los Candomblés *nagô* hace referencia a un cargo muy importante dentro del Candomblé designado para una mujer de prestigio e influencia en la jerarquía del Candomblé que no entra en trance y es servidora de las divinidades. En lengua bantú se llama *cota* o *makota*, que se puede traducir como “la mayor de todas” o “la más importante”. Su función más importante es durante las ceremonias, cuando debe cuidar del cuerpo de los iniciados que están “tomados” por las divinidades.

Elegba: Título de Exú cuando está acompañando al oráculo *Ifá* en el juego de caracoles llamado *merindilogun*. En Candomblé de nación *jeje* se llama así a una cualidad femenina de Exú que actúa como guardia personal, como *Bombogira* para la nación Angola. Esta cualidad de Exú es la que ha sido mayormente identificado con el diablo cristiano.

Elegbara: Es una de las denominaciones o títulos de *Exú* que se puede traducir como “dueño de gran poder y fuerza”.

Eleguá: Para la Santería Cubana este es el nombre del *orixá* que en el Candomblé brasileño se llama Exú, pues en Cuba este último solamente se utiliza y reserva para las cualidades maléficas del mismo *orixá*.

Elegún: Se puede equiparar al concepto de “iniciado”, es decir, que así se denomina a aquel que pasó por la *feitura de santo*, e indica que la persona iniciada como *elegun* incorporará a su *orixá* de cabeza en algún momento. En la actualidad se les llama también *rodantes*.

Elvira Pagã: Nombre artístico de Elvira Olivieri Cozzolino, famosa actriz, vedete y cantante brasileña.

Eparrei, Epahei: Salutación a *Matamba/Iansá*.

Erês: (yoruba) Espíritus de niños en el Candomblé. Es un estado intermedio entre la inconsciencia producida por la incorporación o trance del *orixá* y la conciencia de la persona.

Espiritismo Kardecista: Allan Kardec (1804-1869) fue un pedagogo francés que codificó las doctrinas espiritistas en su “Libro de los Espíritus”. Esta serie de creencias fueron incorporadas a ciertos rituales de Umbanda. Así, por ejemplo, se integró la noción de *médium*, persona que tiene facultad de servir de intermediario entre el mundo físico y el espiritual.

Evangélico: Así se denomina a las personas o iglesias, generalmente protestantes, que asumen un fuerte compromiso con la lectura e interpretación personal con el evangelio.

Exú, Eshú, Èsù: Es, siempre, el primer *Orixá* que debe ser venerado en cualquier ocasión en los rituales de Candomblé.

Fantasia: En contextos carnavalescos se emplea para designar a los “disfraces” y ropas utilizadas de forma festiva. No obstante, en el mundo travesti también es una forma de nombrar a la transformación y al acto de performar al sexo opuesto a través de la indumentaria.

Favelado (a, as, os): Habitante de una favela. Generalmente son personas marginalizadas y discriminadas, asociadas a la pobreza y la violencia de las periferias urbanas.

Febianos: Militares que participaron de la Fuerza Expedicionaria Brasileira (FEB) que, durante la Segunda Guerra Mundial, participaron en batallas en Italia y otras partes de Europa, apoyando a los Estados Unidos.

Feijoada: Plato tradicional de la comida brasileña que, en el Candomblé y la Umbanda, es la comida que se ofrece al *orixá Ogum*.

Feitiço, feitiçaria: Esto se puede traducir al español como “hechizo” o “hechicería”. En las religiones afrobrasileiras se nombra así a la irradiación de fuerzas negativas, maléficas contra alguien o a un objeto que irradia esas vibraciones malas hacia quien lo toque.

Fetichización, fetichismo: Con este término se denominó, a finales del siglo XIX, por antropólogos y psiquiatras, a los cultos africanos. Se definía así a la creencia en el poder de los objetos materiales como extensión de la propia divinidad. Los científicos de la época percibían en los “primitivos” una cierta fascinación, obsesión o manía por los objetos religiosos que

identificaron como parte de un supuesto “estadio cultural” por el que se creía que atravesaban todas las culturas antes de llegar a la “civilización”. En particular las prácticas religiosas africanas fueron consideradas fetichistas por los símbolos religiosos que sirven para los diferentes cultos.

Filho (a) de santo, hijo (a) de santo: En el Candomblé también se les llama *iaô* o *yaó* a los sacerdotes o sacerdotisas de los *orixás* que se sometieron al proceso de iniciación. En los *terreiros* de Umbanda es el médium que también pasó por una iniciación. Ambos son personas que entran en trance o incorporan al orixá. Es una categoría de parentesco ritual que indica que el proceso iniciático es guiado por un padre o madre espiritual.

Forró: Género musical y tipo de danza surgida de las fiestas populares del nordeste brasileño.

Garota de programa: Es una acompañante, trabajadora sexual que se diferencia de las prostitutas de calle porque no son visibles públicamente.

Gospel: Género musical religioso, generalmente evangélico, originada en los Estados Unidos en ciertas iglesias afroamericanas.

Griot: Narradores de historias en África. Son como museos o bibliotecas vivientes en sus comunidades. Se llama así a una persona responsable por la transmisión oral de historias y costumbres de los pueblos africanos, son considerados extremadamente sabios y son muy respetados. Tienen también una atribución mágica y religiosa.

Guanabara: Después de la Bahía de Todos los Santos, ésta es la segunda en tamaño y es aquí donde se localiza la ciudad de Río de Janeiro, en el sudeste de Brasil. Este también fue el nombre de un estado que existió entre 1960 y 1975 en lo que, actualmente, es el municipio de Río de Janeiro. Ahí se localizaba el antiguo Distrito Federal de Brasil. Esta palabra es parte de la lengua tupí-guaraní y se ha traducido como “parecido al mar” o “seno del mar”.

Hombre cisgénero heterosexual: Persona que, al nacer, fue identificado como hombre y conforme sucedió el desarrollo de su vida se sintió identificado con ese género, además de que siente atracción física y emocional por las mujeres.

Ialorixá: También llamada *Mãe de Santo*, es una sacerdotisa del culto con la misma función que el *babalorixá*. Es la máxima autoridad de la jerarquía del *terreiro*, suma sacerdotisa de la Casa.

Iansá: (yoruba) *Orixá* venerada en los Candomblés de nación *nagô*, mientras que es conocida por los *jejes* como *Abé* y por los de nación *bantúes* como *Matamba*. Se ha sincretizado con Santa Bárbara. Es la señora de los vientos, del río Niger, de los relámpagos y del fuego.

Ibeji (s): En el candomblé *nagô* representan a dos orixás gemelos que protegen a los niños. Fueron sincretizados con San Cosme y San Damián.

Iemanjá, Yemanjá, Yemonjá: (yoruba) *Orixá* venerada en la Umbanda y en el Candomblé como la reina del mar. Es dueña de las aguas y madre de la mayoría de los *orixás*. Ha sido sincretizada con Nuestra Señora de la Concepción y con la Virgen de la Candelaria. En Bahía se le rinde homenaje el día 2 de febrero y en Río el 8 de diciembre.

Ifa: (yoruba) Este es otro nombre para *Orunmilá*, señor del oráculo del juego de caracoles, Dios de la adivinación y de la sabiduría que orienta a aquellos a los que consulta. Este sistema de adivinación con caracoles, entendido en las religiones negras de América como inherente a la africanidad, también se encuentra presente en el Sureste Asiático y Medio Oriente con ciertas variaciones. La similitud del Oráculo Ifá Americano, el Yoruba y el árabe ha sido poco analizado. No obstante, sí se ha encontrado correlación y similitud. De hecho, se cree que el Ifá Yoruba fue influido, primero por la geomancia que llegó con los árabes y después modificado por el tráfico y comercio con caracoles cauris.

Ilé, ilê: Casa

Imbarié: Es el nombre de un río del Estado de Río de Janeiro y también de un barrio popular de la ciudad de Duque de Caxias.

Irmão de santo, hermano de santo: Todas las personas que fueron iniciadas por el mismo sacerdote o sacerdotisa (madre o padre) son hermanos rituales o hermanos de santo.

Isla de Tapuama: En la isla de Paquetá, en la Bahía de Guanabara, es un islote pequeño donde Luz del Fuego estableció un paraíso nudista.

Iyá, Iá: *Mãe*.

Iyá Egbé: Líder de una sociedad femenina. Cargo femenino en el Candomblé cuya atribución es auxiliar al *babalorixá* o *iyalorixá* en la gestión de la comunidad. Cargo dado a la heredera o sucesora del *Egbé*.

Iyabá, iabá: Reina, esposa del rey, orixá femenino. Puede referir también a la auxiliar de las *iaôs* en los trances para los cultos *xangôs* del nordeste. Tiene la misma función que la *ekedi*.

Jeje: Pueblo originario del antiguo reino de Dahomey de donde provenían muchos de los esclavizados que llegaron a Brasil y que su lengua *fon*, influyó mucho en los Candomblés de habla yoruba y bantú. A este tipo de Candomblé también se le llamaba Daomeano.

Jurema: Este es el nombre de una planta tipo palmera de la región norte y nordeste de Brasil que produce un vino alucinógeno usado en rituales mágicos. Se denomina así a una Ciudad donde viven los Caboclos o entidades indígenas de la Umbanda que también son llamados *encantados*. También es el nombre de una divinidad del panteón indígena, protectora de los bosques y de las cascadas, equivalente al *orixá* yoruba *Oxum*. Es una de las caboclas de *Oxossi*, orixá yoruba de los bosques.

Kaviungo, Kavungo, Kingongo: En los Candomblés Angola y Angola-Congo quiere decir “viruela”; es una de las divinidades más temidas. Asociado con las enfermedades, la muerte y la tierra. Es el equivalente al *orixá* yoruba *Obaluayé/Omulu* y con el *vodun* *Sapata/Xapanâ* de los *jeje*.

Largo: Es el nombre que identifica a algunos espacios públicos parecido a las plazas.

Louvor, louvores: Alabanza o alabanzas, son cánticos o expresiones proferidas en los cultos evangélicos para glorificar o enaltecer a Dios, a Jesús y al Espíritu Santo.

Macumba: Hoy se refiere a los conjuntos de rituales afrobrasileiros, principalmente en Río de Janeiro que dieron origen a la Umbanda. Gracias a la prensa y a la persecución policial de estos cultos, esta palabra pasó a designar a todo lo que se identifica como “brujería” africana independientemente de si es Candomblé, Xangô, Pajelança o Batuque. A veces se usa para denigrar a las religiones afrobrasileñas.

Macumbeiro (a): Antiguamente hacía referencia a un tocador de un instrumento musical llamado macumba. A partir de la década de 1930 comenzó a designar a un individuo mistificador, que falsea o engaña a través de mistificar las situaciones cotidianas. También, por otra parte se llama así a alguien que puede curar con hierbas y que trabaja en los cultos de *macumba*.

Mãe de Santo: Véase *iyalorixá*

Magé: Es un municipio del Estado de río de Janeiro, ubicado al norte de Duque de Caxias.

Malandragem: Se refiere a la forma de vida, de actuar, de pensar y de hablar de quienes son conocidos como “malandros”. Normalmente son hombres y mujeres jóvenes que gustan de estar en la calle, andar en pandillas o bandas. Suelen asociarse con el crimen y una “vida loca”.

Marechal: Rango militar de un oficial de la milicia vieja.

Matador: Es un asesino a sueldo, cuya traducción más adecuada podría ser “sicario”, aunque en Brasil el término *matador* tiene una connotación de justiciero popular, por lo que no necesariamente es visto de forma negativa por la población. Desde los años cincuenta, pero en mayor medida a partir de la década de 1960, comenzó a verse como un exterminador de “malandros”, maleantes o “bandidos”.

Matamba: (bantú) En la cultura del Candomblé Angola es un *nkisi* muy temida, dueña del rayo, del viento, de las tempestades y del fuego. Es intermediaria entre *Nzambi*, el dios supremo y la humanidad. En el Candomblé nagô se identifica con *Oiá/Iansá*.

Merindiloggun: Son 16 caracoles o *cauris* del oráculo de *Obaluayé*. Se entregan al sacerdote en un ritual llamado *oyê*. Es uno de los muchos métodos adivinatorios usados por los *babalaôs* de los *terreiros*. En este tipo de juego, la interpretación de las caídas es a través de los *odú*, pequeñas narraciones de la mitología yoruba. La lectura sucede en función de la cantidad de caracoles “abiertos” o “cerrados” al momento de la caída.

Moça: En portugués se llama así a una mujer joven. Pero en el Candomblé y en la Umbanda se llama así a las entidades gitanas, a las Pomba-Gira y a Exú-mujer.

Movimientos de Santidad: En la primera mitad del siglo XIX entre las iglesias protestantes, principalmente metodistas, de los Estados Unidos surgió un interés grande por la santidad cristiana que podría ser alcanzada después de la “perfección” cristiana en la que se encaminaban quienes se convertían al protestantismo. Son antecedentes de las creencias pentecostales estadounidenses.

Mundano, mundanismo: Es lo opuesto a lo evangélico, lo celestial, lo santo y lo espiritual. Todo lo relacionado con los placeres de la vida que alejan a las personas del conocimiento bíblico y de Dios.

Nação: Nación, en el Candomblé, hace referencia a la etnicidad de los antepasados africanos que fundaron ciertas tradiciones religiosas del Candomblé.

Nagô: Término que designaba a los africanos provenientes de lo que actualmente es Costa de Marfil. Se les puede llamar también *lucumi*, pero nagô es el nombre más común con el cual es conocido el pueblo yoruba en Brasil. El Candomblé nagô, está subdividido, a su vez, en *ijexá*, *keto*, *oyó*, *xangôs* y *casa de nagô*. Este grupo fue el que predominó sobre las demás lenguas y grupos étnicos.

Neopentecostal: Se denomina así a la etapa más reciente del pentecostalismo, es decir, al momento de surgimiento de iglesias autóctonas e independientes de los misioneros estadounidenses y europeos que llevaron el pentecostalismo a los distintos países latinoamericanos. El neopentecostalismo surgiría en los años sesenta, setenta y ochenta.

New Deal: Se llamó así a una serie de programas y proyectos institucionalizados por Franklin D. Roosevelt entre 1933 y 1934 durante la Gran Depresión de Estados Unidos, con el objetivo de intervenir económicamente en otros países para mejorar las condiciones económicas propias.

Nkisi, nkises, inquices: Divinidades de los Candomblés Angola y Congo. Es el nombre de los santos que en yoruba son llamados *orixás* y en fon *voduns*.

North Avenue Mission: Una pequeña iglesia de misión localizada en Chicago desde donde se esparciría el pentecostalismo hacia distintas partes del mundo.

Nossa: Esta expresión en portugués manifiesta admiración, sorpresa, espanto, felicidad. Originalmente la expresión era *Nossa Senhora Aparecida*, haciendo alusión a la imagen venerada en São Paulo.

Nvumbis: (bantú) Significa muerto o espíritu de muerto, difunto reciente. Refiere al alma de los muertos. Así también se llama a la ceremonia funeraria a través de la cual se encomienda el espíritu de una persona para que no se quede vagando y perturbando a los vivos. Véase *egun*.

Nzambi: (Quimbundo) Dios supremo de los cultos angola y angola-congo. También se le conoce como *Mulungo*, *Mukuru*, *Umbumbi*. Entre los yoruba es *Orixalá/Olorum*, no obstante, estos nombres son relativamente poco frecuentes entre los nagô, siendo *nzambi* el único nombre de las divinidades bantúes que predominó entre los candomblés de habla yoruba. En lengua fonjeje se denomina *Mahwue Oulissa*.

Obaluayé/Omolú: Señor de las enfermedades contagiosas, de la tierra y ligado a los muertos. De hecho, en yoruba su nombre significa “rey de la tierra”. Véase *Kaviungo*.

Ogã: Amo, maestro, señor. Cargo honorífico en los cultos de Candomblé que solamente puede ser ocupado por hombres, generalmente heterosexuales, que no entran en trance. Además de tocar los *atabaques*, es el encargado de hacer los sacrificios y cuidar algunos asentamientos rituales de los *orixás*. Tienen gran autoridad dentro de un *terreiro* porque son escogidos directamente por los *orixás* para esa función. Ayuda al *pai de santo* o *mãe de santo* en la entonación de los cánticos.

Ogum, Ogun: (yoruba) En el Candomblé es un *orixá* o Dios de la Guerra y que abre los caminos. En Río de Janeiro, los cultos africanos originalmente lo sincretizaron con San Jorge, mientras que en Salvador de Bahía los Candomblés lo sincretizaron con San Antonio. Protector de quienes necesitan vencer batallas.

Omolocô: Es una variante “eclectica” del Candomblé que incluye en su panteón elementos del *Catimbó*. Es un culto originario de Río de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Espírito Santo y en general presente en los lugares donde hubo gran concentración de negros de Angola. Es una suerte de mezcla entre Umbanda y Candomblé, con algunos elementos indígenas.

Ônibus: Servicio de transporte público, microbús, autobús.

Osogiyán, Oxaguiã, Oxaguián: En los cultos de nación *ketu*, *nagô* es la versión joven de *Oxalá*. Fue sincretizado con Jesús niño. Se le representa como un joven guerrero.

Oxalá: (Yoruba) En los cultos afrobrasileiros es un *orixá* que dio el soplo de vida a la humanidad. Fue el primero en ser creado por el ser supremo *Nzambi/Olodumaré*. Tiene varios títulos o presentaciones: *Oxalufã*, *Oxanguiã*, *Obatalá* y *Oduduwá*. Para la nación *jeje* es *Orunduduze*, *Olissassa*, *Oulissa* y *Oduzina*. En la nación angola es llamado *Lemba*, *Lembaranganga* y *Guaratinhanha*. En todas las naciones es considerado el Señor de la Vida.

Oxossi: Fue un importante rey de la nación *ketu*. Es un dios cazador, dios de los bosques y de todos los seres que ahí viven. Es la propia sabiduría de la naturaleza. En Río de Janeiro sincretiza con San Sebastián y en Salvador de Bahía con San Jorge.

Oxum: Diosa de los ríos y de las cascadas, de las aguas dulces, Es *orixá* de la riqueza, de la vanidad y del amor. Sincretizó con Nuestra Señora Aparecida y con Nuestra Señora de la Concepción.

Pai de santo: Véase *babalorixá*.

Pajeança: Ritual o culto indígena ligado a la *Jurema*. Mezcla prácticas religiosas del catolicismo, espiritismo y de religiones africanas. Es muy común en el norte y el nordeste de Brasil.

Pedra Preta: Es el espíritu de un indígena tupi-guaraní que era incorporado los días jueves por *seu* João da Goméia. En la lengua de los indígenas se llamaría *Itaúna*.

Petrópolis: Ciudad del Estado de Río de Janeiro construida por Pedro II por lo que es conocida como “Ciudad Imperial”.

Piranha: Es un eufemismo de la palabra “puta”, pero también hace referencia a una mujer que le gusta llamar la atención de los hombres.

Pomba Njila, Pombagira, Bombogira: (bantú o quimbundo) Es una forma femenina de Exú/Aluvaiá.

Praça: Plaza

Projeto Haja: Registrada como una organización humanitaria que hace proyectos sociales en El Cairo y en Río de Janeiro, funciona como una iglesia neopentecostal haciendo grupos de estudio de la Biblia en los barrios donde opera.

Quimbanda: Popularmente se le conoce como práctica de hechicería o magia negra, que realiza actos negativos, destructivos, y que muchas veces se confunde con la Umbanda. Se dice que tiene mayor influencia de los bantúes, angolas, cambindas, venguelas, congos, mozambiques. Venera a los mismos orixás que la Umbanda, pero trabaja en su mayoría con Exús. Los *terreiros* de Quimbanda sería aquello que entra más directamente en la descripción de “macumba”.

Red lads: La traducción más inmediata es “ladillas rojas”, “plaga roja”, forma en la que se denominaba a los comunistas o supuestos comunistas en los Estados Unidos durante la Guerra Fría.

Red Scare: Promoción del miedo de un posible empoderamiento del comunismo o del anarquismo.

Rodantes: Iniciados del Candomblé que incorporan a sus *orixás* de cabeza o que entran en trance.

Saudações aos Orixás: Para recibir a un *orixá* en una ceremonia se le llama por saludos específicos para cada uno de ellos.

Saudade: Originalmente hacía referencia a una canción entonada en altamar por los marineros. Es una emoción o sentimiento, relacionado con la melancolía, la nostalgia o el extrañamiento y que en general tiene que ver con el distanciamiento o con la ausencia.

Seará: Campo de siembra.

Tambor de Mina: Es un culto originado por las prácticas *jeje* en *Maranhão*, Brasil.

Terreiro: Templo, local o casa donde se realizan los cultos.

Ticket de leite: Vales o boletos para recibir leche.

Tira Teima: Es un caboclo o entidad indígena venerado en las tiendas de Umbanda.

Umbandista: Que practica la Umbanda.

Vatapá: Es una comida de santo que los *bantúes* ofrecen al *nkisi Roxe mucosse*. Se prepara con harina de arroz, camarón o pez, aceite de *dendê* (palma) y chile. Es una comida que normalmente se ofrece a Ogum.

Vereador: El *vereador* es un cargo de elección popular, fundamental para comprender la estructura política de los países de habla portuguesa. Conforman un órgano representativo del municipio, por lo que tienen funciones ejecutivas y legislativas. Actualmente constituyen 60,277 de los puestos ocupados por voto en la estructura gubernamental brasileña. Han existido desde la época imperial, cuando les correspondía la responsabilidad por la vida administrativa de las Villas y Ciudades. En aquel tiempo, la Cámara Municipal o Cámara de Vereadores, estaba compuesta por siete miembros en las Villas y nueve en las ciudades, la cual era presidida por el *vereador* más votado. Durante la dictadura militar, las elecciones para vereadores, así como para diputados federales y estatales no fueron canceladas.

Volkverein: Así se denominó en alemán a la forma que tomó la Organización de Alemanes Católicos para oponerse a las herejías y tendencias revolucionarias. El término *verein* se incluye cuando algunos grupos o asociaciones comparten *hobbies*, pasatiempos o intereses en común. *Volk*, a su vez, significa “pueblo”, “gente”. De este modo, el sentido literal de este término sería “asociación o club del pueblo o de la gente”.

Vodun: Entidades del culto *jeje*, son las fuerzas de la naturaleza y los antepasados humanos que fueron divinizados. Es la forma *fon* de llamar a los *orixás* de los *nagô* y a los *nkises* de los *angola*.

Xangô, Sango, Changó: Es el Dios del rayo, el trueno y la justicia. Se dice que fue un importante rey y fundador de la ciudad africana de *Oyó*. Término genérico utilizado para referir a los cultos de origen yoruba en Recife, Alagoas, Sergipe y Paraíba.

Yoruba: Grupo étnico predominante en la región de Nigeria, también es un grupo lingüístico que abarca a los pueblos de distintas regiones.

Zelador de Santo: Persona o iniciado que queda en lugar del *pai o mãe* de santo cuando éstos fallecen hasta que los caracoles indiquen al sucesor. Para algunas personas esta también es una forma de denominar a los *babalorixás* o *yalorixás*.

REFERENCIAS

- «Abaixo-assinado contendo exigências ao Governo Federal», 2 de septiembre de 1986. BR DFANBSB V8.MIC, GNC.OOO.86012252. Arquivo Nacional de Rio de Janeiro.
- Ação Católica Operária (ACO). «Eleições é tema do Nordeste». *CONSTRUIR Voz de Trabalhadores*. noviembre de 1988, Ano IX, 46 edición.
- . «Praça Pe. Romano: marco de luta». *CONSTRUIR Voz de Trabalhadores*. noviembre de 1988, Ano IX, 46a edición.
- Acheson, Dean. «Memorandum by the Secretary of State to the President. CONFIDENCIAL.», 1 de mayo de 1950. Foreign Relations of the United States, 1950, The United Nations; The Western Hemisphere, Volume II, page 713. Office of the Historian, Department of State. <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1950v02/d401>.
- Aggleton, Peter, y Richard Parker. *Men Who Sell Sex: Global Perspectives*. Routledge, 2014.
- Agócs, Sándor. «Christian Democracy and Social Modernism in Italy during the Papacy of Pius X». *Church History* 42, n.º 1 (marzo de 1973): 73-88.
- . «“Germania Doceat!” the “Volksverein,” the Model for Italian Catholic Action, 1905-1914». *The Catholic Historical Review* 61, n.º 1 (1975): 31-47.
- Agostinho, Cristina, Branca de Paula, y Maria do Carmo Brandão. *Luz del Fuego: a bailarina do povo*. Editora Best Seller, 1994.
- Alcântara, Cláudia Sales de, y Geraldo Magela de Oliveira-Silva. «Educação protestante e cultura afro-descendente: uma relação conturbada». *Protestantismo em Revista* 17, n.º 0 (2008): 37-56.
- Aldrich, Robert. «Homosexuality and the City: An Historical Overview». *Urban Studies* 41, n.º 9 (1 de agosto de 2004): 1719-37.
- Alexander, Paul. *Peace to War: Shifting Allegiances in the Assemblies of God*. The C. Henry Smith series. Telford: Cascadia Publishing House, 2009.
- Almandoz, Arturo. *Entre libros de historia urbana. Para una historiografía de la ciudad y el urbanismo en América Latina*. Caracas: Equinoccio, 2008.
- . «Notas sobre historia cultural urbana. Una perspectiva latinoamericana». *Perspectivas Urbanas/Urban Perspectives*. núm. 1 (2002): 29-39.
- Almeida da Silveira, Leandro, y Miguel Ângelo Campos Ribeiro. «Situando Duque de Caxias no contexto metropolitano da Baixada Fluminense:: de cidade-dormitório a cidade plena». En *Revisitando o território fluminense, VI*, editado por Glaucio José Marafon y Miguel Angelo Ribeiro, 209-58. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (EDUERJ), 2017.
- Alves de Araújo, Arão Inocêncio. «O Mensageiro da Paz: 1930-1990 uma história do pentecostalismo clássico». En *História e Geografia Fluminense*, editado por Neusa Fernandes y Olinio Gomes P. Coelho, 229-36. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro (IHGRJ), 2008.

- . «O Mensageiro da Paz: 1930-1990 Uma história do sagrado». *Cadernos da Faculdade de Educação e Letras* 1, n.º 1 (abril de 2008): 1-15.
- Alves, Gisleno Gomes de Faria. *Manual do capelão: Teoria e prática*. Editora Hagnos, 2017.
- Alves, Henry. *Henry habla sobre la milicia*. MP3 Digital. Memoria y Olvido del terreiro da Goméia. Barrio de Copacabana, Duque de Caxias: REC_98_Henry, 2019.
- Amado, Jorge. *Suor*. Editora Companhia das Letras, 2011.
- Anderson, Allan Heaton. *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge University Press, 2013.
- . «The Origins of Pentecostalism and Its Global Spread in the Early Twentieth Century». *Transformation* 22, n.º 3 (1 de julio de 2005): 175-85.
- Anderson, Robert. «O mito de Zumbi: implicações culturais para o Brasil e para a diáspora africana». *Afro-Ásia*, n.º 17 (1996): 100-119.
- Araujo de Souza, Claudio. «O lugar de Tenório Cavalcanti na política do Rio de Janeiro: uma análise sobre o ano de 1954». *Mediações-Revista de Ciências Sociais* 16, n.º 1 (2011): 256-74.
- Araújo, Israel de. *História do Movimento Pentecostal no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD - Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2016.
- Araujo, Israel de. «Ramos, Belarmino Pedro». En *Dicionário do Movimento Pentecostal*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD), 2007.
- Araujo, Marcella. «As obras urbanas, o tráfico de drogas e as milícias: quais são as consequências das interações entre o trabalho social e os mercados ilícitos?» *Journal of Illicit Economies and Development* 1, n.º 2 (4 de junio de 2019): 53-66.
- Araújo Pereira, Amilcar. «A Lei 10.639/03 e o movimento negro: aspectos da luta pela “reavaliação do papel do negro na história do Brasil”». *Cadernos de História* 12, n.º 17 (17 de octubre de 2011): 25-45.
- . «“Por uma autêntica democracia racial!”: os movimentos negros nas escolas e nos currículos de história». *Revista História Hoje* 1, n.º 1 (2012): 111-28.
- Armella, María Luisa Aspe. *La formación social y política de los católicos mexicanos: la Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*. Universidad Iberoamericana, 2008.
- «Arquivo Público do Estado de São Paulo. Memória da Imprensa». Accedido 2 de marzo de 2019.
http://www.arquivoestado.sp.gov.br/memoria_imprensa/edicao_00/ultima_hora.php.
- «As advertências de Deus aos ricos». *Mensageiro da Paz*. junio de 1991.
- Astudillo Lizama, Pablo. «The Study of Homosexual Space: An Example of Feminist Geographie’s Limits in Chilean Academia?» *Gender, Place & Culture* 26, n.º 7-9 (2 de septiembre de 2019): 1013-20.
- Augé, Marc. *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- . *Los no lugares: espacios del anonimato*. Gedisa Barcelona, 1993.

- Augusto Braz, Antônio, y Tânia Maria Amaro de Almeida. *De Merity a Duque de Caxias: Encontro com a História da Cidade*. Duque de Caxias, Rio de Janeiro: APPH-Clio, 2010.
- Axt, Gunter. «O governo Getúlio Vargas no Rio Grande do Sul (1928-1930) e o setor financeiro regional». *Revista Estudos Históricos* 1, n.º 29 (2002): 119-39.
- Azevedo, Dermi. «Acordo entre Sarney e evangélicos divide protestantes». *Folha de São Paulo*. 10 de julho de 1988, 1º Caderno edición, sec. Política.
- Barbosa, Marialva. *História cultural da imprensa Brasil - 1900-2000*. Mauad Editora Ltda, 2007.
- Bastian, Jean-Pierre. *Protestantismo y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Batalha dos Santos, Adriana. «“Tudo aqui tem Axé”: A presença do desativado Terreiro da Goméia em Duque de Caxias». En *31ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Brasília, 2014.
- Bauzá, Hugo Francisco. *Sortilegios de la memoria y el olvido*. Buenos Aires: Akal, 2015.
- Beisner, Robert L. *Dean Acheson: a Life in the Cold War*. Reino Unido: Oxford University Press, 2009.
- Beloch, Israel. *Capa preta e Lurdinha: Tenório Cavalcanti e o povo da Baixada*. Editora Record, 1986.
- Benjamin, Walter. *Illuminations*. Vol. 241. Random House Digital, Inc., 1986.
- . «Kapitalismus als Religion». En *Gesammelte Schriften*, editado por Rolf Tiedermann y Hermann Schweppenhäuser, VI:100-103. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- Beozzo, José Oscar. «Pacto das Catacumbas: por uma igreja servidora e pobre». *São Paulo: Paulinas*, 2015.
- Bericat Alastuey, Eduardo. «Max Weber o el enigma emocional del origen del capitalismo». *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 95 (2001): 9-36.
- Bingham, Nick, y Nigel Thrift. «Some New Instructions for Travelers: the Geography of Michel Serres and Bruno Latour». En *Thinking Space*, de Mike Crang y Nigel Thrift, 281-301. Critical Geographies. London: Routledge, 2000.
- Birman, Patricia. «Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens». *Religião e sociedade* 17, n.º 1-2 (1996): 90-109.
- . «Males e malefícios no discurso neopentecostal». *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997, 62-80.
- Birman, Patricia, y Carly Machado. «A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole». *Revista brasileira de ciências sociais* 27, n.º 80 (2012): 55-69.
- Blancarte Pimentel, Roberto. *Diccionario de religiones en América Latina*. Fondo de Cultura Económica, 2019.
- Blumhofer, Edith Waldvogel. *Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture*. University of Illinois Press, 1993.

- Borges, Neto. «Pentecostais, alegria através da renúncia». *Jornal do Brasil*. 9 de septiembre de 1973, 00154 edición, sec. 1º Caderno, Religiao.
- Bourke, Joanna. *Dismembering the male: Men's bodies, Britain, and the Great War*. University of Chicago Press, 1996.
- Bowen, Thomas Jefferson. *Central Africa: Adventures and Missionary Labors in Several Countries in the Interior of Africa, from 1849 to 1856*. Southern Baptist Publication Society, 1857.
- Braudel, Fernand. *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII T. I*. Traducido por Isabel Pérez Villanueva Tovar. Madrid: Alianza, 1984.
- . *La historia y las ciencias sociales*. Traducido por Josefina Gómez Mendoza. Vol. 2. Alianza editorial Madrid, 1970.
- Brinkley, Douglas. *Dean Acheson: The cold War Years, 1953-71*. United States: Yale University Press, 1994.
- Britto, Ana Lucía. «La gestión de los servicios de saneamiento en Brasil: debate público-privado y las perspectivas de universalización de los servicios en las áreas urbanas». *Ciudad y Territorio Estudios Territoriales (CyTET)* 36, n.º 145-6 (2005): 63-77.
- Broomhall, Susan, ed. *Spaces for Feeling: Emotions and Sociabilities in Britain, 1650-1850*. London ; New York: Routledge, Taylor & Francis, 2015.
- Bullough, Vern L., y Bonnie Bullough. *Cross Dressing, Sex, and Gender*. University of Pennsylvania Press, 1993.
- Burns, Mila. «Ditadura tipo exportação: a diplomacia brasileira e a queda de Salvador Allende». *História e Cultura* 5, n.º 3 (14 de diciembre de 2016): 175-98.
- . «El modelo brasileño: la influencia de Roberto Campos y Câmara Canto en la dictadura chilena». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 10 de octubre de 2016. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.69707>.
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. 2a ed. Buenos Aires: Paidós, 2015.
- . *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós, 2007.
- Buzaid, Alfredo. *Conferências*. Departamento de Imprensa Nacional, 1971.
- . *Em defesa da moral e dos bons costumes*. Ministério da Justiça, 1970.
- . «Marxismo e Cristianismo (O Problema do Ateísmo)». Brasilia: Departamento de Imprensa Nacional, 1970.
- Calderón, Edith. *La afectividad en antropología: una estructura ausente*. CIESAS, 2012.
- Câmara, Hélder. *Dom Hélder Câmara. Circulares Pós-Conciliares*. Vol. III. Pernambuco: Companhia Editora de Pernambuco (CEPE), 2015.
- . *The Church and Colonialism: The Betrayal of the Third World*. Dimension Books, 1969.

- Campos, Breno Martins. «Convergência de interesses: liberalismo e protestantismo no Brasil do século XIX». *Protestantismo em Revista* 29 (2013): 2-13.
- Campos Gomes, Edlaine de. «O Movimento do Espírito: Diversidade e Unidade do Pentecostalismo na Baixada Fluminense». Dissertação de Mestrado no Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal de Rio de Janeiro, 1998.
- Campos, José Luis Guerra. «Sentido cristiano del ejército». *Política. Revista de Ciencia Política*, n.º 15 (1988): 151-76.
- Cancian, Renato. *Igreja Católica e ditadura militar no Brasil*. Claridade, 2011.
- Canizares, Raul. *Eshu-Eleggua Elegbara: Santeria and the Orisha of the Crossroads*. New York: Original Publications, 2000.
- Capone, Stefania. «Le pur et le dégénéré: le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées». *Journal de la société des américanistes* 82, n.º 1 (1996): 259-92.
- Carballo López, Francisco J. «La teología política de monseñor José Guerra Campos: Un obispo disidente en la transición política española». [Http://purl.org/dc/dcmitype/Text](http://purl.org/dc/dcmitype/Text), UNED. Universidad Nacional de Educación a Distancia (España), 2016. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=57947>.
- Cardoso, Lucileide, y Célia Costa Cardoso, eds. *Ditaduras: memória, violência e silenciamento*. 1a ed. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia (EDUFBA), 2017.
- Carneiro, Edison. *O quilombo dos Palmares*. 2a ed. Vol. 302. Biblioteca Pedagógica Brasileira 5a. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.
- Carozzi, María Julia, y Alejandro Frigerio. «Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos». *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*, 1994, 17-53.
- Castellano Gama, Elizabeth. «Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este? Trajetória de João da Goméia (1914-1971)». *História*, Universidade Federal Fluminense, 2012.
- Cavalcanti Fortes, Maria do Carmo. *Tenório, o homem e o mito*. São Paulo: Record, 1972.
- Cavalcanti, Robinson. «Pseudo-pentecostais: nem evangélicos, nem protestantes». *Revista ULTIMATO*, Set-Out de 2008. <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/314/pseudo-pentecostais-nem-evangelicos-nem-protestantes>.
- Cavalcanti, Tenório. «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 de febrero de 1954, 00621 edición, sec. Primera Plana.
- . *Memórias de Tenório Cavalcanti segundo narrativa a Arlindo Silva*. Editado por Arlindo Silva. Rio de Janeiro: Edicoes O Cruzeiro, 1954.
- ELMUNDO. «Centenares de armas de la Policía Militar de Río de Janeiro en manos de las milicias», 28 de octubre de 2015. <https://www.elmundo.es/internacional/2015/10/28/563128c546163f65328b45f0.html>.
- Centro de Processamento de Dados. «Duque de Caxias | CMDC». Câmara Municipal de Duque de Caxias, 2013. https://www.cmdc.rj.gov.br/?page_id=1155.

- «CEPERJ». Accedido 2 de julio de 2020. <http://www.ceperj.rj.gov.br/Conteudo.asp?ident=81>.
- «Cesar e Garotinho acham que Marcello ficará neutro». *O Globo*. 8 de octubre de 1998, on-line edición.
<http://www.senado.gov.br/noticias/OpiniaoPublica/inc/senamidia/historico/1998/10/zn10086.htm>.
- Chagas Freitas, Antônio de Pádua. «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 de abril de 1979. BR RJANRIO.TT.0.JUS.PRO.351. Arquivo Nacional de Rio de Janeiro.
- Chalhoub, Sidney. «Precariedade estrutural: o problema da liberdade no Brasil escravista (século XIX)». *História Social*, n.º 19 (2010): 33-62.
- Chevitarese, André Leonardo, y Rodrigo Pereira. «O desvelar do candomblé: a trajetória de Joãozinho da Gomeia como meio de afirmação dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro». *Revista Brasileira de História das Religiões* 9, n.º 26 (Setembro/Dezembro de 2016): 43-65.
- Chiquete, Daniel, y Luis Orellana. «Voces del pentecostalismo latinoamericano». *Concepción: RELEP, CETELA, ASETT*, 2003.
- Clément, Catherine. *Claude Lévi-Strauss*. Fondo de Cultura Economica, 2014.
- Codato, Adriano Nervo, y Marcus Roberto de Oliveira. «A marcha, o terço e o livro: catolicismo conservador e ação política na conjuntura do golpe de 1964». *Revista Brasileira de História* 24, n.º 47 (2004): 271-302.
- Collins, Patricia Hill, y Sirma Bilge. *Intersectionality*. John Wiley & Sons, 2016.
- Comblin, Joseph. *A ideologia da Segurança Nacional: o poder militar na América Latina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- . *Doctrina de seguridad nacional*. Serie de estudios políticos. California: Editorial Nueva Década, 1989.
- Comparato, Gabriel. «Matices populistas: La política turística de Getúlio Vargas (1937-1954) y de Juan Domingo Perón (1946-1952)». *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, n.º 3 (2014): 116-33.
- Conde, Emílio. *História das Assembléias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD), 1960.
- . *História das Assembléias de Deus no Brasil*. 2a ed. Río de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD), 1982.
- Condini, Martinho. «Dom Helder Câmara, Arcebispo de Olinda e Recife, e o Concílio Vaticano II (1962-1965)». *Último Andar - Cadernos de Pesquisa em Ciência e Religião*, n.º 24 (2014): 65-84.
- . *Monseñor Hélder Câmara: Un ejemplo de esperanza*. 1a ed. Editorial San Pablo, 2014.

- Conegundes de Souza, Eduardo. «Roda de samba: espaço da memória, educação e sociabilidade». *Resgate: Revista Interdisciplinar de Cultura* 15, n.º 1 (2007): 103-10.
- Correa Leite Cardoso, Ruth. «Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método». *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*, 2004.
- . «O agricultor eo profissional liberal entre os japoneses no Brasil». *Revista de Antropologia*, 1963, 53-60.
- Corrigan, John. *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*. United States of America: Oxford University Press, 2008.
- Corten, André. *Pentecostalism in Brazil: Emotion of the Poor and Theological Romanticism*. Palgrave Macmillan, 1999.
- Costa e Silva, Artur da. «Lei N° 5.449 de 4 de Junho de 1968». Diário Oficial da Federação, Subchefia para Assuntos Jurídicos, presidência da República, 5 de junho de 1968. Acervo do Planalto.
- Cox, Harvey. *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the 21st Century*. Da Capo Press, 2009.
- CPAD. *Mensageiro da Paz-Artigos Historicos*. Vol. I. 3 vols. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD), 2011.
- Creech, Joe. «Visions of Glory: The Place of the Azusa Street Revival in Pentecostal History». *Church History* 65, n.º 3 (septiembre de 1996): 405-24.
- Crenshaw, Kimberle. «Intersectionality and Identity Politics: Learning from Violence Against Women of Color». En *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives*, editado por Mary Lyndon Shanley y Uma Narayan, 178–193. Pennsylvania State University Press, 1997.
- Dallari, Pedro B. A., Guillermo ira Delli-Zotti, y José Manuel Santos Pérez. *Informe de la Comisión Nacional de la Verdad de Brasil*. Ediciones Universidad de Salamanca, 2017.
- «Dança em Caxias». *ULTIMA HORA (RJ)*. Ano de 1952, 00458 edición.
- Davis, Sonny B. «Brazil-United States Military Relations in the Early Post-World War II Era». *Diálogos* 6, n.º 1 (2002): 13-29.
- De Certeau, Michel. «Walking in the City». En *The Practices of Everyday Life*, traducido por Steven Rendall, 91-110. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Dean, Robert D. *Imperial Brotherhood: Gender and the Making of Cold War Foreign Policy*. United States: University of Massachusetts Press, 2003.
- Del Priore, Mary, y Renato Pinto Venâncio. *Uma breve história do Brasil*. Planeta São Paulo, 2010.
- Discurso do presidente João Figueiredo por ocasião do 7º aniversário do programa evangélico «Reencontro»*. Cinta Videomagnética/DVD. Rio de Janeiro, 1982.
- Divisão de Estudos Demográficos, Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste. *Estrutura e dinâmica da população do Nordeste brasileiro (1940-1970)*. População e Emprego 2. Recife, Brasil: SUDENE - Ministério do Interior, 1978.

- «Diz Lott: “O Exército defenderá a Pátria, a Constituicao, a Lei e a Ordem”». *Correio da Manhã*. 15 de noviembre de 1959, 20442 (3) edición, sec. 2º Caderno.
- Drescher, Jack. «A History of Homosexuality and Organized Psychoanalysis». *Journal of the American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry* 36, n.º 3 (2008): 443-60.
- «Eles esperam por Jesus». *Correio da Manhã*. 9 de marzo de 1970, 23586(3) edición.
- Elias, Norbert. *The Civilizing Process*. Traducido por Edmund Jephcott. Vol. 2. New York: Pantheon Books, 1982.
- Eugenia Meyer, y Alicia Olivera de Bonfil. «La historia oral. Origen, metodología, desarrollo y perspectivas». *Historia Mexicana* 21, n.º 2 (diciembre de 1971): 372-87.
- Farias, Aírton de. *História da sociedade cearense*. Fortaleza, Ceará: Livro Técnico, 2004.
- Ferla, Luis. «Gregorio Marañón y la apropiación de la homosexualidad por la medicina legal brasileña». *Frenia. Revista de Historia de la Psiquiatría* 4, n.º 1 (2004): 53–76.
- Ferreira de Almeida, João, trad. «A armadura de Deus». En *Bíblia Sagrada, Revista e Corrigida*. São Paulo: Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD), 2009.
- Ferreira de Almeida, João, trad. «Atos 2». En *Bíblia Sagrada, Revista e Corrigida*. São Paulo: Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD), 2009.
- Ferreira de Almeida, João. *Bíblia Sagrada. Revista e Corrigida*. São Paulo: Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD), 2009.
- Ferreira Domingues, Jorge Luiz. «Tempo da Colheita: O crescimento das Igrejas Evangélicas no Rio de Janeiro». Dissertação de Mestrado em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal de Rio de Janeiro, 1995.
- Ferreira, Thiago Almeida. «João da Goméia: transgressões e identidades de gênero no candomblé», 2016.
- «Ficheiro:Baixada emancipação .jpg – Wikipédia, a enciclopédia livre». Accedido 2 de julio de 2020.
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Baixada_emancipa%C3%A7%C3%A3o_.jpg
- Figari, Carlos. *Eróticas de la disidencia en América Latina: Brasil, siglos XVII al XX*. 1. ed. Cuerpos en las márgenes. Buenos Aires, Argentina: CLACSO ; Ediciones CICCUS, 2009.
- Figueira de Faria, Miguel. «O modelo Praça/Monumento Central na Evolução Urbanística da Cidade de Lisboa: Notas sobre Toponímia, Urbanismo e História dos Monumentos Públicos». *Colóquio Internacional Lisboa Iluminista e o seu Tempo*, 1997, 51-96.
- Finke, Roger, y Rodney Stark. «The Dynamics of Religious Economies». *Handbook of the Sociology of Religion*, 2003, 96–109.
- Fischer, Claude S. *Made in America: A Social History of American Culture and Character*. University of Chicago Press, 2010.

- Formenti, Ambra. «Rumo a uma fé global: história do movimento evangélico na Guiné-Bissau». *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, n.º vol. 21 (2) (1 de junho de 2017): 293-318.
- Foucault, Michel. «Des espaces autres. Conférence au Cercle d'études architecturales. 14 mars 1967.» *Architecture, Mouvementm Continuité* 5 (1984): 46-49.
- Freire, Silene de Moraes. «Cultura Política, “questão social” e Ditadura Militar no Brasil: o simulacro do pensamento político de militares e tecnocratas no pós-1964». *Rio de Janeiro: Gramma*, 2011.
- Freitag, Barbara. *Teorias da cidade*. Campinas, São Paulo: Papirus, 2006.
- Freston, Paul. *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. 1a ed. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008.
- . *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge University Press, 2004.
- Friedman, Andrea. «The Smearing of Joe McCarthy: The Lavender Scare, Gossip, and Cold War Politics». *American Quarterly* 57, n.º 4 (2005): 1105-29.
- Galvão, André Luís Machado. «O coronelismo como referência identitária: um estudo sobre as narrativas de Wilson Lins». Salvador, Bahia, Brasil, 2014.
- García, Benjamin, y Ximena Sepúlveda. «La historia oral en América Latina». *Secuencia*, n.º 01 (1985): 162.
- García Canclini, Néstor. *Imagarios urbanos*. Buenos Aires: Eudeba, 2010.
- García Sanjuán, Alejandro. «Al-Andalus en la historiografía del nacionalismo españolista (siglos XIX-XXI). Entre la Reconquista y la España musulmana». En *A 1300 años de la conquista de Al-Andalus (711-2011). Historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*, editado por Diego Melo Carrasco y Francisco Vidal Castro, 65-104. Chile: Altazor-Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones, 2012.
- Garrard-Burnett, Virginia. «A vida abundante: a Teologia da Prosperidade na América Latina». *História: Questões & Debates* 55, n.º 2 (2011).
- Gaspar, Jorge. «Estudo geográfico das aglomerações urbanas em Portugal Continental». *Finisterra* 10, n.º 19 (1975).
- Gaspari, Elio. *A ditadura escancarada*. 1a ed. Vol. 2. 5 vols. Coleção Ditadura. Brasil: Editora Intrínseca, 2014.
- Gassen, Valcir. «A Lei de Terras de 1850 e o direito de propriedade». Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Direito), Universidade Federal de Santa Catarina, 1994.
- Gellmann, Jerome I. «A New Look at the Problem of Evil». *Faith and Philosophy*, The Society of Christian Philosophers, 9, n.º 2 (1992): 210-16.
- Gil Filho, Sylvio Fausto. «Estruturas da territorialidade católica no Brasil». *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Nueva serie de Geo Crítica. Cuadernos Críticos de Geografía Humana, X, n.º 205 (15 de enero de 2006): 741-98.

- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Harvard University Press, 1993.
- Glick-Schiller, Nina, y Ayşe Çağlar. «Towards a Comparative Theory of Locality in Migration Studies: Migrant Incorporation and City Scale». *Journal of ethnic and migration studies* 35, n.º 2 (2009): 177-202.
- Glick-Schiller, Nina, Ayşe Çağlar, y Thaddeus C Guldbrandsen. «Beyond the Ethnic Lens: Locality, Globality, and Born-again Incorporation». *American ethnologist* 33, n.º 4 (2006): 612-33.
- Góes, Walder de. «O novo papel político das Forças Armadas no Brasil». En *Texto apresentado no VII Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, Grupo Elites políticas*. Águas de São Pedro, S. P.: Departamento de Ciência Política, Universidade de Brasília, 1983.
- Goldstein, Joshua S. «War and Gender». En *Encyclopedia of Sex and Gender: Men and Women in the World's Cultures Volume I: Topics and Cultures A-K Volume II: Cultures L-Z*, editado por Carol R. Ember y Melvin Ember, 107-16. Boston, MA: Springer US, 2004.
- Gomes de Oliveira, Megg Rayara. «O diabo em forma de gente: (r)existências de gays afeminados, viados e bichas pretas na educação». Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Educação), Universidade Federal do Paraná, 2017.
- Gonçalves da Silva, Vagner. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. Selo Negro, 2005.
- . «Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo». *Mana* 13, n.º 1 (abril de 2007): 207-36.
- Green, James Naylor. *Beyond Carnival: Male Homosexuality in Twentieth-Century Brazil*. Worlds of desire. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- . «Growing up Hidden: Notes on Understanding Male Homosexuality». *The American journal of psychoanalysis* 63, n.º 2 (2003): 177-91.
- Green, James Naylor, y Renan Quinalha. «Homossexualidades, repressão e resistência durante a ditadura». *Comissão Nacional da Verdade.(Org.). Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade* 2 (2015): 289-302.
- Grele, Ronald J. «La historia y sus lenguajes en la entrevista de historia oral: quién contesta a las preguntas de quién y por qué». *Historia y fuente oral*, 1991, 111–129.
- TechCrunch. «Grindr Sold by Chinese Owner after US Raised National Security Concerns». Accedido 21 de marzo de 2020. <http://social.techcrunch.com/2020/03/06/grindr-sold-china-national-security/>.
- Guimarães, Roberta Sampaio. *A utopia da Pequena África: projetos urbanísticos, patrimônios e conflitos na Zona Portuária carioca*. Editora FGV, 2014.
- Gutman, Guilherme. «Raça e psicanálise no Brasil. O ponto de origem: Arthur Ramos». *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental* 10, n.º 4 (diciembre de 2007): 711-28.

- Gutmann, Matthew C. «Trafficking in Men: The Anthropology of Masculinity». *Annual Review of Anthropology* 26, n.º 1 (1997): 385-409.
- Guzy, Lidia, y James Kapaló. *Marginalised and Endangered Worldviews: Comparative Studies on Contemporary Eurasia, India and South America*. LIT Verlag Münster, 2017.
- Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Traducido por Ramón García Cotarelo. Planeta-De Agostini, 1994.
- . *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz Editores, 2008.
- Haesbaert, Rogério. *Des-territorialização e identidade: a rede gaúcha no Nordeste*. Editora da Universidade Federal Fluminense, 1997.
- Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory*. United States of America: University of Chicago Press, 1992.
- Hamilton, Russell G. «Afro-Brazilian Cults in the Novels of Jorge Amado». *Hispania* 50, n.º 2 (mayo de 1967): 242.
- Hancock, Ange-Marie. «Intersectionality as a Normative and Empirical Paradigm». *Politics & Gender* 3, n.º 2 (2007): 248-54.
- Hart, Stephen M. *A Companion to Latin American Film*. Vol. 207. Boydell & Brewer Ltd, 2004.
- Hartog, François. *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. 1a. Edición en Español. El oficio de la historia. México: Universidad Iberoamericana, 2007.
- Hayford, Jack W., y S. David Moore. *The Charismatic Century: The Enduring Impact of the Azusa Street Revival*. FaithWords, 2009.
- Herek, Gregory M. «Beyond “Homophobia”: Thinking about Sexual Prejudice and Stigma in the Twenty-First Century». *Sexuality Research & Social Policy* 1, n.º 2 (1 de abril de 2004): 6-24.
- Herman, Ellen. *The Romance of American Psychology: Political Culture in the Age of Experts*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1996.
- Hernández, Rafael Mas. «Periferias urbanas y nuevas formas espaciales». *Actas del III Coloquio de Geografía Urbana. La ciudad: tamaño y crecimiento, Departamento de Geografía de la Universidad de Málaga 1999* (2005): 201-33.
- Hilton, Stanley E. «The United States, Brazil, and the Cold War, 1945-1960: End of the Special Relationship». *The Journal of American History* 68, n.º 3 (1981): 599-624.
- Hirschfeld, Magnus. *Die Transvestiten*. Editado por Max Tilke. Berlin: Pulvermacher, 1912.
- Huertas, Rafael. *Historia cultural de la psiquiatría: (Re)pensar la locura*. Los Libros de la Catarata, 2019.
- Hunt, Stephen. «Evaluating Prophetic Radicalism: The Nature of Pentecostal Politics in Brazil». En *Pentecostal Power: Expressions, Impact and Faith of Latin American Pentecostalism*, editado por Calvin Smith, 157-80. United States of America: BRILL, 2010.
- Huntington, Samuel P. *El soldado y el estado: teoría y política de las relaciones cívico-militares*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1995.

- Iannaccone, Laurence R. «Religious Markets and the Economics of Religion». *Social compass* 39, n.º 1 (1992): 123-31.
- . «The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion». *Rationality and society* 3, n.º 2 (1991): 156-77.
- Ianni, Octávio. *O ciclo da revolução burguesa*. 2a. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- IBGE. «CENSO DEMOGRÁFICO 2010. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência». Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2011. <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/137#resultado>.
- «Igrejas católicas e evangélicas com a prensa». *Jornal do Brasil*. 30 de octubre de 1975, 00205 edición, sec. Política e Governo.
- «Ilustração em vetor mapa região Rio de Janeiro | Vetores de Domínio Público». Accedido 2 de julio de 2020. <https://www.publicdomainvectors.org>.
- «“Império Serrano” Virou Sucursal do “Café Society” da Zona Sul!» *ULTIMA HORA (RJ)*. 17 de enero de 1956, sec. 2º Caderno.
- Jagun, Márcio de. *Yorubá: Vocabulário Temático do Candomblé*. Rio de Janeiro, RJ: LITTERIS, 2017.
- Jay, Karla, y Allen Young. *Lavender Culture*. New York University Press, 1994.
- «Joãozinho da Goméia não será expulso de Umbanda». *A Luta Democrática : Um jornal de luta feito por homens que lutam pelos que não podem lutar (RJ)*. 23 de febrero de 1956, 00627 edición.
- Johnson, Colin R. «Homosexuals in Unexpected Places? An Introduction». *American Studies* 48, n.º 2 (2007): 5-8.
- Johnson, David K. «America’s Cold War Empire. Exporting the Lavender Scare». *Global Homophobia*, 2013, 55-74.
- Johnson, David K. *The Lavender Scare: The Cold War Persecution of Gays and Lesbians in the Federal Government*. University of Chicago Press, 2009.
- Junior, Carlos Martins. «Saber jurídico e homossexualidade no Brasil da Belle Époque». *Diálogos-Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História* 19, n.º 3 (2015): 1218-51.
- Kalu, Ogbu. *African Pentecostalism: An Introduction*. Oxford University Press, 2008.
- Kierkegaard, Søren. *Fear and trembling*. Oxford University Press London, 1946.
- Kisala, Robert. «Urbanization and Religion». En *Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, de Peter Antes, Armin W. Geertz, y Randi R. Warne, 255-74. Walter de Gruyter, 2008.
- Kropotkin, Petr Alekseevich, y Frank Mintz. *La moral anarquista*. Madrid: Catarata, 2003.
- Kuper, Hilda, ed. *Urbanization and Migration in West Africa*. Los Angeles: University of California Press, 1965.

- La Fountain-Stokes, Lawrence. «De sexilio(s) y diáspora(s) homosexual(es) latina(s): cultura puertorriqueña y lo nuyorican queer». *Debate Feminista* 29 (2004): 138-57.
- Lago, Luciana Corrêa do. «A “periferia” metropolitana como lugar do trabalho: da cidade-dormitório à cidade plena». *CADERNOS IPPUR*, 2007, 9.
- Laguarda, Rodrigo. «El ambiente: espacios de sociabilidad gay en la ciudad de México, 1968-1982». *Secuencia*, n.º 78 (diciembre de 2010): 149-74.
- Landes, Ruth. «A Cult Matriarchate and Male Homosexuality.» *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 35, n.º 3 (1940): 386-97.
- . *The City of Women*. Editado por Sally Cole. 1a. United States of America: University of New Mexico Press, 1994.
- . «The Ethos of the Negro in the New World». Memorandum. New York, 1939. Collection Number 03826; Subseries 5.9.2.1. Personality and Cultural Traits of the Negro, 1938-1940 and undated. Guy Benton Johnson Papers, 1830-1882, 1901-1987; The Southern Historical Collection, Louis Round Wilson Special Collections Library.
- Lapa Alves, Carlos Jordan, y Ana Carolina da Silva Freitas. «A construção da imagem de Luz del Fuego nos jornais brasileiros e a sua interferência na política capixaba das décadas de 30 e 40». *Temática* 12, n.º 4 (2016).
- Latour, Bruno. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-network-Theory*. Clarendon lectures in management studies. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2005.
- Le Breton, David. «Por una antropología de las emociones». *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* 10, n.º 4 (marzo de 2013): 69-79.
- Lehmann, David. *Democracy and Development in Latin America: Economics, Politics and Religion in the Post-War Period*. Temple University Press, 1992.
- Lemos, Silbert dos Santos. *Os donos da cidade*. Crimes que Abalaram Caxias 3. Caxias Recortes, 1980.
- Lemos, Ubiratan de. «Joãozinho da Goméia no Tribunal de Umbanda». *O Cruzeiro*, 17 de marzo de 1956.
- Lepetit, Bernard. *Por uma nova história urbana*. Traducido por Heliana Angotti Salgueiro. Edusp, 2001.
- Leroy, Stéphane. «Gay Paris: Elements for a Geography of Homosexuality». *Annales de Géographie* No 646, n.º 6 (2005): 579-601.
- Letras Libres. «Entrevista a Pierre Nora: "El historiador es un árbitro de las diferentes memorias"». Letras Libres. Accedido 14 de marzo de 2020. <http://www.letraslibres.com/espana-mexico/revista/entrevista-pierre-nora-el-historiador-es-un-arbitro-las-diferentes-memorias>.
- Lima, Deborah de Magalhães. «A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico», 1999.
- Lins França, Isadora. «Espaço, lugar e sentidos: homossexualidade, consumo e produção de subjetividades na cidade de São Paulo». *Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero* 4, n.º 2 (9 de mayo de 2013): 148-63.

- Lippi Oliveira, Lúcia, ed. *Cidade: história e desafios*. 1a ed. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2002.
- Lopes da Costa Vieira, Andrea, y Adriana Braga Botelho e Silva. «Estudos acerca da identidade negra afro-religiosa na Baixada Fluminense: a construção histórica de uma relação entre identidade, reivindicação política e religião». En *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História– ANPUH*. Sao Paulo, 2011.
- Lopes, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. Selo Negro Edições, 2014.
- Lopes Peralta, Antônio Carlos. «Um vento de fogo – João da Gomeia: um homem em seu tempo.» Dissertação de Mestrado em História, Programa de Mestrado em História, Universidade Severino Sombra, 2000.
- Luan, Brazilian_Svg: Felipe Menegazby. *Português: Mapa das regiões do Brasil propostas por Milton Santos e Maria Laura Silveira*. 18 de enero de 2014. This file was derived from: Brazilian States.svg: a partir de informações de MUDANÇAS QUE ESTÃO NO MAPA. [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Regi%C3%B5es_do_Brasil_\(Milton_Santos\).svg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Regi%C3%B5es_do_Brasil_(Milton_Santos).svg).
- Luibhéid, Eithne. «Queer/Migration: An Unruly Body of Scholarship». *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 14, n.º 2 (12 de julio de 2008): 169-90.
- Machado Caldas, Álvaro. *Comissão da Verdade do Rio. Relatório*. Rio de Janeiro: CEV, 2015.
- Machado de Almeida, Ronaldo Romulo. «A Universalização do Reino de Deus». Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1996.
- «Macumba em Caxias. Cidade de Joelhos ante Changô.» *ULTIMA HORA (RJ)*. 6 de julio de 1951, 00022 edición.
- Magalhaes Estevez, Alejandra Luisa. «A igreja e os trabalhadores católicos: um estudo sobre a Juventude Operária Católica e a Ação Católica Operária (1940-1980)». Dissertação (mestrado), UFRJ/História Social, 2008.
- Magnani, José Guilherme Cantor. *Da periferia ao centro*. Editora Terceiro Nome, 2012.
- Maio, Marcos Chor. «A medicina de Nina Rodrigues: análise de uma trajetória científica». *Cadernos de Saúde Pública* 11, n.º 2 (junio de 1995): 226-37.
- Manoel, Ivan Aparecido. «A Ação Católica Brasileira: notas para estudo». *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences* 21 (1999): 207-15.
- Marciano de Medeiros, Gen. Carlos. «Decreto N° 841 de 14 de Novembro de 1973». Prefeitura Municipal de Duque de Caxias, 1973. Instituto Histórico de Duque de Caxias.
- Mariano, Ricardo. «Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos». *Revista de Estudos da religião* 4 (2008).
- . «Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal». *Estudos avançados* 18, n.º 52 (2004): 121-38.
- . *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. Edicoes Loyola, 1999.

- . «Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando». PhD Thesis, Universidade de São Paulo, 1995.
- . «Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço». *Perspectiva Teológica* 43, n.º 119 (2011): 11.
- Maricato, Mariza. *A Produção Capitalista da Casa (e da Cidade) no Brasil Industrial*. Vol. 1. 1a. São Paulo: Alfa-Omega, 1979.
- Marin, Jérri Roberto. «Desmascarando os falsificadores da palavra: a Assembleia de Deus diante do mercado religioso da década de 1990». *Revista Brasileira de História das Religiões, Maringá (PR)* 5, n.º 15 (2013).
- Mate, Reyes. *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de occidente*. Vol. 151. Anthropos Editorial, 2006.
- Matory, J. Lorand. *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2005.
- Matos, Ralfo. «Migração e urbanização no Brasil». *Revista Geografias*, 1 de junio de 2012, 7-23.
- McGee, Gary B. «The Azusa Street Revival and Twentieth-Century Missions». *International Bulletin of Missionary Research* 12, n.º 2 (1 de abril de 1988): 58-61. <https://doi.org/10.1177/239693938801200203>.
- McMahon, Robert J. *Dean Acheson and the Creation of an American World Order*. Potomac Books, Inc., 2009.
- «Melhor diálogo entre as religiões reúne católicos e protestantes no Rio». *Jornal do Brasil*. 10 de septiembre de 1974, 00155 edición, sec. 1º Caderno.
- Mello e Souza, Laura de. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- Mello Neto, David Maciel de. «‘Esquadrão da morte’: Uma outra categoria da acumulação social da violência no Rio de Janeiro». *Dilemas-Revista de Estudos de Conflito e Controle Social* 10, n.º 1 (abril de 2017): 132-62.
- Mendes, Andrea. «Candomblé angola e o culto a caboclo: de como João da Pedra Preta se tornou o rei nagô». *Periferia* 6, n.º 2 (2016): 120-38.
- . *Vestidos de realeza: fios e nós centro-africanos no candomblé de Joãozinho da Gomeia*. Duque de Caxias, Rio de Janeiro: APPH-Clio, 2014.
- Mendonça, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. EdUSP, 2008.
- Mendonça, Silvia de. *Silvia de Mendonça habla sobre la importancia del espacio en la lucha por los derechos de la población negra*. Digital. Memoria y Olvido del terreiro da Goméia. Instituto Histórico, Duque de Caxias: REC_104_Silvia, 2019.
- Menezes de Freitas Lima, Hydekel. «Lei Ordinária N° 726 de Duque de Caxias, R.J.» Leis Municipais, 16 de diciembre de 1985. <http://leismunicipa.is/xml.eu>.

- Mier Garza, Raymundo. «Complejidad: bosquejos para una antropología de la inestabilidad». En *Antropología y complejidad*, 77–104. Gedisa, 2002.
- . «Tiempos rituales y experiencia estética». *Procesos de escenificación y contextos rituales*, 1996, 83–110.
- Millen, Luisa M. «Daniel Berg». En *Encyclopedia of Christianity in the United States*, editado por George Thomas Kurian y Mark A. Lamport, V:232. United Kingdom: Rowman & Littlefield, 10 de noviembre de 2016.
- Misse, Michel. «Sobre a acumulação social da violência no Rio de Janeiro». *Civitas-Revista de Ciências Sociais* 8, n.º 3 (2008): 371-85.
- Moliner González, Juan Antonio. «Aproximación al concepto de moral militar». *Boletín de Información*, n.º 298 (2007): 7-19.
- . «¿Qué es la ética militar?» *bie3: Boletín I.E.E.E.*, n.º 11 (2018): 615-43.
- Monsiváis, Carlos. *Apocalipstick*. Penguin Random House Grupo Editorial México, 2016.
- Monteiro, Linderval Augusto. *Retratos em movimento: vida política, dinamismo popular e cidadania na Baixada Fluminense*. Editora FGV, 2016.
- Monteiro Teixeira Sobrinho, Antônio Carlos, y Carlos Augusto Magalhães. «Jorge Amado e as identidades às margens». *ANTARES: Letras e Humanidades*, n.º 4 (2010): 141-60.
- Moreno Alexandre, Diego. «Parque da Conquista: O Movimento Social na posse e Formação do Bairro em Duque de Caxias». *Revista Pilares da História. Duque de Caxias e Baixada FLuminense*, n.º ano 11-Edição especial (maio de de 2012): 23-30.
- Mota, Carlos Guilherme, Adriana Lopez, y Jose Manuel Santos Pérez. *Historia de Brasil: una interpretación*. Vol. 41. Ediciones Universidad de Salamanca, 2009.
- Mota, Carlos Guilherme, Adriana López, y Jose Manuel Santos Pérez. *Historia de Brasil: una interpretación*. Ediciones Universidad de Salamanca, 2009.
- Mott, Luiz. «Relações raciais entre homossexuais no Brasil colonial». *Revista de Antropologia*, 1992, 169-89.
- Mumford, Lewis. *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects*. New York: Harcourt, Brace and World, 1961.
- Munanga, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Editora Vozes, 1999.
- Muniz De Albuquerque Junior, Durval. *Nordestino: invenção do «Falo». Uma história do gênero masculino (1920-1940)*, 2013.
- Muraro, Valmir Francisco. *Juventude Operária Católica (JOC)*. Brasiliense, 1985.
- Nadai, Elza. «O ensino de história no Brasil: trajetória e perspectiva». *Revista Brasileira de História* 13, n.º 25/26 (1992): 143-62.
- Napolitano, Marcos, y Maria Clara Wasserman. «Desde que o samba é samba: a questão das origens no debate historiográfico sobre a música popular brasileira». *Revista brasileira de história* 20, n.º 39 (2000): 167-89.

- Nascimento, Abdías do. «Oxósse festejado nos terreiros de Umbanda». *ULTIMA HORA (RJ)*. 21 de enero de 1952, 00187 edición.
- Nascimento, Andréa. «De São Caetano à Caxias: Um estudo de Caso sobre a trajetória do Rei do Candomblé Joãozinho da Gomeia». *Monografia (graduação) em Pedagogia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro*, 2003, 99.
- Nascimento Babo de Mendonça, Michelle. «Grupos de Extermínio na Baixada Fluminense e Milícia no Rio de Janeiro». *Ciências Jurídicas e Sociais Aplicadas* 2, n.º 2 (14 de julio de 2019): 36-43.
- Nascimento, Elisa Larkin. *The Sorcery of Color: Identity, Race, and Gender in Brazil*. Temple University Press, 2007.
- Nassif, Luis. *Walther Moreira Salles. O Banqueiro-Embaixador e a Construção do Brasil*. São Paulo-SP-Brasil: Nacional, 2019.
- Natividade, Marcelo. «Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas». *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 21, n.º 61 (2006): 115–132.
- . «O combate da castidade: autonomia e exercício da sexualidade entre homens evangélicos com práticas homossexuais». *Debates do NER* 2, n.º 12 (2007).
- Nietzsche, Friedrich. *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*. Traducido por Peter Preuss. Hackett Publishing, 1980.
- «Ninon Sevilla e o Embaixador de Cuba no Terreiro de Goméia». *Imprensa Popular (GB)*. 6 de diciembre de 1956. Museu de Arte Popular Edison Carneiro.
- «No largo do Boticario». *ULTIMA HORA (RJ)*. Ano de 1952, Edicao 00327 (1) edición.
- Nobre, Carlos. *Gomeia João: a arte de tecer o invisível*. Rio de Janeiro: Centro POrtal Cultural, 2017.
- Nora, Pierre. *Les lieux de mémoire*. Traducido por Laura Masello. Vol. 3. Gallimard Paris, 1997.
- Noronha, Taís Fernanda. «Joãozinho da Goméia: Memórias do Babalorixá em Duque de Caxias (1914-1971)». Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Culturas e Artes; Universidade Unigranrio, 2017.
- Nussbaum, Martha C. *Political Emotions*. Harvard University Press, 2013.
- . *The Monarchy of Fear: A Philosopher Looks at Our Political Crisis*. Oxford University Press, 2018.
- . *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001.
- «OAB vai permanecer no Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana». *Jornal do Brasil*. 29 de septiembre de 1973, 00174 edición, sec. 1º Caderno.
- Oliveira, Alberto de, y Adrianno O. Rodriguez. «Industrialização na periferia da região metropolitana do Rio de Janeiro: novos paradigmas para velhos problemas». *Semestre económico* 12, n.º 24 (2009): 127-43.
- Oliveira, Joanyr de. *As Assembléias de Deus no Brasil: sumário histórico ilustrado*. Cpad, 1997.

- Oliveira, José de. *Breve História do Movimento Pentecostal*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD), 2003.
- Os Desafios do Carnaval Hoje*, por Luiz Antonio Simas / Philos TV. Acessado 26 de mayo de 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=QYIpTTIY0l8&t=212s>.
- Otto, Rudolph. *Ensayos sobre lo numinoso*. Trotta, 2009.
- . «Lo santo». *Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 1980.
- Pace, Richard. «The Amazon Caboclo: What's in a Name?» *Luso-Brazilian Review*, 1997, 81-89.
- «Padre acha que igrejas evangélicas pentecostais são motivo de esperança». *Jornal do Brasil*. 10 de agosto de 1973, 00155 edición, sec. Nacional, 1º Caderno.
- Paiva, Waldemir. «Revelação: Joãosinho da Gomeia fez duas Rainhas do Rádio!» *Revista do Rádio*, 5 de marzo de 1954.
- Palti, Elías José. «Imaginación Histórica e Identidad Nacional En Brasil y Argentina. Un Estudio Comparativo». *Revista Iberoamericana* 62, n.º 174 (3 de marzo de 1996): 47-69.
- Parés, Luis Nicolau. «The Birth of the Yoruba Hegemony in Post-Abolition Candomblé». *Journal de la société des américanistes* 91, n.º 91-1 (5 de enero de 2005): 139-59.
- Patuzzi, Silvia. «Humanistas, príncipes e reformadores no Renascimento». En *Modernas Tradições: Percursos da Cultura Ocidental, séculos XV-XVII.*, de Berenice Cavalcante, 85-175. Rio de Janeiro: Access, 2002.
- . «Sem intermediários». *Revista de História da Biblioteca Nacional* Ano 8, n.º N° 87 (dezembro de 2012): 20-21.
- Pelton, Robert D. *The Trickster in West Africa*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Pereira, Maria Izabel De Carvalho. *Linguagem Do Cotidiano Em Tendas, Comunidades, Fraternidades, Centros E Barracões De Candomblé, Umbanda E Outros Cultos De Raiz Afro Brasileiros*. Minas Gerais: Editora Barlavento, 2014.
- Pereira, Rodrigo. «Análise do espaço e da cultura material no extinto Terreiro da Gomeia (Duque de Caxias/RJ): um estudo etnoarqueológico». *Revista de Arqueología Pública* 9, n.º 3 (2015): 220.
- . «Análise Do Espaço e Da Cultura Material No Extinto Terreiro Da Gomeia (Duque de Caxias/Rj): Um Estudo Etnoarqueológico - Volume 1». Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.
- . «Memórias do Terreiro da Gomeia: entre a materialidades e a oralidade». *Religião & Sociedade* 37, n.º 3 (2017): 101-23.
- . «SUCESSÃO E LIMINARIDADE: O CASO DO TERREIRO DA GOMEIA». *Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia* 3, n.º 1 (2015): 372-402.
- Pereira, Rodrigo, y Frederico Antonio Ferreira. «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* 17, n.º 2 (2018): 233-56.
- Petterson, Aldor. «Salvador de Bahia». *Mensagem da Paz*. 1 de junio de 1946, Ano XV, No. 12, 1a quinzena de junho edición, sec. No Seará do Senhor -.
- Pinheiro Fajardo, Maxwell. «O imaginário assembleiano e a transição do rural para o urbano». Editado por Claiton Ivan Pommerening. *Azusa - Revista de Estudos Pentecostais* VII, n.º 1 (enero de 2016): 64-74.
- Pires de Almeida, José Ricardo. *Homossexualismo. (A libertinagem no Rio de Janeiro) Um estudo sobre as perversões e inversões do instinto genital*. Rio de Janeiro: Editora Laemmert, 1906.
- Plaideau, Charlotte. «La guerra neopentecostal contra el demonio afro-brasileño.» En *CEISAL*, 2007.
- . «La guerre néopentecôtiste contre le démon afro-brésilien. Lorsque conflit et alliance constituent les deux faces d'une même pièce». *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, n.º 55 (2006): 127-141.
- Poloma, Margaret M. *The Assemblies of God at the Crossroads: Charisma and Institutional Dilemmas*. Univ. of Tennessee Press, 1989.
- Porto Boenavides, Débora Luciene. «Ressignificar e resistir: a Marcha das Vadias e a apropriação da denominação opressora». *Estudos Feministas* 27, n.º 2 (2019): 1-9.
- Prandi, Reginaldo. «African Gods in Contemporary Brazil: A Sociological Introduction to Candomblé Today». *International Sociology* 15, n.º 4 (2000): 641-663.
- . «Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu». *Revista Usp*, n.º 50 (2001): 46-63.
- «Presb. Américo Gomes de Barros Filho - 92 anos». *Boletim Dominical da Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro*. 3 de diciembre de 2017, LXXII N° 3780 edición.
- Prieto Bolaños, Carlos Felipe. «Violencia cultural en las favelas Una aproximación al problema de las milicias y sus alianzas con agentes del Estado en Rio de Janeiro 1995-2008». Licenciatura en Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana, 2012.
- José Sarney. «Programa Nacional do Leite», 12 de septiembre de 2011. <https://josesarney.org/politico/presidente/politicas-do-governo/programa-nacional-do-leite>.
- Pulido Llano, Gabriela. *El mapa «rojo» del pecado: miedo y vida nocturna en la ciudad de México 1940-1950*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2016.
- Quevedo, Chapman, y Willian Alfredo. «El concepto de sociabilidad como referente del análisis histórico». *Investigación & Desarrollo* 23, n.º 1 (28 de mayo de 2015): 1-37-37.
- Quinalha, Renan Honorio. «Contra a moral e os bons costumes: a política sexual da ditadura brasileira (1964-1988)». Tese de Doutorado em Relações Internacionais, Universidade de São Paulo, 2017.
- Rahman, Momin. *Homosexualities, Muslim Cultures and Modernity*. Springer, 2014.

- Ramos, Arthur. «A sordície nos alienados: ensaio de uma psicopatologia da imundície». Livredocência elaborada para o concurso na cátedra de Clínica Psiquiátrica, Faculdade de Medicina da Bahia, 1928.
- . «Primitivo e Locura». Tese para obter o título de Doutor em Ciências Médicas e Quirúrgicas, Faculdade de Medicina da Bahia, 1926.
- Rangel Bandeira, Antônio. *Armas para quê?: O uso de armas de fogo por civis no Brasil e no mundo, e o que isso tem a ver com a sua segurança*. Leya, 2019.
- Reddy, William M. «Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions». *Current Anthropology* 38, n.º 3 (junio de 1997): 327-51.
- . «Emotional Liberty: Politics and History in the Anthropology of Emotions». *Cultural Anthropology* 14, n.º 2 (mayo de 1999): 256-88.
- . *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001.
- Regimento Do Terreiro Da Cidade De Lisboa: No Anno de 1779*. Regia Officina Typogr., 1779.
- Reina, Morgane Laure. «Pentecostalismo e questão racial no Brasil: desafios e possibilidades do ser negro na igreja evangélica». *Plural* 24, n.º 2 (2 de diciembre de 2017): 253-75.
- Reis, João José. *Divining Slavery and Freedom: The Story of Domingos Sodré, an African Priest in Nineteenth-Century Brazil*. Cambridge University Press, 2015.
- . *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. Editora Companhia das Letras, 2008.
- Reis, Sandra Regina. *Mae Seci Caxi habla de La Goméia*. MP3 Digital. Memoria y Olvido del terreiro da Goméia. Biblioteca Municipal de Duque de Caxias: REC_110 Mae Seci, 2019.
- Relph, Edward C. *Place and placelessness*. 1. London: Pion, 1976.
- Restier da Costa Souza, Henrique. «Lá vem o negão: discursos e esterótipos sexuais sobre os homens negros». *Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos)*, 2017.
- Ribeiro Durham, Eunice. *A caminho da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo*. Vol. 77. Editora Perspectiva, 1973.
- . «Pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas». *Aventura antropológica: teoria e pesquisa*, 1988.
- Ribeiro Durham, Eunice, y Ruth Corrêa Leite Cardoso. «O ensino da Antropologia no Brasil». *Revista de Antropologia*, 1961, 91-107.
- Ricoeur, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Unicamp, 2007.
- Ricoeur, Paul, y David Pellauer. «Evil, a challenge to philosophy and theology». *Journal of the American Academy of Religion* 53, n.º 4 (1985): 635-48.
- Rios, Luis Felipe. «“Loce loce metá rê-lê!”: posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife». *Revista Polis e Psique* 1, n.º 3 (2011): 212-31.

- Risi Junior, João Baptista, y Roberto Passos Nogueira. «As condições de saúde no Brasil». En *Caminhos da saúde pública no Brasil*, editado por Jacobo Finkelman. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2002.
- Rodrigues, José Honório. «Como se deve escrever a História do Brasil». *Revista de Historia de América*, n.º 42 (1956): 433-58.
- . «História da história do Brasil». *Brasiliana*, 1988.
- Rodríguez Antunes, Ana Luiza. «Homossexualidade: a mestiçagem que Jorge Amado não viu : um estudo sobre as personagens homossexuais nos romances de Jorge Amado». Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2009.
- Rosario, Vernon A. *Science and Homosexualities*. Routledge, 2013.
- Rosenwein, Barbara H. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. First printing, Cornell paperbacks. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 2007.
- Rosenwein, Barbara H., y Riccardo Cristiani. *What is the History of Emotions?* Malden, MA: Polity, 2018.
- Rouchou, Joëlle. *Samuel, duas vozes de Wainer*. UniverCidade, 2004.
- Salvarredy, Juan, y Gabriela Torrents. *Historia Territorializada. Lo cotidiano en la transformación del espacio*. Colección Arquitectura en la Producción Urbana. Buenos Aires, Argentina: FADU-Instituto de la Espacialidad Humana, 2019.
- Sandroni, Carlos. «Samba de roda, patrimônio imaterial da humanidade». *Estudos avançados* 24, n.º 69 (2010): 373-88.
- Sanjek, Roger. «Brazilian Racial Terms: Some Aspects of Meaning and Learning». *American Anthropologist* 73, n.º 5 (1971): 1126-43.
- Santos Conrado, Flávio César dos. «Cidadãos do Reino de Deus. Representações, práticas e Estratpegias Eleitorais». Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia), Universidade Federal de Rio de Janeiro, 2000.
- Santos de Souza, MarluCIA. *Escavando o passado da cidade: história política da cidade de Duque de Caxias*. Duque de Caxias: APPH-Clio, 2014.
- Santos, Fabiola. *Fabiola habla sobre su conversión*. Digital. Sobre el evangelismo en Vila Leopoldina IV. Duque de Caxias, Río de Janeiro: REC_96 Fabiola, 2019.
- Santos, Maria do Carmo. *Dona Maria do Carmo habla sobre su historia familiar*. Digital. Barracao de Umbanda de Zelador Roberto: REC_98_Maria, 2019.
- Santos, Maria Stella de Azevedo. *Meu Tempo É Agora*. Edição: 2ª. Salvador, Brazil: Assembléia Legislativa - Bahia, 2010.
- Santos, Milton. *Ensaio sobre a Urbanização Latino-Americana*. São Paulo: Hucitec, 1982.
- . *O Brasil: Território e Sociedade no Início do Século XXI*. Edição: 19. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- Santos Schmidt, Maria Auxiliadora Moreira dos. «História do ensino de História no Brasil: uma proposta de periodização». *Revista História da Educação* 16, n.º 37 (2012): 73-91.

- SARCAST. «Joãozinho da Goméia vai procesar à Brassiliana». *A Luta Democrática : Um jornal de luta feito por homens que lutam pelos que não podem lutar (RJ)*. 1955, 00537 edição.
- «Sargento da tiro na Igreja contra pastor acertando dois fiéis». *O Fluminense (RJ)*. 3 de abril de 1968, 23095 (1) edição, sec. Polícia.
- Sarney, José. *Mensagem ao Congresso Nacional na Abertura da 1.^a Sessão Legislativa da 48.^a Legislatura*. II -Coleção Documentos da Presidência da República. Brasília: Presidência da República, 1987.
- Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*. Open Road Media, 2012.
- Schiattarella, Sandro. *Conversando sobre a Assambléia de Deus*. Aparecida, São Paulo: Editora Santuario, 1987.
- Scott, Joan Wallach. *Feminism and History*. Oxford University Press, USA, 1996.
- . «Gender as a Useful Category of Historical Analysis». En *Culture, society and sexuality*, 77-97. Routledge, 2007.
- «Se Sofres, examina-te a ti mesmo». *Mensageiro da Paz*. 15 de marzo de 1955, 2a edición. Centro de Estudos do Movimento Pentecostal (CEMP).
- Seawright Alonso, Leandro. «As memórias da capelania militar e o Serviço de Assistência Religiosa do Exército Brasileiro: história, (in)tolerância e chefia castrense». *HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 2016, 1589-1618.
- Servicio Nacional de Informações. «COMPANHIA FEDERAL DE SEGUROS (FEDERAL) PRIVATIZAÇÃO.» Agência Rio de Janeiro, 30 de agosto de 1979. BR DFANBSB V8.MIC, GNC.AAA.79003970. Arquivo Nacional de Rio de Janeiro.
- Severo Pais, Priscila Vitalino. «Sentidos Políticos da Saúde Pública no Brasil do Século XX e nos Projetos da 6^o Conferência Nacional de Saúde». *Intellèctus* 15, n.º 1 (2016): 144-67.
- Shibusawa, Naoko. «The Lavender Scare and Empire: Rethinking Cold War Antigay Politics*». *Diplomatic History* 36, n.º 4 (2012): 723-52.
- Shidlo, Gil. «Mito Da Privatização Na América Latina». *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y El Caribe* 1, n.º 1 (13 de abril de 2015).
- Shirey, Heather. «Transforming the Orixás: Candomblé in Sacred and Secular Spaces in Salvador Da Bahia, Brazil». *African Arts* 42, n.º 4 (2009): 62-79.
- Signorelli, Amalia, y Raúl Nieto Calleja. *Antropología urbana*. Vol. 35. Anthropos Editorial, 1999.
- Silva, Hernani Francisco da. *O Movimento Negro Evangélico, um mover do Espírito Santo*. São Paulo: Selo Negritude Cristã, 2011.
- Silva Lisboa, José da. *Constituição moral, e deveres do cidadão: Com exposição da moral publica conforme o espirito da constituição do imperio. Parte I*. Typographia nacional, 1824.
- Silva, Luís Octávio da. «História Urbana: a constituição de uma área de conhecimento». *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais* 4, n.º 1/2 (31 de mayo de 2002): 75-89.

- Simmel, Georg. «The Metropolis and Mental Life». En *On Individuality and Social Forms*, de Georg Simmel, editado por Donald N. Levine. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- Smith, Christian, y Joshua Prokopy. *Latin American Religion in Motion*. Routledge, 2004.
- Smither, Edward L. «The Impact of Evangelical Revivals on Global Mission: The Case of North American Evangelicals in Brazil in the Nineteenth and Twentieth centuries». *Verbum et Ecclesia* 31, n.º 1 (2010): 1-8.
- Snorton, C. Riley. *Black on Both Sides: A Racial History of Trans Identity*. University of Minnesota Press, 2017.
- Soares da Silva, Antônio. «Igreja Evangélica da Retaguarda da Assembléia de Deus do Brasil solicita declaração de utilidade pública.», 15 de julio de 1954. Secretaria de Comunicações/Ministério da Justiça e Negócios Interiores (MJNI)/Assuntos Políticos/Organização e Administração das Sociedades Cívicas/Caixa 5287/Processo 028630. Arquivo Nacional de Rio de Janeiro.
- Sobrosa de Resende, Atalábio. *O Bicho*. Edição revista em 1975 (2a). Escola Militar, 1920.
- Sodré, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.
- Sodré, Nelson Werneck. *História militar do Brasil*. Vol. 40. Civilização Brasileira, 1979.
- Somerville, Siobhan B. *Queering the Color Line: Race and the Invention of Homosexuality in American Culture*. Duke University Press, 2000.
- Souza Alves, José Cláudio. «Baixada Fluminense: reconfiguração da violência e impactos sobre a educação». *Movimento- Revista de Educação* 0, n.º 3 (29 de enero de 2016): 1-28.
- . *Dos barões ao extermínio: uma história da violência na Baixada Fluminense*. Duque de Caxias: Associação de Professores e Pesquisadores de História, CAPPH-CLIO, 2003.
- . «Religião, violência e poder político numa favela da Baixada Fluminense (Rio de Janeiro-Brasil)». *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 6, n.º 6 (2004): 153-78.
- Souza de Matos, Alderi. «O Movimento Pentecostal: Reflexões a Propósito do seu Primeiro Centenário». *Fides Reformata* XI 2 (2006): 23-50.
- Stieber, Nancy. «Microhistory of the Modern City: Urban Space, its Use and Representation». *Journal of the Society of Architectural Historians* 58, n.º 3 (1999): 382-91.
- Stoll, David. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley, Cal.: University of California Press, 1990.
- «Sucesa espera financiamento do BNH: mais água para a Baixada». *O Fluminense (RJ)*. 27 de diciembre de 1971, 20833 (1) edición, sec. 2º Caderno.
- «Sujeira aumenta em Caxias: Falta Gari». *O Fluminense (RJ)*. 25 de marzo de 1971, 20129 (2) edición, sec. 2º Caderno.
- Sung, Jung Mo. *Deseo, mercado y religión*. Editorial SAL TERRAE, 1999.

- . «Mercado religioso e mercado como religião». *HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* 12, n.º 34 (2014): 290-315.
- Sweet, James H. *Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*. Univ of North Carolina Press, 2011.
- . «Mistaken Identities? Olaudah Equiano, Domingos Álvares, and the Methodological Challenges of Studying the African Diaspora». *The American Historical Review* 114, n.º 2 (1 de abril de 2009): 279-306.
- Synan, Vinson. *O século do Espírito Santo: 100 anos de avivamento pentecostal e carismático*. Editora Vida, 2009.
- Outras Palavras. «Tenório Cavalcanti, precursor das milícias». Accedido 25 de marzo de 2020. <https://outraspalavras.net/outrasmidias/tenorio-cavalcanti-precursor-das-milicias/>.
- «Teologia da Prosperidade começa a sofrer retrocesso». *Mensageiro da Paz*. Outubro de 2019, sec. Capa.
- Tomsen, Stephen. *Violence, Prejudice and Sexuality*. Routledge, 2013.
- Tomsen, Stephen, y Gail Mason. «Engendering Homophobia: Violence, Sexuality and Gender Conformity». *Journal of Sociology* 37, n.º 3 (2001): 257-73.
- Tooley, Michael. «The Problem of Evil». En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta, Spring 2019. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/evil/>.
- Torrão Filho, Amilcar. *A Arquitetura da Alteridade: A Cidade Luso-brasileira na Literatura de Viagem*. São Paulo: Hucitec/Fapesp, 2010.
- Trakakis, Nick. «Theodicy: The Solution to the Problem of Evil, or Part of the Problem?» *Sophia* 47, n.º 2 (29 de julio de 2008): 161.
- «“Travesti” assaltante é linchado e amarrado a um poste em Caxias». *Jornal do Brasil*. 2 de febrero de 1983, 00298 (1) edición.
- Turner, Victor. *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. United States of America: Cornell University Press, 1974.
- ULTIMA HORA (RJ). «Joãozinho da Goméia Ainda é o “Rei” nos terreiros do Candomblé». *ULTIMA HORA (RJ)*. 5 de noviembre de 1963, 01304 edición.
- Umbelino de Barros, Elizabete. «Línguas e linguagens nos candomblés de nação Angola». Doutorado em Semiótica e Lingüística Geral, Universidade de São Paulo, 2007.
- Uzel, Marcos. «O estigma do super negão: sexualidade em debate numa peça do Bando de Teatro Olodum». En *Nudez em cena. Insurgência dos corpos*, editado por Felipe Henrique Monteiro Oliveira, 88-103. São Paulo: Pimenta Cultural, 2019.
- Verger, Pierre Fatumbi. *Orixás*. Salvador, Bahia, Brasil: Solisluna Design Editora, 2018.
- . *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Editora Corrupio Comércio, 1981.
- Viazzo, Pier Paolo. *Introducción a la antropología histórica*. Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

- Viegas, Susana Dores de Matos. «Socialidades Tupi: identidade e experiência vivida entre índios-caboclos (Bahia-Brasil)». Tese de Doutorado em Antropologia, Faculdade de Ciências e Tecnologia de Coimbra, 2003.
- Vieira, Henrique. «Sobre el carater estrutural do racismo e seus efeitos na religiao e o fundamentalismo religioso». Palestra presentado en VI Curso de Extensão: «Mídia, Violência e Direitos Humanos» do Núcleo de Estudos em Políticas Públicas e Direitos Humanos (NEPP-DH), Universidade Federal do Rio de Janeiro, 5 de agosto de 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=vKOMcwRf7qs>.
- Wachholz, Wilhelm. «Identities forjadas na interdependência: o caso católico e protestante do Brasil do século XIX». *Revista Ciências da Religião - História e Sociedade* 7, n.º 2 (14 de diciembre de 2009).
- Wainer, Samuel. «Coluna de Ultima Hora». *ULTIMA HORA (RJ)*. 12 de junio de 1951, 00001 edición, sec. Primera Plana.
- . *Minha razão de viver: memórias de um repórter*. Editado por Augusto Nunes. Record Rio de Janeiro, 1988.
- Wallerstein, Immanuel, y Etienne Balibar. *Raza, nación y clase*. IEPALA Editorial, 1991.
- Ward, William Reginald. *Early Evangelicalism: A Global Intellectual History, 1670–1789*. Cambridge University Press, 2006.
- Weber, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 13a ed. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1999.
- . *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Editado por Marianne Weber. Tübingen: Mohr, 1988.
- Weinrich, Harald. *Leteo: arte y crítica del olvido*. Traducido por Carlos Fortea. Madrid: Ediciones Siruela, 1999.
- Weiss, Meredith L., y Michael J. Bosia. *Global Homophobia: States, Movements, and the Politics of Oppression*. University of Illinois Press, 2013.
- Westad, Odd Arne. *The Global Cold War: Third World Interventions and the Making of Our Times*. Cambridge University Press, 2005.
- . «The New International History of the Cold War: Three (Possible) Paradigms». *Diplomatic History* 24, n.º 4 (2000): 551-65.
- Wickberg, Daniel. «Homophobia: On the Cultural History of an Idea». *Critical Inquiry* 27, n.º 1 (2000): 42-57.
- Williams, Daryle, Amy Chazkel, y Paulo Knauss de Mendonça. *The Rio de Janeiro Reader: History, Culture, Politics*. Duke University Press, 2015.
- Wixted, John T., y Ebbe B. Ebbesen. «On the Form of Forgetting». *Psychological Science* 2, n.º 6 (noviembre de 1991): 409-15.
- Zaluar, Alba, y Marcos Alvito. *Um século de favela*. FGV Editora, 1998.
- Zito dos Santos Filho, José Camilo. «Lei nº 1.384 de 27/03/1998 | CMDC». *Câmara Municipal de Duque de Caxias* (blog), 27 de marzo de 1998. <https://www.cmdc.rj.gov.br/?p=9237>.

———. «Lei Ordinária nº 2284 de Duque de Caxias, R.J.» Leis Municipais, 27 de octubre de 2009. <https://leismunicipais.com.br/a/rj/d/duque-de-caxias/lei-ordinaria/2009/229/2284/lei-ordinaria-n-2284-2009-institui-evento-de-musica-denominado-sos-da-vida-gospel-festival-e-da-outras-providencias>.