



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**CENTRO DE HUMANIDADES**  
**DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**  
**PROGRAMA ASSOCIADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA –**  
**UFC/UNILAB**

**OZAIAS DA SILVA RODRIGUES**

**A FORÇA DOS QUE RESISTEM E A SANHA DOS QUE ATACAM: CASOS DE**  
**RACISMO RELIGIOSO E INTOLERÂNCIA CONTRA CANDOMBLECISTAS EM**  
**FORTALEZA E REGIÃO METROPOLITANA**

**FORTALEZA**

**2020**

OZAIAS DA SILVA RODRIGUES

A FORÇA DOS QUE RESISTEM E A SANHA DOS QUE ATACAM: CASOS DE  
RACISMO RELIGIOSO E INTOLERÂNCIA CONTRA CANDOMBLECISTAS EM  
FORTALEZA E REGIÃO METROPOLITANA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFC/UNILAB como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia. Área de concentração: Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Vera Regina Rodrigues da Silva.

FORTALEZA

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Universidade Federal do Ceará

Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos  
pelo(a) autor(a)

---

R614f Rodrigues, Ozaias da Silva.

A força dos que resistem e a sanha dos que atacam: casos de racismo religioso  
e intolerância contra candomblecistas em Fortaleza e região metropolitana / Ozaias da Silva  
Rodrigues – 2020.

160 f.: il. color.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades,  
Programa de Pós-graduação em Antropologia, Fortaleza, 2020.

Orientação: Profa. Dra. Vera Regina Rodrigues da Silva.

1. Racismo religioso. 2. Candomblé. 3. Intolerância.

CDD 301

---

OZAIAS DA SILVA RODRIGUES

A FORÇA DOS QUE RESISTEM E A SANHA DOS QUE ATACAM: CASOS DE  
RACISMO RELIGIOSO E INTOLERÂNCIA CONTRA CANDOMBLECISTAS EM  
FORTALEZA E REGIÃO METROPOLITANA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-  
Graduação em Antropologia – UFC/UNILAB  
como requisito parcial à obtenção do título de  
Mestre em Antropologia. Área de  
concentração: Antropologia.

Aprovada em: 06/03/2020.

BANCA EXAMINADORA

---

Profa. Dra. Vera Regina Rodrigues da Silva (Orientadora)  
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

---

Prof. Dr. Patrício Carneiro Araújo (Externo ao Programa)  
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

---

Prof. Dr. Alexandre Fleming Câmara Vale (Interno ao Programa)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

A Deus.

Aos interlocutores e a Rebeca Rodrigues.

## AGRADECIMENTOS

Durante o meu percurso até aqui, seja na escrita ou na pesquisa de campo, eu não estive só, pois vários seres humanos e não-humanos me auxiliaram e me acompanharam no caminho. Então vou agradecer agora a esses seres humanos e não-humanos, principalmente porque agradecer é um ato que me satisfaz muito.

A Deus, primeiramente - mesmo que soe clichê, é de coração - que me sustentou nesse percurso longo e por vezes doloroso. Sem aquela paz e alegria que Ele me deu não estaria aonde eu estou. Eu O senti me alentando quando as dúvidas e receios vinham à mente e queriam paralisar o meu corpo – mas Ele não deixou que isso acontecesse. Agradeço também aos orixás e entidades que me auxiliaram nesse percurso mesmo sem eu perceber - sempre havia alguém que me avisava das vossas presenças comigo.

À Profa. Dra. Vera Regina Rodrigues pela excelente orientação e pelo sorriso acolhedor e iluminado que me encantou e me fez pedir pra você me orientar. Pessoas que transmitem uma energia tão boa e que são iluminadas são difíceis de encontrar, mas que bom que eu tive a sorte de encontrar uma assim, que é você. Agradeço por você ser essa professora ética, responsável e coerente que você é – porque muitos professores universitários não são. Eu não poderia ter feito escolha melhor ao lhe pedir para me orientar. Gratidão por ouvir meus receios, impaciência, intenções e problemas.

Ao professor e babalorixá Patrício Carneiro Araújo que me falou da importância dessa pesquisa e por ter sido sempre crítico e exigente, mas também acolhedor e amigo quando precisei. Você me inspirou involuntariamente a pesquisar o tema em apreço quando fui a uma palestra sua, em novembro de 2017 na Unilab, na intenção de saber mais do tema. Nossas conversas me ajudaram muito a trilhar esse caminho e agradeço muito pelas dicas, pelas boas conversas, pelos almoços juntos, pela paciência e pelos puxões de orelha – seus puxões de orelha são sempre bem vindos. Você chegou no momento certo na minha vida!

Ao professor Alexandre Fleming Câmara Vale pelo tempo, pelas valiosas colaborações e sugestões. Esse projeto de pesquisa começou também a partir de você quando me disse em um e-mail que a minha proposta de pesquisa era boa para esse Programa. Lembro nostalgicamente das suas aulas e das nossas conversas nos corredores do departamento, então, ter você mais uma vez nesse momento único da vida é um privilégio enorme. Gratidão!

Aos interlocutores por me acolherem e pelo tempo concedido nas entrevistas. Aqui eu faço um agradecimento especial ao Leno e a Evelane Farias, por terem me recebido

de braços abertos, literal e simbolicamente e que me mostraram que é possível não condenar as pessoas pela sua filiação religiosa. Leno me aconselhou e chamou minha atenção quando foi preciso para determinadas coisas e creio que aprendemos muito, um com o outro, nesses anos de convivência. É um privilégio conhecer você e ter lhe conhecido me abriu várias portas. Arrisco dizer que não teria concluído essa pesquisa com tanto segurança se não fosse as suas dicas e pontes. A confiança de Evelane em mim foi um privilégio também, afinal, acolher um estranho na própria casa não é pra todo mundo. Creio que Deus e os orixás entraram em complô para que os nossos caminhos se cruzassem. Você dois foram mais do que essenciais para que essa pesquisa se realizasse – não imaginam o quanto!

Aos colegas de turma do mestrado pelas boas reflexões, críticas, aventuras e apertos inesquecíveis que passamos juntos e pelas infinitas gargalhadas. Faço questão de mencionar o nome de cada um deles: Janice Trajano, Kaio Lemos, Juliana Lima, Karlene Andrade, Bruno Alves, Numna Té, Dingana Faia Amona, Gilson Domingos, Ana Paula, Renaldo Gomes e Messias Douglas. Agradeço também aos professores do Programa com os quais convivi ou tive aulas. Tudo que passamos, compartilhamos e discutimos juntos foi de grande valia para mim.

Porém, faço questão de agradecer a três colegas de turma que são especiais para mim. Primeiro, ao Kaio Lemos, por ter me ensinado paciente e espontaneamente a entender as discussões em torno das identidades trans. Você tem uma energia boa e magnética que eu adoro. Aprendi muito com a nossa amizade e quero levar ela pro resto da vida. A sua existência já é resistência e você vai longe!

Em segundo lugar, à Janice Trajano por ser minha confidente, nutricionista “particular” e por ser esse poço de calma e ternura que você é. Você viu o meu melhor e o meu pior enquanto pessoa e isso não alterou em nada a nossa amizade. Conclusão: o mundo precisa de mais pessoas como você – e como precisa! Gosto demais de ti, de uma forma que não sei explicar, nem escrever. Acho que é amor.

Em terceiro lugar, à Karlene Andrade por ser essa pessoa leve, companheira e sorridente. Por ser uma das poucas pessoas no mundo que me criticam quando necessário, mas que também sabe me ouvir quando preciso. Ainda bem que você resolveu abrir o coração para esse escorpiano maravilhoso, pois ambos estaríamos perdendo muito se isso não tivesse acontecido. Adoro essa risada espontânea e nervosa que é tão característica sua. Eu lembro que você existe e quero sorrir; acho que é amor também.

Vocês três são incríveis e por mais que estejamos tomando caminhos distintos eu vou levar cada um de vocês no coração e na memória. Se a academia é o domínio da razão –

idealmente falando, vocês me provaram que ela também pode ser o domínio dos afetos, abraços e sentimentos recíprocos.

Ao amigo Natanael Lopes Ribeiro pelas conversas proveitosas, dicas e informações do mundo acadêmico. Mesmo longe estivemos perto um do outro e espero que a nossa parceria acadêmica só cresça com o tempo. Você é muito potente, mais do que imagina! Obrigado por você ser quem é: essa pessoa dramática, inteligente e sensível.

Ao amigo Zwanga Nyack que discutiu comigo algumas ideias dessa dissertação, pelo apoio e pelo afeto. Mesmo tendo nos aproximado no final desse processo as nossas conversas foram bem proveitosas e espero que, ao longo do tempo, possamos fortalecer esses laços afetivos e teóricos dentro da academia.

À minha, mais do que amada, irmã/amiga, Rebeca Rodrigues, que mais do que qualquer pessoa na Terra me conhece como ninguém. Por ter sempre me ouvido - sem me julgar; por ouvir meus desabafos, receios, segredos mais profundos e sonhos. Por me abraçar com os seus ouvidos e palavras e por ser essa luz no meu caminho que Deus colocou. Você é a única pessoa no mundo que eu confiaria a minha vida sem hesitar. E mais uma vez eu lhe pergunto: “*O que seria da minha vida sem você?!*” Eu não seria nada. Eu não imagino a vida sem você. Te amo!

À minha família pelo apoio e compreensão, apesar das divergências de opiniões e ideias. Sem um lar alegre e tranquilo como o nosso essa pesquisa não teria sido possível. O meu lar é vocês.

Axé!

“Ninguém nasce odiando outra pessoa pela cor de sua pele, por sua origem ou ainda por sua religião. Para odiar, as pessoas precisam aprender e se podem aprender a odiar, elas podem ser ensinadas a amar”.

Nelson Mandela, líder antirracista e Nobel da Paz de 1993

“Sim, ainda éramos crianças, mas desde sempre receptivos a todo comportamento infame que pudéssemos aprender. E uma das coisas mais perniciosas que me ensinaram em meu curso básico de racismo foi a de manter uma distância física e espiritual da pele negra, pois ao menor toque poderia ser vítima de uma comunhão fantástica, que me modificaria para sempre. Eu me tornaria “um deles”, me diziam”.

Marco Frenette, *Preto e branco: a importância da cor da pele*

“... porque tem muita gente que ataca a nossa religião por falta de entendimento”.

José Gomes Barbosa, in: (SILVA, 2006, p. 167).

## RESUMO

A dissertação em tela tem como foco discutir os casos de racismo religioso e intolerância contra candomblecistas em Fortaleza e região metropolitana. Tem como finalidade investigar os ataques simbólicos e físicos aos adeptos do Candomblé e seus espaços de culto, mas também as reações dos mesmos a esses ataques e quais suas estratégias de superação dessa violência no cotidiano urbano. Pretende-se discutir o conceito de racismo religioso e como ele se relaciona com a intolerância religiosa, além de trazer outras questões relacionadas à temática como o uso da lei para perseguir ou proteger os adeptos de religiões de matrizes africanas (RMAs) e as relações étnico-raciais. Outrossim é feito um histórico da transição conceitual acerca dos conflitos entre adeptos de RMAs e neopentecostais. Além disso, o racismo e intolerância são fenômenos que contribuem para a invisibilidade dos terreiros na cidade, mas não é só isso que a explica. A partir da narrativa dos interlocutores surge uma questão que nos ajuda a entender essa invisibilidade, sendo que a mesma já foi apontada por outras pesquisas em outros contextos no Brasil, mas o campo revelou uma característica interna ao Candomblé que contribui para isso. Como método de pesquisa foram produzidos diários de campo, elaborados a partir de observação-participante e realizadas entrevistas semi estruturadas individuais. Os resultados apontam divergências entre as narrativas dos interlocutores sobre a classificação dos ataques, mas há a predominância da ideia de racismo religioso.

**Palavras-chave:** Candomblé. Racismo religioso. Intolerância.

## ABSTRACT

The dissertation on screen focuses on discussing cases of religious racism and intolerance against Candomblecists in Fortaleza and the metropolitan region. It aims to investigate the symbolic and physical attacks on Candomblé supporters and their places of worship, but also their reactions to these attacks and their strategies for overcoming this violence in urban daily life. It is intended to discuss the concept of religious racism and how it relates to religious intolerance, in addition to bringing up other issues related to the theme such as the use of the law to persecute or protect followers of African-based religions (RMAs) and ethnic relations-racial. Furthermore, a history of the conceptual transition is made about the conflicts between followers of RMAs and neo-Pentecostals. Besides that, racism and intolerance are phenomena that contribute to the invisibility of the terreiros in the city, but that is not all that explains it. From the interlocutors' narrative, a question arises that helps us to understand this invisibility, and it has already been pointed out by other researches in other contexts in Brazil, but the field revealed an internal characteristic to Candomblé that contributes to this. As research methods, field diaries were produced, elaborated from participant observation and individual semi-structured interviews were conducted. The results point to divergences between the narratives of the interlocutors about the classification of the attacks, but there is a predominance of the idea of religious racism.

**Keywords:** Candomblé. Religious racism. Intolerance.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Convite de um grupo de capoeira gospel.....	97
Figura 2 – Foto de placa com o artigo V da Constituição .....	137
Figura 3 – Foto de placa com o artigo V da Constituição.....	137

## **LISTA DE TABELAS**

Quadro 1 – Inventário acadêmico sobre a categoria racismo religioso.....	53
--	----

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ABAM	Associação Nacional das Baianas de Acarajé
ACBANTU	Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu
CEPPIR	Coordenadoria Especial de Políticas para a Promoção da Igualdade Racial – CE
EBD	Escola Bíblica Dominical
IBILÉ	Coletivo Cultural de Matriz Africana IBILÉ
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
PCTs	Povos e Comunidades Tradicionais
PCTMAs	Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana
PUC-SP	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
REA	Reunião Equatorial de Antropologia
RMA	Religiões de Matrizes Africanas
SEUMA	Secretaria Municipal de Urbanismo e Meio Ambiente
STF	Supremo Tribunal Federal
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
UnB	Universidade de Brasília
UNILAB	Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFF	Universidade Federal Fluminense
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
USP	Universidade de São Paulo

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>CAPÍTULO 1 - DO EVANGELHO AO CANDOMBLÉ: A INSERÇÃO DE UM PESQUISADOR EVANGÉLICO NO MUNDO DAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS.....</b>	<b>14</b>
<b>2</b>	<b>CAMINHANDO, PENSANDO E PERGUNTANDO: OS PASSOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA.....</b>	<b>21</b>
<b>2.1</b>	<b>Imersão inicial no ambiente do grupo interlocutor.....</b>	<b>21</b>
<b>2.2</b>	<b>Os instrumentos de pesquisa social, organização e análise dos dados obtidos.....</b>	<b>24</b>
<b>3</b>	<b>INICIANDO A DISCUSSÃO: RACISMO RELIGIOSO OU INTOLERÂNCIA RELIGIOSA? OU OS DOIS?.....</b>	<b>27</b>
<b>3.1</b>	<b>O racismo religioso nas teias das relações étnico-raciais.....</b>	<b>33</b>
<b>3.2</b>	<b>A lei como amparo e como coerção.....</b>	<b>45</b>
<b>3.3</b>	<b>“Me gritaram Negra”: o conceito de racismo religioso X o conceito de intolerância religiosa.....</b>	<b>47</b>
<b>3.4</b>	<b>Aprofundando a questão: um inventário acadêmico da categoria racismo religioso.....</b>	<b>52</b>
<b>3.4.1</b>	<i>História, Psicologia e Literatura.....</i>	<i>57</i>
<b>3.4.2</b>	<i>Educação, Pedagogia e Sociologia.....</i>	<i>60</i>
<b>3.4.3</b>	<i>Direito, Direitos Humanos e Antropologia.....</i>	<i>65</i>
<b>3.5</b>	<b>Da guerra santa ao terrorismo religioso: histórico da transição conceitual acerca dos conflitos.....</b>	<b>78</b>
<b>4</b>	<b>O QUE O CAMPO REVELA: QUESTÕES IDENTITÁRIAS, CONFLITOS, DÚVIDAS E RESPOSTAS.....</b>	<b>88</b>
<b>4.1</b>	<b>Culturas e identidades reinventadas.....</b>	<b>88</b>
<b>4.2</b>	<b>Entre a apropriação e a expropriação cultural: bolinho de Jesus, capoeira gospel e maracatu de Jesus.....</b>	<b>92</b>
<b>4.3</b>	<b>O racismo religioso na narrativa dos interlocutores: “não levar desaforo para casa”, “uma violência que não é de hoje”, “a religião do demônio” e o narcotráfico.....</b>	<b>105</b>

4.4	A manifestação dos ataques: a pecha de “macumbeiro”, “queima, Satanás” e afins.....	117
4.5	Atualizando a terceira lei de Newton: ação e reação nos conflitos.....	128
4.6	Nem só de ofensas e ataques vivem os candomblecistas: as surpresas do cotidiano.....	139
4.7	“Você não pega, você nem chega a me ver”: a “invisibilidade” urbana dos terreiros de Candomblé.....	141
5	CONCLUSÃO .....	149
	REFERÊNCIAS.....	151
	FILMOGRAFIA.....	156
	SITES.....	156

## **CAPÍTULO 1 - DO EVANGELHO AO CANDOMBLÉ: A INSERÇÃO DE UM PESQUISADOR EVANGÉLICO NO MUNDO DAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS**

A diversidade religiosa em si muitas vezes é atacada por grupos religiosos monoteístas que se consideram portadores de uma verdade única e absoluta. Penso que nos ensinaram a ter medo da diversidade, seja ela qual for e da diversidade religiosa mais ainda. Nos ensinaram a ter receio do diferente, a negar as alteridades. Mas lidar com elas é algo tão presente na história da humanidade que, como aponta Laraia (2001), os humanos estão sempre pensando, investigando o outro ou identificando a diferença entre o ‘ele(a)’ e o ‘eu’. Algumas vezes as relações entre o ‘eu’ e o(a) ‘outro(a)’ são pacíficas, mas em muitos casos, são conflituosas. O conflito pode ocorrer pelo contato com alguma cultura em particular que se supõe estranha ou exótica, pois nem sempre o estranho ou diferente é visto de forma positiva. O etnocentrismo, fenômeno universal (LARAIA, 2001), pode classificar esse diferente como algo negativo, inferior, como a lógica ocidental e colonizadora fez e faz em relação a tudo aquilo que não faz parte dela. Sendo elemento integrante da cultura a religião também passa por esse crivo etnocêntrico e pode ganhar um sentido negativo ou pejorativo em muitos casos. Atitudes como essas podem resultar, como nos mostra uma ampla historiografia acerca de conflitos religiosos, em infinitos casos de tensões e guerras que foram motivadas por sentimentos religiosos, discursos teológicos ou em nome de Deus (ARMSTRONG, 2009).

Nesse contexto, o etnocentrismo, enquanto lente de leitura do mundo, pode fomentar hostilidades em relação a determinadas religiões, pois como nos diz Laraia (2001) o etnocentrismo pode gerar crenças que “contêm o germe do racismo, da intolerância, e, frequentemente, são utilizadas para justificar a violência praticada contra os outros” (LARAIA, 2001, p. 73). No caso brasileiro, quando investigamos os conflitos ou hostilidades com conotação religiosa geralmente esbarramos no fenômeno do racismo religioso e da intolerância contra as Religiões de Matrizes Africanas (RMAs). Esse é um dos problemas ou desafios mais enfrentados pelos afroreligiosos<sup>1</sup> no Brasil e a resposta do Estado brasileiro a isso, em diferentes contextos, está longe de ser a resposta desejada.

No caso cearense houveram iniciativas da Prefeitura de Fortaleza e do governo do Estado em promover debates sobre o tema, mas mesmo assim ele ainda é pouco conhecido do

---

<sup>1</sup> O termo afroreligioso será usado aqui para se referir, genericamente, aos adeptos de RMAs. Quando houver a necessidade de especificar alguma delas dentro da discussão isso será feito.

público em geral. A impressão que se tem é que o tema é discutido majoritariamente em ambientes acadêmicos ou em espaços destinados a determinados grupos, como professores, militantes sociais e representantes do poder judiciário e assim o tema não alcança o público que está fora desses grupos.

Os fatos que motivaram essa pesquisa estão relacionados a um processo autorreflexivo associado a antigas percepções pessoais que eu cultivava em face das religiões de matrizes africanas (RMAs)<sup>2</sup>. Através de vários questionamentos, possibilitados por minha formação como historiador, fui instigado a conhecer mais essas religiões e a realidade dos terreiros no contexto fortalezense. Enquanto evangélico percebo que ainda hoje dentro das igrejas há uma visão demonizante dessas religiões, visão essa que por muito tempo eu assimilei e reproduzi, de forma inconsciente.

Entretanto, ao longo de minha formação vários questionamentos me vieram à mente e esses acabaram se manifestando num processo de questionar constantemente o que me era “natural”, pois passei a perceber que o meio religioso no qual estou imerso tem uma versão própria sobre as outras religiosidades<sup>3</sup>. Tendo isso em vista acredito que o conhecimento deve libertar e não aprisionar as pessoas; deve fazer com que elas pensem em coisas que nunca pensaram; deve fazê-las acreditar em possibilidades que nunca foram consideradas. Assim, o título desse capítulo “*Do Evangelho ao Candomblé*” reflete essa inserção num meio religioso distinto do meu.

Esse meu processo de autorreflexão, é pautado num “olhar relativizador como postura indispensável ao exercício da observação antropológica” (OLIVEIRA, 2000, p. 170), pois desconstruí a identidade do fiel que absorvia absolutamente tudo do púlpito sem questionar e isso representa o meu deslocamento entre a religião e a ciência – História e Antropologia – que permite que eu me interesse antropológicamente por esse objeto de pesquisa, para tentar entender melhor os processos sociais de construção da diferença que ligam distintas instituições religiosas numa dada relação de poder, onde há uma religião hegemônica, o cristianismo, que detém todas as institucionalidades sociais e as religiões marginalizadas – de matrizes africanas, que carecem de institucionalidades.

Penso sobre essa questão do racismo religioso e da intolerância por ter a minha fé particular. Saio para ir aos cultos, com a Bíblia debaixo do braço, com a sensação de

---

<sup>2</sup> Doravante, para abreviar o termo Religiões de Matrizes Africanas, será usada a sigla RMAs.

<sup>3</sup> Faço aqui uma distinção entre o termo ‘religião’ e ‘religiosidade’. Aqui entende-se ‘religião’ com um caráter institucional, formal, doutrinário e coletivo. Já ‘religiosidade’ entende-se de forma não necessariamente institucional ou formal, mas sendo principalmente algo de caráter individual, que se pratica cotidianamente independente de instituição A ou B e seus dogmas, ritos e doutrinas, por exemplo.

tranquilidade e de paz, mas às vezes, me questiono quantos não têm essa mesma possibilidade de sensação. Me pergunto sobre aqueles que quando saem de casa para ir aos seus cultos, já saem sabendo que vão atrair olhares indesejados, olhares de reprovação, de estranhamento e desprezo como uma vez presenciei os olhares de dois homens ao verem uma mãe de santo – devidamente caracterizada – atravessar a rua. Olharam como se estivessem vendo um ser que não pertencesse à cidade, às ruas, à essa realidade. E pode ser que para eles essa mãe de santo realmente não pertença a tudo isso. Talvez eles achem estranho uma pessoa se vestir daquele jeito colorido, estampado, com fios de conta, pulseira, turbante e brincos.

No que se refere ao meu primeiro contato com o Candomblé devo dizer que foi desgastante, mental e fisicamente. Na primeira vez que pisei num terreiro já percebi que o que estava ali, diante de mim, era um outro mundo, uma outra realidade, uma outra concepção de espiritualidade, bem distinta da minha. Cedo, aprendi que no Candomblé não se deve fazer muitas perguntas, mas observar, ouvir e obedecer muito mais.

Tive esse primeiro contato sem ter estudado ou lido absolutamente nada a respeito e sem ter sido levado por amigos ou conhecidos. Como se diz no jargão popular, fui só com a cara e a coragem, pois queria experimentar apenas por mim mesmo aquele ambiente, sem mediação alguma – teórica ou de experiências alheias. Mas com o tempo me acostumei ao ritmo dos terreiros. Aprendi a reconhecer minimamente as distintas saudações a cada orixá, a decoração alusiva a eles e seus respectivos cantos e ritmos. Percebi que na descoberta do outro, encontramos e descobrimos a nós mesmos, pois olhando o que é de fora é que aprendemos a olhar para o que é de dentro. Assim, juntei essa experiência convivendo com pessoas de axé e repensei a minha própria religiosidade.

O distanciamento que havia de mais gritante entre mim e os interlocutores era de caráter religioso: duas dimensões religiosas distintas entre si com o adendo de um histórico de conflitos entre ambas. Assim fica explícito o quanto foi difícil, para mim, essa aproximação, e do lado deles, o quanto foi difícil aceitar a minha presença nos seus espaços sagrados e de convivência. O distanciamento de classe, raça, idade, escolaridade ou gênero foi quase inexistente, a meu ver, sendo que o conhecimento antropológico foi a ponte que uniu esses dois mundos distintos. Penso que o antropólogo é aquele ser curioso e ousado que se atreve a fazer coisas que outras pessoas não querem e que tem uma grande abertura para o outro, para o desconhecido, como um peregrino entre reinos (CARVALHO, 1993, p. 96).

Como evangélico que pesquisa Candomblé angariei preconceitos de ambos os lados: do lado evangélico, exatamente por pesquisar Candomblé, e do lado dos adeptos de RMAs com os quais convivi, por fazer parte do segmento religioso que via de regra os ataca.

Esse é um ato subversivo e de ousadia que sempre surpreendeu muitas pessoas que conheci nessa caminhada e aqui gostaria de citar Mignolo (2008) quando escreve:

“As opções descoloniais e o pensamento descolonial têm uma genealogia de pensamento que não é fundamentada no grego e no latim, mas no quéchua e no aymara, nos nahuatl e tojolabal, nas línguas dos povos africanos escravizados que foram agrupadas na língua imperial da região (cfr. espanhol, português, francês, inglês, holandês), e que reemergiram no pensamento e no fazer descolonial verdadeiro: Candomblés, Santería, Vudú, Rastafarianismo, Capoeira, etc.” (MIGNOLO, 2008, p. 292).

Com isso quero indicar que encontrei uma outra língua nessa pesquisa, pois a vejo como a descolonização do meu pensamento “cristão” que antes odiava o diferente. Percebo minha aproximação com o Candomblé como uma aquisição de uma nova língua pois tive que aprender muita coisa no trabalho de campo e na convivência com os interlocutores. A minha antiga razão ocidental e cristã foi confrontada diversas vezes pela razão descolonial própria do Candomblé. Como exemplo disso que estou falando trago um trecho de um relato próprio de pesquisa que foi publicado no ano passado. Segue o trecho:

“No primeiro xirê<sup>4</sup> que etnografei, percebi que quando uma das filhas de santo gritava a plateia reagia dizendo “eparrei”. Assim que ouvi isso, me lembrei da música *Guerreira*, de Clara Nunes. Essa saudação em específico é dirigida à Iansã. A partir disso, sempre que a plateia reagia ao grito da filha de santo eu pude me juntar ao grupo e dizer “eparrei”.

A questão do domínio do vocabulário é de suma importância, nesse caso, porque a ausência dessa familiaridade ou domínio dele impediu que eu me conectasse com o que estava acontecendo. A partir do momento em que o que foi dito teve algum sentido para mim, eu passei a fazer parte daquele universo, momentaneamente, pois como escreveu Fanon (2008), falar uma língua, ou entendê-la, é assumir um mundo, uma cultura. Logo, a partir do momento que entendo o que está sendo dito, eu me aproximo do mundo que está sendo representado por aquela língua; em oposição a isso, quando não entendo a língua, também não entendo o mundo que ela representa e por conseguinte, me distancio dele. Foi basicamente isso que senti na pele durante o xirê: uma distância entre mim e aquele mundo” (RODRIGUES, 2019, p. 3).

---

<sup>4</sup> Xirê é uma palavra usada para designar uma roda ou festa de Candomblé na qual se invocam os orixás e também indica a ordem das cantigas cantadas para cada orixá durante a roda ou a festa.

A distância que senti durante muito tempo entre mim e os interlocutores só foi diluída na medida em que fui aprendendo a linguagem verbal e corporal usada no cotidiano do Candomblé. A mente e o corpo tiveram que se adaptar àquela razão, àquela língua. Os exemplos que Mignolo (2008) cita como a capoeira e o Candomblé são manifestações concretas do pensamento e ação descoloniais. Dessa forma, o meu processo reflexivo representa a adesão a uma opção descolonial de “aprender a desaprender” (MIGNOLO, 2008, p. 290). Aprendi a desaprender a demonizar uma religião racializada que foi colocada na marginalidade por uma razão colonial que engendrou uma identidade negativa sobre essa religião (MIGNOLO, 2008). Relativizei a minha religião em favor de uma outra que é radicalmente distinta dela, tanto na cosmovisão quanto na liturgia. Falar de RMAs é incomodar aquele Brasil que não reconhece o continente africano na sua própria história, cultura e memória.

O problema principal a ser investigado é o do fenômeno da intolerância religiosa, para uns, e do racismo religioso, para outros, contra candomblecistas em Fortaleza e região metropolitana. Religiões como a Umbanda e a Jurema não serão incluídas aqui por limitações da própria pesquisa até porque não tenho a pretensão de abarcar todas essas modalidades religiosas de matrizes africanas e indígenas. Um estudo sobre como as religiões supracitadas reagem à intolerância ou ao racismo religioso deve ser feito por outro(a) pesquisador(a). Sei que existem umbandistas e juremeiros que são bem atuantes no espaço público e que participam de passeatas, eventos, audiências públicas e afins para exigirem seus direitos. Eles já estão em cena. Gostaria então de sugerir essa missão a outras pessoas, porque aqui trabalharei exclusivamente<sup>5</sup> com o Candomblé.

À guisa de informação entendo por Candomblé, com base em Araújo (2018), o seguinte:

“Como “candomblé” estamos compreendo aqui as diferentes formas de manifestações de religiões afro-brasileiras cujas origens são o encontro de variados cultos tradicionais africanos com outras manifestações religiosas de tradições europeias e ameríndias. Nesse sentido, aos nos referimos a “candomblé”, deve entender que estamos nos referindo, de maneira genérica, às diferentes “nações” de candomblé (ketu, angola, jeje etc.)” (ARAÚJO, 2018, p. 25).

---

<sup>5</sup> O que quero dizer com exclusivamente é que todos os interlocutores contatados para essa pesquisa têm vínculos com o Candomblé, principalmente, porém, em determinados casos há uma dupla pertença na qual se integram a Umbanda, ou a Jurema, ou o Catolicismo ao Candomblé.

No contexto dessa pesquisa a definição acima é reforçada pelo fato de existirem conexões entre práticas de Candomblé e de Umbanda e entre práticas de Candomblé e de Jurema, no contexto cearense. Digo isso com base nas entrevistas colhidas para essa pesquisa que revelaram em alguns casos um duplo pertencimento religioso dos interlocutores referente a essas supracitadas práticas religiosas.

Em relação à sigla ‘RMAs’ prefiro usar ‘matrizes’ ao invés de ‘matriz’ pelo fato das influências africanas serem variadas, pois vieram de povos, etnias e regiões distintas do continente. Penso que evidenciar a pluralidade cultural africana no uso do plural - que traz a ideia de diversidade aqui - sempre é válido tendo em vista os estereótipos reducionistas e preconceituosos, baseados no senso comum, acerca do continente africano e sua realidade sócio-cultural.

Como marco temporal analítico temos o seguinte: as notícias lidas até agora - de alguns órgãos oficiais, como a Defensoria Pública do Estado do Ceará - apontam para casos nos anos de 2016, 2017, 2018 e 2019<sup>6</sup>. A priori esse será o marco temporal da pesquisa a partir das notícias sobre a temática. Acho importante também saber da percepção dos interlocutores acerca disso, se eles identificam algum momento crítico desses ataques<sup>7</sup> e a partir do quê.

No início da pesquisa pensei em visitar apenas os terreiros em Fortaleza, mas a partir de uma conversa com o ogan Leno Farias<sup>8</sup> percebi que era necessário incluir a região metropolitana devido à urbanização desordenada de Fortaleza ter gerado uma degradação ambiental significativa e isso impactou diretamente alguns terreiros. A leitora ou o leitor pode se perguntar: como essa degradação atingiu os terreiros? Eis a resposta: os terreiros de Candomblé possuem uma ligação íntima com a natureza e seus elementos, logo, devido à escassez desses elementos no meio urbano muitos migraram para a região metropolitana que é onde ainda há uma parcela considerável de áreas verdes perto da cidade. Como se diz entre os adeptos, “kosi ewé, kosi orixá”, “sem folha não existe orixá”. O terreiro vai para onde tem verde, pois sem o verde o terreiro não vive - palavras do Ogan Leno durante a entrevista, mas

---

<sup>6</sup> Link da fonte: <http://www.defensoria.ce.def.br/search/intoler%C3%A2ncia+religiosa>. Acesso em: 06/08/2019.

<sup>7</sup> “O termo “ataque” está sendo usado aqui no sentido de uma investida pública de um grupo religioso contra outro. Certamente que as razões deste ataque se justificam, do ponto de vista do “atacante”, por convicções religiosas. E, desse ponto de vista, o termo é visto como sinônimo de “evangelização”, “libertação” etc. [...] Do ponto de vista dos grupos afro-brasileiros, obviamente o ataque possui inúmeros outros significados, sendo visto como sinônimo de “intolerância religiosa”, “preconceito”, “discriminação” etc” (SILVA, 2015, p. 9).

<sup>8</sup> Em relação aos nomes dos interlocutores eles permitiram a sua identificação e eu assim os identifiquei. O ogan Leno Farias é bem conhecido no contexto cearense entre os adeptos de RMAs e seus simpatizantes por sua defesa em prol dos povos de terreiro. Atualmente é presidente do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial.

como sugeriu o professor Patrício Araújo no exame de qualificação, essa migração dos terreiros não se dá apenas por isso. Essa migração pode estar relacionada a preços altos de aluguel ou de compra de terreno na cidade e também a violências causadas por facções criminosas, por exemplo.

Sobre isso um dos interlocutores, Baba Cleudo<sup>9</sup>, fala sobre a região onde mora e onde fica o seu terreiro dizendo:

“[...] o espaço antes tinha cachoeira, tinha mais mato, hoje já tem mais casas. Tinha mais mato, tem pouco verde, virou urbano, o que dá garantia ao candomblé é a natureza; antes não precisava de tanto verde porque tinha muito, hoje precisa mais porque tem pouco; incorporava na rua mesmo, antes; há a possibilidade de uma provável ida para outro município, pois já tem terreno próprio lá e que a área urbana é menor; quanto mais o entorno se torna urbano, mais o terreiro tem que se tornar mato, porque aí é o equilíbrio” (Diálogo realizado em 08/05/2019).

E assim, como Peirano (1992) sugere que Malinowski não teorizou sobre magia entre os trobriandeses de forma isolada, também não teorizei essa pesquisa em relação à temática de forma isolada. Ou seja, as ideias apresentadas não são exclusivamente minhas e dos teóricos citados, mas são também dos interlocutores, pois elas são fruto do meu diálogo com os interlocutores (PEIRANO, 1992, p. 13). Esse trabalho é fruto da nossa época (PEIRANO, 1992, p. 13).

No capítulo 2 disserto sobre a metodologia adotada na pesquisa e algumas questões teóricas e éticas que uma pesquisa como essa suscitam.

No capítulo 3 faço uma discussão teórica e abrangente acerca do racismo religioso, primeiramente, e da intolerância religiosa. Trago diversas questões que permeiam essas categorias como as relações étnico-raciais e como a categoria racismo religioso está sendo discutida na academia em várias áreas do conhecimento das ciências humanas.

No capítulo 4 discuto sobre as transformações no Candomblé e enfatizo a narrativa dos interlocutores acerca dos ataques que sofrem e que manifestam o racismo religioso, além de trazer também as divergências nas narrativas dos candomblecistas e outras questões pertinentes.

Como conclusão faço algumas considerações pertinentes ao tema e reafirmo algumas ideias que foram discutidas ao longo do texto.

---

<sup>9</sup> Baba Cleudo é um babalorixá bem conhecido no cenário cearense por sua militância social e por ser um dos mais velhos pais de santo do Estado. Enfatizo aqui que os “mais velhos” no Candomblé gozam de respeito e prestígio por sua experiência e conhecimento religiosos.

## 2 CAMINHANDO, PENSANDO E PERGUNTANDO: OS PASSOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA

Nesse capítulo discuto a minha inserção no campo de pesquisa, mais precisamente entre os candomblecistas. Trato dos passos metodológicos que possibilitaram o trabalho de campo, a produção de dados e a realização de entrevistas, além de discutir questões que envolvem diretamente a relação entre o pesquisador e os interlocutores.

### 2.1 Imersão inicial no ambiente do grupo interlocutor

O primeiro grupo interlocutor de adeptos e simpatizantes do Candomblé a que tive acesso foi bem receptivo e o fato de eu me apresentar como simpatizante deve ter facilitado a minha inserção no grupo – no final de 2017 eu ainda não era pesquisador da área de Antropologia, mas apenas um curioso, um simpatizante. Sabe-se que o pesquisador quando se apresenta como tal para um grupo de interlocutores acaba interferindo de alguma forma na dinâmica desse grupo na medida em que precisa interagir com o grupo e os indivíduos que o compõem podem reagir à presença do pesquisador de várias formas, como coloca Schrader (1974, p. 95), inclusive dificultando o trabalho de campo. Logo, apresentar-se como simpatizante e posteriormente como pesquisador foi o meu caminho de inserção no primeiro grupo de interlocutores e penso que isso a tenha facilitado. Digo isso, por que como Schrader (1974) diz

“Aos papéis do observador opõem-se reações comportamentais dos observados: *Argyris* identifica uma série de mecanismos de defesa (1969, p. 115 e ss.). Distingue entre os que resultam da personalidade dos observados e aqueles decorrentes do resultado da organização social na qual o observador precisa integrar-se. Mecanismos de defesa pessoal revelam-se nas reações de medo, na cooperação superficial, na recusa da problematização de um comportamento, no silêncio, em distrações e *stalling*, isto é, repressão de uma reação até se tornarem conhecidas as consequências do comportamento” (SCHRADER, 1974, p. 95).

Em determinados momentos alguns membros dos grupos que observei me perguntaram se eu era iniciado e eu disse apenas que ‘não’. Num determinado evento, quando eu estava à mesa almoçando com dois adeptos, um deles pediu que eu falasse sobre a minha

pesquisa. Quando eu revelei a minha intenção como pesquisador e a minha crença particular o outro adepto manifestou facialmente um misto de suspeita e desconfiança – pelo menos foi como interpretei a reação do adepto. Não posso negar que notei a reação instantânea dele ao saber que eu não era um iniciado e sim um pesquisador em potencial com o adendo de fazer parte de uma crença que, via de regra, é usada para discriminar pessoas da religião dele. Percebi que as formas de tratamento variam de acordo com a visão que determinadas pessoas têm do pesquisador. Alguns aceitam com simpatia ou indiferença a presença do pesquisador, já outros nem tanto, pois podem se incomodar ou se sentir desconfortáveis com a presença de um estranho no grupo.

Se você é um membro iniciado no grupo observado - *insider* - isso lhe dá ferramentas específicas e valiosas que o pesquisador *outsider* - não iniciado e nem familiarizado com o grupo - não possui e por isso o *outsider* deve se esforçar muito para conseguir a sua inserção no grupo. Para o pesquisador *outsider*, conseguir o apoio de interlocutores que legitimem a sua presença no grupo é muito importante e se esses interlocutores que o legitimam forem pessoas de prestígio no meio observado é melhor ainda. Isso se relaciona com o que Silva (2006) define como condições de produção do trabalho de campo porque o “campo” pode lhe “abraçar”, como também pode lhe expulsar.

O contato direto, pessoal, com os interlocutores é o foco da observação participante - que os antropólogos proclamam como sendo seu método por excelência (Goldman, 2006). Esse método se baseia no contato longo e intenso - quando possível e necessário - entre o(a) antropólogo(a) e o(a)s interlocutore(a)s. Dessa forma, as visitas a lugares de cultos dos grupos interlocutores foi a forma de realizar uma imersão inicial no âmbito privado e sagrado desses grupos.

No que tange ao acesso aos interlocutores da pesquisa é muito importante obter o apoio de indivíduos-chave (WEBER, 1996) e aqui informo que um interlocutor em específico foi essencial para abrir os caminhos dessa pesquisa, sendo assim um indivíduo-chave. Sem esse interlocutor a minha presença não teria sido bem aceita, afinal, eu era um estranho no meio deles, mas ele assegurou, como pôde, que eu pudesse estar entre eles, pois alguns adeptos o questionaram sobre o motivo da minha presença, ou seja, é preciso que alguém do grupo observado legitime a presença do pesquisador ali.

O período de tempo de estada em campo - visitas aos terreiros - foi oscilante, sendo que do começo de 2018 para o final do mesmo ano as visitas foram mais regulares. As idas a campo tanto abarcam as idas aos terreiros em dias de festa quanto à minha presença em

eventos, reuniões do IBILÉ<sup>10</sup> e outras atividades, sendo que o contato com os interlocutores se iniciou em novembro de 2017 e ainda continua, esporadicamente.

No processo de inserção em campo me aproximei do Coletivo Cultural de Matriz Africana IBILÉ. Entrei nesse Coletivo e fui adicionado ao grupo de WhatsApp do mesmo. O uso do WhatsApp foi importante tanto para a coleta de informações complementares quanto para facilitar e possibilitar o contato com os interlocutores. Esse aplicativo facilitou muito o contato à distância com diversos interlocutores, tanto para marcar entrevistas quanto para tirar dúvidas pontuais com eles. Em variadas ocasiões os integrantes falavam no grupo de WhatsApp de ataques a terreiros e aos adeptos em outras partes do país, mas também em Fortaleza e em outros municípios cearenses. Dessa forma, o grupo virtual me serviu também como campo para a coleta de informações sobre esses ataques – ataques aqui são entendidos com sentido simbólico e/ou físico.

O Facebook também foi utilizado para contatar alguns interlocutores e aqui cabe falar brevemente sobre a chamada Etnografia digital. Ramos e Freitas (2017, pp. 9-10) discutem esse tipo específico de etnografia a partir do espaço digital e das relações sociotécnicas que ocorrem nele. Como eles colocam, o antropólogo segue os interlocutores aonde eles estão, porém os interlocutores podem estar não só no plano físico como também no plano digital e assim é preciso alcançá-los também naquele espaço. Fiz isso de forma esporádica ao colher falas e narrativas dos integrantes do IBILÉ no grupo de WhatsApp sobre temas específicos.

Me utilizei inicialmente do chamado “método bola de neve”, na forma descrita por Regina Weber (1996), no qual cada interlocutor faz uma ponte entre o pesquisador e alguém, que ele conhece do grupo observado, que o pesquisador tem interesse em conhecer ou entrevistar. Como estratégia de aproximação dos interlocutores que eu não conhecia, ao chegar para falar com eles sobre minha pesquisa – pessoal ou virtualmente, invoquei o nome dos interlocutores-chave, que os tinham indicado, para que se criasse inicialmente uma confiança mínima na minha pessoa. Em seguida explicava do que se tratava a pesquisa e se poderíamos marcar um dia para eu conhecer o terreiro, seja numa festa ou outra ocasião, a fim de estabelecer um vínculo maior de proximidade.

No que tange ao fazer antropológico penso que o mesmo se pauta na observação de determinados grupos que são “escolhidos” pelo pesquisador para realizar com eles a sua

---

<sup>10</sup> O Coletivo Cultural de Matriz Africana IBILÉ é um coletivo que agrega povos de terreiro cearenses para discussões e ações de articulação social e política com fins de promoção de ações afirmativas que reafirmem e garantam os direitos específicos desses povos. Foi criado em 2014.

atividade de pesquisa em campo. Coloco “escolhidos” entre aspas porque o grupo também precisa escolher o pesquisador, pois essa relação de observador/observado não é uma via de mão única, mas é uma via dupla onde quaisquer decisões afetam ambos os lados. Afora isso, há questões divergentes e narrativas que disputam os fatos que afetam o grupo. Por isso é importante ter a noção de que os mesmos fatos podem ter visões diferentes nas narrativas dos interlocutores.

## **2.2 Os instrumentos de pesquisa social, organização e análise dos dados obtidos**

Depois de um contato direto e constante com os interlocutores e em momento apropriado pedi a permissão e apoio necessários para fazer observações e realizar as entrevistas livres, sendo que o principal instrumento de pesquisa social qualitativa aqui utilizado foi a entrevista semiestruturada. As entrevistas focaram nos casos de intolerância/racismo religioso<sup>11</sup> e foram feitas com adeptos adultos, idosos e jovens. Nessas entrevistas qualitativas individuais indaguei sobre experiências que o(a) interlocutor(a) teve na qual foi vítima de intolerância/racismo religioso, se ouviu falar ou presenciou algum caso, ou sofreu alguma discriminação por ser de Candomblé, seja no trabalho, no ambiente escolar, acadêmico, ou em outro espaço público ou privado.

Como aponta Gaskell (BAUER; GASKELL, 2008) as entrevistas qualitativas têm um potencial grande e devem ser planejadas, pensando no ‘perguntar o quê e a quem’, a partir de conceitos básicos já definidos e com seleção dos entrevistados. Ao apontar as limitações das entrevistas qualitativas ele sugere o quanto é importante o trabalho de campo para que o mesmo possibilite aproximar os dados das entrevistas dos dados registrados em diário de campo, por exemplo. Gaskell (BAUER; GASKELL, 2008) cita uma situação na qual o interlocutor fala de fatos que ocorreram em outros lugares e tempos e como o pesquisador deve ter cuidado com as narrativas que ouve. Ele escreve:

“Em tal situação, o entrevistador não pode compreender plenamente a “linguagem local”: a conotação de alguns termos comuns pode ser totalmente diferente. Em segundo lugar, por diversas razões, o entrevistado pode omitir detalhes importantes. Pode ser que algumas coisas lhe pareçam apenas algo

---

<sup>11</sup> O uso do binômio ‘intolerância/racismo religioso’ se deve ao fato do mesmo contemplar essas duas formas pelas quais os próprios interlocutores definem os ataques simbólicos e físicos que sofrem por serem de Candomblé. Por mais que haja uma predominância do conceito ‘racismo religioso’ entre os interlocutores contatados na pesquisa, alguns ainda usam o conceito ‘intolerância religiosa’ ou os dois. Logo, a presença desse binômio no texto serve para contemplar de forma genérica os conceitos dos interlocutores, mas também, quando for necessário, esses conceitos aparecerão separados, distintos, pois estarão dentro de uma narrativa específica de cada interlocutor.

dato, aceito sem discussão; outras coisas podem ser difíceis de serem ditas com palavras, ou o entrevistado pensa que seria descortês ou mostraria falta de sensibilidade. Em terceiro lugar, um entrevistado pode ver situações através de “lentes distorcidas”, e fornecer uma versão que seja enganadora e impossível de ser testada ou verificada (BAUER; GASKELL, 2008, p. 72).

Assim, o pesquisador deve sempre aliar a sua experiência de campo com as narrativas que ouve para alinhar as perspectivas que o campo oferece.

Os depoimentos colhidos ao longo dessa pesquisa totalizam quinze entrevistas. Porém, efetivamente, foram usadas treze, porque uma das entrevistas não contempla o recorte geográfico da pesquisa e a outra tem uma ênfase na Umbanda. Por conta disso essas duas em específico não foram inseridas nesse texto. Os depoimentos colhidos indicam que os ataques se dão em relação aos candomblecistas tanto a nível individual quanto em direção aos terreiros, sendo as práticas discriminatórias individuais as mais frequentes e isso ocorre em diversos espaços: na escola, na rua, no ambiente familiar ou no trabalho.

No que tange ao perfil dos interlocutores entrevistados foram oito homens, sendo dois deles ogans, três babalorixás, um ebomi, um babalaxé, um babakekerê, e cinco mulheres, sendo duas delas ialorixás, uma iaô e duas ekedis<sup>12</sup>. Percebo que o próprio campo influencia para que os entrevistados e indicados sejam mais homens do que mulheres. Atentar para isso é importante para os passos em campo e assim comecei a pedir aos homens que me indicassem mulheres que pudessem contribuir com a pesquisa. E as sugestões começaram a vir, lentamente, mas vieram.

A primeira ferramenta usada de registro de dados foi o diário de campo. Me utilizei largamente dele desde o primeiro contato com os interlocutores. Minha experiência em campo e a produção desse diário lembra um pouco a experiência de Favret-Saada (2005) no Bocage francês, quando escreve o seguinte:

[...] eu organizava meu diário de campo para que servisse mais tarde a uma

---

<sup>12</sup> Babalorixá: pai de santo, líder máximo do terreiro. Pode iniciar pessoas na religião e fundar uma casa.

Babalaxé: pai ou zelador do axé e sucessor do pai ou mãe de santo.

Babakekerê: chamado de pai pequeno e é o segundo na hierarquia.

Ebomi: irmão(ã) mais velho(a). Atingiu a maioria religiosa após completar sete anos de iniciação.

Ekeki – cargo feminino: não entra em transe, responsável pelos cuidados quando os orixás estão incorporados nos rodantes e pelo funcionamento direto dos ritos.

Ialorixá: mãe de santo, líder máxima do terreiro. Pode iniciar pessoas na religião e fundar uma casa.

Iaô: adepto que se inicia na religião - incorpora orixá- e que precisa ao longo do tempo pagar “obrigações” para ascender na hierarquia.

Ogan – cargo masculino: responsável pela matança dos animais para sacralização dos mesmos, pelos atabaques e pela música ritual que coordena o culto aos orixás. Não entra em transe e podem exercer função administrativa no terreiro também.

operação de conhecimento: minhas notas eram de uma precisão maníaca para que eu pudesse, mais tarde, realucinar os eventos, e então – como eu não estaria mais “enfeitiçada”, apenas “reenfeitiçada” – compreendê-los eventualmente (FRAVET-SAADA, 2005, p. 158).

Assim, eu me deixei afetar pelo que via, ouvia e sentia, primeiramente, para só depois de sair do campo, refletir sobre tudo o que ocorreu nele e escrever sobre a experiência. Experimentei de duas formas o processo de pesquisa: a primeira forma está ligada à experiência em campo na qual me deixava afetar pelo que eu observava e pelo acontecia nele e a segunda forma está ligada a uma experiência mais racional/reflexiva que se manifestou na escrita dos diários de campo, na transcrição das entrevistas, na leitura de textos e na escrita da dissertação.

Outros passos metodológicos foram: criar uma lista com os nomes de interlocutores básicos – rede de interlocutores; criar uma lista de fontes e notícias que tratam da temática; criar uma lista de órgãos oficiais que podem ter dados sobre intolerância/racismo religioso, para serem consultados posteriormente, além de elaborar um rol de perguntas que orientaram as entrevistas.

### 3 INICIANDO A DISCUSSÃO: RACISMO RELIGIOSO OU INTOLERÂNCIA RELIGIOSA? OU OS DOIS?

Os termos intolerância religiosa e racismo religioso por ocuparem um espaço cardeal nessa pesquisa devem ser discutidos de antemão para deixar explícito o que a pesquisa propõe. O termo intolerância religiosa será usado aqui, em casos específicos, apesar da contestação que sobre ele recai por parte de vários adeptos e lideranças afroreligiosas que afirmam que o termo em questão não contempla o problema das violências simbólicas e físicas a que são submetidos diariamente e por não congregarem em si a questão étnico-racial ou o que muitos estão chamando de racismo religioso. Como a interface entre raça/etnia e religião não é algo tão explícito tratarei dessa questão mais à frente.

Sobre o termo intolerância religiosa abarcar ou não, em si, a questão étnico-racial deve-se afirmar que isso é algo em discussão. Porém, há aqui, inicialmente, duas possibilidades: é possível usar os termos *racismo religioso* e *intolerância religiosa* como sendo bem distintos entre si, fazendo uma separação entre ambos na qual se defende um ou o outro ou pode-se usá-los como complementares, numa lógica em que um acaba desaguardando no outro e vice-versa. Assim, os termos *racismo religioso* e *intolerância religiosa* estão em plena disputa dentro das narrativas dos afroreligiosos e de pesquisadores do tema. Além disso, percebo que a categoria racismo religioso é mais comum nas narrativas de candomblecistas que tem ensino superior completo e/ou que são militantes sociais, ligados a pelo menos um movimento ou a vários. Talvez os adeptos que não tenham o mesmo nível de escolaridade ou experiência militante ainda falem em intolerância ao invés de racismo religioso – pelo menos é isso que o campo indica.

Aqui eu faço um adendo e enfatizo o seguinte: escolher termos ou conceitos específicos para serem usados numa dissertação, por exemplo, é uma questão de posicionamento político e ético também. Logo, os conceitos e a forma como são trabalhados aqui refletem a minha ética de pesquisador, mas refletem principalmente a realidade, as narrativas dos interlocutores e a forma como eles definem o fenômeno em apreço. Assim, a partir desse encontro - entre o pesquisador e os interlocutores - é que é feita a reflexão acerca dos conceitos e suas possibilidades de uso e alcance.

Iniciando a discussão cito o artigo *Entre o privado e o público: considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro* onde Miranda (2010) faz um apanhado de casos que foram levados às autoridades competentes sendo que as mesmas

não atendiam as demandas de forma satisfatória, chegando mesmo a desestimular as vítimas de intolerância a fazerem suas denúncias. É importante atentar para o ano de publicação do artigo que é 2010 e isso é importante tendo em vista que o termo racismo religioso só apareceu em literatura acadêmica em 2012<sup>13</sup>. Miranda (2010) usa intolerância como categoria cardeal durante todo o artigo e coloca a possibilidade do termo intolerância abarcar a discriminação étnico-racial que subjaz nesses ataques, ou seja, isso não impede que o racismo religioso seja uma lente de leitura possível desse fenômeno da intolerância religiosa.

Já percebo entre os adeptos e sobretudo nas lideranças candomblecistas, a prática de não mais chamar de intolerância religiosa os ataques que sofrem, mas de racismo religioso. Isso está se tornando mais comum atualmente e pode apontar para uma substituição paulatina do termo *intolerância religiosa* por *racismo religioso*, como também é possível que os dois continuem a conviver como atualmente ocorre.

Muitos dos interlocutores da pesquisa afirmaram constantemente o quanto o Candomblé e a Umbanda têm raízes africanas/negras e isso se relaciona com a discussão que Wanderson Flor do Nascimento (2014) traz num artigo onde faz referência à lógica racista que foi mobilizada na escravização de povos africanos a fim de transportá-los ao Brasil. Ele coloca o Candomblé e a Umbanda como formas de resistência ao racismo e de conservação frente às perdas identitárias e culturais pelas quais esses povos passaram, apontando para uma continuidade histórica entre os primeiros povos que aqui chegaram e seus descendentes. Como expressões da cultura negra essas religiões também são alvo de um racismo disseminado na sociedade brasileira e ele assim coloca o problema:

“Normalmente nos referimos aos ataques contra o candomblé e a umbanda como uma das manifestações da intolerância religiosa. Entretanto, entendemos que o nome não consegue descrever com precisão o fenômeno. Os ataques são expressões tenazes de uma das manifestações do racismo, que persegue as heranças religiosas que têm influências do povo negro, trazido à força para o nosso país. Por essa razão, algumas pessoas têm se referido às perseguições como racismo religioso. Essa modalidade específica do racismo engloba práticas violentas que vão da demonização das crenças religiosas de umbandistas e candomblecistas, passando por ofensas morais a esses religiosos, chegando a violências físicas e, em alguns casos, à morte de pessoas que, nos terreiros, praticam sua crença” (NASCIMENTO, 2014, p. 1).

---

<sup>13</sup> “A primeira vez que a expressão “racismo religioso” foi utilizada em um texto acadêmico brasileiro foi em 2012, no Trabalho de Conclusão de Curso de Claudiene dos Santos Lima” (NASCIMENTO, 2017, p. 55). A referência do trabalho precursor é: LIMA, Claudiene dos Santos. O racismo religioso na Paraíba. 2012. 26f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Pedagogia) - Universidade Estadual da Paraíba, Guarabira, 2012.

Ao encerrar o artigo ele sugere que a demonização engendrada por essa lógica racista pode ser superada a partir do conhecimento que as pessoas possam vir a ter dessas religiões, pois a ignorância nutre esse racismo.

Muitos coletivos - movimentos sociais ou grupos de pesquisa acadêmicos - ligados à cultura negra brasileira, via de regra, falam em racismo, nesse caso, por perceberem a ação/atualização do mesmo de forma constante. É o caso, por exemplo, da Revista Calundus - publicação do Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-brasileiras, da Universidade de Brasília (UnB) - que lançou um número temático acerca do racismo religioso, mas apontando a convivência desse com os termos intolerância e discriminação religiosa, na apresentação do dossiê temático (CALUNDU, 2018). Nesse número da Revista os autores indicam também o quanto o cenário político influencia no recrudescimento desses ataques tendo em vista a fragilidade crescente de políticas governamentais voltadas para o combate ao racismo e suas consequências, sendo que o governo federal atual se veste de um discurso religioso para poder se legitimar e não está interessado no tema intolerância/racismo religioso.

Na apresentação do dossiê temático são colocadas duas formas de manifestação do racismo religioso:

“[...] o racismo religioso contra religiões afro-brasileiras é um processo facilmente percebido por duas vias. A primeira, quando são observados ataques diretos a praticantes de religiões como Umbanda, Candomblé e Tambor de Mina, dentre outras, que veem seus terreiros serem incendiados, suas/seus integrantes apedrejadas/os em vias públicas, etc. Esses atos estão diretamente ligados ao ódio contra essas religiões, que se diferenciam em práticas e crenças da matriz religiosa mais popular do Brasil.

A segunda via em que o racismo religioso comumente se apresenta contra religiões afro-brasileiras está relacionada, justamente, com o fato de que essas religiões estão associadas com uma matriz geográfica africana, com uma racialidade negra. Não são todas as religiões não hegemônicas aquelas que veem adeptas e adeptos serem violentadas/os. [...] Não são todas que são satanizadas e atacadas como práticas de magia para o mal – não coincidentemente chamada de magia negra. Pelo contrário, isso ocorre exclusivamente contra a afrorreligiosidade e suas manifestações em solo brasileiro. O ódio não é, portanto, contra religiosidades discrepantes, mas contra religiões afro-orientadas” (CALUNDU, 2018, p. 2).

Essa segunda forma do racismo religioso se apresentar me lembra uma

experiência que tive num culto de domingo em uma igreja que eu frequentava. Num determinado culto de Missões, um obreiro falou de sua experiência missionária após voltar de Moçambique. Ele relatou, em determinado momento, que tinha sentido uma opressão demoníaca aonde ele tinha se hospedado e parece que, por conta disso, não conseguiu dormir. Percebi ali como é comum e fácil definir o continente africano como um lugar de coisas espirituais ruins e que por isso mesmo os cristãos têm que fazer missões lá para que livrem o continente de uma suposta “perdição espiritual”, visto que os “africanos” geralmente são definidos como “feiticeiros” e “fetichistas”.

Pelo visto, a visão imperialista/colonialista cristã ainda está presente no imaginário religioso evangélico e é até difícil pensar esse imaginário religioso sem esse caráter imperialista. Nessa lógica, um grupo que é portador da Salvação se projeta sobre outros grupos que não a têm. Logo, aquele grupo que tem a Salvação precisa cumprir a sua missão benevolente de salvar aqueles que estão na perdição. Esse grupo então precisa convencer o grupo “perdido” de que ele precisa da Salvação da qual não tem posse. E assim se inicia o processo de conversão espiritual/cultural.

O cristianismo evangélico em si tem uma missão evangelizadora que se baseia no *“Ide por todo mundo e pregai o evangelho a toda criatura”* (ALMEIDA, 2005: Mc. 16. 15) e por isso tem um caráter essencialmente proselitista. A palavra ‘prosélito’ significa aquele(a) que se converteu, aderiu à uma ideia, religião ou movimento social específico. Já ‘proselitismo’ é a atitude de quem age para trazer pessoas para sua ideia, movimento ou religião. O cristianismo evangélico é muito isso. Existem as chamadas ‘cruzadas’ em espaços públicos, os pregadores nos terminais de ônibus urbanos e/ou nos próprios ônibus, as Marcha para Jesus, os cultos ao ar livre – chamados de cultos campais, o evangelismo pelas ruas e outras ações que visam angariar mais pessoas para o Reino de Deus. Isso tudo se conjuga para que os cristãos estejam sempre expostos ou se expondo para que sejam vistos, notados, porque como disse Jesus aos seus discípulos: - *“Vós sois a luz do mundo; não se pode esconder uma cidade edificada sobre um monte; nem se acende a candeia e se coloca debaixo do alqueire, mas no velador, e dá luz a todos que estão na casa. Assim resplandeça a vossa luz diante dos homens”* (ALMEIDA, 2005: Mt. 5. 14-15).

Em franca oposição a essa atitude básica do cristianismo e sua teologia, o Candomblé, primeiramente, não possui um livro sagrado, no qual se encontra a base doutrinal, teológica e litúrgica de seu universo religioso. Isso também é um contraste entre dois tipos de civilizações: uma que é baseada na escrita e outra que é baseada na oralidade. O fato do Candomblé não ter um livro sagrado não o torna menos religião do que o cristianismo e na

verdade, aqueles que assim pensam estão impondo ao candomblé uma lógica eurocristã de mundo. Ou seja, a exigência do livro sagrado para que determinada espiritualidade seja considerada religião revela o lugar hegemônico das grandes religiões monoteístas que têm ligação com a figura histórica de Cristo. Candomblecistas, provavelmente, não ouviram de seus ancestrais e orixás algo como um “*Ide por mundo e pregai o Candomblé a toda criatura*”, penso eu, baseados num livro sagrado.

Mudando o foco da discussão para falar do racismo trago Araújo (2017) que nos dá uma contribuição nessa discussão ao tratar de racismo no âmbito escolar e das dificuldades na implementação definitiva da lei 10. 639/03<sup>14</sup> nas escolas públicas e propõe pensarmos e admitirmos um racismo velado que se faz presente nas escolas. Por mais que o recorte aqui não seja o ambiente escolar é importante deixar explícita a ideia defendida por Araújo (2017) da qual eu comungo: a escola como uma instituição socialmente legitimada é um reflexo da sociedade e dos conflitos que ocorrem nela e as igrejas também são assim enquanto instituições. Ou seja, falar em racismo no âmbito escolar é afirmar primeiramente que esse mesmo racismo está presente no meio social geral antes de se fazer presente na escola, pois ela só manifesta o que ocorre em um âmbito maior e externo a ela. Nesse quesito ele afirma o seguinte:

“Entre as diversas formas que o racismo assume no contexto das relações escolares está a intolerância religiosa contra crianças e adolescentes ligados às religiões afro-brasileiras, o que, muitas vezes, configura situações de discriminação.

Ao observarmos com mais cuidado os casos de intolerância religiosa nessa modalidade, é possível perceber que aquilo que muitas vezes parece se tratar apenas de preconceito religioso na verdade revela um racismo disfarçado que, no contexto da vida escolar, aparece como aversão a tudo que é tido pelo racista como “coisa de negro”. Contudo, antes de manifestar tal aversão, faz-se necessário que haja um objeto bem definido da referida aversão. No Brasil, houve, então, uma construção desse objeto de aversão ligado ao negro e uma das formas de construí-lo foi classificando tudo que era relacionado às culturas africanas ou afro-brasileira como “coisa de negro” (ARAÚJO, 2017, pp. 27-28).

Logo, tudo o que é classificado como práticas ou coisas de negro é negativado e estigmatizado e penso que as igrejas evangélicas - assim como as escolas - também refletem

---

<sup>14</sup> A Lei nº 10. 639/2003 alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - Lei nº 9.394/1996 - e tornou obrigatório o ensino da temática “história e cultura africana e afro-brasileira” na Educação Básica.

esse racismo religioso socialmente diluído. E é assim que

“[...] ao classificar as religiões afro-brasileiras de “religiões de negro”, o imaginário racista brasileiro construiu um terrível estigma em torno dessas práticas religiosas que durante muito tempo, e ainda hoje, foram tratadas e consideradas pelos racistas como magia, feitiçaria e demonolatria. A pecha de “macumba” aplicada a essas religiões e o xingamento de “macumbeiro” às pessoas a elas associadas são sintomas de um racismo que, sem se descolar dos seus fundamentos ligados ao pertencimento étnico-racial, também atinge todo e qualquer elemento cultural ligado à herança africana no Brasil e às tradições e religiões afro-brasileiras” (ARAÚJO, 2017, p. 28).

Assim, o racismo que se manifesta através da pecha de “macumbeiro” e que não se descola dos seus fundamentos étnico-raciais é o que basicamente define o racismo religioso. Na esteira dessa argumentação Araújo (2017) também defende que a religião é um dos principais aspectos de qualquer cultura e que se a religião é vista como tabu nas escolas isso dificulta a aplicação da referida lei, pois a mesma prevê conteúdos pedagógicos sobre as religiões de matrizes africanas. Para falar de cultura afro-brasileira nas escolas é preciso falar da expressão religiosa dessa mesma cultura. Esse tabu no que tange à religião - especificamente as RMAs - e a dificuldade na implementação da lei são expressões de um racismo velado que habita o âmbito escolar, de forma geral. Ele ainda diz o seguinte:

“[...] segundo nossa compreensão, as diferentes formas de intolerância religiosa impetradas contra os seguidores das religiões afro-brasileiras, na verdade, constituem uma forma de racismo, já que o preconceito e a discriminação atingem diretamente a herança cultural e religiosa africana existente no Brasil” (ARAÚJO, 2017, p. 27).

Assim, a intolerância contra as RMAs deriva do racismo, pois ela atinge as expressões religiosas de uma cultura negra. Araújo (2017) ao trazer as contribuições sociológicas de Antônio Sérgio Guimarães expõe os fatores que levaram alunos e professores das escolas que pesquisou a negarem a sua condição racial negra e qualquer vinculação com religiões afro. Do que Araújo (2017) aponta a partir de Antônio Sérgio Guimarães que escreve sobre insultos raciais, em primeiro lugar, o negro é discriminado enquanto negro ou enquanto indivíduo a partir de sua conduta - moral e sexual - num meio social específico. E em segundo lugar, o negro é discriminado a partir de suas práticas religiosas. Trazendo também Erving Goffman e a sua sociologia do estigma Araújo (2017) fala de “qualificativos que associam a

cor do insultado a outras dimensões do estigma ligado a cor” (p. 92). Esse qualificativos quando usados para indicar um estado de *anomia social* do insultado podem ser assim colocados:

“Primeiro, através de termos ou qualidades ligadas à delinquência: ‘ladrão’, ‘folgado’, ‘safado’, ‘sem-vergonha’, ‘aproveitador’, ‘pilantra’, ‘maconheiro’, ‘traficante’; segundo, através de termos referentes a moral sexual: ‘vagabunda’, ‘bastardo’, ‘filho-da-puta’, ‘prostituta’, ‘gigolô’, ‘sapatão’, ‘homossexual’, ‘maria-homem’, *terceiro, por estigmatização religiosa através de termos como ‘macumba’ e ‘macumbeira’*” (GUIMARÃES, 2002, p. 174-175, apud, ARAÚJO, 2017, p. 92).

Veja-se que o negro é discriminado primeiramente por uma série de estigmas morais relacionados à sua conduta individual e sexual, para em seguida ser discriminado por sua religiosidade, pois esta, por ser do negro, que já é discriminado, acaba por ser também discriminada e estigmatizada. Essa discussão toda desembocou no racismo e na representação do negro na sociedade brasileira porque é preciso olhar para o racismo religioso e a intolerância contra as RMAs como produtos de algo bem maior do que elas mesmas.

### 3.1 O racismo religioso nas teias da relações étnico-raciais

Retomando a discussão, Wanderson Nascimento (2014) tornou a falar sobre o conceito de racismo religioso em 2016 no jornal afro-umbandista *Hora Grande*. No artigo de 2016 - intitulado *Intolerância ou racismo?* - ele defende que as RMAs na verdade representam um modo de vida ou uma cosmovisão que tem em si uma prática religiosa particular. As colocações que ele faz permitem que chamemos essa cosmovisão de cultura, no sentido de representar um povo ou vários povos e suas expressões. As comunidades de matrizes africanas usaram suas práticas religiosas como uma cola que amalgamou todas as outras expressões culturais dos povos escravizados e seus descendentes como a dança, os saberes, os valores, a organização social, a alimentação e outros elementos. Logo, essas práticas recriaram em território brasileiro os laços familiares, tradicionais e territoriais, rompidos na diáspora africana.

Assim, o ataque às RMAs é um ataque ao modo de vida que elas representam: o modo africano de viver, seja ele qual for. Mais uma vez Wanderson Nascimento (2016) coloca a intolerância religiosa de lado para falar em racismo religioso ao afirmar que

“[...] a expressão “intolerância religiosa” não é suficiente para entender o que

acontece com as comunidades que vivem as religiões de matrizes africanas, pois não é apenas o caráter religioso que é recusado efetivamente nos ataques aos nossos templos e irmãos/os que vivem essas religiões. É exatamente esse modo de vida negro, que mesmo que seja vivenciado por pessoas não-negras que se ataca” (NASCIMENTO, 2016, p. 1).

Há, no final desse trecho, um sentido simbólico em jogo: mesmo quando a pessoa atacada não é negra ela carrega através da afrorreligiosidade uma marca negra – elemento étnico, ou em outros termos, mesmo sendo uma pessoa não-negra a vítima carrega essa marca por comungar da religião dos negros. Nesse contexto, o negro é sinônimo de uma cultura/religião específica que está sendo atacada apesar da vítima não ser, racialmente falando, negra, pois aqui é o elemento étnico/cultural do negro que está sendo atacado.

Tratando um pouco mais acerca disso, Nailah Veleci (2017) comenta sobre as pessoas não-negras no Candomblé. Após dissertar acerca da autoafirmação dos povos de terreiro enquanto povos e comunidades tradicionais de matriz africana Veleci (2017) escreveu que:

“Mas e os não-negros candomblecistas, como fazem parte desse povo? Já falei anteriormente que para sobreviver à perseguição estatal o Candomblé teve que abrir mão de seu caráter exclusivamente étnico, ter brancos nos terreiros significava menos batidas policiais, menos violência e mais reconhecimento no meio acadêmico e político, espaços aonde o negro não chegava com muita força decisória. A afro-descendência no Brasil não é exclusividade dos negros, diferentemente dos EUA onde a ascendência define como os corpos serão lidos, no Brasil essa leitura é feita pelo fenótipo (SEGATO, 2007), mas apesar de serem lidos como brancos há muitos que são afrodescendentes e que buscam essa religião com os ancestrais dentro do Candomblé. O Candomblé por sua vez, oferece um “código” de matriz afro-brasileira e de matriz africana disponível para qualquer um que queira segui-lo. Ou seja, o Candomblé doa certa etnicidade de matriz africana aos seus membros, que é mais fácil de compreender quando lembramos que as entidades – a que tudo pertence na crença – são negras. Mas é importante ressaltar que há problemas com membros que não compreendem esse código e que nem conhecem a própria história da religião e colonizam ou tentam colonizar esse código” (VELECI, 2017, pp. 91-92).

Para aprofundar esse sentido do elemento étnico que se herda a partir do Candomblé, enquanto povo de matriz africana, mesmo o adepto não sendo negro, reproduzo a seguir um trecho da entrevista do ogan Leno. Ao ser questionado sobre um consenso entre

candomblecistas, umbandistas e juremeiros em torno do conceito de racismo religioso o ogan assim responde:

Ogan Leno: “Todo mundo chama de intolerância, mas entende que o problema da intolerância é por causa da cor da cultura. Da umbanda como religião, da Jurema porque vem do negro e do índio. A umbanda e a jurema ainda têm uma percepção enquanto religião. O povo de Candomblé já tem uma percepção enquanto povo, mas a percepção é a mesma: de que é racismo religioso. É por causa do preto. Isso é consenso.

[...] A questão cultural é muito mais pungente do que apenas a questão religiosa. A questão religiosa ela está inserida dentro da questão cultural dos povos tradicionais, mas não é apenas a questão religiosa. É muito mais” (Diálogo realizado em 11/07/2019).

Assim ele enfatiza os aspectos étnico-cultural e o religioso sendo que este está inserido naquele. Nos ataques às RMAs a alimentação também é demonizada por causa de sua origem negra e assim esse discurso demonizante contamina toda forma de expressão cultural africana. Entendo a partir disso e de outras experiências em campo que a questão não é a cor do povo negro por ela mesma, apenas. Não é o negro apenas pelo negro, mas o negro enquanto agente civilizador da sociedade brasileira, ou seja, enquanto componente social que produziu uma cultura específica que se manifesta de variadas formas. Como escreveu Clóvis Moura “[...] o certo é que o negro (quer escravo, quer livre) foi o grande povoador do nosso território” (MOURA, 1992, p. 12). Por mais que ele tenha afirmado isso enfatizando o aspecto econômico, mais à frente ele escreve que

“[...] o negro não apenas povoou o Brasil e deu-lhe prosperidade econômica através do seu trabalho. Trouxe, também, as suas culturas que deram o *ethos* fundamental da cultura brasileira” (MOURA, 1992, p. 33).

Isso inclui obviamente a manifestação religiosa dos povos africanos e de seus descendentes. Logo, entendo que o racismo religioso representa o ataque não só ao negro pela cor, mas à principalmente pelas suas manifestações culturais de origem africana. Ou seja, é o que o negro produziu e conservou no campo da sua cultura que é violado toda vez que um terreiro ou uma filha de santo é atacada.

Essa discussão acerca do racismo religioso, obviamente, não se relaciona a posturas racistas que existem dentro dos terreiros, por exemplo. A associação entre racismo - aqui entendido como o conjunto de preconceitos e discriminações raciais como proposto por Silvio Almeida (2018) - e racismo religioso não pode ser feita tendo em mente a presença do

racismo dentro dos terreiros e como ele pode organizar racialmente o trabalho cotidiano dos mesmos, como descreveram Amaral e Silva (1993), por exemplo. Não é disso que se trata, inclusive o ogan Leno chegou a falar dessa questão:

Ogan Leno: “Tem terreiro de Candomblé que não quer preto dentro. Aqui tem. Você vai no terreiro tem dois, três preto. O resto tudo é branco. E Candomblé é terreiro de preto. É espaço de preto. O branco pode tá? Pode, mas a maioria tem que ser ou da sua cor ou da minha cor pra mais escuro. Nós somos o que o preto chama de sarará. Negroide. Nós somos negroides, por causa da miscigenação. Então, é da nossa cor mais pra lá. É coisa de preto, mas tem gente que não quer preto dentro do seu terreiro. Mãe de santo, pai de santo que foram feitos numa perspectiva que não entenderam toda a dialética de hierarquia dentro do terreiro. Que acharam, que se sentiram humilhados e que acharam que daquilo ali eles podiam fazer outro plano. Uma outra construção. Existe, não só aqui no Ceará, mas no Brasil inteiro. Existe terreiro que diz assim: “*Eu não quero conversa com esse povo da Bahia, é muito preto*”. Eu já escutei isso. Existe. E geralmente são pessoas que votaram no Bolsonaro, mas que acha que aquele terreiro é só religião. É muito complexo o processo, meu irmão, mas tudo esbarra no mesmo ponto: o racismo religioso” (Diálogo realizado em 11/07/2019).

A partir do que foi colocado sobre a questão do racismo dentro do terreiro é preciso enfatizar que quando falamos em racismo religioso estamos nos referindo a um racismo específico que permeia a relação entre dois grupos religiosos distintos – no caso, evangélicos e afroreligiosos. Estou tratando a questão de forma relacional, de um grupo religioso em relação a outro. Questões internas como essas não entram nessa pesquisa como modo de reforçar ou anular essa relação tensa entre grupos religiosos distintos. Se tem gente ou não sendo racista no terreiro não é o objetivo dessa pesquisa investigar isso. O racismo dentro do terreiro existe? Sim, com certeza. Porém, não é desse racismo - intra-terreiro - do qual se está falando. É possível afirmar isso a partir das narrativas dos interlocutores pois eles não pensam nisso quando falam no termo racismo religioso.

Três questões que foram colocadas no exame de qualificação em relação ao conceito de racismo religioso serão agora discutidas. A primeira: foi argumentado que, no conceito de racismo religioso, há uma simbiose entre racismo e religião, assim como Islã e terrorismo, sendo que a religião pode não ser necessariamente racista, pois os sujeitos que fazem a religião são racistas, mas a religião não. Nesse caso o que ocorre não é uma simbiose obrigatória entre ‘religião’ e ‘racismo’ de forma absoluta, mas uma qualificação, uma

especificação do racismo. Ou seja, estamos falando de um tipo específico de racismo, adjetivando-o. Os adeptos leem os ataques que sofrem como racismo religioso porque esse racismo em específico está para além da própria pele ou identidade racial deles. Eles se veem enquanto parte de um coletivo, de um povo de raízes africanas, sendo que a motivação da violência está em pertencer a um grupo maior que carrega uma marca negra – elemento étnico, por mais que muitos deles não sejam negros – isso no contexto fortalezense.

Ainda em relação à essa primeira questão é preciso falar que o racismo religioso “cristão” que se manifesta em atos de aversão às RMAs atinge também os evangélicos que fogem ao padrão conservador de um cristianismo reacionário e que defendem a liberdade religiosa das RMAs, prezando pelo diálogo com elas. No Brasil um desses casos emblemáticos foi o do pastor e cantor Kleber Lucas que numa entrevista disse: “*A teologia que veio para o Brasil em sua grande maioria é racista e de segregação*”<sup>15</sup>.

O caso de Kleber Lucas é representativo do racismo religioso que atinge os que não compactuam com ele. Kleber Lucas foi criticado virtualmente e talvez pessoalmente por ter cantado uma música secular num terreiro de Candomblé, que foi incendiado, como ato solidário para ajudar na reforma do terreiro destruído. Num determinado artigo ele citou essa experiência na qual ele foi duramente criticado por uns e elogiado e apoiado por outros. Ele narra um pouco disso em um artigo intitulado *Amor e respeito: bases para promoção da diversidade religiosa* (PACHECO; MOURA, 2018). Nas palavras dele a experiência foi a seguinte:

“[...] muito do que vou escrever aqui está relacionado com a difícil experiência do fim de 2017, quando, atendendo ao convite de irmãs e irmãos, aceitei participar de uma cerimônia inter-religiosa que celebrava a contribuição de uma instituição cristã, o CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs) na entrega de uma quantia para a reconstrução de um terreiro que fora, todos sabiam, queimado e destruído por iniciativa de pessoas evangélicas, em Duque de Caxias, na Baixada fluminense do Rio de Janeiro. Acreditava, eu, estar agindo em nome do amor, do respeito, da tolerância e da solidariedade que, ao menos pelo exemplo de Jesus, não faz acepção de pessoas.

Porém, ao contrário do que esperava, a partir daí sofri vários ataques, ofensas a mim e a minha fé. Todas elas vindas de cristãs e cristãos que me hostilizavam por minha ação que acreditava ser de solidariedade, simplesmente por ter me dado a oportunidade e dialogar e estar com o outro,

---

<sup>15</sup> Link: <https://folhagospel.com/kleber-lucas-se-pronuncia-sobre-visita-a-terreiro-e-chama-a-teologia-brasileira-de-racista/>. Acesso em: 06/01/2010.

cuja religião é diferente da minha e não crê os mesmos princípios religiosos que eu” (LUCAS, 2018, p. 102, in: PACHECO, MOURA, 2018).

Kleber Lucas coloca o diálogo com uma alteridade religiosa específica como motivo para ter sido atacado de diversas formas nesse caso, porém, a questão não é apenas de um diálogo inter-religioso, o problema é que a alteridade religiosa com a qual ele decidiu dialogar tem raízes africanas e no meio evangélico fundamentalista<sup>16</sup> as RMAs são vistas como práticas demoníacas. É aqui que reside o problema: ele ousou dialogar com um nicho religioso que o seu próprio nicho religioso demonizou.

Na sua narrativa Kleber Lucas afirma sua negritude e se coloca como um indivíduo que conhece bem a realidade da periferia de São Gonçalo, município da região metropolitana do Rio e ao fazer um breve apanhado histórico sobre a violência contra as RMAs ele assim escreve:

“As ideias eugenistas, que mais tarde foram transformadas em políticas eugênicas e de higienização social, promoveram e fomentaram um dos maiores e piores episódios em nossa história, as perseguições religiosas contra aqueles e aquelas que criam diferente. Sim, pois a ideia de higienização social, promovendo o branqueamento da população brasileira, também foi duramente incentivada do ponto de vista religioso. Assim, quanto menos vestígios religiosos correlacionados ao continente africano, mais “civilizada” era vista a nação. Tanto que, para demarcar uma separação, por um bom tempo as religiões afro-brasileiras, ou de matrizes africanas, eram chamadas e conhecidas dentro das ciências sociais brasileiras como “religiões de negros” (LUCAS, 2018, p. 106, in: PACHECO, MOURA, 2018).

Com base nesse contexto e na fala de Kleber Lucas, penso que se o fundamento teológico é racista, como a religião em si não vai ser? Não estou colocando a questão no sentido de uma essência cristalizada, mas que a religião pode se travestir do manto do racismo estando num meio social racista como é o caso do Brasil. Isso sim ela pode. Racismo religioso é um racismo que se manifesta através de uma religião em direção à outra religião.

A segunda questão colocada em relação ao termo racismo religioso é que foi

---

<sup>16</sup> O fundamentalismo se caracteriza por uma reação a ideias e práticas ditas modernas e pressupõe a volta da religião e de seus fundamentos para o espaço público, além de apoiar movimentos reacionários, como disserta Ivo Pedro Oro (1996). Como ele coloca acerca do surgimento do fundamentalismo no fim do século XX os grupos fundamentalistas “colocam o *religioso* ou o *sagrado* como alicerce de sua vida não somente pessoal, mas sobretudo social, uma espécie de neoteocracia” (ORO, 1996, p. 18). Ressalto aqui que quando falo em fundamentalismo me refiro à definição trazida por especialistas em Sociologia, História ou Ciências da Religião que comungam sobre esse sentido do que é o fundamentalismo e não a um sentido comum pejorativo, negatizado.

sugerido haver muito mais uma questão lexical do que conceitual. É como se houvesse uma mudança de palavra, como: essa aqui não serve mais, então vamos chamar disso, com essa palavra, para a mesma realidade, porque o fenômeno é o mesmo; como se a questão repousasse muito mais no campo lexical do que no conceitual.

Acerca disso argumento da seguinte forma: a transição que houve entre as categorias ‘intolerância religiosa’ e ‘racismo religioso’ entre os candomblecistas é uma transição conceitual e não apenas lexical por dois motivos. O primeiro: os próprios candomblecistas a nível nacional - em vários estados do país - reinventaram a própria identidade, deixando de se afirmar apenas como religião para se afirmar como povos, como comunidade tradicional ou como tradição ancestral. O segundo motivo, que deriva diretamente do primeiro, é que o grupo que antes se afirmava apenas como religião e que agora se afirma como povo ou comunidade tradicional de matriz africana, passa então a reler ou melhor, ressignificar, os ataques que sofrem. Posto que a compreensão de si muda ou que a própria identidade se transmuta, logo, a compreensão dos ataques que sofrem os candomblecistas também muda e dá-se então um novo significado a eles. Por isso surge um novo conceito, porque há uma mudança lexical intimamente acompanhada de uma mudança da significação dos ataques.

Uma terceira questão a ser discutida é que nos Candomblés quanto mais eles se afirmam tradicionais, num sentido étnico, mais eficaz essa categoria se mostra. Quanto mais próximo do decreto 6.040 mais sentido o racismo religioso tem; quanto mais se afasta desse modelo étnico menos eficaz se torna a categoria. Na Umbanda, por exemplo, não é muito comum esse termo. Nesse caso, o elemento étnico da identidade candomblecista foi reforçado na narrativa dos interlocutores pois quanto mais eles se afirmam como PCTMAs - Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana - mais frequente é o uso do termo racismo religioso.

Em uma conversa que tive com o professor Rosenilton Silva de Oliveira, da USP, na manhã de uma quarta-feira<sup>17</sup> sobre o conceito de racismo religioso ele levantou algumas questões que cabe aqui listar pelo menos duas delas. Na ocasião o professor Rosenilton veio ao Ceará para dar uma palestra na UNILAB - Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira - a convite do professor Patrício Carneiro Araújo. O tema da sua palestra foi *Racismo e intolerância religiosa em contextos pedagógicos*.

A primeira colocação que faço da conversa que tive com o professor Rosenilton se

---

<sup>17</sup> O professor Rosenilton de Oliveira é docente da Faculdade de Educação da USP. A referida conversa ocorreu no dia 27/11/2019, em Fortaleza.

refere ao alcance da categoria racismo religioso. No caso dessa pesquisa devo dizer que o alcance do conceito não vai tão além do Candomblé. Há casos de umbandistas e juremeiros que aderem ao conceito, mas creio que não sejam a maioria porque as informações colhidas em campo indicam isso. Apesar das matrizes em comum os adeptos dessas três religiões têm discursos distintos sobre si e sobre questões variadas. Digo isso a partir da convivência que tive com adeptos desses três segmentos durante a pesquisa.

O professor Rosenilton me colocou a seguinte pergunta: “*O branco sofre racismo só por ser do Candomblé? O Candomblé deixou de ser uma religião étnica - restrita -, para ser mais inclusiva, por assim dizer, então como essa questão racial se relaciona com os ataques e perseguição às RMAs?*” Na ocasião tive mais a atitude de ouvi-lo, sem necessariamente tentar responder a tudo o que ele me colocava, mas agora tenho condições de fazê-lo.

Nesse caso, a solução da questão passa por não enfatizar necessariamente o elemento negro por si só e o elemento branco por si só, racialmente falando, mas enfatizar o elemento étnico da cultura negra, ou seja, o todo étnico-social negro e não a condição racial dos indivíduos que são vítimas do racismo religioso. Posso colocar a questão da seguinte forma: quando o branco sofre racismo religioso ele sofre por ser de Candomblé, *apenas*, e da “mesma forma” o negro sofre com o racismo religioso por ser de Candomblé. Porém, nesse segundo caso, não posso finalizar a frase com um “apenas”, como fiz no caso da população branca candomblecista, pois há a possibilidade do racismo religioso contra a população negra candomblecista ser potencializado pela discriminação racial feita a partir do preconceito de cor, que é característico do Brasil. Isso é uma possibilidade e mais à frente voltarei à questão, mas é importante colocar que raras vezes isso apareceu na narrativa dos interlocutores da pesquisa de forma explícita - durante a pesquisa foram contatados interlocutores/as branco/as, pardo/as e preto/as -, sendo que o sentido que davam ao racismo religioso, prioritariamente, é o sentido que remete às matrizes africanas do Candomblé, ou seja, o que se destaca é o elemento étnico do mesmo.

Durante as entrevistas quando os interlocutores falavam de racismo religioso eles se referiam a um tipo específico de racismo: um racismo que é extra-terreiro e que é mobilizado contra os terreiros, por grupos religiosos específicos. É uma violência voltada pro terreiro enquanto povo, enquanto tradição africana que abriga brancos, índios e negros. Devemos então nos atentar aos sentidos que os interlocutores dão ao termo racismo religioso e não a sentidos que eles não trazem na sua fala e nesse caso, tanto o branco quanto o negro sofrem o racismo religioso. Por mais que o Candomblé tenha deixado de ser uma religião

étnica, no sentido restrito, como o professor Rosenilton colocou, o mesmo não se despiu de toda a etnicidade que serviu de combustível à construção do mesmo. Inclusive, na sua tese Rosenilton fala sobre isso ao tratar do processo de dessincretização pelo qual o Candomblé passou indicando que o mesmo se reinventou em direção às suas raízes africanas. Escreve ele:

“Entretanto, a partir dos últimos 30 anos, no bojo de um processo de “dessincretização” (ou descatolização), patrocinado por lideranças baianas essa articulação entre religião e identidade étnica vem passando por grandes transformações (SILVA, 2014). Os movimentos sociais de afirmação étnica dos anos 1980 foram importantes também por sugerirem uma guinada na compreensão destas religiões, especialmente do candomblé, em direção à sua “re-etnicização”...” (OLIVEIRA, 2017, p. 19).

A segunda questão se refere ao binômio racismo e religião. No caso ele questionou: *“O termo racismo religioso é um termo composto com um sentido bem específico ou é o termo racismo sendo adjetivado pelo termo religioso? No caso de se argumentar que o Candomblé se apresenta como cultura, então como falar em racismo religioso e não outro? Há um discurso laico que as RMAs e o catolicismo usam para se relacionar com os Três Poderes, mas qual seria aqui esse discurso público e laico dos adeptos que usam o termo?”*.

Respondendo passo a passo e reiterando o que já foi dito: o termo racismo religioso é produzido a partir da adjetivação do termo racismo como sendo religioso. O Candomblé ao mesmo tempo em que se afirma como cultura se afirma também como religião, sendo que ao lidar com questões do espaço público e laico o mesmo se afirma como sendo mais do que religião, sendo também um complexo cultural específico de matriz africana, ou seja, se identifica enquanto povo tradicional. Nesse sentido, um discurso não anula o outro, pois ambos se sobrepõem.

Sobre essa questão o ogan Leno afirma o seguinte:

Ogan Leno: “A questão cultural é muito mais pungente do que apenas a questão religiosa. A questão religiosa ela está inserida dentro da questão cultural dos povos tradicionais, mas não é apenas a questão religiosa. É muito mais”.

Na esteira disso e se referindo ao um discurso demonizante de sua religiosidade ele continua:

“[...] É dizer que quando eu botar o pé no chão eu não posso saudar meus ancestrais, que eu só posso falar com Deus, Javé, com o Deus de Abraão. Isso sim é muito complexo. Não é só questão religiosa, é questão cultural. Que a

minha alimentação é satânica. Eu como omolocum, acarajé, abará, aberém, eu não posso comer nada mais disso que é coisa do diabo? E aí? Onde fica a minha vida todinha? Eu vou cair numa crise existencial” (Diálogo realizado em 11/07/2019).

Dessa forma, o Candomblé enquanto religião está inserido no Candomblé enquanto povo e é exatamente disso que se trata quando se fala em racismo religioso: a dimensão étnica-cultural do negro que se manifesta através de práticas religiosas específicas e que é atacada. Logo, se o adepto que é vítima do racismo religioso é branco ele não é atacado, obviamente, por ser branco, mas por comungar da religião dos negros. O que se quer atacar, assim como enfatiza Wanderson Nascimento (2016), é esse modo de vida negro, é uma religião negra, em específico.

Partindo agora para a identificação visual que os racistas religiosos fazem dos candomblecistas para os atacar, Miranda (2010) escreve algo no final do seu artigo que corrobora essa percepção:

“Outro aspecto importante a se pensar é que a categoria *intolerância religiosa* se afasta da categoria discriminação, muitas vezes associada às questões raciais no Brasil, o que permite revelar uma tensão existente na Comissão entre aqueles que desejam determinar que as agressões sofridas estariam relacionadas a um racismo difuso na sociedade brasileira, posição assumida por militantes do movimento negro, e os que pensam que as agressões sofridas não tem relação com a “cor”, mas com uma ofensa a um direito civil básico, que é a liberdade de expressão. No caso dos religiosos e dos praticantes do candomblé e da umbanda, os sinais exteriores que suscitam as agressões não são apenas o fenótipo da pessoa, que caracteriza tradicionalmente o racismo à brasileira (Nogueira, 1985), pois, afinal, o que evidencia esses atores é principalmente o vestuário (o “vestir branco”, as guias e etc.)” (MIRANDA, 2010, p. 20).

Nesse caso, por mais que o fenótipo do adepto possa ser usado para o discriminar - o que é possível - o que também baseia o racismo religioso é o conjunto de símbolos que os adeptos usam e que a partir deles são identificados com uma cultura negra. Esses símbolos que representam as RMAs são usados para discriminar os adeptos, independentemente de serem brancos ou negros e isso é reforçado também por Hédio Silva Júnior num dos episódios do *Direito de respostas às ofensas às religiões afro* quando diz o seguinte:

“A pluralidade é a nossa marca característica. Isso não nos faz diferentes, nem inferiores em relação a qualquer outra religião. O que nós vamos fazer

com essa pluralidade é que pode nos fortalecer. A maioria da macumba hoje, inclusive eu constatei isso em estatística, é branca, e esses brancos quando são identificados no trabalho, na universidade e etc com a macumba vão ser tratados que nem preto, porque a marca que eles trazem é a marca da religiosidade de preto. Então nós temos que fortalecer a nossa unidade...” (Direito de resposta às ofensas às religiões afro, 2014, 17’36” a 18’17”).

Logo, a marca negra dessas religiões é algo incontestado a ponto dela ser transmitida até para quem não é negro, ou seja, o elemento étnico-cultural negro é que é o essencial nessa discussão, primeiramente. Isso é corroborado também por alguns interlocutores que foram entrevistados e que reforçam essa perspectiva de serem adeptos de uma expressão religiosa negra, mesmo sem serem negros.

Para trazer um caso concreto acerca disso trago o relato de uma experiência que ocorreu na adolescência do ogan Armando<sup>18</sup> e que dá conta disso quando ele diz:

Ogan Armando: “Eu trago cicatrizes do Rio de Janeiro. Eu tava arriando num pé de árvore frondosa, como eu tinha sido orientado e tal, era um momento...isso aí era, não lembro, só sei que tinha acontecido alguma coisa que eu quis arriar pedindo paz, tava tendo algum conflito, alguma coisa aconteceu. Se eu não me engano eu tinha 17 ano, por aí, eu fui socorrista da Cruz Vermelha no Rio, teve uma grande enchente numa região chamada Magé, foi muito trágico e eu atuei lá, foi muita coisa difícil. E eu lembro que quando eu voltei eu quis arriar uma comida, oferecer a Oxalá e pedir paz para aquele povo, pedir misericórdia porque é de Oxalá a misericórdia. E aí passou um carro da polícia civil, antigamente o camburão era aquela... antiga e desceu um cara... a polícia civil se misturava com a polícia militar, porque não tinha essa divisão ... era a polícia militar, não era a civil não, depois que veio o carro da polícia civil... e me agrediu violentamente, me chutou aqui, eu tenho cicatriz na boca até hoje, abriu isso aqui tudinho, do chute de coturno. Quebrou minha costela, me machucou muito. Ensandecido, ele falou: “*Cultuador do Satanás!*”. Ensandecido. Evangélico ensandecido. E depois que eu fui descobrir que era um pastor batista, que hoje é uma igreja medianamente aberta, mas na época não era. E me marcou muito aquilo. E uma palavra eu nunca esqueci: “*Só falta ser negro. Só falta ser preto*”. Agora tá bem vermelho, vai ficar roxo, porque preto fica verde, fica...” (Diálogo realizado em 16/07/2019).

E ele ainda complementa:

---

<sup>18</sup> O ogan Armando é ogan do Ilê Omo Tifé e trabalha/trabalhou na Prefeitura de Fortaleza atuando na temática da igualdade racial e afins, além de ser capoeirista de longa data.

“O preconceito de cor é o grande carro chefe de formas de racismo. Hoje mais do que nunca todo o ódio vai desembocar num ódio à cor e o que é associado a ela. Eu, eu posso ser vítima de um racismo religioso e de intolerância religiosa, mas se eu for macumbeiro e negro, não tenha dúvida de que isso vai ser muito pior” (Diálogo realizado em 16/07/2019).

Assim, o ogan Armando reforça a percepção de que não é preciso ser necessariamente negro para sofrer com o racismo religioso que se dá contra as RMAs. No tocante à possibilidade da vítima ser negra e sofrer por isso uma violência maior isso teria que ser comprovado a partir de dados qualitativos e quantitativos. Aponto mais uma vez que o racismo religioso tem um sentido de um ataque a uma cultura específica, portanto, tem um sentido étnico. O fato de ser negro é um adendo nesse caso, porque o ataque mesmo é por conta do pertencimento religioso de matriz negra. É o que demonstra o caso do ogan Armando que, não sendo negro, sofreu uma agressão típica de racismo religioso por ser de Candomblé.

É importante dizer que o termo racismo religioso é originado dentro da perspectiva dos afroreligiosos que são perseguidos, ou seja, representa a percepção que eles têm dos ataques que sofrem – é uma categoria êmica. Não é a versão dos que atacam, mas a dos que são atacados. Esses grupos que são atacados estão assim se identificando com uma cultura específica: a negra/afrodescendente. Logo, estão se identificando, enquanto povo, com sua ascendência negra. Num país de histórico racista onde o fator raça estrutura a sociedade ao longo do tempo falar em racismo religioso é dizer que o mesmo se manifesta nos corpos que agredem os corpos que habitam os terreiros onde existem negros, brancos, indígenas, amarelos e pardos.

Trazendo um exemplo de como as relações étnico-raciais ocorrem dentro dos terreiros trago a narrativa de um momento que presenciei. Desde o final de 2017 eu comecei a participar de um grupo de estudos sobre aspectos culturais do Candomblé e no dia 26 de maio de 2019 ocorreu mais um dos nossos encontros. Cheguei ao local, cumprimentei os que já estavam lá e conversei com eles, enquanto aguardávamos outros membros do grupo chegarem. Assim que o grupo ficou completo nós começamos o encontro e como sempre lemos um texto impresso que cada um recebeu.

Em determinado momento Evelane<sup>19</sup> perguntou sobre a questão de ser branco ou

---

<sup>19</sup> Evelane é uma ialorixá que atua na temática da segurança alimentar e nutricional. Ela, junto com seu marido, ogan Leno, criaram um grupo de estudos sobre os aspectos culturais do Candomblé, em Fortaleza – Ceará, a fim de tirarem dúvidas acerca da religião. Logo, o referido grupo de estudos tem um objetivo educativo explícito ao discutir questões básicas da cultura afro-brasileira com o fito de combater preconceitos e estereótipos racistas relacionados às suas manifestações culturais.

negro dentro do Candomblé e Leno explicou a partir de um caso particular como ele via a questão. Explicou que no Ceará a maioria das lideranças e adeptos – incluindo a Umbanda – é composta por pessoas brancas. Ele citou o respeito que as pessoas devem ter umas com as outras por conta da hierarquia no terreiro que rege as relações sociais daquele lugar. Após a fala dele uma das pessoas recém-chegadas ao grupo falou sobre a dificuldade em ter que bater cabeça<sup>20</sup> para o “opressor”. Contextualizando: ela como uma mulher negra e militante de um movimento negro tem dificuldade em se imaginar batendo cabeça - se prostrando - para um pai de santo branco, caso entrasse para o Candomblé.

Penso que a questão ficaria melhor colocada se ela tivesse falado em uma representação do opressor, porém, ela obviamente tem as suas razões para ter colocado a questão como colocou. Leno então fez um comentário muito apropriado e afirmou que isso é sentido mesmo, geralmente, pela população negra candomblecista, mas que o respeito deve vir à ancestralidade que aquela pessoa branca representa ou possui. Logo, esse aspecto ancestral “diluiria” então a demarcação e tensão raciais – idealmente falando, porque os ancestrais cuidam tanto do branco, quanto do negro, do índio, do pardo e do amarelo.

Para finalizar, por enquanto, essa discussão retomo Wanderson Nascimento (2017) que fala que mesmo pessoas brancas sofrem os ataques por serem das RMAs, sendo que elas são alvo de uma violência que inicialmente estava focalizada na população negra que cultivava essas práticas religiosas. Assim, a partir dessas práticas negras, mesmo os que não são negros são atacados por sua pertença religiosa de matriz africana.

### **3.2 A lei como amparo e como coerção**

A questão da negritude como uma característica dos terreiros está amparada também pelo fato das RMAs estarem incluídas no Estatuto da Igualdade Racial (EIR) - Lei nº 12.288, de 20 de junho de 2010 - que trata prioritariamente de questões, problemas e direitos da população negra no nosso país. O Capítulo III do Estatuto, intitulado *Do Direito à Liberdade de Consciência e de Crença e ao Livre Exercício dos Cultos Religiosos* faz referência explícita, no artigo 26, à intolerância e discriminação religiosas contra as RMAs, especificando assim um crime a ser coibido (BRASIL, 2019).

Podemos considerar, sem dúvida, esse Estatuto como um avanço no campo

---

<sup>20</sup> Também chamado de ‘mo foribale’ ou ‘foribale’ bater cabeça é o ato de reverência, de saudação aos orixás ou ao/à líder espiritual do terreiro no qual o iniciado ou simpatizante se prostra, rente ao chão, colocando o corpo e a cabeça em contato com o mesmo. Como resposta a esse ato a autoridade reverenciada toca o solo e a cabeça da pessoa indicando que ela pode se levantar e em seguida lhe dá a sua benção, abraçando-a, geralmente.

legislativo tendo em vista que a legislação já foi usada para legitimar repressões a essas religiões. É o que mostra Emília Mota (2017) quando fala sobre a repressão às práticas dos negros no século XIX:

“As religiões de matrizes africanas estavam previstas em Códigos de Posturas, que requeriam um alvará de funcionamento com registros em delegacias. Serra (ibid) enfatiza que os materiais e tudo aquilo encontrado nos terreiros, para a leitura racista, era classificado como magia e feitiçaria. Assim, conseguimos ver que a expressão “magia negra” foi equacionada a “magia dos negros” no Brasil” (MOTA, 2017, p. 12).

E ela prossegue afirmando que as acusações de feitiçaria desqualificavam

“[...] tanto socialmente quanto simbolicamente. A acusação passava a assumir um caráter coercitivo muito forte que estigmatizava por um lado, e por outro, permitia ações do aparato policial do Estado contra terreiros, forçando o sentido de ilegalidade e práticas que deveriam ser eliminadas a todo custo” (MOTA, 2017, p. 12).

Dessa forma, não resta dúvidas que o termo magia negra é uma nomenclatura racista que se constituiu para se referir às práticas afroreligiosas, sendo usada, outrora, para criminalizá-las. Mota (2017) aponta que isso se relaciona ao alinhamento, no século XIX, entre ciência, poder estatal e policial, que perseguiram arduamente os curandeiros dos terreiros. No âmbito científico a medicina que estava se afirmando, na primeira metade do século XX, enquanto portadora da verdade sobre a saúde pública investiu contra os seus “concorrentes” chamando-os de charlatões. E esses concorrentes tinham endereço certo: os terreiros.

“É curioso perceber aqui a articulação discursiva da imprensa com ciência e ações policiais que, em nome de um controle biológico, sobre evitar práticas descontroladas de cura, de ingestão de substâncias com fins terapêuticos, emplacou práticas racistas e estigmatizadoras. Ou seja, “o mal” fora localizado nas populações negras, nas atividades provenientes de matrizes africanas que continuariam criminalizadas e perseguidas ao longo da história do nosso país” (MOTA, 2017, pp. 13-14).

O que está por trás dessa forma de tratamento à cultura afro-diaspórica é o posicionamento dos cientistas, intelectuais e legisladores ocidentais como aqueles que

“[...] tudo *sabem* e veem, enquanto os outros apenas *acreditam*. As religiões de matrizes africanas são pensadas como sistemas de crença, e não como “um

mundo possível” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). O discurso recente sobre a tolerância aparece nesse mesmo viés assimétrico, hierarquizado, que se vê autorizado inclusive a ser tolerante com o Outro. (É nesse sentido que a ideia de “racismo religioso” pode ser compreendida como resultado dos vários processos de empoderamento, politização e intelectualização da população afroreligiosa... Ou seja, as mudanças sociais também interferem na construção de novas categorias êmicas e posturas políticas). O que gerou sérios complicadores no campo antropológico também, por que insistente mobilizador epistemicida, ao longo da história. Lembremos que a construção e legitimação dos “estudos afrobrasileiros” e da etnologia no país está imbricada à formação da Antropologia Brasileira. Pensada mais recentemente, a antropologia que se pretende simétrica, auxilia-nos a desestabilizar esse grande divisor e levar a sério - para usar a expressão de Viveiros de Castro e Márcio Goldman -, num mesmo nível, os vários mundos possíveis” (MOTA, 2017, p. 15).

Assim, as RMAs como “mundos não-possíveis” sofreram bastante por conta da interferência estatal. Nogueira e Nogueira (2018) mostram o quanto essa intervenção foi prejudicial para as RMAs, sendo que as consequências disso, apontadas por eles, são resquícios do nosso passado colonial que tinha o catolicismo como base religiosa. Essa não neutralidade do Estado é a violação dos direitos fundamentais desses segmentos e esses autores vão além da formalidade acadêmica ao demarcarem seus lugares de fala como ogans e ativistas nessa discussão.

### **3.3 “Me gritaram Negra<sup>21</sup>”: o conceito de racismo religioso X intolerância religiosa**

Retomando Wanderson Nascimento (2016) enfatizo que a noção de que os terreiros são reconstruções culturais de povos africanos fica mais explícita e ressoa ao longo do artigo inteiro, diferentemente do artigo de 2014 intitulado *Afroreligiosidade na mira do racismo* (NASCIMENTO, 2014). No artigo de 2016 - *Intolerância ou racismo?* - há uma ênfase dessa ideia de reconstrução cultural feita a partir dos terreiros por parte do autor ao afirmar:

“[...] E um dos primeiros gestos do racismo religioso é reduzir toda a complexidade dos modos de vida africanos que se mantém e se reorganizam nesses povos e comunidades a um caráter religioso, como se apenas

---

<sup>21</sup> Título de um poema da coreógrafa e ativista afro-peruana Victoria Santa Cruz Gamarra.

fizéssemos rituais. Também fazemos rituais, mas não é só isso! Simplificar toda uma matriz cultural a uma prática religiosa é construir uma “desculpa” para ocultar o racismo como ação política e deslocar a questão para o campo da “verdade” das disputas religiosas entre crenças hegemônicas e crenças inferiorizadas, atrasadas, falsas e etc” (NASCIMENTO, 2016, p. 1).

Dessa forma, o autor desloca a questão para um outro nível no qual esse ódio à herança africana pode ser combatido com mais eficácia ao ser tratado como racismo religioso e não como intolerância religiosa. Essa dualidade conceitual pode ser colocada da seguinte forma: tratar a discriminação religiosa como intolerância é dizer que o agressor não aceita simplesmente lidar com qualquer outra religiosidade – em sentido geral, aleatório, mas tratar como racismo religioso é dizer que o agressor não aceita lidar com a religiosidade negra – em sentido estrito, específico. Esse é o ponto cardeal que representa a guinada conceitual da questão proposta por Nascimento (2016) e defendida aqui.

Emília Mota (2017), no seu *Apontamentos sobre racismo religioso contra religiões de matrizes africanas*, reforça o que foi proposto por Nascimento (2016) ao afirmar que geralmente se definem as violências contra os adeptos de RMAs como intolerância religiosa, mas que essas violências tocam outras questões como a do racismo e levanta

“[...] a hipótese, então, de que qualificar essas violências como *racismo religioso* significa chamar atenção para motivações mais profundas respaldadas na especificidade de como as relações raciais se dão no Brasil e como foram construídas historicamente” (MOTA, 2017, p. 2).

A autora se baseia no conceito de dispositivo de racialidade para tratar da questão do racismo e enfatiza que o mesmo só pode ser tratado dentro de um *contexto social racializado*, como é o caso óbvio do Brasil. Ela defende a ideia de uma hierarquia racial como um dos elementos formadores da sociedade brasileira ao longo do tempo e sugere que o mito da democracia racial pode indicar a ideia de uma tolerância religiosa onde as partes envolvidas convivem harmonicamente. Porém, os atritos demonstram explicitamente o contrário: de que não há harmonia entre os grupos religiosos e nem entre as raças e suas heranças culturais.

Uma característica apontada por Mota (2017) do par tolerância/intolerância é a ideia de desigualdade ou hierarquização que ela traz em si, de forma subjacente. A autora advoga o uso de racismo religioso e não de intolerância expondo o caráter desigual das relações entre vítima e agressor a partir dessa lógica:

“Tolerar sugere uma constante tensão de que ora pode vigorar sob a construída imagem de respeito ora pode se decidir apagar. Indica que algo modula essa chave conforme seus desejos. Como bem coloca Goldman (Jornal Adital, 2014), significa que a tolerância sempre envolve um sentimento de superioridade que permite até mesmo ser “tolerante” com os “outros”. Num mesmo sentido, Tomás e Valiente, segundo Fernandes (2017, p. 125), rejeitam a tolerância e a define como uma “concesión graciosa y unilateral que el dominante hace el dominado, trata de una actitud que podría expresarse em la frase – te tolero, pero podría no hacerlo”. A tolerância vista como uma indulgência” (MOTA, 2017, p. 8).

Assim, a autora se inclina para que se aponte o racismo religioso e não se fale do par tolerância/intolerância, pois tolerar não deve ser um ato de indulgência. Penso que num contexto racializado só é possível falar em racismo religioso quando se reconhece primeiramente o racismo estrutural, para só depois reconhecer uma modalidade específica do mesmo como é o caso do racismo religioso. Em outros termos, o primeiro - estrutural - é a base do segundo - religioso.

Em 2017 Wanderson Nascimento (2017) volta a tratar da questão, dessa vez em um artigo maior e mais elaborado intitulado *O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas*, onde, mais uma vez, defende o conceito de racismo religioso e declara a insuficiência do conceito de intolerância religiosa para se entender a questão. Ele fala de colonialidade, hierarquização de culturas e violência para apontar o crescimento de casos de racismo religioso pelo país. Nascimento (2017)<sup>22</sup> trata de um aspecto embutido nesse racismo religioso que é o da salvação das vítimas, como se as violências contra elas praticadas tivessem a intenção de salvá-las da religião que seguem e que irá levá-las à condenação eterna. Mas onde Nascimento (2017) aposta todas as fichas nós já sabemos: não é nessa lógica religiosa salvacionista em si; é no racismo religioso mesmo.

Aqui é necessário dizer que o segmento pentecostal é distinto do neo pentecostal, sendo que essas práticas mais violentas, levadas a efeito, são praticadas em sua grande

---

<sup>22</sup> É importante atentar para o seguinte: nos artigos de 2014 e 2016 o autor em questão falou em terreiros ou povos e comunidades de terreiros para se referir ao Candomblé e a Umbanda. Já no artigo de 2017 ele usa o termo *povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas* para se referir aos povos de terreiro, dando ênfase no Candomblé. Um indicativo dessa alteração conceitual e dessa ênfase nos PCTMAs pode ter relação com alguns atos do Executivo federal: 1) em 2013 a SEPIIR publicou o Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana; 2) em 2016, através do Decreto 8.750 foi instituído o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais. Esse decreto identifica os povos e comunidades de terreiro como povos e comunidades tradicionais de matriz africana, algo que não ocorreu por exemplo no Decreto 6.040 de 2007 que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais; 3) ainda em 2016 o Governo Federal, através da SEPIIR publicou um caderno de debates com o título *Povos e comunidades tradicionais de matriz africana*.

maioria por neo pentecostais, como apontam os diversos estudos feitos por cientistas sociais desde as décadas de 80 e 90 (BORTOLETO, 2014). No entanto, se os pentecostais não levam ao extremo suas convicções religiosas a ponto de atacar afroreligiosos os mesmos reforçam a lógica perversa que fundamenta os extremismos dos neo pentecostais, por exemplo. Em outros termos, os pentecostais reproduzem o discurso que legitima essa violência, mas não “suja” as mãos com ela, pois quem suja as mãos são os neo pentecostais – generalizando, é claro.

É importante ter noção da diversidade dentro do meio evangélico. Mariano (2015) defende isso tendo como exemplo a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), fundada por Edir Macedo e R. R. Soares, em 1977, e a Igreja Internacional da Graça de Deus, fundada pelo segundo. A proposta de culto, ritos e serviço dessas duas igrejas e das chamadas neopentecostais é bem diferente da proposta de igrejas como a Assembleia de Deus, Betesda, Igreja do Brasil, Bela Vista, Presbiteriana, Batista, Luterana, Congregacional e etc. Para Mariano (2015) a IURD e a Internacional da Graça de Deus são orientadas por aquilo que se convencionou chamar de Teologia da Prosperidade, algo que não está presente ou tão presente nas outras denominações que citei. Essas últimas denominações citadas não precisam obrigatoriamente demonizar outras práticas religiosas para ser quem elas são, algo que é bem diferente no caso da IURD e suas congêneres.

Nascimento (2017) coloca que o termo religião para os PCTs de matrizes africanas tem um caráter político de religar os elos que se partiram na diáspora entre os escravizados e suas famílias e territórios. Traçando um paralelo, no caso cristão o *religare* ocorre entre Deus e o ser humano, que um dia pecou, comendo do fruto proibido da árvore da ciência do bem e do mal, mas no caso afro-brasileiro o *religare* ocorre entre o ser humano e ele mesmo, após o desligamento forçado pela brutalidade escravocrata. Sendo assim, essas práticas religiosas negras presentificam o reencontro entre os que foram sequestrados e os que testemunharam o sequestro acontecer.

Nascimento (2017) discute também o caráter camuflado do racismo e suas consequências, chamando atenção para o enfretamento do mesmo, porém apontando que não basta discutir os sintomas do problema, mas o problema em si. Ao mesmo tempo em que mostra a insuficiência da categoria intolerância religiosa ele a defende como sendo importante e que no caso das RMAs a discussão deve ser aprofundada para um olhar que vá além da intolerância e enxergue o racismo subjacente nesses ataques a elas.

O que Nascimento (2017) aponta como ocultamento do racismo nos lembra o que Lélia Gonzalez (1988) escreve acerca dos chamados *racismo aberto* e *racismo disfarçado*. No

caso do racismo aberto, a população branca e negra não se misturam mantendo-se a segregação social baseada exclusivamente na raça, como foi o caso dos EUA e da África do Sul. Já no racismo disfarçado, que é o caso do Brasil, a miscigenação não é condenável, mas é aceitável e até estimulada. Nesse caso, não haveria lógica em falar de racismo num país que se miscigenou desde a sua fundação - algo que é reforçado pelos que defendem a democracia racial em território brasileiro. Porém, a lógica da miscigenação pode ocultar o racismo, nesse caso. Nesse sentido, penso que, se para muitos brasileiros já é difícil admitirem o racismo da sociedade na qual vivem, mais difícil ainda é admitirem a modalidade religiosa do racismo. É essa percepção que deve ir além da intolerância, porque não se trata apenas de intolerância; há algo mais profundo que a sedimenta e a alimenta constantemente.

Um dos mais conhecidos defensores, no meio jurídico, das RMAs, o professor e jurista Hédio Silva Jr.<sup>23</sup>, em seu artigo intitulado *Notas sobre sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil*, sugere o racismo religioso como substrato da intolerância contra elas. Escreve ele que

“A intolerância de natureza religiosa/racial configura uma das faces mais abjetas do racismo brasileiro, manifestando-se intacta ao longo de toda a história, e resistindo, inclusive, ao processo de democratização, cujo marco fundamental foi a promulgação da Constituição de 1988” (SILVA JR., in: SILVA, 2015, p. 315).

Essa afirmação se baseia no fato de que a referida Constituição definiu o lugar do racismo no Código Penal, além da referida Carta ter um papel explícito na defesa da liberdade religiosa no Brasil. Se em tempos idos o Estado tinha base legal para perseguir determinados segmentos religiosos, a partir dessa Constituição o mesmo teve que defender a garantia de todos à liberdade de culto e de crença.

No supracitado artigo Hédio Silva Jr. (2015) faz um breve histórico do sistema jurídico no país entre os séculos XIX e XX e coloca como o sistema jurídico assimilou o modelo brasileiro de relações étnico-raciais, além de adotar o padrão religioso dos colonizadores, corroborando para a imposição do credo cristão aos negros e indígenas. Ele discorre sobre as leis no período do Império e da República e mostra o quanto essa última já nasceu sob o signo da repressão, ao promulgar primeiro um Código Penal ao invés de uma Constituição. O Código Penal, que foi convertido em lei em 1890 criminalizava diretamente

---

<sup>23</sup> No artigo *Notas sobre sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil* Hédio coloca em nota de rodapé o seguinte: “Este artigo assume que a intolerância religiosa que historicamente se abate sobre as religiões afro-brasileiras conforma uma das facetas do racismo brasileiro” (SILVA JR., in: SILVA, 2015, p. 303).

as práticas religiosas negras, além de leis estaduais na Bahia e na Paraíba que impuseram dificuldades a essas práticas.

Para falar em racismo, Silva Jr. (2015) cita um caso no qual o Supremo Tribunal Federal (STF) não concedeu um *habeas corpus* a um editor de livros que foi condenado por indução de preconceito aos judeus. Nesse caso, “o Excelso Pretório entendeu que a discriminação religiosa subsume-se na norma constitucional que criminaliza a prática do racismo” (SILVA JR., in: SILVA, 2015, p. 316). E ele prossegue afirmando que

“Ao qualificar juridicamente o anti-semitismo como racismo, o Supremo Tribunal Federal agasalha a noção de que a identidade religiosa dá ensejo à conformação de um grupo étnico, no sentido de que a discriminação religiosa possui atributos de discriminação étnica, daí a pertinência da aplicação da norma constitucional do crime de racismo” (SILVA JR., in: SILVA, 2015, p. 316).

Dessa forma, a partir dessa decisão do STF raça e etnia se tornam sinônimos nesses casos de discriminação religiosa. Essa decisão nos ajuda a entender que em muitos casos a modalidade religiosa se vincula diretamente a um grupo cultural específico e que atacar essa modalidade religiosa é atacar ao mesmo tempo o grupo étnico que a pratica. Logo, o racismo religioso passa a ter guarida no campo jurídico a partir desse precedente no STF.

### **3.4 Aprofundando a questão: um inventário acadêmico da categoria racismo religioso**

Aqui pretendo fazer um apanhado geral de trabalhos acadêmicos ou feitos por acadêmicos, que vão do ano de 2012 ao ano de 2019, e que usam o termo racismo religioso, se atentando à forma como eles trabalham com a categoria. Inicialmente coloco um quadro elaborado por mim<sup>24</sup> com as referências desses trabalhos junto com alguns dados, mas nem todos os trabalhos elencados no quadro serão discutidos. Segue o quadro:

---

<sup>24</sup> Os trabalhos aqui citados foram consultados nos sites de repositórios institucionais de várias universidades federais e estaduais, além do repositório da CAPES e de outros sites. Parte da limitação desta tabela se dá por conta de trabalhos que se encontram disponíveis apenas em suporte físico - livro impresso, portanto, essa tabela não abrange todas as obras que tratam do tema. Nesse caso, os únicos trabalhos a que tive acesso e que se encontram em suporte físico foi o livro de Ingrid Limeira (2018) e o de Rodney William (2019). O acesso ao livro de Limeira (2018) só foi possível a partir da colaboração do amigo Natanael Lopes Ribeiro.

O artigo de Valentina Brena é o único fora do contexto brasileiro a que tive acesso. Há duas pesquisas em andamento que eu gostaria de citar com as quais tive contato em dezembro de 2019 durante o GT 45 – *Desafios do pluralismo religioso no Brasil contemporâneo* que ocorreu na VI REA e que usam o conceito de racismo religioso. A primeira é a nível de Mestrado e de autoria de Mônica Ribeiro e Ribeiro (PPGAS/USP), intitulada *Iaô e a cidade: cotidiano e apropriação do espaço público na região metropolitana de São Paulo*, e a outra, a nível de Doutorado, é de autoria de Maria Cristina dos Santos Pechine (PPGA/UFBA), intitulada *A face oculta da intolerância: o racismo religioso*.

Quadro 1 – Inventário acadêmico da categoria racismo religioso

AUTOR(A)	TÍTULO DO TRABALHO	REGIÃO	ÁREA DE PESQUISA	ANO
1- Adriani Lameira Theóphilo de Almeida	<b>A geograficidade das relações raciais e religiosas: conflitos e ações contra hegemônicas do povo de terreiro em São Gonçalo – RJ</b>	Sudeste	Geografia	2019
2- Ariadne Moreira Basílio de Oliveira	<b>Religiões afro-brasileiras e o racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso</b>	Centro-oeste	Direitos Humanos e Cidadania	2017
3- Carlos Alberto Ivanir Santos	<b>Intolerância religiosa: racismo religioso – Cadernos CONIB</b>	Sudeste	História Comparada	2016
4- Caio Cândido Ferraro	<b>Religiões afro-brasileiras na escola: silenciamento que lei 10.639/03 (ainda) não pôde revogar.</b>	Sudeste	Educação	2019
5- Claudiene dos Santos Lima	<b>O racismo religioso na Paraíba.</b>	Nordeste	Pedagogia	2012
6- Djean Ribeiro Gomes	<b>“A gente não tem nosso canto, não tem um lugar”:</b> práticas discursivas sobre a assistência religiosa de matriz africana no cárcere	Nordeste	Psicologia	2018
7- Edson de Araújo Nunes	<b>Movimentos sociais religiosos e políticas públicas: entre a letra do Estado e a ação política dos afrorreligiosos</b>	Nordeste	Ciências da Religião	2018
8- Elane Carneiro de Albuquerque e Marcos Vinícius de Freitas Reis	<b>Religião, política e educação: concepções de racismo religioso dos professores do Estado do Amapá</b>	Norte	Educação e Sociologia	2016
9- Emília Guimarães Mota	<b>1- Apontamentos sobre racismo religioso contra Religiões de Matrizes Africanas</b> <b>2- Diálogos sobre religiões de matrizes africanas: racismo religioso e história</b>	Centro-oeste	Antropologia social	1- 2017 2- 2018

10- Maria Cristina do Nascimento	<b>Racismo religioso na escola: a laicidade em risco</b>	Nordeste	Educação	2016
11- Eloyna Augusta Mesquita Miranda	<b>As religiões de matriz africana e o racismo religioso no Brasil: os velhos e os novos agentes da perseguição ao candomblé na Bahia</b>	Nordeste	Direito	2018
12- Gabriela Maria Chaves da Silva	<b>Racismo religioso e sistema penal: a sobrevivência das religiões de matriz africana no Brasil</b>	Nordeste	Direito	2017
13- Ilzver de Matos Oliveira	<b>Movimentos afrorreligiosos e suas estratégias jurídicas contra casos de racismo religioso em Sergipe</b>	Nordeste	Direito	2017
14- Ingrid Limeira	<b>Da escravidão do corpo à escravidão da alma: racismo e intolerância religiosa</b>	Sudeste	Direito	2018
15- Lucas Obalera de Deus	<b>Por uma perspectiva afrorreligiosa: estratégias de enfrentamento ao racismo religioso</b>	Sudeste	Ciências Sociais	2019
16- Luíza Ribeiro Borges	<b>Branquitude e religião: a luta por respeito das religiões de matrizes africanas no Brasil</b>	Sudeste	Direito	2017
17- Marcos Eduardo Leandro e Lúcio Bernard Sanfilippo	<b>Deus e o diabo na prateleira do mercado: reflexões e narrativas de um racismo religioso vigente</b>	Sudeste	Educação	2018
18- Maritana Drescher da Cruz	<b>Entre o terreiro e a escola: processos de formação de jovens candomblecistas</b>	Sul	Educação	2018
19- Mishelle Ninho de Almeida	<b>Vivendo entre dois mundos e aprendendo com a sabedoria de um terreiro de candomblé sob a mira do racismo religioso</b>	Sudeste	Educação	2019

20- Nailah Neves Veleci	<b>Cadê Oxum no espelho Constitucional? Os obstáculos sócio-políticos-culturais para o combate às violações dos direitos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro</b>	Centro-oeste	Direitos Humanos e Cidadania	2017
21- Nathalia Vince Esgalha Fernandes  22- Nathalia Vince Esgalha Fernandes e Ariadne Moreira Basílio de Oliveira	<b>1- A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana</b>  <b>2- Plano nacional de liberdade religiosa: os povos de terreiro e a construção do racismo religioso</b>	Centro-oeste	1- Ciências Sociais 2 - Ciências Sociais e Direitos Humanos	2017
23- Olívia dos Santos Nascimento	<b>A representação da identidade religiosa afro-brasileira no discurso de demonização neopentecostal contemporâneo</b>	Nordeste	Cultura e Sociedade	2019
24- Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino e Winnie Bueno  25- Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino e Vera Karam de Chueiri	<b>1 - RE 494601: o reconhecimento do racismo religioso?</b>  <b>2 - As cores das/os cortes: uma leitura do RE 494601 a partir do racismo religioso</b>	Sul	Direito	2019
26- Gustavo Jaime Filizola	<b>As crianças de Candomblé e a escola: pensando sobre o racismo religioso</b>	Nordeste	Educação, Culturas e Identidades	2019
27- Roberto José Nery Moraes	<b>O valor ambiental da religião afro-ameríndia: uma análise acerca da intolerância religiosa no Amapá</b>	Norte	Direito Ambiental e Políticas Públicas	2013
28- Rodney William	<b>Apropriação cultural</b>	Sudeste	Antropologia	2019
29- Wanderson Flor do Nascimento	<b>1- O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes</b>	Centro-oeste	Filosofia e Bioética	1- 2017 2- 2016 3- 2014

	<b>africanas.</b> <b>2- Intolerância ou racismo?</b> <b>3- Afrorreligiosidade na mira do racismo.</b>			
30- Valentina Brena	<b>Fenómenos subyacentes del candombe afrouuguayo</b>	Uruguay	Antropologia	2015

Quadro 1: elaborado pelo autor da dissertação.

Algumas conclusões básicas podemos tirar daqui que são as seguintes:

\*Quantidade de trabalhos relacionados ao tema por **região** (ordem decrescente):

- Nordeste: 9
- Sudeste: 9
- Centro-oeste: 5
- Sul: 2
- Norte: 2

\*Quantidade de trabalhos relacionados ao tema por **área de pesquisa** (ordem decrescente):

- Direito, Direitos Humanos, Direito Ambiental e afins: 9
- Educação/Pedagogia, Educação e Sociologia, Educação, Culturas e Identidades: 7
- Filosofia e Bioética: 3
- Ciências Sociais, Ciências Sociais e Direitos Humanos: 3
- Antropologia: 3
- Geografia: 1
- História Comparada: 1
- Psicologia: 1
- Ciências da Religião: 1
- Cultura e Sociedade: 1

\***Autoras/mulheres:** 19

\***Autores/homens:** 13

Logo, percebe-se que a categoria racismo religioso já circula pelas mais diversas áreas do conhecimento, sendo mais discutida pelas áreas do Direito e afins e da Pedagogia/Educação e afins. A categoria em apreço também está mais presente nas discussões

feitas na região Nordeste e Sudeste do país, além da autoria feminina prevalecer nesse tema. O aprofundar da discussão acerca dessa categoria será feito a partir de áreas de conhecimento específicas, como se segue.

### **3.4.1 História, Psicologia e Literatura:**

Tendo em vista que os artigos do professor Wanderson Nascimento já foram discutidos em outros tópicos vamos seguir para outros autores da temática. Trago aqui a contribuição do babalawô Ivanir dos Santos. No seu artigo *Intolerância religiosa: racismo religioso*, lançado em 2016, ele começa afirmando que a intolerância e o racismo religioso não são fenômenos exclusivos do Brasil, mas que os mesmos já se fizeram presentes em vários lugares do mundo. Ele traz dados de um relatório sobre casos de intolerância religiosa que aponta um número de 73% dos casos como sendo “atos de violência contra praticantes das religiões de matriz africana. O caso da menina Kailane Campos<sup>25</sup> é apenas um deles” (SANTOS, 2016, p. 52). Dados como esses servem para ratificar a afirmação, de Santos (2016) e de outros estudiosos do assunto, de que os praticantes de RMAs são os mais perseguidos.

Ao questionar no artigo qual seria o motivo de tanta intolerância ele aponta uma relação entre as diásporas africanas e um olhar racista sobre as culturas africanas. A percepção que ele tem dessa questão é a seguinte:

“Ao compreendermos que em África o indivíduo existe em sua totalidade religiosa, ou seja, não é possível separar o ser social do ser religioso, entendemos também que, durante o período das diásporas forçadas, os indivíduos africanos aportaram na América trajando sua religiosidade, pois o mundo em que viviam não era/é construído com base em uma visão cartesiana, na qual seria possível separar o indivíduo religioso e o indivíduo social.

Sobre essa questão Emmanuel Obiechina (1978: 28), salienta que em África, “não existe qualquer dimensão importante da experiência humana que não esteja ligada ao sobrenatural, ao sentimento popular religioso...” (SANTOS, 2016, p. 52).

Assim, no território africano o social e o religioso estão intimamente ligados, ou,

---

<sup>25</sup> O caso de Kailane é emblemático e foi noticiado por várias mídias e redes digitais. Uma dessas mídias é o G1.Globo: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/menina-vitima-de-intolerancia-religiosa-diz-que-vai-ser-dificil-esquecer-pedrada.html>. Acesso em: 08/03/2020.

por mais que se queira separá-las religião e cultura não se separam. Ele coloca que o domínio colonial na África significou além de uma imposição política e econômica, uma imposição cultural. Mas, voltando a atenção para o contexto brasileiro ele argumenta que:

“A intolerância religiosa contra os praticantes das religiões de matriz africana no Brasil pode ser diretamente conectada ao racismo baseado na cor da pele... negra, pois todas as ressignificações religiosas afro-brasileiras estão intimamente ligadas à religiosidade dos grupos étnicos africanos que aqui aportaram, escravizados. Estes grupos foram duramente repreendidos como irracionais, iletrados, sem cultura, sem história e interpretados como manifestação do mal. Da mesma forma, as ideologias de inferioridade das raças negras e das sociedades africanas contribuíram, de maneira ampla, para a construção do racismo religioso, o crescimento da intolerância religiosa e a construção de estereótipos, tais como: ‘todo negro é praticante ou adepto das religiões de matriz africana’, ou ‘negro vestido de branco é praticante ou adepto das religiões de matriz africana’” (SANTOS, 2016, p. 53).

O trecho final onde há a referência à ‘ideologia de inferioridade das raças negras’ nos lembra o que nos trouxe Lima (2012), ou seja, existe uma ideologia racista que se volta especificamente contra a religião do negro. Santos (2016) finaliza o artigo retomando o caso de Kailane e afirmando que o racismo religioso é um dos tentáculos da intolerância.

No campo da Psicologia Djean Ribeiro Gomes (2018), na sua dissertação “*A gente não tem nosso canto, não têm um lugar*”: práticas discursivas sobre a assistência religiosa de matriz africana no cárcere, disserta sobre a realidade do sistema prisional brasileiro que é permeado de diversas violações de direitos humanos. Uma das conclusões que ele tira da pesquisa é que a assistência religiosa no sistema prisional está concentrada nas vertentes religiosas cristãs, sejam elas evangélicas ou católicas.

Ele traz o conceito de dispositivo da racialidade, proposto pela filósofa negra Sueli Carneiro, para falar de discursos sociais acerca da população negra que ao longo do tempo foram se formando e se fortalecendo. Ele escreve que ao mesmo tempo em que as RMAs eram perseguidas, havia um processo de evangelizar - de cristianizar - a população negra e indígena como uma das formas de manter a estrutura social colonial. Ele também coloca o racismo como base da intolerância contra as RMAs e coloca o fenótipo das vítimas de racismo religioso como algo que pode motivar esse racismo religioso, “ou mesmo, a dimensão histórica e cultural que essas religiões têm o legado de tradição africana” (GOMES, 2018, p. 31). Assim, há duas possibilidades de se sofrer o racismo religioso: primeiro, a pessoa sendo de RMAs e negra e segundo, a pessoa sendo de RMAs e não-negra, sendo que

nesse segundo caso o que motiva o racismo religioso é precisamente o aspecto negro e/ou africano da prática religiosa daquela pessoa. É a religião da vítima que a torna um alvo possível. No primeiro caso, isso também está posto sendo que há o adendo da pessoa ser negra, o que pode reforçar o racismo religioso contra ela.

É preciso apontar também o papel da branquitude, entendida aqui enquanto mentalidade construtora da identidade branca no Brasil permeada de privilégios sociais, na construção dos estereótipos em torno da figura do negro. O historiador e professor Francisco Régis Ramos, ao escrever sobre a “invenção” do Ceará a partir da escrita de determinados intelectuais cearenses, comenta em um capítulo do seu *O fato e a fábula: o Ceará na escrita e na História* (2012) sobre a memória africana nas obras de José de Alencar e de Tristão Araripe. Como ele comenta, na obra de ambos os autores o negro estava presente, mas de forma bem distinta: Araripe louva os abolicionistas e o pioneirismo cearense na libertação da população cativa. Já Alencar descreve o cotidiano do negro, além de ter feito várias críticas à escravidão. No caso alencariano Régis Ramos (2012) destaca a obra *Tronco do ipê* e escreve:

“Alencar pode ser considerado um dos poucos escritores do século XIX a inserir um negro na trama do romance sem tratá-lo a partir dos estigmas de inferioridade que então circulavam normalmente. No *Tronco do ipê*, Pai Benedito, um dos personagens centrais, é constituído na narrativa com qualidades de herói, tornando-se motivo para Alencar tecer críticas aos brancos que associavam religiosidade africana com degradação moral” (RAMOS, 2012, p. 99).

Isso reforça aquele argumento de que depois da desqualificação do negro enquanto indivíduo racializado vem a desqualificação do negro enquanto coletivo, enquanto cultura, etnicamente distinta. Ramos (2012) escreve isso e cita em nota o trabalho de Mailde Jerônimo Trípoli intitulado *Imagens, máscaras e mitos: “O negro na literatura brasileira no tempo de Machado de Assis”* (1997). Ao fazer uma análise crítica da obra *As vítimas algozes*, de Joaquim Manoel de Macedo, Mailde Trípoli declara que essa obra é o espelhamento da ideologia senhorial na qual aparecem o branco e o negro essencialmente dicotomizados. Sobre essa obra assim ela disserta:

“Os termos com que são descritos e caracterizados os negros trazem em si uma carga negativa proporcional à carga positiva das palavras relacionadas aos senhores. Enquanto o negro ou crioulo é adjetivado como malvado (palavra usada dez vezes), *perverso* (ocorre dezesseis vezes), *pérfido*, *infame*, *traíçoeiro*, *dissimulado*, *rancoroso*, *feroz*, *vadio*, *vil*, entre outros, o senhor é *gentil*, *honrado*, *inteligente*, *bom*, *afável*, *generoso*, *honesto* e *laborioso*. [...]

Os brancos senhores *vivem um amor honesto e puro*, enquanto o negro tem hábitos de *devassidão, paixão criminosa e torpe, luxúria infrene, feroz*. Também a religião e a cultura sofrem julgamento a partir do referencial cultural europeu, e conseqüentemente, são desqualificados. As danças dos escravos são descritas como *danças bacanais, festas selvagens, bailar violento, dança frenética*. A música é citada como *grosseira*” (TRÍPOLI, 1997, pp. 86-87).

No caso alencariano Pai Benedito foge a esse padrão de estigmas. O ato heroico que salvou duas vidas feito por Pai Benedito coroa a representação alencariana de um negro que era visto como feiticeiro e maléfico pelos racistas, mas que tinha um lado humano que estes negavam lhe reconhecer.

“[...] fica difícil comparar o “feiticeiro” de Alencar com o de outros escritores do período, no geral estereotipados e infamados no aspecto físico, moral e espiritual. Pai Benedito não era feiticeiro. O preconceito e a beatice de algumas carolas do povoado o rotularam assim. Isso está explícito no romance. Alencar abre e encerra *O Tronco de ipê* com o velho escravo, porém o mais importante é que este concretizador do mito do “bom selvagem” na literatura brasileira dá, nesse romance, sua contribuição para derrubar o mito da maldade negra personificada no “feiticeiro africano”” (TRÍPOLI, 1997, pp. 92-93).

Assim, Pai Benedito é a representação dos adeptos de RMAs que são, cotidiana e instantaneamente, julgados a partir de seu pertencimento religioso numa visão racista: os macumbeiros de hoje, assim como os feiticeiros africanos do passado, são maus. Desqualificar o negro e sua herança cultural a partir do religioso, associando o espiritual cultuado nas RMAs a coisas essencialmente ruins, é uma das formas do racismo religioso.

### **3.4.2 Educação, Pedagogia e Sociologia:**

Começo por comentar o trabalho de Claudiene dos Santos Lima que foi um trabalho pioneiro no sentido de ser o primeiro a tratar da categoria em apreço dentro do espaço da academia. O seu TCC intitulado *O racismo religioso na Paraíba* dá conta de experiências que ocorreram dentro do ambiente escolar. Ela chama o preconceito religioso que observou no espaço escolar de racismo religioso e faz isso também baseada em legislações internacionais, nacionais e locais. Ela coloca que o ensino religioso é centrada nas

religiões cristãs – catolicismo e evangelismo<sup>26</sup>. Ela traz então o termo preconceito inicialmente e cita especificamente a Jurema como parte de seu objeto de pesquisa. Com o seu trabalho Claudiene tem o intuito de

“[...] contribuir para a desmistificação da imagem negativa que as pessoas têm com a religião afro-brasileira, algumas por não conhecer a história dessa cultura, outras por desde cedo ouvir que é um culto ao diabo” (LIMA, 2012, p. 8).

A análise que ela faz se dá em torno da Jurema, enquanto religião, que como ela mesma aponta nasceu na Paraíba. Ela então define o que é racismo – aquela mentalidade que concebe a diversidade cultural humana baseada em raças superiores e inferiores e faz isso a partir de marcadores corporais que explicariam os fatores sociais, culturais e políticos dessas raças. Na esteira disso, ela escreve que:

“Ao direcionar os argumentos racistas para as religiões, têm-se o racismo religioso, através do qual se discrimina uma religião. [...] No Brasil desde o período colonial há um tratamento cruel e desumano para com todas as pessoas que não seguiam a religião oficial e hegemônica” (LIMA, 2012, p. 9).

Coloco a questão em outros termos da seguinte forma: a religião do negro só é discriminada, negativamente falando, porque o negro é discriminado em primeiro lugar. Logo, tudo o que vem após essa discriminação do negro e que se relaciona com ele vai ser discriminado também. No caso, a religião. Primeiro, se discrimina o negro, para depois discriminar suas religiões e mesmo que a pessoa discriminada não seja negra o símbolo étnico da negritude atravessa ela pelo fato de comungar da religião do negro.

Ela fala então, após isso, sobre as crianças e suas religiões que são colocadas como influência do convívio familiar e em determinados casos ela usa as palavras ‘religião’ e ‘cultura’ quase como sinônimos e as alterna durante a narrativa. Ela faz isso por ter uma compreensão antropológica do conceito de cultura e de religião, tanto que cita Clifford Geertz e o seu *A interpretação das culturas* e entende que o elemento religião está inserido na cultura. A partir de Geertz (2008, p. 66) entendo, colocando em termos próprios, que cultura é tudo aquilo que um povo ou grupo social específico produz/produziu, material e intelectualmente falando, e que repassa aos seus descendentes como condição para a sua

---

<sup>26</sup> Coloco evangelismo aqui como forma de definir a prática religiosa dos evangélicos brasileiros, fazendo uma distinção, por exemplo, dos protestantes clássicos.

reprodução social, religiosa e econômica.

As percepções empíricas da autora se deram numa escola do município de Guarabira, na Paraíba. Ela coloca quanto que o catolicismo e o evangelismo são bem aceitos no ambiente escolar em detrimento das RMAs e como as crianças dessas religiões afro são chamadas de “catimbozeiras” - tendo sempre em vista a Jurema. Ela também constatou a ausência de discussões sobre RMAs nessa escola. O que comumente se chama discriminação ou preconceito religioso ela chama de racismo religioso, quando no caso das RMAs.

Lima (2012) cita documentos internacionais como a Declaração dos Direitos Humanos (1948), a Convenção de San José (1969), na Costa Rica, e a Convenção de Durban (2001). Como documentos produzidos no Brasil ela cita a lei nº 7.716/69, a lei nº 9.394/96 e a lei nº 9.474/97 e trata como intolerância religiosa também a discriminação às RMAs. No contexto estadual ela cita a lei nº 3.443/66, que trata especificamente da liberdade de cultos de matrizes africanas, porém, traz a necessidade de uma legalização dos terreiros o que Lima define como uma “repressão camuflada” (2012, p. 15). Devemos atentar então para o ano dessa lei: 1966. Além disso, havia a necessidade de um laudo psiquiátrico que atestasse a capacidade mental dos pais ou mães de santo em manterem os terreiros.

Após isso, ela se debruça sobre a lei 10.639 e a necessidade de sua efetiva realização. Na narrativa de Lima (2012) percebe-se que os termos ‘cultura’ ou ‘povo’ e ‘religião’ estão muito associados. Em seguida ela exemplifica como o ensino baseado no lei 10.639 deve ser feito e cita a temática das relações étnico-raciais como algo importante a ser tratado em sala de aula. Lima (2012), infelizmente, não tratou de forma mais aprofundada o conceito de racismo religioso, mas deve-se levar em consideração as características de uma monografia que podem ter impedido uma maior discussão do conceito.

Tratarei agora do artigo *Religião, política e educação: concepções de racismo religioso dos professores do Estado do Amapá*, de Elane Carneiro de Albuquerque e Marcos Vinícius de Freitas Reis. A temática básica do artigo são as relações étnico-raciais na educação. Os autores afirmam que após aprovação da lei de cotas - lei nº 12.711/2012 - e com os casos crescentes de intolerância e racismo religioso contra as RMAs foi exigido da escola e da universidade um enfrentamento em relação a isso.

A proposta central do artigo se baseia na experiência que os autores tiveram com professores do Ensino Fundamental I de uma escola estadual onde realizaram uma formação continuada para relações étnico-raciais com os professores e técnicos da educação buscando, entre outras coisas, identificar as concepções que eles tinham acerca do racismo.

Eles fazem um apanhado da legislação que trata da temática acerca da

valorização à diversidade cultural do país até chegar à lei nº 10.639/2003 e citam Petronilha Beatriz Silva que aponta que o fato das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais não terem sido implementadas como deveriam tem relação direta com a forma pela qual o sistema de ensino brasileiro se desenvolveu com base nas relações raciais e as reproduziu.

Os autores discutem largamente sobre as relações étnico-raciais no ambiente escolar, propõem estratégias para superar o racismo nesse ambiente, refletem sobre o papel e a formação dos docentes da educação básica, sobretudo, para lidarem com as questões raciais. Eles discutem dados relacionados à religião<sup>27</sup>, à raça, à formação dos professores e outras questões para mostrar o quanto há uma deficiência na formação desses profissionais para lidarem com relações étnico-raciais.

Quando os autores colocam em pauta no questionário aplicado na pesquisa a relação entre história e cultura africana e afro-brasileira com as RMAs dez professoras disseram que participariam de uma formação sobre a temática para aprender mais e assim trazer mais qualidade para o processo educativo. No entanto, outras sete professoras disseram que não participariam, sendo que uma indicou desinteresse na temática e as outras não indicaram por qual motivo não participariam.

A partir das respostas aos questionários os autores elaboraram então todo um conteúdo programático para executarem uma formação com esse grupo de professoras. Os autores colocam como foi difícil conseguir abertura por parte da coordenação e dos professores para que a formação se realizasse, mas não deixam de fazer as críticas apropriadas aos profissionais da escola onde foi realizada a pesquisa.

Sobre a formação proposta por eles os autores assim escrevem:

“A formação proposta foi denominada de “I Formação de Professores(as) para as Relações Étnico-Raciais”, apresentando como objetivo instrumentalizar os(as) professores(as) e demais profissionais da educação para os conteúdos de história e cultura africana e afro-brasileira, como meio de enfrentamento ao racismo e à intolerância na escola, além da superação do imaginário negativo em torno da cultura e da história dos africanos e dos afro-brasileiros” (ALBUQUERQUE; REIS, 2016, p. 62).

Os autores vão narrando em detalhes como foi a formação. Contam da metodologia e recursos usados, bem como de momento bem específicos como um momento

---

<sup>27</sup> A maioria das professoras que participaram da pesquisa eram evangélicas, mas houve uma que se declarou atea e seis não responderam sobre a questão (ALBUQUERQUE; REIS, 2016, pp. 58-59).

que foi denominado de *Ajeum*, no qual foram oferecidas comidas como pipoca, frutas e sucos naturais. Esse foi o primeiro momento da formação, mas para o segundo momento foi proposta uma visita a um terreiro de Candomblé. Quanto às reações a essa proposta trago de forma direta os próprios autores que ao se referirem a esse momento de negociação afirmam que ele

“[...] foi bastante tenso, surgindo diversas justificativas para que a formação fosse realizada somente na escola, como a dificuldade de condução (embora a escola tivesse transporte escolar). Por fim, foi decidido que as pessoas deveriam ir para a escola no dia marcado da formação, onde seriam acomodadas em carros particulares dos(as) participantes para a condução até o terreiro de candomblé” (ALBUQUERQUE; REIS, 2016, p. 63).

Na narrativa que segue, os autores colocam que no dia marcado para a visita ao terreiro apareceram somente três professoras, sendo que no primeiro momento haviam pelo menos dezesseis. Algumas das professoras indicaram sobrecarga com outras tarefas da escola como motivo para não participar desse segundo momento. Os autores colocam as justificativas pedagógicas da proposta: conhecer um espaço social e cultural que possui princípios civilizatórios africanos, como ancestralidade, organização social, relações de parentesco e outros. Nesse sentido, eles chamam o terreiro de comunidade tradicional de matriz africana.

Nas duas primeiras vezes em que os autores do artigo citaram o conceito de racismo religioso (ALBUQUERQUE; REIS, 2016, p. 50, p. 61) eles não chegam a definir o que é ou a teorizar sobre o mesmo, mas na terceira referência que fazem ao termo (p. 66) eles indicam que o racismo religioso é uma manifestação do racismo que impede os profissionais de educação tratarem da história e cultura africana e afro-brasileira no ambiente escolar por elas estarem vinculadas à cosmovisão das religiosidades de matrizes africanas. Ou seja, se no ambiente escolar já não cabe, numa lógica racista, falar da contribuição histórica e cultural dos africanos e de seus descendentes, muito menos cabe falar da religiosidade dos mesmos.

A pesquisa revelou resistências e preconceitos, mas também aprendizado e maturidade de quem foi até o fim da formação. Uma parte dos frutos colhidos pela formação foram expressos nas avaliações que as professoras fizeram da experiência. Assim, apesar dos infortúnios e das ausências observadas das temáticas afro no currículo, que manifestam um racismo latente no ambiente escolar a pesquisa-ação desenvolvida foi eficiente no objetivo de sensibilizar aquelas professoras.

Agora irei tratar do artigo de Maria Cristina do Nascimento que tem como

epígrafe *Racismo religioso na escola: a laicidade em risco*. Enfatizando então a questão da laicidade, Maria Nascimento (2016) coloca que é preciso que se discuta o racismo religioso para que leis como a 10.639/03 e a 11.645/08 sejam efetivamente concretizadas.

A autora traz na Introdução o modelo ideal de Ensino Religioso que é baseado em princípios específicos como da valorização da diversidade cultural e religiosa, dentro da realidade da cidade do Recife. Ela aponta então o que está na proposta do componente curricular e questiona sobre a prática efetiva do mesmo na escola.

Ela então faz um breve histórico acerca da laicidade no Brasil e enfatiza que a educação laica é algo processual, que não está dado. O caráter laico da educação, o ensino religioso e a educação para as relações étnico-raciais são o foco do artigo e a autora coloca, a partir de dados da ONU, que a escola é “um espaço de intolerância religiosa em relação às religiões afro-brasileiras” (NASCIMENTO, 2016, p. 3). Afora isso, a autora aponta o despreparo dos professores para lidarem com questões raciais tendo em vista que na formação inicial eles não têm disciplinas sobre o assunto ou quando têm a disciplina é insuficiente para capacitá-los num tema tão complexo como esse. Ela constata então um “silêncio acerca da temática racial nos diversos setores e modalidades da educação” (p. 6).

Ela coloca, de variadas formas, o quanto a história e a cultura africana e afro-brasileira estão ausentes no âmbito escolar e sugere que o que ela entende por racismo religioso é o preconceito que demoniza a cultura e as práticas religiosas de origem afro.

Como a autora propõe na Conclusão

“[...] faz-se necessário o reconhecimento do racismo religioso e institucional nas escolas pelo obscurantismo e negação de direitos quanto às/os estudantes de religiões de matrizes africanas e afro-indígenas manifestarem suas crenças e usarem seus elementos identificadores...” (NASCIMENTO, 2016, p. 9).

Assim, a autora coloca a necessidade de se repensar o modelo eurocêntrico de educação, atentando para o chamado currículo oculto, para que se reconheça a presença da cultura afro e indígena no país. E como ela coloca uma educação verdadeiramente laica só é possível quando discutimos racismo religioso e relações étnico-raciais. Enfatizo que os três artigos comentados até agora que são da área da Educação ou se relacionam com ela citam a lei 10.639/03.

### **3.4.3 Direito, Direitos Humanos e Antropologia:**

Discuto agora o trabalho de Ariadne Moreira Basílio de Oliveira intitulado

*Religiões afro-brasileiras e o racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso.* É importante apontar que algumas dessas produções acadêmicas a respeito do tema são feitas por pessoas de santo, ou iniciadas nas RMAs, como é o caso de Ariadne. Ela aponta que a categoria racismo religioso surgiu de uma confluência íntima entre os movimentos negros e os terreiros, mas que há uma carência de produção acadêmica sobre o assunto.

Na Introdução, Ariadne Oliveira (2017) se coloca como uma pesquisadora que tem uma trajetória de engajamento político e que traz isso pro seu trabalho. A proposta do seu trabalho é pautada numa ética da ‘decolonialidade’ que vai além do “modismo e exotismo”, como ela mesma coloca. Ela questiona o ideal acadêmico de neutralidade para se fazer ciência e associa ao arcabouço teórico o seu comprometimento político e social enquanto filha de orixá.

Ela explica como chegou ao tema em apreço que foi a partir de uma sequência de ataques aos terreiros de Candomblé no Distrito Federal e entorno. Assim como Ariadne, comecei tratando do problema da discriminação às RMAs como intolerância religiosa, mas ambos ao longo das respectivas pesquisas fomos entendendo que se trata de algo mais do que simples intolerância. Porém, ela como iniciada traz as dores de ter passado pela experiência traumática que é ter o seu local de culto violado, atacado. Ela coloca então que o termo “racismo religioso” é o mais pertinente pra discutir as discriminações às RMAs levando em consideração que o racismo é um elemento estruturante da nossa sociedade.

Ela aponta como o professor Wanderson Flor do Nascimento é uma das poucas e primeiras referências acadêmicas que contribuíram significativamente para a estruturação do conceito de racismo religioso. O intuito do trabalho de Ariadne Oliveira (2017) é basicamente defender a pertinência conceitual do referido termo e ela faz um histórico da teoria acerca do racismo e a sua relação com a colonialidade do poder que foi gestada durante a colonização das Américas. Ela explica como as culturas afro-brasileiras não se encaixam na mentalidade moderna, eurocêntrica e cristã que costuma separar em caixinhas os elementos constituintes da cultura.

No capítulo 1 – *A insuficiência da intolerância religiosa: raça, racismo na construção da modernidade* a autora ressalta que os termos raça e racismo para alguns acadêmicos foram gestados antes do período histórico Moderno, enquanto para outros foram gestados na Modernidade, sendo que ela se coloca nesse segundo grupo. Ela traz uma contribuição teórica e histórica acerca das categorias raça e racismo e discorre sobre como a catequização dos povos indígenas fez parte do processo de colonização das Américas.

Ela coloca os ataques às RMAs como manifestação do racismo epistêmico.

Escreve ela:

“A grande sacada aqui é que a questão do racismo epistêmico extrapolar os limites raciais estabelecidos pela cor da pele e findar por condenar à inferiorização todos aqueles e aquelas que estabelecem uma relação com o mundo a partir de um “cosmo” (SEGATO, 2016) que se difere da racionalidade-modernidade, independentemente da cor da pele (FLOR DO NASCIMENTO, 2016). Com isso, uma pessoa lida como branca socialmente, também é passível de sofrer discriminações quando se apresenta como pertencente a comunidades afro-religiosas” (OLIVEIRA, 2017, p. 27).

Aqui enfatizo então esse extrapolar do racismo epistêmico que vai além da cor da pele em determinados casos de racismo religioso. Ela também fala da diferenciação entre o racismo nos EUA, que se dá por conta da origem do indivíduo, e no Brasil, que se dá a partir da cor da pele e dos traços físicos do indivíduo, além de outros temas como a ideologia do branqueamento no Brasil e o seu papel na construção de um Estado-nação brasileiro.

Citando Henrique Dussel, a autora quando trata do conceito de intolerância o associa ao poder político. Em seguida ela discute sobre o Direito moderno e a sua concepção burguesa que é centrada na figura do indivíduo. Ela então coloca em discussão os direitos individuais e coletivos para indicar que em casos de discriminação religiosa é preciso ir além do indivíduo como intolerante, mas enxergar algo de estrutural em atitudes intolerantes. Logo, é importante enxergar o racismo que permeia a nossa sociedade. Assim, tem-se que: o racismo em si gera o racismo epistêmico e o mesmo gera o racismo religioso.

No capítulo 3 – *Criminalização, perseguição, violação: um panorama do cenário das discriminações às religiões afro-brasileiras* a autora discute, a partir de casos emblemáticos, as variadas formas de discriminação às RMAs que têm base no racismo. Ela ressalta que além do racismo religioso manifestado por neopentecostais há uma manifestação do mesmo por instituições estatais, como a polícia e os Três Poderes, enfatizando a ação e omissão dos mesmos nas violações que as RMAs sofrem diariamente. Como conclusão ela aponta os avanços no campo jurídico e a resistência das comunidades de terreiro.

Assim como Ariadne Oliveira (2017), Gabriela Maria Chaves da Silva (2017) se insere no rol de pesquisadoras do tema que são filhas de santo. Em sua monografia, intitulada *Racismo religioso e sistema penal: a sobrevivência das religiões de matriz africana no Brasil*, ela discute a relação conflituosa entre RMAs e o sistema penal, destacando a centralidade do racismo na compreensão dessa relação. A monografia tem seis capítulos, porém, irei me deter mais no capítulo 1 – *Intolerância religiosa X Racismo religioso*, onde Gabriela Silva (2017)

se posiciona enfaticamente, já nos dois primeiros parágrafos, ao escrever:

“Inicialmente, é preciso destacar que o termo “intolerância religiosa” será aqui substituído por “racismo religioso”. O raciocínio que embasa tal substituição decorre da constatação de uma obviedade fática: no Brasil, a intolerância religiosa está majoritariamente concentrada nas religiões de matriz africana.

Portanto, é a partir da perspectiva racial que se constrói qualquer compreensão acerca dos conflitos e violações de direitos envolvendo religiões de matriz africana. Em uma análise mais ampla, é possível perceber que as dinâmicas raciais compõem a centralidade da questão” (SILVA, 2017, p. 10).

Gabriela Silva, assim como Ariadne Oliveira (2017) demarca a ação e omissão do Estado no tocante à violação de direitos da população negra e de terreiro. Ela aponta como as estratégias colonialistas lançaram as culturas africanas no campo da barbárie. Logo, se as culturas africanas são lançadas no campo da barbárie - como sinônimo de algo inferior, selvagem ou longe dos valores ditos civilizatórios europeus - as expressões religiosas provenientes delas também o serão - isso é basicamente o que a autora defende como sendo racismo religioso.

Já Ingrid Limeira (2018), em seu livro *Da escravidão do corpo à escravidão da alma: racismo e intolerância religiosa*, escreve a partir de dados do Disque Direitos Humanos (Disque 100) quando o mesmo passou a receber especificamente denúncias de discriminação religiosa e afirma que:

“[...] Entre os anos de 2011 e 2015, em um total de 756 denúncias, 231 alegaram que sua religião havia sido atacada, sendo 35% dos casos atrelado à religião de matriz africana. Quando este serviço começou a receber denúncias específicas de discriminação religiosa, foram feitas 504 denúncias, em que 597 pessoas foram vítimas de preconceito. Em muitos casos, mais de uma denúncia envolvia a mesma pessoa. Entre os entrevistados, 345 declararam a cor, e destes, 210 eram pretos e pardos, ou seja, 60%. A pesquisa de janeiro a junho de 2017 revelou 169 denúncias, sendo 39, 05% correspondentes às religiões de matriz africana, evidenciando assim o racismo religioso, ou seja, o preconceito está relacionado não só à religião, mas também à etnia de seus adeptos, uma vez que a grande maioria se declarou negra” (LIMEIRA, 2018, p. 47).

Com base nesse trecho, ressaltarei algo bem pontual no que Ingrid Limeira

escreve, mas é preciso reproduzir outro trecho do livro para isso.

“Ao fazer uma breve pesquisa pelos jornais de veiculação nacional do país, logo se encontram diversas manchetes unidas com o termo “intolerância religiosa”. O que se pode constatar, também, é que a grande maioria dessas vítimas são pessoas negras, ratificando a teoria de racismo religioso.  
[...] Na manhã do dia 20 de agosto de 2017, a idosa Maria da Conceição, de 65 anos, foi agredida por vizinhos na baixada fluminense no Rio de Janeiro. A idosa declarou que foi vítima de intolerância por ser adepta do candomblé. Ela foi agredida com pedras e pauladas, precisando ser encaminhada ao hospital. Dona Maria relatou que ao escutar da vizinha a frase “lá vem essa velha macumbeira, hoje eu acabo com ela”, foi tomar satisfações e logo em seguida foi agredida com uma pedra. A senhora é moradora do bairro há 40 anos e adepta do candomblé pelo mesmo período (LIMEIRA, 2018, pp. 57-58)”

Aqui ela aponta a identidade racial das vítimas como sendo um adendo às agressões que sofrem falando do caso de Maria da Conceição, porém, nesse caso tanto a agressora quanto a vítima identificaram o problema a partir do fato da vítima ser do Candomblé e não pelo fato dela ser possivelmente negra, por exemplo, o que não foi posto no texto de forma explícita, mas foi sugerido. Porém, aponto que: como já foi colocado, o racismo religioso está, num primeiro momento, para além da cor da pele de quem sofre com ele, porque as populações branca e indígena também são vítimas do racismo religioso, ou seja, elas sofrem racismo religioso por comungar da religião dos negros e não necessariamente por serem negras e candomblecistas obrigatoriamente – que é basicamente o que Limeira sugere.

Trago também Amaral e Silva (1993) quando discutem as relações entre brancos e negros no Candomblé de São Paulo. Ao dissertarem sobre as experiências de Ivo - homem branco - e Dalva - mulher negra - eles passeiam por diversas questões que permeiam o cotidiano dos terreiros de São Paulo, mas apesar do recorte específico eles trazem duas situações nas quais Ivo e Dalva são discriminados por sua religião, mesmo o primeiro sendo branco e a segunda sendo negra. Eles não falam em racismo religioso, mas o que eles descrevem se encaixa naquilo que estou defendendo aqui. Primeiramente, coloco o exemplo de Ivo:

“Também no trabalho ou entre seus amigos (que são majoritariamente brancos de classe média), Ivo tem encontrado dificuldades para “traduzir” sua religião. Por seus amigos não entenderem seu significado, muitas vezes Ivo se sente discriminado: [...] Ou então é logo um preconceito contra a própria religião. “Coisa absurda! Coisa de gente ignorante” (AMARAL;

SILVA, pp. 102-103, 1993).

Ivo fala isso antes de citar a desconfiança social que paira sobre candomblecistas que julga que tudo eles resolvem com “magia”. Nesse caso, essa discriminação contra a população branca candomblecista se dá por conta do seu pertencimento religioso que é o que apontam Amaral e Silva (1993, p. 105). Na esteira disso, os autores escrevem que:

“A valorização positiva do candomblé, através da música, cinema, pintura e literatura, não é o suficiente para abalar a imagem social negativa que ainda hoje se tem dessa religião. De uma religião perigosa, que é capaz de fazer mal às pessoas, que sacrifica animais, impõe sacrifícios corporais inclusive aos iniciados, sendo estes “escravos” do pai-de-santo e de entidades sobrenaturais tidas muitas vezes como diabólicas. Essa imagem, que se associa aos preconceitos contra os negros e pobres, é responsável pela discriminação dos brancos que aderem ao candomblé” (AMARAL; SILVA, p. 105, 1993).

Assim, a população branca herda com a sua iniciação no Candomblé aquele conjunto de estereótipos negativos que antes estavam associados apenas à população negra candomblecista, porque nesse caso, o elemento religioso reúne, na medida do possível, essas populações sob um guarda-chuva de preconceitos sociais. Como aponta Clóvis Moura (1992) a população africana e afro-descendente no Brasil reinventou e preservou a duras penas a sua religiosidade de matriz africana. Nesse processo havia um controle cultural sobre essas populações que tinha como pressuposto a inferioridade e o exotismo das manifestações culturais negras. Ao longo dos séculos então esses pressupostos negativos e colonizadores se mantiveram e se reproduziram chegando a afetar até mesmo quem não é negro, mas que comunga da religião do negro.

Em seguida trago o exemplo de Dalva:

“[...] no trabalho, onde não esconde sua opção religiosa, ela se sente discriminada não por ser negra, mas por ser de candomblé. Seus colegas muitas vezes a chamam de, diz ela, de “macumbeira”, “feiticeira”. Essa discriminação, que a princípio parece ser religiosa, pode ou não envolver aspectos raciais” (AMARAL; SILVA, p. 112, 1993).

Aqui é importante levar em consideração a forma como a interlocutora entende a discriminação: ela a entende como sendo baseada no seu pertencimento religioso e como os próprios autores colocam pode haver uma discriminação racial ou não à figura de Dalva no

seu ambiente profissional. Na esteira disso, defendo então que o racismo religioso pode ocorrer de duas formas: no sentido primordial do conceito o racismo religioso ocorre contra o elemento étnico do Candomblé. Já no sentido secundário do conceito esse racismo religioso se dá contra o indivíduo a partir do que ele carrega na sua religiosidade, que é essa herança cultural africana, e que se relaciona também à sua cor e traços negros. O primeiro sentido é o que via de regra aparece na fala dos interlocutores e na literatura acadêmica. Já o segundo sentido aparece um pouco menos na fala dos interlocutores e na literatura acadêmica, mas ele está lá.

Porém, para fazer a associação, de forma categórica, que Limeira (2018) defende de um racismo de origem cultural/étnica intimamente ligado a um racismo a partir da cor da pele precisaríamos de mais dados quantitativos - estatísticas, por exemplo - junto a dados qualitativos - narrativas de vítimas e interlocutores - que pudessem apontar essa associação de forma explícita. Seria preciso um conjunto de denúncias de intolerância religiosa, por exemplo, associado à autodeclaração racial das vítimas para que se pudesse fazer uma associação mais segura entre o racismo religioso e a discriminação racial a partir da pele, algo que foi discutido por Fernandes e Adad (2017). Seria preciso que dados e narrativas apontassem as vítimas negras como sendo as mais atacadas e as vítimas brancas as menos atacadas, por exemplo.

Essa possibilidade existe, mas no caso da população branca candomblecista, que também é violentada por sua religiosidade, deveríamos chamar esses ataques de intolerância religiosa apenas por serem contra brancos? E chamar de racismo religioso apenas quando fosse contra vítimas negras? Não penso que isso seja uma solução plausível, pois o que une brancos e negros no Candomblé é a própria religião em si, sendo a identidade religiosa o que une esses dois tipos de corpos. Dessa forma, a identidade religiosa, na medida do possível, se sobrepõe à identidade racial, pois na visão do racista religioso o ‘corpo-macumbeiro’<sup>28</sup> é um só, independente de ser branco ou negro. Logo, em primeira instância, o racismo religioso se pratica contra a identidade religiosa da vítima e não contra a identidade racial da mesma, necessariamente, porém, como já foi colocado essa segunda possibilidade existe e está posta, minimamente, pelos interlocutores e pela literatura.

---

<sup>28</sup> O conceito de ‘corpo-macumbeiro’, cunhado para esta pesquisa, se define especificamente pelos elementos étnico-culturais presentes nas RMAs, ou seja, é o que une brancos, pardos, pretos, indígenas e amarelos em torno de uma identidade religiosa que é lida socialmente, a partir de um senso comum, como “macumbeira”. Os corpo-macumbeiros são aqueles identificados com as RMAs que tem suas raízes africanas e indígenas bem ressaltadas. O ‘corpo-macumbeiro’ reúne em si todos os que raspam a cabeça porque os orixás acolhem todos eles, assim, todos também são violentados por cultuarem os orixás, inquices ou voduns, porém, as devidas proporções devem ser resguardadas tendo em vista o fator racial.

Para aprofundar um pouco mais essa questão do racismo religioso ser potencializado a partir da discriminação racial trago a contribuição de Zwanga Nyack que em uma conversa comigo disse o seguinte: *“Mas tenho minhas ressalvas, como a gente vem conversando. Entretanto, acho que pode ser colocado aqui as dimensões do racismo religioso, pois se ele não representa um ato contra a identidade racial da vítima, num primeiro momento, o racismo religioso ganha ainda mais forma e virulência quando se é uma pessoa negra. Venho percebendo isso nas coisas que venho lendo. A dimensão da raça pesa, e muito, mesmo quando ambos os sujeitos são passíveis de sofrerem com o racismo religioso”*. A partir disso, destaco duas coisas. A primeira: num primeiro sentido o ‘corpomacumbeiro’ é atacado sendo ele branco, indígena, amarelo ou negro. A segunda: a discriminação racial deve constar também como fator subjacente ao racismo religioso. Essa é a outra face dele e aqui indico que uma pesquisa aprofundada deve ser feita para ratificar isso, pois os autores consultados que apontaram isso discutiram brevemente essa possibilidade, ou seja, não a aprofundaram e da mesma forma, os interlocutores não aprofundaram essa questão.

No caso da presente pesquisa os interlocutores associam o conceito de racismo religioso tendo em mente a herança cultural africana das RMAs e não, necessariamente, juntando isso ao fato de alguns deles serem negros, por mais que isso seja possível. Ou seja, ser negro no contexto fortalezense não obrigatoriamente reforça o racismo religioso – pelo menos isso não foi colocado de forma explícita pelos interlocutores. Enfatizo aqui a questão do recorte geográfico porque em outros contextos pode ser que essa associação entre racismo religioso e discriminação racial seja algo mais evidente. É algo a ser pesquisado e aprofundado.

Ainda sobre isso e trazendo Fernandes e Adad (2017) para a discussão essas autoras colocam que a discriminação racial que permeia essa intolerância religiosa contra as RMAs foi evidenciada por afroreligiosos nas apresentações que ocorreram do RIVIR<sup>29</sup> e nesse caso elas colocam que há duas possibilidades de se tratar o racismo religioso, como já foi colocado:

“A questão do uso ou não do termo “racismo religioso” como crítica ao de “intolerância religiosa” foi tratada também nas apresentações do RIVIR por membros de religiosidades afro-brasileiras, evidenciando-se sua complexidade, pois uma das problematizações realçadas foi a necessidade de evidenciar o racismo existente quando se analisa a intolerância sofrida pelo

---

<sup>29</sup> RIVIR – Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa No Brasil (2011-2015).

povo de santo devido à cor da pele da vítima ou sua dimensão histórica e cultural voltada à tradição afro-brasileira” (FERNANDES; ADAD, 2017, p. 13).

No caso do racismo religioso temos então duas possibilidades de sua ocorrência, como sugerem as autoras: 1- pode ocorrer apenas pela pertença étnico-religiosa da vítima; 2- pode ocorrer por essa mesma pertença com o adendo da discriminação racial à vítima. No caso 1 se encontra, por exemplo, a população branca candomblecista e no caso 2 a população preta e parda que é candomblecista. Ambos os casos são possíveis e ambos os casos são racismo religioso.

Retomando Limeira (2018) ela escreve nas considerações finais que:

“No âmbito religioso, tornou-se nítido o objetivo da pesquisa, que identificou a intolerância nas religiões de matrizes africanas como racismo religioso, compreendendo assim uma herança triste da escravidão. Negados como comunidade desde a chegada ao Brasil, a identidade religiosa dos africanos foi revogada pela Igreja, ao serem obrigados a se converter ao catolicismo. O estigma de religião do demônio atravessou os séculos, criando um preconceito racial religioso contra seus adeptos” (LIMEIRA, 2018, pp. 59-60).

Fazendo uma crítica bem pontual acerca de uma palavra em específico desse trecho penso que a Igreja Católica não “revogou” a identidade religiosa dos africanos, por mais que se quisesse isso. Revogar significa tornar nulo, sem efeito, invalidar, ou seja, algo que indicaria nesse contexto o apagamento total dessa identidade, o que obviamente não ocorreu, apesar do processo violento e de mão única do sincretismo (MOURA, 1992). Limeira (2018) identifica a intolerância contra as RMAs como racismo religioso e não apenas como sendo uma expressão do racismo, logo, é preciso sempre acrescentar: é racismo? Sim, mas é racismo religioso.

Ilzver de Matos Oliveira em seu artigo *Movimentos afrorreligiosos e suas estratégias jurídicas contra casos de racismo religioso em Sergipe* (2017) pretende discutir a natureza da relação entre Estado e RMAs a partir de quatro casos em que a justiça foi acionada contra o racismo religioso. Ao trazer alguns exemplos de discriminação contra as RMAs o autor traz o conceito de ‘discurso de ódio’ para tratar de casos específicos de discriminação religiosa, mas ele não chega a discutir o conceito de racismo religioso em si, sendo um dos fitos do artigo dar uma contribuição no sentido jurídico para “subsidiar futuras ações do governo e de outras entidades sociais antirracismo e orientar a proposição de

melhorias nas medidas de acolhimento, encaminhamento e resolução de formas de racismo contra a população negra do nosso país...” (OLIVEIRA, 2017, p. 19).

Luíza Ribeiro Borges, na sua monografia *Branquitude e religião: a luta por respeito das religiões de matrizes africanas no Brasil*, trata do lugar das RMAs na nossa sociedade ligado ao conceitos do racismo e da branquitude. Ela aponta algo que reforça o que falei anteriormente sobre a origem negra das RMAs ser o fator determinante no racismo religioso e em segundo lugar, a cor dos adeptos, sendo que ela indica que a discriminação racial deve ser levada em consideração nos ataques. Escreve ela:

“Os (as) adeptos (as) das religiões de matrizes africanas no Brasil não são exclusivamente negros (as), contendo muitos brancos adeptos, mas o que não se pode ignorar é que essas religiões representam formas de vida e cosmovisões negras” (BORGES, 2017, p. 36).

E sobre o conceito de racismo religioso em si ela escreve que:

“A intolerância religiosa contra as religiões de matrizes africanas é, na verdade, uma forma de racismo religioso. A supremacia branca vem perpetuando ao longo da nossa história o genocídio da população negra através de práticas que consistem na inferioridade, desvalorização e extermínio da identidade, cultura, dos corpos e dos símbolos africanos. Graças a essa concepção de menosprezo do negro, as práticas de violência contra essas religiões vêm crescendo assustadoramente” (BORGES, 2017, pp. 36-37).

Na sua monografia ela enfatiza muito o papel da branquitude nas violências sistemáticas às heranças culturais negras e à própria população negra do país e aponta também que a cor da pele dos adeptos de RMAs deve ser levado em consideração nesse contexto de ataques a essas religiões. Escreve ela:

“Aos adeptos (as) dessas religiões não negros, basta se despir do branco e de suas guias que passam a ser apenas mais um indivíduo numa sociedade racista, mas e para os negros? Eles não podem se despir da própria pele” (BORGES, 2017, p. 41).

Isso seria então um privilégio da branquitude presente nas RMAs. Ela sugere isso baseada num artigo de autoria de Yasmin Rodrigues<sup>30</sup>. No artigo *E os “brancos” do candomblé?* Yasmin sugere que o racismo religioso se compõe de dois elementos: de uma

---

<sup>30</sup> Link do artigo: <https://www.geledes.org.br/e-os-brancos-do-candomble/>. Acesso em: 31/01/2020.

discriminação étnica em relação às origens africanas do Candomblé e da discriminação de cor, que é a marca da discriminação racial no Brasil. Ela argumenta que brancos não sofrem nenhum tipo de racismo e muito menos o racismo religioso, mas apenas os negros do Candomblé é que sofrem com ele. A argumentação de Yasmin repousa então nesses dois elementos: no elemento étnico africano e no elemento corpóreo individual, ou seja, é o corpo candomblecista e negro, exclusivamente, que sofre o racismo religioso. Necessariamente essas duas coisas: negro e de Candomblé.

Mesmo falando dos símbolos - fios de conta<sup>31</sup>, roupa de razão<sup>32</sup>, contra-egun<sup>33</sup>, por exemplo - usados cotidianamente pelos adeptos do Candomblé ela não acha possível que o branco carregue uma marca negra a partir desses adereços de simbologia negra a ponto de sofrer com o racismo religioso. No caso, é isso que eu defendo porque na hora da violência os agressores podem não se importar com a cor da vítima, necessariamente, pois a motivação dos ataques se dá pelo fato da mesma ser “macumbeira”, sendo sempre possível a associação dessa violência com o caso da vítima ser negra, por exemplo. Então, contestando Yasmin Rodrigues afirmo que o branco pode experimentar o racismo religioso, mas isso só é possível porque ele não estará sofrendo esse racismo religioso por ser branco, como é o caso do racismo clássico contra o negro - apenas por ser negro, mas por estar comungando da religião do negro.

Digo isso porque não podemos deslegitimar ou relativizar os traumas de adeptos de RMAs que são brancos apenas pelo fato de serem brancos. Na hora da violência contra o terreiro, tanto o branco quanto o negro são violentados porque é o ‘corpo-macumbeiro’ que está sendo violentado em primeiro lugar, se assim não fosse apenas os negros seriam violentados e chamados de macumbeiros. O que não ocorre, obviamente, porém, Yasmin coloca o motivo de seu posicionamento no final do artigo: “[...] penso que a reivindicação desleixada, feita por ‘brancos de candomblé’, por uma opressão que habita vidas brancas que acontece esporadicamente nos momentos de preceito religioso, tem feito muito mal ao enfrentamento da violência religiosa que todos estamos sofrendo”. Assim, entendo que ela

---

<sup>31</sup> Fios de conta: também chamados pelos adeptos de "mielogun" são cordões, preparados manualmente dentro do espaço do terreiro e por aqueles que irão utilizá-los. Podem ser de cores variadas, sendo que as mesmas correspondem à divindade para a qual aquela pessoa foi ou irá ser iniciada e/ou protegida.

<sup>32</sup> Roupas de razão: são peças de roupas brancas que os adeptos utilizam para permanecerem dentro do espaço do terreiro. As vestimentas se diferenciam no caso de homens e mulheres, sendo geralmente brancas, mas é possível que tenham outras cores, de tons mais leves, por exemplo.

<sup>33</sup> Contra-egun: é um conjunto de fios trançados a partir da palha da costa que os praticantes usam no momento de realizarem as atividades dentro dos terreiros ou quando passam por alguma espécie de obrigação. A feitura desses fios trançados, à medida em que são enrolados nos braços dos adeptos, na região dos bíceps, lembra um tipo de bracelete.

ênfatisa o seguinte: mesmo a população branca candomblecista sofrendo com os ataques à sua religiosidade, os privilégios da branquitude que atravessam essa população não permitem igualar, ou tratar da mesma maneira, a experiência cotidiana dos corpos negros macumbeiros. Por isso defendo a existência das duas, já referidas, formas de racismo religioso.

Nailah Neves Veleci (2017), na sua dissertação *Cadê Oxum no espelho constitucional? Os obstáculos sócio-político-culturais para o combate às violações dos direitos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro*, ênfatisa as violações de direitos constitucionais levando em consideração o conceito de laicidade do Estado, onde ela aponta haver tratamento diferenciado para religiões cristãs e de matrizes africanas por parte das instituições estatais.

Ela também traz a sua experiência enquanto filha de santo para dentro dessa narrativa e fala sobre a experiência de conviver com duas realidades culturais distintas: a realidade do terreiro e a de fora do terreiro, como a escola, por exemplo. Assim, nessa convivência dupla o povo de terreiro construiu um duplo discurso: um que é interno, para dentro do terreiro, e outro externo, para fora do terreiro em diálogo com o Estado e suas instituições. Como escopo principal ela busca

“[...] apresentar os obstáculos políticos, jurídicos e culturais para se combater às violações dos direitos dos povos e comunidades tradicionais, mas adotando uma estratégia de “tradução” dos obstáculos para o duplo discurso dos povos de terreiro, para que tanto aqueles que só conhecem o discurso interno possam entender quanto àqueles que só conhecem o discurso externo” (VELECI, 2017, p. 18).

É interessante observar que ela usa o termo povos e comunidades tradicionais para se referir aos povos de terreiro, algo que nem todos os trabalhos lidos sobre a temática fazem, sendo que o foco/recorte dela é o Candomblé. Mas o uso desse termo não é gratuito: como ela aponta no início da pesquisa a problemática central girava em torno da identificação sócio-político-cultural do Candomblé como religião perante o Estado, mas no decorrer da pesquisa ela compreendeu que a problemática repousava sobre questões culturais. Nas palavras da autora:

“[...] observei que a identificação do Candomblé como religião era insuficiente para garantir os direitos necessários de sobrevivência desses grupos, isto porque os problemas que eles enfrentam vão muito além da questão religiosa, pois se trata de problemas culturais enfrentados por todos os indivíduos da diáspora africana. [...] Porque o reconhecimento como religião existe, o que não existe é a aplicação do direito.

Identifiquei a existência de normas que reconhecem as religiões afro-brasileiras como religiões, mas o Estado é formado de atores com valores e costumes sócio-político-culturais que influenciam na sua tomada de decisão tanto de produção quanto de aplicação dessas normas” (VELECI, 2017, p. 20).

Enfatizando então o caráter distinto das RMAs enquanto visão de mundo de raízes africanas Nailah Veleci aponta que a perseguição às elas e a negligência estatal constituem o racismo religioso porque isso não

“[...] é um problema apenas com o que é pregado espiritualmente por estas religiões afro-brasileiras, mas também um ataque a toda a sua estrutura que difere da estrutura ocidental cristã.

Os afro-religiosos adotaram uma nova estratégia para garantir seus direitos: a defesa que além de religiões, estes são povos tradicionais. Isso porque concluíram que a formação sociocultural católica da nação e o projeto expansionista dos neopentecostais na política e na sociedade, e consequentemente na expansão dos valores cristãos impostos nas legislações e nas decisões jurídicas; e que os ataques a seus templos, a demonização de suas entidades, a perseguição aos seus adeptos e etc., constituem um projeto de combate à sua estrutura contra hegemônica” (VELECI, 2017, p. 52).

Ao se aprofundar sobre a importância das RMAs se afirmarem enquanto povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas ela coloca a estratégia utilizada pelas mesmas que foi possível a partir de uma articulação com movimentos negros e com base em uma nova percepção acerca de si mesmas. A autora coloca que as RMAs e os movimentos negros

“[...] articularam a estratégia de intitular as religiões afro-brasileiras como povos e comunidades tradicionais de matriz africana, afinal, estes passaram durante décadas por “processos paulatinos de destruição de territórios, ‘intolerância religiosa’ e racismo” (GUIMARÃES, 2014, p. 28) e, principalmente porque compreenderam que a discriminação em relação a esses povos ultrapassa a dimensão estritamente religiosa, pois a herança sociocultural brasileira que discriminou e perseguiu (e, ainda, persegue) tais povos, tem como leitmotiv o fato de suas práticas estarem ligadas aos valores africanos, à ‘raça’ negra (GUIMARÃES, 2014, p. 29, apud, VELECI, 2017, p. 89).

Logo, a reinvenção que as RMAs promoveram da própria identidade, principalmente o Candomblé, se baseia num aprofundamento e maior compreensão da

herança cultural afro-brasileira, além de servir como estratégia de reação aos ataques que sofrem. Nesse sentido, a confluência entre terreiros e movimentos negros foi essencial para que essa reinvenção ocorresse e para que o conceito de racismo religioso ganhasse espaço entre o povo de santo.

Nathália Fernandes e Clara Adad no artigo *Intolerância religiosa ou racismo religioso: discriminação e violência contra as religiões de matriz africana* (2017) fazem a associação entre racismo religioso e essas violências. Ao fazerem um breve histórico acerca da criminalização das práticas religiosas negras no Brasil elas afirmam que essa criminalização da prática religiosa, ligada aos aspectos culturais africanos, é uma das causas da existência, ainda atual, do racismo religioso que persegue essas religiões (p. 5). A criação dos termos *baixo* e *alto espiritismo* dentro do contexto descrito pelas autoras serviu para se discriminar negativamente as religiões negras - baixo espiritismo - enquanto que o espiritismo branco - alto espiritismo - tinha mais aceitação social, sendo também discriminado, mas de forma positiva quando comparado às RMAs.

As autoras discutem o Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil que foi elaborado para o período de 2011 a 2015. Com dados desse Relatório e do Disque 100 ou Disque Direitos Humanos, as autoras concluem que a população que mais sofre com a discriminação e intolerância religiosas é a população parda e preta, nessa ordem respectivamente, sendo que a maioria das vítimas pertence a alguma RMA.

As autoras colocam como o termo intolerância religiosa foi problematizado nas apresentações do referido Relatório – RIVIR, mas elas também trazem outros sentidos para o termo intolerância que cabem nessa discussão: a intolerância é a negação da diversidade cultural e religiosa; é o não-reconhecimento da verdade religiosa do outro e nesse processo de negação há uma desigualdade entre grupos sociais e religiosos no quesito poder institucional ou hegemonia social. Nesse sentido, a intolerância religiosa parte necessariamente da desigualdade social que permeia os diversos grupos religiosos. Desse ponto de vista a categoria intolerância religiosa é reabilitada para essa discussão.

Além disso, as autoras enfatizam que o racismo não pode continuar velado nesses ataques e por isso a categoria racismo religioso deve vir à tona para enfatizá-lo e analisá-lo melhor.

### **3.5 Da guerra santa ao terrorismo religioso: histórico da transição conceitual acerca dos conflitos**

Aqui faço um breve histórico acerca das categorias que foram/são usadas para definirem os conflitos entre neopentecostais e adeptos de RMAs, mas antes algumas considerações precisam ser feitas.

Compreendo hoje que o discurso da demonização das RMAs subjaz ao discurso da colonização histórica pela qual passamos enquanto sociedade, sendo que o primeiro discurso fundamenta “teoricamente” a prática do segundo. Por trás de toda prática de discriminação há sempre um conjunto de ideias que a justificam, a alimentam e a estimulam, pois para colonizar é preciso desqualificar, desumanizar alguém para que o colonizador possa “presentear” com a sua “humanização” ou “salvação” o grupo ou indivíduo demonizado. Ao associar determinados cultos aos demônios, os cristãos colonizadores apenas encontraram uma justificativa para forçar a conversão dos praticantes desses cultos, supostamente demoníacos, à sua lógica de mundo. É sempre assim: eu desqualifico o outro a partir das práticas dele para requalificá-lo, mas a partir das minhas práticas, dos meus conceitos - algo bem etnocêntrico. Nesse caso, o discurso demonizante – enquanto visão de mundo – é a base, é a ideologia fundante da prática racista/intolerante.

A manifestação dessa visão de mundo - propagada e posta em prática pelo meio pentecostal e neopentecostal, via de regra - gerou/gera conflitos entre eles e adeptos de RMAs. No século passado quando esses conflitos começaram a vir à tona a mídia - televisiva e impressa - tratou os conflitos como ‘guerra santa’ e os estudiosos nas décadas de 80 e 90, incorporaram esse termo em suas pesquisas, como é o caso de Ronaldo Almeida (SILVA, 2015, p. 222), por exemplo. Isso se deu porque a imprensa da época alardeava uma “guerra santa” e os pesquisadores de então usavam os meios midiáticos como fontes para as suas investigações.

Ao fazer um balanço geral da produção acadêmica que se utilizou, no final do século XX, do termo “guerra santa” Bortoleto (2014) distingue as produções em três abordagens e escreve que a primeira abordagem, em tom ensaístico, lançou as bases da agenda de pesquisa sobre esses conflitos nas Ciências Sociais (BORTOLETO, 2014, p. 10). Sobre essa abordagem ele assim escreve:

“A primeira abordagem é um claro exemplo da sensibilidade acadêmica dos cientistas sociais em torno dos desdobramentos públicos que o conflito entre pentecostais e membros das religiões afro-brasileiras passou, pois ela é produzida a partir do debate público decorrente das contínuas manchetes jornalísticas do final da década de 1980, quando determinados setores da imprensa chamam atenção para o “crescimento desenfreado” de um novo conjunto de igrejas pentecostais que incentivam seus adeptos a praticarem

“ataques públicos às religiões afro-brasileiras”, processo que ficou conhecido como “guerra santa”.

Com tom ensaístico, estas investigações pioneiras procuraram analisar as características rituais e teológicas que levam diversos “evangélicos a demonizarem as religiões afro-brasileiras”, movimento analítico que auxiliou a eleição da Igreja universal do Reino de Deus (IURD) e seu ritual de *Libertação do Mal* como um privilegiado objeto de pesquisa na explicação desse fenômeno” (BORTOLETO, 2014, pp. 10-11).

Esse trecho manifesta a percepção que a mídia e os pesquisadores da época tinham dos conflitos, mas cabe colocar também como os próprios iurdianos concebiam a “guerra santa” uma vez que essa categoria emergiu, basicamente, da teologia iurdiana:

“Este termo, ao que parece é antigo. Já em 1982, o autor do prefácio de um dos livros do Pastor Macedo afirmava (BORTOLETO, 2014, p. 20)”:

“Através dos veículos de comunicação e das igrejas que tem estabelecido pelos rincões de nossa pátria e no exterior, o bispo Macedo tem desencadeado uma verdadeira guerra santa contra toda obra do diabo” (MACEDO, 1982, p. 3).

O livro em questão é *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* (1982) e o que se vê no Prefácio do mesmo é uma exaltação, que beira ao fanatismo, das credenciais espirituais do bispo Macedo em tratar de questões como libertação do mal e afins. O Prefácio do referido livro não deixa dúvidas de que essa guerra santa é operada pelos iurdianos em direção às religiões afro ou ao “espiritismo e suas diversas ramificações”, logo, tem-se um sentido de uma verdadeira guerra espiritual na qual há anjos e Deus de um lado, e demônios e o Diabo do outro. Basicamente, essa é a concepção iurdiana do termo que foi incorporado nos discursos midiático e acadêmico. Com vistas à libertação do mal e consequente conversão religiosa de possíveis fieis é que os iurdianos empreendem essa guerra (BORTOLETO, 2014, p. 24).

Ao longo das décadas de 80 e 90 essa foi a categoria dominante para se referir a esses conflitos, mas já no final da década de 90, novos trabalhos sobre o tema lançaram novas propostas de análise e sugeriram outro termo para se referir ao conflito em questão. Foi entre o período de 1997 a 2007, mais precisamente, que ocorreu a substituição da categoria “guerra santa” por “intolerância religiosa” (BORTOLETO, 2014, p. 47). Isso se deu pelo fato de alguns pesquisadores terem apontado ser esse último termo o usado por sacerdotes das RMAs para designar os ataques sofridos por eles (BORTOLETO, 2014, p. 56). É importante salientar

que essa transição conceitual que ocorreu nos fins de 90 e começo dos anos 2000 é um reflexo, penso eu, do fortalecimento da democracia brasileira pós Constituição de 1988. Enfatizar o Estado Democrático de Direito e as liberdades que ele implica nos ajuda a entender essa transição como um reflexo da percepção de que as vítimas da intolerância religiosa começavam a se perceber, de forma mais explícita, como cidadãos dotados de direitos fundamentais, como a liberdade de crença e de culto.

Dessa forma, essa transição é minimamente apropriada tendo em vista que o termo “guerra santa” é tendencioso, pois justifica a guerra contra quem quer que seja, chamando-a de santa. É o termo da lógica do polo hegemônico, nessa relação conflituosa, que se arroga o direito de declarar guerra a seu inimigo. É a versão do agressor. Já o termo intolerância religiosa revela o outro lado da moeda: o lado de quem sofre com essa guerra “santa”, que para quem sofre com ela, de santa não tem nada, mas de perversa tem tudo. É o lado dos excluídos no público e no privado que passa a ser focado a partir dessa categoria de intolerância. É a versão dos perseguidos, daqueles que têm consciência dessa “guerra” e dessa intolerância que passa a ser o centro do debate.

O termo discriminação religiosa também pode ser usado dependendo de cada caso. Basicamente, a discriminação é uma forma sutil ou não de intolerância religiosa, mas não é agressiva do ponto de vista físico, mas do simbólico e dos direitos sociais. A intolerância religiosa mesmo seria o ódio em si mobilizado numa agressão física, perseguição ou exclusão forçada do alvo em questão, como propõe Ricardo Mariano (2015). Logo, a intolerância seria uma ação mais pautada na força física, enquanto a discriminação religiosa seria pautada mais numa violência simbólica, como demonizar as entidades e orixás dos cultos afrorreligiosos, ou uma violência legal, exigindo dos afrorreligiosos coisas que não se exigem de outros segmentos religiosos, como ocorreu na Bahia, onde os terreiros foram obrigados por lei a se cadastrarem nas Delegacias de Polícia para poderem realizar seus cultos, como aponta Silva Jr. (2015).

Porém, discriminação religiosa como uma vez ouvi uma filha de santo dizer, num evento no IFCE, em 2018, não contempla mais a violência que os povos de terreiro sofrem, pois vai além de uma mera discriminação. Na ocasião estavam vários movimentos sociais que se reuniram para pensar uma marcha contra o racismo e a intolerância religiosa em Fortaleza. Há alguns que utilizam ou já utilizaram o termo ódio religioso, inclusive, mas a categoria discriminação religiosa caiu em desuso entre os povos de terreiro, mesmo sendo uma categoria usada na legislação. Nesse caso a legislação não acompanhou os debates e as mudanças dentro desses povos.

Para se entender o termo intolerância é preciso olhar para ele como a negação da tolerância. Tolerância num sentido clássico e mais original do termo, como aponta Diogo Aurélio (2010) expressa uma relação desigual entre indivíduos ou povos na qual um desses tem o poder de tolerar o outro, ou seja, há uma relação de hierarquia entre as partes que permite que um lado tolere o outro, como se fosse um presente, uma dádiva. Já no sentido mais liberal do termo, a partir do século XVIII, percebe-se uma guinada do sentido do termo tolerância que defende a igualdade de crenças, de direitos, de dignidade entre os indivíduos e povos etc. A intolerância seria então, nesse sentido mais moderno, liberal, o não reconhecimento dessa igualdade, dessa dignidade que permeia a humanidade como um todo, sendo a expressão de uma violência contra o direito de crença, de pensamento e de culto.

Para identificar esses grupos neopentecostais que atacam as RMAs também é/foi utilizado o termo fundamentalista. Aqui é importante comentar que o conceito de fundamentalismo religioso se associa a essa visão demonizante de outras religiões dentro do contexto brasileiro.

Ivo Oro coloca que:

“A presença do fundamentalismo é sentida não apenas na esfera religiosa, mas também no contexto sociocultural em geral. Suas práticas e traços marcantes entram claramente em confronto com outras correntes religiosas e com muitos padrões vigentes na sociedade. Um processo de mundialização avança célere e gradativamente, aproximando as diversas sociedades, homogeneizando-as em muitos aspectos. O fundamentalismo, porém, rema contra esta correnteza, apontando para o particularismo” (ORO, 1996, p. 18).

Já Karen Armstrong (2009) traz uma definição um pouco distinta, chamando os fundamentalismos de “devoção militante”, mas que se complementa com a de Ivo Oro (1996). Escreve ela acerca do conceito de fundamentalismo:

“Essa revivescência religiosa tem surpreendido muitos observadores. Em meados do século XX acreditava-se que o secularismo era uma tendência irreversível e que nunca mais a fé desempenharia um papel importante nos acontecimentos mundiais. Acreditava-se que, tornando-se mais racionais, os homens já não teriam necessidade da religião ou a restringiriam ao âmbito pessoal e privado. Contudo, no final da década de 1970, os fundamentalistas começaram a rebelar-se contra essa hegemonia do secularismo e a esforçar-se para tirar a religião de sua posição secundária e recolocá-la no centro do palco” (ARMSTRONG, 2009, pp. 9-10).

Para Armstrong os fundamentalistas rejeitam valores modernos como democracia,

pluralismo, tolerância religiosa, paz internacional, liberdade de expressão, separação entre Igreja e Estado e as descobertas da biologia e da física sobre as origens da vida (2009, p. 9). Uma das principais ações fundamentalistas é inserir o sagrado/religioso no campo da política para influenciar com seus valores toda a sociedade. Como ela coloca o termo surgiu dentro de um grupo de protestantes estadunidenses que se afirmaram enquanto fundamentalistas para se oporem diretamente aos protestantes liberais (2009, p. 10). O fundamentalismo também é diverso, não existindo apenas uma forma de se manifestar, porém obedece a determinado padrão e tem como premissa básica uma espiritualidade combativa que é uma reação a algum tipo de crise social (2009, p. 11).

O termo racismo religioso já foi devidamente discutido anteriormente, mas aqui cabem algumas considerações, baseadas em Araújo (2017): 1) a percepção da associação entre intolerância religiosa como uma modalidade de racismo foi gestada no diálogo com muitas mentes e grupos, porém nem sempre essa percepção existiu ou foi discutida. Logo, a discussão e admissão dessa percepção é algo bem recente, de 2012 para cá no meio acadêmico, mas já havia alguns que falavam nisso já em 2004 como Ordep Serra Trindade no documentário *Intolerância religiosa: uma ameaça à paz* (2004); 2) os que inicialmente pensaram essa associação foram militantes de movimentos negros, algumas ONGs de caráter religioso e intelectuais negros de renome como Hédio Silva Jr e Ordep Serra Trindade; 3) a priori essa discussão ainda é muito restrita à academia e a alguns movimentos sociais (ARAÚJO, 2017, pp. 60-61).

Aqui cabe colocar também que o conceito de racismo religioso tem um fundamento no Direito. Retomando Silva Jr. (2015) ao falar de um caso no qual o STF julgou um caso de anti-semitismo como racismo escreve o seguinte:

“Ao qualificar juridicamente o anti-semitismo como racismo, o Supremo Tribunal Federal agasalha a noção de que a identidade religiosa dá ensejo à conformação de um grupo étnico, no sentido de que a discriminação religiosa possui atributos de discriminação étnica, daí a pertinência da aplicação da norma constitucional do crime de racismo.

Etnia, uma categoria antropológica, refere-se a um conjunto de dados culturais – língua, religião, costumes alimentares, comportamentos sociais – mantidos por grupos humanos não muito distantes em sua aparência, os quais preservam e reproduzem seus aspectos culturais no interior do próprio grupo, sem que estejam necessariamente vinculados por nacionalidade comum, ainda que compartilhem um território comum e se organizem, em determinados casos, como população geral desse território. É o caso, por exemplo, dos sérvios, croatas e húngaros minoritários, os quais, até bem

pouco reunidos no território comum da Iugoslávia, podiam se declarar iugoslavos [...] Entretanto, a herança cultural de cada um desses grupos os mantém isolados como etnias, secundarizando valores nacionais...” (SILVA JR., 2015, p. 317).

A partir dessa citação fica entendido que: identidades religiosas em casos específicos invocam uma identidade de povo, de etnia, que é o caso de candomblecistas e judeus. Em ambos os casos tem-se uma identidade religiosa fortemente associada a uma identidade cultural que são ligadas por um passado e origem específicos, nos quais esses dois elementos são invocados para uma auto afirmação enquanto povo. Não é o caso, por exemplo, de evangélicos ou católicos que se entendem apenas enquanto religiosos. Para o judeu e para o candomblecista o que eles vivem vai além de uma expressão religiosa, mas tem a ver com uma ascendência cultural específica que eles têm como referência para continuar reproduzindo socialmente seu modo de vida. Judeus têm sua língua preservada. Candomblecistas também, a partir de cada nação que se encontra no Brasil. Assim, a religião é um dos modos pelos quais esses povos se apresentam para os outros grupos - étnicos ou religiosos - que compõem o território brasileiro.

E agora, para tratar especificamente do conceito de terrorismo religioso trago aqui o caso do Estado do Rio de Janeiro onde é marcante, atualmente, o nível da violência contra os terreiros. As notícias que chegaram, no grupo de WhatsApp do IBILÉ, quase que diariamente de terreiros destruídos, queimados e de pessoas que foram ameaçadas por integrantes de organizações criminosas é algo alarmante. Para alguns que vivem essa realidade diariamente o nível de violência é tão presente que já estão chamando esses ataques de terrorismo religioso. Esse terrorismo religioso se dá porque muitos dos que atacam terreiros são traficantes e dizem que são evangélicos, fazendo isso supostamente em nome de Cristo. Para aprofundar um pouco essa questão trago um relato de uma experiência que tive em um evento que ocorreu em dezembro 2019.

No dia 12/12/2019 durante a VI REA - Reunião Equatorial de Antropologia - ocorreu uma mesa redonda intitulada *Racismo religioso no Brasil*. Estavam compondo a mesa o professor Ordep Serra Trindade, docente da UFBA, o professor Marcelo Camurça, docente da UFJF, a ialorixá Nívia, de Salvador, o babalorixá Leonel Monteiro, da Associação Brasileira de Preservação da Cultura Afro-ameríndia e o ogan e advogado Cleifson Dias Pereira. A mesa foi mediada pela professora Fátima Tavares, da UFBA.

Resumirei o que os palestrantes falaram durante a mesa redonda. O professor

Ordep, do pouco que acompanhei de sua fala, falou na mentalidade escravista que atravessa a nossa sociedade. Já a ialorixá Nívia falou em terrorismo religioso, da expulsão de pais e mães de santo do próprio terreiro e em outros casos sendo obrigados a quebrarem os objetos de culto, isso tudo feito por criminosos. Lembro das palavras contundentes que ela proferiu e de como manteve a cabeça erguida quando relatou os ataques. As palavras dela tinham um peso único: o peso de quem já sofreu com aquilo que ela estava chamando de terrorismo religioso. Pai Leonel falou em obscurantismo religioso e de consciência de cidadania, além de citar um caso hediondo de racismo religioso que ocorreu em Salvador do qual ficou sabendo. O professor Marcelo Camurça falou sobre o Comitê Laicidade e Democracia, recentemente criado dentro da ABA e seus objetivos, se colocando à disposição para receber demandas e propostas para o Comitê, enquanto integrante do mesmo. O ogã Cleifson reafirmou a identidade negra no Candomblé, falou em desobediência epistêmica e no farto arcabouço jurídico que dá conta dessa questão da intolerância e do racismo e citou o Centro de Referência de Combate ao Racismo e à Intolerância Religiosa Nelson Mandela, em Salvador.

Ao pesquisar sobre o termo terrorismo religioso na plataforma do Google encontrei algumas matérias de sites sobre o assunto. Selecionei algumas dessas matérias e fiz algumas observações.

Em matéria de O Globo<sup>34</sup> a jornalista Flávia Oliveira admite que os ataques a terreiros são sim uma forma de terrorismo religioso e cita Luiz Antônio Simas que sugeriu uma outra nomenclatura para os ataques aos terreiros a partir desse contexto de violência extrema no Rio. Segundo a matéria o procurador Jaime Mitropoulos indica o Direito Penal como base para enquadramento desses ataques como terrorismo, com base na lei Antiterrorismo de 2016.

Uma matéria publicada no site do Estadão<sup>35</sup> fala do Bonde de Jesus que são traficantes evangélicos, no contexto do Rio de Janeiro, e de violações constantes aos terreiros e seus membros como o direito de ir e vir com as roupas de santo. Na matéria, Gilbert Stivanello, delegado no Rio, chega a fazer uma comparação com o terrorismo islâmico.

Já numa matéria publicada no site da UFF<sup>36</sup> há uma associação entre o racismo religioso e o terrorismo religioso contra as RMAs, feita a partir da fala da professora Ana Paula Mendes de Miranda, da UFF. Na matéria fica sugerido que a questão do terrorismo

---

<sup>34</sup> <https://oglobo.globo.com/opiniao/ataque-terreiros-terrorismo-23818118>. Acesso em: 04/01/2020.

<sup>35</sup> <https://brasil.estadao.com.br/noticias/rio-de-janeiro,intolerancia-religiosa-se-agrava-no-rio-com-ataques-de-trafficantes-evangelicos,70002972277>. Acesso em: 04/01/2020.

<sup>36</sup> <http://www.uff.br/?q=noticias/02-10-2019/na-contramao-do-preconceito-uff-amplia-o-debate-sobre-intolerancia-religiosa-no>. Acesso em: 04/01/2020.

religioso se faz necessária porque há uma exacerbação constante da violência contra as RMAs.

Uma olhada rápida nessas e outras notícias dá conta de que o conceito de terrorismo religioso ainda é bastante associado ao fundamentalismo islâmico e pouco ao fundamentalismo neopentecostal de traficantes no Brasil. Porém, essa última associação existe, só não é majoritária ainda no contexto brasileiro e se refere especificamente, pelo menos na origem, ao contexto do município do Rio de Janeiro e região metropolitana. Isso obviamente não impede que a categoria circule por outros Estados como efetivamente já vem ocorrendo. No Ceará e na Bahia já existem lideranças afroreligiosas usando o conceito de terrorismo religioso – digo isso a partir de vivências com essas lideranças no referidos Estados.

Ogan Armando, que é carioca, fez uma descrição do contexto que pode ter ensejado o surgimento dessa categoria. Por mais que ele não cite a categoria terrorismo religioso a fala dele e de outros interlocutores da pesquisa, bem como as matérias jornalísticas acessadas de vários sites, dão conta desse contexto que ele descreve como sendo um contexto permeado pelo terrorismo religioso. Diz ele:

Ogan Armando: “O que a gente tá assistindo no Rio, como essa população - povos de terreiro - se guarneceu juridicamente para fazer o enfrentamento no campo da democracia, pelo campo do direito, o que que se tá recorrendo agora? À violência sem controle. *“Vai bandido, mata aquele macumbeiro lá que a gente absolve vocês, no céu vocês não vão tá preso não”*. E tem facções aí se considerando, tem facções que tão criando dentro de si, e isso é um perigo grande, inclusive para quem tá promovendo, tão criando dentro de si uma expectativa de poder. Por que veja bem: uma facção que é literalmente armada, de pessoas que não têm nada a perder, que não tinham sentido na vida e que mesmo deformadamente ganham um sentido: representantes de Deus. E que nessa representação justifica inclusive aquilo que é chamado de crime como uma forma de arrecadação em nome de Deus. É isso que eles estão construindo: um verdadeiro exército de homens, mercenários. É parecido, com as devidas diferenças, com as Al Qaeda da vida, Boko Haram da vida, desse movimento islâmico. O que não é islâmico, não é aceito pelo mundo islâmico, mas que toma em armas, tem uma justificativa divina e que aterroriza o mundo todo achando que pode fazer o que quiser porque tá a serviço de Deus. Mas o que ele quer, não o que Deus quer, mas dizendo que é serviço de Deus” (Diálogo realizado em: 16/07/2019).

Na fala dele há como nos casos de matérias citadas de vários sites a associação do

termo terrorismo com o fundamentalismo islâmico. No caso das RMAs penso que o racismo religioso seja a base desse terrorismo religioso. No primeiro cabem basicamente ataques simbólicos, físicos e de menor periculosidade. No segundo, cabem ataques que ameaçam a integridade física do povo de santo, com coerção dos adeptos para quebrarem seus objetos sagrados e a depredação do patrimônio privado e sagrado dos terreiros. Ou seja, o terrorismo religioso é a exacerbação, a radicalização, o clímax do racismo religioso. Ambos se alimentam numa relação de quase simbiose.

Por fim, cabe dizer que a forma de pensamento cristão que exclui em sua base o diálogo ou o respeito às outras religiões não é de hoje. Maldonado-Torres (2016) nos fala da visão escolástica de mundo medieval e como ela entrou em crise, sendo substituída pelo humanismo no imaginário europeu. Podemos então encontrar no pensamento medieval europeu - porque a concepção de Idade Média é europeia - as raízes da intolerância religiosa cristã contra outras religiões.

## 4 O QUE O CAMPO REVELA: QUESTÕES IDENTITÁRIAS, CONFLITOS, DÚVIDAS E RESPOSTAS

Esse capítulo tem como foco as narrativas dos interlocutores que tratam da questão central da pesquisa e que tangenciam outras questões que se agregam à questão principal. Trago discussões que giram em torno de identidades que são reinventadas, tensões que permeiam o cotidiano dos interlocutores, suas percepções sobre o racismo religioso e outras questões afins.

### 4.1 Culturas e identidades reinventadas

Aqui tratarei sobre outras experiências que tive em campo e uma delas foi a valiosa oportunidade de ter me aproximado do Coletivo IBILÉ. O Coletivo IBILÉ que fez e faz diversas articulações políticas e sociais em prol da garantia dos direitos dos povos de terreiro cearenses conseguiu se reunir em 2018 com o governador do Ceará, Camilo Santana, e nessa reunião foram apresentadas demandas do Coletivo em nome dos povos de terreiro. No documento elaborado para essa reunião algumas das demandas se referem ao racismo e intolerância religiosa como o tópico 7, intitulado *Justiça, Cidadania e Articulação Institucional* onde há referências explícitas à essa questão:

“7. 1 Combate e repressão à intolerância e ao racismo religioso com transparência, prazos céleres e efetividade, através de uma comissão paritária em que os PCTMA (Povos de Terreiro), SEJUS, Defensoria do Estado e ONGs possam construir estratégias céleres e efetivas;

7. 3 Criação de delegacia ou setor responsável, no âmbito da Secretaria de Justiça e Cidadania (SEJUS), para receber, encaminhar e solucionar crimes de racismo, injúria racial, intolerância religiosa, bem como o devido acompanhamento das vítimas nos programas de acolhimento;

7. 4 Criação do Observatório Permanente das Estatísticas de Racismo e Intolerância Religiosa, com fomento e suporte dentro da CEPPIR, para identificar casos e dar seguimento jurídico e assistência contínua aos cidadãos vitimados” (Proposição político-social de etnodesenvolvimento para os povos e comunidades tradicionais de matriz africana (PCTMA) do Ceará. Fortaleza, 09/07/2018).

Esses três itens apontam para a centralidade que a questão possui dentro do Coletivo IBILÉ pois as notícias sobre racismo religioso que circulam nas redes sociais são

frequentes e permeiam o cotidiano dos povos de terreiro. No documento referido, intitulado *Proposição político-social de etnodesenvolvimento para os povos e comunidades tradicionais de matriz africana (PCTMA) do Ceará*, há referências tanto ao racismo religioso quanto à intolerância religiosa, de forma que ambos se alternam e se complementam, sendo que na legislação que combate a discriminação religiosa o termo intolerância é o que está em voga.

É importante apontar que os adeptos das RMAs possuem visões distintas nos vários Estados do país. Por exemplo: no Ceará, algumas lideranças candomblecistas do Coletivo IBILÉ, praticam um movimento político-social de se afirmarem enquanto povos culturalmente diferenciados, ou seja, afirmam muito mais o aspecto cultural de suas identidades - que engloba o aspecto religioso -, do que se afirmam enquanto apenas religião, principalmente, no diálogo necessário que eles têm que estabelecer com o Estado. Essa auto-afirmação cultural acabou se tornando uma tendência nacional entre os adeptos de Candomblé, como apontam Capponi e Araújo (2015).

Esse é o caso dos candomblecistas porque umbandistas e juremeiros não o fazem, via de regra, fora desse Coletivo, pelo menos. Esse movimento dos candomblecistas tem as suas razões de ser e uma das principais é a possibilidade de poderem acessar políticas públicas enquanto povos e comunidades tradicionais de matriz africana, que é a nomenclatura oficial prevista na legislação para os povos etnicamente distintos de outros que habitam o território brasileiro.

Isso lembra um comentário que foi feito no exame de qualificação que apontou que isso se relaciona também com a intelectualização e politização da população afroreligiosa – aproximação entre terreiro e academia. Há um trânsito constante de indivíduos entre esses dois espaços. A categoria então é resultado de uma confluência dinâmica entre vários grupos e indivíduos. O decreto 6.040/2007 prevê uma proteção legal aos PCTs que está sendo desrespeitada, além de servir de base para afirmação dos povos de terreiro enquanto povos e não apenas como religião. Na negociação que os terreiros fazem com o Estado é preciso criar uma linguagem que abranja a violência pela qual eles passam.

No artigo *“Eu me declaro”*: diálogo sobre transformações, auto-definições e reivindicações políticas nos cultos afro-brasileiros (2015) o professor Patrício Araújo e a antropóloga Giovanna Capponi discutem esse fenômeno de redefinição da identidade de candomblecistas. Os autores discutem a importância do Movimento Negro junto aos terreiros para demandar direitos e enfatizam a redefinição da nomenclatura usada pelo povo de santo para se auto-definir. Os casos de racismo religioso, o decreto 6.040 e ações judiciais envolvendo as RMAs e a IURD constituíram o contexto social que estimulou os adeptos a

repensarem a própria identidade e passassem a se afirmar como povos tradicionais de matriz africana ou povos tradicionais de terreiro (CAPONNI; ARAÚJO, 2015).

Pode parecer pouca coisa, mas isso influencia na forma como cada um desses grupos dentro do Coletivo IBILÉ enxerga os ataques contra eles. Para os que se afirmam apenas como religião - como umbandistas e juremeiros cearenses têm feito - os ataques contra eles são definidos, por eles mesmos, como intolerância religiosa. Pode-se então indagar: por que a reivindicação do uso da expressão racismo religioso está mais presente no Candomblé? Como já foi apontado, essa reivindicação se deu a partir das intersecções com os movimentos negros, fato este comprovado pois vários interlocutores da pesquisa, que em determinados momentos, declararam ligação direta ou indireta com movimentos negros ou com a luta antirracista, algo que já foi discutido e confirmado por Nailah Veleci (2017, p. 89). Assim, para os que se afirmam como povos ou comunidades tradicionais os ataques a eles são definidos, por eles mesmos, como racismo religioso.

Reforço aqui que racismo, nesse caso, tem um sentido de uma discriminação contra um povo etnicamente distinto de outros que habitam o território brasileiro, como já foi apontado. Esse é um racismo que discrimina a religião de determinados povos e junto com ela discrimina todos esses povos que ela representa. O conceito de racismo religioso está mais presente nas falas dos candomblecistas em Fortaleza e região metropolitana, mas há aqueles adeptos mais ligados à Umbanda e à Jurema que também falam em racismo religioso.

A lógica ancestral do Candomblé de ter uma raiz da nação A ou B, como Ketu, Angola, Jeje-nagô e etc, endossa mais ainda esse aspecto cultural que tem raízes no território africano. O terreiro de Candomblé opera numa lógica de perpetuação dessa tradição que sofreu uma diáspora continental e se reproduz aqui. Ao se afirmarem como cultura e não apenas como religião os candomblecistas cearenses estão resignificando a si mesmos e a sua visão de mundo. Nesse caso, a religião seria um aspecto específico de um todo.

Entretanto, em Recife, por exemplo, o movimento dos afrorreligiosos é diferente. Num evento em que participei na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), em 2018, apresentando as mobilizações do Coletivo IBILÉ um adepto do Candomblé me questionou sobre essa ênfase cultural dos povos de terreiro cearenses, pois os adeptos pernambucanos estavam fazendo o movimento de se afirmarem apenas como religião mesmo e não como povos tradicionais como os cearenses estavam fazendo.

Reforço que: a religião inserida na cultura e o inverso também sendo válido se dá pelo fato da prática religiosa ordenar e reforçar o *ethos* - o caráter e a qualidade de vida, o estilo e disposições morais e estéticas de um povo (GEERTZ, 2008) - do grupo que a

concebeu. Armstrong (2009) ao tratar da experiência traumática dos judeus sob a tirania de Isabel e Fernando da Espanha descreve como a repressão ao judaísmo afetou a prática religiosa dos judeus na Espanha. Ela coloca que o rito é a concretização do mito - o mito aqui se entende como uma narrativa que dá significado ao mundo no qual vivemos, que ordena o mundo judeu em diáspora, nesse caso. A prática do rito alimenta o mito, mas a partir do momento em que essa prática passa a ser perseguida e deixada de lado o mito perde força e sentido e isso altera o próprio *ethos* do grupo que começa a ter a sua identidade étnica alterada (ARMSTRONG, 2009, pp. 34-38). Nesse caso, esse exemplo serve para reforçar a vinculação íntima que existe entre religião e identidade étnica, explicitando assim que a identidade de um grupo étnico pode ser fortemente abalada a partir de um ataque direto à sua religião. Essa relação entre religião e identidade étnica foi discutida também por Rosenilton Oliveira (2017) no catolicismo, no candomblé e no meio evangélico o que indica a importância de pensar essa relação que se estabelece de diversas maneiras e em diversos contextos.

Essa percepção enquanto povo é explicada pelo ogan Leno que diz:

Ogan Leno: “Nós somos povo porque nós temos vários idiomas, uma cultura díspare da cultura eurocêntrica que está instalada, uma cultura pautada na ancestralidade africana através da oralidade, da preservação de gestos, de atos, de funções, de liturgia, de convívio social, de dança, de música, de alimento, de etnodesenvolvimento no artesanato, na construção de instrumentos musicais, na construção de móveis, de agricultura, de extrativismo...” (Diálogo realizado em 11/07/2019).

Ele também fala como os iurdianos construíram a narrativa demonizante deles e em quem colocaram a culpa de diversos males com intuito comercial e financeiro. Ele aponta que a partir do governo Lula começou-se uma nova discussão em torno dos PCTs no Brasil e diz que:

Ogan Leno: “Esse povo é reconhecido como, o que o povo chamava de religião, de terreiro de macumba, vira povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas. Como povo o território é sagrado, deixa de ser apenas um território religioso para ser território cultural, uma embaixada do país de origem. Tem todo um resguardo federal em relação a isso”. (Diálogo realizado em 11/07/2019).

Pai Linconly<sup>37</sup> também comenta sobre essa questão aliando-a ao racismo religioso:

---

<sup>37</sup> Pai Linconly é babalorixá e professor do curso de Pedagogia na UNILAB – CE.

Pai Linconly: “A questão do racismo religioso pode nos ajudar a ampliar a compreensão. Por que eu posso ser intolerante com você. Quando eu venho a tratar da categoria racismo religioso eu consigo entender uma gama de outros elementos para esse fenômeno. Como, por exemplo, a perseguição policial, quando um filho de santo branco ou negro vai para a escola com cabelo raspado e lá isso ter uma significação de perseguição dos colegas e dos professores, como a ascensão dos candomblecistas à universidade... então eu vejo que essa categoria racismo religioso ela me ajuda a ter um leque maior para abarcar um entendimento de muita coisa. Por que quando eu vou falar de Candomblé, de povos de terreiro, eu não vou falar de uma só matriz, eu vou falar da compreensão de povo e mundo. E esse mundo e esse povo é que vai sofrer esse racismo com base no modo de vida de uma ilha de África que é o terreiro. Eu acho que dá pra você ver mais elementos a partir dessa categoria” (Diálogo realizado em 15/08/2019).

Assim, com esse conceito de racismo religioso é possível ampliarmos o leque de possibilidades de compreensão do fenômeno da discriminação contra as RMAs levando em consideração a identidade étnico-cultural das mesmas.

Baba Cleudo também dá a sua contribuição nessa questão ao dizer o seguinte acerca da prática religiosa candomblecista:

“Cultuar a natureza, proposta de preservação da mesma e da tradição cultural dos povos africanos, que se manifesta na religião - função do candomblé. Culto ao corpo, ao alimento, ao prazer; guardar a riqueza da memória, dos povos, dos cânticos, a alegria – riqueza africana; função política do sacerdote, como se relaciona com os outros, com os diferentes grupos, indígenas, ciganos, judeus, quilombolas, mascates, vaqueiros; valores da comunidade, diálogo...” (Diálogo realizado em 08/05/2019).

Essa é a visão do Baba Cleudo: uma tradição cultural expressa numa religião que cultua a natureza e o ser humano.

#### **4.2 Entre a apropriação e a expropriação cultural: bolinho de Jesus, capoeira gospel e maracatu de Jesus**

Para tratar dessa questão da apropriação cultural de expressões culturais negras, inicialmente retomo Araújo (2017) quando fala do racismo velado no Brasil que estigmatizou as “coisas do negro” e a aversão a elas. Essa aversão, segundo ele,

“[...] por ser produto de um racismo historicamente engendrado e hoje introjetado nos sujeitos, dá origem a uma espécie de negação, tanto por parte dos negros envolvidos com essas expressões religiosas quanto por parte daqueles que, mesmo não possuindo qualquer relação com elas, se veem a elas associados, através das atitudes racistas daqueles que costumam sempre associar os negros à macumba. Tal racismo disfarçado pode mesmo ser compreendido como uma forma de *Racismo institucional*, na forma pensada e discutida por diversos autores, entre eles Douglas Glasgow. Também Michel Wierviorca (2006[2008]), em seu artigo “Mutações do racismo”, concorda que o racismo pode se transmutar em diferentes formas, sendo que, em alguns casos, as manifestações racistas muitas vezes transcendem suas motivações étnicas, passando a atingir também as manifestações culturais e religiosas das populações vitimizadas” (ARAÚJO, 2017, p. 29).

Tendo isso posto não resta dúvidas da capacidade do racismo se dinamizar e da existência de variadas modalidades dele. Uma das coisas que me convencem do quanto esses ataques ao Candomblé são na verdade uma modalidade de racismo religioso é a apropriação cultural que determinados grupos evangélicos fazem dos símbolos, deuses e práticas afro-brasileiras. Mais à frente cito quatro exemplos que são bem significativos disso, mas antes trarei um pouco de teoria sobre o conceito de apropriação cultural.

A apropriação cultural é tema de um livro lançado em 2019 pelo babalorixá e antropólogo Rodney William (PUC-SP). Porém, antes mesmo de escrever esse livro William havia escrito em 2017 um artigo sobre o tema e cita nele os exemplos que vou trazer para tratar da questão<sup>38</sup>. Nesse artigo ele defende que a apropriação do capital cultural afro-brasileiro também é uma forma de racismo e nesse caso acrescento: racismo religioso.

O primeiro exemplo que ele traz no artigo se refere ao acarajé. Num contexto de conversão religiosa evangélica de vendedoras de acarajé o mesmo acabou por ser transmutado em bolinho de Jesus. Nesse processo de transmutação o ritual que precedia a venda e alguns símbolos afro foram então retirados do acarajé. Ele também cita o samba, tia Ciata, a capoeira, Besouro Mangangá e afirma a origem e a identidade negras do Candomblé. O artigo é curto, mas a temática é aprofundada por ele no livro *Apropriação cultural* (2019). Nesse livro, de forma resumida e após enfatizar a ideia de “dominação” subjacente ao conceito ele define, a meu ver, a apropriação cultural em duas chaves básicas de leitura: a primeira, uma concepção mais geral do conceito e a segunda, uma concepção mais precisa do mesmo ao ser

---

<sup>38</sup> Link do artigo: [https://www.geledes.org.br/sobre-capoeira-gospel-bolinho-de-jesus-e-afins/?utm\\_source=pushnews&utm\\_medium=pushnotification](https://www.geledes.org.br/sobre-capoeira-gospel-bolinho-de-jesus-e-afins/?utm_source=pushnews&utm_medium=pushnotification). Acesso em: 04/01/2020.

pensado especificamente sobre a cultura negra. Trago primeiro a concepção mais geral:

“[...] a apropriação ocorre quando uma pessoa pertencente a determinado grupo social dominante ou o próprio grupo utiliza ou adota hábitos, vestuários, objetos ou comportamentos específicos de outra cultura” (WILLIAM, 2019, p. 21).

“Tomar manifestações culturais como a música, a dança, os trajes típicos, as expressões linguísticas, a arte, a culinária, os acessórios e desviá-los de sua origem e de seu contexto social e histórico é mais do que um simples projeto de apropriação. Ao adotar significações adulteradas, que não revelam sua essência e extinguem os traços de sua cultura, o próprio grupo étnico se põe em risco de desaparecimento. Contudo, o grande problema da apropriação cultural não se resume às alterações e desvirtuamento de significados, está justamente no fato de concorrer para o genocídio simbólico de um povo” (WILLIAM, 2019, p. 25).

Essa noção de genocídio simbólico guarda semelhanças com o racismo epistêmico que foi discutido por Ariadne Oliveira (2017) em sua dissertação. Acerca do racismo epistêmico ela escreve:

“O racismo epistêmico é, portanto, a conjugação da colonialidade do saber e a destruição do imaginário dos povos indígenas e africanos. É expresso pelo genocídio dessas populações e da destruição do imaginário através da colonização do saber daqueles que sobreviveram. O fato é que no Brasil, assim como em outros países da América Latina, formas de produção e transmissão de conhecimento, de compreensão do mundo e de sociabilidade resistiram entre as dobradiças da modernidade e a vivência na margem (SEGATO, 2003, 2016; BHABHA, 1998), e fez com que a pluralidade epistêmica continuasse existindo” (OLIVEIRA, 2017, p. 27).

Essa episteme e imaginário que ela invoca são formas diferenciadas de ver, sentir e experimentar o mundo que tem raízes negras e indígenas. Agora trago a concepção precisa que Rodney William faz do conceito de apropriação pensando a cultura negra e enfatizando o genocídio cultural:

“Qualquer elemento de apropriação só é aceito e assimilado pela cultura dominante depois de ser submetido a um processo de depuração, de esvaziamento de significados e apagamento dos traços de sua cultura de origem. Abdias, em *O genocídio do negro brasileiro*, publicado em 1978, reflete de forma profunda sobre o significado da palavra genocídio. Segundo ele, não se trata apenas da morte física: genocídio é todo apagamento cultural de um povo. “Quando se mata uma cultura, mata-se um povo”, argumenta”

(WILLIAM, 2019, p. 22).

Já sobre os elementos religiosos que são apropriados e se tornam palatáveis ao consumo ele diz que:

“Apropriação cultural é um mecanismo de opressão por meio do qual um grupo dominante se apodera de uma cultura inferiorizada, esvaziando de significados suas produções, costumes, tradições e demais elementos. Tomando como exemplo a sociedade de consumo, onde tudo se transforma em produto, e mais especificamente a realidade brasileira, percebe-se que há muito tempo se usa uma estratégia para tornar palatável a cultura afro: apagar os traços negros, a origem ou qualquer outro elemento passível de rejeição, sobretudo aqueles que de alguma forma remetem à herança religiosa” (WILLIAM, 2019, pp. 23-24).

Percebo a partir dessas citações que a questão da apropriação cultural reside no desrespeito e no esvaziamento dos símbolos apropriados como William enfatiza ao longo do texto. O que importa é a relação que se estabelece com o grupo que produziu determinado símbolo. Com base na concepção que Hartmut Lutz (1990, apud, WILLIAM, 2019) traz podemos falar numa espécie de plágio cultural - violação de um direito autoral cultural ou de propriedade intelectual - que ocorre quando essa apropriação acontece e não se reconhece a autoria intelectual de um determinado produto e o toma como sendo seu. Quando não se reconhecem os direitos autorais de determinada cultura há uma apropriação cultural em curso. Como William mesmo explica o conceito de apropriação cultural proposto não tem sinônimo com os conceitos de intercâmbio cultural, hibridização ou aculturação, pois são conceitos distintos.

Alguns exemplos de apropriação cultural como forma de argumentar que a mesma faz parte daquilo que a literatura acadêmica e os interlocutores chamam de racismo religioso serão apresentados a seguir.

O primeiro exemplo: a apropriação religiosa que determinadas igrejas neopentecostais fazem do panteão afro-brasileiro, das práticas e dos objetos usados nas RMAs para ressignificá-las de duas formas: uma positiva, quando esses objetos e símbolos são usados nos cultos para fins litúrgicos e a outra de forma negativa quando o panteão afro-brasileiro é demonizado, também para fins litúrgicos. É o que aponta Vagner Gonçalves da Silva (2015) no seu *Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: relações socioestruturais entre Neopentecostalismo e Religiões Afro-brasileiras*.

Retomando o contexto cearense trago as falas de alguns interlocutores para tratar do segundo e do terceiro exemplos que são: o acarajé que foi transmutado em bolinho de Jesus e a capoeira que foi transmutada em capoeira gospel. Pai Linconly ao ser questionado sobre sua opinião acerca desses dois últimos exemplos falou de uma palestra sobre expressões negras que assistiu em 2019 e deu seu parecer da seguinte maneira:

Pai Linconly: “Existem elementos e princípios filosóficos da capoeira que vão estar presentes aí. Como é que eu vou por exemplo legitimar ou deslegitimar? Porque meu amigo mesmo a pessoa sendo evangélica Exu<sup>39</sup> vai estar dentro da capoeira. Eu não tenho como tirar. Você tira a brincadeira da capoeira, porque se você tirar você tira o elemento exúlico. Você tira o arrepio que você sente na capoeira? Você sabe o que significa aquele arrepio dentro da capoeira? Tem muita gente que tá ali e não sabe. Então, você não vai ter como desvencilhar uma coisa de outra. Que ideia de legitimidade é essa? Não sei. Eu sei que os elementos estão lá [...] A capoeira gospel, tem toda aquela história de apropriação cultural que a gente vai falar, pelos evangélicos, assim como acontece adaptação de tambor dentro das igrejas evangélicas, do rodar na incorporação, que é o mesmo ato feito no perfuré pro iaô.

[...] Hoje eu compreendo que esses mesmos elementos são um constructo da própria sociedade porque eles só vão estar mudando de nome. É a mesma coisa de você dizer que toda religião ela caminha para espiritualidade. Você só tá dando um nome diferente, formas diferentes para moldar o que existe como princípio que ninguém vai conseguir retirar” (Diálogo realizado em 15/08/2019).

Logo, para pai Linconly apesar dessa apropriação ocorrer ela não é plena porque a capoeira gospel ainda é um tipo de capoeira por ter determinados elementos ainda preservados como os que ele apontou.

Já o ogan Leno trata desses exemplos como expropriação cultural. Quando perguntei se ele via esses exemplos como apropriação cultural ele rapidamente falou:

Ogan Leno: “Expropriação, expropriação racista. Capoeira é coisa de preto, pobre, de periferia e dentro de terreiro. Bolinho de Jesus não existe, é acarajé. É comer do fogo porque ele tem aquela cor de fogo. Ele é feito no fogo, ele é dentro do azeite, ele é quente. *Acará* é isso, é uma bola de fogo. *Acarajé*, estou comendo fogo. Quem come fogo é Iansã e Xangô. Aquilo dali nunca

---

<sup>39</sup> Exu aqui é o orixá comunicador que fala por Ifá. Também representa movimento, ordem e disciplina. “Por ser o mensageiro entre o Orun (mundo espiritual) e o Aiye (mundo material), deve ser o primeiro a receber oferendas” (ALBUQUERQUE; REIS, 2015, p. 65).

foi bolinho de Jesus, nunca será e juridicamente não pode mais ser, porque foi tombado, foi reconhecido. Se alguém disser que tá vendendo bolinho de Jesus a gente processa e o bolinho de Jesus dela vai ter que dar dinheiro para pagar as baianas que estão vendendo acarajé. A ABAM - Associação Nacional das Baianas de Acarajé - faz isso, com toda expertise que tem, ela já entendeu que ou ela toma esse tipo de postura ou a tradição... que o acarajé sai de dentro do terreiro pra virar quitute, pra dar manutenção, libertar escravos, dar manutenção na comunidade, nas várias crianças que ficavam dentro do terreiro que os pais tinham que trabalhar. [...] Expropriação é eu tirar o que é seu, culturalmente. Expropriação cultural. Tirar o que é seu” (Diálogo realizado em 11/07/2019).

O ogan tem uma visão distinta da de pai Linonly e nisso devemos levar em consideração a vivência e experiência de cada um deles enquanto candomblecistas e cidadãos, pois ambos têm trajetórias sociais distintas.

Ainda sobre o assunto da capoeira gospel no dia 09/09/2019 no grupo de WhatsApp do Coletivo IBILÉ um membro mandou a seguinte imagem:

Organização  
**Dene Almeida**  
Dia 15/09 - 08:00hs  
**OBS: LEVAR 1KG DE ALIMENTO NÃO PERECÍVEL.**

Culto dos Capoeiristas. — Culto ao Único Deus

"Louvarei o nome de Deus com um cântico, e engrandecê-lo-ei com ação de graça."  
Salmo 69:30

**CULTO DE ADORAÇÃO**

IBL  
ant & religião

JESUS É O CAMINHO A VERDADE E A VIDA  
REGISTRO DE CAPOEIRA GOSPEL ELEMENTAR  
DIREÇÃO: Dene Almeida  
IBL  
PAZ  
CAPOEIRA RESTAURADA  
MINISTÉRIO APOSTOLICO BRASILEIRO

**Local:**  
Núcleo de Desenvolvimento Social, rua direita da Bolívia.

Legenda: Convite de um grupo de capoeira gospel

A imagem suscitou algumas falas dos membros do grupo acerca do assunto e os que não disseram algo apenas se expressaram através de emojis manifestando discordância, surpresa e desaprovação. Devemos nos atentar aos elementos da imagem colocada: imagetivamente falando há poucas referências a algo da capoeira, mas há uma imagem de um homem segurando um berimbau na parte central e inferior da imagem e um logotipo amarelo no lado inferior direito. Todo o resto não indica nada que remeta a elementos da capoeira, já manifestando aí a descaracterização da mesma.

Nesse grupo de WhatsApp os membros que se manifestaram por palavras disseram o seguinte acerca dessa imagem:

- Membro 1: “Já tentaram roubar um pouco de nossa culinária, o acarajé, agora querem roubar a capoeira? Pelo amor de Olodumare. Não admito, pode ser o que for essa dança imitando, mas capoeira jamais. E as pessoas que o praticam não devem ser chamados de capoeiristas, me desculpe. Não existe. Vamos aguardar o quê, daqui pra frente, hein? Candomblé gospel? Ebó e Bori gospel? Daqui a alguns dias vamos chegar na cachoeira ou no rio para fazer barue e tá lá o povo fazendo barue gospel”.
- Membro 2: “Capoeira restaurada?? Que é isso meu pai Osalá. Capoeira "Gospel??"
- Membro 3: “Já roubaram muitas coisas, isso aí é só a publicidade em cima de uma das culturas dos nossos que esse povo estupra e se apropria. Todo ano aparece esse povo usando esse termo de capoeira gospel”.
- Membro 4: “Gente tem igreja que tocam músicas em ritmo de forró e aqui perto tem uma que toca em ritmo de suingueira e dance... Eles disseram que é para trazer as ovelhas desviadas”.
- Membro 5: “Se é gospel NÃO É CAPOEIRA... eles usam uma frase do Mestre Pastinha que fala que "Capoeira é tudo que a boca come", mas, a boca foi feita pra comer alimentos, se comer veneno ...ela mata o corpo”.

De uma forma bem direta as falas aqui reproduzidas reforçam a concepção da questão que o ogan Leno possui: esse é um típico caso de apropriação cultural, ou nas palavras dele, expropriação. Esses membros não reconhecem a capoeira gospel como capoeira de forma legítima.

A fala do membro 4 que falou em “ovelhas desviadas” remete ao que William escreveu sobre a capoeira gospel. Escreve ele:

“No Brasil, os cristãos, sobretudo os neopentecostais, têm empreendido uma

campanha ostensiva de demonização da cultura negra. Sendo direto, eles seguem intensificando um recurso que sempre foi utilizado como estratégia de racismo. O advento dessa roupagem gospel tenta ressignificar componentes que já se popularizaram, mas são considerados “do mundo”, ou seja, profanos. Assim, há versão gospel para quase tudo, e como os elementos culturais negros sempre foram vistos com uma carga negativa, vêm passando por essa espécie de “sacralização”, uma limpeza que, no fundo, representa a eliminação dos traços afro-religiosos” (WILLIAM, 2019, p. 138).

Porém, essa “sacralização” não é gratuita mas atende a um objetivo prático que faz parte do imaginário evangélico: a evangelização. Assim, a capoeira gospel seria mais um instrumento na propagação do Evangelho. Mas, como William coloca:

“Se a capoeira serve aos interesses de conversão de certas denominações evangélicas, que continuam promovendo a demonização das religiões afro-brasileiras, intrinsecamente ligadas a essa arte, o desrespeito é notório não só na alteração das cantigas e na eliminação de outras tradições, como o batizado e a adoção de um apelido. Ao efetuar essa depuração tão repulsiva, essas igrejas se afastam dos próprios valores cristãos, incitando à intolerância e ao racismo religioso” (WILLIAM, 2019, p. 139).

Porém, há ainda um fenômeno mais recente que parece ir nessa mesma linha: o maracatu de Jesus. Esse é o quarto exemplo. Um dos membros do Coletivo IBILÉ soltou um link<sup>40</sup> no grupo de uma matéria escrita por Paula Brasileiro e após isso tivemos algumas manifestações dos membros. São elas:

- Membro 6: *“Depois da novela "acarajé de Jesus" e a "capoeira de Jesus" chega o novo lançamento evangélico, que avaliando de uma forma pueril, eu chamaria de 'audácia'”.*
- Membro 7: *“Isso mostra que essa gente não tem tradição. Quer sucesso se apropriando da cultura alheia”.*
- Membro 8: *“Nem é apropriação cultural e muito menos resgate bíblico. É a própria bestialidade e estupidez oriundas de um povo intolerante e preconceituoso. É um obscurantismo sem precedentes. Chega a ser patético. Muitos não conhecem sua própria história. Sequer sabem quem foi Lutero, Calvino ou John Wesley”.*

A matéria que consta no site é bem interessante de se analisar sob vários aspectos,

---

<sup>40</sup> Link: <https://m.leiaja.com/cultura/2019/11/16/maracatu-de-jesusapropriacao-cultural-ou-resgate-biblico/>. Acesso em: 18/11/2019.

mas vou me limitar a apontar que os evangélicos envolvidos no chamado Maracatu de Jesus têm consciência de que desagradam em algum nível aqueles que participam do maracatu tradicional.

Devemos perceber que nesse jogo da apropriação cultural as práticas e os símbolos negros são esvaziados de seu significado e origem por serem permeados pela religiosidade negra e assim, passam para o outro lado, o lado cristão, com o nome de Jesus. Essa transmutação de um legado negro para um legado branco, colonizador e cristão<sup>41</sup>, é uma das formas do racismo religioso. Assim, a questão étnico-racial no Brasil deve ser uma das bases de discussão para o tema em apreço.

Voltando aos exemplos do acarajé e da capoeira e levando em consideração nem tudo é consenso, vide o caso do Pai Linconly, Baba Cleudo tem uma visão um pouco diferente disso quando fala do acarajé. Diz ele:

Baba Cleudo: “Para mim o bolinho gospel foge da discussão porque ele basicamente é um alimento que representa um culto a um orixá. Isso, para nós de Candomblé, representa algo estranho porque é um pedaço nosso, como outras coisas. Nisso eu não sou tão radical porque o nome ‘acarajé’, a forma como ele é feito, é um produto religioso. [...] Existem duas coisas diferentes. O nosso carajé que foi pra rua e qualquer coisa que vá pra rua se modifica. Não é que eu seja a favor ou contra nessa discussão. Chamar o acarajé de qualquer coisa pra mim não interfere, eu vou morrer dizendo que acarajé é de Iansã. O que eu não concordo é você querer dar uma tradição que não é verdade. [...] Eu não teria nenhum problema de você pegar e ter uma barraca com o nome bolinho; o que eu não gosto é o diabo do nome de Jesus. Por que Jesus é a representação de uma espiritualidade que vai muito mais além [...] (Diálogo realizado em 08/05/2019).

Já sobre a capoeira diz ele:

Baba Cleudo: “A capoeira ela vem, é igual o judô, o karatê, representavam a defesa da cultura oriental que se perdeu. [...] Eu condeno honestamente toda e qualquer capoeira - eu sou radical, todo mundo sabe que eu sou radical - que não venha de um terreiro, que não seja pra defesa do terreiro. A capoeira representava a defesa do terreiro contra a polícia, contra todos. [...] Para mim não é capoeira, é um produto do capital. Não me incomoda honestamente, capoeira gospel não me incomoda, porque não é capoeira [...] Me incomoda um pastor negro defender aquela religião que escravizou o avô dele. Isso é

---

<sup>41</sup> A associação entre esses três elementos - colonização, branquitude e cristianismo - foi feita por alguns interlocutores durante as entrevistas, além de ser reforçada por parte da literatura acadêmica que trata do racismo religioso.

problema dele, com a ancestralidade dele” (Diálogo realizado em 08/05/2019).

Vemos que Baba Cleudo tem uma postura comedida sobre a questão, postura essa que é bem pragmática. A partir dessas falas eu questiono: por que falamos em racismo? E respondo: porque em todos esses casos a cultura que é apropriada/expropriada, esvaziada e ressignificada é a afro-brasileira. Essas apropriações culturais citadas não podem ser confundidas com intercâmbios culturais. Sobre essa confusão dos conceitos William escreve que:

“Sempre que se confunde apropriação com intercâmbio cultural desconsidera-se que no primeiro caso não existe reciprocidade, ou seja, não há uma troca de experiências, não há compartilhamento entre os grupos. O intercâmbio, por sua vez, não pressupõe a manutenção de um dominante. Além de ser marcada pela submissão de uma cultura sistematicamente oprimida, a apropriação desvela as estratégias sofisticadas do racismo e se impõe como um entrave para a afirmação de segmentos minoritários” (WILLIAM, 2019, p. 24).

Não vejo o cristianismo branco - ele se tornou branco (no sentido racial e no sentido de ser ocidental, europeu e capitalista) ao longo do tempo - fazendo isso atualmente com outras culturas ou religiosidades no Brasil, mas apenas com as culturas negras e em alguns casos, as indígenas. Nessa apropriação cultural reside a negação do negro e da sua cultura e a não aceitação dele como ele é. Na lógica fundamentalista cristã é preciso que o negro seja convertido, cristianizado, embranquecido, para poder ser aceito. Ou seja, o negro não pode ser negro, a não ser que seja um negro “gospel”; só se for devoto de Maria ou se acreditar na Santíssima Trindade. Aí, sim ele poderá ser negro, quando estiver mais perto da branquitude e longe de suas raízes, pois nessa lógica o negro não pode cultivar Iemanjá, Oxalá, Xangô, Oxum, Ogun ou qualquer outro orixá, vodum ou inquice.

Stephany<sup>42</sup> também trata desses exemplos e revela a sua justa indignação levando em consideração todo esse contexto de ataques às RMAs dizendo o seguinte:

Stephany: “[...] quando eu vejo eu fico com muita raiva, dá vontade de xingar, mas pensando também porquê que isso me causa raiva... porque assim, uma coisa que sinto vontade de falar para essas pessoas: *“Meu amor, você pode dar o nome que você quiser, não vai mudar, entendeu? Não vai mudar a raiz, a origem e aquilo que você tá fazendo ali vem da matriz*

---

<sup>42</sup> Stephany é ekeki e mestrande em Sociologia na Universidade Estadual do Ceará – UECE.

*africana. Isso aí é coisa de macumbeiro. Você dê o nome que você quiser. Isso aí traz o nosso axé, a nossa história. Isso aí traz os elementos da nossa cultura, os orixás. Você pode tentar mudar o tanto que você quiser, mas você não vai conseguir tirar, você pode tentar embranquecer isso, dando o nome de um Deus aí, branco, mas não vai resolver o que você tá querendo resolver. Não vai conseguir tirar o que você tá querendo tirar”.*

[...] Você pega elementos de uma cultura, no caso do acarajé [...] ele tem diversos significados simbólicos para aquela cultura, tem uma história, tem uma questão étnica muito forte e aí, você vê aquilo, acha bonito, acha bacana, quer viver aquilo, mas aí você olha assim e diz: “*Não, isso aqui tem elementos dessa religião aqui que a gente tem que tirar, a gente tem que mudar isso. Pra gente viver isso, dentro da minha religião, que eu acho muito legal, muito massa, eu tenho que tirar a base, a estrutura, o que fez aquilo se estruturar, crescer, nascer e se desenvolver da forma que se desenvolveu*”.

Eu não gosto de essencialismos, mas eu vou usar a palavra essência que talvez seja a melhor que expresse, mas é você querer tirar a essência daquilo, sendo que não dá pra tirar. O que você tá querendo fazer realmente é embranquecer. É uma grande violência contra essa cultura, contra esse povo. A gente tenta manter viva uma coisa que já tá sendo perseguida a muito tempo e aí, pra ela poder ser aceita vão tentar embranquecer. Como um monte de coisa. O rap, o hip hop, o samba, quando é embranquecido aí passa a ser melhor aceito. É violento isso. É uma recolonização. É querer colonizar de novo. [...] Querendo colocar o nome de um Deus que não tem nada a ver com a gente, nada a ver com as pessoas que fizeram aquilo nascer, crescer e ser o que é hoje. É muito violento. Sou totalmente contra. Acho que esse povo deveria ter vergonha na cara. É sério. [...] Essa história de ficar roubando o que é nosso eu já tô cansada. [...] Deixem a gente em paz. Vão procurar o que fazer” (Diálogo realizado em 23/11/2019).

A professora Juliana<sup>43</sup> também comenta a questão do acarajé:

Juliana: “Um absurdo (risos), porque acarajé é uma comida de santo, gente. Não tem acarajé de Jesus. O acarajé é de Iansã e acabou. É feito pra ela, foi consagrado pra ela. E acabou. É de Iansã e a gente entrega no pé do orixá. Para mim é um absurdo. [...] Comércio, não tem outra explicação... Só pra vender. Alguém que veio de dentro da religião ou que ficou insatisfeito, aprendeu a fazer e tá lá só pra ganhar dinheiro. Assim como o Edir Macedo” (Diálogo realizado em 23/08/2019).

---

<sup>43</sup> Juliana é iaô e filha de Oxum. É professora de educação básica no município do Eusébio.

Além da motivação mercadológica por trás do bolinho de Jesus essa estratégia de embranquecer um item cultural negro tem íntima ligação com o que William (2019) definiu como sendo uma das marcas da apropriação cultural: é transformar, esvaziando, o artefato negro para que ele seja palatável ao bolso, ao mercado.

Mãe Evelane comenta outrossim sobre o acarajé:

Mãe Evelane: “Bolinho de Jesus não existe, ele não existe porque é uma comida da Iansã, feita pro orixá. Ele não foi inventado, ele já veio de África, que já era botado pra Iansã. Só que pra poder pagar a alforria de algumas mulheres que ainda não eram livres a mãe de santo na época deixou as negrinhas venderem pra comprar a alforria delas ou de familiares. Então, não existe bolinho de Jesus. Capoeira gospel também não existe. [...] Inclusive em Salvador já tem uma lei que eles não podem chamar de bolinho de Jesus. Lá já tem uma lei. [...] E a capoeira eles estão batalhando pra isso, os meninos” (Diálogo realizado em 13/08/2019).

Ou seja, o acarajé enquanto produto comercializado, na sua origem, serviu à população negra e às suas demandas, como foi relatado por Evelane e mesmo que o bolinho de Jesus seja feito por pessoas negras atendendo às suas demandas o que está posto aqui é a negação da cultura negra por uma cultura cristã hegemônica que não a respeita. É uma disputa de mentalidades, de sistemas de pensamento com origens distintas, na qual um sistema precisa negar o outro e se apropriar do outro para ser o que é.

Uma outra interlocutora que também é professora, Cristiane<sup>44</sup>, dá o seu parecer acerca da questão:

Cristiane: “Eu vejo pelo lado da apropriação cultural e subalternizar a cultura negra. Entender essa religião dentro da cultura negra que tá na própria indumentária, a comida, as músicas, então, se você for analisar a cultura afro-brasileira ela faz parte dessa questão religiosa. Os próprios atabaques, blocos, afoxés... a nossa vida é permeada por essa cultura afro-brasileira e que a gente não quer admitir, né. [...] O carnaval, que vem do povo negro, o samba, então, há uma apropriação da nossa cultura pelo próprio Estado para torná-la nacional e dizer que não há racismo. [...] A universalização dessa cultura principalmente negra não quer dizer o Estado não seja racista. [...] O que seria da nossa cultura se a gente tirasse a cultura negra? [...] Infelizmente, há essa aculturação por parte dessas pessoas de dizer que isso não é cultura: “*Oh, o acarajé não é cultura, mas o bolinho de Jesus é cultura*”. Então, mais uma vez é marginalizar o que nós produzimos. Mais uma vez é hierarquizar

---

<sup>44</sup> Cristiane é ekedi e filha de Ogum. É professora de um IFCE.

uma cultura em relação a outra. “*Oh, essa aqui ligada ao Candomblé não presta, mas esse aqui ligado a Jesus presta*”, porque foi assim desde que a religião de matriz africana chegou aqui. Essa demonização. O que o colonialismo faz hoje com a gente é esse apagamento da nossa história e cultura. [...] A religião foi criminalizada no pós-abolição. Então, a polícia corria atrás dos capoeiristas, das mães de santo na época. [...] Hoje a gente não percebe a criminalização, mas há a própria destruição dos seus templos religiosos em nome dos traficantes de Jesus. Eles estão lá destruindo porque eles se acham no direito de fazer isso, mas eles estão matando simbolicamente em nome de Deus. Tá destruindo uma cultura em nome de Deus. Por conta dessa demonização é que existe o bolinho de Jesus, os traficantes de Jesus. Então, tudo isso em prol de querer silenciar e apagar a história e a cultura afro-brasileira” (Diálogo realizado em 27/11/2019).

Logo, como coloca Cristiane o discurso demonizante das manifestações culturais negras é o que fundamenta essas apropriações e também os ataques às RMAs. É importante apontar que a transformação de itens culturais negros em elementos ou símbolos nacionais é uma estratégia que relativiza o racismo no Brasil apoiada no mito da democracia racial, como aponta Teresinha Bernardo (2008, p. 49).

Os exemplos citados foram discutidos também, de forma breve, por Vagner Gonçalves da Silva (2015) no prefácio de um livro organizado por ele. O prefácio tem a seguinte epígrafe: *Prefácio ou Notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil*. Ao fazer um inventário de critérios sob os quais se pode sistematizar os referidos ataques ele propõe seis itens e um deles, o número quatro, fala dos “ataques a outros símbolos da herança africana no Brasil que tenham alguma relação com as religiões afro-brasileira” (SILVA, 2015, p. 10). Inicialmente, acerca disso, assim ele escreve:

“4) Símbolos da herança africana no Brasil, mesmo que não sejam exatamente religiosos, mas de alguma forma aludam às religiões afro-brasileiras, também são estigmatizados e combatidos” (SILVA, 2015, p. 15).

Nesse pacote da herança cultural africana que é estigmatizada estão a capoeira e o acarajé. No caso da capoeira gospel Silva (2015) assim escreve:

“Uma outra face da desqualificação de tais símbolos é, paradoxalmente, a sua “incorporação” nas práticas evangélicas, porém dissociando-os de sua relação com as religiões afro-brasileiras. Assim, surge a capoeira de Cristo, evangélica ou *gospel*, em cujas letras não há referências aos orixás ou santos

católicos. O I Encontro Nacional de Capoeiristas Evangélicos aconteceu em 2005, em Goiânia, e o tema escolhido foi “Deus – o verdadeiro ancestral da capoeira”. Nesse contexto, há uma refutação da contribuição da ancestralidade ou da espiritualidade africana na formação da capoeira, como se vê na menção à “Deus” como o “verdadeiro ancestral” dessa prática que, na sua origem, esteve intimamente relacionada ao candomblé” (SILVA, 2015, pp. 15-16).

É preciso apontar aqui que a apropriação cultural feita por evangélicos se dá também pelo fato de eles, desde a década de 80, terem ganhado projeção social, política e econômica. Assim, enfatizo que o caráter hegemônico do neopentecostalismo é algo que possibilita em grande parte essa apropriação e essa hegemonia se manifesta até mesmo no sistema prisional como aponta Djean Ribeiro Gomes (2018).

Em seguida Silva (2015) comenta sobre o acarajé:

“Outro exemplo é o “acarajé do Senhor”, feito por mulheres evangélicas que querem dissociar esse alimento das religiões afro-brasileiras (o acarajé é uma comida votiva de Iansã) e da imagem das baianas que tradicionalmente o comercializam vestidas com suas saias brancas e colares de conta (guias), uma indumentária típica dos terreiros e conhecida nacionalmente” (SILVA, 2015, p. 16).

Como se pode ver, apesar de citar os exemplos que alguns interlocutores e intelectuais como William (2019) identificam como apropriação cultural Vagner Gonçalves da Silva (2015) não trabalhou explicitamente com esse conceito no referido prefácio, porém, é perceptível que a descrição que ele faz sobre a incorporação dos referidos símbolos afro no meio evangélico se encaixa perfeitamente na definição proposta por William (2019) acerca da apropriação cultural. E aqui enfatizo mais uma vez que essa apropriação cultural é uma das manifestações do racismo religioso, como também sugere William (2019, p. 139).

#### **4.3 O racismo religioso na narrativa dos interlocutores: “não levar desaforo para casa”, “uma violência que não é de hoje”, “a religião do demônio” e o narcotráfico**

No exame de qualificação também foi colocada a ideia de que o racismo religioso tenha surgido como uma forma de resposta ao pouco alcance do conceito de intolerância. Ao que essa categoria do racismo atende ou responde? Por que que ela surge? A partir do que se segue enfatizarei agora o que os interlocutores dizem tentando responder essa questão.

Mãe Evelane quando questionada sobre esses conceitos disse: “*Eu acredito que seja os dois, porque racismo religioso abrange tudo*”. Na conversa que tivemos ela não aprofundou a questão.

Baba Cleudo, ao ser questionado sobre os ataques ao Candomblé traz um contexto histórico específico:

Baba Cleudo: “Essa violência não é de hoje. [...] Essa violência nos anos 80 era tão grande quanto hoje. A violência na época se dizia de que todo pai de santo pagava propina pro delegado. Todo pai de santo pagava propina pro policial. Dava um dinheirinho e ainda tem uma coisa. Havia um ritual interessante: a quebra da espiritualidade. Quando a polícia chegava ela comia, inclusive, comia antes dos convidados, quando não, antes das entidades. Isso é violência. Eu fiz isso a vida toda. Eu tinha que fazer. Fazia comida, às vezes bem pouquinha, mas a polícia vinha e comia e ainda pedia pra fazer a marmita. E você ainda dava um dinheirinho. Essa violência existia” (Diálogo realizado em 08/05/2019).

A narrativa que ele traz é bem sintomática de um contexto violento no qual um dos braços do Estado, a polícia, era um dos principais agentes de violação de direito dos adeptos de RMAs. Havia o assédio pecuniário e o assédio à espiritualidade do terreiro; uma violência dupla.

Já o Ogan Armando acerca dessa violência contra os terreiros diz o seguinte:

Ogan Armando: “Então o racismo religioso ele não vem só numa perspectiva moral raivosa, é extremamente raivoso, mas na sua forma, no seu método, porque tudo vem em cima do terror. Ainda é o princípio inquisitório. A Inquisição não foi uma coisa impensada, foi sistemática [...] a gente continua tendo esse princípio inquisitório, aonde usa essa força da contestação religiosa intolerante no sentido não de uma intolerância pessoal porque você não tolera alguém porque é chato. Isso é muito pouco para o que a gente vive. É uma intolerância social, descontrolada. Descontrolada por quem executa. Controlada por quem pensou nisso (Diálogo realizado em 16/07/2019).

Logo, essa violência contra os adeptos e os terreiros tem uma óbvia dimensão social, coletiva, sendo que, como já foi colocado, ogan Armando foi efetivamente vítima dessa violência na adolescência. Sobre outras dificuldades provenientes do racismo religioso ele comenta que depois de ter chegado ao Ceará e perceber o catolicismo tão presente nessa terra ele afirma o seguinte:

Ogan Armando: “Eu encontrei uma resistência, não consegui alguns empregos, porque eu nunca neguei, sempre ia com minhas contas, mesmo quando não era feito dessa casa aqui - Ilê Omo Tifé -, enquanto capoeirista sempre falei das religiões de matriz africana... eu tive várias limitações quanto a emprego, quanto a amizades, a tratamentos diversos... Eu venci o racismo religioso. Mas quando eu tô bastante caracterizado, transparente da minha opção religiosa. Quanta gente aqui vai em Candomblé e ninguém nem sonha que vai” (Diálogo realizado em 16/07/2019).

Como colocado por ele o racismo religioso impacta nas possibilidades de emprego de adeptos de RMAs visto que a identidade afrorreligiosa é socialmente discriminada e aqui é importante apontar o quanto a identidade visual/estética afrorreligiosa é usada e mobilizada nesse processo de discriminação operado pelo racismo religioso.

Trazendo a fala do ogan Leno ao tratar do termo racismo religioso ele assim se manifesta:

Ogan Leno: “Há uns anos atrás chamavam de intolerância religiosa. Eu gostei dum negócio que saiu até agora, teve um direito de resposta na Record e uma das falas do cara é a seguinte: *“O problema é porque vem do negro. Se você é branco e tá na sua repartição pública, no seu emprego e tudo mais, mas quando descobrem que você é de Candomblé, eles vão lhe tratar tão mal quanto tratam o negro, porque você vem da matriz africana”*. E aí quando ele fala isso se constitui juridicamente o racismo religioso.

[...] O problema aí é achar que nós somos minorias, minorias que têm que ser aniquiladas. Então o termo correto é realmente racismo religioso, porque o racismo religioso é provocado pela intolerância. Intolerância, porque eu não consigo respeitar, não consigo tolerar, eu não consigo dialogar com aquela diferença, então eu vou atacar porque aquela diferença vem do preto. Quando eu fui criança, a gente tá na quinta geração da nossa família de terreiro [...] o povo na escola dizia: *“Ah, lá. O filho da macumbeira”*. Isso é doloroso para uma criança. O racismo está instaurado. Isso tem que ser pensado.

[...] No terreiro da mamãe, mesmo sendo mestra da cultura, um dia desses o tráfico foi lá e disse: *“Minha vó, hoje a senhora não pode tocar não”*. É difícil encontrar algum terreiro que não tenha passado por algum problema” (Diálogo realizado em 11/07/2019).

Logo, a identidade negra é o alvo dos racistas religiosos e um dos espaços nos quais essa identidade é mais atacada é a escola. A partir dessa fala do ogan Leno depreende-se que uma das formas de se atacar essa identidade é usar o termo “macumbeiro” num tom

pejorativo. Também em relação ao racismo religioso no espaço escolar Stephany conta sobre os tempos de escola:

Stephany: “Frequentei o terreiro desde pequena, mas não tinha como religião justamente por essas perseguições que eu sofria, porque no colégio as pessoas sabiam e aí, uma vez chegaram até a jogar minha bolsa na lata de lixo. Me chamavam de macumbeira, falavam várias coisas comigo. Eu não lembro de muita coisa hoje em dia, mas eu lembro que na época eu fiquei triste. Eu me envergonhava e eu não queria que ninguém soubesse. Hoje em dia eu nem lembro direito, mas sei que doeu na época, mas agora não sinto mais dor sobre isso porque eu olho para aquelas pessoas e vejo que elas eram ignorantes e que eu tô super feliz graças ao nosso Deus, aos orixás, que estão comigo. Ao meu povo também, das diversas falanges, um povo muito forte, ancestral, que eu tenho muito orgulho.

[...] E a gente se esconde. Não é uma coisa que é dada tanta atenção. As violências, a gente fala de bullying na escola, o racismo dentro da escola, que não é bullying é racismo. Para as crianças que são afroreligiosas elas também têm que lidar com isso, com o racismo religioso que é muito forte. Na verdade, geralmente, elas se escondem. Os seus pais já aconselham: “*Olha, não deixa ninguém saber. Não é pra ninguém saber*”, porque sabem o que é que nós vamos passar” (Diálogo realizado em 23/11/2019).

Dessa fala ênfase duas coisas: primeiro, os pais que são adeptos educam seus filhos desde a mais tenra idade para lidarem com situações de possíveis manifestações de racismo religioso, sendo uma lógica que pode ser passada de geração a geração. Segundo: o espaço escolar nesse caso é um espaço hostil à identidade afroreligiosa no qual os alunos afroreligiosos são constrangidos diariamente a se esconderem e a se envergonharem de sua identidade religiosa. Arrisco a dizer que a nível psicológico e emocional isso causa um considerável impacto negativo na saúde mental das crianças e adolescentes de terreiro, como sugeriu a fala de Stephany.

Leno e Stephany não estão sós, nesse caso, porque Leon, que é filho do ogan Leno, também passou por uma situação muito constrangedora na escola. Quem nos conta a situação é a sua mãe, Evelane. Segue a fala dela acerca desse caso:

Mãe Evelane: “Eu tive dengue e um dia o Leon chegou em casa, ele tinha uns onze anos mais ou menos e disse: “*Mãe, a senhora precisa ir lá na escola. Aconteceu um problema*”. Aí, eu disse: “*Leon, eu tô muito doente. Eu não tenho condições de ir*”. Aí, ele disse: “*Mãe, me chamaram de religião do demônio*”. “*Ah, você faz parte da religião do demônio?!*”. Aí, eu perguntei como foi e ele disse: “*Tava todo mundo na sala de aula, aí a professora de*

*Ciências, não sei porque começou a falar de religião. Aí, ela falou do Satanás, “Quem é da religião do Satanás”? Aí, um menino perguntou: “Que religião é essa?”. “Macumbeiro”, disse a professora. Aí, um dos meninos disse: “Professora, respeita a religião do Leon que ele é de Candomblé”. Aí, ela olhou pro Leon e disse: “Ah, você é da religião do demônio?”. Aí, o Leon, todo mundo defendeu ele, ele foi pra casa e me contou a história. Eu liguei para a escola e perguntei pra diretora, né. “Olha aconteceu...” e ela: “Não, não aconteceu não...”, “Aconteceu sim. Aconteceu porque o líder da sala foi quem defendeu ele e tudo mais...”.*

Aí, eu fui na delegacia, lá perto mesmo, doente, que era lá no São Cristóvão. Aí, fui na delegacia e disse que eu queria abrir um B.O. porque o meu filho tinha sofrido racismo religioso. O meu marido tava viajando e eu precisava resolver. A delegada foi muito atenciosa. O escrivão não queria fazer, porque ele era evangélico e ele disse que não era racismo religioso. Aí, a delegada disse: “É sim, escreva aí que você tem a obrigação, é seu trabalho”. Fez o B.O. bem direitinho.

Aí, me mandaram me chamar no outro dia, na reunião de pais e mestres. Aí, eu fui muito bem arrumada, a caráter. Quando chegou lá, eles não quiseram falar na frente de todo mundo. Me levaram para uma sala sozinha. Eu, a diretora, a professora e o Leon. Aí, contei tudo que tinha acontecido. A professora pediu desculpa, disse inclusive que a sogra dela é mãe de santo de Umbanda. Aí, ela dizia e se contradizia. “Eu respeito ela, só não gosto que ela acenda as velas e chame aquele diabo pra dentro de casa”. E eu calada. Ela pediu desculpa e eu disse: “Olha, meu marido tá viajando. Quando ele voltar ele vem conversar com vocês”.

Aí, o Leno foi e ele disse que era o seguinte: ou ia na polícia ou o colégio ia dar uma vez por mês uma aula pros professores sobre o que era nossa religião. Eles nunca acataram. A gente também acabou não indo na polícia, só fez o B.O., né. A gente nunca botou pra frente mesmo porque faltava três meses para acabar as aulas e o Leon era louco pra ficar na escola. Eu disse: “Aqui você não fica não”. E no dia que fui pegar a documentação lá e tudo o mais eu fazia questão de dizer na frente dos pais: “Tô saindo por isso, isso e isso” (Diálogo realizado em 13/08/2019).

A situação constrangedora que foi narrada fala por si e mais um vez vemos os agentes evangélicos e o discurso demonizante cristão aparecem nas narrativas acerca do racismo religioso. Imagino que a situação só não foi mais constrangedora para Leon porque os colegas de classe o defenderam.

Leno ao falar sobre casos de racismo religioso em relação a si mesmo comenta que:

“Você acha que eu levo desaforo pra casa?”

- Não (risos), respondi.

- Então, meu irmão, a negada não brinca comigo. Sempre fui grande. Jogava capoeira e não levo desaforo pra casa. Se o cara falasse qualquer coisa eu ia às vias de fato. Sabe porquê? Por que quando me incomoda e quando me deixa com raiva... tudo pra defender daonde eu venho e o que eu sou. [...] Eu nunca me deixei abater. Até pessoas mesmo de outros movimentos sociais me respeitam por causa da minha postura. Também não deixava por menos não. Você sabe porque eu nunca deixei? Por causa da minha mãe. A Dona Zimá? Baixinha daquele jeito? Ela também não deixava por menos. Botava um salto alto, ia na porta do freguês e ainda abanava na cara do povo. O povo de terreiro é muito lutador e briguento quando tem necessidade. A gente trata todo mundo bem, mas quando chega nos calos a gente vai pra cima. Sabe porquê? Preservação. É um ato de preservação. É o jeito, porque se você abrir as pernas você vai ser engolido. “Ah, não fez nada? Vou fazer pior”. E acaba lhe matando, meu irmão. Racismo mata. De várias formas. Desde um tiro na cabeça, até à depressão...” (Diálogo realizado em 11/07/2019).

Nesse contexto onde os candomblecistas têm que lutar pelo seu direito básico de crença e de liberdade de culto ainda há o adendo do poder do narcotráfico:

Leno: “[...] Teve problema de escola, a grande maioria é questão de vizinhança porque as igrejas se instalam, essas igrejas neopentecostais se instalam exatamente onde tem um terreiro. O terreiro tá aqui, pode prestar atenção, tem uma, duas, três perto. Por quê? Porque é estratégia. Não é à toa e alguns vilipêndios de direitos acontecem por conta do tráfico.

[...] O pessoal se incomoda com tambor, com o cantar, com as roupas. Por exemplo, lá no São Cristovão, há uns meses atrás, tava tendo um problema. A menina foi iniciada no Candomblé, tava andando com as roupas dela e o pessoal da boca disse assim: “Oh, aqui não pode não”. E ela teve que ir lá no dono da boca e dizer assim: “Oh, cara, eu não tô fazendo nada, é a minha religião, e tal e tal...”. Teve que negociar com o tráfico para poder ficar usando suas coisas no seu bairro.

É muito mais uma relação da comunidade estar na periferia do que nas áreas nobres [...] A maioria dos casos é periferia, é na periferia. Nessas áreas onde as pessoas acham que o povo de terreiro é um sub-grupo e desinformados. Ledo engano. Nós não somos sub-grupo e desinformados muito menos, que a gente tá em todo canto nos colocando e segurando a tal da peteca firme e

forte e explicando pro nosso povo o que é, como é e como tem que agir”  
(Diálogo realizado em 11/07/2019).

Logo, uma reação física enérgica é uma possibilidade de reação nesse contexto de violência pois uma atitude menos enérgica pode redundar em mais violência contra os terreiros, como colocou Leno, e os agentes do narcotráfico são elementos que se agregam a esse processo de violência contra as RMAs, sendo necessário negociar com eles a liberdade de religião que abstratamente é garantida na Constituição. A população de terreiro tem que brigar todo dia por esse direito.

Stephany dá o seu parecer acerca do racismo religioso também:

Stephany: “Eu vejo que a questão dos terreiros é racismo religioso. Entendo como racismo religioso porque a gente tem diversas religiões no país, mas as religiões que são mais atacadas seja de templos serem atacados, seja de indivíduos que são parte dessa religião e até mesmo monumentos, são de matriz africana e aí, por isso, eu acredito que seja racismo religioso, porque tem uma questão racial, histórica, cultural, aí.

Quando vão falar da nossa religião vão falar ‘magia negra’, exatamente por ser uma magia praticada por negros. Sempre vai haver uma série de falas que mostram um viés racial muito forte na perseguição dessa religião. Até os orixás que eles são, digamos, mais bem aceitos, eles são pintados de branco como Iemanjá. [...] Sempre tentam tirar essa matriz, apagar, invisibilizar, é por isso que eu acredito mesmo que seja racismo religioso, porque não acontece de forma tão forte com outras religiões.

[...] Mas no caso do Brasil entendendo que ele nasce, se constitui dentro dessa lógica da escravização dos povos negros, diversos povos negros que vieram de África e aí a gente entende que o racismo ele é estrutural no país e ele está dentro de todas as instituições. A perseguição principal a essas religiões de matriz africana [...] as outras religiões no país acabam não vivendo essa violência como as pessoas de terreiro. Então, tem sim uma questão racial muito forte.

[...] Também dentro desse marcador está a religião, que essas religiões são as mais perseguidas. Não é uma coisa à parte. [...] Você vai ver sempre vai atingir mais a população negra e aí no caso da religiosidade aquela forma de expressão religiosa que tem essa matriz africana, que tem essa raiz negra”  
(Diálogo realizado em 23/11/2019).

Dessa fala podemos destacar duas coisas: 1 - o racismo religioso que ocorre contra as RMAs se destaca na paisagem religiosa do país não tendo assim precedente ou

comparação com qualquer outra forma de discriminação religiosa contra outras religiões. 2 – o termo “magia negra” é pejorativo, além de racista, e o uso dele evoca aqueles tempos idos nos quais se criminalizava de forma direta e repressiva as práticas religiosas da população negra.

Sobre a categoria intolerância religiosa Stephany diz:

Stephany: “Não contempla totalmente porque o que a gente vivencia não é simplesmente intolerância religiosa. Existem outras religiões que passam por situações de intolerância religiosa [...] no nosso caso é racismo. É racismo mesmo. Falar que é só intolerância religiosa acaba universalizando, coloca todas as religiões juntas no mesmo patamar como se todas vivenciassem aquela intolerância igual, todo mundo junto, mas não é. A gente passa por mais coisa porque é racismo. [...] É um marcador forte” (Diálogo realizado em 23/11/2019).

Ela reafirma basicamente o que já tinha dito enfatizando o fato de que as diversas religiões no Brasil não são discriminadas da mesma forma e nem na mesma intensidade que as RMAs são, sendo que as mesmas são as mais discriminadas por conta de sua herança cultural negra.

Já Juliana em relação à motivação dos ataques diz o seguinte:

Juliana: “Eu costumo dizer que é preconceito, porque tudo o que você não conhece e você julga antes de conhecer é porque você tem um pré-conceito. Então, prefiro dizer que é um preconceito porque as pessoas não conhecem do que elas estão falando. [...] Ou falam porque o pastor disse isso. Ou falam porque o padre disse que era aquilo” (Diálogo realizado em 23/08/2019).

Assim, para Juliana a discriminação religiosa contra as RMAs reside na ignorância que as pessoas têm em relação a elas e no fato dessas mesmas pessoas apoiarem e reproduzirem os discursos demonizantes proferidos por padres e pastores.

Na entrevista que foi realizada com Mãe Valéria<sup>45</sup> e George<sup>46</sup> eles enfatizaram também as raízes negras do Candomblé como base para essa discriminação religiosa:

Mãe Valéria: “Nós somos agredidos, primeiro porque a religião é de negro e o negro não tem condição nem de ter alma. [...] Negro não tinha condição de nada. [...] Só tinha europeu na história...”

George: “É isso mesmo gente. É racismo” (Diálogo realizado em 07/08/2019).

<sup>45</sup> Mãe Valéria é a ialorixá do Ilê Axé Omo Tifé.

<sup>46</sup> George é antropólogo e babalaxé do Ilê Axé Omo Tifé.

Quando questionados diretamente sobre as categorias - intolerância ou racismo religioso - eles discordam um pouco e George disserta sobre as consequências do racismo religioso no cotidiano dos adeptos:

George: “É as duas coisas.

Mãe Valéria: “Eu acho mais como intolerância religiosa.

George: “É não, mãe. É racismo religioso. Intolerância é uma categoria que nem existe. Não dá conta da realidade. É um termo bem condescendente, da ordem da condescendência. O que é intolerância? *“Tô aqui me segurando pra não dar no fulano”*. Não é intolerância [...] existe um plano em curso. Esse plano obedece a uma estrutura que é muito mais forte do que esse sentimento de tolerar ou não tolerar. [...] É ódio religioso, racismo religioso, violência religiosa. Tem gente também *good vibes* que vai dizer: *“Ah, não fala em ódio não”*, mas é ódio mesmo que a gente sofre na rua, o sentimento que a gente experimenta na rua, nos nossos corpos, na solidão que a gente sente no meio da rua quando tá de kelê, tá de preceito, quando tá de branco, quando tem que arriar uma oferenda ao orixá. É de solidão e medo” (Diálogo realizado em 07/08/2019).

A problematização do termo intolerância foi discutida por Fernandes e Adad (2017) quando escrevem que:

“[...] o significado de indulgência, condescendência que a palavra “tolerância” carrega é realçado no seu sentido semântico quando expresso literalmente. Mesmo quando consideramos o conceito de tolerância como a “[...] convivência com comportamentos, ideias e discursos diferentes e requer, pelo menos, que alguns princípios de convivência sejam respeitados” (SANZ, 2012, p. 249), imprimindo uma perspectiva multicultural de convivência e inclusão entre raças, etnias e culturas diferentes, há uma insuficiência com o uso do seu antônimo, ou seja, a intolerância, para classificar as discriminações e perseguições sofridas pelas religiões de matriz africana, principalmente se levarmos em consideração a questão histórica e cultural” (FERNANDES; ADAD, 2017, p. 9).

E aprofundando a questão da violência simbólica no cotidiano dos candomblecistas George diz:

“[...] A nossa experiência individual é perpassada por muita violência. Uma vez, recém feito, iaô, iniciado, eu fui dar aula de francês num curso para umas madames. Era uma sala só de madames e eu queria muito ficar naquele emprego. As madames todas católicas. Elas olharam assim: *“Que*

*cordãozinho é esse no seu pescoço?”*. Aí, eu disse: *“É um rosário. Um rosário diferente, mas é um rosário...”*. Mas aí, rapaz, eu entrei numa depressão. Eu queimei todos os navios da minha vida, todos os armários e eu vou entrar em mais um? Aí, na aula seguinte eu disse: *“Eu queria fazer uma correção aqui”*. Esperei a aula terminar: *“Isso aqui não é um rosário não, isso aqui é um eleké, uma conta de orixá, isso aqui é de Iemanjá, porque eu sou iniciado pra ela, portanto, é o que eu uso constantemente...”* (Diálogo realizado em 07/08/2019).

No caso da universidade George fala que:

*“[...] Mesmo na faculdade, nas ciências humanas, que eu pensava que eu teria algum bálsamo [...] no meu preceito, durante o período do kelê, eu tive que ir pra faculdade. [...] Sofri várias violências simbólicas que hoje a gente entende que é da ordem do racismo religioso”* (Diálogo realizado em 07/08/2019).

É interessante notar que mãe Valéria apesar de começar dizendo que a violência que sofrem se dá pela herança negra presente no Candomblé ao escolher uma categoria para definir essa violência ela escolhe intolerância ao invés de racismo religioso. Creio que isso se deva ao fato da categoria racismo religioso ainda não ser de domínio de todos os candomblecistas como a categoria intolerância ainda é. Entretanto, Mãe Valéria tem consciência que essa intolerância religiosa se dá contra uma expressão religiosa negra, que é basicamente a definição de racismo religioso. Já George faz uma crítica direta à categoria intolerância religiosa e defende a categoria racismo religioso enfatizando o que ele, enquanto candomblecista, sente na pele todos os dias por conta desse racismo religioso que se manifesta em violências simbólicas: solidão e medo.

Já um outro interlocutor, Joécio<sup>47</sup>, sugere uma relação íntima entre o racismo religioso e o racismo estrutural:

Joécio: *“Antes de qualquer coisa, esses ataques, essas intolerâncias, fazem parte de um contexto de racismo estrutural, no qual a sociedade brasileira foi criada, foi forjada. Acho que o primeiro aspecto é esse: reconhecer que todos esses ataques e intolerância estão relacionados com o racismo, que aquilo que é da cultura e da religiosidade negra, que foi cultuada durante todos esses anos [...] de uns tempos pra cá tá se agravando. Existem outros setores na sociedade que de certa forma são hegemônicos e que não compactuam, não toleram isso. [...] A princípio, o bojo de tudo, a razão de tudo isso é uma*

---

<sup>47</sup> Joécio é ebomi, professor e formado pela UECE.

questão, no meu entender, de racismo estrutural no racismo religioso” (Diálogo realizado em 06/08/2019).

Assim, o racismo religioso provém do racismo estrutural e o mesmo também gera a intolerância religiosa como ele sugere:

Joécio: “A gente sempre tem que tá ligado, inclusive eu falo isso no terreiro onde eu frequento e em outros locais, que é entender a questão de que a intolerância religiosa ela não parte de um princípio subjetivo, ela parte de um princípio que ele é social e esse social ele tem uma raiz, que é a nossa colonialidade; essa sociedade que foi forjada num sistema escravocrata, de exploração e opressão de todo um povo, então, aqueles povos que foram mais explorados, os mais oprimidos, que foram os mais mortos, são os que hoje fazem parte desses segmentos.

[...] Então, entender que a raiz desse processo, dessa violência intensa que tá sendo acentuada [...] é uma questão de racismo, porque é uma discriminação contra práticas ou contra símbolos imateriais ou até mesmo materiais de um povo que trouxe a sua ancestralidade, que trouxe a sua religiosidade, a sua espiritualidade e que conseguiu durante quatrocentos anos de escravidão - não sei ao certo - conseguiram conservar.

[...] Identificar essas questões como parte do racismo estrutural e que a intolerância religiosa ela é uma ferramenta para esse racismo. [...] E reforçar que pessoalmente eu nunca sofri nenhum tipo de injúria ou de ataque físico e alguns questionamentos nos quais eu fui colocado eu consegui me desdobrar tentando explicar. Nunca precisei partir pra uma porrada, mas conheço pessoas que precisaram ou se defender dessa forma agressiva ou se esconder. Eu, pessoalmente conheço, embora eu não tenha sofrido isso” (Diálogo realizado em 06/08/2019).

Aqui enfatizo duas coisas das falas de Joécio: 1- a dimensão social do racismo religioso sempre deve ser levada em conta na manifestação do mesmo, pois como o próprio Joécio coloca o racismo religioso não é uma expressão subjetiva, algo da ordem do individual necessariamente, mas da ordem do coletivo, do estrutural; 2 - como ele coloca ele não sofreu com formas mais agressivas do racismo religioso, mas conhece pessoas que tiveram que lidar com isso ou para isso não acontecer tiveram que se “esconder”.

Essa relação entre racismo estrutural e racismo religioso é apontada e reforçada também por Ariadne Oliveira (2017). Da mesma forma, mas em outros termos, a relação entre o racismo diluído no país, socialmente falando, e a discriminação às RMAs é apontada por Nathália Fernandes e Clara Adad (2017).

Sobre a referida relação Ariadne escreve enfatizando o caráter social do racismo religioso:

“As violências que as religiões afro-brasileiras sofrem são, por outro lado, direcionadas à sua configuração e as influências afro-ameríndias que representam, sendo, além disso e conseqüentemente, reflexo de um racismo estrutural brasileiro. Não se trata de um ato individual contra outros indivíduos, se trata de um racismo basilar em nossa sociedade, presente também nas instituições estatais e se reflete, entre outros momentos e formas, nos preconceitos, discriminações, ataques e violações que aqueles que vivem as religiões afro-brasileiras sofrem” (OLIVEIRA, 2017, pp. 15-16).

Já a professora Cristiane assim se expressa sobre a categoria intolerância:

Cristiane: “É o desrespeito. Eu não gosto nem da palavra intolerância porque como a Makota Valdina vai dizer *“Nós não queremos ser tolerados, nós queremos respeito”*. E é muito isso: a gente não quer ser tolerado. Do mesmo jeito que a gente respeita a igreja que tá ali, que respeita a igreja católica, a neopentecostal, era assim que a gente queria que acontecesse. Esse respeito mútuo. Então, é esse desrespeito [...] de achar que o catolicismo ou o neopentecostal é que vai salvar. Então, *“você devia ser desse jeito, dessa forma...”*” (Diálogo realizado em 27/11/2019).

Ela usa então o termo (des)respeito e penso que seja por conta da sua atuação enquanto professora. E ela aprofunda a dicotomia intolerância/racismo religioso trazendo a sua experiência profissional na narrativa:

Cristiane: “Estudando sobre isso porque os meus alunos falam sobre isso na intervenção na escola, então, a gente fala sobre as religiões de matriz africana. E quando a gente faz essa abordagem a respeito dessas religiões eu digo pra eles que o direcionamento que a gente quer é a dimensão do respeito. De desconstruir o que é falado sobre nós e fazer com que seja respeitada essa escolha de ser candomblecista ou não. Esses estereótipos, *‘macumba’, ‘macumbeiro’, ‘a macumba é o cão’*, então a gente vai lá na tentativa de desconstruir esse imaginário dessa sociedade que construiu a respeito das RMAs.

[...] Dizer, ao mesmo tempo que é racismo, é uma violência, dizer que você está tendo uma atitude racista e no final a gente fala sobre o respeito. Dizer que você falando isso, tendo essas atitudes, você está sendo racista. Ninguém quer ser racista. [...] Essa categoria que eu gosto mais de usar do que intolerância religiosa é porque teve no início do século XX, a questão do tolerar o negro na sociedade brasileira. Chegou um tempo que ser negro era

ser tolerado para ser incluso na sociedade. [...] O tolerar não quer dizer que você respeite. Tolerar tem essa ideia de: ‘*É, né, fazer o quê?*’.

Eu acho que o racismo religioso ele precisa ser evidenciado pra que algumas políticas públicas sejam feitas para reverter esse quadro. Quando eu digo políticas públicas é na ideia de ter uma central de denúncias [...] que surjam efeitos e que não seja a denúncia pela denúncia. [...] As pessoas destroem os terreiros e fica por isso mesmo. O professor Ivanir dos Santos ele disse que de 2017 para 2018 dobrou o número de destruição de terreiros no Rio de Janeiro. Até quando vão destruir o nosso sagrado? Até quando a galera vai ficar só assim: “*Ah, que pena*”? Isso é ser tolerante. “*Que pena, não posso fazer nada*”. Infelizmente, é isso que a gente tem, né” (Diálogo realizado em 27/11/2019).

Assim, Cristiane usa os termos racismo, racismo religioso, tolerância e respeito na sua prática docente ao tratar das RMAs e enfatiza a inércia social e das autoridades frente ao racismo religioso.

Corroborando a ideia de que o racismo é o que motiva esses ataques, Cida Bento, ao participar do programa sobre o *Direito de resposta às ofensas às religiões afro*, sugeriu que é preciso:

“Nos debruçar sobre o fato de que elas estão sendo agredidas, e particularmente, nesse momento, pela mídia, e que essa agressão é uma forma de racismo. Prestar atenção nisso: essa agressão que as religiões de matriz africana vêm sofrendo é uma forma de racismo aqui no Brasil” (Direito de resposta às ofensas às religiões afro, 2014, 07’02” a 07’20”).

Tudo que foi colocado até aqui reforça então a premissa de que os ataques às RMAs são melhor definidos pela categoria racismo religioso. Algumas lideranças afrorreligiosas afirmam que o uso do termo racismo religioso já é uma prática nacional entre os adeptos – generalizando, claro. Contudo, apesar do conceito racismo religioso ser muito usado no contexto fortalezense não é possível ignorar o fato de que o conceito de intolerância religiosa ainda é usado por candomblecistas nesse mesmo contexto.

#### **4.4 A manifestação dos ataques: a pecha de “macumbeiro<sup>48</sup>”, “queima, Satanás” e afins**

---

<sup>48</sup> É preciso apontar que a expressão ‘macumbeiro’ “se refere a uma terminologia antes utilizada pelos opositores às religiões afro-brasileiras com sentido pejorativo e que hoje tem sido cada vez mais apropriada pelo povo de santo, no sentido de posituação” (ARAÚJO, 2017, pp. 23-24). Na esteira disso Araújo (2017) aponta que: “Gradativamente, como reação ao preconceito religioso, a população ligada às religiões afro-brasileiras se apropriou do termo e seus derivados e os positivou. Hoje já se pode perceber que termos como “macumba”,

Um dos objetivos desta pesquisa foi identificar as formas de racismo religioso contra candomblecistas, bem como as formas de reação a isso por parte dos adeptos. Os relatos coletados em entrevistas apontam para casos diários nos quais as ofensas racistas religiosas giram em torno da pecha de ‘macumbeiro’.

Pai Linconly tem um caso para nos contar e fala em sua narrativa na categoria intolerância. Diz ele:

Pai Linconly: “Aqui em relação a intolerância eu sofri apenas um caso. Eu tava fazendo uma gira de Exu, ali na porta e aí quando eu tava fazendo essa gira de Exu os meus filhos de santo disseram que uma vizinha nossa, quando o atabaque começou, o Exu começou, falou “*Queima Satanás*”, e hino vai, hino vem, louvor vai, louvor vem. [...] E eu fiquei sabendo disso, quando despertei.

No outro dia, quando eu fui trabalhar e voltei a primeira coisa que eu fiz foi parar o carro na frente da casa dela e perguntar: “*Ôh, moça, vem aqui por favor. Tá com quantos dias que a senhora se mudou pra cá?*”.

Ela disse: “*Por quê?*”

Eu disse: “*Porque eu moro aqui de frente. Sou dono dessa casa de Candomblé. E eu tava fazendo um ritual religioso ontem e eu queria saber porque que a senhora ficou gritando da sua casa pra minha “Queima Satanás”? Saiba que antes da senhora chegar aqui eu já tava aqui há muito tempo fazendo trabalho numa comunidade que a senhora não conhece.*

*Aqui é uma casa de Candomblé, eu sou professor e se um dia a senhora precisar da minha ajuda a senhora pode bater na minha porta que eu vou lhe auxiliar em qualquer coisa. Tem cadeira pra senhora fazer seu culto aqui. Tem mesa para senhora servir qualquer coisa de alimentação que queira, mas mesmo assim, quando eu tiver fazendo um culto aqui, a senhora aprenda a me respeitar e a respeitar meu espaço. Que até dez horas eu tô aqui, troando na macumba*”. Primeira e última vez. Nunca mais teve nada.

Meus vizinhos aqui de frente são todos evangélicos. Falo com todo mundo. [...] Me respeitam desde quando eu cheguei. Tudo é ‘senhor Linconly’, ‘pai Linconly’, ‘tudo bom?’, ‘como é que tá?’ [...] Essa postura ela vem sendo construída, de respeito, para com a minha pessoa e com os meus filhos de santo. [...] Agora intolerância eu já sofri muito, mas em outros espaços, aqui não, mas principalmente nas universidades. Na universidade anterior onde eu trabalhava eu era O Temido, por ser o macumbeiro...” (Diálogo realizado em 15/08/2019).

---

“macumbeiro” e derivados possuem diferentes sentidos dependendo de quem os utiliza e do contexto no qual são utilizados. Quando utilizado entre “os de dentro”, eles assumem sentidos positivos. Quando utilizados por “os de fora” eles continuam possuindo sentido negativo e pejorativo” (p. 29).

A identificação de Satanás e suas hostes com entidades das RMAs é algo comum no discurso racista religioso. Pai Linonly, dessa forma, demonstra como fazer o enfrentamento é importante no combate ao racismo/intolerância religiosa. Como ele mesmo enfatizou o respeito que ele tem atualmente na comunidade onde vive foi fruto de um processo, de uma construção que se baseia no diálogo, mas também no enfrentamento aos ataques.

Ogan Armando também nos revela algumas situações nas quais ele esteve diretamente envolvido:

Ogan Armando: “Teve algumas visitas de policiais, dentre elas, uma acompanhando os fiscais da SEUMA - Secretaria Municipal de Urbanismo e Meio Ambiente - em que eles queriam sequestrar nossos atabaques. Entrar na casa, sequestrar nossos atabaques, alegando que eram objetos de perturbação da ordem e de inconveniência por conta da promoção de som indevido. Por sorte eu tava lá no dia, na época eu era coordenador executivo da igualdade racial do município e a gente fez frente a isso daí.

[...] O tenente que comandava já começou falando que era evangélico e que não ia tolerar, enfim. E um outro que foi apurar se a gente tava cometendo mau trato de animais interpelou à mãe de santo se ela bebia sangue, se comia carne crua. Interessante foi a resposta dela: “*Não, eu não gosto de frango à cabidela. Eu não como carpaccio. Não gosto de sushi*”. Ele desconversou. E por fim, a gente foi interpelado pelo Ministério Público e fomos lá. Fomos com uma comissão representativa de outras casas. [...] As visitas foram agressivas... faziam mangofa das roupas” (Diálogo realizado em 16/07/2019).

Vemos que o fato dele ter trabalhado no governo municipal possibilitou que ele enfrentasse de forma mais eficaz aquela tentativa de sequestro dos atabaques, algo que não é raro de acontecer em abordagens abusivas de policiais aos terreiros. Além disso, essas abordagens abusivas podem vir revestidas de um argumento religioso como foi o caso que ele contou de um tenente. Também aparece nessa narrativa alguns estereótipos que lembram as tentativas racistas de jogar qualquer expressão cultural negra no campo daquilo que é lido socialmente como selvagem e bárbaro, como as insinuações de que Mãe Valéria poderia comer carne crua e beber sangue. Algo interessante de se apontar nesse caso é a perspicácia e a inteligência que ela usou para responder àquelas insinuações.

Na continuação de sua fala ogan Armando coloca o racismo como a base da intolerância e da discriminação contra as RMAs:

Ogan Armando: “Essa não aceitação ao diferente é que traz por trás a carga do racismo que se expressa em forma de intolerância quando não se aceita, ou de discriminação quando lança aquele olhar de superioridade. Que as vezes você aceita, é tolerante, mas você discrimina, trata diferente, de uma forma menorizada, inferiorizada, aquele que você tá discriminando. Então, o preconceito, a intolerância, a discriminação são os sintomas do racismo” (Diálogo realizado em 16/07/2019).

Outros casos de violação ao Ilê Omo Tifé e de humilhação a filhos de santo são também narrados por ele:

Ogan Armando: “Aí também teve caso de jogarem pedra no portão, pedras pesadíssimas que amassaram o portão todo. Pedras por cima do muro inclusive de atingir, a cabeça, o ombro, de uma mocinha que tava visitando a mãe, na época eu não tava lá, eu não tava em Fortaleza no período e aí aconteceu e eu soube, mas também não foi levado a frente porque enfim não tinha quem acusar.

[...] gente que saiu do ilê, tomou banho de abô, que é um banho de ervas, de um cheiro bem forte, bem ativo e fomos saindo de uma obrigação [...] e de serem convidados a se retirar de ônibus, de ônibus não parar, desviar, como se visse o próprio demônio na frente. De tomarem o ônibus e serem humilhados e vítimas de desmerecimento. Então isso é uma coisa comum” (Diálogo realizado em 16/07/2019).

Assim, o racismo religioso atinge os adeptos quando estão dentro do terreiro e também quando estão fora do mesmo, como em espaços e equipamentos públicos. O racismo religioso é uma violência presente no cotidiano de muitos candomblecistas, seja no espaço privado ou no espaço público.

Sobre esses ataques o ogan Leno chega a relacioná-los a questões políticas dizendo:

Ogan Leno: “Os ataques até então eram apenas verbais. O ataque se torna violento inclusive incentivado a partir do momento em que Dilma assume. A bancada evangélica teve um crescimento de 45% na eleição da Dilma. E eles entram de contraponto a tudo que é questão social. [...] Eles constituem uma base política, partidária, vários partidos políticos, voltados e ligados às igrejas e aí montam a tal da bancada evangélica, com prefeitura, governos de Estado, têm ligações escusas, infelizmente, com milícia, com tráfico e vão aos presídios. Cooptam lideranças de facções criminosas dentro dos presídios, transformam eles em crentes desviados, mas são crentes e

começam a acionar e expulsar os terreiros. Que é o que nós estamos vendo agora com mais força.

Por quê? Com essa conjuntura política e aí começam os ataques. Ataques mesmo. Incêndio, incêndio em território sagrado como Opô Afonjá, como aconteceu no Recôncavo Baiano... Esses ataques se tornam mais fervorosos. Por quê? Por que eles constroem uma imagem de que é em nome de Deus. Essa palavra ‘em nome de Deus’ é muito pesada. É muito forte. E eles criaram uma estratégia bem interessante. Pegaram aquele povão, que era o povo que respeitava o terreiro, que o terreiro constituía um espaço social e botaram dentro das igrejas porque a igreja tem culto, tem dança, tem tambor, que parece uma macumba.

Fizeram essa expropriação cultural e tudo que era interessante eles pegaram. E aí eles constituíram um universo próximo ao nosso cooptando os que eram os nossos parceiros, que nos respeitavam e agora essas pessoas são os nossos inimigos, nossos vizinhos. Eles vão à igreja, eles dizem que tem um terreiro, eles acreditam que o terreiro faz macumba pra eles, feitiço, bruxaria, satanismo, mesmo o terreiro não tendo esse viés; não acreditando no diabo. A gente não acredita num mal poderoso, supremo. A gente acredita num Deus supremo, mas no mal não... (Diálogo realizado em 11/07/2019)”.

Dessa forma, é possível associar ataques mais violentos às RMAs à projeção política que os evangélicos fundamentalistas alcançaram ao longo das primeiras décadas do século XXI e também enfatizar a estratégia proselitista de conseguir mais adeptos para as igrejas, seja nos presídios ou não, pregando sempre a demonização das RMAs como forma de se opor a elas e oferecer “algo melhor” às pessoas. A demonização transformou os outrora amigos do terreiro em inimigos do terreiro, como apontou Leno.

Leno também conta alguns casos emblemáticos de racismo religioso:

Ogan Leno: “O terreiro do pai Leo lá na Maraponga, eu fui acionado lá, pra conversar com ele, há uns três, quatro anos atrás. Toda vez que ele tocava candomblé os vizinhos jogavam pedra. Pedra. Cada pedaço de pedra que se você visse as pedras, se caísse na cabeça de alguém matava.

Existe o terreiro da mãe Edna; ele foi incendiado, chamou o corpo de bombeiro, levou pros direitos humanos. Até hoje ninguém descobriu quem foi que incendiou esse terreiro. Ela já reconstruiu o terreiro dela.

O terreiro do baba Cleudo, no dia que ele foi inaugurar o terreiro, o vizinho dele, policial militar, fechou a rua com pneus, tocou fogo, para ninguém ir pro terreiro dele. Botou o revólver na cabeça dele e disse, nos termos dele: - “*Você não vai fazer macumba aqui, viado. Quem manda aqui sou eu*”. Foi preciso a gente chamar a polícia. O cara responde processo, ainda é vizinho

dele e ainda causa problemas. Inclusive o terreiro dele, a parte de trás do terreiro dele, ele teve que murar antes, que eu fui no terreno, porque o cara se apossou. O terreno dele findava numa lagoa” (Diálogo realizado em 11/07/2019).

Nesses casos temos três tipos de violência: duas contra o patrimônio privado, sendo uma com pedradas e outra com fogo e uma contra a integridade física de um pai de santo. As pedradas já haviam aparecido na narrativa do ogan Armando em relação ao Omo Tifé. No caso de Baba Cleudo é importante ressaltar o elemento homofóbico presente na frase do policial: - *“Você não vai fazer macumba aqui, viado...”*. Tendo isso em mente é possível apontar, em determinados casos, uma violência dupla contra adeptos que são LGBTs, por exemplo.

Leno nos conta mais casos:

Ogan Leno: “Há uns dois meses atrás, na Bahia, no Recôncavo baiano, houve um caso em que, dentro de uma aldeia indígena tem uma comunidade de terreiro instalada lá e que por questão de briga de terra, eles chegaram na porta do terreiro e mataram o pai de santo. Com tiros (suspiro). Acho que eu compartilhei esse áudio até no Ibilé.

Aqui teve uns terreiros na Praia do Futuro, naqueles morros da Praia do Futuro, que foram expulsos pelo tráfico. No Bom Jardim, no ano passado teve um caso em que o traficante entrou lá em “nome de Jesus” e escalonou todo mundo com tiros dentro do terreiro, que o cara que tava tocando tambor morreu e a mãe de santo também morreu no IJF – Instituto Doutor José Frota. Existem casos assim em que eles mandam a gente parar de tocar. Então, não tá sendo fácil. Não tá sendo simples, mas não tem registro.

O nosso povo tem medo, não tem proteção. Não tem a proteção do governo porque a própria polícia é preconceituosa. Não tem proteção do governo do Estado, essa secretaria imensa que a Socorro França tá lá, a gente tá há vários meses pedindo um observatório dessas violências e não acontece. Dentro dos vários conselhos que a gente ocupa não acontece. Sem dados, sem números não tem como agir. Então, os casos são emblemáticos. Por quê? Porque acontecem, a gente sabe, a gente fala, mas ninguém escuta, porque não querem escutar. Novamente, é coisa de preto macumbeiro. Eu vou escutar pra quê?” (Diálogo realizado em 11/07/2019).

Vemos que o uso de armas de fogo por traficantes está presente também nas manifestações de racismo religioso. Quando não é o tráfico que manifesta esse racismo religioso é a polícia que o faz. Ele coloca a morosidade e negligência de instituições do

Estado para criarem um Observatório que dê conta desses casos diários de racismo religioso. Ou seja, quando o Estado não é o violador por ação de algum órgão seu, como a polícia por exemplo, ele também é violador dos direitos dos povos de terreiro quando se omite a essa violência e faz pouco pra combatê-la. Conclusão: agindo ou se omitindo o Estado violenta as RMAs de alguma forma.

Leno comenta sobre a eficiência e sutileza que o racismo religioso tem no cotidiano dos adeptos:

Ogan Leno: “Esse racismo religioso ele acontece em vários vieses. Ele acontece até mesmo no estar com um fio de contas na fila da lotérica para pagar uma conta. Os olhares são outros. A distância de corpo entre você e as outras pessoas são perceptíveis. As pessoas se afastam de você.

Quando você vem vestido a caráter, a gente saiu essa semana pra posse da Evelane no Conselho de Segurança Alimentar do Estado, quando a gente saiu, saímos com as nossas roupas características. O pessoal da obra parou a obra pra vir olhar pra gente. O que é isso? Eis a pergunta. E notei também que todo dia eu ia comprar o pão e eles já estavam trabalhando eu dava ‘bom dia’ e todos respondiam. Depois desse dia, pra lá eu tenho ido, quando eu volto que eu dou ‘bom dia’ nem todos respondem. E não é gente rica não, é gente pobre. Sabe o que é, porque talvez o rico não saiba porque não mora na periferia, mas o terreiro está na periferia e anda com essas roupas pra cima e pra baixo. Usa seus fios de conta pra cima e pra baixo. Dá comida pra todo mundo que quiser comer dentro do terreiro. Então sabem o que é.

Mas ali está infiltrado, dentro do interior de cada um, por conta da questão cultural, o racismo religioso. Vem de preto e se é de preto não é bom. Então, é desde os pequenos detalhes, como o negro entrar na Pague Menos e o vigilante ficar acompanhando ele, se entrar um macumbeiro o vigilante vai ficar acompanhando também, até os ataques que estão ocorrendo com mais frequência. Só no Rio de Janeiro foi mais de cem esse ano. Estamos no meio do ano. Cada comunidade pequena de terreiro tem ali dez, doze famílias andando naquele espaço. Numa comunidade grande, quarenta, cinquenta famílias...” (Diálogo realizado em 11/07/2019).

É interessante ressaltar a associação entre terreiro e periferia que o ogan faz e a discriminação sutil, simbólica, no tratamento que é dado aos adeptos quando são identificados como tais no dia a dia.

Um outro interlocutor, Pai Domingos<sup>49</sup>, não chega a desenvolver os conceitos centrais dessa pesquisa em si, porém o que mais incomoda ele é a reação das pessoas quando

---

<sup>49</sup> Pai Domingos é babakekerê no Ilê Axé Olojudolá, filho de Xangô e trabalha na área de contabilidade.

veem ele todo vestido de branco, da cabeça aos pés – como ocorre toda sexta-feira. As pessoas sempre perguntam algo do tipo: ‘*É médico?*’, ‘*É dentista?*’, ‘*Enfermeiro?*’ e etc e o que ele percebeu nesses quinze anos de iniciado é que uma pessoa toda vestida de branco choca as pessoas. Ele diz:

Pai Domingos: “Eu vejo tanto como intolerância religiosa como o racismo religioso. [...] Mas se usar o branco vão perguntar: - “*Você é macumbeiro?*” Eles perguntam se você é assim ou aquilo, mas na cabeça é “*Você é macumbeiro*” e especificamente na sexta-feira porque eles já sabem que a gente veste branco – chama atenção de forma negativa. O branco é pra passar uma energia boa, positiva, de limpeza. Vestir preto na sexta-feira é que é um agravo” (Diálogo realizado em 29/07/2019).

Quando ele era mais novo e usava alguns adereços as pessoas ao verem ele se aproximando se afastavam. “*As pessoas não sabem o que é, não procuram entender e o preconceito parte daí – que não procuram saber, mas já preconceituam de forma negativa*”, diz ele. Ele também faz uma crítica interna à religião: ele aponta que parte da motivação dos ataques se dá por conta da atitude dos próprios adeptos quando expõem o seu sagrado via internet, para todos verem. Essa questão posta por Pai Domingos será discutida mais à frente.

Voltando ao caso de Pai Leo<sup>50</sup>, dessa vez a partir da narrativa dele, é possível perceber que o racismo religioso afeta também as relações familiares e amicais:

Pai Leo: “Tive alguns problemas com a família porque a família por parte de pai é toda evangélica. Minha mãe no começo ela se tornou resistente porque na época não estava mais casada com o meu pai então ela se sentia assim: “*Eu vou ser culpada por você ter virado macumbeiro*”. Então, as pessoas ainda usam muito a palavra no sentido pejorativo [...].

Eu mesmo sofri muito com isso, muito. Bem no início perdi muitas amizades, porque assim, as pessoas, hoje pode ser que esteja um pouco melhor, mas há vinte poucos anos atrás se você falasse que era de uma religião afro as pessoas até cuspiam no chão, as pessoas não queriam amizade. Eu perdi alguns amiguinhos de colégio ou os pais não queriam que os filhos tivessem contato comigo por eu ser da religião. Porque eu ia de guia no pescoço. Eu estudei em colégio de padre. Aí, o professor vinha, mandava eu tirar ou botar pra dentro da blusa [...].

Já no nicho familiar tive sim sérios problemas. A família do meu pai toda evangélica, eu sempre falo que eu sou a ovelha negra da família. Hoje é que eu tenho primos que seguem outras educações religiosas. Eu tenho prima do

---

<sup>50</sup> Pai Leo é babalorixá e filho de Oxum.

Santo Daime... e assim deu uma amplitude, mas antigamente não” (Diálogo realizado em 31/07/2019).

Novamente o ambiente escolar aparece como um local propício ao constrangimento de alunos candomblecistas, mas como ele mesmo apontou, de alguma forma, as coisas melhoraram em relação à aceitação social das RMAs. Mais uma vez o ambiente escolar, o segmento evangélico e o segmento católico aparecem protagonizando esse racismo religioso.

Pai Leo comenta um pouco mais sobre isso:

Pai Leo: “Para eles entenderem que eu tava entrando pra uma religião de matriz africana foi muito doloroso. Minha vó dizia assim: *“Você conheceu a Palavra. Você conheceu a palavra de Deus. Você vai ser o mais pecador que tiver porque você conheceu a verdade”*. Então aquilo mexeu muito comigo. Durante muitos anos eu sofri muito com aquilo ali. Eu olhava pro céu e dizia: *“Se o Senhor é Deus, se eu tava na igreja, era o caminho certo, como que o senhor permitiu eu sair ou me desviar do seu caminho?”* Algum propósito tinha aquilo ali. [...] Eu escutava falar em orixá eu sentia uma emoção. Escutava uma percussão, um tambor, um atabaque meu coração disparava. [...] Depois da questão familiar, quando eu entrei pra religião, na questão de amigos eu evitava falar. Hoje não. Hoje eu visto minha religião, eu saio de guia, saio vestido de pai de santo e as pessoas se me perguntarem eu respondo, mas antigamente eu me escondia. Se as pessoas perguntassem: *“Você é de qual religião?”* Eu dizia: *“Sou católico”*, mas com o passar do tempo eu fui assumindo a minha africanidade. Então, na questão de amigos eu sofri muito problema” (Diálogo realizado em 31/07/2019).

A partir dessa e de outras narrativas percebe-se que: esconder a própria identidade religiosa em determinados momentos e contextos é algo que permeia as experiências de vida dos candomblecistas como forma de auto-proteção, como uma reação possível à tentativa de não sofrer com o racismo religioso.

Retomando o ambiente escolar a professora Juliana tem um caso para nos contar:

Juliana: “Outra vez eu vi num status de uma aluna. Tem aqueles filtros de Facebook, ‘Eu sou de Oxum’, ‘Eu sou não sei o quê’ ...; eu tinha feito um desses. Uma aluna com acesso ao meu Facebook foi fuçar nas minhas fotos de perfil, encontrou um filtro desses com a minha foto, postou no status do WhatsApp dela e postou com a seguinte frase: *“Tá repreendido!”*. Então é por essas e outras coisas que a gente tem que passar. E saiu da escola, tá? Ela se transferiu de escola. Não sei se por esse motivo ou por outros motivos,

mas ela não estuda mais lá - por coincidência logo depois que ela postou isso no status. E um outro aluno que viu, que bateu um print me mostrou. Todo dia é uma luta diária. É por isso que eu te falei que é um preconceito. As pessoas não conhecem, vão pelo que escutam, que o que escutam vira verdade.

[...] E esse caso dessa menina me marcou muito. [...] Eu passei muitos dias mal, pensando no que fazer quando eu a encontrasse depois das férias, o que fazer quando eu encontrasse essa menina de novo? Vou chamar ela? Vou chamar os pais? Quer saber de uma coisa: deixa que os orixás tomam conta disso. E a menina nem voltou pra escola. Eu acho que não adianta, também assim, bater de frente, ser a louca (risos), não adianta muito que não vai resolver. Eu acho que a gente vai muito mais numa conversa ou com um aluno que diz assim: *“Me diz aí o que é que acontece lá?”*. Eu acho que vale muito mais, você ganha muito mais, porque ela já contagiou outras pessoas. Então, vale muito mais do que eu bater de frente. Eu ia me desgastar muito mais, então eu prefiro assim” (Diálogo realizado em 23/08/2019).

Mais uma vez temos relatos de adeptos que passam por um processo de desgaste mental e emocional por causa do racismo religioso e o mundo digital aparecendo como um elemento que pode ser mobilizado para atacar a imagem de candomblecistas.

Mãe Evelane tem outra história para contar. Ela narra como foi a reação de familiares quando raspou a cabeça junto com as duas filhas e se recolheram por conta do rito de iniciação. Diz ela:

Mãe Evelane: “Na minha casa quando eu fiz santo, a Elayne tinha oito, a Evyla tinha dez, então eu passei um mês sem dar notícia. Quando eu liguei pra minha mãe ela disse: *“Eu já tava mandando a polícia atrás de você”*. Aí, eu disse: *“Mãe, a gente fez o santo e agora a gente tá de cabeça raspada”*. *“Ah, agora você é macumbeira?”* A tia dela mandou a polícia lá em casa pra buscar Evyla e Elayne na casa da minha mãe, porque eu iniciei elas duas no Candomblé, que ela achava que eu ainda morava com a minha mãe. Ela acreditava que ela ia tomar as meninas de mim. A minha tia que era evangélica, presbiteriana, que Deus a tenha, a gente estudava num colégio evangélico que era do vovô, mas ela alugava então era tudo evangélico. Ela prendeu a Elayne dentro de uma sala pra exorcizar, a Elayne e um monte de gente da igreja. A Evyla conseguiu fugir, tinha dez anos, ligou pra mim. Eu fui bater lá na escola. A minha irmã ficou dois anos sem falar comigo. Ela veio falar comigo quando eu disse assim: *“Tu é uma desinformada, porque se tu é repórter tu tinha que estudar sobre tudo. Então, antes de tu vir com preconceito pra cima de mim tu tinha que estudar o que é o Candomblé”*. Aí,

foi que ela foi buscar se informar e hoje em dia ela respeita, mas ela não conversa sobre isso” (Diálogo realizado em 13/08/2019).

A reação negativa de familiares aparece novamente e ainda temos uma violência do nível de trancarem uma criança numa sala com várias pessoas para que as mesmas “exorcizem” ela, além da polícia ter sido acionada na tentativa de tirar duas filhas da guarda da própria mãe.

Voltando ao caso do ilê Omo Tifé George e Mãe Valéria corroboram as palavras do ogan Armando e dá alguns detalhes do caso que envolveu uma denúncia de supostos maus tratos a animais naquele terreiro:

George: “Já teve umas pedradas que inclusive pegou na cabeça da iaô. Entre 2010 e 2011 a gente sofreu violências constantes, eram sistemáticas às vezes...”.

Mãe Valéria: “Chegou dia de ter seis viaturas aqui. Todos evangélicos, todos crentes. Traziam até a Bíblia. Só não aprontaram porque minha filha nessa época era presidente do sindicato da polícia...”.

George: “É, mas aprontaram tanto que a senhora teve que depor no Ministério Público e isso foi muito sério. Por que o que foi que aconteceu? Um belo dia o ogan da casa foi acionado, o ogan Armando Teixeira Leão, foi acionado. Ele recebeu uma carta que dizia que se ele não fosse depor ele poderia ser preso porque haveria uma medida coercitiva e a mãe recebeu a mesma carta” (Diálogo realizado em 07/08/2019).

É interessante notar que o período em que ele aponta que mais sofreram ataques se vincula com o que o ogan Leno falou sobre o período do primeiro governo de Dilma Rousseff. Além disso, mais uma vez vemos que quando os filhos de santo estão em posições de poder eles conseguem rebater com mais eficiência esses ataques, como foi o caso apontado por mãe Valéria. Porém, no caso do Ilê Omo Tifé a violência não para por aí. Mãe Valéria e George têm mais um caso para contar:

Mãe Valéria: “Teve um caso que a gente tava na rua fazendo o Ijexá aí quando terminou tudo...”

George: “Só um adendo. O Ijexá não é uma cerimônia religiosa. A gente fez o Ijexá pela Democracia, que é o nome do evento”.

Mãe Valéria: “É um movimento nosso, político. Aí, tinha as barracas vendendo acarajé, vendendo pratinho, bebida e tudo. A rua foi fechada. Quando terminou tudo, sobrou um pouco de cerveja, talvez seis a dez latinhas de cerveja [...] Aí, ficamos ali de portão aberto, a criatura passou, voltou, passou na moto. Voltou, parou e disse assim: *“O que é que a gente faz para*

*entrar e matar vocês?”*

George: “O cara parou e perguntou, ele e uma mulher...” (Diálogo realizado em 07/08/2019).

No momento em que os dois narraram isso por mais que eu tenha ficado com vontade de saber como eles reagiram a esse tipo de ameaça, decidi não perguntar e apenas calar.

#### **4.5 Atualizando a terceira lei de Newton: ação e reação nos conflitos**

A referência à terceira Lei de Newton se dá pela sua concepção básica ser pensada como a lei da ação e reação. Nessa concepção da lei de ‘ação-reação’ um objeto A exerce uma força sobre um objeto B e este por sua vez, exerce uma força sobre o objeto A. Logo, há uma relação na qual os dois objetos, mutuamente, se estimulam para que o outro se desloque de onde está. No ideal dessa lei de Newton as forças são proporcionais, mas isso deve ser apanágio da natureza porque as “leis” humanas são permeadas de assimetrias e desigualdades. Como já vimos, temos de um lado, evangélicos, e do outro adeptos de RMAs, porém, a legitimidade e a influência social que os dois grupos possuem são desiguais. Então, aqui cabe apontar as relações conflituosas e de diálogo, que acontece raras vezes, que se estabelecem entre esses dois grupos sociais, entendendo que ambos exercem algum tipo de força ou influência sobre o outro.

No caminho que trilham para reagir aos ataques que sofrem, os adeptos de RMAs constituem alianças com os mais diversos atores sociais. É o que aponta Silva (2015) ao escrever o seguinte:

“[...] ainda que incipiente, a união de religiosos afro-brasileiros, movimento negro, ONGs, acadêmicos, pesquisadores, políticos, advogados, promotores públicos, entre outros, parece apostar mais uma vez na capacidade de resistência e reação dessas religiões contra um assédio proporcionalmente muito mais eficaz e, a julgar por seu estado atual e crescimento numérico, duradouro” (SILVA, 2015, p. 24).

Assim, essa união de diversos atores sociais em defesa das RMAs é necessária para a sobrevivência das mesmas uma vez que os que as atacam não dão trégua e têm uma influência política, social, jurídica e econômica maior do que elas, como aponta Ari Pedro Oro (2015).

A criatividade que permitiu a existência das RMAs é enfatizada na literatura acadêmica que trata dos ataques a elas, como é o caso de João Ferreira Dias (2019), que fala em uma adaptação criativa das mesmas. Na literatura acadêmica acerca desses conflitos há narrativas que fortalecem e valorizam as RMAs, mas também há aquelas que as colocam apenas como vítimas. Porém, como a realidade é mais dinâmica e complexa que a teoria há adeptos que fogem a essa “regra de vítimas”.

Baba Cleudo é um exemplo desses adeptos que fogem a essa regra e que se dá muito bem com a vizinhança em torno do seu terreiro. Na construção do respeito em torno de si, onde vive, ele aponta o caminho para isso:

Baba Cleudo: “Eu tenho que ter o valor do diálogo. O diálogo com a comunidade eu tenho que ter muito mais do que os outros e esse diálogo ele é interessante. Logo que eu cheguei, um dos pastores que moravam aqui atrás, que até já saiu, passou e disse pra gente que foi da Umbanda, mas que Umbanda não dava dinheiro e eu fiquei calado e ele disse: - *“Vamo fazer um trato? Nós dois. Eu não falo mal de você e você não fala mal da minha igreja e nós dois falamos mal do Papa, do padre...”*. Ele nem mora mais aqui, ele deve ter se mudado e eu fiquei impressionado e disse: - *“Não tenho interesse em falar do pastor, não tenho interesse em falar do padre e nem de outro pai de santo. A função do Candomblé não é nem essa”...*” (Diálogo realizado em 08/05/2019).

Aqui ele coloca o diálogo como um elemento importante para que as relações com a vizinhança sejam as melhores possíveis. Ele afirma mais adiante na conversa que formar redes de amizades e parcerias é essencial para a perpetuação do Candomblé. E uma das formas de estabelecer essas redes é através da cooperação e confiança entre os atores envolvidos nelas e muitas vezes essa confiança se estabelece ao redor da mesa, onde são postos, por exemplo, um bolo e uma garrafa de café. Ele aponta, de forma consciente, imagino, como a comida é um elemento que estabelece comunhão entre as pessoas. Quando eu questionei como era o relacionamento com a vizinhança ele assim me disse:

Baba Cleudo: “É excelente, muito bom com todos. Muito boa, mas essa construção ela envolve a mesa, a comida. Eu recebi cestas básicas do governo, aí dava cestas básicas, eu dava para a minha comunidade. Eu recebo bolo, pego galinha e dou galinha... é assim, tem uma relação de, eles sabem que se precisar podem contar comigo. Eu tinha muita cadeira, pega cadeira, empresta. Tem a coisa das mulheres, das senhoras da igreja, quantas vezes eu já emprestei minhas cadeiras para lá; mesa, panela... essa relação você constrói...”

A minha vizinhança, todo esse lado aqui é evangélico. A minha vizinha filha do pastor, nora do pastor, vem aqui, vai na geladeira, faz café e essa relação depende de você, mas essa construção é respeitar os horários. Meu Candomblé começa cinco horas - 17: 00 - e termina às dez - 22: 00... e você procura sempre ajudar. É olhar pro pastor e dizer: - *“Aí, pastor, como é”*... é criar uma relação, *“O que é que o senhor acha? O que é que tá precisando aqui?”* Vamo unir... Tem que ser uma relação de confiança e de conversa...

Eles entenderam que aqui é um lugar tão útil como uma bodega. A mulher que vende din-din é útil, o cara que faz macumba é útil, porque o cara que faz macumba ele trouxe calçamento... trouxe a luz do poste também... aí é outra coisa... Se você criar uma noção de coletividade não tem preconceito... O Leno veio e os netos do pastor tomavam benção ao Leno, porque eles já viram várias vezes e acaba criando amizade.

A irmã que eu chamo, a ekedi Bíbia, ela é aí da igreja... vem, aí a irmã faz minhas unhas, chega aqui se tiver só ela diz: - *“Vou fazer o almoço”*... aí ela leva pro pastor Gilson sem nenhum problema... e o terreiro de candomblé nunca foi lugar de exclusão... o segredo é sempre diálogo... eles preferem não vir pra festa, porque como eu não tenho bebida, meia hora depois, quarenta minutos já, todo mundo saiu, os convidados, aí eles entram, o portão tá aberto ainda, aí eles entram. Ainda tem a comida, sentam ali. Também, o que é que eles fazem? Lava louça comigo, lava louça que os outros comeram, mas vão comer tudo junto. E como eles moram aqui pode ficar até uma hora da manhã, gente conversando, tomando café. Esse é o segredo. Conversar, sem ter medo... Se um dia eu fizer uma festa até três horas da manhã, eu posso fazer, eu vou juntar os vizinhos, um a um (som de palmas): *“Eu tô fazendo uma festa que vai até as três da manhã. Posso?”* Há um diálogo...” (Diálogo realizado em 08/05/2019).

O mais interessante aqui é a consciência que ele demonstra ter do segredo que faz com que ele tenha boas relações com a vizinhança. Não é preciso nem dissertar muito sobre isso pois o próprio Baba Cleudo fala tudo por si. Enfatizo que a relação de ajuda mútua que ele tem com um pastor próximo à sua residência indica que as relações entre afrorreligiosos e evangélicos nem sempre são tensas ou conflituosas, apesar da regra ser essa, mas pode haver parcerias e amizade entre essas partes, como ensina Baba Cleudo.

Certa vez ele me contou sobre um episódio num ônibus no qual uma mulher jogou iogurte nele, propositalmente, e falou algo em “nome de Jesus”, mas coisas do tipo não tiraram a convicção dele de que não se deve andar com medo, nem cabisbaixo, como ele mesmo disse.

Ao comentar sobre as reações aos racismo religioso o ogan Leno afirma que:

Ogan Leno: “Essa reação foi proporcional. A gente se constituiu politicamente, não enquanto partido. [...] E aí a gente começou a constituir grupos como o IBILÉ, como a ACBANTU, que fomenta formação, formação político-social. Não é formação política partidária e essa formação político-social é de garantia de direitos e de preservação de seus direitos. Garantia num viés de, o que a gente avançou, o que a gente conseguiu, a gente perpetuar. E formação para que as pessoas de terreiro entendam primeiro, que não é só religião. Que aquilo não é só religião. Até entre a gente há essa falta de informação. “Ah, eu sou da religião”. É, mas é muito mais do que isso. Quando a gente começar a explicar pra eles, eles começam a refletir e, “É, é isso mesmo...” é muito mais do que só religião. E aí o povo desconhece seus direitos. Se você desconhece seus direitos você pode ser atacado. Se você desconhece você acha que o que eles estão fazendo é certo. “Eu não tenho direito mesmo, vou ficar calado se não eles vêm aqui e fecham o meu terreiro”. Que a própria polícia vem e diz: “Você não pode”. Fecha, leva instrumento. Leva o que tiver por ali. Às vezes leva até o dono da casa preso. [...] Chega pra gente, ligam pra gente. A gente manda fazer B.O. e tal... Aqui no Ceará não tem um observatório” (Diálogo realizado em 11/07/2019).

Em sua fala o ogan ressalta duas coisas: a primeira, que eles, candomblecistas, estão se entendendo como povo, ou seja, como algo que vai além da religião em si e constroem um coletivo para defender isso. A segunda: que eles mesmos conversam entre si e se ajudam na hora de orientar as respostas aos ataques. Como ele mesmo colocou as notícias de ataques chegam para ele através de ligação, ou por Whats App, e assim ele orienta o melhor a se fazer.

Voltando agora para a narrativa de Pai Domingos ele apontou algo que “fugiu do padrão” daquilo que eu já estava acostumado a ouvir dos interlocutores. Ao ser questionado sobre como ele via os ataques e a discriminação contra os povos de terreiro ele disse o seguinte:

Pai Domingos: “Então, muito dos ataques que vem acontecendo hoje em dia, que já aconteceram muito e agora deu uma parada mais, ao meu ver também é culpa dos próprios adeptos, dos próprios integrantes do Candomblé e da Umbanda também. O grande culpado é isso aqui – disse ele levantando o celular. O transmissor da internet. Por que tem certas coisas que para nós são sagradas. Existe uma palavrinha em iorubá que é awô, segredo e que não sai dali, fica ali. Awô [...] Você presenciou a saída do Kaio. Aquilo que aconteceu ali não pode tá em internet, não pode ser filmado, fotografado. Não pode ser

passado adiante [...] Tem casas que esse ato é feito fechado. E as pessoas estão gravando, fotografando, botando na internet [...] Então é internet também é uma grande culpada, não a internet, mas as pessoas que usam a internet, os próprios adeptos do Candomblé para denegrir a nossa imagem, a nossa religião. Tem tanta coisa absurda que você vê [...]” (Diálogo realizado em 29/07/2019).

Ele enfatiza aqui uma prática que “dá munição ao inimigo”. Entretanto, essa prática descuidada que alimentou o racismo religioso não pode servir, de forma alguma, como justificativa do mesmo, como se as próprias vítimas fossem a culpadas em grande parte pela violência que elas vivem hoje em dia. A meu ver esse descuido relacionado à exposição das práticas dos terreiros só alimentou algo que já existia ou que já estava historicamente dado, ou seja, não o criou, apenas o estimulou.

E ele aprofunda ainda mais essa questão:

Pai Domingos: “Então, o grande preconceito do Candomblé parte de dentro do próprio Candomblé. As pessoas lá fora estão só absorvendo o que nós estamos jogando para elas, porque a partir do momento que eu boto o meu sagrado para fora, a partir do momento em que eu espalho o erro do outro irmão, que pra ele é certo, mas que para mim é errado [...] mas quando eu boto lá e espalho, os outros vão ver. Internet você sabe, Facebook todo mundo vê, o evangélico, vê o muçulmano, vê o católico, então eles dizem: “*É isso aí que a tua religião faz? Isso aí é que a tua religião prega, a tua religião é isso? Que vocês mesmos chamam de marmota?*” Então, o grande preconceito no Candomblé vem-se do Candomblé.

Quando eu fiz santo há quinze anos atrás não existia tanto essas coisas não. Ninguém andava atacando ninguém, ninguém andava invadindo terreiro, isso aí aconteceu lá em 1900 e alguma coisa quando realmente era proibido, mas depois do advento da internet, que as pessoas começaram a pegar seus aparelhos celulares para tirar foto, filmar e para espalhar na internet para querer acabar com a imagem do seu irmão, independente do axé, independente da nação, o negócio ficou público, ficou esculhambado e as intolerâncias começaram a aparecer.

[...] Então eu acho que se a gente de Candomblé se preservasse mais, a nossa religião estaria mais preservada ainda. Então, ao meu ver o grande problema é isso: somos nós mesmos. Por que é que eles iriam lá pra dentro de uma roça, atacar um terreiro dizendo que tá acontecendo isso se eles não sabem o que é que tá acontecendo lá? Por que é que ele vai atrás da fulana tal e tal, tipo induzido por aquele lá que tem raiva e botou aquilo lá pro outro ver? Então, o grande preconceito vem de nós mesmos, do próprio Candomblé. A

partir do momento em que o pessoal de Candomblé toma essa consciência, parar de ficar botando foto, vídeo das suas casas, esse negócio vai começar a acabar. Antigamente ninguém sabia nem o que era Candomblé” (Diálogo realizado em 29/07/2019).

Ou seja, para ele a publicidade da religião já é o próprio problema. Ele não coloca a culpa dos ataques nos outros, mas neles mesmos que dão munição pros seus adversários. Essa percepção tem lá a sua factualidade, mas não creio que se trata disso porque os outros interlocutores da pesquisa não apontaram essa questão como sendo fundamental para alimentar os ataques. O discurso de Pai Domingos saiu do padrão dos outros discursos e aqui é importante indicar duas coisas: primeiro, que ele teve a ousadia ou a necessidade de tocar numa questão conhecida do povo de santo que é essa da rivalidade entre terreiros, sendo que os outros interlocutores não fizeram isso. Essa questão da rivalidade, disputa ou desunião entre terreiros foi discutida, por exemplo, por Oro (2015, pp. 51-52), Amaral e Silva (1993, p. 118) e Caponni e Araújo (2015, p. 11). Segundo: o fato dos outros interlocutores não terem tocado no assunto deve indicar que o problema dos ataques não se dá por conta dessa rivalidade ou publicidade da religião. Pelo contrário: o problema dos ataques é de ordem social, estrutural, histórica. Portanto, a publicidade da religião deve ter um papel ínfimo no estímulo aos ataques.

Assim, discordo de pai Domingos porque a questão dos ataques tem um caráter eminentemente social. Devemos então nos perguntar porque um grupo evangélico A ou B pode fechar uma rua pra fazer seus cultos públicos como várias vezes pude observar a olho nu e porque um candomblecista não pode fazer o mesmo. Por que se um babalorixá assim fizer vai ter uma arma apontada para a cabeça dele e o agressor dizendo que ele não pode fazer macumba ali e ainda chamar ele de viado em tom pejorativo? É disso que se trata: o tratamento que é dispensado, socialmente falando, ao povo de santo.

Já na conversa que tive com Pai Leo ele me falou sobre ter colocado um cartaz com o artigo 5º da Constituição no muro de frente do seu ilê e isso me lembrou o que uma advogada e militante do movimento negro falou em uma palestra, em 2019, sobre as minorias sociais usarem o Direito como arma para exigir seus direitos. O referido artigo 5º se encontra no capítulo I – DOS DIREITOS E DEVERES INDIVIDUAIS E COLETIVOS e diz no seu inciso VI que

“[...] é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma de lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias” (BRASIL, 2018).

Reproduzi o inciso VI do artigo 5º para que o(a) leitor(a) tenha conhecimento sobre ele, caso não tenha. Trazendo então as palavras de Pai Leo ele conta o seguinte:

Pai Leo: “Quando eu me tornei pai de santo, que eu resolvi abrir casa foi que os problemas começaram de verdade: aqui mesmo onde eu estou eu sofri várias tentativas de depredação da minha casa, aqui já jogaram pedra, já quebraram vidro de carro dos meus filhos de santo, que botavam estacionado aqui na porta. A gente pensava que era assalto, mas era simplesmente os vizinhos quebrando por pura maldade. Já fizeram aqui comigo coisas horríveis” (Diálogo realizado em 31/07/2019).

Pai Leo me contou como foi a reação a isso e o motivo de ter colocado um cartaz com o artigo 5º no muro do terreiro:

Pai Leo: “Um tempo eu mandei botar uma placa no meu muro com o artigo 5º da Constituição brasileira, que eu tava achando que as pessoas não sabiam de lei, né. Não sabiam de lei, a tal da ignorância. Então, eu coloquei, mandei fazer um cartaz e botei no muro do terreiro o artigo 5º da Constituição brasileira: o que é que a gente podia, qual era, em que implicava nas pessoas a intolerância, o preconceito, tempo de reclusão... para as pessoas passarem, ler e verem aquilo ali. Não ajudou muito, mas deu uma diminuída porque as pessoas acabam vendo que não tem gente burra por ali. Por que as pessoas ainda acreditam que terreiro é lugar de gente analfabeta, [...] burro, ignorante e pobre. Quando as pessoas veem que ali tem gente inteligente, tem gente que tem conhecimento de algo, então elas já retrocedem. Já voltam atrás. Então assim, deu uma melhorada, mas ainda não parou. Hoje em dia, graças a Deus, eu não sofro problema aqui onde eu moro, mas eu tenho três denúncias no Disque 100.

Inclusive na semana passada eu fui chamado ao oitavo distrito, aqui no José Walter, para comparecer, porque tinha uma denúncia minha no Disque 100 de um vizinho que queria invadir minha casa e matar todo mundo aqui. E aí, eu fiquei tão desesperado no dia que eu liguei pro Disque 100, só que isso foi em 2016. Eu fui chamado agora em 2019. Eu nem lembrava do que era. [...] Cheguei lá o delegado: “*Essa denúncia foi o senhor quem fez...*”. “*Meu senhor, mas isso foi em 2016. Se eu tivesse precisando da ajuda da justiça tinha acontecido uma coisa terrível dentro da minha casa*”. Para você ver como no Brasil as coisas ainda estão muito engatinhando, mas a questão da intolerância ela é uma realidade. E a gente é quem tem que lutar contra isso. Assumir nossos espaços. Eu sempre falo pros meus filhos de santo; eu moro aqui perto de um supermercado. “*Gente, vai de roupa de ração no*

*supermercado. Vai na bodega do lado de roupa de ração. Que as pessoas precisam ver que ali tem algo diferente, porque você sofre preconceito até pela forma de você se vestir”* (Diálogo realizado em 31/07/2019).

Após isso ele comenta mais sobre as denúncias que fez e sobre outras reações aos ataques ao seu terreiro:

Pai Leo: “Todas as denúncias que eu fiz foi nesse período de 2016. Inclusive, a minha casa hoje é uma associação. Eu tive que fazer, instituir uma associação pra eu poder ter respaldo, pra eu poder lutar caso tivesse alguma situação necessária. As denúncias, na verdade, foram de pessoas que subiram no meu muro, já jogaram tijolo que pegou numa filha de santo minha que estava grávida. Por sorte pegou só no pé dela, mas meus filhos de santo tiveram que ir na porta de alguns dos vizinhos aqui realmente brigar. *“Oh, a gente não quer briga. A gente quer ficar em paz, mas a gente não pode ficar em paz com vocês jogando pedra, jogando côco, quebrando os vidros dos carros...”*. Na verdade a gente até sabe quem fazia essas coisas, mas aí o que foi que eu falei pro escrivão: *“Olha, a gente não vai botar pra frente porque acalmou-se”*. Eu tô falando da minha, pode ser que outras casas... porque a gente vê direto notícia no meio do mundo, mas aqui, na minha casa, hoje em dia acalmou-se. Mas não sei até quando. A gente vive uma incógnita” (Diálogo realizado em 31/07/2019).

A última frase de pai Leo ressalta o aspecto da insegurança que permeia o cotidiano de candomblecistas, pois a integridade física e patrimonial deles é vista como um alvo a ser atingido a qualquer momento. Além disso, os relatos coletados em entrevistas apontam uma convergência para casos diários nos quais as ofensas racistas religiosas giram em torno da pecha de macumbeiro, mas como Pai Leo mesmo disse: ter conhecimento sobre algo causa medo e receio nos que os discriminam porque veem que não são pessoas ignorantes ou apáticas que habitam os terreiros.

E sobre quem comete esses ataques assim ele se expressou:

Pai Leo: “Nosso maior problema hoje em dia é com o nicho evangélico, porque eu acho que eles são mais, vamos dizer assim, mais intolerantes, eles são mais eles, tipo assim, eu acho que o erro do evangélico ele já começa quando ele fala que só eles têm direito ao reino dos céus. Como que pode? Um ser tão supremo escolher pessoas, você, você, você vai e o resto exploda. [...] Será que esse céu é tão pequeno assim que só cabe três, quatro escolhidos? E o resto vai pra onde? Vai queimar tudinho? Mas geralmente em relação a católicos incomoda, mas é muito pouco e quando a pessoa é

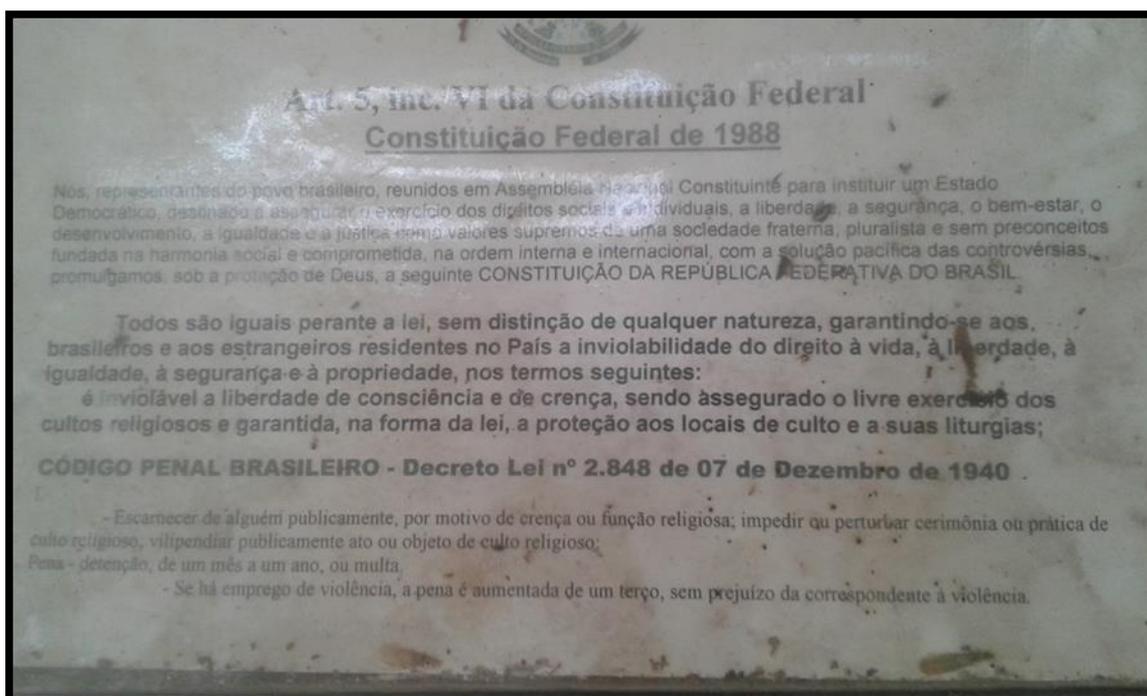
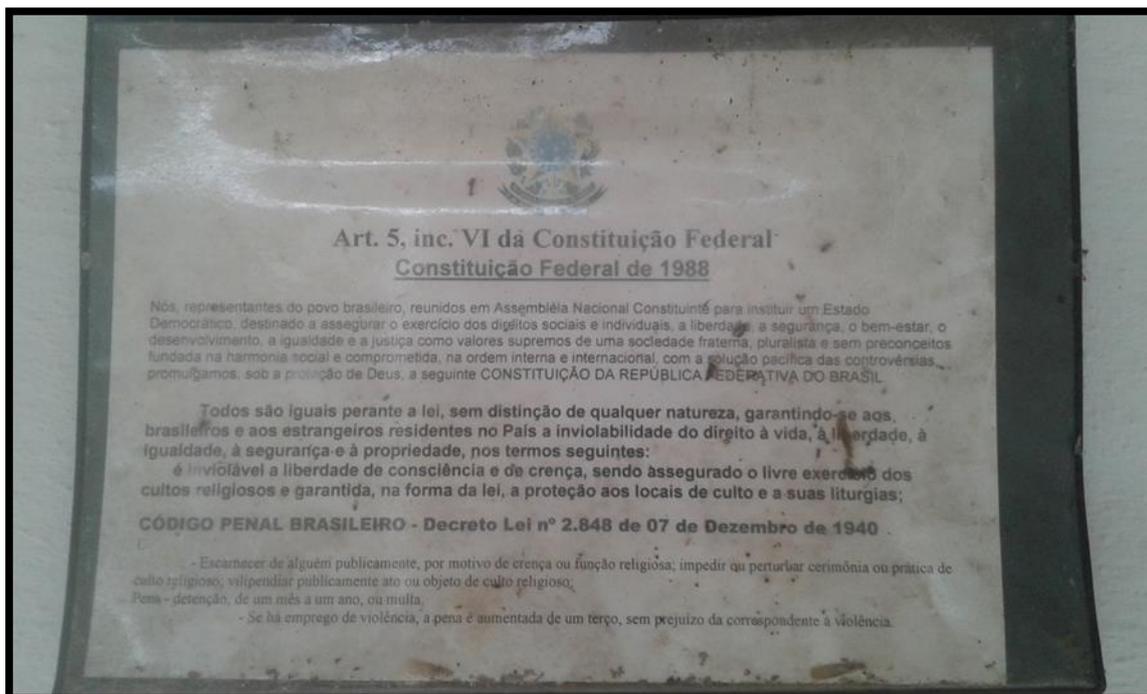
espírita, budista, a pessoa também não se incomoda, mas o evangélico ele se incomoda muito” (Diálogo realizado em 31/07/2019).

Mãe Valéria também corrobora com isso ao dizer:

Mãe Valéria: “Antigamente não tinha o menor problema. [...] O problema sempre foi com os crentes, que apedrejam, fazem tudo. Eles passavam por aqui [...] “*Vish, queima*”. Disse um bocado de coisa aqui em frente quando viu as farofas, as coisas. No começo foi terrível, mas a vizinhança mesmo nunca tive problema não” (Diálogo realizado em 07/08/2019).

De forma geral, analisando as entrevistas, a maioria dos interlocutores identificou em vários momentos delas uma relação direta entre os ataques, o racismo religioso e os evangélicos. Essa relação já foi ratificada e bem discutida por diversos trabalhos acadêmicos no campo das Ciências Sociais (ORO, 2015; MARIANO, 2015; GIUMBELLI, 2015; SILVA, 2015, in: SILVA, 2015). É importante apontar que nos ataques às RMAs há basicamente dois tipos de evangélicos: os que têm papel ativo nos ataques, no sentido de manifestarem uma discriminação direta aos afroreligiosos, sendo através de agressões verbais ou físicas e afins; e os que têm papel passivo, que não agridem verbal e fisicamente, mas reproduzem o discurso demonizante que justifica essas agressões.

Pai Linconly também fez algo semelhante ao que fez pai Leo ao colocar em uma moldura de plástico um papel com o artigo 5º na entrada de sua residência. Foi com surpresa que, no dia da entrevista, ao me aproximar da porta vi, ao meu lado esquerdo, essa moldura com o artigo 5º e lembrei instantaneamente do que pai Leo me disse. Seguem as imagens:



Fonte: registro feito pelo próprio autor, com permissão de Pai Linconly.

Logo, se percebe que um dos refúgios das RMAs, atualmente, frente ao racismo religioso é a lei do nosso país, mas como já foi tratado por Silva Jr. (2015) outras leis de outros contextos político-sociais foram usadas contra elas. Fica explícito que avançamos, enquanto sociedade, pelo menos no quesito legislação democrática, por mais que na realidade essa mesma legislação seja violada de diversas formas.

Retomando os casos do Ilê Omo Tifé ogan Armando também falou na reação aos ataques que sofreram no terreiro e que eles fizeram denúncias nas redes sociais, mas:

Ogan Armando: “A reação foi: silencio, porque ainda era período do Lula. Silêncio de quem não gostou. E a gente não tem a dimensão do quanto. Hoje eu sei que seria diferente. Mas o apoio e a reverberação foi em que nicho? Na universidade, na intelectualidade, no nós por nós mesmos. De algumas casas de santo...” (Diálogo realizado em: 16/07/2019).

Como ele sugere a reação de silêncio esteve dentro de um contexto político supostamente favorável às RMAs, logo, não havia a necessidade de uma reação enérgica ao que eles sofreram, o que seria diferente, penso eu, se o caso fosse mais atual, por exemplo.

Ari Pedro Oro (2015) ao falar das reações de adeptos de RMAs aos ataques neopentecostais afirma que a instância que eles mais recorrem é a Justiça e nessa descrição feita por ele há um foco no Estado da Bahia. Ele descreve um contexto no qual a IURD através de meios de comunicação de massa - jornais impressos, TV e rádio - ataca os símbolos afro ao mesmo tempo em que se apropria deles, mas aqui eu gostaria de estabelecer um paralelo com base no que vimos ao longo desse tópico.

Em nenhum momento os interlocutores da pesquisa falaram em acionar a Justiça, no sentido de processar alguém ou alguma instituição, como forma de se contrapor aos ataques e racismo religioso que sofreram. Creio que nos casos apontados por Oro (2015) o conflito foi elevado a um patamar público por envolver diretamente meios de comunicação de massa que propagaram intensamente os ataques da IURD contra as RMAs. Ou seja, nesse caso, percebo que se a dimensão dos ataques é maior é necessário que a reação a eles também seja maior, daí, se aciona alguma instância do poder Judiciário como forma de punir a exacerbação dos discursos demonizantes da IURD.

No caso fortalezense, por exemplo, os ataques narrados pelos interlocutores se revelaram como casos de racismo religioso que ocorreram, em sua grande maioria, em âmbitos privados como a residência, o local de trabalho ou o local de estudo do interlocutor. Assim, essa dimensão mais privada, cotidiana ou restrita dos ataques talvez se relacione com uma resposta menos enérgica por parte dos interlocutores. Vimos no caso do pai Leo que por mais graves que tenham sido os ataques ao seu terreiro e apesar de fazer denúncias ele preferiu não levá-las à frente. Penso que o caso dele seja indicativo disso, pois uma vez que a vizinhança passou a não atacar mais ele achou desnecessário prosseguir com a denúncia.

O que mais me chamou atenção durante toda a pesquisa foi perceber que cada interlocutor reage de uma forma diferente frente a esse racismo religioso. Alguns batem de frente e discutem com a pessoa que o ofendeu, mas outros simplesmente preferem ter uma atitude de tranquilidade e conversar com os preconceituosos sobre a questão – uns levam desaforo para casa, outros não.

#### 4.6 Nem só de ofensas e ataques vivem os candomblecistas: as surpresas do cotidiano

Esse tópico foge um pouco do quadro geral de racismo religioso e de violência que foi desenhado até agora, pois aqui serão colocadas algumas situações nas quais onde os interlocutores achavam que iam encontrar preconceitos acabaram sendo surpreendidos com a ausência destes.

Um desses casos é o a da professora Juliana de Oxum. Segue a fala dela:

Juliana: “Eu tenho uma ex-aluna que foi criada a vida inteira dentro da igreja evangélica e hoje não é mais aluna da escola, mas continua fazendo serviço de monitoria, continua indo pra escola sendo voluntária. E ela chegou um dia e me perguntou: *“Juliana, mas me diz uma coisa. Qual é mesmo a tua religião?”*. Eu disse: *“Você quer saber mesmo?”* “Quero”. *“Então, vou lhe contar”*. Eu contei pra ela e ela disse assim: *“Deixa eu ir conhecer”*. E hoje não sai daqui de dentro do terreiro (risos). Adora um amalá, adora uma flor do velho. Então, ela vem comigo: *“Tia, deixa eu dormir na tua casa e amanhã quando tu for trabalhar eu volto contigo”*, porque ela mora lá no bairro onde eu trabalho” (Idem).

Nesse momento resolvi perguntar se essa ex-aluna ainda está na igreja e ela respondeu:

Juliana: “Não, não frequenta mais a igreja. Ela diz assim: *“Gente, não é nada do que eles diziam. Não é nada do que o pastor dizia. O pastor dizia que isso, isso e aquilo, mas não é nada do que ele tá dizendo”*. Eu pergunto a ela: *“Ele conhece para falar? Ele tem propriedade pra dizer?”* Ela: *“Não sei, acho que não, porque não é nada do que ele dizia”* (Idem).

Aqui a figura do pastor aparece novamente como uma daquelas que propaga inverdades e preconceitos contra as RMAs, mas é bom saber que a experiência no terreiro é suficiente, de alguma forma, para expulsar essas inverdades e preconceitos da cabeça de uma jovem estudante.

Um outro caso nos conta mãe Evelane que passou por uma situação inusitada. Ela comenta uma experiência que teve no trabalho:

Mãe Evelane: “Foi igual a mim no ano passado que eu cheguei no meu chefe e disse assim: *“Tô com um problema muito grande”*. Eu ia dar obrigação de quatorze anos. E aí, como eu te disse minha mãe não avisa. Então, ela ligou e disse: *“Tal dia você esteja aqui”*. E eu: *“Putz, acabou as férias”*. Aí, eu fui lá no meu chefe e eu disse: *“Olha [...] eu tô com um problema”*. Aí, ele: *“O que é?”*. *“Eu preciso passar quinze dias em Salvador. Desses quinze dias, sete eu não vou falar com ninguém”*. Aí, ele: *“Em Salvador? O que que você vai fazer em Salvador?”*. Aí, eu disse: *“Eu vou dar uma obrigação religiosa”*. Aí, ele: *“Sem problema, tire suas férias”*. *“Acontece que eu estou de férias (risos). As férias acabam amanhã e a minha obrigação é daqui a dez dias”*. Aí, ele olhou assim pra mim e disse: *“Obrigação religiosa, né. Fiz uma pesquisa sobre a sua religião. Foi sobre Xangô. Vamo fazer assim: Vá, dê sua obrigação e quando chegar você vai pagando aos poucos. Quando precisar eu lhe coloco num sábado ou num dia à noite”*. Então, tem o preconceito, tem, mas tem os que ajudam também” (Idem).

Nesse caso, o fato do chefe dela ter feito uma pesquisa sobre Xangô foi o que possibilitou que o mesmo entendesse a situação de Evelane e revolvesse o problema dela.

A professora Cristiane também tem uma experiência para contar:

Cristiane: “Eu acho que essa questão do Candomblé, muitas vezes, eu sofro indiretamente quando sou apresentada como a professora candomblecista. [...] E aí eu não tô no terreiro, eu tô fora do terreiro. Eu tô na academia e essa academia quer desqualificar esse saber do terreiro porque não entende ele como espaço de saber. [...] Meus alunos sabem, inclusive, eu tenho alunos candomblecistas também. Então, não tenho problema em relação a isso. [...] Inclusive, tem dois TCCs de Ciências Biológicas que eu vou orientar agora que tem o viés das RMAs e a relação com as ervas medicinais e a outra é falando sobre as comidas de orixá, comida de santo. [...] A gente tá tentando adentrar nessa produção acadêmica entendendo o terreiro como espaço de produção do saber [...] Teve essas duas surpresas, muito boas. [...] Tem alunas minhas que são católicas e fazem a intervenção na escola com a temática das RMAs, então, em relação a isso é bem tranquilo” (Idem).

Assim, o relato dela aponta a possibilidade do espaço escolar ser também um espaço no qual o respeito às RMAs acontece, por mais incomum que isso seja.

#### 4.7 “Você não me pega, você nem chega a me ver<sup>51</sup>”: a “invisibilidade” urbana dos terreiros de Candomblé

Um dos objetivos iniciais da pesquisa consistiu na busca das possíveis compreensões acerca da invisibilidade espacial dos terreiros<sup>52</sup> na cidade de Fortaleza e região metropolitana. Essa percepção da invisibilidade dos terreiros é algo que foi constatado a partir de andanças pela cidade e de visita a vários terreiros. Afora isso, alguns autores como Patrícia Birman (apud BONIFÁCIO, 2017) desde a década de 80 já apontavam em seus estudos a invisibilidade dos terreiros em cidades como o Rio de Janeiro.

A partir de algumas reflexões, ensejadas por passeios pela cidade, comecei a pensar sobre a localização espacial dos terreiros. Comecei a me questionar sobre suas formas visuais de apresentação na cidade (fachadas e muro) e a sua comum invisibilidade espacial. Dialoguei então com alguns interlocutores para tentar entender a forma de construção dos terreiros, essa invisibilidade e a presença deles na vida urbana. Essa problemática da invisibilidade está orientada por aquilo que inicialmente eu classifiquei como *arquitetura de disfarce* e que se contrapõe a uma *arquitetura de projeção*. Elaborei esses dois conceitos a partir de percepções visuais da cidade de Fortaleza em relação à *invisibilidade* dos terreiros - disfarce - e à *visibilidade* - projeção - das igrejas evangélicas e católicas, pois nessas percepções visuais urbanas pouquíssimas vezes foram identificados, visualmente, lugares como terreiros, mas, sempre foram identificadas as igrejas evangélicas e católicas se destacando espacial e visualmente por toda a cidade.

Porém, a inserção em campo amadureceu a minha percepção a ponto de compreender essa invisibilidade de outra forma e assim repensei também a categoria arquitetura de disfarce após as considerações do professor Alexandre Fleming no exame de qualificação. Ele disse que a palavra disfarce trazia uma conotação de algo escondido, como algo que engana, que tem algo a esconder. Então, reformulei a categoria para *arquitetura de terreiro*, mas tenho que dizer que essa questão não foi explorada a fundo na pesquisa devido a outras prioridades. Assim, deliberei trabalhar com o conceito de *arquitetura de terreiro* porque as narrativas dos interlocutores indicaram questões e elementos próprios do terreiro que explicam sua arquitetura reservada e singular no espaço urbano.

---

<sup>51</sup> Trecho da música *Reconvexo*, na versão de Maria Bethânia.

<sup>52</sup> Usei a palavra invisibilidade entre aspas no título desse tópico de forma proposital, por mais que ao longo do texto use sem aspas. Ao final do tópico a(o) leitor(a) compreenderá, creio eu, o porquê das aspas. Relembro que quando falo em terreiros me refiro especificamente aos de Candomblé. Outra coisa a ser colocada é que ao longo da pesquisa essa questão da invisibilidade foi perdendo importância porque as narrativas dos interlocutores não davam tanta importância a isso.

Algumas perguntas que me orientaram nisso foram: considerando a discrição que marca os traços exteriores dos terreiros da cidade haveria alguma intenção de autopreservação por trás dessa arquitetura de terreiro? De que modo, tais formas de apresentação de si estariam ligadas a perseguições e racismo religioso contra os candomblecistas? Porque os terreiros são pouco vistos? Por que eles não se destacam nas regiões mais centrais, valorizadas e movimentadas da cidade? Esses questionamentos são também estimulados por conta de casos em Salvador e em São Luís nos quais houve uma pressão de grupos evangélicos sobre os afroreligiosos para que estes se deslocassem para outros bairros, com o intuito de ficarem longe das igrejas ou em alguns casos, para que os terreiros fechem, como aponta Silva (2015).

Baseado nesses questionamentos chamo de *arquitetura de terreiro* a lógica na qual eles são construídos de forma a não se destacarem na paisagem urbana em contraste com as igrejas evangélicas e católicas que têm na sua arquitetura elementos visuais que atraem a atenção das pessoas que passam por elas. Nas visitas que fiz a alguns terreiros percebi que há uma arquitetura “padrão” na qual os terreiros são feitos: formato de casas comuns, sem identificação visual ou letreiros – na maioria dos casos, porque as exceções existem como o ilê Asé Olojudolá, de pai Aluísio. Mesmo para aqueles terreiros que têm letreiros ou placas com o nome me questiono se o olhar social consegue enxergar naquele local um terreiro, apenas olhando para uma placa com um nome escrito em iorubá, por exemplo, pois a impressão que tenho, a partir dessa pesquisa, é que é mais fácil identificar um terreiro quando se ouvem os atabaques e o cantos vindo de dentro. Talvez os sons produzidos no terreiro o identifiquem mais, para os que estão de fora, do que a fachada em si mesma.

Em oposição à arquitetura de terreiro temos a arquitetura de projeção das igrejas católicas que têm uma arquitetura padrão e das igrejas evangélicas que mesmo não tendo uma arquitetura padronizada, possuem letreiros ou placas que as identificam e aqui é possível haver uma pretensão de projeção visual e espacial, que no caso católico e evangélico, se manifesta na arquitetura e ao mesmo tempo, manifesta simbolicamente a hegemonia religiosa que essas igrejas têm na sociedade brasileira, ou seja, a arquitetura também nos fala algo sobre os grupos hegemônicos no âmbito religioso de um país e o seu poder de influência.

Em ambos os casos se trata de uma dimensão externa dos locais de culto. Assim, essa problemática dialoga com aquilo que Edward Hall aponta como “um vínculo muito próximo entre a humanidade e suas extensões. Não importa o que aconteça no mundo dos seres humanos, acontecerá num cenário espacial” (Hall, 2005, p. XI). Partindo dessa relação ele sugere que há uma comunicação visual que é manifestada pelos espaços, como uma espécie de mensagem que está relacionada à experiência espacial que as pessoas têm dentro

de um determinado espaço, bem como, os sentidos e os usos dele (Hall, 2005).

Sobre isso pensou-se que houvesse algum antecedente histórico que pudesse explicar essa invisibilidade espacial dos terreiros. A Primeira Constituição do Império do Brasil de 1824 e o Código Criminal do Império, de 1830, permitiam o culto de religiões que não fossem a religião católica, contanto que, não se manifestassem publicamente com seus cultos e ritos, ou seja, ficassem restritas ao âmbito privado, em lugares sem projeção espacial que pudesse lembrar um Templo, porque só a religião oficial poderia se manifestar, se projetar externamente em âmbito público com seus Templos (BRASIL, 1830). Seria então, a referida Constituição e o referido Código Criminal uma tentativa de marginalizar o Candomblé e outras práticas religiosas negra não “oficiais”?

Welberg Bonifácio (2017) no artigo *A invisibilidade das religiões afrobrasileiras nas paisagens urbanas* fala de segmentos sociais hegemônicos - classe rica e/ou privilegiada - e segmentos sociais subalternos - classe pobre e periférica, no sentido econômico. Com base nesse artigo é possível afirmar que há também os segmentos que são privilegiados e periféricos no sentido religioso. O primeiro grupo intervém mais diretamente nas atividades e espaços públicos urbanos, enquanto o segundo pode se isolar mais e se limitar ao privado. Assim, os grupos religiosos elegem no meio urbano seus lugares de culto e de atividades sociais.

Em seguida Welberg Bonifácio fala de identidade territorial e como ela produz uma organização urbana que revela antagonismos sociais. Ele aponta estudos que foram feitos em algumas cidades brasileiras para mostrar que a invisibilidade dos terreiros no meio urbano é algo bastante comum. Comparando os templos de religiões cristãs e os de religião africana ele diz o seguinte:

“Pelos bairros de cidades brasileiras, podemos observar e identificar com facilidade inúmeros templos de diferentes religiões, sendo predominantemente de religiões cristãs. Mas o que não se vê, é uma presença efetiva dos templos/terreiros de Umbanda e Candomblé, e quando estão presentes na paisagem, muitas vezes (no caso da Umbanda) se encontram identificados como templos kardecistas ou caracterizados com nomes de santos católicos. De modo geral, os templos/terreiros de Umbanda e Candomblé apresentam-se por meio de elementos discretos em suas fachadas, como a existência de plantas consideradas sagradas ou quartinha (recipientes) de barro” (BONIFÁCIO, 2017, p. 143).

Apontando então uma marginalização urbana dos terreiros ele traz Patrícia

Birman que já na década de 80 falava da dificuldade em se encontrar os terreiros nas paisagens urbanas aos olhos leigos.

Toda essa questão ganha respaldo com a experiência que tive no dia 10/06/2018 ao visitar pela primeira vez um terreiro. O terreiro se localizava num bairro bem desconhecido por mim. Quando cheguei ao terreiro a princípio não o identifiquei visualmente – só fiz isso pelo número da casa que eu havia anotado. Entrei. Fui bem recebido e a pessoa que me convidou se aproximou quando cheguei à porta do salão aonde estava ocorrendo o xirê. Quando lhe contei sobre a dificuldade em encontrar o local ela me falou: - “*É assim mesmo. Terreiro é tudo escondido*”. Aquela frase alimentou o insight que eu tivera antes acerca dessa questão e comecei a refletir sobre essa informação dada. Uma coisa é eu, um total estranho àquele espaço, perceber esse caráter reservado dos terreiros, outra, é uma ebomi dizer isso, ou seja, ter consciência desse caráter.

Sobre isso retomo Emília Guimarães Mota (2017) quando afirma que:

“Por muito tempo a estratégia encontrada pelas comunidades de terreiro foi a de se esconder, de contar com incomensurável sabedoria das Mães para cuidar de seus filhos de santo no fundo dos quintais organizados para não deixar à vista que ali existia um Ilê Axé; ou dizer-se católico ou espírita. Inúmeras formas de resistência foram criadas e continuam sendo criadas nas comunidades de terreiro que procuram, desde a sobrevivência física de cada um/uma, à continuidade de seu modo de viver e se organizar no mundo [...]” (MOTA, 2017, pp. 5-6).

Mota (2017) assim como outro(a)s autore(a)s corrobora com a percepção de que os terreiros precisaram se esconder para poder sobreviver às perseguições. É o exemplo de Bonifácio (2017) quando reforça a percepção que eu tinha quando me veio o insight inicial acerca dessa invisibilidade, ou seja, de que a mesma é produto da histórica discriminação e perseguição às práticas religiosas negras. Reproduzo dois trechos nos quais ocorre o reforço dessa percepção por ele:

“Os estigmas e invisibilização sofridos pelas religiões de matriz africana no Brasil, dentre elas a Umbanda e o Candomblé, são resultado de um processo histórico de perseguições adotado em um sistema colonial-cristão-europeu, que forçou essas religiões a adotarem posições marginalizadas” (BONIFÁCIO, 2017, p. 136).

E ao comparar a facilidade em se identificar templos cristãos no meio urbano e a dificuldade de se identificar os terreiros ele que diz que:

“Tal fato se dá devido às práticas discriminatórias sofridas por essas religiões ao longo da história, especialmente nas cidades. Como resultado, adotaram táticas de ocultamento nas paisagens urbanas, ocasionando assim, sua invisibilidade nos espaços urbanos” (BONIFÁCIO, 2017, p. 143).

Essa afirmação, como aponta Bonifácio (2017) foi feita a partir de um levantamento e de uma revisão bibliográfica feita por ele, mas devemos nos perguntar: será que é só por isso que os terreiros não se destacam na paisagem urbana? A perseguição é o único fator que possibilitou esse ocultamento? O que percebo é que esse levantamento e revisão permitiram ao autor trazer uma explicação de mão única à invisibilidade espacial dos terreiros, ou seja, os terreiros se ocultam apenas como resposta instintiva de sobrevivência à opressão sistemática pela qual passaram ao longo do tempo. É como se não houvesse escolha, mas nessa lógica realmente não há.

Assim como Bonifácio (2017) e tendo em vista o histórico de perseguição às RMAs também supus inicialmente que a invisibilidade dos terreiros fosse motivada apenas e diretamente por essa perseguição histórica. Entretanto, descobri que as coisas não são tão simples assim e explico o porquê.

Ao conversar com o ogan Leno sobre a arquitetura dos terreiros ele me falou que o terreiro é uma residência familiar, primeiramente, logo não tem uma lógica mercadológica e proselitista como a das igrejas evangélicas e católicas. Mesmo as concepções das nações no Candomblé sendo distintas entre si no que diz respeito aos terreiros há uma concepção de que eles são lugares de cunho familiar, aonde o litúrgico e o ancestral têm seus assentos obrigatórios. Aprofundando isso na conversa que tivemos ele afirmou o seguinte:

Ogan Leno: “A proposta primeira do terreiro é residência. O terreiro de Umbanda, de Candomblé, de Omolocô, de Xambá, ele é uma residência. É uma residência num formato diferenciado. É onde mora o pai, a mãe, tem uma estrutura familiar, de uma família ancestral e que os seus ancestrais moram com a gente. O terreiro pode ser uma casa de um vão como pode ser um terreno de um hectare. Tem terreiro que tem um hectare aqui no Ceará. E aí a perspectiva é muito mais do que o espaço físico. Você deveria pensar em como essa estrutura social é construída por que ela não busca essa visibilidade. Porque essa visibilidade, diferente das igrejas neopentecostais, é uma visibilidade de mercado, e o terreiro não busca o mercado. O terreiro busca existência. É diferente.

Eu acho que você deveria abordar quais são as perspectivas de construção, a proposta, quais são os formatos, que formatos são esses. Eu acho que você poderia até dividir em nações, que seria bem interessante. Que a visão banto é

uma, a visão kewe<sup>53</sup> é outra, a visão iorubá é outra, entendeu? [...] E tem terreiros novos que são família, que o pessoal mora dentro, que ainda estão em processo de construção, né. Essa construção é ininterrupta, é contínua. A família continua crescendo e o terreiro continua expandindo, mas sempre numa visão familiar, nunca numa visão de ostentação. Uma visão de ostentação ela não dá muito certo, porque ela agrega valores, valores financeiros e não valores litúrgicos ou ancestrais. Então, é uma construção diferenciada. As grandes casas daqui elas passaram por esse processo, mas começaram com casas pequenas, residenciais, familiares e depois tomaram formato, mas são construções peculiares. Você deveria pensar em como é que essa família sofre o racismo religioso” (Diálogo realizado em 11/07/2019).

Assim, a fala de Leno prova que a questão em torno da motivação da invisibilidade não é tão simples de se explicar pois há explicitamente em sua fala um elemento constitutivo do Candomblé que explica esse formato diferenciado, peculiar e reservado dos terreiros. A partir disso a questão ganha uma outra via: a via dos que vivenciam o Candomblé diariamente e não carecem da monumentalidade dos templos cristãos para cultuarem seus orixás e ancestrais, porque na lógica deles essa monumentalidade - invisibilidade - não é necessária. Logo, há dois fatores possíveis que explicam essa invisibilidade, pois tratar as RMAs como meras vítimas nem sempre resolve as questões que as afetam. Tem-se a perseguição às RMAs e tem-se o caráter diferenciado de construção dos terreiros que faz com que eles sejam reservados, pouco vistosos. Antes de Leno dizer isso eu estava convicto de que essa invisibilidade dos terreiros fosse motivada simplesmente pela perseguição aos mesmos, porém, como foi apontado por ele e por outros interlocutores, isso se deve também a outros motivos.

Também há outro elemento que pode definir esse caráter reservado dos terreiros: a vontade do(a) próprio(a) pai/mãe de santo em não identificar visualmente o terreiro. Pai Linonly nos dá uma pista disso quando fala em relação ao seu terreiro. Diz ele:

Pai Linonly: “Na casa da minha antiga mãe de santo, assim como na casa do meu pai de Santo, ela tem o nome do terreiro na porta. Eu já não penso em fazer isso. Por quê? Porque eu quero fazer um muro todo verde, cheio de plantas aí. Aquelas plantinhas que vão subindo. Até para ficar mais barato e não ter que ficar pintando o ano todo. Estratégico, né? É porque fica mais bonito, mas para além disso todo mundo conhece a minha casa e eu acho que *quanto mais eu puder me privar melhor*. O muro bem alto ele foi feito por

---

<sup>53</sup> Kewe, Kwa ou Ewegbe são idiomas dos povos fons, que no Brasil são chamados de Jeje. Esses povos construíram o antigo reino do Daomé que hoje abarca o território do Benin, na África Ocidental.

conta da queda d'água dos quartos de santo. [...] Nessa ideia da frente da casa eu não vejo como necessidade. Eu sou meio crítico, questionador de muita coisa” (Idem, grifo meu).

Assim, a simples vontade de um pai de santo em não colocar qualquer identificação visual na frente do terreiro também é uma possibilidade de explicação pro ocultamento dos terreiros, com o intuito de se privar, como ele mesmo falou.

Mas há quem discorde também sobre essa invisibilidade dos terreiros como foi o caso de George. Ele indicou elementos que fazem parte do terreiro e de sua arquitetura que acabam por identificá-lo quando comparado a outros locais:

George: “Hoje tem muitas casas que tem a placa lá na frente identificando, ilê não sei o que. Tem dele que tem escultura, tem tudo... essa questão é muito interessante, você se atentar a alguns detalhes muito orgânicos do Candomblé para perceber que aquela não é uma casa comum. A bandeira de tempo, a maioria das casas tem essa bandeira branca... bandeira do tempo... Outra coisa é o chão da porta. A primeira coisa que você olha, se tiver farofa, pipoca, ebô, ebô é milho branco, canjica, *huuun*, já não é uma residência” (Idem).

Logo, é importante também apontar a visão de quem vive o Candomblé e não só a de quem o observa, como eu faço. George trouxe uma explicação que já abre uma possibilidade diferente de enxergar o terreiro no espaço urbano, trazendo uma leitura de quem vive no terreiro e acha fácil identificar algum a partir dos elementos que ele colocou. Porém, me pergunto se esses elementos são suficientes para se identificar um terreiro aos olhos de um leigo que não sabe o que significa a bandeira branca ou a farofa na entrada.

Outra fala que pode explicar esse caráter de não-monumentalidade dos terreiros é a de pai Domingos. Quando ele fala da exposição no meio virtual das atividades dos terreiros percebe-se a preocupação em manter essas atividades em segredo ou em *awô*. Não porque tenham algo que não possa ser visto, mas porque a religiosidade deles é essencialmente privada, familiar, reservada. A partir disso entendo que as RMAs não são como as religiões cristãs que precisam se mostrar, se expor - tanto nas atividades quanto nos templos - pois essas últimas precisam se mostrar, se exhibir. Se exhibir, a partir da lógica da narrativa de pai Domingos, já é um agravo à própria religião e aos orixás, pois o segredo no Candomblé não deve ser para todos.

Logo, há uma lógica interna à religião que explica muito mais a discrição dos terreiros do que somente a histórica perseguição às RMAs – a motivação disso é interna

também. Óbvio que essa perseguição não pode ser excluída enquanto fator de explicação da arquitetura de terreiro porque ela tem o seu quinhão de participação nisso, mas os próprios interlocutores demonstraram de variadas formas que a “invisibilidade” é na verdade característica das suas casas de axé e mesmo quando algumas casas se mostram mais do que outras a religião ainda continua com seu caráter privado, restrito e familiar. Se a religião dos orixás é privada, é familiar e preza pelo segredo a arquitetura que a cerca deve resguardar os segredos e fundamentos dessa religião.

## 5 CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, faço quatro considerações. A primeira se relaciona com a pesquisa em si: apesar do foco da pesquisa ter sido o Candomblé é importante ressaltar que o racismo religioso não atinge apenas candomblecistas, mas também todas as outras expressões religiosas afro-brasileiras. É possível afirmar isso tendo em vista que o senso comum e preconceituoso enxerga todas essas expressões de forma homogênea definindo-as genericamente como macumba, não sabendo distinguir uma da outra. Alguns interlocutores começaram na Umbanda e depois se iniciaram no Candomblé e vice-versa, logo, defendo que o racismo religioso atinge as outras RMAs mesmo que elas ainda se entendam apenas como religião, porque as suas raízes negras e indígenas são perseguidas da mesma forma. A categoria racismo religioso está ganhando espaço na narrativa de candomblecistas cearenses, mas a mesma convive com a categoria intolerância religiosa.

A segunda consideração é: vimos o quanto o racismo religioso afeta a vida dos candomblecistas. Vimos o grau de violência que esse racismo pode gerar. Vimos crianças sendo forçadas a esconder a própria identidade religiosa. Vimos um pai de santo ser ameaçado com uma arma na cabeça. Vimos terreiros que foram apedrejados, incendiados e invadidos. Vimos tensões familiares geradas pela não-aceitação da religião de um de seus membros. Vimos pessoas que tiveram dificuldades de encontrar emprego porque não esconderam sua religião. Vimos um adolescente ser tido por uma professora como um adepto de um culto demoníaco. Vimos adeptos que foram mortos a queima roupa. Vimos pessoas que sofreram bastante em diversos momentos e ambientes por conta desse racismo religioso que não as aceita como candomblecistas.

Porém, também vimos que é possível ter algum descanso nessa maré toda de violências físicas e simbólicas. Vimos que o conhecimento, a experiência e o diálogo podem vencer o preconceito e a discriminação. Vimos que apesar desses pesares os candomblecistas continuam cultuando seus orixás, voduns e/ou inquices. Vimos que não importa o que aconteça eles estarão sempre batendo cabeça para os seus ancestrais. Vimos que eles e sua religião resistem ao longo do tempo e do espaço e assim, eles continuarão resistindo usando a sua força contra a sanha dos que atacam.

Na esteira disso, a terceira consideração serve para reforçar as duas formas elementares de manifestação do racismo religioso que aqui foram discutidas: a primeira forma de manifestação do racismo religioso se dá contra a identidade religiosa dos candomblecistas que possui uma origem e um arcabouço étnico-cultural negro, afro-brasileiro. A segunda

forma, que deriva da primeira, manifesta uma discriminação racial feita contra candomblecistas negros.

Já a quarta consideração se relaciona diretamente com a minha experiência religiosa aliada à experiência acadêmica. Ao reler os diários de campo lembrei de alguns fatos que ocorreram na igreja que eu frequentava e percebi o quanto o racismo religioso ainda está presente no meio evangélico. Antes disso, parecia apenas uma abstração teórica, mas depois senti a materialidade dessa lógica racista, pois existe uma mentalidade religiosa que parou no tempo e no espaço. Parou naquele tempo em que era legítimo discriminar, torturar ou matar em nome de Deus. Parou naquele tempo em que era legítimo demonizar populações inteiras para escravizá-las e exterminá-las. Assim, a descrença na necessidade de diálogos inter-religiosos é uma manifestação dessa mentalidade estática e violenta e isso não é pura “retórica”.

Nesse momento, me vem à memória uma experiência única que tive no ano passado em uma igreja batista inclusiva, de Maceió. No evento que participei nessa igreja o encerramento se deu num dia de domingo e naquele dia foi a vez de ouvir a fala potente da pedagoga Fabíola Oliveira, que ficou conhecida por ter sido desconvidada por um grupo conservador da Igreja Batista Atitude, no Rio de Janeiro, para falar sobre racismo no meio evangélico. Antes de a conhecer pessoalmente eu tinha lido um artigo sobre ela num site pouco tempo depois que o convite ocorreu. Tudo o que ela falou naquele domingo de manhã arrancou lágrimas da plateia e em determinado momento ela falou da experiência que teve no Candomblé e como encontrou Jesus dentro de um terreiro. Foi reconfortante ouvir a palavra Candomblé ecoando alto dentro de uma Igreja evangélica, pois aquilo indicou que é possível existir uma igreja que reconheça suas imperfeições e esteja aberta ao diálogo inter-religioso.

Por fim, para não perder o costume e agradecer a todos os interlocutores que estiveram presentes nessa pesquisa, escrevo: Axé!

## REFERÊNCIAS

AMARAL, Rita de Cássia; SILVA, Vagner Goncalves da. **A cor do axé: brancos e negros no Candomblé de São Paulo**. Estudos Afro-Asiáticos, n° 25, dezembro de 1993.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. **Entre ataques e atabaques: intolerância religiosa e racismo nas escolas**. São Paulo: Arché Editora, 2017.

\_\_\_\_\_. **Segredos do poder: hierarquia e autoridade no Candomblé**. São Paulo: Arché, 2018.

ALBUQUERQUE, Elane Carneiro de; REIS, Marcos Vinícius de Freitas. **Religião, política e educação: concepções de racismo religioso dos professores do Estado do Amapá**. Revista Fronteiras & Debates, v. 3, n. 2, Jul/Dez. 2016, p. 49-75.

ALMEIDA, João Ferreira de. **Bíblia Sagrada**. Almeida Revista e Corrigida – ARC. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2005. 1408 p.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018. 204 p.

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

AURÉLIO, Diogo Pires. **Um fio de nada: ensaio sobre a tolerância**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Entrevistas individuais e grupais**. In: Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático. Petrópolis: Vozes, 2008.

BERNARDO, Teresinha. **Nem tudo é relativo**. In: BERNARDO, Teresinha; CLEMENTE, Claudelir Corrêa (orgs.). **Diásporas, redes e guetos: conceitos e configurações no contexto transnacional**. São Paulo: EDUC, 2008.

BORGES, Luíza Ribeiro. **Branquitude e religião: a luta por respeito das religiões de matrizes africanas no Brasil**. Monografia de Bacharelado – Departamento de Direito da Pontifícia Universidade Católica - Rio de Janeiro, 2017.

BRASIL. **Estatuto da Igualdade Racial**. Lei N° 12.288, de 20 de julho de 2010. Brasília: 2019.

\_\_\_\_\_. **Constituição da República Federativa do Brasil**. 53. ed. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2018.

\_\_\_\_\_. **Código Criminal do Império do Brasil (1830)**. Edição: Nova Ed. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/221763>>. Acesso em: 16/03/2018.

BONIFÁCIO, Welberg Vinícius Gomes. **A invisibilidade das religiões afro-brasileiras nas paisagens urbanas**. 2017. Disponível em:  
<https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/producaoacademica/article/view/3739>

BORTOLETO, Milton. **“Não viemos para fazer aliança” – faces do conflito entre adeptos das religiões pentecostais e afro-brasileiras**. 2014. Dissertação de Mestrado - Departamento de Antropologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

CALUNDU, Revista. **Discriminação, Intolerância e Racismo Religioso**. Volume 2, nº 1, jan-jun 2018.

CAPONNI, Giovanna; ARAÚJO, Patrício Carneiro. **“Eu me declaro”: diálogo sobre transformações, auto-definições e reivindicações políticas nos cultos afro-brasileiros**. 2015.

CARVALHO, José Jorge de. **Antropologia: saber acadêmico e experiência iniciática**. Anuário Antropológico 90. Rio de Janeiro, editora Tempo Brasileiro, 1993, pp. 91-107.

DIAS, João Ferreira. **“Chuta que é macumba”: o percurso histórico-legal da perseguição às religiões afro-brasileiras**. Sankofa – Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana. Ano XII, Nº XXII, maio/ 2019.

FANON. Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Nathália Vince Esgalha; ADAD, Clara Jane Costa. **Intolerância ou racismo religioso: discriminação e violência contra as religiões de matriz africana**. Intolerância Religiosa 2 (1), jul-dez, 2017.

FRAVET-SAADA, Jeane. **Ser afetado**. Cadernos de campo, São Paulo, nº 13, 2005, pp. 155-161.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. ed., 13. Reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. **Um projeto de cristianismo hegemônico**. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. 1º Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

GOMES, Djean Ribeiro. **“A gente não tem nosso canto, não tem um lugar”: práticas discursivas sobre a assistência religiosa de matriz africana no cárcere**. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Psicologia – Universidade Federal da Bahia, 2018.

GOLDMAN, Márcio. **Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica**. In: Etnográfica, vol. X (I), 2006, pp. 161-173.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, nº. 92/93 (jan/jun). 1988b, p. 69-82.

GROSGOUEL, Ramón. **Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI**. Tabula Rasa. Bogotá – Colômbia, No. 19: 31-58, julio-diciembre, 2013.

HALL, Edward T. **A dimensão oculta**. Tradução Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 14<sup>o</sup> ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

LIMA, Claudiene dos Santos. **O racismo religioso na Paraíba**. 2012. 26 f. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Estadual da Paraíba, Guarabira, 2012.

LIMEIRA, Ingrid. **Da escravidão do corpo à escravidão da alma: racismo e intolerância religiosa**. Belo Horizonte (MG), Letramento: Casa do Direito, 2018.

LUCAS, Kleber. **Amor e respeito: bases para promoção da diversidade religiosa**. In: PACHECO, Ronilso; MOURA, João Luiz. **Jesus e os direitos humanos: porque o reino de Deus é justiça, paz e alegria**. Rio de Janeiro: Vlado, 2018.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?** 1982. Disponível em: <https://hermesgama.files.wordpress.com/2008/09/edir-macedo-orixc3a1s-caboclos-e-guias.pdf>

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Transdisciplinaridade e decolonialidade**. Revista Sociedade e Estado, v. 31, n. 1, Jan/Abr 2016.

MARIANO, Ricardo. **Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros**. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. 1<sup>o</sup> Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política**. Caderno de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, n<sup>o</sup> 34, p. 287-324, 2008.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. **Entre o privado e o público: considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro**. Anuário Antropológico/2009 – 2, 2010: 125-152.

MOTA, Emília Guimarães Mota. **Apontamentos sobre racismo religioso contra Religiões de Matrizes Africanas**. GT 29 RELIGIÃO, POLÍTICA E DIREITOS HUMANOS NA CONTEMPORANEIDADE. 2017.

MOURA, Clóvis. **História do negro brasileiro**. 2. Ed., São Paulo: Editora Ática, 1992.

NASCIMENTO, Maria Cristina do. **Racismo religioso na escola: a laicidade em risco**. III CONEDU, 2016.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas.** Revista Eixo. Brasília –DF, v. 6, n. 2, (Especial), novembro de 2017.

\_\_\_\_\_. **Intolerância ou racismo?** Hora Grande. Outubro de 2016 – Ano XXI – Edição 167.

\_\_\_\_\_. **Afrorreligiosidade na mira do racismo.** Correio Brasiliense/DF – Opinião – pág.: A11. Seg, 3 de março de 2014. COLUNAS/OPINIÕES.

NOGUEIRA, Nilo Sérgio; NOGUEIRA, Guilherme Dantas. **A questão da laicidade do Estado brasileiro e as religiões afro-brasileiras.** In: CALUNDU, Revista. **Discriminação, Intolerância e Racismo Religioso.** Volume 2, nº 1, jan-jun 2018.

ORO, Ari Pedro. **Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul.** In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro.** 1º Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

ORO, Ivo Pedro. **O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo.** São Paulo: Paulus, 1996.

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. **Religiões afro-brasileiras e o racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso.** Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos e Cidadania – Universidade de Brasília. Brasília, 2017.

OLIVEIRA, Ilzver de Matos. **Movimentos afrorreligiosos e suas estratégias jurídicas contra casos de racismo religioso em Sergipe.** Revista de Movimentos Sociais e Conflitos, Maranhão, v. 3, n. 2, p. 1-20. Jul/Dez 2017.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo.** 2º ed., Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2000.

OLIVEIRA, Rosenilton Silva de. **A cor da fé: “identidade negra” e religião.** Tese de Doutorado – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo (USP), 2017.

PEIRANO, Mariza G. S. **Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas.** Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1992.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. **O fato e a fábula: o Ceará na escrita e na História.** Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2012. 224 p.

RAMOS, Jair de Souza; FREITAS, Eliane Tânia. **Etnografia digital.** Revista Antropolítica, n. 42, Niterói, p. 8-15, 1. Sem. 2017.

RODRIGUES, Ozaias da Silva. **Do Evangelho ao Candomblé: a inserção de um pesquisador evangélico nas religiões de matriz africana.** Revista Discente Planície Científica, Campo dos Goytacazes – Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, jan./jul. 2019.

SANTOS, Carlos Alberto Ivanir. **Intolerância religiosa: racismo religioso**. Cadernos CONIB – Publicação da Confederação Israelita do Brasil. N° 4, novembro de 2016.

SILVA, Gabriela Maria Chaves da. **Racismo religioso e sistema penal: a sobrevivência das religiões de matriz africana no Brasil**. Trabalho de Conclusão de Curso – Bacharelado em Direito – Universidade Federal de Pernambuco, 2017.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. 1° ed., 1° reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

\_\_\_\_\_. **Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil**. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. 1° Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

SILVA JR., Hédio. **Notas sobre sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil**. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. 1° Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

SCHRADER, Adam. **Introdução à pesquisa social empírica: um guia para o planejamento, a execução e a avaliação de projetos de pesquisa não experimentais**. Tradução de Manfredo Berger. Porto Alegre: Globo, Ed. da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1974.

TRÍPOLI, Mailde Jerônimo. **Imagens, máscaras e mitos: “O negro na literatura brasileira no tempo de Machado de Assis”**. Dissertação de mestrado – UNICAMP. São Paulo: Campinas, 1997.

VELECI, Nailah Neves. **Cadê Oxum no espelho Constitucional? Os obstáculos sócio-políticos-culturais para o combate às violações dos direitos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro**. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos e Cidadania - Universidade de Brasília, 2017

WEBER, Regina. **Relatos de quem colhe relatos: pesquisas em história oral e ciências sociais**. DADOS – Revista de Ciências Sociais. Rio de Janeiro, Vol. 39, n. 1, 1996, p. 63-83.

WILLIAM, Rodney. **Apropriação cultural**. São Paulo: Pólen, 2019. 176 p. Feminismos plurais – coordenação de Djamilia Ribeiro.

## FILMOGRAFIA

INTOLERÂNCIA RELIGIOSA: UMA AMEAÇA À PAZ. Realização: Casa Branca. Salvador, março de 2004. Toca da Gia Filmes. Coordenação do projeto: Ordep Serra. Pesquisa: Ordep Serra e Serge Péchiné. Direção e roteiro: Jonga Oliveira, Carla Ladeira, Serge Péchiné. Imagens: Jonga Oliveira. Produção: Bárbara Borga.  
Link: <https://www.youtube.com/watch?v=AabbtL3W100>

DIREITO DE RESPOSTA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E DE MATRIZ AFRICANA. TV PUC São Paulo. Diálogo das religiões. 2014.  
Link: <https://www.youtube.com/watch?v=rG6Jm7ZsQCM>

DIREITO DE RESPOSTA ÀS OFENSAS ÀS RELIGIÕES AFRO. Exibido na Record. 2019.  
Programa 1: [https://www.youtube.com/watch?v=G9PCHSI\\_DvU](https://www.youtube.com/watch?v=G9PCHSI_DvU)  
Programa 2: [https://www.youtube.com/watch?v=V6515\\_tmdOs](https://www.youtube.com/watch?v=V6515_tmdOs)  
Programa 3: <https://www.youtube.com/watch?v=-KXMed3ajLo>

## SITES

BRASILEIRO, Paula. Disponível em: <https://m.leijaja.com/cultura/2019/11/16/maracatu-de-jesusapropriacao-cultural-ou-resgate-biblico/>. Acesso em: 18/11/2019.

DEFENSORIA PÚBLICA GERAL DO ESTADO DO CEARÁ. Disponível em: <http://www.defensoria.ce.def.br/search/intoler%C3%A2ncia+religiosa>. Acesso em: 06/08/2019.

FOLHA GOSPEL. Disponível em: <https://folhagospel.com/kleber-lucas-se-pronuncia-sobre-visita-a-terreiro-e-chama-a-teologia-brasileira-de-racista/>. Acesso em: 06/01/2010.

G1.GLOBO. Disponível em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/menina-vitima-de-intolerancia-religiosa-diz-que-vai-ser-dificil-esquecer-pedrada.html>. Acesso em: 04/01/2020.

JANSEN, Roberta. O ESTADO DE SÃO PAULO. Disponível em: <https://brasil.estadao.com.br/noticias/rio-de-janeiro,intolerancia-religiosa-se-agrava-no-rio-com-ataques-de-trafficantes-evangelicos,70002972277>. Acesso em: 04/01/2020.

OLIVEIRA, Flávia. O GLOBO. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/opiniao/ataque-terreiros-terrorismo-23818118>. Acesso em: 04/01/2020.

RODRIGUES, Yasmin. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-os-brancos-do-candomble/>. Acesso em: 31/01/2020.

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE – UFF. Disponível em: <http://www.uff.br/?q=noticias/02-10-2019/na-contramao-do-preconceito-uff-amplia-o-debate-sobre-intolerancia-religiosa-no>. Acesso em: 04/01/2020.

WILLIAM, Rodney. Disponível em: [https://www.geledes.org.br/sobre-capoeira-gospel-bolinho-de-jesus-e-afins/?utm\\_source=pushnews&utm\\_medium=pushnotification](https://www.geledes.org.br/sobre-capoeira-gospel-bolinho-de-jesus-e-afins/?utm_source=pushnews&utm_medium=pushnotification). Acesso em: 04/01/2020.