

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Joilson Santos da Silva

**RACISMO RELIGIOSO:
a estigmatização e a demonização das religiões afro-brasileiras**

Belo Horizonte

2025

Joilson Santos da Silva

**RACISMO RELIGIOSO:
a estigmatização e a demonização das religiões afro-brasileiras**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz

Área de concentração: Religião e Cultura.

Linha de pesquisa: Pluralismo religioso, diálogo e linguagem.

Eixo: Ciências da Religião Aplicadas

Belo Horizonte
2025

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

S586r	<p>Silva, Joilson Santos da Racismo religioso: a estigmatização e a demonização das religiões afro-brasileiras / Joilson Santos da Silva. Belo Horizonte, 2025. 153 f. : il.</p>
	<p>Orientador: Roberlei Panasiewicz Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião</p>
	<p>1. Religião afro-brasileira. 2. Racismo. 3. Religiões - Relações. 4. Estigmatização. 5. Relações raciais - Aspectos religiosos. 6. Liberdade religiosa. I. Panasiewicz, Roberlei. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.</p>
	<p>SIB PUC MINAS</p>
	<p>CDU: 299.6(81)</p>

Ficha catalográfica elaborada por Gabriela Fernandes dos Santos Dias - CRB 6/4473

Joilson Santos da Silva

**RACISMO RELIGIOSO:
a estigmatização e a demonização das religiões afro-brasileiras**

Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz - PUC Minas (Orientador)

Profa. Dra. Giseli do Prado Siqueira - PUC Minas (Banca Examinadora)

Prof. Dr. Werbert Cirilo Gonçalves - PUC Minas (Banca Examinadora)

Belo Horizonte, 29 agosto de 2025

*Aos meus pais, Zilda e Zeca,
aos meus amores, Paula e Ana Cecília,
aos meus irmãos: Zildete,
Josmailton, Zilnete e Zélia,
e aos nossos ancestrais, que vieram da África
e nos ensinaram a resiliência, e tantas outras coisas
que, esta dissertação não as caberia
se eu me aventurasse em contá-las.*

AGRADECIMENTOS

É com imensa alegria, satisfação e respeito às ancestralidades africanas que aqui apresento os resultados da minha pesquisa em Ciências da Religião. Agradeço ao Universo, pois a ideia de Deus é tão ampla e magnânima defronte ao meu microcosmo. Agradeço a todas e a todos que me incentivaram, persistiram, emprestaram seu tempo e contribuíram imensamente para que esta dissertação fosse desenvolvida. À minha esposa Paula Costa, por mostrar-me o mundo através de outra ótica e me conscientizar sobre as questões do povo negro e suas mazelas. Por sempre acreditar no meu potencial e me ajudar de tantas maneiras e formas que só lhe digo, te amo! Ao professor Dr. Nielson Bezerra, por possibilitar a concretude deste trabalho. Lembrome que em diversas vezes pensei em desistir, mas você professor, foi um esteio em minha vida incentivando-me moralmente, e beneficiando-me com suas palavras e proventos de consolo. Deixo claramente o registro de parceria com a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), sem a qual não seria possível o desenvolvimento desta dissertação. Ao professor Dr. Roberlei Panasiewicz que conduziu toda a pesquisa com seu compromisso e erudição, me mostrou o caminho do diálogo, principalmente o diálogo inter-religioso. Me fez enxergar um mundo em variadas lentes, e lapidou as minhas cosmopercepções. Ao professor Dr. Carlos Frederico Barbosa, nosso querido Fred Barbosa, pela visão e orientação durante a qualificação da minha pesquisa. Você me conduziu a um novo horizonte! À professora Dra. Ângela Cristina Borges pela leitura do projeto, pelo curso nas Catarinas e por conduzir-me em suas maravilhosas orientações. À Dra. Giseli do Prado pelas partilhas nas aulas da disciplina Epistemologias Complexas, e também, por orientar-me na qualificação do capítulo inicial desta dissertação, bem como da sua participação na banca avaliadora. Além de tudo, acreditar que seria possível seguir adiante. À professora Dra. Patrícia Prado pelo ensinamento e pelas experiências “partilhadas” durante as aulas. Ao professor Dr. Flávio Senra pelas orientações, ensinamento e pela observação semântica dos textos. Ao professor Dr. Fabiano Campos pela profundidade de conhecimento e pela polivalência das epistemologias nos variados campos da pesquisa. Ao Dr. Antônio Cantarela pela metodologia, ensino e leveza em conduzir suas aulas. Ao professor Dr. Wellington Teodoro pela condução participativa das suas aulas e pelas provocações que me instigaram a buscar um novo olhar sobre a sociedade. Ao professor Dr. Carlos Caldas que em conjunto com o professor Dr. Roberlei Panasiewicz conduziram tão bem as aulas, e me apresentaram as concepções e pensamento do Peter Berger. Ao professor Dr. Paulo Agostinho pelo prazer imenso em ouvir seus ensinamentos e experiências durante a exposição das aulas. Ao professor e colega do Repludi Dr. Werbert Cirilo Gonçalves pela

paciência, atenção e orientações na caminhada acadêmica e pela sua participação na banca avaliadora. De igual maneira, agradeço a todas as pessoas do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião PUC Minas, professores e demais funcionários. De uma forma singular a todo o pessoal da secretaria do programa (PPGCR), e de um modo especial, ao Walison, que nunca mediu esforços para ajudar, compreender e orientar. Deixo saudações ao pessoal do grupo de pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo (REPLUDI) pelo aprendizado e pelas partilhas. Aos colegas de curso que durante esta trajetória me incentivaram, me ajudaram e juntos debatemos e trocamos muitas ideias sobre o universo das ciências da religião. À Zuleica Barcelos pelos ensinamentos, partilhas, paciência e incentivo nas buscas espirituais e epistêmicas. À Márcia Nascimento pela companhia agradável, pela ajuda nos momentos de inconstância, pela força e por não me deixar desanimar. Ao colega Daniel Judson por tantos debates, dúvidas, certezas e incertezas que pairam em nossa mente, obrigado! Ao colega Moisés pela ajuda espiritual, material, emocional, epistêmica e a tantos momentos que passamos juntos a debater, pensar, sentir a espiritualidade, e olhar para si, e nunca desistir dos seus objetivos. À Daniela Matos por ajudar-me a acreditar que tudo seria possível, mesmo diante de tantos obstáculos que aparecem nas circunstâncias mais inesperadas. Às colegas Marina, Bertha e aos colegas de curso: Pe. Eutrópio, Renato, Neuzinha, Girleuli, Juliano Mendes. Ao Dr. Romero e à Dra. Rita Grassi, ao Dr. Ozenildo e, aos que não lembro-me do nome, mas agradeço pela companhia agradável durante estes dois anos que passei na Puc Minas. À minha amiga Dra. Joedy Queiroz por proporcionar a realização inicial desse sonho! Sua ajuda foi fundamental e valeu muito a pena. Ao amigo Dr. José Flávio Nogueira por apresentar-me ao curso de ciências da religião. Por me incentivar no projeto e por partilhar seus conhecimentos para que eu pudesse participar desse universo tão extenso da pesquisa. E, jamais deixarei de agradecer e dedicar essa dissertação a minha menina que tanto amo, Ana Cecília, que teve tanto orgulho em ver-me dedicar tanto tempo neste trabalho, obrigado por sua paciência, afeto e por suas palavras de amor. A todas as pessoas que fizeram parte dessa minha trajetória, gratidão!

*Nenhum povo que passasse por isso como sua rotina de vida,
através de séculos, sairia dela sem ficar marcado indelevelmente.
Todos nós brasileiros, somos carne da carne
daqueles pretos e índios supliciados.
Todos nós brasileiros somos, por igual,
a mão possessa que os supliciou. A doçura mais terna e a crueldade mais atroz aqui se
conjugaram para fazer de nós a gente sentida e sofrida que somos
e a gente insensível e brutal, que também somos.
Descendentes de escravos e de senhores de escravos seremos sempre servos da malignidade
destilada e instalada em nós,
tanto pelo sentimento da dor intencionalmente produzida para doer mais,
quanto pelo exercício da brutalidade sobre homens,
sobre mulheres, sobre crianças convertidas em pasto de nossa fúria.
O povo Brasileiro, Darcy Ribeiro.*

*Ninguém ouviu um soluçar de dor
No canto do Brasil.
Um lamento triste sempre ecoou
Desde que o índio guerreiro
Foi pro cativo e de lá cantou.*

*Negro entoou um canto de revolta pelos ares
No Quilombo dos Palmares, onde se refugiou.
Fora a luta dos inconfidentes
Pela quebra das correntes.
Nada adiantou.*

*E de guerra em paz, de paz em guerra,
Todo o povo dessa terra
Quando pode cantar,
Canta de dor.*

*E ecoa noite e dia: é ensurdecador.
Ai, mas que agonia
O canto do trabalhador...
Esse canto que devia ser um canto de alegria
Soa apenas como um soluçar de dor.*

*(Letra e música de Paulo César Pinheiro
e Mauro Duarte que se eternizou na
voz de Clara Nunes, essa “tal mineira!”)*

RESUMO

O racismo religioso como um fenômeno social é diametralmente perceptível através das manifestações que estigmatizam e demonizam as religiões afro-brasileiras. Entretanto, os mecanismos dos variados tipos de racismos enraizados na nossa sociedade, turvam a nossa sensibilidade em perceber estes atos que já eram aplicados e praticados há séculos. Estes procedimentos afligiam, e ainda afligem milhões de pessoas dentro do nosso território e ao redor do mundo. Todavia, para os praticantes destas religiões, o racismo religioso fere, hostiliza, deixa sequelas profundas e mata. Esta dissertação objetiva analisar e compreender como os fundamentos do racismo estrutural estão incorporados ao racismo religioso que a partir do tema, Racismo religioso: a estigmatização e a demonização das religiões afro-brasileiras, inicia-se a nossa produção acadêmica. O que evidencia nesse processo é que os resultados permitiram inferir que o racismo religioso, analisando seus impactos sociais, históricos e simbólicos, configura-se como ramificação do racismo estrutural. E, é sustentado e justificado por um esquema de poder que naturaliza e inferioriza a cultura e as tradições religiosas afro-brasileiras. A partir de então, nossa percepção pairou-se na observação de que estes povos escravizados foram anulados a troco de uma pseudo-teoria (teorias raciais), que deslegitimou suas expressões religiosas e culturais. Esta pesquisa apresentada foi elaborada sob uma perspectiva teórica, e a metodologia utilizada foram fontes bibliográficas, tais como: teses, artigos científicos, resultados, discussões, conclusões e referências. Logo, a presente dissertação estruturou-se na averiguação das teorias raciais, e de como estas ideologias foram construídas e utilizadas para justificar a subalternização dos povos colonizados, perpetuando os preconceitos, desigualdades sociais e religiosas. Ainda dentro deste contexto, aprofundamos no estudo sobre a intolerância religiosa e suas mútuas implicações com o racismo religioso, onde através da interseccionalidade poderemos observar as diferenças destas manifestações. A partir de então, observamos que foi através de estratégias de resistência e resiliência que os escravizados preservaram suas tradições religiosas frente às adversidades vividas em sua história. Neste universo, incluímos também, os indícios de formação e institucionalização das expressões religiosas que foram ressignificadas em território brasileiro, e abrimos parênteses para o desafio do diálogo inter-religioso diante das constantes manifestações de aversão aos cultos afro-brasileiros.

Palavras-chave: Racismo religioso, religiões afro-brasileiras, estigmatização, demonização, resistência, diálogo inter-religioso, racismo estrutural.

ABSTRACT

Religious racism, as a social phenomenon, is diametrically evident through the manifestations that stigmatize and demonize Afro-Brazilian religions. However, the mechanisms of the various types of racism rooted in our society cloud our sensitivity to these acts, which have been practiced and applied for centuries. These practices afflicted, and still afflict, millions of people within our territory and around the world. However, for those who practice these religions, religious racism hurts, harasses, leaves profound scars, and kills. This dissertation aims to analyze and understand how the foundations of structural racism are embedded in religious racism. Our academic work begins with the theme, "Religious Racism: The Stigmatization and Demonization of Afro-Brazilian Religions." What this process reveals is that the results allow us to infer that religious racism, analyzing its social, historical, and symbolic impacts, is a branch of structural racism, sustained and justified by a power structure that naturalizes and demeans Afro-Brazilian culture and religious traditions. From then on, our perception focused on the observation that these enslaved peoples were nullified in exchange for a pseudo-theory (racial theories) that delegitimized their religious and cultural expressions. This research was developed from a qualitative perspective, and the methodology used was bibliographical sources, theses, scientific articles, reports, and interviews. Therefore, this dissertation was structured around the investigation of racial theories and how this ideology was constructed and used to justify the subordination of colonized peoples, perpetuating prejudice and social and religious inequalities. Within this context, we delve deeper into the study of religious intolerance and its mutual implications with religious racism, where, through intersectionality, we can observe the differences between these manifestations. From then on, we observed that it was through strategies of resistance and resilience that enslaved people preserved their religious traditions in the face of adversity throughout their history. In this context, we also include evidence of the formation and institutionalization of religious expressions that were reinterpreted in Brazil, and we open parentheses to the challenge of interreligious dialogue in the face of constant manifestations of aversion to Afro-Brazilian cults.

Keywords: Religious racism, Afro-Brazilian religions, stigmatization, demonization, resistance, interreligious dialogue, structural racism.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Ctro *Comunidade Tradicional de Terreiro*

LISTA DE IMAGENS E FIGURAS

<i>Tabela 1 IBGE</i>	33
<i>Tabela 2 IBGE</i>	87

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I - RAÇA: UMA IDEIAÇÃO HISTÓRICA SOCIAL.....	18
1.1. Racismo: uma construção ideológica e social.....	25
1.1.1 <i>Racismo Estrutural: um fenômeno persistente da modernidade</i>	30
1.2 Racismo Religioso: discriminação religiosa e as relações estruturais sociais	36
1.3. Intolerância, intolerância religiosa e Racismo religioso: Mútuas implicações	41
1.3.1 <i>Intolerância religiosa e racismo religioso: Caracterizações e pressupostos conjuntos</i>	44
CAPÍTULO II - A ESTIGMATIZAÇÃO E A DEMONIZAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS	50
2.1 Resistência, Resiliência e ressignificação como forma de preservação da cultura afro-brasileira.....	51
2.2 Calundus, quilombos e candomblés: origens e afirmação das identidades afro-brasileiras	55
2.2.1 <i>Calundus: prenúncio das práticas religiosas africanas</i>	58
2.2.2 <i>Os Quilombos e o sincretismo: novas estratégias de resistência e sobrevivência</i>	61
2.2.3 <i>Religiosidade popular negra: as irmandades dos homens pretos</i>	65
2.2.4 <i>Candomblé: indícios de sua formação e institucionalização na Bahia</i>	67
2.2.5 <i>Umbanda: uma religião de identificação brasileira</i>	71
2.3 A persistência do preconceito: mecanismos históricos-sociais, estigmatização e demonização contra as Religiões afro-brasileiras.....	77
2.3.1 <i>Demonização: um construto social e ainda vigente na contemporaneidade</i>	81
2.3.2 <i>Impacto do racismo religioso nas tradições religiosas afro-brasileiras</i>	87
CAPÍTULO III - RESISTÊNCIA E DIÁLOGO: NOVOS DESAFIOS E NOVAS ESTRATÉGIAS.....	92
3.1 Das primeiras às contínuas perseguições institucionais contra as CTTro	93
3.1.2 <i>Manifestações contemporâneas: desafios e resistência contra as CTTro</i>	99
3.1.3 <i>Recorrência do Racismo Religioso nas Comunidades Tradicionais de Terreiro</i>	105
3.2 Estratégias de sobrevivência: perseverança e autonomia.....	109
3.2.1 <i>O empoderamento: a busca por uma liberdade e direitos nos movimentos negros</i> ...	113
3.2.2. <i>Organização Comunitária: redes de solidariedade e comunicação contra o apagamento da cultura afro-brasileira</i>	117
3.3. O conceito e a importância do diálogo inter-religioso em uma sociedade plural ...	121
3.3.1 <i>Estratégias para o diálogo inter-religioso como ferramenta de resistência e paz social</i>	125
CONCLUSÃO.....	129
REFERÊNCIAS	132

INTRODUÇÃO

A diáspora africana, no contexto brasileiro, influenciou e impactou a formação cultural, social e econômica do nosso país. Desde os tempos coloniais, com o traslado forçado dos escravizados trazidos da África em suas diversas etnias, que a presença dos povos africanos segue moldando a sociedade brasileira. O encontro dos três povos: os indígenas, que aqui já se encontravam, os europeus portugueses, que dominaram o imenso território brasileiro, e os africanos. Estes últimos, que vieram a contragosto, juntamente com os indígenas, participaram ativamente da construção de uma nova nação, o que resultou em um país miscigenado, plural, onde as ideologias eurocêntricas predominaram através de variados mecanismos de poder¹.

Realmente não houve uma interculturalidade² ou mesmo um intercâmbio entre estes povos. Neste encontro entre portugueses e indígenas, houve somente a exploração e invasão do território brasileiro. Não foi amistoso, esse é o sentido dessa frase. O que sabemos foram as constantes investidas de um dominador, o europeu. E foi a partir do movimento expansionista que os portugueses encontraram em território “tupiniquim”, uma vasta fartura em suas diversas nuances, transformando, modificando a natureza e a rota de dois povos com destinos já traçados e condenados.

Desta maneira, a formação do povo brasileiro foi baseada, sobretudo, na cosmovisão eurocêntrica, onde os padrões existentes de dominação já eram uma realidade dura e hostil, sendo impetrada a ferro e fogo (importante destacar que isso foi literalmente, pois os mecanismos de dominação incluíram as mais aterrorizantes técnicas de controle e submissão)

¹ De acordo com Michel Foucault, os mecanismos de poder se desenvolvem em variados aparelhos do Estado (grifo nosso). O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir. Em *Vigiar e Punir* o que eu quis mostrar foi como, a partir dos séculos XVII e XVIII, houve verdadeiramente um desbloqueio tecnológico da produtividade do poder. As monarquias da Época Clássica não só desenvolveram grandes aparelhos de Estado – exército, polícia, administração local – mas instauraram o que se poderia chamar uma nova “economia” do poder, isto é, procedimentos que permitem fazer circular os efeitos de poder de forma ao mesmo tempo contínua, ininterrupta, adaptada e “individualizada” em todo o corpo social. Estas novas técnicas são ao mesmo tempo muito mais eficazes e muito menos dispendiosas (menos caras economicamente, menos aleatórias em seu resultado, menos suscetíveis de escapatórias ou de resistências) do que as técnicas até então usadas e que repousavam sobre uma mistura de tolerâncias mais ou menos forçadas (desde o privilégio reconhecido até a criminalidade endêmica) e de cara ostentação (intervenções espetaculares e descontínuas do poder cuja forma mais violenta era o castigo “exemplar”, pelo fato de ser excepcional). (Foucault, 1979, p. 8).

² Ricardo Salas nos explicita sobre a definição de interculturalidade: “A interculturalidade é uma nova e cada vez mais nítida tomada de consciência a respeito de que todas as culturas estão em um processo de gestação de seus próprios universos de sentido e, ainda, sem a possibilidade teórica de subsumir completamente o outro no meu sistema de interpretação. O novo modo de olhar anima essa disposição antropológica e histórica de abertura, com o fim de dar-nos conta de que muitos dos estudos realizados sobre os outros, supunham, efetivamente, uma superioridade e tendiam a caracterizar a outras culturas como estáveis e imóveis, uma forma de sustentar o próprio processo civilizatório”. (Salas Astrain, 2021, p. 62).

na nova colônia³. Alicerçados nos ideais expansionistas e raciais, os portugueses, com aval da Coroa portuguesa e da igreja Católica, fincaram raízes em solo brasileiro e deixaram profundas marcas⁴. E, estes estigmas ainda são presentes e constantes na população afrodescendente brasileira que ainda amarga uma das suas mais dolorosas chagas: o racismo em suas diversas facetas.

A influência da Coroa portuguesa moldou hegemonicamente a formação de uma nova nação, amalgamada por três raças, porém uma dessas raças era a que dominava e se denominava superior. E esta superioridade abrangia todos os níveis sociais, inclusive as tradições religiosas, a impetração de uma verdade única, onde quem não se submetia a essa verdade, seria condenado à fogueira, ao inferno, à estigmatização e demonização das suas crenças.

As tradições religiosas dos povos africanos escravizados, sua estigmatização e demonização é uma das reflexões mais importantes dessa dissertação, onde no segundo capítulo, iremos discorrer sobre este assunto tão vigente na nossa sociedade. Além do mais, este é um objeto de constante estudo das Ciências da Religião, uma vez que abarca o pluralismo e a liberdade de culto e crenças, inter cruzando-se com a linha de pesquisa escolhida, pluralismo religioso, diálogo e linguagem. Assim, este estudo busca também, perscrutar sobre como em uma sociedade plural ainda perpetua-se as manifestações de ódio, preconceito, vilipêndio de templos sagrados e desrespeito às outras pertenças.

Ao mesmo tempo, esta dissertação em um primeiro momento, busca uma definição dos termos "raça", "racismo" e "racismo estrutural". Onde, a partir deles, nosso intuito será de compreender a raiz da intolerância religiosa e do racismo religioso dirigidos às religiões afro-brasileiras, em especial, Candomblé e Umbanda⁵. Esta reflexão inicial será aprofundada no capítulo I, onde o tema será retomado de forma mais sistemática, estabelecendo as correlações entre os sentidos e suas implicações históricas dentro do contexto nacional.

³ O povo-nação não surge no Brasil da evolução de formas anteriores de sociabilidade, em que grupos humanos se estruturam em classes opostas, mas se conjugam para atender às suas necessidades de sobrevivência e progresso. Surge, isto sim, da concentração de uma força de trabalho escrava, recrutada para servir a propósitos mercantis alheios a ela, através de processos tão violentos de ordenação e repressão que constituíram, de fato, um continuado genocídio e um etnocídio implacável. (Ribeiro, 1995, p. 8).

⁴ As marcas da escravidão deixadas para os afrodescendentes foram profundas: “Assim, a escravidão negra passou a se constituir num excelente negócio para os portugueses, atraindo, inclusive, a atenção da Igreja que também buscava lucrar com este comércio e com a colonização no Brasil, e, portanto, apoiava tal regime. (...) A escravidão negra trouxe graves consequências para a sociedade brasileira, dentre elas, criou uma radical separação entre brancos e negros que levou ao antagonismo social, ao racismo e à discriminação racial. O racismo foi responsável por proclamar a inferioridade racial do negro e por legitimar a violência diária contra milhares de escravos, além disso foi importante para difundir no século XX o mito da democracia racial no país, de forma a manter os negros longe da realização de uma cidadania participativa e inclusiva. Em tudo isso a Igreja teve a sua contribuição, já que ela participou de diversas formas, de todo o processo escravista”. (Rodrigues, 2014, p. 41).

⁵ Este estudo ficará restrito somente ao Candomblé e Umbanda, por serem as religiões afro-brasileiras mais conhecidas e populares.

É de suma importância considerar a profundidade em que as mudanças sociais e os variados dispositivos de poder⁶ atuam sobre estas construções sociais. O que devemos levar em conta, também, as recorrentes manifestações de intolerância religiosa e racismo religioso contra as Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro)⁷, bem como as variadas manifestações de discriminação e ódio contra os povos de matriz africana que em solo brasileiro amalgamaram-se em afro-brasileiros⁸.

E, são as consequências dessa estrutura engendrada na cultura brasileira em decorrência da colonização e seus influxos sociais é que surgiu a necessidade de aprofundar-se e responder a um dos objetivos gerais que está inserido no tema: Racismo Religioso: a estigmatização e demonização das religiões afro-brasileiras. De modo que, a partir da minha experiência desde criança em territórios neopentecostais, fez-me tentar entender o porquê de tamanha discriminação, intolerância e racismo religioso contra as tradições dos afro-brasileiros e a sua religiosidade.

O presente estudo é fruto desta inquietude frente às injustiças sociais, injúrias religiosas que reverberam sobre os povos subalternos, no caso deste estudo, os povos afro-brasileiros e suas tradições culturais e religiosas. A gana por uma resposta a estas perguntas, fez com que pudéssemos perscrutar variadas bibliografias em busca de identificação de casos de racismo religioso contra as Comunidades Tradicionais de Terreiro.

A relevância desta pesquisa não está na busca em apresentar o racismo religioso como um fenômeno social, mas sim, os meios em que ele foi forjado, sustentado e replicado para continuidade e a manutenção do poder. Os interesses que estão por trás deste construto social é que sustentam o tema, e nos fará refletir sobre as caracterizações e estigmatizações utilizadas pelas classes dominantes, e também, a causa destes preconceitos que se estenderam ao longo dos séculos.

Posto isso, a presente investigação abordará a complexidade das relações étnico-raciais e religiosas no Brasil, marcadas por opressões históricas vigentes. Sendo que o racismo religioso focaliza-se contra as religiões afro-brasileiras que são constantemente estigmatizadas

⁶ Para Foucault, um dispositivo é sempre um dispositivo de poder, que opera em um determinado campo e se desvela pela articulação que se engendra a partir de uma multiplicidade de elementos e pela relação de poder que entre eles se estabelece. O dispositivo expressa, ainda, um objetivo estratégico que atende a uma urgência histórica [...] Ao se constituir, um dispositivo fica disponível para ser operacionalizado em diferentes circunstâncias e momentos, se autorreproduzindo mediante seu preenchimento estratégico. (Carneiro *apud* Foucault, p. 24).

⁷ CTTro: Abreviação de Comunidades Tradicionais de Terreiro.

⁸ Nesta dissertação utilizaremos o termo religiões afro-brasileiras pelo fato do desenvolvimento destas pertenças em território nacional, devido ao amalgamento de duas culturas, africana e brasileira. [...] “A cultura africana é a que se desenvolveu ao longo dos séculos na África, entre seus povos. A cultura afro-brasileira é a mistura do que os povos africanos trouxeram quando vieram para o Brasil com a nossa e outras culturas aqui existentes”. (Ine, 2025)

e perseguidas. Estas violências, tanto verbais quanto físicas, refletem e reforçam a permanência das estruturas sociais excludentes. E uma das indagações deste estudo, é que o racismo religioso, neste contexto, revela-se como uma das manifestações do racismo estrutural, que inferioriza corpos, cultura e espiritualidades negras.

Perante esta inquietação, buscamos organizar esta dissertação em três capítulos, subdivididos em 23 subtítulos. Sendo que no primeiro capítulo, abordaremos sobre, *Raça: uma ideiação histórica social* que será dividida em cinco momentos, onde a partir do conceito de raça, outros construtos sociais foram surgindo. Consequentemente, em primeiro momento, versaremos sobre como a etimologia, a construção ideológica, histórica e social do termo raça foram criadas, reinventadas e utilizadas como propósito de subalternização dos diversos povos colonizados. E, que ainda é utilizada como justificativa que ressoa na pós-modernidade.

Neste primeiro capítulo, ainda abordaremos sobre o *Racismo Estrutural: um fenômeno persistente da modernidade* que está presente em variadas instituições brasileiras como, igrejas, escolas, clubes de futebol, universidades, dentre outras. E, de como o desdobramento cronológico nos alude pelo fato do fenômeno social do racismo revelar uma inextricável vinculação com uma intrincada tessitura social. A partir daí, remontando aos tempos coloniais, notamos que sua extensão temporal se estendeu por múltiplos séculos, sendo que uma das chaves de leitura desses fatos é a interseccionalidade⁹.

Na sequência, seguiremos com o terceiro momento que abordará sobre o *Racismo Religioso: discriminação religiosa e as relações entre estruturas sociais*. Buscaremos compreender como o racismo religioso se entrelaça com as práticas discriminatórias baseadas na dualidade etnia-religião, e que será crucial para uma análise abrangente dentro do contexto das religiões afro-brasileiras. Assim, entenderemos como o racismo religioso é designado a uma religião que está relacionada a uma raça, neste caso, o termo raça é referido a um grupo étnico, que na maioria das vezes, é representado por um grupo minoritário marginalizado socialmente.

Na conclusão do primeiro capítulo, abordaremos sobre a *Intolerância Religiosa e Racismo Religioso: caracterizações e pressupostos*, onde versaremos sobre a ambiguidade entre estes dois termos, assim como os seus significados e caracterizações. Diante das

⁹ O termo interseccionalidade foi criado em 1989 pela jurista e professora norte-americana Kimberlé Crenshaw, segundo Crenshaw: “A interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado 3 – produtores de avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais. Segundo Kimberlé Crenshaw, a interseccionalidade permite-nos enxergar a colisão das estruturas, a interação simultânea das avenidas identitárias, além do fracasso do feminismo em contemplar mulheres negras, já que reproduz o racismo. Igualmente, o movimento negro falha pelo caráter machista, oferece ferramentas metodológicas reservadas às experiências apenas do homem negro”. (Akotirene *apud* Crenshaw, 2019, p. 14).

disparidades notáveis, há uma intersecção na forma como as estruturas de poder são mantidas e certos grupos religiosos são excluídos. O que requer um exercício constante do nosso olhar para reconhecer as ações que ocorrem, sem que tenhamos consciência do imbróglio que está por trás de toda a ardilosa forma de manutenção do poder.

No segundo capítulo, nossos olhares voltam-se para a *Estigmatização e a demonização das religiões afro-brasileiras*, onde partiremos para um estudo mais apurado sobre estas religiões. Dividimos nossa pesquisa em 9 momentos, onde aprofundamos na observação do período histórico em que a religiosidade africana é ressignificada em território brasileiro até a institucionalização das duas mais conhecidas tradições afro-religiosas, o Candomblé e a Umbanda. Abordaremos, também, sobre a *Resistência, resiliência e ressignificação como forma de preservação da cultura afro-brasileira*. Como os povos africanos escravizados suportaram e resistiram toda a sobrecarga de trabalhos forçados, e ainda, ressignificaram suas tradições culturais e religiosas. Neste capítulo, abordaremos sobre *Os quilombos e o sincretismo: novas estratégias de resistência e sobrevivência*. A partir dessa ótica, entendemos como os quilombos foram criados, e sua importância para a construção da identidade afro-brasileira. Por fim, expomos sobre um dos objetivos centrais desta pesquisa, e, que, cuja explicação já se encontra implícita no tema, *demonização: um construto social e ainda vigente na contemporaneidade*.

No terceiro capítulo, partiremos do processo sobre a *resistência e diálogo: novos desafios e novas estratégias*, onde dividiremos nossa pesquisa em nove momentos. Nesta divisão, entendemos como as Comunidades Tradicionais de Terreiro utilizaram variadas táticas para resistir a tantas investidas contra suas tradições culturais e religiosas. E, no primeiro momento deste terceiro capítulo, abordamos sobre a história e cronologia das *Primeiras às contínuas perseguições institucionais contra as CTTro*. O nosso foco será sobre as manifestações de ataques à estas comunidades, seus desafios e resistência. Conseqüentemente, falamos sobre as *Estratégias de sobrevivência: perseverança e autonomia*, que os povos das CTTro utilizaram para o enfrentamento das adversidades cotidianas. Abordamos sobre o empoderamento e a busca por liberdade nos movimentos negros, e a importância da conscientização de várias lideranças negras para a formação de grupos que exigissem uma pauta sobre os direitos dos cidadãos afrodescendentes.

Sequencialmente, na conclusão do terceiro capítulo, finalizaremos com as *Estratégias para o diálogo inter-religioso como ferramenta de resistência e paz*. Como esse assunto é recorrente e relevante para resistir às pressões de ódio, discriminação e toda sorte de preconceitos sobre as religiões não hegemônicas. No caso deste estudo, as religiões afro-

brasileiras sofrem com as investidas de grupos que, por desconhecerem as religiões não hegemônicas, justificam toda uma gama de manifestações negativas contra estas pertenças.

Essa dissertação traz importante reflexão sobre as consequências negativas do racismo religioso e a importância do diálogo inter-religioso como mediação destes conflitos que afetam milhões de brasileiros e pessoas ao redor do mundo. Trazemos contribuições de autores renomados como Raimon Panikkar, Claude Geffré, Franz Fanon, Reginaldo Prandi, Roger Bastide, Lilian Schwarcz, Sueli Carneiro, Cláudia Regina Alexandre, Roberlei Panasiewicz, dentre outros e outras autoras que contribuíram imensamente para a construção deste trabalho.

CAPÍTULO I - RAÇA: UMA IDEIAÇÃO HISTÓRICA SOCIAL

As relações sociais dentro da história das civilizações possuem fundamentos profundos que refletem as diversas interações entre grupos, tanto culturalmente quanto no âmbito religioso, social e político. E, dentro deste contexto é que iniciamos com a pesquisa e a compreensão do termo “raça”, como a etimologia presente na expressão em destaque foi criada. Segundo o argumento de Almeida (2019, p. 20),

[...] há grande controvérsia sobre a etimologia do termo raça. O que se pode dizer com mais segurança é que seu significado sempre esteve de alguma forma ligado ao ato de estabelecer classificações, primeiro, entre plantas e animais e, mais tarde, entre seres humanos. A noção de raça como referência a distintas categorias de seres humanos é um fenômeno da modernidade que remonta aos meados do século XVI.

Em contraposição, o substantivo raça é uma concepção complexa e ampla devido a seu emprego polissêmico, tanto nas formas etimológicas e contextuais, como no uso da linguística e das ciências. E, encontramos outra compreensão do termo raça direcionada ao mundo animal. No qual esse pressuposto está ligado a um conjunto de traços biológicos. Mendes (2012, p.101-102), nos explicita a seguinte definição,

a origem do termo raça tem raízes na palavra latina ratio, que significa, entre outras coisas, “ordem cronológica”; quando reportado a uma realidade biológica, esse sentido lógico tende a persistir. A raça é, então, entendida como um conjunto de traços biológicos e psicológicos que interligam ascendentes e descendentes numa mesma linhagem. Inicialmente, o termo estava ligado ao mundo animal, mas, a partir do século XVI, a sua aplicação estendeu-se ao ser humano. (Mendes *apud* encyclopaedia universalis 1992, p. 438).

Diante da exposição de tais conceituações, o atrelamento dos sentidos e das definições do termo raça está cronologicamente implícito nas circunstâncias históricas e sociais; bem como, este termo está relacionado a outro sentido de poder existente dentro das sociedades colonialistas. Consequentemente, a influência política e econômica gerou uma camuflagem destes significados, objetivando a manutenção do sistema colonialista em suas variadas formas. Segundo Almeida (2019, p. 20),

[...] raça não é um termo fixo, estático. Seu sentido está inevitavelmente atrelado às circunstâncias históricas em que é utilizado. Por trás da raça sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito relacional e histórico. Assim, a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas.

Já na concepção de Pinho e Sansone (*et al.*, 2008, p. 66), “as raças são, cientificamente, uma construção social” e utilizam conceitos, crenças, normas e valores conforme a interação desses grupos. E, os autores Pinho e Sansone (*et al.*, 2008, p. 66), ainda acrescentam que as teorias raciais “são discursos sobre as origens de um grupo, que usam termos que remetem à

transmissão de traços fisionômicos, qualidades morais, intelectuais, psicológicas, etc., pelo sangue (conceito fundamental para entender raças e certas essências)”.

No entanto, considerando este contexto histórico, e conseqüentemente, na utilização deste mesmo conceito de raça, partiremos do pressuposto de que ele foi estruturado e ressignificado de acordo com os padrões existentes da época. E, como fenômeno desta modernidade, ele foi evoluindo e revelando mudanças nas compreensões científicas e sociais. Segundo Munanga (1999, p. 1),

[...] Etimologicamente, o conceito de raça veio do italiano *razza*, que significa raça, linhagem, espécie, etnia. [...]. Na história das ciências naturais, o conceito de raça foi primeiramente usado na Zoologia e na Botânica para classificar as espécies animais e vegetais. Foi neste sentido que o naturalista sueco, Carl Von Linné, conhecido em Português como Lineu (1707-1778), o usou para classificar as plantas em 24 raças ou classes, classificação hoje inteiramente abandonada.¹⁰

Logo, surge outra pressuposição, baseada nas concepções de Bomfim (2008), em que a teoria das raças é um paralogismo¹¹ que sobrevive sobre o constructo de um ideal de uma raça superior, e que foi engendrado para a subjugação dos povos recém conquistados. Essa teoria nasceu com um intuito de servir aos interesses dos grupos hegemônicos que dominavam os eventos ultramarinos e submetiam suas colônias com as ideologias civilizatórias da época. De acordo com o próprio Bomfim (2008, p. 190),

[...] Ao examinar a influência de cada uma das raças sobre as novas sociedades, importa pouco o estudo das qualidades positivas dos selvagens e dos negros; o essencial é saber qual o valor absoluto dessas raças, em si – a sua capacidade progressista: se são civilizáveis ou não. Tanto vale discutir logo toda a célebre teoria das raças inferiores. Que vem a ser esta teoria? Como nasceu ela? A resposta a estas questões nos dirá que tal teoria não passa de um sofisma abjeto do egoísmo humano, hipocritamente mascarado de ciência barata, e covardemente aplicado à exploração dos fracos pelos fortes.

E foram com essas mudanças que se estruturaram os novos padrões e conceitos das teorias sociais da modernidade, e estabeleceram, por norma, uma nova conduta para os povos colonizados. As relações de imposição da subalternidade tinham álibis a se apoiarem, a raça e o controle do trabalho foram fundamentais para o sucesso desta transição que teve a América como um dos laboratórios mais exitosos desta empreitada. Como nos aponta Quijano (2005. p. 2-3),

¹⁰ Carl Lineu (1707–1778) denominado “pai” da taxonomia (Taxonomia é a disciplina biológica que define os grupos de organismos biológicos com base em características comuns e dá nomes a esses grupos), foi um naturalista sueco, cujo nome é aliás referido sob formas diversas, incluindo a latinizada *Carolus Linnaeus*, e cuja reputação se deve sobretudo ao seu contributo no âmbito da classificação científica, em particular ao desenvolvimento e sistematização da classificação binominal. (Silva, 2021).

¹¹ Para Aristóteles, Paralogismo é um silogismo ou qualquer argumento formalmente falso. Immanuel Kant define o Paralogismo como uma falsa argumentação da psicologia racional, que se ilude achando que pode deduzir do simples “eu penso” em determinações materiais do conceito de alma. (Dicio 2024)

[...] a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial. Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. [...] A América constituiu-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira id-entidade da modernidade. Dois processos históricos convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo e estabeleceram-se como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder. [...] Desse modo, raça, converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial.

Devido a esta complexidade, o autor atenta para as questões de como a filosofia moderna e as demais ciências insurgentes influenciaram na construção do saber humano. Como o processo histórico da evolução científica abriu caminhos para uma nova concepção destas transformações societárias. Seguindo essa mesma linha de raciocínio, Rodrigues (2021, p. 26) nos atenta para o fato de que,

[...] Para entender a ideia de raça e como ela ganha relevância social é preciso compreender como o homem foi construído na filosofia moderna e, para isso, faz-se necessário um breve percurso histórico sobre o projeto iluminista de transformação social, iniciado no século XVIII e que impulsionou a construção do saber filosófico.

Ao longo dos séculos seguintes, a consolidação do ideário associado ao conceito de raça teve grande êxito ao ressignificar os povos colonizados. A máxima representação da superioridade etnocêntrica, em que o colonialista europeu com suas descobertas e suposta civilização, dominaria o imaginário das culturas “primitivas”, fazendo-se acreditar que a forma de vida destas minorias “não civilizadas” não eram dignas de uma ascensão evolutiva, psicológica e social. Como nos aponta Strauss (1980, p. 1),

[...] Mas nada está mais longe do nosso objetivo do que uma tal empresa que apenas conduziria à formulação da doutrina racista ao contrário. Quando procuramos caracterizar as raças biológicas mediante propriedades psicológicas particulares, afastamo-nos da verdade científica, quer a definamos de uma maneira positiva quer de uma maneira negativa. Não devemos esquecer que Gobineau, a quem a história fez o pai das teorias racistas, não concebia, no entanto, a "desigualdade das raças humanas" de uma maneira quantitativa mas sim qualitativa. Para ele, as grandes raças primitivas que formavam a humanidade nos seus primórdios - branca, amarela, negra - não eram só desiguais em valor absoluto, mas também diversas nas suas aptidões particulares¹².

Esta empreitada de ampliação e conquista de novas terras foi “impulsionada pela expansão econômica mercantilista e a descoberta do novo mundo, que forjaram a base material a partir da qual a cultura renascentista iria refletir sobre a unidade e a multiplicidade da existência humana”, Almeida (2019, p. 20). E este desejo de aventura e conquista, fomentou

¹² Joseph Arthur de Gobineau. Um dos pais das teorias raciais do século XIX e que escreveu seu famoso livro: *Essai sur l'inégalité des races humaines* (Ensaio sobre as desigualdades da raça humana). (Gobineau, 2021).

todo um projeto rumo às novas terras longínquas. Como nos alude Guerriero (et al., 2000, p. 34),

[...] Era esse espírito renascentista que movia os viajantes e artistas do século XVI e XVII que se aventuraram nos domínios do Novo Mundo, produzindo relatos e iconografias sobre sua flora, fauna e habitantes nativos e alimentando a curiosidade e imaginário dos europeus [...].

A partir de então, faremos um recorte cronológico deste intervalo para meados dos séculos XVIII e XIX, onde “iniciam-se os primeiros pensamentos fundamentados por intelectuais do período, que irão ocasionar o processo de desumanização entre os seres humanos de determinadas culturas”. (Rodrigues, 2021, p. 30). Dentre estes pensadores, o filósofo francês, Auguste Comte (1798 - 1857), se destaca através do surgimento do positivismo europeu onde o ser humano se torna objeto de variados estudos.

Com a expressiva adesão à nova teoria filosófica em destaque, e também, com outras ciências insurgentes que explicam as variadas classificações e características da espécie humana, o mundo mudaria a concepção já existente sobre o termo raça. E, logo apropriar-se-ia destes novos modelos explícitos, que serviram para a justificação destas diversidades. Ou seja, o ser humano tornou-se objeto de estudo científico, e estas teorias passaram a servir de base para a explicação de novos conceitos que surgiram na modernidade. Como nos explicita Almeida (2019, p. 29),

[...] O espírito positivista surgido no século XIX transformou as indagações sobre as diferenças humanas em indagações científicas, de tal sorte que de objeto filosófico, o homem passou a ser objeto científico. A biologia e a física serviram como modelos explicativos da diversidade humana: nasce a ideia de que características biológicas – determinismo biológico – ou condições climáticas e/ou ambientais – determinismo geográfico – seriam capazes de explicar as diferenças morais, psicológicas e intelectuais entre as diferentes raças.

No entanto, observa-se que, após a efervescência das novas filosofias, ciências e teorias sociais utilizadas no século XVIII e XIX, estes mesmos pressupostos foram corporificados cientificamente em novos projetos. Assim, diante das novas especulações sobre o objeto de estudo, que foi o ser humano, estas mesmas ideologias estavam fervilhando no cenário europeu e foram estendidos além-mar. Segundo Guerriero et al., (2000, p. 37),

[...] Se Comte foi o responsável pela formulação do projeto científico no século XIX, foi Charles Darwin quem o concretizou (...) o sucesso de Darwin também foi o sucesso do evolucionismo enquanto princípio explicativo das diferenças. A aplicação de suas teorias biológicas à compreensão das diferenças culturais, associadas à classificação comteana das formas de evolução do pensamento, resultaram no darwinismo social, modelo híbrido e questionável de compreensão das formas socioculturais observadas nos diferentes povos¹³.

¹³ O darwinismo social predominou durante o século XIX e início do XX, sendo a raiz do racismo científico e dos estudos de evolução cultural. Seu pressuposto era a existência de uma história única e evolutiva para todos os povos, sendo que as diferenças entre eles se deviam a etapas distintas na evolução biológica e cultural. As

Visto que, este conceito está vinculado às variações históricas, bem como as manipulações institucionais, políticas e epistemológicas moldadas por dispositivos de poder existentes nas sociedades modernas e pós-modernas. Assim como os novos significados que são criados e avocados por teorias conservadoras e fundamentalistas que são formadas ao longo de toda construção social da humanidade. Segundo Tavolaro (2010, p.3),

[...] Atualmente, o uso científico do conceito de raça para delimitar grupos invariáveis segundo as suas características físicas e culturais é amplamente refutado em prol de uma afirmação bastante genérica de que raça é uma construção social. No entanto, ainda carecemos de um consenso quanto ao caráter propriamente social da raça como categoria simbólica e analítica. É possível que isso se deva precisamente ao fato de que, em sendo uma categoria social, ela está sujeita às variações históricas e manipulações políticas, institucionais e epistemológicas bem como às relações de poder presentes em todos esses níveis.

Partindo do pressuposto do conceito sobre raça, existe um ponto congruente entre as formas práticas de execução do preconceito racial, pois as bases formais onde a discriminação incide é de que elas são voltadas a grupos étnicos e que “as histórias raciais são apenas uma superestrutura, um manto, uma surda emanção ideológica que se despe de uma realidade econômica”. (Fanon, 1980, p. 22).

Em detrimento dos argumentos citados acima, fizemos outro recorte neste ponto sobre as funções das classificações raciais, que também foram preservadas pelos intelectuais do movimento iluminista, com as quais usaram ferramentas, novos dispositivos de poder para fundamentarem as teorias recém-criadas. E, que, a partir de então, expandiram-se em variadas revoluções para a reorganização do mundo; da sociedade feudal para a sociedade colonialista/capitalista. Como nos instrui Almeida (2019, p. 21-22),

[...] Do ponto de vista intelectual, o iluminismo constituiu as ferramentas que tornariam possível a comparação e, posteriormente, a classificação, dos mais diferentes grupos humanos com base nas características físicas e culturais. Surge então a distinção filosófico-antropológica entre civilizado e selvagem, que no século seguinte daria lugar para o dístico civilizado e primitivo. O iluminismo tornou-se o fundamento filosófico das grandes revoluções liberais que, a pretexto de instituir a liberdade e livrar o mundo das trevas e preconceitos da religião, iria travar guerras contra as instituições absolutistas e o poder tradicional da nobreza. As revoluções inglesas, a americana e a francesa foram o ápice de um processo de reorganização do mundo, de uma longa e brutal transição das sociedades feudais para a sociedade capitalista em que a composição filosófica do homem universal, dos direitos universais e da razão universal mostrou-se fundamental para a vitória da civilização.

diferenças teriam um substrato biológico que as explicariam: as diferenças de características físicas passaram a ser entendidas como determinantes biológicos que explicariam a diferenciação entre as formas de vida cultural dos povos. Neste contexto, a raça surgiu como categoria científica para explicar as diversidades. A civilização ocidental, caucasiana, vitoriosa no processo de colonização e ungida pelos benefícios tecnológicos e econômicos gerados pela Revolução Industrial, passou a ver-se como o mais alto grau de evolução humana; as sociedades de coletores, caçadores e pescadores, de pele escura e atadas a formas tradicionais de produção e subsistência, foram colocadas no grau mais primitivo de humanidade. Redefinido pela ciência do século XX, o homem continuava a ser uma entidade natural e racional, mas sua natureza e razão deixaram de ser vistas como essências metafísicas e passaram a ser concebidas com realidades biológicas determinadas por capacidades inatas. (Guerrero et al., 2000, p. 37)

Esta mesma civilização que, no século seguinte, seria levada para outros lugares do mundo, para os primitivos, para aqueles que ainda não conheciam os benefícios da liberdade, da igualdade, do Estado de direito e do mercado. E foi esse movimento de levar a civilização para onde ela não existia que redundou em um processo de destruição e morte, de espoliação e aviltamento, feito em nome da razão e a que se denominou colonialismo¹⁴.

Observa-se que neste mesmo contexto histórico, e utilizando o pensamento baseado nas teorias raciais do período, em especial no século XIX; o filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel, discorre sobre os africanos, de como suas características físicas eram levadas em conta pelas perspectivas dos olhares teóricos da modernidade. O que nos exemplifica que os pressupostos sobre raça já eram uma tônica enraizada no pensamento científico e filosófico da época¹⁵. Como nos elucida Laplantine *apud* Hegel (2003, p. 31),

[...] os "negros" não respeitam nada, nem mesmo eles próprios, já que comem carne humana e fazem comércio da "carne" de seus próximos. Vivendo em uma ferocidade bestial inconsciente de si mesma, em uma selvageria em estado bruto, eles não têm moral, nem instituições sociais, religião ou Estado.

Entrecortando a influência e o alcance universal, estas teorias raciais solidificaram-se e moldaram o pensamento de várias civilizações. Inclusive, no cenário brasileiro, estes conceitos ganharam força e modificaram as estruturas culturais, religiosas e sociopolíticas da nossa sociedade. Uma vez que, devido ao encontro de raças existentes no Brasil, uma gama de pesquisadores de várias escolas de estudos concernentes ao assunto raça, baseou suas teorias no Darwinismo Social. De acordo com Schwarcz (1993, p. 58),

darwinismo social” ou “teoria das raças”, essa nova perspectiva via de forma pessimista a miscigenação, já que acreditava que “não se transmitiriam caracteres adquiridos”, nem mesmo por meio de um processo de evolução social. Ou seja, as raças constituiriam fenômenos finais, resultados imutáveis, sendo todo cruzamento, por princípio, entendido como erro. As decorrências lógicas desse tipo de postulado eram duas: enaltecer a existência de “tipos puros” — e portanto não sujeitos a processos de miscigenação — e compreender a mestiçagem como sinônimo de degeneração não só racial como social. Pois, “estava presente na imagem que externamente se veiculava e em especial na interpretação dos vários naturalistas que ao longo do século XIX por aqui passaram à procura de espécimes raros da flora e da fauna, e se depararam com o espetáculo dos homens e da mistura de raças”.

Dantas *et al* (2012, p. 86), afirmam que “os critérios de diferenciação racial e as justificativas para desigualdade social passaram a basear-se nos argumentos biológicos das

¹⁴ O termo Colonialismo pode ser conceituado como um método de dominação de uma nação sobre outra por meios territoriais, culturais e econômicos. Existem dois modelos de formação de colônias: o modelo de exploração, que busca a extração de recursos e matérias-primas da região colonizada para o império colonizador e o modelo de povoamento, relacionado com o deslocamento de uma massa de colonos para o território a ser colonizado. O Colonialismo está diretamente ligado ao Imperialismo e ao Orientalismo, este último vinculado a uma falsa ideia de globalização que compõe uma narrativa de legitimação do processo de invasão e opressão do Ocidente sobre o Oriente. (Almeida, 2019, p. 21 *apud* Losurdo 2020).

¹⁵ Principal representante do idealismo alemão, Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em 27 de agosto de 1770. Ele se empenhou em reconsiderar a relação do pensamento com o mundo externo, buscando uma forma de superar a dicotomia posta pela subjetividade moderna entre o sujeito e o objeto, entre o homem e o mundo. (Fuini 2022).

teorias raciais, tidas na época como científicas e legítimas”. E que, ao longo da segunda metade do século XIX, a ampliação do efeito destas teorias já estavam presentes no cenário nacional, em especial, ao momento em que o país vivia. E ainda, de acordo com Dantas *et al* (2012, p. 86),

[...] No Brasil, a introdução das teorias raciais evolucionistas e a intensificação dos debates sobre a mestiçagem ocorreram a partir da segunda metade do século XIX. Não foi por acaso que a grande repercussão dessas teorias se deu justamente no momento em que se discutia - e decidia - que tipo de cidadania os ex-escravos e seus descendentes teriam.

E, dentro deste contexto histórico da diáspora africana, já enraizada em solo brasileiro, Dantas *et al* (2012, p. 86), ainda nos alerta de que “o que a população negra viu nas primeiras décadas republicanas foi a consolidação de projetos sócio-políticos excludentes e a ideia de raça se fortalecer como critério de classificação social e justificativa para a desigualdade”. Ou, como nos alude Nogueira (2020, p. 29), “são tentativas organizadas e sistematizadas de extinguir uma estrutura mítico-africana milenar que fala sobre modos de ser, de resistir e de lutar”.

Porém, antes de entendermos esta história contextual diaspórica africana, é essencial prestarmos atenção à compreensão destes povos e seus grupos sociais, muito bem antes da colonização. Todavia, ainda vale ressaltar a complexidade que é o estudo de um continente com dimensões geográficas colossais, e que, onde a formação e organização destes povos está aquém desta pesquisa. No entanto, como nos alude Ki-Zerbo (2010, p. 133), “assim, apreender a história da África como um todo e considerar, nessa perspectiva, suas fontes escritas, continua a ser tarefa delicada e particularmente difícil”.

Ademais, a África pré-colonial é um estudo à parte, mas que desperta a curiosidade em adentrar nesta fantástica civilização que se organizava em seus variados grupos étnicos, linguísticos, religiosos e territoriais. E, como nos alude Silva (2008, p. 11), “desde os primeiros contatos, ainda no século XV até o chamado período colonial, a relação dos portugueses com os africanos no que diz respeito à exploração dos minerais foi marcada pela tensão e muitas vezes pela violência”.

Portanto, as concepções ideológicas criadas a partir da ideia de raça, reforçaram as classificações impostas como uma nova construção social onde a hierarquização dos povos colonizados era utilizada para a justificação de domínio e poder. Sendo que a impetração de políticas, doutrinas fundamentalistas e complexas causaram efeitos colaterais, tanto dentro de uma sociedade local quanto da sua amplitude internacional, corroborando com posturas e políticas que assolam a humanidade. De acordo com Pinho e Sansone *et al* (2008, p. 65),

[...] O que chamamos modernamente de racismo não existiria sem essa ideia que divide os seres humanos em raças, em subespécies, cada qual com suas qualidades.

Foi ela que possibilitou a hierarquia entre as sociedades e populações humanas fundamentadas em doutrinas complexas. Essas doutrinas sobreviveram à criação das ciências sociais, das ciências da cultura e dos significados, respaldando posturas políticas insanas, de efeitos desastrosos, como genocídios e holocaustos.

Nota-se, uma evidente importância em compreendermos sobre a etimologia e os conceitos históricos do conceito raça, uma vez que em posse de tais conhecimentos possamos contextualizar os debates contemporâneos sobre os fenômenos sociais do racismo, racismo religioso e racismo estrutural. Na medida em que novos dispositivos de poder engendram suas formas de ludibriar a consciência e os corpos dos grupos minoritários. Como nos elucidava Bomfim (2008, p. 192), “a argumentação, à demonstração científica, não chega a ser pífida, porque é estulta; mas foi bastante que lhe pudessem dar esse nome de Teoria científica do valor das raças, para que os exploradores, os fortes do momento, se apegassem a ela”.

A desconstrução dessas narrativas de superioridade etnocêntricas, e de conceitos hegemônicos sobre raça e racismo, são passos essenciais para a promoção de uma consciência que incorpore os seres humanos em uma sociedade mais justa e equitativa. A partir destes conhecimentos, é importante a busca e aplicação de uma cosmopercepção¹⁶, e não somente de uma cosmovisão, cujo sentido está implícito na descrição da cultura ocidental. Uma vez que “o termo ‘cosmopercepção’ é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais”. (Oyěwùmí 2002, p. 3).

1.1. Racismo: uma construção ideológica e social

Pesquisar a respeito de temas étnico-raciais no Brasil e no mundo é sempre um assunto complexo e controverso, pois existem variadas teorias e diferentes conceitos sobre estas proposições. Na perspectiva brasileira este tópico é ainda mais escuso, pois no Brasil, há um escamoteamento secular existente nas questões que envolvem “os racismos”;¹⁷ sendo uma produção da construção e da ascensão social. Segundo Bomfim (2008, p. 18), “uma

¹⁶ [...] O termo “cosmovisão”, que é usado no ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. Neste estudo, portanto, “cosmovisão” só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental e “cosmopercepção” será usada ao descrever os povos iorubás ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos[...] Traduzo aqui a expressão “world-sense” por “cosmopercepção” por entender que a palavra “sense”, indica tanto os sentidos físicos, quanto a capacidade de percepção que informa o corpo e o pensamento. A palavra “percepção” pode indicar tanto um aspecto cognitivo, quanto sensorial. E o uso da palavra “cosmopercepção” também busca seguir uma diferenciação – proposta por Oyěwùmí – com a palavra “worldview”, que é, usualmente, traduzida para o português como “cosmovisão” e não como “visão do mundo” (N. da T.). Oyěwùmí (2002, p.3)

¹⁷ Existem variados tipos de racismo dentro da concepção pós moderna, e que foram catalogados em um glossário pelo Ministério Público de Minas Gerais, dentre eles: racismo epistêmico, ambiental, estrutural, institucional, recreativo, obstétrico, religioso e social. (Silva, Oliveira, 2022, p. 66-73). Para saber mais: <https://shre.ink/gLot>

nacionalidade é o produto de uma evolução; o seu estado presente é forçosamente a resultante de ação do seu passado, combinada à ação do meio. É mister estudá-la ‘no tempo e no espaço’”. E, será nesse quesito que iremos adentrar com o nosso estudo.

O termo racismo¹⁸, surgido no século XX, é uma manifestação comportamental originária de tempos remotos, e reafirmada no período colonial; cuja abordagem se reconfigurou como uma constante nas diversas sociedades escravocratas. E, segundo Francisco Bethencourt (2018, p. 5), que utiliza o argumento de que, “determinadas configurações de racismo só podem ser explicadas com a pesquisa de conjunturas históricas, que precisam ser comparadas e estudadas no longo prazo”. Partindo desse pressuposto, notamos que o racismo é uma construção social que se afirma em conjunto com a contextualização histórica de cada período em que foi evocado.

No caso deste estudo proposto, o racismo surge como uma representação da cosmovisão dos povos europeus (etnocêntrica), que acabaram importando costumes já existentes, crenças e ideologias que cruzaram o Atlântico e que se instalaram na América, Ásia e África, tendo como uma das suas fundamentações, o conceito racial. Bem como do apoderamento de conhecimentos existentes dos povos colonizados e da sua reutilização para o proveito da nova ordem, onde uma recém-estrutura foi moldada e cumprida à risca. Segundo Santos (2018, p. 17),

[...] Essas considerações colocam-nos em face da seguinte observação: a modernidade está assentada sobre o racismo e a anti negritude. Essa é uma tese a ser considerada, inclusive devido ao fato de alterar, sobremaneira, as possibilidades de leitura desses fenômenos “histórico-culturais” como a chamada intolerância religiosa, ou como usualmente tem-se classificado como “racismo religioso” no Brasil. Portanto, o racismo é um modus operandi estruturante.

Baseado na estimativa de que se assimilarmos em um grau melhor o significado do que é preconceito racial, poderemos afirmar previamente que o racismo é “correlato”, porém, ao mesmo tempo eles são divergentes. Apoiando ainda na premissa de que o racismo, seria uma aversão à alteridade de um presumido grupo social racializado e, neste caso, contextualizando-o ao sentido histórico do Brasil, este determinado grupo seria especialmente o grupo dos afrodescendentes. De acordo com Almeida (2019, p. 22),

¹⁸ O racismo é relacional e sofre alterações com o tempo, não podendo ser compreendido na sua totalidade através do estudo segmentado de breves períodos temporais, de regiões específicas ou de vítimas recorrentes — negros ou judeus, por exemplo. O conceito de racismo de que (me servirei neste livro: Racismos: Das Cruzadas ao século XX) — preconceito em relação à ascendência étnica combinado com ação discriminatória — serve de base para essa abordagem de longo prazo, permitindo-nos descrever as suas diferentes formas, continuidades, descontinuidades e transformações. A minha pesquisa se concentra no mundo ocidental, desde as Cruzadas até o tempo presente. Encontramos discriminação e preconceitos étnicos dentro da Europa desde a Idade Média até os dias atuais, e a expansão europeia deu origem a um corpo coerente de ideias e de práticas associadas à hierarquia dos povos de diferentes continentes. (Francisco Bethencourt, 2018).

[...] Embora haja relação entre os conceitos, o racismo difere do preconceito racial e da discriminação racial. O preconceito racial é o juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias. Considerar negros violentos e inconfiáveis, judeus avarentos ou orientais “naturalmente” preparados para as ciências exatas são exemplos de preconceitos.

Além disso, devido à concretização de novas expressões na modernidade e da reutilização de conceitos existentes desde a classificação das raças criada a partir do século XVI, notamos que o racismo apresenta alguns aspectos similares ao etnocentrismo. E, ainda foi, e é mantido e reforçado socialmente na atualidade. Desta forma, podemos elucidar a citação de Cabecinhas (2010, p. 17), sobre o conceito de racismo,

[...] O racismo partilha alguns aspectos com o etnocentrismo: a diferenciação face ao outro, diferenciação essa que é acompanhada por uma inferiorização do outro. No entanto, possui aspectos distintos tanto no grau com que a ‘desumanização’ do outro é operada cognitivamente como na forma como é mantida e reforçada socialmente.

Dentro de uma forma discriminatória do outro, da alteridade dos pares, o racismo ainda implica em uma manifestação alojada consciente ou inconscientemente dentro de uma estrutura forjada nestes moldes, onde a raça inferior é objeto de discriminação. Pertencer a um grupo minoritário e, neste caso, um grupo de inferioridade racial, de acordo com os parâmetros coloniais os direitos são aviltados, são tolhidas as condições subumanas em uma sociedade que tem o racismo como regra. De acordo com Almeida (2019, p. 22),

[...] Podemos dizer que o racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam.

Já Fonet-Betancourt (2004, p. 25-26), afirma que: “a ‘cultura ‘mestiça’¹⁹ é uma figura concreta da pluralidade cultural da América Latina. De maneira que pretender apresentar a mestiçagem como expressão da cultura latino-americana resulta de um ato de colonialismo cultural que dilui as diferenças e, na prática, oprime e marginaliza o outro”. Contextualizando o Brasil, o que notamos é, que o processo de interculturalidade,²⁰ está explícito, por mostrar que existe uma influência concreta do colonialismo unilateral na sua forma de superioridade, e que está cristalizado na consciência dos povos latinos.

¹⁹ A ideia do povo brasileiro como povo mestiço é capturada pelo uso do conceito de mestiçagem em um processo que coincide com a popularização da categoria de raça enquanto categoria explicativa de fenômenos da ordem cultural e social. Uma das primeiras – ou talvez a primeira ocorrência – do termo mestiçagem (em português) para referir-se a agrupamentos humanos acontece, não ao acaso como veremos mais à frente, em Os Seis Primeiros Documentos da História do Brasil (1874), de Carlos Arthur Moncorvo de Figueiredo, um texto historiográfico. (Merlo, 2023, p. 102).

²⁰ A categoria de interculturalidade pressupõe, inicialmente, a crítica sistemática dos usos monocêntricos da cultura, no entanto, de forma especial, à des-centralização do contexto em si como ponto privilegiado para observar os outros. (Astrain, 2021).

Em contraponto, Bomfim (2008) nos revela sua crítica à analogia feita anteriormente pela visão de alguns etnólogos e sociólogos do início do século XX, sobre a inferioridade das raças e sobre as teorias desenvolvidas na época englobando o cruzamento das raças, cujo termo utilizado na época foi mestiçagem. Para Bomfim (2008, p. 207), não há uma prova cabal destas teorias, pois o cruzamento das raças e seus efeitos regressivos são comparados biologicamente entre outras classes animais, não aplicáveis ao ser humano, e que ao longo dos estudos científicos modernos, não houve uma sustentação histórica desta tese.

[...] Resta examinar, ainda, a influência especial da mestiçagem. Para alguns etnologistas, o cruzamento entre raças diferentes dá lugar à formação de populações inferiores a qualquer das raças progenitoras. É o que se denomina em biologia efeitos regressivos dos cruzamentos. Amparando-se a certos fatos observados em zoologia, pretendem alguns sociólogos que as nações sul-americanas padecerão, ainda, de uma inferioridade especial, devido aos cruzamentos em si. No entanto, a verdade é que não há observações positivas provando esta suposta influência perniciosa da mestiçagem. As opiniões neste sentido se baseiam numa analogia que se quer estabelecer entre a mestiçagem no homem e os cruzamentos de espécies animais diferentes, cruzamentos que fazem aparecer alguns caracteres considerados como ancestrais e regressivos. Ora, é bem de ver que a analogia não procede.

Em consideração à luz da hermenêutica, notamos que diversos fatores sociais, tais como: política, religião, grupos sociais hegemônicos, também contribuíram para a formulação deste conceito e preservaram o mesmo arcabouço dos dispositivos de poder. Francisco Betenhcourt (2018, p. 123), nos alerta e, também, “nos lembra que os preconceitos podem ser ocultados ou ativados, de acordo com conjunturas específicas determinadas pelo comércio, pela evangelização ou pelos projetos imperiais”.

Ademais, o racismo é um dispositivo de racialidade multiforme que está engendrado na estrutura social de países que tem a discriminação racial como máxima do discurso de poder, e que está vinculado às expressões de ódio contra as minorias. Ele camufla suas expressões como forma de perpetuação de tais atitudes e se manifesta sorratamente em nuances de discriminação de grupos étnico-raciais e da recomposição de efabulações criadas a partir destes discursos. Segundo Carneiro (2023, p. 12),

[...] O dispositivo de racialidade ganha uma dimensão específica ao operar em conjunto com o biopoder e ser por ele instrumentalizado. Combinado ao racismo, o biopoder promove a vida da raça considerada mais sadia e mais pura e promove a morte da raça considerada inferior.

As distinções existentes no âmbito social entre, discriminação, preconceito e racismo são congruentes entre si, porém o que se aparenta de uma forma peculiar é a relação motivada pela cor do indivíduo ou pela sua origem étnica. O que acrescenta a particularidade de um conjunto de preconceitos e discriminação que não se manifestam isoladamente, sendo que pontuaremos três formas mais similares destas maneiras. Segundo Rodrigues (2021, p. 34),

[...] Ao buscar as distinções conceituais entre racismo, preconceito e discriminação, verifica-se que: o preconceito é um julgamento sem conhecimento de causa – ou seja, julgar alguém sem antes conhecer; a discriminação é o ato de diferenciar, de tratar as pessoas de modo diferente por diferentes motivos. A partir daí, entende-se que o racismo é uma forma de preconceito e discriminação motivada pela cor da pele ou origem étnica, e se formos além, na extensão dos conceitos, veremos que o mesmo se encontra dentro dos conjuntos preconceitos e discriminação e não se manifesta de maneira única, podendo ocorrer de três maneiras: na forma direta, institucional e estrutural.

Rodrigues (2021, p. 34), ainda acrescenta que: “na discriminação racial direta – a mais evidente forma de racismo –, as pessoas são difamadas, violentadas e têm o acesso a algum tipo de serviço ou lugar negado por conta de sua cor, ou origem étnica”. Já “no racismo institucional – forma menos direta e evidente –, a discriminação racial acontece por meios institucionais. São exemplos dessa prática: as abordagens violentas da polícia contra as pessoas negras”.

Subsequentemente, Rodrigues (2021, p. 34), nos alerta que: “no racismo estrutural – a menos perceptível - se comparada às duas formas anteriores, a que mais caracteriza o Brasil, pois sua prática está cristalizada na cultura de um povo, de modo que, muitas vezes não faz parecer que é racismo”. A partir dessa concepção, notamos que esta forma está embutida na cultura brasileira, sendo manifestas outras formas de racismos baseados nesta mesma estrutura.

A modernidade traçou caminhos adjuntos para o racismo, pois com a concepção já infundada sistematicamente no subconsciente do indivíduo, ele soa como algo natural, já doutrinado pela sequência de acontecimentos dos séculos anteriores e que culminaram como um apoio ideológico para a continuidade desse processo. Assim como argumenta de forma precisa Wood (2003, p. 225),

[...] O racismo moderno é diferente, uma concepção mais viciosamente sistemática de inferioridade intrínseca e natural, que surgiu no final do século XVII ou início do XVIII, e culminou no século XIX, quando adquiriu o reforço pseudocientífico de teorias biológicas de raça, e continuou a servir como apoio ideológico para a opressão colonial mesmo depois da abolição da escravidão.

O racismo em suas variadas vertentes, serve como instrumento de dominação dos povos inferiorizados, ele legitima a condição superior de um determinado grupo sobre o outro. Ele possui dispositivos de poder que determinam a permanência desses grupos hegemônicos no poder, bem como a conservação e a reprodução do próprio fenômeno do racismo. Como nos explicita Carneiro (2023, p. 20),

[...] O racismo, enquanto pseudociência, busca legitimar a produção de privilégios simbólicos e materiais para a supremacia branca que o engendrou. São esses privilégios que determinam a permanência e a reprodução do racismo enquanto instrumento de dominação, exploração e, mais contemporaneamente, de exclusão

social em detrimento de toda evidência científica que invalida qualquer sustentação para o conceito de raça²¹.

Segundo Francisco Bethencourt (2018, p. 5), “a visão, relativamente consensual, de que a teoria das raças antecedeu o racismo; contesta o atual revisionismo acadêmico, que remonta a invenção do racismo à Antiguidade Clássica; e rejeita a ideia do racismo como fenômeno inato partilhado por toda a humanidade”. Neste argumento, Francisco Bethencourt (2018), ainda nos aponta que existem determinadas configurações de racismo e que “o racismo não pode ser compreendido dentro dos limites da história intelectual; as práticas sociais e políticas são cruciais”.

Ademais, completando a sua linha de raciocínio, Francisco Bethencourt (2018, p. 5 - 6), nos esclarece que: “ao longo da história, o racismo na forma de preconceito étnico associado a ações discriminatórias foi motivado por projetos políticos”. Partindo desse pressuposto, o racismo é um termo que escamoteia-se em variadas formas em certos períodos, que são continuadas e descontinuadas em determinadas sociedades. Porém, ele continua sendo uma máxima na complexa sociedade contemporânea brasileira.

1.1.1 Racismo Estrutural: um fenômeno persistente da modernidade

Ao abordarmos o tema “racismos”, é relevante tentarmos entender o conceito de racismo estrutural, como ele alterou todo um processo civilizatório, e ainda permanece na pós-modernidade. Um fenômeno que causa inúmeros estados de desconfortos na população que sofre com esse tipo de preconceito, tanto no âmbito nacional quanto internacional. De acordo com Damasceno e Zanello (2018, *apud* Silva, 2005, p. 129 - 130) “que a grande maioria da população negra vive em incessante sofrimento mental devido, por um lado, às condições de vida precárias atuais e, por outro, à impossibilidade de antecipar melhor futuro”. [...] “vívica cotidianamente pela pessoa alvo do racismo”.

Já Bomfim (2008, p.184), observa que estas ‘qualidades’ foram “transplantadas para a América, as gentes da península transmitiram as suas qualidades distintas às novas populações.” E, subsequentemente, a posterioridade engajou-se forçosamente a um modelo implantado com propósitos distintos e gananciosos de extrair as riquezas do solo e subjugar a então colônia que ainda dava os seus primeiros passos.

²¹ **pseu-do-ci-ên-ci-a** (sf): Conjunto de ideias ou teorias sobre a realidade, de aparência científica, porém sem cunho e métodos realmente científicos; falsa ciência, pretensa ciência, pseudosofia. ETIMOLOGIA: voc comp do gr: pseudēs+o+ciência, como no espanhol: seudociencia. Dicionário brasileiro da língua portuguesa. Melhoramento (2024).

Na contribuição de Almeida (2019, p. 35), “o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo ‘normal’ com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural.” De acordo com este pressuposto, a naturalidade existente com que tratamos o racismo é como se a dor do outro fosse insignificante, pois ela não é nossa, e sim, do outro.

No desdobramento cronológico, o fenômeno do racismo²² revela uma inextricável vinculação com uma intrincada tessitura social, remontando aos tempos coloniais, cuja extensão temporal se estendeu por múltiplos séculos. “O que nos permite supor que o racismo reduz o ser à sua dimensão ôntica²³, negando-lhe a condição ontológica e deixando incompleta a sua humanidade.” (Carneiro 2023, p.18). E, uma vez implementado dentro desta estrutura a replicação de suas manifestações de cunho racista nem sempre são perceptíveis.

Supostamente, devido ao longo tempo de existência ele ainda se faz presente nas sociedades multirraciais. Onde está alojado no subconsciente da população que já recebeu a estruturação das ideologias e práticas outrora existentes, que peremptoriamente foram moldadas através da doutrinação do sistema colonial e da sua estrutura econômica. Segundo sua contribuição, Hasenbalg (2005, p. 124) aponta que:

[...] Em suma, a raça, como traço fenotípico historicamente elaborado, é um dos critérios mais relevantes que regulam os mecanismos de recrutamento para ocupar posições na estrutura de classes e no sistema de estratificação social. Apesar de suas diferentes formas (através do tempo e espaço), o racismo caracteriza todas as sociedades capitalistas multirraciais contemporâneas. Como ideologia e como conjunto de práticas cuja eficácia estrutural manifesta-se numa divisão racial do trabalho, o racismo é mais do que um reflexo epifenomênico²⁴ da estrutura econômica ou um instrumento conspiratório usado pelas classes dominantes para dividir os trabalhadores. Sua persistência histórica não deveria ser explicada como mero legado do passado, mas como servindo aos complexos e diversificados interesses do grupo racialmente supraordenado no presente.

²² O racismo é um fenômeno que está presente nas relações sociais e acompanhou a modernidade. Ele moldou as relações entre grupos humanos durante a expansão marítima comercial europeia, acompanhou o desenvolvimento do capitalismo, da industrialização e urbanização. Pode-se dizer que o racismo e suas manifestações de xenofobismo, segregação, e discriminação foram responsáveis por inúmeros massacres, genocídios e etnocídios. Mas se estas práticas estiveram quase sempre presentes no relacionamento entre grupos humanos, cabe dizer que o racismo é transnacional e no Brasil ele se apresentou como política pública do Estado imperial republicano. (Petean 2011, p. 7).

²³ Na filosofia de Martin Heidegger há uma definição ontológica do Ser que se mostra fértil para os objetivos deste livro (Dispositivos de Racialidade - Sueli Carneiro). Heidegger distingue entre as categorias do ôntico e do ontológico: o ôntico se refere aos entes particulares, ou às determinações do ser, ao passo que o ontológico diz respeito ao ser enquanto tal. Então, raça, cor, cultura, religião e etnia seriam da ordem do ôntico, das particularidades do ser. O ser humano, especificamente, inscreve-se na dimensão ontológica. O que nos permite supor que o racismo reduz o ser à sua dimensão ôntica, negando-lhe a condição ontológica e deixando incompleta a sua humanidade. (Carneiro, 2023).

²⁴ Relativo a epifenômeno; epifenomenal. 1 Filosofia: Fenômeno acidental que acompanha outro, sobre o qual não tem influência. 2 Psicologia: A consciência tida apenas como elemento acessório, sem capacidade de determinar o comportamento humano. (Melhoramentos, 2024).

Observa-se que a divisão em classes sociais é estrategicamente delineada pelos segmentos dominantes, cujos fenômenos do racismo em suas diversas tipificações, foram objetivados e exteriorizados pelo colonialismo. Conforme o apontamento de Berger e Luckmann (1985), “o desenvolvimento de mecanismos específicos de controles sociais torna-se também necessário com a historicização e objetivação das instituições”.

E com estes fenômenos criados, eles constantemente concebem novas estratégias e novos dispositivos para aprimorar essas técnicas de controle sobre as minorias. O emprego de aparatos políticos e bélicos emerge como uma modalidade adicional de imposição de poder, contribuindo para a perpetuação dessa dinâmica social dentro de uma estrutura objetivada, que produz o homem como um ser social nos moldes do produtor, que domina sobre os demais, as classes minoritárias. Na visão de Berger e Luckmann, (1985, p.89),

[...] É importante ter em mente que a objetividade do mundo institucional, por mais que apareça ao indivíduo, é uma objetividade produzida e construída pelo homem. O processo pelo qual os produtos exteriorizados da atividade humana adquirem o caráter de objetividade é objetivação. O mundo institucional é a atividade humana objetivada, e isso em cada instituição particular. Noutras palavras, apesar da objetividade que marca o mundo social na experiência humana, ele não adquire por isso um status ontológico à parte da atividade em que o introduziu. O paradoxo consiste no fato do homem ser capaz de produzir um mundo que em seguida experimenta com algo diferente de um produto humano [...]

[...] De momento, é importante acentuar que a relação entre o homem, o produtor e o mundo social, permanece sendo uma relação dialética, isto é, o homem (evidente não o homem isolado, mas em coletividade) e seu mundo social atuam reciprocamente um sobre o outro. O produto reage sobre o produtor. A exteriorização e a objetivação são momentos de um processo dialético contínuo. O terceiro momento deste processo, que é a interiorização (pela qual o mundo social objetivado é reintroduzido na consciência do curso da socialização), irá ocupar-nos mais tarde com abundância de detalhes. Já é possível, contudo, ver a relação fundamental desses três momentos dialéticos na realidade social. Cada um deles corresponde a uma caracterização essencial do mundo social. A sociedade é um produto humano. A sociedade é uma realidade objetiva. O homem é um produto social.

Essa abordagem destaca uma compreensão do sucesso desses padrões sobre os povos colonizados que eram definidos como raças inferiores, pois os mesmos “se referem ao campo simbólico ou ao campo das estruturas significantes, e o recurso às análises que se fazem em termos de genealogia das relações de força, de desenvolvimentos estratégicos e de táticas”. Além de que “a historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não linguística. Relação de poder, não relação de sentido”. (Foucault, 2014, p. 6).

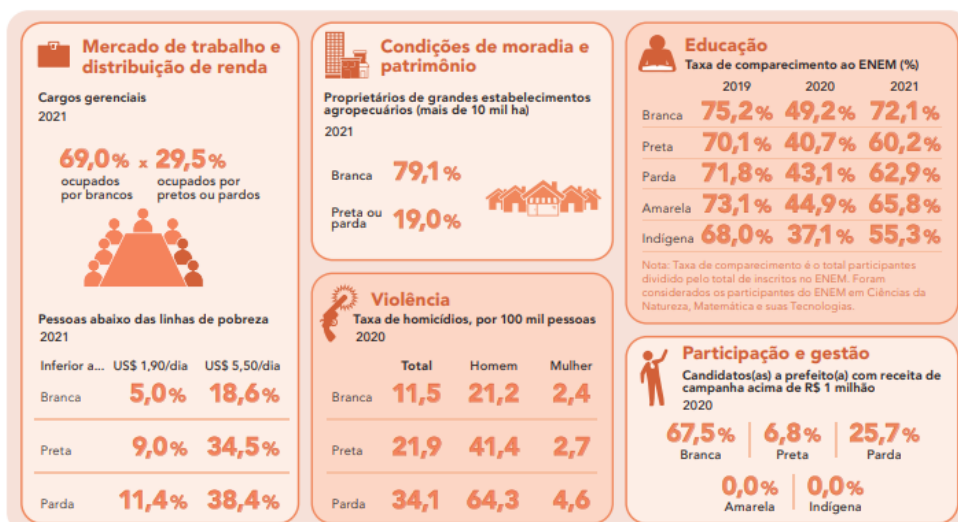
Essas definições como “raças rudimentares e maleáveis” foram impostas pelos europeus e obrigatoriamente aceitas pelos povos indígenas e negros no Brasil. Estes estigmas, soaram como uma condenação na qual a liberdade foi estancada de maneira abrupta, sem direitos, reduzindo-os a condições de subordinação extrema. E, as qualidades que possuíam, não foram levadas a cabo, pelo contrário, lhes eram impostas novos influxos de ideias para que a repetição

obrigatória servisse como prova do poderio e força do dominador. Segundo Bomfim (2008, p. 185),

Por isso, ao misturarem-se com outras gentes, já caracterizadas e fixas, as raças rudimentares e maleáveis lhes transmitem uma certa dose de “receptibilidade” moral, quebra-lhes um pouco essa dureza de caráter social, facilitando-lhes um renovamento, um progresso mais rápido. Quanto às qualidades positivas, próprias, que eles possuem, estas são tão reduzidas, tão poucas, em comparação às novas qualidades adquiridas, que não se fazem quase sentir, principalmente se lhes são em opostas; o influxo das idéias e sentimentos irá pouco a pouco modificando o caráter primitivo, e, no fim de um certo número de gerações, o que resta das qualidades essenciais da raça menos culta é bem pouco – bem pouco para influir na diretriz que seguirá a nova sociedade saída desse encontro. Além desta primeira razão, temos que os índios e negros não gozavam da mesma liberdade que os brancos; não gozavam de nenhuma. Eram forçados a contrariar o seu caráter e moldar-se ao dos povos ibéricos, não só pela natural sugestão das gentes mais cultas sobre as incultas, como porque a isto os forçavam ativamente. Não eram livres de dar expansão ao seu gênio e temperamento, nem mesmo no seio dos seus – a prole não lhes pertencia. Viviam a serviço dos brancos, e governavam-se pelo querer e pelos sentimentos destes.

Ao passo que, o destaque das desigualdades sociais em suas diversas nuances na sociedade brasileira reverbera na constante de que “o racismo é estrutural”. “Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra, e não exceção. O racismo é parte de um processo social que ocorre “pelas costas dos indivíduos e lhes parece legado pela tradição”. (Almeida, 2019, p. 35)

Notamos a disparidade dos números entre as classes sociais existentes no Brasil, fruto de um passado histórico, e que reforçam os pressupostos factuais em pleno século XXI, o que ainda configura um parâmetro abismal no que tange à equidade social brasileira. O racismo estrutural é visivelmente perceptível nas porcentagens demonstradas na tabela abaixo do último censo do IBGE, em 2022²⁵.



Fonte: Diretoria de Pesquisas, Coordenação de População e Indicadores Sociais. (IBGE, Censo, 2022)

²⁵ IBGE, Diretoria de Pesquisas, Coordenação de População e Indicadores Sociais. (Censo, 2022).

De acordo com os dados da tabela acima, do IBGE do último censo de 2022, notamos a grande diferença existente entre brancos, pretos e pardos. O que, perceptivelmente, nos remete à lacuna da desigualdade social sustentada pelo estigma racial. Por exemplo, no mercado de trabalho e distribuição de renda, nos cargos gerenciais, temos pessoas: branca: 69% contra 29,5% preta e parda; em relação ao quesito pessoas abaixo da linha pobreza (inferior a US\$ 1,90 a US\$ 5,50/dia), temos pessoas: branca: 5,0% a 18,6%, preta: 9,0% a 34,5%, parda: 11,4% a 38,4%.

Quando o assunto é moradia e patrimônio, vemos que os dados apresentam uma desproporção ainda maior entre as pessoas: brancas: 79,1%, pretas e pardas: 19,0%. Sobre a violência o quadro opera com a taxa de homicídios/100 mil habitantes: branca: 11,5%, sendo 21,2% homens e 2,4% mulheres; preta: 21,9%, representando: 41,4% homens e 2,7% mulheres e pardas: 34,1% do total, considerando: 64,3% homens e 4,6% mulheres.

No tocante à educação, a taxa de comparecimento ao ENEM (exame nacional do ensino médio), as taxas em 2021 são as seguintes: branca: 72,1% contra 60,2% preta e 62,9% parda. O que, de acordo com os dados da tabela, houve uma diminuição considerável pela implantação de políticas públicas de acesso ao ensino. Já, quando o assunto é participação e gestão pública, os números são estarrecedores: branca: 67,5%, preta: 6,8% e parda: 25,7%, sem contar a abissal diferença entre indígenas e amarelas (origem asiática) que chegam a 0% de representatividade.

Diante destes fatos e baseado nos dados descritos pelo IBGE, esta mesma estrutura social instituída pelos padrões coloniais beneficia os propósitos de grupos minoritários dominantes. Notamos aqui, um contraste social, onde os grupos minoritários que não participam dos direitos e da equidade social, nutrifcam e preservam os objetivos destes grupos dominantes que se beneficiam das ideologias forjadas, e ainda criam ferramentas para a manutenção do poder entre estes grupos sociais que estão na crista da pirâmide social. Como nos explicita Hasenbalg (2005, p. 120),

[...] Com a abolição do escravismo, o racismo, como construção ideológica é conjunto de práticas mais ou menos articuladas, foi preservado e em alguns casos até reforçado. A preservação do racismo, independentemente do conteúdo irracional do preconceito racial, serviu aos interesses (materiais ou não) daqueles que deles se beneficiaram. A questão é, então: quem se beneficia do racismo e como? Esta questão, por suas vez, leva diretamente às relações de raça e racismo com a estrutura de classes, a estratificação e a mobilidade social.

E, uma das construções ideológicas existentes no Brasil, foram as leis criadas pelo judiciário em meados da metade do século XIX, onde o decreto nº 1.331-a, de 17 de fevereiro de 1854, que regulamentou a reforma do ensino primário na capital do Brasil imperial, e apontava a persistência do racismo estrutural. Este decreto excluía explicitamente os

escravizados do direito à educação com aprovação do então imperador D. Pedro II. De acordo com Ferraz (1854, art. 69), neste mesmo decreto,

“Não serão admittidos á matricula, nem poderão frequentar as escolas:
 § 1º Os meninos que padecerem moléstias contagiosas.
 § 2º Os que não tiverem sido vaccinados.
 § 3º Os escravos”.

Conseqüentemente, na mesma vertente dos dispositivos de poder a regulamentação do então presidente da República dos Estados Unidos do Brazil, Manoel Deodoro da Fonseca, foi em específico o decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Que era simplesmente o código penal, cujo capítulo III, “dos crimes contra a saúde pública”, nos atém para o fato de que a prática da repressão contra as religiões afro-brasileiras é uma das facetas do racismo estrutural, onde seu texto na íntegra nos afirma que,

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica: Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

No que diz respeito ao exercício da capoeiragem, e está descritivo nesse mesmo decreto de 1890, capítulo XII, “dos vadios e capoeiras”, a punição também era voltada para os afrodescendentes que exerciam práticas oriundas da África e que foram ressignificadas em território brasileiro. De acordo com a definição enumerada na compilação dos artigos dessa lei penal, as punições eram distintas:

Art. 402. Fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal:
 Pena - de prisão cellular por dous a seis mezes.
 Paragrapho unico. E' considerado circunstancia agravante pertencer o capoeira a alguma banda ou malta²⁶.
 Aos chefes, ou cabeças, se imporá a pena em dobro.
 Art. 403. No caso de reincidencia, será applicada ao capoeira, no gráo maximo, a pena do art. 400.
 Paragrapho unico. Si for estrangeiro, será deportado depois de cumprida a pena.
 Art. 404. Si nesses exercicios de capoeiragem perpetrar homicídio, praticar alguma lesão corporal, ultrajar o pudor publico e particular, perturbar a ordem, a tranquillidade ou segurança publica, ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas comminadas para taes crimes.

²⁶ No século XIX, existiam as Maltas de Capoeira, famosas no Rio de Janeiro, que se espalhavam por diversos bairros e freguesias da cidade, cada malta comandava uma região e não admitia a invasão de seu território. Os integrantes das maltas possuíam um modo característico de vestirem-se: trajavam roupas brancas, calça pantalone com boca de sino, camisa ou terno de linho com sapato de bico fino, no pescoço quase sempre usavam um lenço de seda que funcionava como proteção de navalhadas, na cabeça um chapéu e nas mãos, uma faca, navalha ou bengala para qualquer imprevisto. Esses capoeiristas costumavam viver na boemia junto com as prostitutas, vagabundos, aristocratas, imigrantes e intelectuais. Gostavam de festas, comícios e lugares com aglomerado de pessoas para poder saquear, roubar ou arrumar confusão com as maltas rivais. Quase sempre, quando a polícia chegava, conseguiam escapar, mas às vezes não tinha jeito e travavam combates deixando os policias estirados no chão. (Milani *In*: Portal capoeira, 2005)

Em contraponto, e, em período histórico adjacente, o médico, psicólogo, pedagogo, sociólogo, historiador e intelectual brasileiro, Manoel Bomfim (1868-1932)²⁷, nos alerta para as construções sociológicas da época. Segundo o autor, as classes superiores etnocêntricas empregavam toda sorte de força bruta para aviltar ainda mais a situação de subjugação das raças inferiores, justificando cientificamente a empreitada da afirmação da inferioridade racial. Construindo um novo modelo de sociedade interseccionada e sustentada pelos padrões coloniais da época. De acordo com Bomfim (2008, p. 192),

assim, foi admitido que há povos melhores do que outros, que há raças nobres e vis, e que somente aquelas eram capazes de atingir o ponto culminante do desenvolvimento e da cultura; as outras são condenadas a vegetar na mediocridade, na abjeção – não atingirão jamais as altas esferas da ciência, arte, filosofia e riqueza. E, daí, a conclusão lógica de que os mais perfeitos e nobres devem governar os outros. Chegada a esta descoberta, a sociologia dos egoísmos combinados não parou; a violência dos apetites obscureceu todas as noções de justiça, e os tais sociólogos proclamaram sem reboços o emprego da força bruta como a suprema sabedoria – o despotismo e a opressão como a condição natural da espécie humana. Levada à prática, a teoria deu o seguinte resultado: vão os “superiores” aos países onde existem esses “povos inferiores”, organizam-lhes a vida conforme as suas tradições – deles superiores; instituem-se em classes dirigentes e obrigam os inferiores a trabalhar para sustentá-las; e se estes o não quiserem, então que os matem e eliminem de qualquer forma, a fim de ficar a terra para os superiores.

Embora aparente estar em um estado letárgico, o fenômeno social do racismo, é periodicamente evocado por manifestações ideológicas provenientes do conservadorismo sócio-político-religioso. E no caso do Brasil, o racismo estrutural é quase imperceptível, pois ele é escamoteado em sua própria estrutura, pois nega direitos às pessoas afrodescendentes e, a outros grupos minoritários, em variadas formas existentes. “O racismo é, portanto, um sistema de opressão que nega direitos, e não um simples ato da vontade de um indivíduo”. (Ribeiro, 2019, p. 7).

1.2 Racismo Religioso: discriminação religiosa e as relações estruturais sociais

A compreensão do racismo religioso transfigura-se então, em uma determinada complexidade no momento em que o contextualizamos a partir do racismo estrutural. Uma vez que o racismo estrutural não é delimitado somente em aspectos individuais, porém ele é estendido às estruturas sociais, culturais, institucionais, políticas e religiosas, transpondo as fronteiras da sociedade de maneira profunda. Como nos elucidada Almeida (2019, p. 31),

[...] Assim como a instituição tem sua atuação condicionada a uma estrutura social previamente existente – com todos os conflitos que lhe são inerentes –, o racismo que

²⁷ Há exatos 119 anos era publicado um livro que causaria polêmica entre as camadas letradas do país. As críticas não poupariam nem mesmo seu autor. A obra chamava-se: A América Latina, males de origem e fora escrita pelo médico, psicólogo, historiador e pedagogo sergipano, Manoel Bomfim (1868-1932). Para saber mais: <https://shre.ink/g5pW>.

essa instituição venha a expressar é também parte dessa mesma estrutura. As instituições são apenas a materialização de uma estrutura social ou de um modo de socialização que tem o racismo como um de seus componentes orgânicos. Dito de modo mais direto: as instituições são racistas porque a sociedade é racista.

Com esta nova estruturação da colônia brasileira nos moldes europeus, toda uma organização econômica, social e política foi constituída e desenvolvida dentro das particularidades da forma dominante governamental do período colonialista. O que nos faz refletir, a partir do pressuposto de que com o passar do tempo, esta doutrinação teve sentido para as classes dominantes, e que as mesmas classes dominantes, replicaram este modelo como uma nova lógica para justificação do poder. Como nos explicita Rodrigues (2021, p. 26),

[...] No que se refere ao termo racismo, veremos que no Brasil ele é sempre estrutural – ou seja, ele integra a organização econômica e política da sociedade, sendo uma manifestação normal dentro da mesma e não algo patológico, como muitos acreditam. O mesmo dá sentido à lógica e à tecnologia para que as desigualdades e violências, moldadas pela vida social na sociedade contemporânea, se reproduzam.

Dessa forma, compreender como o racismo religioso se entrelaça com as práticas discriminatórias baseadas na religião, é crucial para uma análise abrangente dentro do contexto das religiões afro-brasileiras. Assim, como o racismo religioso é designado a uma religião que está relacionada a uma raça, neste caso, o termo raça é referido a um grupo étnico, que na maioria das vezes, é representado por um grupo minoritário marginalizado socialmente. Como nos elucida Nogueira (2020, p. 47),

[...] O racismo religioso condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta. O racismo não incide somente sobre pretos e pretas praticantes dessas religiões, mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais. Trata-se da alteridade condenada à não existência. Uma vez fora dos padrões hegemônicos, um conjunto de práticas culturais, valores civilizatórios e crenças não podem existir; ou podem, desde que a ideia de oposição semântica a uma cultura eleita como padrão, regular e normal seja reiteradamente fortalecida.

Neste mesmo contexto sócio-histórico, partimos do pressuposto de que vale acrescentar que o racismo voltado à religião, no caso específico desta pesquisa, é um dispositivo do racismo estrutural. Porque ele reprova tudo o que não faz parte da socialização de determinado grupo hegemônico, pois a construção do estereótipo negativo foi criado pelo grupo racista e é sustentado pelos demais integrantes e simpatizantes desse grupo. De acordo com Nogueira (2020, p. 46),

o racismo religioso vai muito além do que desqualificar uma crença. Ele é vil, danoso, porque sabota, ou pelo menos tenta sabotar, o que um povo tem de mais sagrado e escolheu para sua fé, e no nosso caso vem acompanhado daquilo que é considerado marginal pelo racista.

No contexto dos povos praticantes das religiões afro-brasileiras, que sofreram e que ainda sofrem com o racismo em suas variadas nuances, tornou-se evidente a trajetória da ressignificação de sua cultura e tradições religiosas. Levando em conta que durante a diáspora

africana, estes povos se reinventaram, cultivaram e preservaram muitos conhecimentos através das Comunidades Tradicionais de Terreiro que, além de preservarem suas tradições, serviam como espaços de socialização cultural e religiosa. De acordo com Cláudia Regina Alexandre (2021, p. 170),

[...] Para evidenciar a ação política e analisar o processo de resistências pelo sagrado, de onde surgiram as mulheres dos terreiros[...] e apesar das opressões político-sociais, o terreiro de candomblé se tornou o território que possibilitou o desenrolar dos valores civilizatórios, a ressignificação da noção de humanidade e a sobrevivência do povo negro, principalmente no pós-Abolição.

E foi neste itinerário do racismo estrutural como um sistema opressivo e violento, que se manifesta o racismo religioso brasileiro; um dos fenômenos que atinge as expressões religiosas de determinados grupos étnicos e que avilta as manifestações, crenças, ritos e mitos desses grupos. O Racismo religioso, assim como o racismo estrutural, são dispositivos da modernidade e do sistema do biopoder, como nos assegura Carneiro (2023, p. 12),

[...] O dispositivo de racialidade ganha uma dimensão específica ao operar em conjunto com o biopoder e ser por ele instrumentalizado. Combinado ao racismo, o biopoder promove a vida da raça considerada mais sadia e mais pura e promove a morte da raça considerada inferior.

Destarte, estes dispositivos de racialidade são eventualmente disfarçados de outros dispositivos que confundem a percepção e o olhar sobre as questões raciais. Como estes “efeitos do dispositivo de racialidade podem ser encontrados na legislação relacionada às religiões de matrizes africanas, que acaba por construir a legitimação do discurso da tolerância/intolerância”. (Mota 2018, p. 16).

E, dentro deste mesmo conceito sobre a invisibilização do racismo religioso, encontramos outro dispositivo de poder em que o sentido oculto não expressa a lógica formal sobre o termo impregnado na estrutura racial. Onde as estratégias deste biopoder camuflam e se fazem despercebidas para a contínua preservação dominante, e perpetua os privilégios sobre as minorias raciais²⁸. Como ainda nos adverte Mota (2018, p. 16),

[...] Aponto nesse sentido que uma das implicações é a invisibilização do racismo religioso porque a construção através do dispositivo desvia o olhar do campo da racialidade embora seja fundado nela. Temos, então, propostas de leis que promovem o discurso da tolerância e que em sua maioria não são aplicadas minimamente. Algumas formulações legislativas convergem em função de estratégias racistas.

²⁸ Para Foucault, um dispositivo é sempre um dispositivo de poder, que opera em um determinado campo e se desvela pela articulação que se engendra a partir de uma multiplicidade de elementos e pela relação de poder que entre eles se estabelece. O dispositivo expressa, ainda, um objetivo estratégico que atende a uma urgência histórica. (Foucault, 2014).

Entretanto, devemos compreender como se deu a origem do termo racismo religioso, quando ele foi estruturado, disseminado e o que hoje entendemos sobre esse novo dispositivo²⁹ do racismo estrutural. Como o termo intolerância é insuficiente para a religiosidade afro diaspórica, por se tratar de um fenômeno bem mais amplo, não se aplica totalmente a um grupo étnico racial que sofre preconceitos, estigmas, e que ainda continua sendo alvo de ataques das suas manifestações culturais e religiosas. Em uma entrevista para o canal Conectas no Youtube, o advogado Dr. Hédio Silva Jr.³⁰ (2022), nos aponta que,

[...] A expressão ‘racismo religioso’ nasce no sistema das Nações Unidas nos anos 1960, e ela vem adquirindo conteúdo jurídico e significação volátil ao longo das décadas”, (...) “eu entendi que ‘intolerância religiosa’ é insuficiente quando percebi que a religiosidade é só um alvo desses ataques, talvez o mais visível, mas, na verdade, os ataques se dirigem a todo patrimônio cultural e a todo legado civilizatório herdado do tráfico transatlântico.

Nessa mesma observação contextual, torna-se categoricamente analisar, dirimir e considerar as variantes e relações desses fenômenos sociais que perpassam séculos de resistência junto aos grupos minoritários. Em circunstâncias de que, os propósitos de elucidar os pressupostos e contribuir para uma compreensão dessas manifestações no panorama sociocultural das religiões afro-brasileiras, é que notamos que estes povos têm o seu sagrado violado por questões sócio-político-religiosas. E essas variantes, estão atreladas aos mesmos dispositivos de poder que se perpetuam. Como afirma Nogueira (2020, p. 48),

[...] O racismo religioso quer matar existência, eliminar crenças, apagar memórias, silenciar origens. É a existência dessas epistemologias culturais pretas que reafirmam a existência de corpos e memórias pretas. É a existência dessas epistemologias pretas que evidenciam a escravidão como crime e o processo de desumanização de memórias existenciais pretas. Aceitar a crença do outro, a cultura e a episteme de quem a sociedade branca escravizou é assumir o erro e reconhecer a humanidade daquele que esta mesma sociedade desumanizou e matou. Isso posto, estamos em um processo de subalternização do outro. O papel da subalternização que leva ao epistemicídio e ao apagamento daquilo que a hegemonia não suporta ver vivo, humano e verdadeiro. No seio da negação de conhecimentos, saberes e culturas não assimiladas pela cultura branca/ocidental está a colonialidade do poder.

Sob um novo pressuposto a respeito do racismo religioso, identificamos de maneira proeminente a incidência e a influência do racismo estrutural nas complexas questões que envolvem este cenário no Brasil. Onde as religiões afro-brasileiras enfrentam a estigmatização

²⁹ Convencionou-se chamar de religiões/religiosidades de matriz(es) africanas/afro-brasileiras, em especial o candomblé, a umbanda, a xangozada, o vodun, o tambor de mina, o batuque... todos os grupos religiosos que manifestam as práticas espirituais e religiosas herdadas dos homens e das mulheres negros/as africanos/as que aportaram nas Américas na condição de escravizados. E “afro-indígenas” sendo um termo mais abrangente, que inclui também as práticas, rituais e devoções de povos indígenas, muitas vezes somadas aos saberes negro-africanos. Criola, conectas e portal catarinas (2023).

³⁰ Advogado. Mestre em Direito Processual Penal e Doutor em Direito Constitucional pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Coordenador-executivo do Instituto de Defesa dos Direitos da Religiões Afro-brasileiras (IDAFRO) e Fundador do JusRacial. (JusBrasil, 2025).

e a demonização dos seus cultos e do projeto de apagamento da cultura afro, sendo alvo de ações tanto por parte do Estado quanto de grupos hegemônicos que têm na questão racial o ponto máximo de seu discurso. Segundo Cirne (2020, p. 39 - 40),

[...] A dificuldade para se discutir conteúdos sobre religiosidade africana esbarra em um conjunto de preconceitos, diretamente relacionados com a ideia de que essas crenças trazidas da África são demonizadas e existem apenas para praticar o mal contra as pessoas, o que leva à ampliação do racismo religioso com as crianças e jovens religiosos de matriz africana, que escondem no ambiente escolar todo seu pertencimento, evitando frequentar as aulas após o período de obrigação religiosa quando precisam utilizar elementos físicos identificadores da sua prática religiosa. Este fenômeno, que faz com que essas crianças e jovens estabeleçam o silenciamento da sua religião na escola, leva-os muitas vezes a mentirem, apresentando-se como católicos ou evangélicos para não passarem pela humilhação cotidiana e, até mesmo, sofrerem agressões físicas, seja dentro da escola ou no caminho que fazem da sua casa até o local de estudo. Esse racismo religioso vem se tornando uma prática que provoca a diminuição da autoestima desses estudantes e influencia na queda do seu rendimento escolar; além de, algumas vezes, provocar o abandono da escola, ampliando o índice de evasão escolar.

Essa herança histórica, muitas vezes sutil e internalizada, permeia diversas esferas da sociedade, impactando as relações interpessoais, instituições e políticas públicas. O desafio reside não apenas em reconhecer a existência desses resquícios, mas também desenvolver uma abordagem mais abrangente e interseccional diante das manifestações do racismo religioso e da intolerância no país. Portanto, como ainda nos elucidava Cirne (2020, p. 40 - 41),

[...] Racismo religioso, portanto, é o conceito que se considera mais adequado para compreender a problemática [...] Para a superação do racismo religioso, entende-se que será necessária uma transformação cultural da sociedade, o que pressupõe informação e formação a partir de conceitos introduzidos pelos movimentos multiculturalistas, contemporaneamente estudados na academia, que defendem o multiculturalismo³¹ crítico, uma das bases teórico-conceituais que esta obra adota.

Assim, ao adotarmos o conceito de racismo religioso para tentarmos compreender a complexa problemática baseada na falta de conhecimento das crenças de matriz africana, notamos que, de acordo com Cirne (2020), é necessário e urgente uma transformação cultural na sociedade brasileira. Uma vez que os padrões existentes precisam de uma nova configuração multicultural e dialógica com a inclusão das classes marginalizadas, onde se faça ouvir a voz

³¹ Para entender a relação entre o multiculturalismo e educação será preciso compreender as concepções teóricas desse movimento, que tem origem em meados do século XIX, nos Estados Unidos, difundindo-se pelo mundo ocidental como forma de combater os conflitos surgidos devido às questões políticas, econômicas e, particularmente, ao tratamento dado a questões culturais e étnico-raciais. Portanto, considera-se que a educação multiculturalista tem papel fundamental para efetivação das políticas públicas estabelecidas pelo Estado brasileiro a partir dos anos 2000. Entretanto, sua concretização somente é possível por meio da implantação de conceitos educacionais que tenham como base a construção de uma estratégia política de reconhecimento e representação da diversidade cultural e étnico-racial, não podendo ser concebidas desassociadas do contexto de luta dos grupos culturalmente oprimidos. (Cirne 2020).

do outro, com uma escuta ativa tendo consciência de que a alteridade dos pares é vínculo importante para um avanço da sociedade com um todo.

1.3. Intolerância, intolerância religiosa e Racismo religioso: Mútuas implicações

A intolerância é uma questão social que permeia as histórias de diferentes sociedades contemporâneas, manifestando-se assim, de várias formas e atingindo as múltiplas esferas e níveis das convivências sociais. Entre as suas consideráveis expressões, destacamos aqui a intolerância religiosa e o racismo religioso, que, embora distintos em suas definições, têm sido modificados conforme variados propósitos. De acordo com Nogueira (2020, p. 19),

[...] Todavia, suas formas de manifestação têm sido modificadas de acordo com a organização política, cultural e econômica de cada sociedade em determinado tempo e espaço. O preconceito, a discriminação, a intolerância e, no caso das tradições culturais e religiosas de origem africana, o racismo se caracterizam pelas formas perversas de julgamentos que estigmatizam um grupo e exaltam outro, valorizam e conferem prestígio e hegemonia a um determinado “eu” em detrimento de “outrem”, sustentados pela ignorância, pelo moralismo, pelo conservadorismo e, atualmente, pelo poder político – os quais culminam em ações prejudiciais e até certo ponto criminosas contra um grupo de pessoas com uma crença considerada não hegemônica.

No entanto, antes de nos atermos aos conceitos de intolerância religiosa e racismo religioso, pressupostamente, aprofundaremos no termo intolerância. Como essas mútuas implicações se reforçam minuciosamente e deixam rastros viciosos no seio das sociedades, causando e perpetuando toda sorte de desigualdades sociais, religiosas, políticas, raciais e culturais. Em concordância com Eco (2000, p. 17), “a intolerância é algo bem mais profundo que se dá na própria origem de fenômenos muito diferentes”.

Desta forma, este estudo versará sobre os contextos históricos destes termos supracitados, e, que elucidam as complexidades dessas interações sociais tão presentes no cotidiano das sociedades modernas e pós-modernas. Este estudo, visa ainda, explorar as interseções entre intolerância, intolerância religiosa e racismo religioso; averiguando de que maneira tais expressões se nutrem e ampliam preconceitos e discriminações, favorecendo a marginalização de grupos minoritários.

Abordar o tema intolerância é uma tarefa árdua e complexa, pois requer um minucioso estudo sobre tais diferenças hermenêuticas dentro do próprio termo utilizado, o que denota variados significados em seus contextos históricos dentre as sociedades existentes. Devido ao sentido polimórfico do conceito de intolerância é que pautamos este destaque na observância do significado dentro da disciplina ciências da religião.

Para se falar de intolerância é necessário primeiro discorrer sobre tolerância. Como surgiu o conceito sobre tolerância, e, em que período histórico ele ganhou relevância. Para

aclarar o modo como lidamos com as indiferenças, especialmente, as culturais, religiosas, políticas, étnicas e de opinião é que recorreremos à compreensão da definição que nos apresenta Le Gof (2000, p. 38),

a noção de tolerância (e, correlativamente, a de intolerância) surge no século XVI. Uma de suas primeiras utilizações públicas é encontrada no Editto de Tolerância (1562), que concede liberdade de culto aos protestantes. A partir do século XVII, ela é amplamente utilizada (assim como a de intolerância). A ideia de que a tolerância não é natural, mas exige um certo esforço para ser aceita, uma disciplina, perdura até nossos dias. A tolerância é uma construção, uma conquista.

Entretanto, mesmo com o surgimento publicamente desses conceitos antagônicos, tolerância e intolerância, no século XVI, observamos que estes mesmos conceitos revelam evidências de que eles já foram utilizados pelos povos gregos e romanos. O que, nos salienta, que estes povos tinham suas leis que limitavam a liberdade dos indivíduos dentro das suas fronteiras, utilizando um sistema de organização que fazia uso da força e da coerção. Como novamente nos explicita Le Gof (2000, p. 38),

[...] no entanto, antes de surgirem os termos tolerância e intolerância, às práticas individuais e coletivas, aqui onde viria a ser a Europa ocidental, revelam evidências do que hoje poderíamos rotular de tolerância e intolerância [...] na Grécia antiga, a democracia nas cidades, primeiro sistema de organização propriamente política do Ocidente, limitava a liberdade e a igualdade por meio de leis que subordinavam o indivíduo à cidade.

Em contraponto, um outro estudo sobre a etimologia da palavra tolerância, e, de seu uso em diversas formas no contexto social, nos faz refletir sobre como seus significados mudam de acordo com a compreensão e estado social da vítima. Pois, é esta vítima que sofre com tais atos praticados por grupos e/ou pessoas que utilizam desses meios para aviltar os pares. Na visão de Nogueira (2020), existe um pseudo entendimento aparente em tais expressões, pois apesar de serem designados para uma situação confortante, eles podem despertar sentimentos contrários ao sentido benéfico da palavra tolerar. Conforme nos relata Nogueira (2020, p. 30-31),

tolerância é um termo que vem do latim “tolerare” e significa “suportar” ou “aceitar”. A tolerância é o ato de agir com condescendência e aceitação perante algo que não se quer ou que não se pode impedir. Ouve-se muito que: “é preciso tolerar a diversidade”. A expressão, aparentemente, progressista e bem-intencionada, desperta a indignação de alguns tolerados. Não, não é preciso tolerar ninguém. “Tolerar” significa algo como “suportar com indulgência”, ou seja, deixar passar com resignação, ainda que sem consentir expressamente tal conduta. Quem tolera não respeita, não quer compreender, não quer conhecer. É algo feito de olhos vendados e de forma obrigatória. “Tolerar” o que é diferente consiste, antes de qualquer coisa, em atribuir a “quem tolera” um poder sobre “o que se tolera”. Como se este dependesse do consentimento do tolerador para poder existir.

Em consonância com o pensamento de Nogueira (2020), observamos outra definição sobre tolerância em seus diferentes contextos. Dado que os significados destes conceitos estão frequentemente relacionados a contextos sociais e históricos distintos, eles remetem à

cosmovisão que fundamenta tais significados e à forma como são representados na compreensão concreta das especificidades de tolerância e intolerância. Segundo Bobbio (2004, p. 86),

[...] o próprio conceito de tolerância é sobre o diferente uso que dele se pode fazer em diferentes contextos. Essa premissa é necessária porque a tolerância cujas “razões” pretendo analisar corresponde a apenas um dos seus significados, ainda que seja o historicamente predominante. Quando se fala de tolerância nesse seu significado histórico predominante, o que se tem em mente é o problema da convivência de crenças (primeiro religiosas, depois também políticas) diversas. Hoje, o conceito de tolerância é generalizado para o problema da convivência das minorias étnicas, linguísticas, raciais, para os que são chamados geralmente de “diferentes”, como, por exemplo, os homossexuais, os loucos ou os deficientes. Os problemas a que se referem esses dois modos de entender, de praticar e de justificar a tolerância não são os mesmos. Uma coisa é o problema da tolerância de crenças e opiniões diversas, que implica um discurso sobre a verdade e a compatibilidade teórica ou prática de verdades até mesmo contrapostas; outra é o problema da tolerância em face de quem é diverso por motivos físicos ou sociais, um problema que põe em primeiro plano o tema do preconceito e da conseqüente discriminação.

Desta forma, partindo do pressuposto de que a antagonista intolerância, é que orbita no sentido oposto da tolerância, criando uma fronteira específica que será moldada de acordo com a predisposição dos interesses dos que estão por trás dessa visão particular ou pública. Tanto os que detêm o poder, quanto os que estão envolvidos nas imposições de crenças limitantes. De acordo com o pensamento de Paul Ricoeur (2000, p. 20),

[...] A intolerância tem sua origem em uma predisposição comum entre todos os humanos, a de impor suas próprias crenças, suas próprias convicções, desde que disponham, ao mesmo tempo, do poder de impor e da crença na legitimidade desse poder. Dois componentes são necessários à intolerância: a desaprovação das crenças e das convicções do outro e o poder de impedir que esse outro leve sua vida como bem entenda. Mas esta propensão universal assume um aspecto histórico, quando o poder de impedir é sustentado pela força pública, a de um Estado, e a desapropriação assume uma forma de condenação pública, exercida por um Estado sectário, que professa a visão particular do bem. É aqui que a história do poder e das crenças dominantes suscitam múltiplas representações da intolerância; o que exige uma nítida distinção entre as situações extremas, que de comum, só tem o nome.

Diante dos fatos que surgem sobre a utilização dos termos modernos, tolerância e intolerância, notamos que o emprego remoto dos vocábulos nos remete a questões sobre a alteridade. A problemática, então, se aplica na aceitação ou não aceitação do outro como ser diferente. Ricardo Salas nos explicita que: “a questão epistemológica é uma das dimensões desse debate, que aponta à questão hermenêutica da compreensão do outro”. (Astrain p. 134)

Astrain (p. 134), ainda nos afirma que, “o desconhecimento total do outro se expressa na sua eliminação simbólica ou física, como se observa nas formas extremas das lutas xenofóbicas envolvidas na destruição da compreensão”. O que nos impulsiona a fazer um pequeno recorte sobre o objeto de estudo deste tópico que são: tolerância e intolerância, e que ainda, reforça o sentido conotativo da repulsa pelo outro sobre uma vertente encarapuçada nos

termos tolerância/intolerância. Apesar de não ser um dos objetivos deste estudo, vale a pena pontuar sobre esta observação para estudos futuros.

1.3.1 Intolerância religiosa e racismo religioso: Caracterizações e pressupostos conjuntos

A intolerância religiosa e o racismo religioso têm sido objeto de atenção em variados campos de estudo, tanto acadêmicos e sociais, como mesmo, religiosos. Segundo Greschat (2005, p. 23), “por existir, porém, o objeto religião, é, fatalmente, um objeto de estudo. Onde há seres humanos a religião está por perto”. E, de acordo com este viés, levando em conta todo um contexto histórico das religiões afro-brasileiras, debruçamos nosso olhar para analisar como estes fenômenos possuem características similares.

Sob uma perspectiva sociológica, Nogueira (2020, p. 19) afirma que “é possível afirmar que a intolerância religiosa não é algo recente na história da humanidade e muito menos na história do Brasil”. E que ela está enraizada na estrutura social de diversos povos e nações. Nogueira (2020, p. 19) ainda argumenta que, “todavia, suas formas de manifestação têm sido modificadas de acordo com a organização política, cultural e econômica de cada sociedade em determinado tempo e espaço”.

É fundamental a busca pela percepção de que a intolerância religiosa está configurada conforme as suas diversas manifestações. Sejam elas de desrespeito, negação dos direitos de culto, incitação ao ódio, perseguições, vilipêndios, dentre outras. O que dessa forma, na perspectiva da caracterização do ato de intolerância religiosa é uma intersecção às inúmeras nuances desta intensa manifestação social tão presente no contexto das sociedades democráticas. Segundo Viegas (2018, p. 64),

a intolerância religiosa tem nuances e intensidade diversas: inclui desde manifestações de desrespeito, não reconhecimento do direito da liberdade religiosa, da existência institucionalizada e prática ritualista coletiva, ao ódio, perseguição religiosa, destruição de patrimônios da humanidade e massacres em nome de Deus. A rigor, a intolerância religiosa é tão antiga quanto a humanidade.

Para Nogueira (2020, p. 21), “a expressão ‘intolerância religiosa’ tem sido utilizada para descrever um conjunto de ideologias e atitudes ofensivas a crenças, rituais e práticas religiosas consideradas não hegemônicas”. O que nos remete a um sentido mais amplo, não restrito somente à questão racial. Porém, ainda existe uma certa imprecisão neste conceito, pois quando se refere às religiões afro-brasileiras ou grupos religiosos cuja questão racial é emergente, o termo apropriado é o racismo religioso.

Ao passo que, como nos elucida Almeida (2019, p. 22), “o racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de

práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam”. Neste sentido, o racismo religioso está relacionado intrinsecamente conectado à construção do conceito de raça.

Destacamos aqui a conectividade entre raça, classe e religião na manutenção das estruturas sociais cujo racismo é um fator discriminatório nas sociedades que praticam tais atos. Segundo a visão de Cirne (2020, p. 42), “são reflexos da prática racista que está presente na sociedade brasileira, um espaço onde até hoje predomina o conceito de raça como uma ideologia, servindo à classe dominante que, em muitos casos, abala a identidade cultural de nosso país”.

Nascimento (2016) alerta que essas discriminações, preconceitos e ataques são direcionadas às origens africanas destas religiões, corroborando com os casos corriqueiros de injúrias e demais violências. Uma vez que estes eventos refletem as estratégias que estão dentro da estrutura racista existente na sociedade brasileira, e que precisam ser combatidas ferrenhamente. O autor afirma que,

[...] O que se ataca é precisamente a origem negra africana destas religiões. Por isso, vejo uma estratégia racista em demonizar as “religiões” de matrizes africanas, fazendo com que elas apareçam como o grande inimigo a ser combatido, não apenas com o proselitismo nas palavras, mas também com ataques aos templos e, mesmo, à integridade física e à vida dos participantes destas “religiões”. Portanto, isso que visualizamos sob a forma da intolerância religiosa nada mais é que uma faceta do pensamento e prática racistas que podemos chamar de racismo religioso.

A priori, notamos uma implicação quanto ao fenômeno racismo religioso; e reforçamos aqui sobre a importância do uso do termo. Pois, quando observamos e fazemos uma análise dos fatos ocorridos na sociedade brasileira, não há como omitir o racismo entranhado estruturalmente contra o “povo de santo”. O próprio contexto histórico da formação do povo brasileiro já outorga a condição de racismo religioso. Como nos alude Fonseca (2018, p. 59),

[...] Outro ponto [...] é o racismo e o uso ou não do termo racismo religioso, e sobre isso esse termo surgiu como sugestão de alguns membros de religiosidade afro-brasileiras, mas também apareceu com uma crítica, evidenciando uma complexidade envolta desse termo. De modo que, uma parte importante sobre o uso deste termo é o seguinte: quando se observa e analisa a intolerância sofrida pelo povo de santo, notamos que não há como negar ou fechar os olhos para o racismo ali existente, seja devido a cor da pele da própria vítima, seja pela questão histórica e cultura de ser uma religião que está voltada e ligada a tradição afro-brasileira.

A partir de então, para entendermos as complexidades, diferenças e características compartilhadas entre intolerância religiosa e racismo religioso, é de suma importância observar algumas analogias adjacentes a esses fenômenos. Mesmo diante das disparidades notáveis, há uma interseccionalidade na forma como as estruturas de poder são mantidas e certos grupos religiosos são excluídos. Como nos instrui Nogueira (2020, p. 46 - 47),

[...] Assim, demarcam a gravidade e, sobretudo, a especificidade da experiência de uma violência perpetrada contra as religiões afro-brasileiras, que tem no racismo seu sustentáculo de legitimação e ação destruidora. É no racismo que está o componente nuclear das diversas formas de violência contra as CTTro. O racismo evidencia igualmente como as agressões não se circunscrevem a um caráter puramente religioso, mas a uma dinâmica civilizatória repleta de valores, saberes, filosofias, sistemas cosmológicos, em suma, modos de viver e existir negroafricano amalgamados nas CTTro.

E, esta mesma estrutura de poder promove uma discriminação aos diferentes grupos religiosos minoritários que são distintos do conceito hegemônico constituído. Pois tais atos de desigualdade colocam em questão a neutralidade do Estado brasileiro no quesito religioso, onde a formação dos constituintes legisladores beneficia correntes teológicas que compactuam o mesmo credo, não tratando com equidade os distintos grupos religiosos. Como nos assegura Silva (2007 p. 124),

[...] Trata-se tipicamente de uma discriminação religiosa promovida pelo Estado, que, apesar de seu dever de assegurar juridicamente tratamento isonômico aos diferentes grupos religiosos, no caso específico, dispensou aos cultos afro-brasileiros um tratamento jurídico desigual, lesando-os. O mesmo pode concluir a respeito dos privilégios que o Estado concede à Igreja Católica, como, por exemplo, a presença de crucifixos em prédios e repartições públicas: constitui discriminação porque se baseia na concessão de tratamento desigual a um grupo religioso em detrimento dos demais. Tais atos de discriminação estatal põem em questão, evidentemente, qualquer afirmação ou suposição sobre a neutralidade imparcialidade do Estado brasileiro em matéria religiosa. Observação que não perde sua validade a despeito do fato de o Estado nacional ser sempre definido como laico, a exemplo da Constituição.

Consequentemente, as particularidades do racismo religioso e da intolerância religiosa são heterogêneas e peculiares, que causam variados conflitos na história social e política da humanidade. Desde conflitos que envolvem disputas pelo poder e a manutenção desta estrutura. Argumenta-se que o racismo é uma construção social e que permeia todas as instituições, etnias e relações societárias, incluindo as religiosas. Segundo Nogueira (2020, p. 22),

[...] Ainda durante o século 20, a perseguição religiosa atingiu proporções nunca vistas na História. A eugenia, que visava atingir a raça pura, tornou oficial a perseguição em massa dos povos judeus e de outros seres humanos considerados fracos e imperfeitos pelos nazistas, até chegar à fase mais conhecida – o Holocausto – que vitimou milhares de pessoas não apenas pela raça, mas porque eram especificamente contrárias aos ideais religiosos de seus perseguidores.

Conforme nos apontam Berger e Luckmann (1985, p. 72), “embora seja possível dizer que o homem tem uma natureza, é mais significativo dizer que o homem constrói sua própria natureza, ou, mais simplesmente, que o homem se produz a si mesmo”. E consequentemente, estes mesmos indivíduos constroem a sociedade dentro de seus parâmetros sócio, político, culturais e religiosos, em que foram estruturados, tanto para o bem, quanto para o mal.

Diante desses pressupostos da construção social, as similaridades entre o racismo religioso e a intolerância religiosa são frutos da criação de sistemas estruturais cujos ideais de

dominação prescreveram classificações de grupos subordinados às classes dominantes. E, que tiveram a mesma relação poder e força, onde a subjugação do outro é um fator absoluto, e foi engendrado durante séculos, ou seja, um processo exitoso decorrente das formas impostas de um neocolonialismo. De acordo com Nogueira (2020, p. 47),

[...] O colonizador se sustenta no racismo para estruturar a colonização e justificar sua intervenção, pois, por meio da difusão ideológica da suposta superioridade do colonizador, sua ação é vista como benefício, e não como violência, o que resultou na alienação colonial, na construção mítica do colonizador e do colonizado – o primeiro retratado como herdeiro legítimo de valores civilizatórios universalistas, e o segundo, como selvagem e primitivo, despossuído de legado merecedor de ser transmitido.

Nesta perspectiva sobre estes fenômenos, a discriminação e a exclusão por motivos religiosos de grupos não hegemônicos, envolve uma congruência de atitudes estruturais. Uma vez em que há uma reprodução de ações onde a máxima é o anulamento do outro. Uma forma padronizada de comportamentos hierárquicos e institucionais. Além do mais, notamos que tais atitudes simplesmente beneficiam somente os grupos hegemônicos, causando um efeito contrário nos grupos que são discriminados. Segundo Nogueira (2020, p. 28),

ainda nesse sentido, há um padrão de poder perpetrado pelo projeto de dominação europeu-ocidental que opera na produção contínua de violência, destruição, desvio e subalternidade sobre outros princípios explicativos de ordenação/compreensão de mundo, dos seres e suas formas de saber. Trata-se da colonialidade do poder. A colonialidade do poder hierarquiza, classifica, oculta, segrega, silencia e apaga tudo que for do outro ou tudo que oferecer perigo à manutenção de um status quo, garantindo a perpetuação da estrutura social de dominação, protegendo seus privilégios e os de sua descendência e cristalizando as estruturas do poder oligárquico.

Ao passo que estas atitudes ainda continuam a ser replicadas e se fazem presentes na contemporaneidade brasileira e em alguns países onde o racismo e a intolerância religiosa são fatores de conflitos. “Esse desinteresse e esse desconhecimento são propositais e produzidos por todos os indivíduos e grupos privilegiados, que desse modo podem reproduzir e legitimar sua dominação social e manter silenciado o sofrimento da maioria oprimida” (Souza, 2021, p. 15).

E por vigorarem durante séculos, essas mesmas estruturas sociais possuem não somente leis e políticas discriminatórias, mas em alguns casos, a evocação de práticas que envolvem a discriminação de grupos religiosos minoritários. Portanto, no caso do Brasil, o racismo em suas diversas nuances é transvestido em “antirracismo”, onde não se configura uma *mea culpa*, mas sim uma negação de tais atitudes racistas. Segundo Guimarães (1995, p. 25),

assim é o racismo brasileiro. Sem cara, travestido em roupas ilustradas, universalista, tratando-se a si mesmo como anti-racismo e negando como antinacional a presença integral do afro-brasileiro ou do índio brasileiro. Para esse racismo, o racista é aquele que separa, não o que nega a humanidade de outrem; desse modo, racismo, para ele, é o racismo do vizinho (o racismo americano).

Em contraponto, Nogueira (2020, p. 23), nos desperta sobre os pontos congruentes entre racismo religioso e a intolerância religiosa que vale a pena ressaltar. Devido ao fato deles estarem inseridos no contexto histórico das sociedades democráticas e pluralistas. E também, pelo fato de que, como eles impactam nos grupos sociais frente ao reconhecimento do outro, da alteridade, bem assim com a negação da religião e da cultura do outro. Como bem exemplifica o autor,

[...] Ninguém negará que o reconhecimento do Outro como seu semelhante ou como um igual sempre foi um problema; renegar o Outro é de certa forma afirmar a própria identidade a partir dessa negação. Por conta da negação da religião e da cultura do Outro, a humanidade assistiu, no decorrer de sua história, a violações frequentes à chamada liberdade religiosa.

Atribui-se, então, uma certa ambiguidade concernente à distinção entre intolerância e racismo religioso, uma vez que a intolerância religiosa direciona-se exclusivamente à esfera da religiosidade, sem abarcar um conjunto de atributos voltados especificamente aos conceitos de raça e racismo. Porém, suas formas de compreensão, ainda que pareçam difíceis de se distinguir uma da outra, torna-se necessário uma apurada análise para interseccionar as similitudes e buscar uma compreensão a partir desta distinção. Como na continuidade analítica do próprio Nogueira (2020, p. 48),

[...] A categoria “intolerância” não nos instrumentaliza a perceber o racismo como central na compreensão da perseguição às religiões de matrizes africanas. Além disso, continuamos operando sob o prisma do paradigma cultural europeu”. E essa mesma cosmovisão é uma constante em nossa sociedade brasileira, ocultando e dificultando a compreensão de uma luta secular que deveria ser definida para uma busca de uma harmonia e diálogo na sociedade brasileira.

Há um pressuposto de que a intolerância religiosa é aplicada para amenizar o racismo religioso entre o povo de santo, e assim, continuar a escamotear os fatos existentes na sociedade brasileira. Uma vez que alguns grupos majoritários possuem a prerrogativa de que existe uma verdade única, onde se baseiam e reverberam tais afirmações. Incutindo, há séculos, suas formas de manipular as opiniões através dos mesmos dispositivos de poder, onde os contrastes entre as crenças estabelecem um hiato para o diálogo inter-religioso. Como nos aponta Silva (2007, p. 144),

[...] O conflito ocorre, portanto, entre grupos religiosos com poderes e tamanhos muito desiguais. Desigualdade, aliás, que constitui um dos maiores obstáculos dos cultos afro-brasileiros para se defender dos ataques de seus rivais e reagir, eficazmente, à altura deles. O imenso contraste entre os poderes religioso, demográfico, empresarial, midiático e político desses grupos religiosos impossibilita falar em “igualitarismo”.

Concomitantemente, a mútua implicação entre a intolerância religiosa e o racismo religioso é atributo da modernidade e pós-modernidade, existente em sociedades onde a

pluralidade religiosa faz parte de um contexto onde a democracia é exercida. “Isto é, o contexto democrático de liberdade, tolerância e pluralismo religioso não resulta automaticamente na coexistência harmônica (o que se supõe uma concepção bastante ingênua de democracia) entre as diferentes religiões presentes num determinado território”. (Silva, 2007, p. 126)

Diante destes acontecimentos, buscamos analisar as perspectivas nos bastidores dessa dualidade que de tempos em tempos aflora na sociedade brasileira deixando rastros de incompreensão, violência, falta de diálogo e muitas vítimas pelo caminho. O que notamos é que a contextualização histórica da formação do povo brasileiro ainda continua atrelada ao ideário exitoso de todo o processo colonial estruturado na América Latina. E, aqui no Brasil, que é um subproduto de toda a invenção do colonialismo deixou marcas nas gerações posteriores, proporcionando uma ferida entreaberta, cuja cicatriz ainda requer muita minúcia e cuidado.

CAPÍTULO II - A ESTIGMATIZAÇÃO E A DEMONIZAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Dentro do contexto histórico das religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda, é notável a percepção da força e resistência que esses povos mantiveram para preservar sua espiritualidade e cultura. Diversas estratégias foram utilizadas como ferramentas para burlar a brutalidade da escravidão e preservar as tradições que vieram forçosamente com os povos da diáspora africana.

Neste capítulo, investigamos os processos históricos de afirmação dessas religiões afro-brasileiras, bem como os mecanismos de estigmatização e preconceitos que ocorreram no passado colonial, e que ainda persistem na sociedade contemporânea. Para tanto, serão analisadas nove abordagens demonstrando a força, resistência, resiliência e as estratégias de sobrevivência das religiões afro-brasileiras.

No primeiro momento, serão analisadas a *Resistência, Resiliência e Ressignificação como forma de preservação da cultura afro-brasileira*. Dentro desta perspectiva, em segundo momento, abordaremos os *Calundus, Voduns, Quilombos e Candomblés; origens e afirmação das identidades afro-brasileiras*. No terceiro momento, serão discutidas os *Calundus, prenúncio das práticas religiosas africanas*. Em seguida, em um quarto momento, serão destacados, *Os quilombos e o sincretismo: novas estratégias de resistência e sobrevivência*; posteriormente, em um quinto momento, versaremos sobre a *Religiosidade popular negra: As irmandades dos homens pretos*.

Conseqüentemente, em um sexto momento, debruçaremos nosso olhar sobre o *Candomblé: indícios de uma institucionalização na Bahia*, assim como, em sétimo momento, discorreremos sobre a *Umbanda: uma religião de identidade brasileira*. O que nos levou a refletir e trazer para o estudo, também, em um oitavo momento, nosso olhar sobre a *Persistência dos preconceitos: mecanismos históricos-sociais, estigmatização e demonização contra as Religiões afro-brasileiras*. Em último e nono momento, refletiremos sobre a *Demonização: um construto social e vigente na contemporaneidade*. Cada um desses tópicos será desenvolvido com base em suas particularidades históricas e socioculturais, destacando a resistência e a reinvenção das tradições afro-brasileiras.

2.1 Resistência, Resiliência e ressignificação como forma de preservação da cultura afro-brasileira

A história dos povos africanos escravizados que foram traficados para o Brasil, entre os séculos XVI a meados do século XIX³², consolidou-se como um “campo de resistência cultural”. Como consequência do sistema escravista, estas comunidades resistiram bravamente pela sobrevivência e preservação de tradições religiosas milenares e culturais, e as reinventaram em um contexto apoderado pela opressão colonial.

Rotas foram alteradas dentro do continente africano para servirem aos objetivos da Coroa Portuguesa e de outros países envolvidos no tráfico Atlântico. Entretanto, ao longo dos séculos seguintes, o pensamento eurocêntrico manteve seu sistema funcionando plenamente a serviço dos seus objetivos colonialistas e na construção e manutenção dos seus dispositivos de poder³³.

As práticas espirituais da diáspora africana permaneciam na mira da Coroa Portuguesa, dos colonos e da igreja, que estigmatizava e demonizava seus costumes, mitos, ritos e crenças. Uma vez que a própria igreja apoiava a instituição do comércio escravagista, e ainda lograva e se fortalecia com a manutenção do poder eclesial. Desta forma, de acordo com a consideração de Rodrigues (2014, p. 380), que nos atém pelo fato de que, “da mesma forma foi a situação dos negros e o contato deles com a Igreja, um verdadeiro desastre social, pois a Igreja apoiou a instituição da escravidão negra, tendo, inclusive, obtido grandes lucros e benefícios com o sistema escravista então existente”.

Portanto, estes mecanismos históricos, sociais e culturais contribuíram imensamente para a marginalização dessas religiões afro-brasileiras. E de outro lado, notamos como foram utilizadas estratégias de resistência e resiliência adotadas pelas comunidades de terreiro para preservarem suas tradições culturais e espirituais. Também, é de suma importância considerar a profundidade em que as mudanças sociais e como os variados dispositivos de poder atuam sobre estas construções estereotipadas. De igual maneira, todo o transcurso da colonização na

³² No continente americano, o Brasil foi o país que mais traficou escravizados africanos. Entre os séculos XVI e meados do XIX, vieram cerca de 4 milhões de homens, mulheres e crianças, o equivalente a mais de um terço de todo comércio negreiro. (Reis 2007, p. 81).

³³ Para Foucault, um dispositivo é sempre um dispositivo de poder, que opera em um determinado campo e se desvela pela articulação que se engendra a partir de uma multiplicidade de elementos e pela relação de poder que entre eles se estabelece. O dispositivo expressa, ainda, um objetivo estratégico que atende a uma urgência histórica [...] Ao se constituir, um dispositivo fica disponível para ser operacionalizado em diferentes circunstâncias e momentos, se autoreproduzindo mediante seu preenchimento estratégico. (Carneiro *apud* Foucault, p. 24).

tentativa de anular os corpos africanos e reduzi-los a sua “ferocidade bestial”³⁴ destinaram-os a novos modelos de produção, onde foram confinados a trabalhos forçados e sem remuneração. Porém, o ato de resistir, mudou toda a configuração que se iniciou a partir do encontro cultural entre as três raças. Segundo Franco (2021, p. 33),

do encontro cultural entre os elementos das três matrizes formadoras da sociedade brasileira - índio, africano e europeu -, surgiram às chamadas religiões afro-brasileiras, entre as quais podemos citar: candomblé, candomblé de caboclo, umbanda, quimbanda, tambor de mina, jurema, omolocô, umbandomblé, entre outros.

Inserindo-se em um contexto histórico e plural sobre a cultura africana, nos atemos pelo fato de que este desenvolvimento cultural dos povos diaspóricos africanos, teve uma influência de outros povos que dividiram o mesmo espaço na colônia. Entretanto, a força das tradições milenares que são manifestas em diversas linguagens sócio-culturais manteve sua resistência através de elementos que inter cruzaram-se durante o cativo e produziu diversas expressões. Como nos afirma Cortês (2015, p. 120),

a cultura afro-brasileira é o resultado do desenvolvimento de um conhecimento gerado pelas influências trazidas pelos povos provenientes da África, miscigenadas com elementos culturais portugueses e indígenas de forma liminar, que se manifesta em diversas expressões nacionais como a música, a dança, a religião e a culinária.

Porém, evocar o processo sócio-histórico-religioso destes povos que já saíram escravizados da África, cruzaram o Atlântico e foram remanejados para outro continente é uma tarefa árdua e requer um aprofundamento acurado e minucioso. Ademais, levamos em consideração que os materiais bibliográficos em uma significativa parcela são escassos, e muitas referências possuem vieses preconceituosos, e com a cosmovisão eurocêntrica. De acordo com Silva (2005, p. 11-12),

reconstituir o processo histórico de formação das religiões afro-brasileiras, não é, contudo, uma tarefa fácil. Primeiro, porque sendo religiões originárias de segmentos marginalizados em nossa sociedade (negros, índios e pobres em geral) e perseguidas durante muito tempo, há poucos registros sobre elas. E, entre esses, os mais frequentes são produzidos pelos órgãos ou instituições que combateram essas religiões e as apresentam de forma preconceituosa ou pouco esclarecedoras das suas reais características.

Em consonância e, ao mesmo tempo, reforçando o pensamento de Silva (2005), durante o período colonial, especificamente entre os séculos XVI aos anos iniciais do século XIX, o acesso à informação era precário, e, exclusivo para os colonos abastados. Os quais possuíam as

³⁴ Referência à citação de Hegel em: “Introdução `a Filosofia da História” de 1830, sobre a sua cosmovisão dos negros africanos: [sic] “os ‘negros’ nao respeitam nada, nem mesmo eles proprios, ja que comem carne humana e fazem comercio da "carne" de seus proximos. Vivendo em uma ferocidade bestial inconsciente de si mesma, em uma selvageria em estado bruto, eles não tem moral, nem instituições sociais, religião ou Estado”. (Laplantine *apud* Hegel 2003).

intenções de moldar forçosamente o caráter dos escravizados para que estes os servissem em todas as escalas sociais.

E, diante de tais atrocidades, as fontes de conhecimento sobre estes povos cativos, além da tradição oral, eram feitas pelos próprios colonos, religiosos e por grupos minoritários de abolicionistas e não abolicionista, pois os escravizados não gozavam de nenhuma liberdade e seu conhecimento era anulado por força maior. Conforme nos relata Bomfim (2008, p. 185),

[...] os índios e negros não gozavam da mesma liberdade que os brancos; não gozavam de nenhuma. Eram forçados a contrariar o seu caráter e moldar-se ao dos povos ibéricos, não só pela natural sugestão das gentes mais cultas sobre as incultas, como porque a isto os forçavam ativamente. Não eram livres de dar expansão ao seu gênio e temperamento, nem mesmo no seio dos seus – a prole não lhes pertencia. Viviam a serviço dos brancos, e governavam-se pelo querer e pelos sentimentos destes.

O Brasil é um país que foi construído sob gerência estritamente racista. Uma vez que, diante de todas estas atrocidades contra os povos afro-pindorâmicos³⁵ houveram estratégias de resistência que contribuíram para a preservação das tradições de suas populações. Estes povos eram frequentemente perseguidos sob a tutela do padroado que enxergava e aplicava ao mundo o rigor e o terror da cosmovisão eurocêntrica. Franco (2021, p. 30-31) afirma que,

o nosso país foi organizado sob os pilares de um racismo sistêmico e estrutural marcado pelo genocídio, pela perseguição às religiões de afro-brasileiras e indígena e a demonização de tudo que foge do padrão eurocêntrico de enxergar o mundo. A nossa sociedade foi construída sob os pilares do patriarcado, do racismo, da misoginia, da exclusão dos grupos não hegemônicos, da violência física e psíquica e da imposição do modo cristão de entender o mundo.

Ao longo dos anos, os poucos relatos sobre a religiosidade afro-brasileira continuavam restritos aos homens “letrados”, cronistas da época, viajantes estrangeiros e em autos da igreja Católica registrados pelo Santo Ofício. O que de certa forma já se configurava um olhar do ‘outsider in box’³⁶ que carregava em si resquícios da cosmovisão etnocêntrica revestida de toda sorte de preconceitos e discriminação contra a pertença dos povos escravizados.

Já em meados do início do século XIX, através da contribuição da imprensa que ganhava notoriedade na época do Brasil imperial, alguns relatos da incidência da religiosidade da diáspora africana eram encontrados nas páginas policiais. Dentro deste contexto, os praticantes das religiões afro-brasileiras e indígenas eram qualificados como infratores por suas práticas

³⁵ O termo afro-pindorâmico foi criado pelo líder quilombola e escritor Antônio Bispo dos Santos, Nêgo Bispo. Pindorama (Terra das Palmeiras) é uma expressão tupi-guarani para designar todas as regiões e territórios da hoje chamada América do Sul. Utilizarei alternativamente colonização afro-pindorâmica para denominar a colonização nas Américas, enquanto um exercício de descolonização da linguagem e do pensamento. (Santos, 2015).

³⁶ Termo referente ao estrangeiro que vê os fatos acontecerem e os relata baseado na sua própria cosmovisão, o que fica implícito que, de acordo com a sua posição cultural, ele interpretará tais fatos segundo o que ele próprio acredita e que acha correto, anulando assim, a interculturalidade, a visão do outro que está inserido na situação e sofre ou passa por situações aquém da sua vontade. (Grifo nosso).

não convencionais à hegemonia religiosa imperante. De acordo com Pinho e Sansone (2008, p. 288),

como objetos do discurso, os poucos relatos produzidos até então sobre as religiões dos negros e seus descendentes, consistiam nas descrições dos cronistas e viajantes ou nos autos do Santo Ofício relatando casos de negros acusados de praticar feitiçaria. No século XIX por meio da imprensa, outra forma descritiva destes cultos ganhou evidência. Tratava-se da reprodução na seção policial de relatos dos órgãos comprometidos com a repressão aos cultos de origem africana identificados como práticas de curandeirismo, charlatanismo etc. Nesses discursos, as práticas religiosas afro-brasileiras eram vistas ora como exóticas ou “folclóricas”, ora como delituosas ou farsas, e não havia lugar neles para o surgimento de uma outra compreensão além daquela imposta pela própria ideologia que motivou o texto.

Os cultos praticados no seio destas religiões têm sido fundamentais para manter vivas as tradições, valores e conhecimentos ancestrais, mesmo diante de séculos de perseguição e estigmatização. A diáspora africana, jogada à própria sorte e dominada por um sistema brutal e desumano, encontrou refúgio e sentido na espiritualidade. E, “entre todos os mecanismos de sobrevivência, a religião foi um dos que mais colaboraram para manter vivas as tradições de origem africana”. (Franco, 2021, p. 32).

A resiliência, nesse contexto, se manifesta não apenas na persistência das práticas religiosas, mas também na adaptação criativa e na manutenção de uma identidade cultural que se renova, mas que não se perde. Essa resistência é um dos pilares que possibilita a preservação de uma rica herança cultural que, embora marginalizada, continua a influenciar diversos aspectos da sociedade brasileira.

Como nos afirma Almeida, Neto e Santos (2024, p. 99), “as religiões afro-brasileiras desempenham um papel central na construção de práticas de resistência decolonial, tanto no âmbito cultural quanto epistemológico”. E, foram estas atividades que culminaram nas estratégias de resiliência e resistência que marcaram toda a trajetória desses povos que souberam resguardar o conjunto de saberes e sabores ancestrais trazidos da terra mãe África e transmitidos em solo brasileiro.

Portanto, notamos que toda a resiliência, persistência e ressignificação das crenças oriundas da África foram extremamente importantes para estes povos manterem suas tradições. Como ainda nos afirma Franco (2021, p. 31) que, “apesar de todo sofrimento, as religiões afro-brasileiras encontraram forças para continuarem honrando os seus ancestrais através da resistência e da luta pela liberdade de culto”.

Entretanto, compreender esse legado ancestral é primordial para desvendar como a cultura africana resistiu ao seu apagamento e se reinventou ao longo dos séculos. O que ainda nos atém pelo fato de que essa força intrínseca da cultura africana, gerou uma ressignificação de suas crenças, tais como o Calundu, Candomblé. Já a Umbanda dentre outras crenças

ressignificadas, surge em território brasileiro com novas perspectivas mescladas ao sagrado dos povos originários, espiritismo e candomblé. Como nos explica Costa (2013, p. 9) sobre,

o processo formador da base estrutural da religião Umbanda, que nasceu da fusão de vários elementos de origem africana, do Espiritismo Kardecista, de elementos de origem indígena e ainda de elementos advindos do catolicismo, caracterizando dessa forma, um processo altamente sincrético, e por causa da sua aproximação com o cristianismo.

Desta forma, as identidades afro-brasileiras foram se formando sob uma forte pressão colonial e eclesiástica, aglutinando escravizados de várias etnias e ressignificando seu sagrado. O amálgama das crenças fortaleceram a cultura africana e originou novas formas de culto, rituais, organizações e deu novos significados aos seus praticantes.

2.2 Calundus, quilombos e candomblés: origens e afirmação das identidades afro-brasileiras

A observação das práticas culturais e religiosas afro-brasileiras, revelam a profundidade e a complexidade das estratégias de resistência, preservação e adaptação que marcaram a trajetória histórica da diáspora africana no Brasil. Essas tradições ancestrais religiosas que foram subjugadas e trazidas ao país durante o período colonial constituem não apenas formas de expressão espiritual, mas também, instrumentos de construção e afirmação identitária.

Compreender a formação e a consolidação dessas práticas no contexto brasileiro, requer uma análise cuidadosa das influências africanas, das transformações sofridas em diálogo com o catolicismo, com a sociedade e com a existência de outras religiosidades locais. Bem como das estratégias de sobrevivência cultural frente à repressão e a estigmatização constantes. Portanto, neste estudo buscaremos investigar como os calundus, quilombos e candomblés, contribuíram para a reafirmação das identidades afro-brasileiras.

As etnias dos povos escravizados originários da África, que foram trazidos sequestrados para o Brasil entre os séculos XVI ao XIX, eram em grande parte de origem Banto. O expressivo contingente de africanos escravizados, era cerca de 10 milhões de pessoas que cruzaram forçadamente o Oceano Atlântico no comércio escravista. Já no continente americano, esses povos tinham um destino subjugado pelos colonizadores espanhóis, portugueses, ingleses, franceses e holandeses. Como nos alude Silva (2023, p. 14),

entre os séculos XVI e XIX, cerca de 10 milhões de africanos foram trazidos às Américas no comércio escravista. Quase metade desse contingente era constituída pelos banto, termo que designa de forma abrangente uma grande gama de povos e culturas que habitam a região da África Central, onde atualmente se encontram países como Angola, Moçambique, Congo etc. No continente americano essas pessoas foram destinadas ao trabalho forçado em territórios conquistados e explorados por espanhóis, portugueses, ingleses, franceses e holandeses e hoje transformados em

estados como Brasil, Argentina, Colômbia, Peru, Suriname, Guiana, Cuba, Estados Unidos, entre outros. Ao longo desse período, as culturas dos povos centro-africanos, que na África já compartilhavam uma relativa base comum, entraram em contato com as culturas dos colonizadores europeus e com as dos povos autóctones americanos. Um complexo processo de rupturas e permanências foi estabelecido desde então, e que, por um lado, tem modelado em cada localidade diferenças específicas e, por outro, tem revelado a ação de estruturas de longa duração comuns ou de orientações cognitivas gerais subsistentes no tempo e no espaço.

É importante frisar, que o comércio negreiro despertou diversos interesses entre os povos europeus. O tráfico lusitano começou no século XIV como uma atividade periférica à economia metropolitana e ao comércio africano. Sendo que, posteriormente veio a tornar-se uma importante fonte de renda para a Coroa portuguesa, que subsequentemente atendeu à procura “escravista” do continente europeu. Segundo Alencastro (2000, p. 33),

ao longo de uma evolução iniciada nos meados do século XIV, o trato lusitano se desenvolve na periferia da economia metropolitana e das trocas africanas. Em seguida, o negócio se apresenta como uma fonte de receita para a Coroa e responde à demanda escravista de outras regiões europeias. Por fim, os africanos são usados para consolidar a produção ultramarina.

Alencastro (2000, p. 36), ainda corrobora com a prerrogativa de que “a administração civil não era a única a beneficiar-se, pois existia também a taxa paga ao clero pelo batismo obrigatório de cada deportado nos portos de embarque e as franquias de exportação de escravos concedidas aos jesuítas e à junta das Missões”. O que nos leva a refletir, a partir do pressuposto de que este negócio ampliou-se no decorrer dos séculos seguintes.

Dentre os países que participaram ativamente do comércio de escravizados nas Américas, o Brasil lidera o ranking como o país que mais admitiu este tipo de prática, apoiado inclementemente pela metrópole portuguesa. Diversas etnias tiveram suas vidas anuladas socialmente para cruzarem o Atlântico em uma viagem, considerada para a grande maioria, sem volta. Segundo Reis (2007, p. 81),

o Brasil foi no continente americano a região que mais escravos importou durante os mais de 300 anos de duração do tráfico transatlântico, entre os Séculos XVI e meados do século XIX. Foram, segundo estimativas mais recentes, em torno de quatro milhões de homens, mulheres e crianças, equivalente a mais de um terço de todo aquele comércio.

Este recorte sobre o comércio negreiro é de suma importância para entendermos as origens destas identidades étnicas-culturais. E, também, de como a espiritualidade destes povos sofreu o processo de silenciamento, e ainda foi mantida em sigilo durante séculos até o surgimento do Candomblé como “instituição” na Bahia em pleno século XVIII. Evidenciando-se assim, como pilares de resistência cultural e social, o que contribuiu para a reafirmação das identidades afro-brasileiras. Como nos relata Parés (2006, p. 75 - 76),

[...] foi provavelmente já nas primeiras décadas do século XVIII que se desenvolveu um senso de comunidade ou de identidade coletiva conhecida como “nação jeje”, e foi provavelmente nas primeiras décadas do século XIX que os jejes, especialmente os libertos, contribuíram de uma forma determinante para a institucionalização do Candomblé, embora este processo encontre as suas raízes já na segunda metade do século XVIII.

Assim, destacamos também, como outras manifestações religiosas da cultura africana tiveram seus primeiros registros em Minas Gerais e na Bahia, por volta dos séculos XVI ao XVIII. Durante o decorrer dos séculos, com a evolução do convívio social entre os escravizados de diversas partes da África e etnias, o termo Candomblé, surge etimologicamente com outros nomes: Calundus³⁷, batuques³⁸ e Voduns³⁹.

Entretanto, dentre estes nomes citados anteriormente, o que foi aproximadamente mais relacionado e mais popular na Bahia e em Minas Gerais, antes da institucionalização do Candomblé, foi o Calundu. O que nos leva a concluir, por pressuposto, de que as nomenclaturas utilizadas fazem parte do processo social de ressignificações e de proximidades e semelhanças em relação aos seus cultos, ritos e mitos. Uma vez que no imaginário colonial cristão, a religião oficial e correta era a hegemônica.

³⁷ A denominação calundu encobria práticas mágico-religiosas variadas, sempre envolvendo negros, freqüentemente referidas a danças, batuques, ajuntamentos mas, às vezes, denominando hábitos e usos que não pareciam ter qualquer articulação mais coerente a ponto de configurarem um rito: fervedouros com ervas, oferendas de comida a ídolos, confecção de pequenos embrulhos com ossos, cabelos, unhas. [...] A etnolinguísta sugere que se consulte os verbetes candomblé e lundu, e dá em seguida o significado original em banto: "kalundu, obedecer um mandamento, realizar um culto, invocando os espíritos, com música e dança". (Souza 2002)

³⁸ A diversidade étnica africana presente na região do Rio Grande do Sul e as trocas culturais aqui praticadas entre esses grupos estabelecem o predomínio étnico e linguístico banto e a supremacia religiosa sudanesa, que marcou como jeje - nagô (ewé-yorubá) a organização inicial do modelo religioso do Batuque, caracterizado pela sólida estrutura e articulação litúrgica e pela disciplinada formação de seus sacerdotes. Contudo, para além do predomínio cultural banto e da presença sudanesa, a diversidade de populações de origem africana aglutinadas sob o Batuque proporcionou a sua divisão em diferentes “modalidades de culto”, ou “lados”, ou “nações”, conforme a atribuição do batuqueiro a uma mesma tradição religiosa identificada como aquela praticada por dada ancestralidade étnica. As “nações” ou “lados” foram assim caracterizadas de maneira a se distinguir da ideia de “religião”, noção por sua vez englobante do Batuque e de outros cultos afro-brasileiros como a Umbanda ou a Quimbanda. De acordo com os registros etnográficos disponíveis e coletados, não há concordância absoluta a respeito dos “lados” do Batuque. Todavia, as seis nações do Batuque comumente mais consideradas são: cabinda, oyó, ijexá, nagô, jeje e ijexá. (Tadvald 2016).

³⁹ Vodou ou ainda vodou (em crioulo haitiano) é o nome dado a um conjunto de práticas religiosas cujas origens do nome remetem aos costumes dos povos africanos que ocupavam a região da África ocidental situada no Golfo da Guiné à época da conquista e colonização europeia do chamado “novo mundo”, entre os sécs. XVI e XIX. Presume-se que o termo, assim como outros pertencentes a sua liturgia, tenham suas raízes linguísticas no idioma fon, falado pelas tribos fon, yoruba e ewe que povoavam a área onde estão o Togo, a Nigéria e principalmente o antigo Reino de Daomé (atual República do Benim). Neste idioma, a palavra vodun significa deus, divindade, espírito ou ainda o que os europeus chamariam de fetiche (Mêtraux, 1958; Hurbon, 1993). Segundo Hurbon (1993), durante o séc. XVIII em Daomé os voduns eram espíritos ligados às forças da natureza e organizados a partir de três grandes classes referentes aos domínios do céu, da água e da terra. (Dalmaso 2014).

2.2.1 *Calundus: prenúncio das práticas religiosas africanas*

Frequentemente, o termo Calundu era empregado durante o período colonial em documentos da chamada Santa Inquisição. Eram arquivos públicos e registros policiais que tinham o cunho designativo de práticas coletivas de origem africana. Já o termo batuque, embora utilizado para se referir a práticas religiosas da diáspora, tinha a conotação mais ampla, podendo abranger tanto práticas religiosas como de entretenimento. Como nos instrui Oliveira (2015, p. 110),

[...] Calundu é um termo angolano que foi comumente utilizado nos tempos coloniais em documentos da Santa Inquisição, dos arquivos públicos e documentos policiais para classificar práticas coletivas de afro-brasileiras. O termo “batuque” também era utilizado como sinônimo de práticas religiosas africanas, no entanto, não era um termo tão singular quanto o primeiro, já que também podia significar tanto práticas religiosas quanto divertimentos seculares em geral.

Em contrapartida, no contexto da América portuguesa, as práticas cerimoniais e rituais já existentes desde o século XVII, apresentavam semelhanças significativas com as que viriam a ser conhecidas por outros nomes. Embora não fossem identificadas inicialmente por essas denominações, como Candomblé ou mesmo Calundu. Durante os séculos XVII e XVIII, o termo “calundu” passou a englobar uma variedade de práticas rituais. Conforme ainda nos orienta Marcussi (2015, p. 71),

[...] na América portuguesa, cerimônias notavelmente parecidas já eram realizadas no século XVII sem que recebessem essa denominação, e isso continuou a ocorrer ao longo do século seguinte. Ao mesmo tempo e paralelamente, a palavra ‘calundu’ passou a ser usada para designar um amplo conjunto de práticas rituais que iam da cura de feitiços em escravos à adivinhação de bens furtados para homens brancos, chegando ao limite de uma cerimônia próxima a uma procissão católica.

Marcussi (2015, p. 1) ainda nos explicita que “os calundus eram cerimônias religiosas praticadas primordialmente por africanos na América portuguesa, que tinham como objetivos a adivinhação e a cura”. Sendo assim, estas práticas eram utilizadas para a cura de membros da família dos senhores escravocratas, de autoridades locais e dos escravizados que faziam uso do calundu que se propagou a partir dos séculos XVII e XVIII.

Marcussi (2015) novamente nos assegura que diante de tais fatos existentes, “alguns estudiosos julgaram que eles teriam sido a primeira religião afro-brasileira, de modos que eles foram imaginados como precursores de devoções mais conhecidas como o candomblé, a umbanda e de outros cultos de origem africana no Brasil”.

Conseqüentemente, Parés (2006, p. 101) afirma que há alguns contrastes existentes de como essas práticas não eram somente atos de culto, mas também, eram encontradas nos mitos

e rituais, elementos fundamentais na construção e manutenção das diferenças culturais, sociais e religiosas. E demonstra que estas “minorias”, entre as diversas nações africanas que foram transportadas para o Brasil, suportaram todo o imbróglio gerado e fornecido pelos colonialistas.

[...] vemos, assim, como as identidades étnicas sempre encontraram no ritual formas de expressão e diferenciação. De igual modo, as práticas de caráter religioso conhecido como calundus, e depois como candomblés, forma um dos espaços de contraste e diferenciação dos mais importantes para a demarcação dos limites das diversas nações africanas.

Já Souza (2002, p. 1) afirma que, “Calundu era expressão frequente nas fontes setecentistas”⁴⁰. Estas fontes setecentistas foram os arquivos e processos registrados em tribunais e igrejas junto à sociedade e que se encontravam em posse das autoridades eclesiásticas da época. Ademais, durante o século XVII há diversos indícios e registros nos tribunais do Santo Ofício em Lisboa, da existência de calundeiros e calundzeiras nos Estados da Bahia e Minas Gerais. Dentre estes casos encontrados em registros sobre o Calundu, este nos chama a atenção, em especial, por ocorrer na cidade de Sabará. Um acontecimento encontrado nos autos do Santo Ofício, em que uma famosa calundzeira, Luzia Pinta, fora condenada pelo tribunal por causa da prática de bruxaria e encantos.

Marcussi (2015, p. 455), relata em sua tese, *Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*, sobre o processo penal de Luzia Pinta cuja sentença foi inserida no Estatuto social do Auto da Fé em 1742,

[...] âmbito e conteúdo: preta forra; Idade: 50 anos; Crime/Acusação: bruxaria e superstições; Naturalidade: Angola; Morada: junto da capela de Nossa Senhora da Soledade, freguesia da Igreja Grande da vila de Nossa Senhora da Conceição do Sabará, bispado do Rio de Janeiro, Brasil; Pai: Manuel da Graça; Mãe: Maria da Conceição; Estado civil: solteira; Data da prisão: 18/12/1742; Sentença: auto-da-fé de 21/06/1744. Abjuração de leve, quatro anos de degredo em Castro Marim, não entrar mais em Sabará, penitências espirituais. A ré foi transferida dos cárceres da custódia para os cárceres secretos a 19/04/1743.

O calundu, enquanto prática ritual, representa um dos exemplos das manifestações religiosas e espirituais que foram alvo de repressão pela inquisição portuguesa. O que resultou

⁴⁰ ** As fontes setecentistas foram toda a documentação que eu compulsara até então, constituída basicamente pelos assentos de visitas pastorais realizadas pelos bispados do Rio de Janeiro e de Mariana ao interior da capitania aurífera, a denominação calundu encobria práticas mágico-religiosas variadas, sempre envolvendo negros, freqüentemente referidas a danças, batuques, ajuntamentos mas, às vezes, denominando hábitos e usos que não pareciam ter qualquer articulação mais coerente a ponto de configurarem um rito: fervedouros com ervas, oferendas de comida a ídolos, confecção de pequenos embrulhos com ossos, cabelos, unhas. (Souza 2002)

*** “O Setecentismo, também conhecido como arcadismo, neoclassicismo foi como se convencionou chamar a retomada do modelo clássico na passagem do século XVIII ao XIX. Foi um movimento literário iniciado em 1756, no período pombalino, com a fundação da Arcádia Lusitana, que tinha por lema a frase latina “*Inutilia trunecat*”, que significava “fim das inutilidades”. Visava com isso erradicar os exageros, o rebuscamento e a estravagância preconizados pelo Barroco, retornando a uma literatura que cria no triunfo da razão. (Costa, 2014, p. 22)

de uma forma direta, na comprovação desta documentação com os fatos históricos dos acontecimentos sobre alguns relatos dos praticantes das religiões da diáspora africana.

A palavra “calundu”, segundo Vieira (2023), originou-se do termo “quilundu”, utilizado na África Central para se referir à possessão espiritual de um indivíduo, evidenciando a conexão entre as tradições africanas e as formas de resistência religiosa presentes na América portuguesa. E, é uma das práticas que foram perseguidas pela inquisição em nome da ordem e sob a batuta da igreja. Conforme Vieira (2023, *apud* Sweet, 2007, p. 172),

[...] o calundu é um exemplo de prática perseguida pela Inquisição Portuguesa e que por esse motivo teve sua existência documentada para a posteridade. O termo deriva de outro, quilundu, que era empregado na África Central para designar a possessão de um espírito sobre um humano.

No cenário das tradições religiosas afro-brasileiras, não temos como determinar, ou mesmo, ter uma precisão do momento histórico em que essas práticas surgiram no Brasil como a entendemos hoje. Partimos do pressuposto de que elas foram evoluindo com o decorrer do cotidiano da diáspora africana, e, que a origem desses cultos que veneram divindades de matrizes africanas trazidas pelos escravizados, permanece envolta em incertezas históricas.

De igual maneira, existe uma lacuna entre os relatos do surgimento de Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro) nos primeiros anos do período colonial. Bem como, da criação de um estabelecimento que serviria de espaço sagrado destinado à espiritualidade dos escravizados, os quais exigiram a presença de lideranças espirituais, como sacerdotes e sacerdotisas, e das comunidades de fé sob sua orientação. Segundo Alves e Pinheiro (2013, p. 1),

[...] não se sabe ao certo desde quando se constituíram no Brasil tradições religiosas que cultuam deuses afro-brasileiros e/ou deuses trazidos por africanos escravos ou libertos. Do mesmo modo, também não se sabe ao certo desde quando estes deuses passaram a ser cultuados em espaços sagrados que exigiram a presença de um líder espiritual, sacerdote ou sacerdotisa, e de um grupo de fieis orientados espiritualmente por este líder.

Segundo Souza (2002, p. 20), que nos adverte quanto a procedência e surgimento desta prática, “Calundu, quando muito, pode ser uma bela constelação do mundo banto, agregando práticas, ritos e rituais que ora se aproximam de um modelo, ora se afastam dele, perdendo-se numa nebulosa difícil de destrinchar, mais fácil, talvez, de cantar, dançar ou acreditar”. O que enfatizamos nesse momento são alguns componentes destacados na observação dos rituais e “possessões” dos cultos afro-brasileiros. Eles foram elementos centrais para observarmos a similitude destas práticas junto às outras manifestações da espiritualidade africana, e que com o decorrer dos séculos foram ganhando território e se estabelecendo como identidades afro-brasileiras.

Tanto nos calundus de Luiza Pinta, como durante a evolução das tradições afro-brasileiras nos períodos colonial e imperial, e na contemporaneidade, o que nos instiga é a justaposição dos fundamentos estruturantes da religiosidade afro-brasileira. As quais estão vinculadas aos seus rituais, transes e incorporações/possessões das entidades recebidas pelo povo de santo. Diante desta congruência Marcussi (2015, p. 25), nos relata que,

[...] o que nos interessa ressaltar, por enquanto, é que os calundus de Luzia Pinta tinham no transe e na possessão espiritual um elemento central à terapêutica. O transe, a capacidade mediúnica e a possessão espiritual ainda são elementos centrais em praticamente todas as manifestações contemporâneas da religiosidade afro-brasileira, e já se afiguram como parte estruturante dos calundus da época colonial.

E, essa continuidade das manifestações contemporâneas evidencia a resiliência destes sistemas simbólicos afro-diaspóricos, que, apesar das adversidades históricas, mantiveram-se como corpos/espacos de resistência cultural e de reconstrução identitária. Como observa Benatti e Teruya (2022, p. 168), “neste caminho, visualizamos as expressões estéticas e culturais afro-diaspóricas no Brasil como parte da luta rumo à emancipação, cidadania e autonomia das populações negras, assumindo a espinha dorsal das políticas de resistência ao racismo e à dominação colonial”.

Como observa Nogueira (2020, p. 30), “os espacos do sagrado negro são locus enunciativos que operam na recomposição dos seres alterados pela violência colonial”. Esse senso de comunidade muitas vezes era interrompido pelos senhores, ministros eclesiásticos e pela própria polícia que buscavam sob acusações de feitiçarias e bruxarias justificar e tentar apagar as memórias religiosas dos seus praticantes. O que na maioria das vezes, os escravizados se rebelavam e fugiam para os quilombos.

Diante de tais fatos e de toda opressão vivida, só restava aos escravizados a fuga para os quilombos, que representavam locais em que os cativos poderiam viver longe de toda opressão a que foram sujeitos. Por esse motivo, as rebeliões eram constantes, uma vez que, além de serem sequestrados do seu local de origem, ainda tinham que pagar o preço do trabalho forçado sem nenhuma remuneração ou direito à vida. Um cenário repugnante de conflitos, desrespeito às condições de sobrevivência, trabalho e impetração de uma religião patriarcal que apoiava ferrenhamente à ideologia da colonização em nome de Deus e dos ideais coloniais.

2.2.2 Os Quilombos e o sincretismo: novas estratégias de resistência e sobrevivência

A história dos locais de refúgio em que os negros escravizados no Brasil buscavam abrigo, é um processo contínuo e que tem contextos diversificados. Porém, a reafirmação de suas existências são marcadas por inúmeras histórias, fatos e vivências destes povos

africanizados. E, para se livrarem do jugo colonial, muitos escravizados utilizavam como estratégia a fuga, e se refugiavam em locais de acolhida conhecidos como, quilombos.

Silva e Silva (2015, p. 193) nos revela que “a resistência aconteceu de diversas formas. Sob a opressão e violência dos senhores, os escravos resistiram individual ou coletivamente e muitas vezes iam para os ‘quilombos’ onde procuravam recomeçar a vida”. O que nos faz entender, a partir do pressuposto, de que a forte opressão do sistema colonial, engendrou no subconsciente do cativo o desejo de emancipação, e conseqüentemente da não aceitação de ser subjugado, fortalecendo cada vez mais a vontade de se livrar do cativo.

Carneiro (1978, p. 13) também aponta que devido a hostilidade do sistema escravocrata, um dos meios que negros escravizados utilizavam eram as fugas em busca de abrigo e apoio. [...] “O recurso mais utilizado pelos negros escravos, no Brasil, para escapar às agruras do cativo foi sem dúvida o da fuga para o mato, de que resultaram os quilombos, ajuntamentos de escravos fugidos”.

De acordo com seus relatos, Carneiro (1978, p.13-14) ainda nos afirma sumariamente, que “o movimento de fuga era, em si mesmo, uma negação da sociedade oficial, que oprimia os negros escravos, eliminando a sua língua, a sua religião, os seus estilos de vida. O quilombo, por sua vez, era uma reafirmação da cultura e do estilo de vida africanos”. Alguns negros escravizados não suportavam o padrão colonialista e buscavam uma liberdade onde pudessem vivenciar e viver sua cultura que outrora foi transportada para o novo mundo.

As sociedades que baseavam sua estrutura em ideais escravistas presenciaram variadas formas de resistência, com evidências de fugas individuais e coletivas. O que era noticiado nos diversos anúncios de jornais da época, onde os fugitivos se abrigavam nos quilombos ou mocambos nas cercanias do entorno. Gomes (2018, p. 387) complementa e afirma que,

as sociedades escravistas conheceram diversas formas de resistência, destacando-se as fugas individuais e as comunidades de fugitivos. Nas áreas urbanas as dificuldades para capturar os cativos eram grandes, e por isso os jornais ficaram abarrotados de anúncios de fugas. Ainda mais difícil era capturar os fugitivos que formavam quilombos/mocambos.

Uma das primeiras informações sobre “mocambos”, nome dado aos locais onde os negros se refugiavam, foi no século XVI, precisamente na data de 1575 no Estado da Bahia. Sendo que o nome quilombo, foi estabelecido posteriormente pelo Conselho Ultramarino⁴¹ que

⁴¹ Criado em 1642, à semelhança do Conselho da Índia que atuara durante a União Ibérica, tinha como objetivo padronizar a administração colonial. Sua alçada incluía os Estados do Brasil, Índia, Guiné, São Tomé e outras partes da África, provendo os cargos relacionados à administração colonial. Responsabilizava-se pelas finanças das possessões portuguesas, a defesa militar das mesmas, a aplicação de justiça. Desde a cobrança de impostos, até o tráfico de escravos, passando pela emissão de documentos e as ações de defesa territorial, pouco acontecia nas colônias que não tivesse que passar pelo conselho, que tinha prerrogativas de fiscalização e também executivas. Arquivo nacional (2021)

já classificava os Quilombos como: habitação de negros fugitivos com número superior a cinco, e em parte, esteja despovoada, que não tenha habitações como, ranchos e não se achem pilões⁴² entre eles. Como ainda explicita Gomes (2018, p. 387),

no Brasil, receberam inicialmente o nome de "mocambos", para depois serem denominados "quilombos". Data de 1575 a primeira informação sobre um mocambo formado no país, mais exatamente na Bahia. Ainda em fins do século XVI, as autoridades coloniais garantiam que havia alguns obstáculos à colonização, sendo o primeiro deles os "negros de Guiné" que viviam em algumas serras e praticavam assaltos às fazendas e engenhos. Por aqui foi apenas a legislação colonial de 1740 que definiu o que seria um quilombo. O Conselho Ultramarino estabeleceu, então, que quilombo era "toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles".

O quilombo dos Palmares no Estado de Alagoas (1595-1695) é considerado um dos quilombos mais famosos da América Latina, tendo como seus líderes mais conhecidos: Acotirene, Aqualtune, Dandara, Ganga Zumba e Zumbi. Sendo Zumbi dos Palmares, um ícone da resistência da cultura afro-brasileira, e que é reverenciado precisamente na data de 20 de novembro⁴³.

Porém, um dos fatores intrigantes é de como os quilombolas cultivavam sua espiritualidade em meio a tantos ataques e a tantas resistências empregadas para preservarem sua identidade cultural. Tavares e Caroso (2024, p. 5) afirmam que essa relação de continuidade da espiritualidade dos quilombolas eram preservadas conforme a pertença de cada praticante, pois havia as tradições de afro-brasileiras e as tradições católicas que através da simbiose/sincretismo cristão, gerou então, o afro catolicismo. Segundo os autores,

[...] nos estudos sobre as religiões dos quilombolas destacam-se abordagens ancoradas numa relação de continuidade entre as tradições católicas e das religiões afro-brasileiras. O "sincretismo afrocatólico" sustenta as referências culturais da identidade quilombola ou das "comunidades negras rurais".

Pelo fato de constantes transformações dentro do universo das religiões afro-brasileiras, Prandi (2004), nos alerta que, "[...] ao longo do processo de mudanças mais geral que orientou a constituição das religiões dos deuses africanos no Brasil, o culto aos orixás primeiro misturou-se ao culto dos santos católicos para ser brasileiro, forjando-se o sincretismo".

Uma das formas de relutância dos negros contra a imposição das condições religiosas hegemônicas nos tempos coloniais, foi a conversão submetida à religião da Coroa Portuguesa,

⁴² Originário da África, o pilão (ou almofariz) é utilizado há centenas de anos para triturar, amassar e moer, ou seja, para pilar alimentos e transformá-los em algo novo. Historicamente, os pilões da África são grandes e podem ser utilizados por várias pessoas ao mesmo tempo, com o intuito de moer grãos. Em nosso dia a dia, o pilão pode ser um grande aliado para criar preparos muitos saborosos. Na África o costume é que as mulheres pitem ao ritmo de uma música característica, que também marca as batidas no pilão. (Chermoula 2020).

⁴³ Neste estudo, não entraremos em detalhes sobre os quilombos e nem sobre a história de Zumbi ou do Quilombo dos Palmares, pois a pesquisa é voltada para as religiões afro-brasileiras, em especial, Candomblé e Umbanda.

que era a única oficialmente aceita na América Latina e no sistema colonialista. O que evidencia então, a intolerância em relação à diversidade religiosa que desde séculos remotos já operava dentro do sistema colonial, onde um dos critérios primordiais seria tornar-se ou mostrar-se católico. Assim, Prandi (2004), ainda nos alerta que,

[...] para se viver no Brasil, mesmo sendo escravo, e principalmente depois, sendo negro livre, era indispensável, antes de mais nada, ser católico. Por isso, os negros que recriaram no Brasil as religiões africanas dos orixás, voduns e inquices se diziam católicos e se comportavam como tais. Além dos rituais de seus ancestrais, frequentavam também os ritos católicos. Continuaram sendo e se dizendo católicos, mesmo com o advento da República, no fim do século XIX, quando o catolicismo perdeu a condição de religião oficial e deixou de ser a única religião tolerada no país”.

Dentro desta mesma temática, partimos do pressuposto de que o sincretismo religioso foi um dos processos primários para a organização dos valores religiosos e culturais, trazidos da África para o Brasil. O que evidencia que mesmo sendo uma imposição oficial da Coroa Portuguesa, salientamos que houve a utilização de uma nova estratégia dos escravizados de resistir a toda dor do cativo. E como contraponto, Tavares e Caroso (2024, p. 5), nos orienta que,

o sincretismo religioso, evidenciado pela mistura entre o culto aos orixás e o culto aos santos católicos, é um processo central na constituição das religiões afro-brasileiras no Brasil. Esse fenômeno não se deu apenas como resultado de imposições coloniais, mas também como estratégia de preservação cultural, ressignificação e resistência. Conforme observado, essa fusão cultural foi essencial para que essas práticas religiosas se adaptassem ao contexto brasileiro e sobrevivessem às pressões da hegemonia católica. O sincretismo, portanto, não apenas modela a identidade das religiões afro-brasileiras, mas também evidencia sua resiliência ao longo de um processo histórico marcado pela opressão e pela reinvenção.

Estes procedimentos de fuga para os quilombos e o sincretismo religioso que foram empregados através das variadas estratégias, não aconteceram de forma natural ou inesperada. Pois, diante da variedade de etnias capturadas e mescladas em outro continente, no caso dos negros que vieram para o Brasil, houve um primeiro momento de estranhamento entre as levas de escravizados.

Porém, dentre estas levas de escravizados, muitos grupos se encontravam em determinados locais do cativo; e, através destes encontros desditosos haviam pessoas do mesmo grupo das religiões afro-brasileiras que falavam a mesma língua ou dialeto. Entretanto, como nos alude Costa e Silva (2018) “esses grupos impuseram seus valores sobre os outros grupos, seus deuses que eram variados. Alguns grupos tinham maior capacidade de ‘catequese’ e por isso acabaram transformando uma religião local”. O que nos faz partir do pressuposto de que dentro destes grupos maiores os negros foram se organizando e utilizando inúmeras estratégias para a sua sobrevivência.

2.2.3 Religiosidade popular negra: as irmandades dos homens pretos

Outra forma em que os escravizados encontraram apoio social e espiritual, foram as irmandades dos homens pretos. De acordo com Lott (2017, p. 66), “Irmandade é o termo usual para designar as associações de leigos que prestam homenagem aos santos cristãos.” Estas irmandades reúnem-se em torno da devoção a um determinado santo católico e dedicam-se a praticar ações de caridade. Essas caridades estão compreendidas entre: doações aos pobres, cuidado com os órfãos e viúvas, doentes, ajuda para funerais, realização de festas católicas, dentre outras ações que indiretamente fortaleciam as comunidades negras. O que notamos é um indício de organização social que se despontavam nos horizontes dos povos escravizados.

Souza (2002, p. 127) afirma que “um dos muitos resultados da diáspora africana é a presença de reis negros nas Américas, representantes de grupos étnicos específicos, presentes no interior de quilombos e de irmandades católicas”.⁴⁴ O que partindo do pressuposto de que estes grupos escravizados em determinado momento histórico, cruzaram-se em territórios do novo mundo e iniciaram diversas ações, tanto de resistência quanto de manifestações de preservação e afirmação da sua rica cultura ancestral.

Em contraponto, Carneiro (1978, p. 20) afirma que “o culto organizado não podia, sob a escravidão, florescer no quadro rural - ou seja, a fazenda ou a cata. Para mantê-lo, o negro precisava de dinheiro e de liberdade, que só viria a ter nos centros urbanos”. E, neste caso específico, fora dos quilombos, as irmandades eram onde os escravizados encontravam uma rede de afeto e apoio. Iniciando assim, um processo de organização das suas tradições culturais.

Ademais, os escravizados em sua grande maioria, pediam e recebiam apoio das Irmandades do homens pretos⁴⁵, Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e demais Irmandades que foram criadas a partir do Setecentismo em Minas Gerais e no Estado da Bahia. Porém, com

⁴⁴ Um dos muitos resultados da diáspora africana é a presença de reis negros nas Américas, representantes de grupos étnicos específicos, presentes no interior de quilombos e de irmandades católicas negras. Nessas irmandades também os reis negros se tornam referências daquilo que no Brasil, tempos depois, resulta nos festejos das Congadas. Os estudos das situações em que existiram esses reis nas Américas esclareceram como africanos e europeus interagiram no contexto da colonização americana sob um regime escravista criando novas perspectivas para se reescrever a história desse período dando voz a outros protagonistas do processo de construção da nação brasileira. (Simoni 2019).

⁴⁵ As irmandades católicas foram uma das instituições sociais que mais contribuíram para o processo dialógico que aos poucos foi criando e definindo os contornos das diversas nações africanas no Brasil. Vários autores têm apontado para o fato de que as irmandades de homens pretos se dividiram segundo as diversas etnias africanas, existindo irmandades de angolas, de jejes ou de nagôs. Ora, essa exclusividade étnica era raríssima e as irmandades incluíam sempre uma pluralidade de grupos étnico-raciais, embora alguns deles desfrutarem de maior visibilidade ou poder. Essa heterogeneidade no interior das irmandades era a fonte de repetidos conflitos e tensões entre os diversos grupos, e era precisamente nesses conflitos, ou às vezes alianças, que as relações de contraste e o fator diferencial se expressavam e que os indivíduos tomavam consciência de sua identidade coletiva. Parés (2006, p. 82).

o passar dos anos, em especial na primeira metade do século XVIII na Bahia, estas Irmandades já operavam com o apoio dos senhores e da igreja. Como ainda nos explicita Carneiro (1978, p. 20),

[...] com efeito, na primeira metade do Século XVIII, o negro urbano, já com dinheiro, mas ainda sem liberdade, funda, sob a orientação dos seus senhores, as Irmandades do Rosário e de São Benedito; na segunda metade do século, quando começa a viver independentemente do senhor, as suas religiões tribais se fusionam numa unidade de culto.

De acordo com Parés (2006, p. 90) “as irmandades católicas, especialmente na segunda metade do século XVIII, foram instituições sociais que ofereceram à população negro-mestiça espaços de sociabilidade”. Porém, dentro destes espaços haviam outras etnias que faziam parte destas irmandades, o que notamos a heterogeneidade étnica da cultura africana que estava presente no cenário brasileiro, em especial, na Bahia.

Parés (2006, p. 90) ainda nos chama a atenção pelo fato de que “havia variáveis dinâmicas de cooperação, mas também de conflito, entre os diferentes grupos étnico-raciais: conflitos entre brancos e negros, prevalecendo aí distinções de ‘classe’ e ‘raciais’”. O que nos leva ao pressuposto de que o complexo método dialogal, devido a classificação dos grupos participantes da irmandade, tinha uma hierarquia social de dominação entre eles, e que os grupos mais influentes ditavam as regras sócio-religiosa.

Nessa dinâmica histórica de reconstrução e ressignificação da religiosidade africana no novo mundo, notamos alguns comportamentos sociais dos escravizados dentro destas irmandades. Alguns grupos de africanos sobressaem sobre os outros e exercem certas influências devido à quantidade de adeptos e pela sua intelectualidade. Como nos relata Carneiro (1978, p. 50),

os primeiros, muçulmanos, eram numérica e intelectualmente superiores aos demais e sobre eles exerceram domínio até meados do século XIX, tendo mesmo arrastado mandês (mandingas), nagôs e tapas a uma série de guerras santas nos anos de 1807, 1809, 1813, 1816, 1826, 1827, 1828, 1830, até a grande jehad de 1835, que marca, também, o seu extermínio pela repressão policial. Data daí a importância sempre crescente dos negros nagôs, que passaram a liderar intelectualmente a população negra da Cidade, tendo por 'companheiros os negros êwês ou jêjes, cuja mitologia e organização social se assemelham à dos seus vizinhos da Nigéria

As irmandades existentes no Brasil foram de acentuada importância, pois através da convivência social, estes grupos puderam se organizar e participar de variados eventos que aconteciam com o aval ou não dos senhores e da igreja. Mesmo diante de conflitos existentes, estas instituições serviram como focos de resistência e preservação da cultura africana.

Segundo Parés (2006, p. 81), “a participação em Irmandades católicas, grupos de trabalho e congregações religiosas em volta do culto de voduns seriam exemplos dessas ‘ações

de grupo de tipo associativo’ que propiciaram a consciência de uma identidade coletiva jeje”. E, diante de toda a adversidade, a diáspora africana resistiu bravamente para manter suas tradições e reivindicar seus direitos à vida, de existirem como cidadãos em um país ainda em formação. Paralelamente a isso, notamos que os movimentos sociais, sob certa influência das irmandades contribuíram imensamente para os indícios de formação e institucionalização dos candomblés na Bahia, o que posteriormente foi disseminado para outros Estados brasileiros.

2.2.4 Candomblé: indícios de sua formação e institucionalização na Bahia

Os povos africanos que aportaram a contragosto em solo brasileiro, já eram destinados às plantações de cana de açúcar, extração de minérios, cultivo de fumo, dentre outras necessidades que os colonos tinham para os subjugarem a um trabalho servil. Segundo Reis (2007, p. 81), “inicialmente, os africanos escravizados foram trazidos para atuar na economia açucareira, mas a escravidão africana se estabeleceria como o esteio da força de trabalho em praticamente todos os setores da sociedade”.

Porém, as indagações sobre este período embrionário dos saberes e das tradições religiosas africanas em terras brasileiras, neste caso, o Candomblé, são dignas de um recorte que servirá de pano de fundo para entendermos suas origens. Uma vez que variados estudiosos das religiões afro-americanas, defendem que os conhecimentos dos sacerdotes tinham sido trazidos para o novo mundo. Como nos orienta Marcussi (2015, p. 123),

[...] muitos estudiosos das religiões afro-americanas adotaram, de forma mais ou menos explícita, um modelo de transmissão dos ritos que pressupunha que os próprios sacerdotes africanos tivessem, a cada instância, sido transportados como escravos para a América, reiniciando do outro lado do oceano os cultos que já praticavam em sua terra natal. O fenômeno das iniciações ao calundu mostra que, a partir do final do século XVII (quando o termo começou a ser empregado na Bahia), o culto já se radicara como fenômeno americano, com uma estrutura local de reprodução que incluía iniciações nos próprios templos em solo americano e a reprodução endógena de um grupo sacerdotal. É provável que novos influxos africanos passassem a acomodar esta estrutura local já instalada.

E, a partir da sua relevância histórica, com a chegada dos negros escravizados aproximadamente em 1530⁴⁶, é que buscaremos relatos sobre o surgimento do Candomblé entre os séculos XVI ao XVIII, período anterior à sua institucionalização que aconteceu à partir do século XIX na Bahia. O que notamos, é que a influência das irmandades contribuíram imensamente para a organização da cultura africana em território brasileiro.

⁴⁶ Os primeiros escravos negros chegaram ao Brasil com a expedição de Martim Afonso de Souza em 1530, vindos da Guiné. A partir da década de 1550, o comércio negreiro intensificou-se, sendo oficializado em 1568 pelo governador-geral Salvador Correa de Sá. Ocorreu que a expansão da cultura canavieira gerou uma crescente necessidade de mão-de-obra, a qual os portugueses tentaram solucionar, em um primeiro momento, apelando para a escravização da população indígena que aqui encontraram. (Duarte 2018)

Além do mais, de acordo com a contribuição e sob uma perspectiva de Parés (2006, p. 89), “a tradição oral ainda sugere que africanas ketu dessa irmandade ou da devoção de Nossa Senhora da Boa Morte, a ela afiliada, fundaram, nas proximidades da Barroquinha, o primeiro Candomblé da Bahia, no início do Oitocentos”. Assim, isso se deve, principalmente, ao fato de que a discriminação contra os africanos na irmandade dos Martírios⁴⁷ persistiu durante toda a primeira metade do século XIX, o que coloca em dúvida o suposto vínculo das fundadoras do Candomblé com essa agremiação. Como nos assegura Parés (2006, p. 89),

porém, há motivos para questionar essa narrativa, pelo menos em relação ao suposto vínculo das fundadoras do candomblé com a irmandade dos Martírios, já que a discriminação contra os africanos nessa agremiação perdurou toda a primeira metade do século XIX.

Entretanto, quando evocamos um olhar sobre a preservação das tradições culturais dos povos africanos originários, notamos que as religiões africanas reafirmam sua identidade cultural através de grupos resilientes que conseguiram perpetuar suas crenças e seus valores. E, foi através destas novas configurações e ressignificações dessa religiosidade em solo brasileiro, que os candomblés foram segmentados por nações e mantiveram as particularidades de cada região africana. Como nos alude Oliveira (2008, p. 61),

os candomblés estão divididos por nações: jeje, nagô, ketu, angola, fon entre outras, e cada uma guarda em si formas e expressões próprias de cultivar os orixás. As nações, portanto, tem a ver com as particularidades de cada região africana que tenta preservar as tradições culturais de seus povos ancestrais.

O candomblé de Ketu é um dos candomblés com maior número de seguidores no Brasil. O que podemos notar uma busca pela harmonia da comunidade onde os adeptos preparam a casa com rigorosidade para a iniciação demonstra uma relação entre a vivência individual e coletiva, onde as manifestações nos diversos corpos não é um fim em si, mas um meio para o estabelecimento de uma ordem espiritual e terrena. Sendo assim, Oliveira (2008, p. 61), ainda complementa que,

no Brasil, o tipo de candomblé que possui maior número de adeptos é o de Ketu, Nigéria, e a iniciação dependente de uma preparação rigorosa com o propósito de despertar o corpo dos adeptos para a visita das divindades africanas. É a iniciação compreendida em sua dimensão comunitária, com o propósito de proporcionar harmonias, social e espiritual.

Souza (2002, p. 18) afirma que “na Bahia, o século XIX assistiu o nascimento do candomblé, logo firmado e consagrado entre a população afro-descendente e, ao que tudo

⁴⁷ O templo da Igreja de Nossa Senhora dos Remédios, no município de Cachoeira/BA (...) foi utilizado entre a segunda metade do século XIX até o século XX pela Irmandade do Bom Jesus dos Martírios, uma irmandade composta por negros associados à nação Jeje. Eles utilizavam o espaço enquanto local de reinvenção cultural e de reconstrução de práticas, tornando a Igreja um espaço essencialmente negro e de etnogênese afrodescendente. (Fernandes, Mota e Hissa, 2024).

indica, dotado de um rito que mudou pouco em duzentos anos”. Muito além de se reinventarem e encontrarem novos subterfúgios para uma ressignificação desta nova relação senhor e escravizado, espaço urbano, senzala e terreiro, notamos que houve uma grande interferência na extensão da sua espiritualidade.

Segundo Freitas (2003, p. 64) o candomblé, unindo variados cultos de matrizes africanas tem sua fundamentação na tradição oral. Pois não se tem resquícios de que haja um livro dogmático, normativo ou mesmo revelado, sendo que uma das características das religiões afro-brasileiras é a sua oralidade. O que difere totalmente da tradição da religião hegemônica, cuja cultura europeia valorizava a tradição escrita. E, a escassez de fontes textuais sagradas permitiu que celebrações ritualísticas fossem transmitidas oralmente através das tradições culturais-religiosas, nas quais podemos observar nas danças, mitos, cânticos e rituais. Conforme o autor,

além de se caracterizar como agregador dos mais variados e distintos cultos de matrizes africanas, o candomblé consolidou-se como religião centrada na tradição oral, por conta da ausência de um livro revelado. Sem a presença do livro revelação, sua liturgia foi promulgada por meio da transmissão oral dos mitos, manifestando-se nas danças, nos cânticos e rituais, que perpetuariam traços e formas (históricas, religiosas e sociais) na consciência e na memória coletiva, no passado, dos descendentes de africanos no Brasil e, hoje, dos integrantes das mais diversas origens das religiões afro-brasileiras.

Kileuy e Oxaguiã (2009) nos explicitam que o Candomblé, originado principalmente entre os povos de tradição yorubá, jeje e bantu, foi criado no Brasil. A princípio, foi reformulado e adaptou-se às condições locais e ambientais, mantendo sua essência no culto às divindades e entidades que representam e administram as forças da natureza. Possui simbolismos e representações que auxiliam os adeptos a compreender e a discernir as mazelas cotidianas. Os autores salientam que,

[...] o candomblé é uma religião que foi criada no Brasil por meio de uma herança cultural, religiosa e filosófica trazida pelos africanos escravizados, sendo aqui reformulada para poder se adequar e adaptar às novas condições ambientais. É a religião que tem como função primordial o culto às divindades - inquices, orixás ou voduns -, seres que são a força e o poder da natureza, sendo seus criadores e também seus administradores. Religião possuidora de muitos simbolismos e representações que ajudam a compreender o passado e também a discernir melhor as verdades e as mentiras, permitindo assim a definir conceitos. (Kileuy e Oxaguiã 2009, p. 28)

Em complemento, Prandi (2004) certifica que o Candomblé teve sua origem na Bahia, precisamente no século XIX. E, que, de acordo com o contexto histórico, paralelamente apareceram outras práticas semelhantes, as quais foram: o tambor de mina, no Maranhão, o Xangô em Pernambuco, e o batuque no Rio Grande do Sul. O que evidencia esta diversidade e riqueza das tradições afro-brasileiras. De acordo com Prandi (2004, p. 1),

[...] o Candomblé - religião brasileira dos orixás e outras divindades africanas que se constituiu na Bahia no século XIX - e demais modalidades religiosas conhecidas pelas denominações regionais de xangô, em Pernambuco, tambor-de-mina, no Maranhão, e batuque, no Rio Grande do Sul, formavam, até meados do século XX, uma espécie de instituição de resistência cultural, primeiramente dos africanos, e depois dos afro-descendentes, resistência à escravidão e aos mecanismos de dominação da sociedade branca e cristã que marginalizou os negros e os mestiços mesmo após a abolição da escravatura.

Isso nos faz refletir sobre o pensamento religioso da cultura africana, ele já não é normativo como as religiões da cultura ocidental. O que evidencia a complexidade das influências africanas no processo de formação da identidade religiosa e cultural brasileira, que marcada por práticas sociais diversas, e subsequentemente por uma reconfiguração no cenário sócio-político-religioso brasileiro. Segundo Parés (2006, p. 15),

os sistemas sociais multiétnicos comportam, portanto, uma relativa simbiose cultural, um consenso de base a partir do qual se articula a diferença. Como veremos, o Candomblé é um claro exemplo dessa dinâmica de progressiva homogeneização institucional, acompanhada de uma dinâmica paralela de diferenciação 'étnica' estabelecida a partir de uma série discreta de elementos rituais.

E, dentre resiliências e reconfigurações, o Candomblé foi fortalecendo-se como uma instituição, primeiro na Bahia e, conseqüentemente, avançou para outros Estados brasileiros. Os povos africanos da etnia jeje⁴⁸, que eram especialistas na religiosidade afro-brasileiras, e que eram também, detentores de uma vasta experiência das tradições dos cultos voduns na região gbé⁴⁹ desempenharam um papel importante na institucionalização do Candomblé. Segundo Parés (2006, p. 18),

⁴⁸ No comércio escravocrata existente no Brasil, do século XVI ao século XIX, a etnia jêje foi uma das últimas etnias que foram trazidas para o nordeste brasileiro: "as últimas que chegaram foram do grupo jêje, de língua fon, também conhecidos como ewês, e os mencionados nagôs. Com o declínio das lavras de mineração, a maioria desses negros ficou na Bahia, em parte sendo vendidos para Pernambuco e Maranhão. Certamente em sua função da sua vinda mais recente, e favorecidos pela grande concentração na cidade de Salvador, os negros jêjes e nagôs firmaram um espécie de hegemonia cultural em relação aos grupos que os precederam. Trouxeram para o Brasil todo um complexo cultural, desenvolvido especialmente no plano religioso que os envolvia desde a África. Em decorrência das circunstâncias da escravidão, as trocas culturais entre esses grupos intensificaram-se e isso explica a 'notável' unidade espacial e lógica existente entre os terreiros de candomblé desenvolvidos no Brasil, especialmente na Bahia. Estes possuem sempre uma mesma estrutura geral, embora apresentem diferenças especialmente vinculadas à língua usada no ritual, às divindades cultuadas e a alguns aspectos litúrgicos. Em outras palavras, os candomblés autodenominados de nação jêje, angola, congo ou nagô (neste caso, ketu, ijexá e outros) são, mantidas as diferenças citadas, originários de uma mesma forma de culto, transposta da África, e reorganizada no Brasil num novo modelo." (Sant'anna, 2001-2003)

⁴⁹ Gbé é o vocábulo compartilhado por todos esses grupos para designar língua e, embora não seja um termo de auto-identificação autóctone, tem a vantagem de não ser um termo etnocêntrico que privilegia o nome de um subgrupo para designar o conjunto. É precisamente entre esses povos com parentesco linguístico que desde tempos antigos o termo vodum é usado para designar as divindades ou forças invisíveis do mundo espiritual. A demarcação de uma área geográfica com base em critérios linguísticos responde a uma necessidade descritiva e analítica, mas cabe notar que a área gbe sempre constituiu uma sociedade pluricultural e politécnica, em que o sistema mercantil, as guerras e o sistema escravocrata favoreciam fluxos populacionais de uma zona para a outra, que contribuíam para essa diversidade. Cidades com Uidá e Abomey eram centros relativamente cosmopolitas, comparáveis, salvando as distâncias, com os núcleos urbanos do Brasil Colônia, onde também por razões de ordem mercantil, ligadas ao sistema escravocrata atlântico, se produzia a mesma confluência e o encontro de grupos humanos culturalmente diversos. (Parés 2006).

os especialistas religiosos jejes, com sua experiência e memória das tradições dos cultos de voduns na área gbe', proporcionaram importantes referentes para a institucionalização do Candomblé, particularmente no que tange à organização de congregações extra domésticas e de tipo eclesial.

Precisamente, mesmo que as características africanas passaram por adequações durante seu processo histórico, o Candomblé permaneceu como uma organização concatenada e agradável, baseada em elocuições comunitárias e hábitos bem estabelecidos. A persistência e sobrevivência dessa religião deve-se à sua capacidade de atender a funções e necessidades específicas dentro das Comunidades de Terreiro. Como afirma Bastide (1961, p. 11),

embora tenham os traços das "culturas" africanas sofrido modificações, não deixa em verdade o candomblé de constituir um sistema harmonioso e coerente de representações coletivas e de gestos rituais. Pode a religião africana subsistir porque responde a certas funções ou a certas necessidades; isso não impede que o candomblé tenha sua estrutura e que esta estrutura mereça estudo paciente e especial.

Entretanto, a história do Candomblé é repleta de significados, signos, ritos, mitos e possui um contexto histórico repleto de superação e resistência dentro do território brasileiro. Pois, diante de tantas atrocidades, violências e vilipêndios, esta religião permanece viva e transcende um imaginário de contestações e preconceitos que desalinha o entendimento de quem não a conhece.

O Candomblé, como instituição, é fruto da resistência das sacerdotisas e sacerdotes que ferrenhamente guardam seus segredos e repassam seus conhecimentos a pessoas idôneas e abertas ao conhecimento de uma nova cultura e experiência espiritual. Buscando uma unidade de culto, apoio e respeito à dignidade humana. Uma vez que, a partir do exemplo de resistência da ancestralidade africana é que temos relatos dessa manifestação afro-cultural brasileira.

A resiliência, resistência e a preservação da ancestralidade no candomblé, como vimos, representa um dos pilares fundamentais da cultura afro-brasileira. Mesmo com o constante projeto de apagamento das manifestações religiosas e culturais, não se finda nas tradições africanas transpostas, mas se desdobra em novas configurações que atrelam elementos da diáspora e do sincretismo. E, é nesse contexto de ressignificação que surge a umbanda, uma religião que sendo de raízes africanas, se consolida como uma identidade religiosa brasileira.

2.2.5 Umbanda: uma religião de identificação brasileira

A adaptação e resistência dos afrodescendentes frente à imposição da cultura ocidental, marca os territórios sagrados destas religiões como espaços de afirmação de valores e resistência à marginalização das suas crenças e cultos. E, dentro deste universo africano que

aportou em terras do novo mundo, surgiram novas formas e manifestações da realidade espiritual dos povos cativos.

Com suas origens desde o final do século XVI, com a chegada dos primeiros escravizados africanos, que eram em sua grande maioria pertencentes ao tronco linguístico banto, as variadas etnias traficadas para o novo mundo mudaram toda uma estrutura recém criada dentro dos moldes colonialistas.

O que resultou em um processo híbrido contínuo para as tradições religiosas afro-brasileiras. Para a Umbanda, em relação ao sincretismo ou mesmo hibridismo, presença notável nas estruturas da Umbanda, foi fundamental para a consolidação e legitimação da sua existência desde a sua fundação em 1908. De acordo com Costa (2013, p. 18),

desse modo, apresentaremos a religião Umbanda como o resultado de um processo religioso altamente sincrético e contínuo, que veio se formando no Brasil, desde o final do século XVI, com a chegada dos primeiros escravos negros, que na sua grande maioria pertenciam ao tronco linguístico banto. Constatamos que o sincretismo presente nas bases estruturais da Umbanda foi determinante para o seu processo de consolidação e legitimação, desde o seu nascedouro em 1908, até os dias atuais. Percebemos que a Umbanda utilizou a partir de 1920, de um sincretismo religioso intencional, atribuindo uma maior ou menor ênfase e valor a determinados elementos sincréticos presentes em sua estrutura, visando procurar moldar-se às transformações sócio-culturais, políticas, econômicas e religiosas, que ocorreram nesse período compreendido de 1908 a 2000.

Na primeira década do século XX dentro do contexto urbano da cidade do Rio de Janeiro, a Umbanda surge como “síntese dos antigos candomblés banto e de caboclo transplantados da Bahia para o Rio de Janeiro, na passagem do século XIX para o XX, com o espiritismo kardecista, chegado da França no final do século XIX”. (Prandi, 2004, p. 223). Marcando uma nova configuração dentro do campo das religiões afro-brasileiras.

Em contrapartida, ao abordar a Umbanda, frequentemente surge a questão de suas origens, o que se torna um aspecto que a diferencia significativamente do Candomblé. Apesar de que, essa discussão a respeito das origens da Umbanda, também seja relevante no contexto do Candomblé. Sendo uma “certa” inquietação para líderes e estudiosos, pois suas raízes remetem à África, o que diretamente transforma o Brasil em um espaço de composições, aculturações e sincretismos. Giumbelli (2002, p. 1) esclarece que,

tratar da Umbanda frequentemente suscita a questão de suas origens, sendo este um ponto importante de suas peculiaridades em relação ao candomblé. Não que a questão das origens não possa ser colocada a propósito do candomblé. Na verdade, trata-se mesmo de uma preocupação central manifestada tanto por lideranças religiosas quanto por estudiosos dos seus cultos. Ocorre que no candomblé essas origens remetem diretamente para a África, transformando o Brasil no terreno de composições, aculturações e sincretismos. Quando passamos à Umbanda, defrontamo-nos com situação semelhante ao considerar as inúmeras narrativas que pretendem situar sua

gênese em tempos imemoriais e continentes remotos. No entanto, e sem necessariamente contradizer essas narrativas, o Brasil pode aparecer como o lugar da própria fundação da Umbanda.

Porém, Prandi (2004, p. 223) chama a nossa atenção pelo fato de que este estigma de ser “chamada de ‘a religião brasileira’ por excelência, a umbanda juntou o catolicismo branco, a tradição dos orixás da vertente negra, e símbolos, espíritos e rituais de referência indígena, inspirando-se, assim, nas três fontes básicas do Brasil mestiço”. O que se observa atentamente, é a perspicácia da dinâmica cultural africana que ocorreu junto à interculturalidade⁵⁰ dentro do território brasileiro.

Entretanto, podemos analisar, segundo os relatos de Pereira (2023, p. 12), que a Umbanda nasceu em território brasileiro, e de acordo com muitas lideranças espirituais; o seu fundador foi o médium Zélio Fernandino de Moraes, que incorporava o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Pois, havia preconceitos contra as minorias religiosas afro-brasileiras, e não se permitia diretamente, tais manifestações em que espíritos indígenas e nem de pretos pudessem ou tivessem a liberdade de se comunicarem com os adeptos. Sendo assim o autor expõe que,

no ano de 1972, era inaugurada a revista Gira da Umbanda. Em seu primeiro número trouxe a matéria “Eu fundei a Umbanda”, na qual o relato acima transcrito, foi o ponto de partida para a construção de uma nova memória sobre a origem da religião. Segundo essa interpretação, a religião foi fundada no dia 15 de novembro de 1908 pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas através do médium Zélio Fernandino de Moraes como uma resposta ao preconceito existente entre os kardecistas que não permitiam a manifestação dos espíritos de indígenas e pretos.⁵¹

Todavia, há controvérsias quanto às suas origens, e não é unânime a aceitação das afirmações de que o médium Zélio de Moraes seja realmente o fundador desta religião. Havendo então, numerosas referências sobre a gênese desta pertença religiosa, sendo que na maioria dessas narrativas citam o Brasil como o local de fundação da Umbanda. Como nos explicita Giumbelli (2002, p. 183),

quando passamos à Umbanda, defrontamo-nos com situação semelhante ao considerar as inúmeras narrativas que pretendem situar sua gênese em tempos imemoriais e continentes remotos. No entanto, e sem necessariamente contradizer essas narrativas, o Brasil pode aparecer como o lugar da própria fundação da Umbanda.

⁵⁰ A interculturalidade é uma nova e cada vez mais nítida tomada de consciência a respeito de que todas as culturas estão em um processo de gestação de seus próprios universos de sentido e, ainda, sem a possibilidade teórica de subsumir completamente o outro no meu sistema de interpretação. O novo modo de olhar anima essa disposição antropológica e histórica de abertura, com o fim de dar-nos conta de que muitos dos estudos realizados sobre os outros, supunham, efetivamente, uma superioridade e tendiam a caracterizar a outras culturas como estáveis e imóveis, uma forma de sustentar o próprio processo civilizatório. Esse modo de aproximação salienta que os processos contextuais e históricos das culturas particulares podem facilitar ou impedir os contatos com os outros, favorecer o reconhecimento ou o desconhecimento. (Salas 2021).

⁵¹ “Eu fundei a umbanda” – matéria enviada por lilia ribeiro para a revista “gira de umbanda” para o primeiro número da revista Gira de Umbanda (1971) dirigida por Átila Nunes Filho, bem como o editorial do primeiro número da Revista Gira da Umbanda, de 1972, editada por Átila Nunes Filho. (Juruá 2013, p. 108)

Essa lógica existente sobre o processo de constituição da Umbanda, totaliza um condicionamento limitado das interpretações que estudiosos e adeptos fazem sobre todo o universo das práticas e crenças umbandistas. Sendo que seus símbolos sagrados e toda a vivência particular de cada sectário tem um fator transcendental, não delimitando o sentido místico desta religião, e nem fixando-se na demonstração de uma prova cabal quanto ao advento de um líder precursor. Como nos alude Rohde (2010, p. 36),

a questão da origem é o campo de batalha onde se define o começo de um fenômeno, o momento em que ele passa a existir enquanto tal e que, portanto, torna-se visível socialmente, representativo. Na umbanda essa lógica interpretativa é soberana, há uma tendência generalizada em se tratar da história, do processo de constituição da religião como um todo a partir das referências que se tem em relação à origem de uma de suas partes constitutivas - um grupo específico, relativamente delimitável (a umbanda branca ou pura, como veremos), que, ao ser considerado como fundador, acaba por condicionar, limitar as interpretações que são feitas sobre a religião por adeptos e estudiosos e o modo de vivenciar o universo das práticas e crenças umbandistas.

Inicialmente, a Umbanda foi denominada como “espiritismo de umbanda”, e, ainda hoje é comum que seus praticantes se identifiquem como espíritas ou católicos. A umbanda manteve do Candomblé o “mesmo” sincretismo com o catolicismo. Porém, a umbanda foi além ao incorporar preces, devoções e valores católicos que não estavam presentes no Candomblé. Prandi (2004), ainda ressalta, que

no início, a nova religião denominou-se espiritismo de umbanda, e não é incomum, ainda atualmente, os umbandistas se chamarem de espíritas, quando não de católicos. A umbanda conservou do candomblé o sincretismo católico: mais que isto, assimilou preces, devoções e valores católicos que não fazem parte do universo do candomblé. Na sua constituição interna, a umbanda é muito mais sincrética que o candomblé.

Diante de tais fatos, analisamos os pontos de congruência entre o Candomblé e a Umbanda, uma vez que estas pertencças, por se considerarem religiões afro-brasileiras, foram desenvolvidas e reconfiguradas em território brasileiro. Como observa Ramos (2015, p. 15), “sendo as religiões afro-brasileiras eixos componentes de configurações da subjetividade social e da identificação de um povo com a sua ancestralidade”.

Estas manifestações da religiosidade afro-brasileira, foram utilizadas como meio de saberes terapêuticos que auxiliavam seus praticantes nas variadas demandas do cotidiano. Levando em conta, todo um cabedal de conhecimento das tradições africanas que foi guardado dentro das casas e terreiros de Umbanda e Candomblés, com o intuito de resguardar os saberes e os sabores dessa rica cultura ancestral. Ainda de acordo com Ramos (2015, p. 24), que pondera que,

o candomblé e a umbanda são manifestações terapêuticas afro-brasileiras, sendo um meio de promover a saúde em resposta às dificuldades e violências impostas pela cultura dominante, colonialista e pós-colonialista, para que pudessem dar conta das suas demandas, evitando o aniquilamento de suas culturas.

Devido ao contexto histórico destas religiões afro-brasileiras, e levadas em consideração algumas semelhanças e diferenças, notamos que na perspectiva do Candomblé existe uma ritualística que envolve outras formas de adoração e culto. O que nos leva a buscar a compreensão sobre a devoção dos adeptos (as) que tem nos Orixás a proteção para a vida e para todas as querelas cotidianas. Na visão de Duarte (2024, p. 229),

na perspectiva do candomblé, existem deuses que tutelam o clã, a linhagem e mesmo a cidade, de modo que a eles é devida a devoção como parte de um pacto de proteção – e a cada deidade são atribuídos poderes específicos e adorados por meio de uma ritualística própria.

Na Umbanda, esta ritualística é diferenciada através da mescla de elementos cristãos católicos e espíritas. Sendo que os Orixás, se comunicam através dos guias que recebem as vibrações e fazem o intermédio entre o plano terreno e o espiritual. Duarte (2024, p. 230), ainda nos elucida que,

na umbanda as entidades se posicionam numa espécie de zona intermediária entre as deidades do candomblé e os espíritos do kardecismo, na medida em que os orixás são percebidos como parte de uma espiritualidade evoluída que se comunica com o plano terreno por meio de vibrações.

A Umbanda, por pressuposto, enquanto amálgama de elementos africanos, indígenas e europeus, reforça todo o processo do sincretismo como características de resistência, adaptação e resiliência dos povos afrodescendentes. O que pressupostamente, afirmamos como uma intencionalidade de proteção das suas tradições religiosas frente à imposição da cultura ocidental, consolidando-se como uma religião genuinamente brasileira. De acordo com Costa (2013, p. 39),

o sincretismo religioso, portanto, já pode ser pensado desde as primeiras análises teóricas procedidas sobre o resultado advindo dos encontros culturais e religiosos ocorridos entre os negros e os colonizadores europeus, uma vez que esse processo de justaposição ou de ilusão catequética também foi intencional, pois os negros buscavam escamotear as divindades africanas protegendo-as das perseguições efetuadas pelos colonizadores.

Em contrapartida, a compreensão e a persistência do elemento, sincretismo na antropologia brasileira⁵², especificamente em estudos de relações interétnicas⁵³ e religiosas,

⁵² Há no Brasil uma grande diversidade de práticas antropológicas, que são plurais tanto pelos temas e campos abordados, como pelas problemáticas e orientações teóricas. Se a antropologia brasileira é conhecida sobretudo pelas pesquisas em torno das populações ameríndias e das religiões de afro-brasileiras, ela não se limita a essas grandes tradições de estudo, incluindo também a antropologia urbana e rural, a antropologia política, entre outras. Nesse sentido, parece difícil abarcar esse conjunto com um único olhar, ou associá-lo a uma só trajetória histórica. (Capone; Peixoto 2020).

⁵³ As relações interétnicas se configuram pelo: “estado ou etapa em que se acha uma determinada população ou grupo indígena na história do seu relacionamento com outro povo, ou seja, o grau de contacto, e de processo, isto

revela-nos uma problemática particular. Uma vez que, a aplicação frequente do termo sincretismo ainda ressoa como uma perspectiva hierárquica e etnocêntrica, a partir do pressuposto de que o contato religioso e permanente seja analisado por uma suposta superioridade do catolicismo em relação às religiões animistas. De acordo com Moura (1988, p. 38),

sobre o conceito de sincretismo, tão usado pelos antropólogos brasileiros que estudam as relações interétnicas no particular da religião, convém destacar que até hoje ele é usado, quase sempre, para definir um contato religioso prolongado e permanente entre membros de culturas superiores e inferiores. A partir daí, de um conceito de religiões animistas em contato com o catolicismo basicamente superior, o qual é, na maioria das vezes, a religião do próprio antropólogo, passa-se a analisar os seus efeitos.

Entretanto, o sincretismo é especificado, na perspectiva de Valente (1955), como uma “intrincada” intermistura⁵⁴ de elementos culturais, e uma íntima interfusão que pode ser categorizada e atinge uma verdadeira simbiose⁵⁵. O que denota como uma nova aparência cultural, onde os atributos das culturas originais vinculam-se e se estabelecem em variadas dimensões. Como nos explicita de forma concisa, Valente (1955, p. 42) descreve que,

o sincretismo se caracteriza fundamentalmente por uma intermistura de elementos culturais. Uma íntima interfusão, uma verdadeira simbiose, em alguns casos, entre os componentes das culturas que se põem em contacto. Simbiose que dá em resultado uma fisionomia cultural nova, na qual se associam e se combinam, em maior ou menor proporção, as marcas características das culturas originárias.

Todos estes acontecimentos deixam evidente que a utilização de estratégias, não apenas preservou saberes ancestrais, ressignificou outras formas de manifestações de seus cultos e rituais. Mas, segundo a concepção de Costa (2013, p. 147), a afirmativa é de “que a formação da religião Umbanda é advinda de um processo religioso contínuo, sincrético, e intencional que remonta aos Calundus, surgidos no Brasil, no século XVII”.

Desse modo, as religiões afro-brasileiras, ao longo dos séculos, tiveram um desempenho fundamental na proteção e manutenção desta diversidade cultural. Também, notamos, através de séculos de lutas, uma afirmação de sua ancestralidade na incansável construção de uma sociedade plural e inclusiva. Consequentemente, reconhecer e valorizar esse patrimônio é essencial para a compreensão da complexidade e riqueza da cultura afro-brasileira.

é, o modo pelo qual o contacto evolui e se desenvolve, os mecanismos que lhe são subjacentes, sua estruturação e sua dinâmica”. (Oliveira; Faria, 1969-1972).

⁵⁴intermisturar-se in-ter-mis-tu-rar-se. vpr Misturar-se reciprocamente; amalgamar-se: A cor vermelha e a branca intermisturaram-se, surgindo a rosa. ETIMOLOGIA: voc.: comp de inter+misturar, como ingl.: intermixture. (Dicionário Michaelis 2025).

⁵⁵ simbiose - sim-bi-o-se: (sf) 1 Ecol.: Qualquer associação ou interação entre dois ou mais organismos de diferentes espécies. 2 Ecol.: Associação mutuamente benéfica entre seres vivos. 3 fig.: Associação íntima entre duas pessoas. (Dicionário Michaelis 2025).

Ademais, estas tradições afro-brasileiras, em especial a Umbanda e o Candomblé, representam uma herança cultural de expressiva importância para a formação identitária do Brasil. Como, também, são marcadas pela fusão de crenças e práticas que promovem a inclusão de valores sócio-culturais, onde a persistência do preconceito alimenta mecanismos históricos-sociais perpetuando um contexto de marginalização, estigmatização e demonização de suas pertencas.

2.3 A persistência do preconceito: mecanismos históricos-sociais, estigmatização e demonização contra as Religiões afro-brasileiras

Os mecanismos histórico-sociais e raciais⁵⁶, percorreram um longo caminho na construção de estereótipos negativos que contribuíram para a estigmatização e demonização das religiões afro-brasileiras. Ademais, a sustentação de toda esta trama intrínseca na relação entre eclesiásticos, o Estado e a alta sociedade, serviram como dispositivos de poder⁵⁷ para subjugar e dominar as classes minoritárias no sistema colonialista sulamericano⁵⁸. Da mesma forma, incluímos o papel central da mídia na disseminação e perpetuação destas visões preconceituosas. De acordo com Nogueira (2020, p. 24),

estigmatizar sempre foi um exercício comum para a manutenção do poder. Separar a identidade da alteridade, separar o correto do incorreto, candomblé de Ketu o aceitável do inaceitável, o natural do anormal, o branco do preto, o gordo do magro, o sacralizado do profano. Estas ações eram (e ainda são) singularmente mais substanciais nos regimes teocráticos, em que o domínio da fé denota o domínio do poder.

⁵⁶ Os mecanismos histórico-sociais e raciais estão descritos no pensamento de Aníbal Quijano: “A incorporação de tão diversas e heterogêneas histórias culturais a um único mundo dominado pela Europa, significou para esse mundo uma configuração cultural, intelectual, em suma intersubjetiva, equivalente à articulação de todas as formas de controle do trabalho em torno do capital, para estabelecer o capitalismo mundial. Com efeito, todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia européia ou ocidental. Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento”. (Quijano 2005).

⁵⁷ Para Foucault, um dispositivo é sempre um dispositivo de poder, que opera em um determinado campo e se desvela pela articulação que se engendra a partir de uma multiplicidade de elementos e pela relação de poder que entre eles se estabelece. O dispositivo expressa, ainda, um objetivo estratégico que atende a uma urgência histórica [...] Ao se constituir, um dispositivo fica disponível para ser operacionalizado em diferentes circunstâncias e momentos, se autorreproduzindo mediante seu preenchimento estratégico. (Carneiro, 2023 *apud* Foucault, p. 24).

⁵⁸ Para Quijano (2005) o sistema colonialista sulamericano consiste na ideologia de que: “a formação de relações sociais fundadas nessa idéia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras. Assim, termos com espanhol e português, e mais tarde europeu, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população”.

O vocábulo *estigma*, na concepção de Goffman (1980), pode ser compreendido como um atributo depreciativo e que não possui significado intrínseco, porém ganha relevância a partir das relações sociais estabelecidas. O estigma não é inerentemente negativo ou desonroso, mas sim uma construção que depende do contexto em que é aplicado. Conforme nos orienta o próprio Goffman (1980, p. 6),

o termo estigma, portanto, será usado em referência a um atributo profundamente depreciativo, mas o que é preciso, na realidade, é uma linguagem de relações e não de atributos. Um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto ele não é, em si mesmo, nem horroroso nem desonroso.

Por conseguinte, um mesmo atributo que estigmatiza um indivíduo ou grupo pode, ao mesmo tempo, servir para reforçar a normalidade de outros, evidenciando que o estigma é uma ferramenta de diferenciação e hierarquização social. Porém, esta perspectiva sugere que o foco de análise deve ser deslocado dos atributos em si para as relações de poder e os processos sociais que os tornam estigmatizantes. Dentro deste entendimento, fazemos um recorte sobre os estigmas que englobam tribos, raças e religião; o que ainda nos alerta Goffman (1980, p. 7),

há os estigmas tribais de raça, nação e religião, que podem ser transmitidos através de linhagem e contaminar por igual todos os membros de uma família. Em todos esses exemplos de estigma, entretanto, inclusive aqueles que os gregos tinham em mente, encontram-se as mesmas características sociológicas: um indivíduo que poderia ter sido facilmente recebido na relação social cotidiana possui um traço que pode-se impor a atenção e afastar aqueles que ele encontra, destruindo a possibilidade de atenção para outros atributos seus.

A estigmatização configura-se como uma prática que transcende a mera discriminação, assumindo um caráter de dominação e controle social. Na visão de Nogueira (2020, p. 19), “estigmatizar é um exercício de poder sobre o outro. Estigmatiza-se para excluir, segregar, apagar, silenciar e apartar do grupo considerado normal e de prestígio”. Seguindo este mesmo pressuposto, ao estigmatizar o indivíduo o grupo dominante busca impor uma hierarquia que exclui, segrega e silencia aqueles considerados fora dos padrões impostos ou estabelecidos como ‘normais’.

Outrossim, partindo de outro pressuposto sobre o ato de estigmatizar, notamos que a estigmatização social é um tipo de dispositivo de poder que reforça estruturas de desigualdade, dando continuidade a negação de direitos. Desta maneira, este ato revela-se como um instrumento de manutenção de privilégios e de posicionamentos hierárquicos, ao mesmo tempo que nega a pluralidade e a diversidade inerentes às sociedades. De acordo com Ferreira e Carvalho (2018, p. 1),

o estigma social, desenvolvido e perpetuado pela sociedade, é responsável pela base formativa do autoestigma, estigma profissional, familiar e estrutural. A diferenciação do estigma em tipos mostra como ele penetra em vários cenários

sociais permitindo um aumento da vulnerabilidade dessas pessoas, até mesmo a outros problemas de saúde.

Esta análise apresentada sobre uma das facetas da estigmatização, evidencia a persistência do preconceito contra as tradições culturais e religiosas afro-brasileiras, e outros grupos marginalizados como os indígenas, mulheres, LGBTQIAP+, dentre outros grupos minoritários. E, o que se observa dentro dos padrões deste tipo de comportamento é que os mesmos mecanismos históricos, sociais e raciais estão presentes nas condutas das classes dominantes até os dias atuais.

Esses mecanismos, sustentados por uma complexa e intencional rede de relações institucionais entre instituições eclesásticas, o Estado e a elite, foram instrumentalizados como dispositivos de poder para subjugar e controlar minorias. A estigmatização, a força bruta, como práticas sociais, demonstra a extensão destas atitudes que transcendem a mera discriminação, assumindo um papel central na manutenção de hierarquias e desigualdades.

Desta forma, estas religiões afro-brasileiras têm experienciado manifestações de aversão às suas culturas e expressões religiosas durante séculos no Brasil. Ainda hoje, notamos uma variedade de ataques contra as CTTro, e de acordo com Nogueira (2020, p. 29), “as ações que dão corpo à intolerância religiosa no Brasil empreendem uma luta contra os saberes de uma ancestralidade negra que vive nos ritos, na fala, nos mitos, na corporalidade e nas artes de sua descendência”.

Como consequência destas disparidades, a perpetuação de tais ações é um ‘jugo desigual’ para os praticantes das religiões afro-brasileiras, que ficam expostos a tratativas desse calão. De acordo com o esclarecimento preciso de Silva (2007, p. 127) em que este “apelo a essa ortodoxia constituiu um poderoso mecanismo, de longuíssima tradição, que o cristianismo, tanto em sua vertente católica como protestante, pôs em funcionamento para ‘demonizar’, quando não suprimir, as crenças, as práticas e os agentes religiosos rivais”.

Em contraposição, Nogueira (2020, p. 30) atina para o fato de que tais supressões impostas pela inquisição nos tempos coloniais, são práticas rechaçadas da ideologia de poder que “trata-se de epistemicídio de práticas e saberes de resistência que compõem a memória africana da diáspora. Os espaços do sagrado negro são locus enunciativos que operam na recomposição dos seres alterados pela violência colonial”.

Consequentemente, faremos um recorte dentro do contexto histórico ao uso destas formas existentes de discriminação e intolerância religiosa. Silva (2007, p. 127) ainda nos elucida que, esta prática se constituiu uma “tradição de que se fez largo uso no Brasil da primeira metade do século XX para embasar acusações e discriminações de cunho religioso, policial e

judicial contra os ‘feiticeiros’ e as ‘seitas’ de plantão neste país”. Notadamente, esta *práxis* por ser extensiva dentro do contexto cronológico, ainda permanece alojada no subconsciente de grande parte da população brasileira.

Entretanto, esta mesma desvalorização da cultura africana vinda das concepções coloniais europeias, matizou o imaginário cultural brasileiro e despendeu uma negatividade sobre as africanidades. Já Mendonça (2019, p. 71) afirma que “a demonização da África e de seus habitantes, em particular, constituiu um importante elemento na construção de uma imagem distorcida sobre o continente”.

Este processo sócio-fenomenológico é o que trataremos para abarcar a luta dos povos de CTTro que tentam sobreviver entre muitos preconceitos e intolerância existentes no cenário brasileiro desde sua chegada até os dias atuais. A estigmatização e a demonização do sagrado afro-brasileiro, continuam evocando um passado que de tempos em tempos rompe em atos vilipendiosos contra os povos de terreiro.

Assim como nos esclarece Silva (2017, p. 127), “as gigantescas diferenças de tamanho, poder, status e legitimidade dos grupos religiosos existentes no país também contribuíram para manter a mais completa marginalização dos cultos afro-brasileiros”. O que notamos que a partir destas diferenças é que são criados os estereótipos evocados contra as outras pertenças que não fazem parte das religiões hegemônicas detentoras da ‘verdade’.

A demonização e estigmatização dos cultos afro-brasileiros representa, neste cenário, elemento central na construção da inferioridade dos não cristãos. O que se pode refletir a partir dessa máxima ideologia de subalternidade é que, como ainda nos afirma Nogueira (2020, p. 63), “a perseguição e a intolerância tão marcadamente focadas nas religiões negras não se dão ao acaso. As instituições hegemônicas sabem o perigo que representam quilombos-famílias que dão instrumentos de luta, resiliência, saúde mental e espiritual ao oprimido”.

Porém, como recorte histórico e contextual, buscaremos entender como todo este construto social contou com a relevância de aliados de grande peso, tais como, a igreja católica apostólica romana, a coroa portuguesa e os recém-colonos. Estes aliados da coroa, que através das terras concedidas pela coroa que formaram as capitânicas hereditárias, que deveriam fazer riquezas para o novo mundo e abastecer a metrópole. E, as relações sociais entre os povos subjulgados não teve uma história pacífica, principalmente com os negros escravizados. De acordo com Bomfim (2014, p. 40-41),

quanto aos negros, pode-se dizer que as relações sociais e entre eles e a Igreja também não foram boas, pacíficas e, muito menos, cordiais. A história dos negros no Brasil, no período colonial, foi marcada por uma enorme violência, opressão e total desrespeito à dignidade humana. Houve um clima de insensibilidade geral para o sofrimento do escravo negro, até mesmo por parte da Igreja Católica, já que esta era

beneficiária direta do sistema e obtinha grandes lucros com o tráfico da África para o Brasil.

A partir da contextualização histórica dos fatos e da tensa relação entre dominador e dominado, notamos que a imposição impetrada pela coroa portuguesa no ciclo colonial, deixou inúmeros estigmas tanto nos corpos quanto nas mentes dos escravizados. E, que por força desta imposição eram invisíveis aos olhos da coroa portuguesa, dos líderes eclesiásticos e senhores que visavam somente o lucro. Diante de tais fatos, “a escravidão africana no Brasil é marcada pela resistência e luta dos africanos que sempre estavam fugindo para conquistarem sua liberdade”. (Castro, 2023, p. 42)

Os estigmas forjados contra a cultura afro-brasileira, a estigmatização e a demonização, formam um binômio que transcende ao tempo e tece a mesma dinâmica utilizada há séculos. A força bruta é uma destas dinâmicas empregadas pela colonialidade do poder e que persistem até os dias atuais, causando todas as sortes de anomalias nos adeptos dessas religiões.

2.3.1 Demonização: um construto social e ainda vigente na contemporaneidade

A demonização das religiões afro-brasileiras enquanto fenômeno social e complexo, insere-se em um contexto histórico de racismo estrutural⁵⁹, racismo religioso, intolerância religiosa e colonialismo. Tem sido um tema recorrente ao longo da história do “Novo Mundo”, servindo como mecanismo de exclusão, controle e manutenção de poder. E também, entendida como um processo de estigmatização e atribuição de características negativas a indivíduos ou grupos e está profundamente enraizado na história das sociedades.

Porém, ele persiste como uma prática vigente na sociedade contemporânea e que, de tempos em tempos, aparece para dar continuidade a antigos padrões da sociedade colonialista. Assim, esta lógica tem o andamento de políticas criadas por grupos hegemônicos que evocam estes domínios e ainda geram novos padrões de poder para alcançarem seus objetivos. Como nos alude Quijano (2005, p. 2),

essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder.

Assim, destacam-se criações em que a construção do "inimigo" ou do "diferente" como algo a ser temido e combatido é uma estratégia discursiva que legitima práticas de exclusão e

⁵⁹ O racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção. O racismo é parte de um processo social que ocorre “pelas costas dos indivíduos e lhes parece legado pela tradição”. (Almeida 2019).

estigmatização. Esta reflexão acerca das desigualdades sociais ressoa fortemente quando analisamos a demonização das religiões afro-brasileiras no contexto contemporâneo. Notamos que é um construto social engendrado pela ideologia etnocêntrica europeia, onde a dominação é o foco principal neste modelo socioeconômico presente em nosso país. Como nos instrui Freitas e Eccard (2023, p. 89),

a inexistência de harmonia entre as idealizações dos discursos existentes em uma sociedade possibilita a conclusão de que alguns segmentos sociais, tidos como privilegiados, são responsáveis pela interposição de regras e valores ao restante da sociedade, o que é demonstrado de forma clara na hora de designar-se um ‘inimigo comum’. Com isso, compreende-se que a configuração do inimigo na sociedade está sempre condicionada à separação de classes, à desigualdade social e ao controle social advindo da ideologia dominante, o que evidencia a faceta socioeconômica da aplicação da pena por meio da relação entre os aspectos políticos e econômicos de determinada sociedade e a utilização da pena enquanto exercício de poder e da linguagem como forma de dominação. Assim, embora o inimigo social modifique-se, ele sempre é composto por um conjunto de indivíduos que precisam ser segregados socialmente para que não representem risco ao modelo socioeconômico vigente.

Em contraponto, ao se evidenciarem as causas da inflexibilidade das desigualdades, as justificativas utilizadas para defendê-las são desmascaradas, revelando-se como meras falácias. Estas atitudes de deslegitimação e marginalização enfrentadas por essas tradições afro-brasileiras podem ser entendidas como uma extensão das defesas da desigualdade. Esta reintrodução de critérios de aculturação imputativos de diferença, descaracterizam as práticas afro-brasileiras e as revestem em caráter negativo. De acordo com Bauman (1999, p. 91),

ao mesmo tempo, quando as causas da desigualdade são expostas como duras e inflexíveis, suas defesas favoritas são expostas como farsa. Não importa que a atuação sobre a oferta de aculturação tenda a desencadear reações defensivas da comunidade nativa, que vão da reintrodução de critérios imputativos de diferença (embora com uma roupagem moderna, "racional", racista), passando pela medicalização da alteridade como tal, até o aniquilamento do resíduo rebelde de diferença pela expulsão ou destruição do estranho.

Entretanto, a demonização das culturas minoritárias é um processo histórico e social usado por grupos majoritários como ferramenta de subjugação e dominação de grupos minoritários. Estes grupos eram e ainda são privados do conhecimento das causas desta ‘assimilação cultural’⁶⁰, que é usado para descrever o processo pelo qual grupos minoritários passam a assemelhar-se a grupos majoritários.

Assim de uma forma coerente e significativa, como nos explicita Nogueira (2020, p. 63), “[...] a demonização e o epistemicídio são formas de controle social do oprimido, que,

⁶⁰ a assimilação, pois, é a redução a outra civilização de um grupo humano mais ou menos numeroso de indivíduos, o qual abandona todos os laços culturais anteriores, adquirindo novos que lhes são transmitidos pelo grupo humano em contato com o qual ele é posto. (Truzzi 2012).

reintegrado aos seus, à sua ancestralidade e ao seu Eu divino-natureza-ancestral, podem representar perigo iminente para a manutenção do status quo hegemônico”.

Em contraponto e de acordo com Freitas e Eccard (2023, p. 89), “dessa forma, entendendo-se que a configuração do inimigo social se dá como fruto de um discurso advindo da utilização da linguagem enquanto mecanismo de poder”. Pressupostamente, lançamos aqui mais uma certificação do construto social inerente às classes dominadoras que presidem à lógica da criação de um inimigo social para que sirva de verdade absoluta.

Este signo “inimigo” é um conceito presente em diversas culturas ao redor do mundo, e que tem como finalidade denominar o estrangeiro, “*outsider*”. Porém, nesta configuração, este sentido soa como um termo pejorativo, pois mesmo fazendo parte do grupo social que o criou, ele é notado como diferente e que poderá colocar todo o resto do grupo em risco. Como ainda nos alude Freitas e Eccard (2023, p. 78),

o signo ‘inimigo’ é comum às mais distintas culturas ao redor do globo, tendo sido inicialmente utilizado para denominar o estrangeiro, aquele que está fora da sociedade, que mesmo inserido na mesma sociedade que os demais, é visto como um elemento perigoso, capaz de colocar em risco a perpetuidade de todo um corpo social.

Entretanto, quando acrescentamos um recorte sobre a criação do inimigo frente às religiões afro-brasileiras, notamos o peso desta construção social que está presente no imaginário europeu desde tempos remotos. E, conseqüentemente, ele veio até a colônia através dos povos europeus que aqui aportaram, no século XVI, trazendo o termo demonização como atribuição às práticas não hegemônicas. Como nos informa Santos (2009, p. 44a),

[...] no entanto, desde a Idade Média o mundo vinha passando por uma progressiva demonização da existência. Processo que alcançou níveis quase insuportáveis com os jesuítas na época moderna. Estes julgavam as práticas lúdicas e religiosas dos outros, fossem indígenas ou africanos, como aberrações satânicas.

A partir desse referencial teórico é que desconstruímos todo este invólucro a respeito dessa demonização das práticas lúdicas e religiosas dos outros povos, que eram tidas como demoníacas. Diante desta feita, como nos afirma Souza (1986, p. 28), “o Brasil, colônia portuguesa, nascia assim sob o signo do Demo e das projeções do imaginário do homem ocidental”.

Souza (1986, p. 51) ainda nos relata que, “dentre os cronistas que escreveram sobre o Brasil no século XVI, muitos se referiram aos monstros marinhos”. A partir desta citação, ainda notamos relatos sobre o fruto do imaginário europeu que com uma ideologia classificatória de que se fazia uso na época, estigmatizava quem não fazia parte das caracterizações europeias. E estes conceitos ultrapassaram a barreira do tempo, e, ainda são tão presentes na pós-modernidade. Principalmente quando o assunto são as religiões afro-brasileiras, onde o

imaginário de seus cultos, criados pela ideologia colonialista-eclesiástica-católica, já eram e ainda são impregnados de sentidos obscuros e demoníacos, especialmente ao citar o nome do Orixá Exu. De acordo com Carneiro (1978, p. 27), “[...] Exu, que tem sido equiparado ao diabo cristão por observadores apressados, serve de correio entre os homens e as divindades, como elemento indispensável de ligação entre uns e outras”.

Ao analisarmos esta referência acima, de Carneiro (1978), notamos que na primeira parte o autor cita: “por observadores apressados”. Eis um ponto a acrescentar nesta questão, pois quando o autor se refere a observadores apressados, ele difere de toda esta análise a partir do ponto de observação e de conclusões precipitadas sobre o objeto em estudo. Uma vez que quando se tira conclusões precipitadas ou apressadas, não se tem aprofundamento sobre este dado objeto em estudo, e sim, um conhecimento superficial.

Já na parte “b” da citação do ilustre autor Edison Carneiro (1978), há uma antítese em relação à parte “a” da referência, pois a própria conclusão da ideia é de que: “Exu serve de correio entre os homens e as divindades, como elemento indispensável de ligação entre uns e outras”. Ou seja, ele é um intermediador entre as divindades africanas. Ele é o elemento imprescindível para a religião dos povos africanos, servindo-se como uma ponte dialógica entre o sagrado e o humano.

Entretanto, a partir das viagens antecedentes em que os povos europeus tiveram contato com a cultura africana e com o culto do Orixá Exu, é que houve essa primeira impressão negativa sobre as representações materiais e símbolos do Orixá-Vodum⁶¹. Esse Orixá era venerado pelos fons⁶² povos originários da região do atual Benin. Este Orixá, aparentemente, contrariava as regras de conduta sociais aceitas na época colonial. Como nos instrui Prandi (2001, p. 1),

os primeiros europeus que tiveram contato na África com o culto do orixá Exu dos iorubás, venerado pelos fons como o vodum Legba ou Elegbara, atribuíram a essa divindade uma dupla identidade: a do deus fálico greco-romano Príapo e a do diabo dos judeus e cristãos. A primeira por causa dos altares, representações materiais e símbolos fálicos do orixá-vodum; a segunda em razão de suas atribuições específicas no panteão dos orixás e voduns e suas qualificações morais narradas pela mitologia, que o mostra como um orixá que contraria as regras mais gerais de conduta aceitas socialmente, conquanto não sejam conhecidos mitos de Exu que o identifiquem com o diabo.

⁶¹ Além dos orixás, outras divindades foram trazidas da África pelos escravos. Os iniques dos povos bantos, praticamente esquecidos e substituídos pelos orixás nagôs nos candomblés bantos, e os voduns originários de povos euê-fom, da região do antigo Daomé, hoje república do Benim, designados jejes no Brasil. (Prandi 1997).

⁶² A etnia fon, como sendo uma das várias etnias africanas trazidas para o Brasil para servirem como escravos no Brasil colônia, é constituinte de uma parte da população negra brasileira e, conseqüentemente, nos deixou uma herança cultural representativa, principalmente na religiosidade afro-brasileiras. (Almeida e Boaro 2016).

Em confirmação à etnia africana do Orixá Exu, reafirmamos satisfatoriamente suas características positivas, seu dinamismo e sua ambivalência. Porém, com o advento do cristianismo em terras africanas, as interpretações etnocêntricas e cristãs da época colonial sobre este Orixá, configurou-o como uma figura demoníaca. Este estigma e caráter diabólico aferido ao Orixá mensageiro, ficará no imaginário brasileiro até os dias atuais. De acordo com Gonçalves da Silva (2013, p. 1087),

na África ocidental, entre os fon-ioruba, Légba ou Exu é um deus mensageiro. Senhor da fertilidade e do dinamismo, participou da criação do mundo e dos homens. É o guardião da ordem e, por ser um trickster, também da desordem. É temido, respeitado e saudado sempre em primeiro lugar. [...] Com a chegada do cristianismo à África, a partir do século XVI, Exu foi interpretado negativamente como um “Priapo negro” e seu culto considerado demoníaco^{63, 64}

Há variadas interpretações sobre este Orixá, Exu, que está presente na maioria dos cultos das religiões afro-brasileiras. Portanto, a importância desse Orixá na composição ritualística das práticas oriundas da África, é fundamental para os significados dos propósitos espirituais dos adeptos destas religiões. Uma vez que, os próprios sacerdotes da diáspora africana mantiveram a primazia na devoção dos sacrifícios e das oferendas feitas a Exu. Segundo a concepção de Cláudia Alexandre (2021, p. 237),

[...] Exu se tornou controverso porque já se inseriu no quadro dos orixás envolto em diversas interpretações, mas com um poder inalterado. Assim como nos mitos, sua precedência nos cultos sacrificiais e oferendas se mantiveram. Apesar de demonizado, ele está presente em todas as dimensões, o tempo todo, sendo indispensável e se tornou demonizante do próprio sistema.

Sendo assim, a estigmatização e a demonização das religiões afro-brasileiras são mecanismos sociais influentes que alimentam o racismo religioso. Pois, criam narrativas negativas e preconceituosas contra determinadas práticas, crenças e costumes, associando-as a estereótipos degradantes. São processos com raízes históricas e coloniais que sustentam pseudo ideologias sobre os valores da cultura africana, que foram forjados para propósitos de colonialismo, dominação e poder. Conforme nos aponta Silva (2021, p. 116),

⁶³ O autor faz uma analogia de Exu com Priapo, deus da mitologia greco-romana, por supostamente ter o objeto fálico à mostra (**grifo nosso**). - **Priapo**: Filho de Afrodite e Dioniso, Priapo nasce com uma deformidade incorrigível: um enorme pênis condenado a permanecer eternamente ereto. Essa desdita é o resultado da punição que Hera, deusa da fidelidade conjugal e esposa de Zeus, faz cair sobre Afrodite, por conta da promiscuidade desta última, inclusive com Zeus. Por não suportar a deformidade de seu filho, Afrodite o abandona no campo. Priapo é encontrado e criado por pastores, o que corrobora com o caráter humilde de que ele é revestido e que estará presente também em muitos de seus adoradores. (Oliveira e Fontenele, 2019).

⁶⁴ O "trickster" é um ser originário "cósmico", de natureza divino-animal, por um lado, superior ao homem, graças à sua qualidade sobre-humana e, por outro, inferior a ele, devido à sua insensatez inconsciente. Nem está à altura do animal devido à sua notável falta de instinto e desajeitamento. Estes defeitos caracterizam sua natureza humana, a qual se adapta às condições do ambiente mais dificilmente do que um animal. Em compensação, porém se candidata a um desenvolvimento da consciência muito superior, isto é, possui um desejo considerável de aprender, o qual também é devidamente ressaltado pelo mito. (Jung 2000).

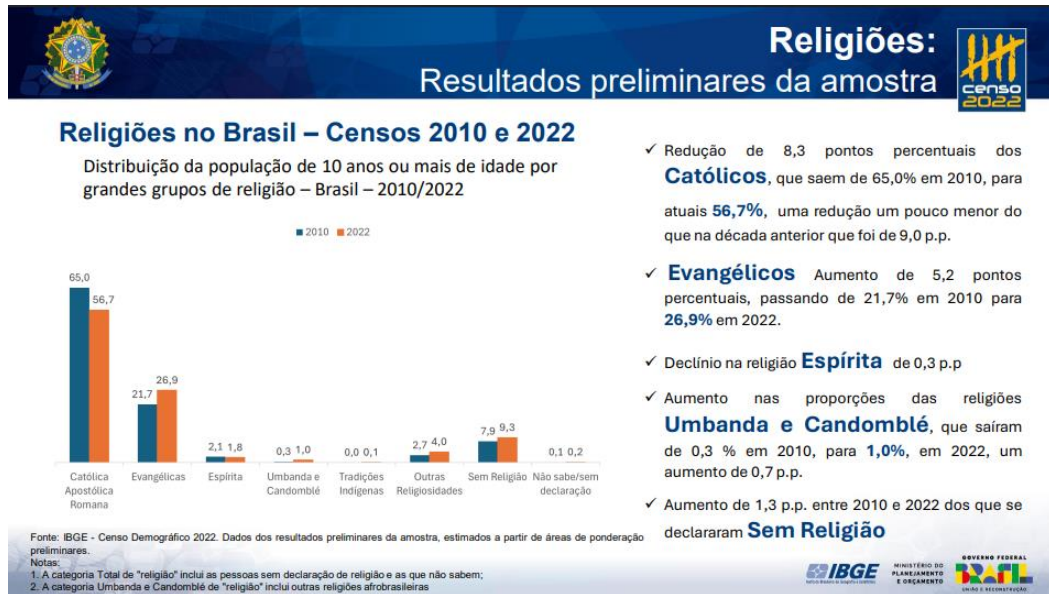
[...] no imaginário social construído, do início da colonização até os dias de hoje, no Brasil, o Diabo é, em uma visão geral, um homem preto. Ele está em um lugar ainda mais marginalizado: ele não é considerado somente um agente, portador de uma máscara demoníaca, ele é visto como o próprio Diabo. No período colonial, a figura do Diabo poderoso e imanente da Renascença tornou-se, ao longo do tempo, cada dia mais humana, negra e masculina, seja a nível das representações coletivas, na iconografia e/ou nos manuais de demonologia. Enquanto máscara, colocada, convenientemente, na face de todas(os) as(os) inimigas(os) da cristandade branca e ocidental, as acusações de pacto com o Diabo, grande parte das acusações de feitiçaria, de bruxaria, de magia, recaiu sobre as mulheres.

Ademais, a associação dessas tradições religiosas a ideias de demonização ou “coisa do mal”, ainda é contínuo no cenário religioso brasileiro, marginalizando e oprimindo seus praticantes. Essa dinâmica estrutural existente, não somente reforça os estigmas, mas também justifica a violência e a discriminação contra essas comunidades.

E dentro deste contexto, é fundamental compreender as manifestações do racismo religioso contra as Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro), que evidenciam como essas práticas discriminatórias se consomem no cotidiano de seus adeptos. Uma mancha secular que ainda é um assunto complexo e delicado, mas que conta com a resiliência, resistência, sabedoria e cultura de um povo que luta pelos seus direitos, e não se deixa calar.

Um exemplo dessas manifestações de ojeriza ao sagrado afro-brasileiro, está explícito no último censo do IBGE de 2022, onde apenas 1,0% da população se declara adepto das religiões afro-brasileiras. Segundo o gráfico abaixo, em comparação ao censo de 2010, que era de 0,7% dos adeptos dessas pertenças, notamos que houve um pequeno acréscimo, o que significa um número bem aquém do percentual das outras religiões hegemônicas cristãs.

Como podemos observar no gráfico abaixo, mesmo com a redução de católicos de 65% para 56,7% e o aumento de 21,7% dos evangélicos para 26,9%, os números das religiões não cristãs são bem inferiores aos números que se servem do cristianismo apontados no na amostra feita pelo IBGE no censo de 2022.



O que se evidencia nos dados obtidos desta amostra é um indicativo que nos instiga à reflexão sobre o passado histórico destas religiões minoritárias, em especial as religiões afro-brasileiras, pois o número de adeptos pode não refletir a realidade da amostra. Visto que, um número considerável de adeptos omitem a sua pertença por receio de preconceitos existentes e persistentes desde os tempos coloniais. Pois, “todas estas práticas religiosas eram consideradas ilegais, não condizentes com a modernidade e com um mundo racional progressista”. (Rodrigues, 2014, p. 380).

O que nos leva à conclusão de que a participação ativa destes adeptos é bem superior à amostragem, e que é implícito o preconceito atemporal no cenário brasileiro. Além do mais, a falta de conhecimento destas religiões e a imagem repassada de forma imprecisa e negativa, é sem dúvida um comprometimento sobre o entendimento do outro dentro do seu sagrado.

2.3.2 Impacto do racismo religioso nas tradições religiosas afro-brasileiras

No Brasil, o racismo religioso caracteriza-se como um fenômeno histórico e estrutural manifestado por variadas práticas discriminatórias direcionadas às tradições religiosas afro-brasileiras, como candomblé e umbanda. A reverberação desses eventos sociais com raízes religiosas, têm impactado as Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro), deslegitimando e associando suas práticas a sentidos pejorativos e negativos frente à realidade sócio-histórica brasileira destes povos. Como nos sintetiza Nogueira (2020, p. 30), “portanto, o racismo religioso tem como alvo um sistema de valores cuja origem nega o poder normatizador de uma cultura eurocêntrica hegemônica cristã”.

Ademais, construindo um recorte em relação ao aparato jurídico brasileiro, consequentemente notamos à sua imparcialidade frente às demandas das relações raciais existentes em seu cotidiano. Sendo que o próprio sistema segue regras que teoricamente são explícitas em lei, porém, na prática juntos aos servidores públicos, principalmente junto às secretarias de segurança, estas ações são burladas e impetradas segundo o modelo estrutural que existe há séculos. Como nos esclarece Silva Júnior. (2007, p. 303),

um aforismo característico da escassa historiografia dos aspectos jurídicos da discriminação racial refere-se ao credo na suposta neutralidade da lei na conformação do modelo brasileiro de relações raciais. É patente o predomínio de um certo entendimento segundo o qual aquele modelo, mesmo em sua versão pós-abolição, teria prescindido do suporte, do aparato, da força da lei na imposição de suas regras de funcionamento.

Estas adversidades enfrentadas pelas tradições religiosas afro-brasileiras, na maioria das vezes, é consequência do desconhecimento destas pertenças, agregado a um passado histórico que ainda se mantém presente nos dias atuais. A luta destes povos contra os estereótipos negativos engendrados e vinculados a instituições, grupos políticos e à ortodoxia cristã, é um dos percalços vigentes enfrentados diariamente pelos povos de santo. Onde foram sedimentados dentro de um sistema que reforça e ainda justifica tais ações classificadas como feitiçaria, bruxaria e magia negra. Silva (2007, p. 127), afirma ainda que,

ao lado disso, uma série de racionalizações religiosa de cunho cristão, de interesse institucional da Igreja Católica e há muito sedimentadas no imaginário social e na cultura brasileira, fundamentam concepções e juízos de valor para alicerçar e justificar as acusações de líderes desses cultos. Ambas às acusações retomava velhos argumentos e o velho ranço da ortodoxia cristã contra aquilo que classifica de feitiçaria, bruxaria e magia negra.

Maggie (1992, p. 22), corrobora com sua pesquisa sobre os mecanismos reguladores institucionalizados criados pela República brasileira à partir de 1890⁶⁵, sendo que estes

⁶⁵ Esse decreto nº 847, criado em 11 de outubro de 1890 está disposto como regulador das práticas consideradas de baixo espiritismo e está nos artigos:

Art. 156 — Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos e a arte dentária ou farmácia: praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos. Penas — prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000.

Parágrafo único pelos abusos cometidos no exercício ilegal da medicina em geral, os seus autores sofrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes a que derem causa.

Art. 157 — Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio e amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim para fascinar e subjugar a credulidade pública. penas — prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000. § I se por influência ou em consequência de qualquer desses meios resultar ao paciente privação ou alteração temporária ou permanente das faculdades físicas. Penas — prisão celular por um a seis meses e multa de 200\$ a 500\$000.

§ 2º em igual pena, e mais na privação do exercício da profissão por tempo igual ao da condenação incorrerá o médico que diretamente praticar das artes acima referidas ou assumir responsabilidade por elas.

Art. 158 — Ministras, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o ofício denominado de curandeiro. Penas — prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000. Parágrafo único — se do emprego de qualquer substância resultar à pessoa privação, ou alteração temporária ou permanente de faculdades

mecanismos já existiam desde o Brasil colônia. Assim, o influxo destes acontecimentos desde tempos remotos já tinham sentidos pejorativos para os praticantes destas religiões. Ela nos atém pelo fato de que,

a magia brasileira, desde a Colônia, dispõe de mecanismos reguladores das acusações a bruxos e feiticeiros nos terreiros e locais de culto; e diferentemente de muitas sociedades onde é forte a crença na feitiçaria, aqui não se pune os feiticeiros com a morte. Foi a partir da República, no entanto, com o decreto de 11 de outubro de 1890, que o Estado criou mecanismos reguladores do combate aos feiticeiros, instituindo o Código Penal. Maggie (1992, p. 22)

O Estado em parceria com a religião hegemônica, além da proibição de culto aos africanos escravizados, ampliou esta proibição aos povos originários. Uma vez que as pertenças destes povos cativos não eram aceitas pela aristocracia e pelos líderes eclesiásticos daquele ciclo. Assim, eles enfrentaram barreiras para cultivar o seu sagrado e eram privados das suas cerimônias devido ao pensamento hegemônico da época colonial que alegava que estas pertenças faziam parte de um universo de atraso e subdesenvolvimento. Rodrigues (2014, p. 84), endossa que,

logo, o espiritismo, a magia, a cartomancia, o curandeirismo, as religiões de origem africana e até mesmo aquelas de origem indígena não eram bem vistas, as quais deviam ser extirpadas da realidade nacional, segundo o pensamento da época, pois faziam parte de um universo marcado pela irracionalidade, pelo atraso e pelo subdesenvolvimento. Diferentemente era o que acontecia com o cristianismo, em especial, com a Igreja Católica e as Igrejas Protestantes históricas, as quais eram condizentes com a modernidade com um mundo racional e progressista nos moldes europeus e norte-americano.

A manifestação do racismo religioso, ainda permanece como resquício de tempos históricos exercidos pela igreja católica, políticos e instituições, e ainda gerou novos adeptos perseguidores durante os séculos seguintes. O ranço contra estas pertenças se estende a alguns grupos evangélicos tradicionais, pentecostais e neopentecostais que têm como discurso o ataque às religiões afro-brasileiras. E nas últimas duas décadas do século XX e nas décadas seguintes do século XXI, pesquisadores notaram um acréscimo expoente destes ataques adotados pelos neopentecostais. Como ainda nos orienta Silva (2007, p. 9-10),

verifica-se no Brasil das últimas duas década um acirramento dos ataques das igrejas neopentecostais contras as religiões afro-brasileiras, processo extensivo aos países latino-americanos, com Argentina e Uruguai, para onde tanto essas igrejas como os terreiros de umbanda e candomblé têm se expandido. Esse ataque é resultado de vários fatores, entre os quais podemos destacar: a disputa por adeptos de uma mesma origem socioeconômica, o tipo de cruzada proselitista adotada pelas igrejas neopentecostais - com grande investimentos nos meio de comunicação de massa e o consequente crescimento dessas denominações , que arremeteram um número cada vez maior de

físicas ou funções fisiológicas, deformidade, ou inabilitação do exercício de órgão ou aparelho orgânico, ou, em suma qualquer enfermidade: Penas — prisão celular por um a seis anos e multa de 200\$ a 500\$000. Se resultar morte: Pena de prisão celular por seis a vinte e quatro anos. Código Penal de 1890, Decreto de 11 de outubro de 1890, Rio de Janeiro. Imprensa Nacional.

“soldados de Jesus” - e, do ponto de vista do sistema simbólico, o papel que as entidades afro-brasileiras e suas práticas desempenham na estrutura ritual dessas igrejas como afirmação de uma cosmologia maniqueísta.

No entanto, apoiado no pressuposto de que as barreiras enfrentadas pelos praticantes das religiões afro-brasileiras, está vinculada à estrutura social brasileira, é de suma importância a tomada de consciência sobre este assunto. Pois o diálogo entre os Estados, líderes eclesiásticos, variadas instituições brasileiras, se baseiam na cosmovisão hegemônica unilateral cristã. Um exemplo disso é a Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que discorre sobre as diretrizes básicas da educação que inclui o ensino da temática “História e Cultura Afro-brasileira”. De acordo com esta lei na íntegra,

Art. 1º A Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar acrescida dos seguintes arts. 26-A, 79-A e 79-B:

"Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.

§ 3º (VETADO)"

"Art. 79-A. (VETADO)"

"Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como ‘Dia Nacional da Consciência Negra’."

Art. 2º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 9 de janeiro de 2003; 182º da Independência e 115º da República.

Em contraposição, de acordo com pesquisa feita há dois anos pelo Geledés - Instituto da Mulher Negra e do Instituto Alana, o cumprimento desta Lei 10.639/03, não é aplicada corretamente ou não é aplicada de forma alguma em estudo realizado com 1.187 Secretarias Municipais de Educação do país. Este número é equivalente a 21% das escolas das redes municipais brasileiras, revelando um hiato entre as informações e a realidade no cumprimento da citada Lei. De acordo com o artigo publicado no site do Instituto Alana em 10 de abril de 2023,

71% das Secretarias Municipais de Educação realizam pouca ou nenhuma ação para implementar a Lei 10.639/03 sobre ensino de história e cultura afro-brasileira, promulgada há 20 anos para combater o racismo nas escolas. Estudo realizado com 1.187 Secretarias Municipais de Educação, o que equivale a 21% das redes municipais de ensino do país, revela que a maioria delas (71%) realiza pouca ou nenhuma ação para a efetividade da lei que há 20 anos obriga o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira nas escolas. Apenas 29% das secretarias realizam ações consistentes e perenes para garantir a implementação da lei, revela a pesquisa “Lei 10.639/03: a atuação das Secretarias Municipais de Educação no ensino de história e cultura africana e afro-brasileira”, de Geledés Instituto da Mulher Negra e do Instituto Alana, lançada nesta terça-feira, 18 de abril.

Em um país onde o pluralismo religioso se faz presente, o impasse entre as instituições governamentais e a realidade na execução das políticas públicas ainda são barreiras visíveis. Uma vez que, os Estados e municípios, não possuem ações perenes a ponto de fortalecer esses laços para uma possível ponte de inclusão eficaz. Inclusive, são escassas algumas ações dialógicas para o enfrentamento do racismo religioso, pois muitos governantes não se interessam pelo assunto ou sentem que tais ações contrariam seus princípios morais religiosos. Assim, torna-se importante a utilização do diálogo inter-religioso que estreita as relações entre as diferentes cosmovisões dos governantes e líderes religiosos, acrescentando um estímulo para ações de integração e união dos povos em busca de uma sociedade mais igualitária e menos violenta. De acordo com Panasiewicz (2020, p. 46),

dos vários objetivos que perpassam o diálogo inter-religioso, dois se destacam: um pelo estímulo à reflexão que provoca no interior de cada religião e espiritualidade (*ad intra*), e o outro em relação a ações ante o mundo externo (*ad extra*). Internamente, o diálogo inter-religioso visa ampliar concepções que cada religião e espiritualidade tem da revelação e da manifestação do mistério. Externamente, este diálogo se propõe a transformar e a produzir mais vida para a humanidade em três níveis: pessoal, social e ecológico. Ampliar as concepções teológicas e responder às indagações e às necessidades éticas de cada momento histórico desafiam lideranças e fiéis das mais variadas denominações religiosas e espirituais. Tornar sua religião e espiritualidade mais dialógicas e prontas para releituras de suas concepções teológicas e aptas a deixarem o mundo melhor para os que virão, envolve todos os seus participantes. Nesse sentido, o diálogo inter-religioso não visa à conversão das pessoas, a não ser que se trate de conversão para o Mistério, ou seja, para Deus, para se tornar melhor dentro de sua religião e espiritualidade. Ele não visa a mudança de religião e espiritualidade mesmo sendo diálogo institucional, ele é movido por pessoas e, neste sentido, precisa de disposições internas para poder perceber o outro, tanto pessoa quanto instituição, que também se dispôs a sair e participar do encontro. Assim, o diálogo inter-religioso associa e articula o interpessoal e o interinstitucional, pois a pessoa leva seu estilo, seu jeito de ser, ao mesmo tempo que revela suas convicções de sua experiência religiosa e espiritual.

A confrontação com o pluralismo e a cosmovisão cristã que impera na estrutura latino americana, ainda é um ponto delicado e requer novas pesquisas e comprometimento entre os atores eclesiais, estaduais, municipais e federais. Porém, dentro do contexto brasileiro órgãos não governamentais, tais como o Geledés Instituto da mulher, Instituto Alana, Criola, MIR, dentre outros, têm dedicado suas ações para fortalecer e abrir caminhos onde as ações do Estado não são presentes. Diante disto, surgem novas estratégias para a implantação do diálogo inter-religioso como ferramenta de resistência e paz social.

CAPÍTULO III - RESISTÊNCIA E DIÁLOGO: NOVOS DESAFIOS E NOVAS ESTRATÉGIAS

As Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro) no Brasil, têm sua história marcada pela resistência e luta em relação à institucionalização, marginalização e demonização das suas tradições. O que gerou novas maneiras de adaptação aos desafios e oposições que procuravam silenciar as suas formas de expressões religiosas e culturais. O objetivo desta pesquisa, *Resistência e Diálogo: novos desafios e novas estratégias*, consiste em analisar em que medida persistem mecanismos de opressão dirigidos a grupos religiosos minoritários, bem como identificar e discutir as estratégias de enfrentamento e resistência desenvolvidas por estas comunidades no contexto contemporâneo.

Portanto, este capítulo se apoiará em duas partes divididas em 10 momentos. Na primeira parte como nosso primeiro momento, *Das Primeiras às Contínuas Perseguições Institucionais contra as CTTro*, analisaremos o impacto atual da violência e do preconceito sofridos por essas populações, que vão desde a criminalização histórica colonial ao discurso contemporâneo sobre a intolerância religiosa. Em seguida, abordaremos as questões sobre as *Manifestações contemporâneas: desafios e resistência contra as CTTro*, traçando as condições relativamente recentes de hostilidade e determinando como uma nova onda de violência e preconceito se reorganiza sob diferentes condições sociais e políticas.

Sequencialmente, em um terceiro momento, versaremos sobre a *Recorrência do racismo religioso contra as CTTros*, em que trataremos sobre como o racismo estrutural deslegitima as práticas religiosas afro-brasileiras, perpetuando, por conseguinte, desigualdades e violências simbólicas, averiguando este tipo de comportamento que está inserido nas instituições brasileiras. Em quarto momento, refletiremos sobre as *Estratégias de sobrevivência: perseverança e autonomia* das Comunidades Tradicionais de Terreiro. Assim, em quinto momento, versaremos sobre o *Empoderamento e a Organização Comunitária*, onde refletiremos sobre as estratégias de resistência dos movimentos negros e religiosos. No sexto momento, analisaremos sobre a *Organização comunitária: redes de solidariedade contra o apagamento da cultura afro-brasileira*, sobre a luta dos movimentos negros para serem reconhecidos da forma que todos os cidadãos são, tendo seus direitos garantidos com a mesma igualdade. Em sétimo momento, partiremos nosso olhar sobre o *Diálogo inter-religioso: construindo pontes para a tolerância e enfrentamento do racismo religioso*, onde discutiremos sobre a importância do diálogo entre várias tradições religiosas como um dos possíveis caminhos para a paz social..

Em oitavo momento, versaremos sobre o conceito e a importância do diálogo inter-religioso em uma sociedade plural. Nele, definiremos como os pontos teóricos dessa prática impactam a dinâmica social e religiosa. Já em nono momento, analisaremos como o impacto do racismo religioso sobre as tradições religiosas afro-brasileiras traz resultados negativos e prejudiciais para os afrodescendentes e os praticantes dessas religiões.

Conclusivamente, em décimo momento, examinaremos as *Estratégias para o diálogo inter-religioso como ferramentas de resistência e paz social*, visto que essas táticas podem encurtar as distâncias impostas secularmente pela falta de conhecimento das pertencas religiosas dos pares em um mundo onde o pluralismo religioso é evidente.

3.1 Das primeiras às contínuas perseguições institucionais contra as CTTro

A história sócio-cultural dos povos negros escravizados e que foram traficados para as Américas, tem várias vertentes reveladas por diversas fontes bibliográficas. Onde inclui desde relatos de viajantes, decretos à punições da polícia e, também, de documentos da Santa Inquisição. O que nos revela de antemão, que a religião hegemônica, junto com a Coroa portuguesa seguiram à risca o seu projeto de dominação territorial, econômica, social, moral e espiritual sobre os povos do Novo Mundo. Segundo Mott (2010, p. 11), sobre a interferência da igreja na Bahia,

por diversas vezes, a Inquisição imiscuiu-se arbitrariamente na vida dos baianos, mantendo, a ferro e fogo, através da eficiente rede de aproximadamente um milheiro de espiões, os temíveis Comissários e Familiares do Santo Ofício, a hegemonia da Santa Madre Igreja: “um só rebanho e um só Pastor!”

Entretanto, no período colonial, imperial e início do período republicano, raros são os relatos escritos pelos próprios escravizados. Uma vez que, nesse tipo de relação, não houve uma interculturalidade e, nem uma devida importância aos povos subjugados, somente o uso da força para objetivos do poder econômico e dominação. Como nos atem Lopes (2018, p. 237),

em nenhum momento esteve disponível a oferta de diálogo entre os colonizadores e os colonizados, ou foram postos em questão os referenciais epistemológicos dominantes. Desta forma, a “tradução” da figura do “outro” não foi uma tradução intercultural, mas uma tradução de subsunção do “outro”, do diferente às categorias previamente conhecidas e familiares, um exercício de autoridade e de reducionismo.

As primeiras perseguições institucionais em terras brasileiras contra os povos africanos e escravizados, datam do período colonial, junto com o processo de expansão das conquistas territoriais pelos povos ibéricos. Entretanto, sabemos que as práticas religiosas e culturais dos povos diaspóricos africanos, foram criminalizadas e reprimidas pela Coroa portuguesa, pela igreja, e conseqüentemente pelas instituições e, também, pela sociedade elitista. Como nos aponta Marinho (2022, p. 491),

[...] o legado de depreciação e demonização das práticas religiosas – tanto das populações nativas das colônias, mas especialmente daquelas sequestradas à África – deve seu vultoso e prolongado tributo de condenação às ações doutrinárias da Igreja Romana, intimamente coligadas aos processos de expansão territorial da colonização europeia e de pilhagem dos recursos humanos e naturais das colônias desde o século XVI.

Neste contexto, uma das primeiras ocorrências sobre os indícios de perseguição foram encontradas nos autos do Santo Ofício, em que Luzia Pinta, famosa calundzeira, fora condenada pelo tribunal por causa da prática de bruxaria e encantos. Marcussi (2015, p. 455), nos relata em sua tese de doutorado: *Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*, fato ocorrido na cidade de Sabará em Minas Gerais. O caso ocorreu entre os séculos XVII-XVIII, sobre o processo penal de Luzia Pinta cuja sentença foi inserida no Estatuto social do Auto da Fé em 1742, e ela fora condenada ao cárcere em Lisboa.

[...] âmbito e conteúdo: preta forra; Idade: 50 anos; Crime/Acusação: bruxaria e superstições; Naturalidade: Angola; Morada: junto da capela de Nossa Senhora da Soledade, freguesia da Igreja Grande da vila de Nossa Senhora da Conceição do Sabará, bispado do Rio de Janeiro, Brasil; Pai: Manuel da Graça; Mãe: Maria da Conceição; Estado civil: solteira; Data da prisão: 18/12/1742; Sentença: auto-da-fé de 21/06/1744. Abjuração de leve, quatro anos de degredo em Castro Marim, não entrar mais em Sabará, penitências espirituais. A ré foi transferida dos cárceres da custódia para os cárceres secretos a 19/04/1743.

Um ano depois do episódio acontecido com a calundzeira Luzia Pinta, em 1742, houve outro caso com o escravo Antônio Mascarenhas, onde uma quantidade de pessoas o denunciou como fama de mandingueiro para a então chamada Santa Inquisição em Lisboa. Após o esclarecido, o réu veio a confessar suas práticas que foram caracterizadas como práticas mágicas. De acordo com os relatos de Souza (1986, p. 219), este fato aconteceu no ano de 1743,

em 1743, inúmeras pessoas denunciaram o escravo Antonio Mascarenhas como mandingueiro na Mesa da Inquisição de Lisboa. Por fim, o acusado se apresentou, confessando práticas mágicas. Nascera em Angola, donde saíra ainda criança para o Funchal, na Madeira. Andou pelo Rio de Janeiro, pela ilha de São Miguel, Lisboa, Mazagão. Tomara conhecimento da mandinga cerca de nove anos antes, no Rio de Janeiro, por intermédio do escravo de um capitão de navios que lhe dera "urna carta que disse ser de mandinga com várias figuras pintadas de tinta vermelha em que se achavam uma imagem de Cristo Senhor :\"osso crucificado e uma carranca a modo de cara de geme, e muitas outras coisas a modo de tremes e grilhas, e mais figuras".

Dentre estas primeiras manifestações de perseguição e criminalização das tradições afro-brasileiras entre os séculos XVII ao XIX, notamos que as “agressões” não se limitavam somente ao campo físico, mas sim, ampliaram-se ao âmbito verbal, ideológico e psicológico. Sendo que no século XIX, o próprio Estado brasileiro estabeleceu um novo Código Criminal que proibia a expressão da manifestação religiosa de matriz africana. Como nos reporta Júnior (2009, p. 119),

contudo, a expressão da manifestação religiosa de matriz africana continuou sendo cerceada, atingida pelos dispositivos do novo Código Criminal (1890), que considerava como crimes o curandeirismo, (art. 158) e o espiritismo (art. 197), atingindo diretamente a cultura religiosa de matriz africana, e consagrando-se enquanto forma de dominação cultural a partir dos valores europeus sustentado pela Igreja Católica, que mesmo oficialmente separada do Estado continuava a ter privilégios e uma estreita relação com o poder.

Entretanto, levando em conta o pressuposto de que a própria estruturação do país foi alicerçada sob uma ideologia colonial, fica óbvio a observação da imposição de mecanismos de poder contra as tradições culturais e religiosas dos colonizados. A cultura destes povos escravizados e indígenas, foram reduzidas e desclassificadas pelo dominador europeu. Como nos aponta Marinho (2022, p. 491),

[...] práticas religiosas dos habitantes das colônias seguiu amarrada à estruturação de mecanismos ideológicos que alçaram o sujeito colonizado a uma categoria aquém do humano e suas elaborações intelectuais e culturais reduzidas a manifestações estranhas e primitivas que presumivelmente demonstrariam a sua inépcia congênita ao progresso humano.

Além disso, com um recorte temporal entre o final do século XIX e o início do século XX, identificamos que os meios de comunicação da época, como a imprensa, atuaram como importantes aliados do poder das elites, da igreja e das instituições públicas e privadas. Além de notícias do cotidiano dos grandes centros, eles divulgavam notícias destes fenômenos sociais e religiosos, que em sua grande maioria, eram direcionados à discriminação da população negra. Segundo nos explica Santana, Silva e Angelim (2018, p. 57),

apoiando-se a essa postura científica e “neutra”, o discurso jornalístico conseguiu justificar e legitimar as mais negativas e pejorativas adjetivações da população negra. Para preto(a)s e mestiço(a)s, sempre criminalizado(a)s, eram atribuídas características “naturais da raça” a violência, a degeneração, a imoralidade, a preguiça, a inferiorização de suas capacidades intelectuais e, conseqüentemente, políticas – o que contribui para que a abolição fosse compreendida como concessão e não como uma conquista, invisibilizando a luta negra.

E dentre os veículos de comunicação ressurgentes, a imprensa jornalística se destaca frente às necessidades sociais da época. Como nos aponta Santos (2016, p. 29), “dentro desse avanço da imprensa jornalística, é preciso destacar o aparecimento da *Gazeta de notícias*, em 1874, que na primeira década do século XX, se firma como o mais importante periódico da cidade, preferido das elites”.

Assim também, como alguns intelectuais da época que foram pioneiros nos estudos dos povos negros africanos, e tiveram sua contribuição na afirmação e divulgação do racismo

científico⁶⁶ e do racismo epistêmico⁶⁷. Neste caso, citaremos um dos precursores deste estudo sobre as raças no Brasil e sobre o negro africano.

Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) foi um dos primeiros a se debruçar sobre esta temática, onde relata em seu livro: “Os africanos no Brasil”. Este livro foi escrito entre 1890 e 1905 e publicado postumamente. Nina Rodrigues, como era conhecido, ainda tinha outras ocupações como: antropólogo, escritor, romancista, psicólogo, dentre outras⁶⁸. Ele foi um dos fundadores da escola de medicina em Salvador - Bahia.

Porém, em alguns de seus relatos no livro supracitado, o médico legista e antropólogo usa de linguagem pejorativa em relação às sacerdotisas ou mães de santo. Nesta feita, o então renomado intelectual versa sobre a conduta de algumas mães de santo, por ele observadas e noticiadas na imprensa da época. Assim como nos relata Nina Rodrigues (1906, p. 262),

[...] as nossas filhas-de-santo não são como as kosi gêges, prostitutas de profissão que, depois de um noviciado de três a quatro anos, consumidos em aprender os cânticos e as danças próprias do culto e a se prostituir nos seminários, passam a residir em quarteirões especiais das cidades. No pressuposto de que são esposas dos deuses, elas não se podem casar e são destinadas à prostituição sagrada com os sacerdotes nas grandes solenidades. Desnecessário afirmar que tal restrição é fácil e impunemente esquecida. Estas mulheres não são reputadas responsáveis pelos excessos que praticam, pois é de fé que nesses casos se acham possuídas de deuses ou orichás, à satisfação de cujos desejos servem de meros instrumentos.

Diante de tais fatos, não ocultamos a importância da trajetória intelectual de Nina Rodrigues, porém, por pressuposto, o que vem à baila é a intelectualidade revestida de preconceitos e de afirmação do racismo científico e epistêmico, uma vez que Nina Rodrigues fazia parte do movimento eugenista⁶⁹ difundido em todo o Brasil. De acordo com Sampaio (2020),

⁶⁶ Racismo científico: discurso e práticas das ciências que construíram, teórica e metodologicamente, a discriminação e hierarquização de grupos humanos por meio da aplicação da categoria raça para interpretar a variabilidade humana. (Sepúlveda 2023).

⁶⁷ O racismo epistêmico opera pela via da lógica segundo a qual o único regime de verdade seria fornecido pela tradição de pensamento ocidental, ‘científica’, cuja cosmovisão deveria se disseminar como forma ‘superior’ de conhecimento em detrimento de outras cosmologias e saberes. (Reis 2020).

⁶⁸ Raimundo Nina Rodrigues, o grande mestre da Medicina Legal no Brasil, dominou vários ramos do saber humano, grande pesquisador, homem de ciência cujo trabalho pertinaz e orientado, o levou às alturas de criador e chefe de uma escola científica de projeção mundial. Antropologista e etnólogo, o negro e o mestiço foram sempre motivos principais de suas indagações. Realizou vários estudos sobre a psiquiatria forense no Brasil, publicando, entre outros, trabalho sobre “O Alienado no Direito Civil Brasileiro”. Entre suas obras devem ser citadas: “Os Mestiços Brasileiros” (1890), “As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil” (1894), “Epidemia de Loucura Religiosa no Brasil” (1898), dentre outros, muitas com fortes tendências racistas, disfarçadas de ciência. Com seus estudos e pesquisas, Nina Rodrigues emprestou à Medicina Legal brasileira feição própria, características de autenticidade, traços vivos, afinal, de indiscutível individualidade científica. Estava seu nome vinculado, assim, a um movimento de ideias de grande profundidade e extensão, consubstanciando na Escola Baiana de Medicina Legal. (Sampaio 2020).

⁶⁹ Enquanto Nina Rodrigues liderava o pensamento sobre higiene racial na Bahia, outros estados fundavam associações para refletir sobre o futuro eugênico no Brasil. No Rio, o movimento foi endossado por nomes influentes como Miguel Couto, eleito Membro Titular da Academia Nacional de Medicina em 1886, e seu presidente entre 1913 e 1934. Em 1918, o médico Renato Ferraz Kehl, que também pertenceu à Academia Nacional

[...] entretanto, Nina Rodrigues defendeu ideias que hoje são claramente qualificadas como racistas, mas, à época, eram consideradas científicas e avançadas. Foi o racismo disfarçado de ciência. Nina Rodrigues foi fortemente influenciado pelas ideias do criminólogo italiano Cesare Lombroso. No ano da abolição da escravatura, escreveu: “A igualdade é falsa, a igualdade só existe nas mãos dos juristas”. Em 1894, publicou “Mestiçagem, Degenerescência e Crime” no qual defendeu a tese de que deveriam existir códigos penais diferentes para raças diferentes, e descreve o mestiço e o negro como “naturalmente delinquentes”. Com base nisso, ele propôs uma reforma penal que atribuísse penas mais rígidas para africanos e seus descendentes.

Conseqüentemente, abrindo um breve recorte sobre estas ideias a respeito do eugenismo no Brasil, notamos que elas foram ao encontro de preconceitos já existentes desde o período colonial. O que endossou ainda mais o construto social tão fortemente fixado na sociedade brasileira da época, que foi o racismo científico.

Na pós-modernidade ou nos dias atuais, estes conceitos ainda influenciam o imaginário das elites brasileiras. Isso ocorre porque tais ideias, moldadas há séculos, perpetuam-se como formas de preconceitos contra as classes subalternas – em especial, contra as culturas e tradições dos povos originários indígenas e dos povos afrodescendentes da diáspora africana, dentre outros grupos marginalizados. Como nos relata Nogueira (2020, p. 22-23),

todavia, ao contrário do que se pensa sobre o que se convencionou chamar de preconceito, isso não nasce de modo natural. Ninguém é naturalmente preconceituoso. É por isso que atualmente há um uso estratégico de um marcador universal identificado pela sociedade como sinônimo de amor, idoneidade, honestidade, humanidade, caridade, equilíbrio, humildade. Trata-se de um marcador religioso que também exclui as outras religiões, pois esse traço semântico-cultural, no inconsciente coletivo das pessoas, diz respeito apenas às religiões que se servem da bíblia e de sua interpretação etnocêntrica – feita por padres, bispos e pastores e seus interesses pessoais – como perfeita e ideal para conduzir a vida de todos os seres humanos. A ideia central desse projeto de poder volta-se para o paraíso cristão e, nesse sentido, tudo o que estiver fora desse campo semântico deve ser estigmatizado.

Sendo assim, dentro do contexto de perseguições, tanto policiais, da igreja e do Estado, muitas leis e decretos foram redigidos com o intuito de condenar os praticantes de outras religiões que não fosse a religião hegemônica. Um dos exemplos é do Código Criminal de 1830,

de Medicina, organizou uma reunião de médicos em São Paulo para discutir a eugenia. Ele era um dos maiores extremistas dessa seara – e um dos poucos que, hoje, são abertamente condenados nos livros de história. Surgiu desse encontro a Sociedade Eugênica de São Paulo. Entre seus membros ilustres, estavam Arnaldo Vieira de Carvalho (fundador da Faculdade de Medicina de São Paulo), Vital Brazil Mineiro da Campanha (fundador do Instituto Butantan, e também membro da Academia Nacional de Medicina), Arthur Neiva (sanitarista e também nome de rua), Franco da Rocha (psiquiatra e nome de cidade), e Monteiro Lobato. O escritor do Sítio do Pica-Pau Amarelo patrocinou as primeiras publicações do movimento, editando ele próprio os *Annaes de Eugenia*, lançados em 1919. Em 25 de maio de 2023, como uma espécie de “acerto de contas”, o Presidente da Academia Nacional de Medicina, Acadêmico Francisco Sampaio, organizou um simpósio sobre “Equidade, Diversidade e Inclusão Racial na Força de Trabalho Médico” e na palestra intitulada “Eugenia – Racismo Disfarçado de Ciência: Nina Rodrigues” o Prof. Eduardo Saad-Diniz, da Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, demonstrou claramente que Nina Rodrigues tinha ideias racistas, que foram por ele propagadas, disfarçadas de ciência. (Sampaio 2020)

que proibia a celebração de culto em casa ou em qualquer lugar público, que não fosse o culto da religião oficial do Estado.

E, por não pertencerem aos grupos hegemônicos, os cultos afro-brasileiros eram proibidos e perseguidos com a insurreição de multa e da demolição da forma exterior, ou seja, tendas ou terreiros. Diante disso, os preconceitos e estigmas chancelados pelo Estado e igreja, tomaram proporções estruturais junto à toda sociedade brasileira, moldando um sistema que somente beneficia as classes dominantes. De acordo com o Código Criminal de 1830, promulgado e aceito pela assembleia da época,

[...] parte quarta - Dos crimes policiaes - Capítulo I - offensas da religião, da moral, e bons costumes: Art. 276. Celebrar em casa, ou edificio, que tenha alguma fôrma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião, que não seja a do Estado. § Penas - de serem dispersos pelo Juiz de Paz os que estiverem reunidos para o culto; da demolição da fôrma exterior; e de multa de dous a doze mil réis, que pagará cada um.

Na mesma sequência das leis promulgadas durante os períodos coloniais e pós-coloniais, temos o decreto de número 847 de 11 de outubro de 1890. Neste decreto, a proibição é voltada a prática do baixo espiritismo, ou seja, uma desclassificação relacionada às religiões afro-brasileiras que ainda foram estigmatizadas como uma qualidade inferior de espiritismo às suas tradições. Diante disso, os artigos 157 e 158 nos relatam em bom tom que,

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública: Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

Art. 158. Ministrarr, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fôrma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro: Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

No processo de articulação para alcançarem o objetivo da nova política de higienização da sociedade contra as manchas do período colonial, houve uma relevante cooperação da sociedade elitista que apoiava a política escravocrata. Como afirma Silva (2007 p. 126), “nesse período, preponderam contra eles acusações de prática ilegal da medicina, curandeirismo e magia negra expressas, documentalmente, em discursos da imprensa, da polícia, da Justiça, muitos deles oriundos, inclusive, da pena de diversos intelectuais”.

No período compreendido entre 1892 e a metade da década de 1920, a imprensa desempenhava articulações e orientações das ações policiais, indicando os locais que demandavam investigação e intervenção. Desta forma, como nos confirma Mota (2018, p. 28), “de 1892 até meados da década de 1920, a imprensa lançava notas sobre os locais onde a polícia deveria investigar e intervir. O candomblé era frequentemente associado à feitiçaria,

charlatanismo e prática incivilizada, atrasada”. O que nos leva a partir do pressuposto que, durante este período as religiões afro-brasileiras eram frequentemente estigmatizadas e perseguidas, sendo associadas a práticas consideradas como feitiçaria, charlatanismo e comportamentos atrasados.

Em seguida, após a década de 1920 entra o Estado Novo, que assume o poder no Brasil com a figura do estadista Getúlio Vargas. Neste período, houve poucos avanços na legislação para combater a discriminação contra as religiões afro-brasileiras. As leis que deveriam protegê-las foram insuficientes ou não aplicadas, permitindo que a intolerância religiosa e a criminalização dessas tradições persistem até os dias atuais. De acordo com Oliveira (2015, p. 144),

quando da instauração da Ditadura do Estado Novo e da reformulação do Código Penal, a redação destes artigos passou por algumas alterações, sendo considerados como crimes contra a saúde pública a prática ilegal da medicina, o charlatanismo e o curandeirismo. Apesar dessas modificações, na prática, estes artigos continuaram a punir o mesmo grupo social: os praticantes das religiões de matriz afro-brasileira.

Apesar dos avanços legais como garantia constitucional da liberdade religiosa, as CTTro ainda enfrentam perseguições institucionais no século XXI. Ações como a interrupção de rituais por autoridades públicas, a negação de licenças para a construção de terreiros e a falta de proteção contra ataques de grupos intolerantes são exemplos claros dessa realidade.

Ademais, existe a omissão do Estado e do judiciário em garantir a segurança dessas comunidades, bem como a falta de políticas públicas específicas para combater o racismo religioso. Essas perseguições têm ramificações profundas, como o aumento da violência física e simbólica contra os praticantes. É necessário um olhar mais apurado e inclusivo, aplicação de penas mais rígidas aos agressores, políticas de segurança junto às leis e ao judiciário. Pois através da resistência e da resiliência na busca de uma sociedade mais justa é que podemos abrir novas pontes para o diálogo.

3.1.2 Manifestações contemporâneas: desafios e resistência contra as CTTro

As manifestações de racismo religioso contra as Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro) no Brasil, enquanto fenômeno sócio-estrutural-econômico, político e sistemático, é um resultado da colonização nas Américas. E, um dos “feitos” existentes deste sistema, foram as aversões aos saberes da cultura mítica-africana e indígena/pindorâmica⁷⁰, assim como, também,

⁷⁰ Pindorama (Terra das Palmeiras) é uma expressão tupi-guarani para designar todas as regiões e territórios da hoje chamada América do Sul. Utilizarei alternativamente colonização afro-pindorâmica para denominar a colonização nas Américas, enquanto um exercício de descolonização da linguagem e do pensamento. (Santos 2015)

a utilização brutal da força de trabalho destes povos, onde projetos raciais foram formados, alimentados, retroalimentados e ampliados para a continuação da manutenção do poder.

Como nos explica Quijano (2005, p. 118), “desse modo, ‘raça’, converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade”. Ocasionalmente assim, uma sociedade pautada nos critérios de hierarquia e ordenados pelos ‘dispositivos de racialidade’⁷¹, onde a superioridade das raças dominadoras exercia o controle sobre os corpos subjugados.

Estes grupos hegemônicos ainda forneciam novas formas de dispositivos sociais e replicavam aos colonizados a aculturação.⁷² Serviam como uma ferramenta de aprendizagem da cultura dominante e assimilação da nova cultura como uma maneira de reprodução dos novos padrões impostos aos grupos subalternos. Como ainda nos explica de forma precisa Quijano (2005, p. 121),

[...] forçaram – também em medidas variáveis em cada caso – os colonizados a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa.

O histórico de manifestações de racismo religioso contra as CTTro, é tão “ancestral” que ainda não existiam os termos racismo religioso, nem Comunidades Tradicionais de Terreiro, bem como, ainda não existiam terreiros institucionalizados. Uma vez que dentro do sistema sócio-econômico-estrutural brasileiro, imperava o aparato jurídico do escravismo. Como nos orienta Silva Jr. (2007, p. 304-305),

[...] Até a outorga da Constituição Política do Império do Brasil, de 25 de março de 1824, seguida da edição do Código Criminal do Império do Brasil, de 1830, o Brasil esteve sob a égide das chamadas Ordenações do Reino: as Ordenações Afonsinas (1446-1521), as Manoelinas (1521-1603) e as Filipinas (1603-1830), assinaladas as influências do Direito Canônico e especialmente do Direito Romano, que não apenas marcaram todo o período colonial, como também, vale lembrar, respondem pela

⁷¹ Termo criado por Sueli Carneiro: O dispositivo de racialidade ganha uma dimensão específica ao operar em conjunto com o biopoder e ser por ele instrumentalizado. Combinado ao racismo, o biopoder promove a vida da raça considerada mais sadia e mais pura e promove a morte da raça considerada inferior [...] Contudo, para aqueles que sobrevivem, o dispositivo de racialidade reserva outras estratégias de assujeitamento. Dentre os seus elementos constitutivos destaco o epistemicídio[...] para evidenciar o papel da educação na reprodução e permanência de poderes, saberes e subjetividades que o próprio dispositivo produz. Através do epistemicídio — que é uma forma de sequestro, rebaixamento ou assassinato da razão — as pessoas negras são anuladas enquanto sujeitos do conhecimento e inferiorizadas intelectualmente. Destaco também, dentre os elementos do dispositivo de racialidade, as múltiplas interdições das pessoas negras que, além de serem assassinadas intelectualmente, são interditas enquanto seres humanos e sujeitos morais, políticos e de direito. (Carneiro 2023).

⁷²Aculturação: resulta da seleção de materiais oferecidos por uma por uma cultura à percepção da outra e de mecanismos para integrarem adequadamente aqueles materiais. Uma série de mecanismos regulativos funciona simultaneamente nas sociedades em contacto para orientarem a direcção, a intensidade, a amplitude do fluxo intercultural e para dispor as mesmas para o recebimento e a incorporação dos elementos aludidos com um mínimo de perturbação; segundo as circunstâncias resultam fusão, assimilação ou pluralismo estável. (Azevedo 2020)

inscrição do Brasil na galeria dos países de sistema jurídico de tradição romano-germânica, o civil law.⁷³

E, uma das consequências pertinentes do racismo religioso é a sua invisibilidade, uma vez que o discurso dominante desvia a atenção da questão racial, embora seja a base estrutural do problema. Sendo assim, notamos que o aparato judiciário está inserido no contexto estrutural racista brasileiro, uma vez que a estrutura social da sociedade brasileira formou-se através de um sistema escravocrata, desumano, brutal e cristão. Como nos explica Fonseca (2018, p. 57), “o próprio judiciário comete a violência institucional em relação a essas religiões, pois o Poder Judiciário não considera e não identifica essas religiões como expressão de religiosidade, o que, portanto, não se configura como merecedores de proteção pelo Estado”.

Já Nogueira (2020, p. 29), nos atém para o fato do emprego de forças e da oclusão das crenças hegemônicas de extrair e extinguir a memória viva das CTTro, “quilombo epistemológico que se mantém vivo nas comunidades de terreiro, apesar dos esforços centenários de obliteração pela cristandade”. Estas são algumas das manifestações do racismo religioso que de tempos em tempos é evocado por grupos que têm aversão à cultura afro-brasileira.

Fundamentado nestes fatos, as Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro), durante séculos têm evidenciado práticas históricas vinculando-as ao paganismo, feitiçarias e baixo espiritismo. O que existe, também, a crescente demonização que marginaliza suas crenças, cultos e cultura. Muito antes da institucionalização do Candomblé e da Umbanda, estes ataques já se faziam presentes no cotidiano dos praticantes. Porém, a escassez de registros históricos sobre as origens das religiões afro-brasileiras é o resultado de uma combinação de fatores, sendo a repressão colonial o elemento mais determinante, mas não o único. Como nos alude Reis (1988, p. 57-58),

um grande problema é a escassez e a natureza das fontes. A clandestinidade a que as práticas religiosas africanas foram empurradas e a própria natureza secreta de muitos dos seus rituais reduziram sua visibilidade e, portanto, seu registro sob, digamos, condições normais de existência. Durante a escravidão, e mesmo após, as expressões religiosas negras foram descritas por escrivãos de polícia que narravam invasões de terreiros ou derrotas de revoltas, por autoridades eclesiásticas e civis preocupadas em combater a "feitiçaria" e a subversão dos costumes, por viajantes estrangeiros, ávidos pelo exótico.

⁷³ O *Civil Law*, também chamado de sistema romano-germânico, é um sistema jurídico que tem a lei como fonte imediata de direito, isto é, que utiliza as normas como fundamento para a resolução de litígios. A jurisprudência, a doutrina e os princípios também são fontes de direito, mas são secundários, pois o que prevalece são as normas escritas do ordenamento jurídico. Esse sistema jurídico é utilizado em todos os países da Europa continental e da América Latina e em diversos países da Ásia e da África. (Sales 2021).

Consequentemente, estas manifestações desde o seu início tinham o aval do Estado, que juntamente com outras instituições hegemônicas de peso criaram mecanismos de repressão legais para justificarem os motivos reais de perseguição aos cultos e crenças dos afrodescendentes. De acordo com Silva e Serejo (2017, p. 233),

mas ao longo dos tempos estas crenças passaram a nortear também a atuação de juízes, promotores, advogados e policiais, de modo que o Estado passou a constituir mecanismos de repressão aos feiticeiros, curandeiros, pais de santo, terreiros e locais de culto afro, a exemplos dos Códigos de Postura Municipais e do estabelecido no Código Penal de 1890.

Ademais, vale ressaltar que estas manifestações incluem desde a criminalização e perseguição institucional, até as formas modernas de intolerância e racismo religioso. Porém, faremos um recorte dentro deste contexto histórico colonial, e nos reportaremos para a segunda metade do século XIX, onde estes ataques exerceram forte influência junto à sociedade brasileira, que manteve intensa repressão institucional até a década de 1940. De acordo com Mariano (2007 p. 126),

na segunda metade do século XIX, a escravidão e o racismo - incluindo o racismo científico - resultaram em franca perseguição religiosa ao candomblé e punição a seus seguidores. Em seguida, com o fim da escravidão e a queda em descrédito do racismo científico e seu corolário, o “baixo espiritismo”, designação por meio da qual candomblé e umbanda foram sistematicamente desqualificados e rebaixados nos planos moral e religioso, foi mantido sob forte repressão institucional até a década de 1940.

Diante destes fatos concretos, por pressuposto, configura-se uma retroalimentação do passado escravagista em que a sociedade brasileira foi fundamentada. E, como consequência do exercício das intervenções das instituições do Estado brasileiro, as estruturas sociais também herdaram o mesmo viés dessas impetrações jurídicas e militares.

À vista disso, a partir da imposição brutal e discriminatória justificada pelo Estado, autarquias e poderes hegemônicos, estruturaram a construção de preconceitos e acusações contra as religiões afro-brasileiras. Esses construtos negativos, foram retroalimentados no imaginário dos brasileiros que em alguns casos, ainda são coniventes e apoiam este tipo de discurso. Como nos alerta Silva (2007, p. 140),

posteriormente a esses preconceitos, como vimos, ainda se somara, acusações policiais e judiciais de curandeirismo, prática ilegal da medicina e charlatanismo, que vigoraram até meados do século XX. Acusações que também não foram de todo esquecidas e que, portanto, mobilizam o imaginário de muitos brasileiros.

De antemão, sobre as demonstrações de ojeriza e preconceitos sobre a cultura e religião afro-brasileiras, Nogueira (2020, p. 21), ainda nos alerta que, “práticas estas que, somadas à falta de habilidade ou à vontade em reconhecer e respeitar diferentes crenças de terceiros, podem ser consideradas crimes de ódio que fere a liberdade e a dignidade humanas”.

No entanto, ainda hoje há a persistência de grupos sectários que rejeitam o diálogo inter-religioso, sustentados em discursos fundamentalistas⁷⁴. Assim, o termo fundamentalismo refere-se a um conceito polissêmico e de recorrente uso, principalmente no século XXI, onde tem servido de base para numerosos grupos em suas variadas nuances ideológicas. Como nos orienta Lima (2011, p. 332),

o fundamentalismo é hoje uma questão relevante, senão a grande questão do século XXI. Está presente em numerosos grupos, de tendências variadas, inclui elementos diversos e indica, em seu uso largo, uma perspectiva religiosa, uma cosmovisão, uma filosofia, uma teoria política, caracterizada pelo radicalismo de seus princípios e pela militante utilização de meios violentos para expansão de seus princípios.

Todavia, a expressão fundamentalismo surgiu entre os anos de 1910 e 1915 nos Estados Unidos. Desta forma, sucintamente, como nos orienta Tailched *apud* Armstrong (2012, p. 11), “o termo fundamentalismo surgiu entre os anos 1910 e 1915 quando conservadores evangélicos nos Estados Unidos da América publicaram uma série de doze panfletos intitulada “*The fundamentals: Testimony to the Truth*”. O que partimos do pressuposto, de que o termo original associado ao contexto religioso protestante, disseminou-se e alcançou outras fronteiras e territórios adquirindo antigas e novas conotações.

Diante disto, este conceito atrelado ao conservadorismo histórico religioso e dogmático cristão, existentes na sociedade brasileira, ainda corrobora com a afirmação de atitudes de aversão às crenças afro-brasileiras. Sendo assim, Mariano (2007 p. 127), afirma que dentro do cenário brasileiro, essas aversões estão ligadas diretamente ao Estado, a Igreja Católica, à fragilidade inicial da democracia nacional e do pluralismo religioso. Segundo o autor,

[...] isto é, o predomínio esmagador da Igreja Católica, a elevada influência católica sobre diversos agentes do alto escalão do Estado (não obstante a separação jurídica entre Igreja e Estado), a limitada liberdade religiosa exercida por umbanda e candomblé, a fragilidade inicial do pluralismo religioso e da própria democracia nacional constituíram o pano de fundo social, político religioso que possibilitou a manutenção tardia da discriminação, da marginalização e até da perseguição policial e religiosa dos cultos afro-brasileiros.

Esse processo histórico de exclusão e subalternização destas práticas religiosas, permite-nos compreender como a intolerância e o racismo religioso não se restringem unicamente a atos isolados. Porém, eles integram um sistema mais amplo de opressão que reforça historicamente hierarquias sociais e culturais.

⁷⁴ Inicialmente, o conceito de fundamentalismo surge no contexto religioso estadunidense. Por um lado, o conceito designava determinada corrente do protestantismo que se opunha ao liberalismo teológico. Por outro, traduzia as aspirações de uma busca por pontos teológicos em comum. Embora o termo “fundamentalismo” tenha sido engendrado no seio mesmo das instituições cristãs, atualmente vem sendo empregado em situações diversas, tanto no campo religioso como no campo político. (Souza e Silva, 2022)

Dentro do contexto histórico da manifestação do racismo religioso e da discriminação das práticas religiosas e culturais dos afrodescendentes, fazemos um recorte para a cidade de Belo Horizonte. Logo no início do século XX, especialmente no ano de 1923, houve uma decisão histórica de um grande líder da igreja católica em relação à Irmandade dos Carolinos e aos praticantes do Reinado e da Congada ou Congado⁷⁵.

O arcebispo da época, Dom Antônio dos Santos Cabral, mais conhecido como Dom Cabral, elaborou um ofício proibindo as festas populares destas irmandades. Este decreto está no livro Avisos e Mandamentos nº 1. Aviso nº 5: Proibição da festa chamada Reinado, 10/08/1923, está escrito:

Aos Revmos. Sr. Vigários. De ordem do Sr. Bispo Diocesano, a necessidade de supprimir a festa conhecida pelo nome de Reinado. Não se faz mister acrescentar aqui nenhuma outra razão áquellas que o exmo. Sr. D. Cabral lhes apresentou, por ocasião do Retiro Espiritual. Daquellas considerações feitas então, resulta esta afirmação: é pensamento e desejo da auctoridade Diocesana que desapareça o Reinado; e que os fiéis sejam bem instruidos sobre as vantagens da utilissima devoção do rosário. (Arquidiocese de belo horizonte, 1923:2).

Entretanto, as festas dos congadeiros continuavam às margens da sociedade, como nos informa Lott (2017, p. 109), “a impossibilidade dos festejos negros na área urbana de Belo Horizonte na Primeira República acabou por possibilitar a ocorrência do Reinado nas áreas mais distantes do centro da cidade”. O que nos relata a persistência e resistência dos grupos de congado na manutenção da sua cultura e religiosidade.

Todavia, após o processo de proibição das festas de Congado na capital mineira, o então Arcebispo Metropolitano, Dom Walmor Oliveira de Azevedo, busca uma um diálogo inter-religioso entre a comunidade congadeira e a Arquidiocese local. No empenho da sua função como autoridade eclesiástica, revoga e assina, em companhia do Pe. Carlos Roberto Cremonezzi, o documento intitulado *Reparação Histórica*, protocolado sob o nº.: 039/2023, em 10 de agosto de 2023. Findando assim, um intervalo centenário de silenciamento das festas populares afro-católicas na região belo-horizontina. De acordo com o manuscrito na íntegra, que se encontra no site Rensa (2023),

Dom Walmor Oliveira de Azevedo, Arcebispo Metropolitano de Belo Horizonte, no exercício de suas funções pastorais e canônicas, pelo bem do povo de Deus, completando-se 100 Anos do Aviso nº 05, datado 10 de agosto de 1923, assinado pelo Revmº Pe. João Rodrigues de Oliveira, então, Vigário Geral, que solicitava a necessidade de suprimir-se a festa conhecida pelo nome de "Reinado", revoga o referido aviso. Assim sendo, venho publicamente reparar o referido aviso, pois a Igreja, seguindo os ensinamentos de Jesus Cristo, é promotora da vida, respeitando a

⁷⁵ Os congadeiros, dessa forma, ensinam que a ligação com o passado no “cativeiro” é suficiente para conferir à congada profundidade histórica e ao negro escravizado um valor positivo. A categoria raiz refere-se à origem escrava e expressa a ligação contígua com esse passado, sendo referência central para entender a congada no tocante à constituição dos seus diferentes ritmos, hierarquia dos grupos, formação de lideranças e aos significados que dela emergem. É a proximidade com a raiz que confere autenticidade aos congados. (Costa, 2006, p. 30).

cultura e a liberdade religiosa de cada povo. Buscando o fortalecimento da evangelização em nossa Arquidiocese, unidos com o Projeto Proclamar a Palavra e a proteção de Nossa Senhora do Rosário, recebam as bênçãos de Deus com Saúde e Paz.

E neste sentido, as manifestações de racismo religioso contra a cultura afro-brasileira não são apenas um fenômeno social ou religioso, mas sim político. Como nos alerta Serejo e Silva (2017, p. 233), “magia e poder se confundem nesse contexto, e por isso mesmo era necessário normatizar as práticas dos dominados que representavam um poder paralelo sobre o corpo, ao lado do saber médico oficial”.

Partindo do pressuposto, em que estes eventos sociais demandam uma reflexão crítica sobre as estruturas sociais e institucionais que ainda perpetuam esta exclusão. Conseqüentemente, causa toda sorte de discriminação, transtornos psíquicos, suicídios, diminuição da baixa estima, dentre outras anomalias que afetam estes grupos minoritários. O que favorece, viabiliza e dá continuidade a novas formas de discriminação baseada em antigos preconceitos que reforça a recorrência do racismo religioso contra as Comunidades Tradicionais de Terreiro.

3.1.3 Recorrência do Racismo Religioso nas Comunidades Tradicionais de Terreiro

Compreender o racismo religioso como uma forma de discriminação que associa práticas a estereótipos raciais, marginalizando e inferiorizando grupos minoritários, é um dos caminhos para entender os “racismos” existentes no Brasil colonial e contemporâneo. Porém, no contexto das CTTro, ele se manifesta pela desvalorização e criminalização das suas práticas, estigmatizando e demonizando as riquezas existentes nos ensinamentos associadas às estas religiões. Como nos instrui Nogueira (2020, p. 47),

[...] O racismo religioso condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta. O racismo não incide somente sobre pretos e pretas praticantes dessas religiões, mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais. Trata-se da alteridade condenada à não existência. Uma vez fora dos padrões hegemônicos, um conjunto de práticas culturais, valores civilizatórios e crenças não podem existir; ou podem, desde que a ideia de oposição semântica a uma cultura eleita como padrão, regular e normal seja reiteradamente fortalecida.

Sendo assim, configura-se uma recorrência existente do racismo religioso em sua íntegra compreensão, pois, mesmo existindo propostas de leis, muitas não são implementadas e nem colocadas em prática para amenizar a situação e o desconforto dos praticantes das religiões afro-brasileiras. Um exemplo disso é a proposta (PL 4441/12), que tramita no congresso desde 2012. Segundo entrevista do repórter Tiago Miranda, da Agência Câmara de Notícias (2013) com o autor da proposta, o deputado João Paulo Lima (PT-PE),

a Câmara analisa projeto que isenta associações sem fins lucrativos e organizações religiosas de pagar pelo registro civil de pessoas jurídicas. Atualmente, a Lei de Registros Públicos (6.015/73) prevê que essas instituições paguem os mesmos valores que, por exemplo, empresas e partidos políticos. Segundo o autor da proposta (PL 4441/12), deputado João Paulo Lima (PT-PE), as entidades sem fins lucrativos atendem a população carente, que ainda não recebe suporte estatal. João Paulo também justificou a necessidade da isenção como reparação do que ele classificou como perseguição secular às religiões de matrizes africana e indígena. “O Estado deve assegurar proteção às manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras em face a um Estado brasileiro que por 300 anos legitimou, tão somente, os direitos dos senhores colonizadores e de escravos”, afirmou.

Ainda existem entraves contra o avanço de muitas propostas, pois a burocracia do Estado é uma constante que está adjunta à derivação estrutural do sistema colonial ainda vigente. O que resulta em um paradoxo nas políticas de combate à intolerância e ao racismo religioso, pois ao mesmo tempo em que se criam mecanismos ditos legais para a promoção da tolerância, estas mesmas iniciativas muitas vezes, ou quase sempre falham em enfrentar a raiz racial. E esta é a base estrutural da discriminação, que há séculos vem escamoteando o racismo religioso sob um discurso vago, resultando em leis que não conseguem ir de encontro ao cerne destas questões. O que permite que estratégias racistas se perpetuem sob novas facetas. Como nos adverte Mota (2018, p. 16),

[...] aponto nesse sentido que uma das implicações é a invisibilização do racismo religioso porque a construção através do dispositivo desvia o olhar do campo da racialidade embora seja fundado nela. Temos, então, propostas de leis que promovem o discurso da tolerância e que em sua maioria não são aplicadas minimamente. Algumas formulações legislativas convergem em função de estratégias racistas.

Ainda assim, este fenômeno social é nutrido pela falta de conhecimento da cultura afro-brasileira, com também, é um conceito preestabelecido institucionalmente que afirma a perpetuação da marginalização das Comunidades Tradicionais de Terreiro. Como ainda nos elucida Mota (2018, p. 24), “O dispositivo de racialidade, ao cumprir funções estratégicas, tem articulado práticas que tem como um de seus efeitos, o racismo religioso”.

Portanto, a recorrência do racismo religioso, não se limita à esfera individual, mas se estrutura em práticas corporativas, organizacionais e sociais que excluem com violência o que está fora do padrão imposto secularmente. Fato que está presente em variados momentos históricos e contemporâneos da nossa sociedade. Como nos elucida novamente Mota (2018, p. 25),

[...] Embora presente em vários momentos das histórias brasileiras, atualmente tem ganhado espaço e debates devido a uma série de ataques contra essas comunidades, mostrando outras roupagens e formas de articulação de vários tipos de violências e relações de poder.

As manifestações de racismo religioso contra as CTTro são múltiplas e ocorrem em diferentes esferas da sociedade. No âmbito cultural, há a estereotipização negativa das práticas

religiosas, frequentemente associadas a ideias de "primitivismo" ou "bruxaria". No campo social, os praticantes enfrentam discriminação no acesso a alguns serviços públicos, emprego e educação, muitas vezes ocultando sua fé para evitar represálias, principalmente as crianças nas escolas. Como afirma Fernandes (2021, p. 56),

os preconceitos e ações direcionados contra esse grupo têm a ver com a formação da estrutura estatal sob a modernidade, visto que, para o colonizador, evangelizar as populações submetidas (indígenas e africanos escravizados) era parte fundamental da empreitada colonial. No presente, formalmente o Estado brasileiro possui um conjunto de leis, baseados na Constituição Federal, que garante direitos, protege e reconhece a diversidade dos povos e comunidades tradicionais. Na prática, todavia, a quantidade de ataques a essas religiões e a falta de resposta institucional não têm par com outras denominações religiosas dentro da realidade brasileira.

Portanto, este cenário de aversão à cultura africana, principalmente da sua religiosidade, tem ganhado novas configurações, reafirmando novos territórios em expansão no Brasil. Nas últimas décadas do século XX e início das primeiras décadas do século XXI, com a expansão do neopentecostalismo⁷⁶, as manifestações de ódio e criminalização geradas por alguns grupos católicos, evangélicos e neopentecostais, têm estimulado e propagado o ódio e a demonização da religiosidade afro-brasileira. Esses grupos são muito diversos hoje, e há compreensões diferentes dentro de cada comunidade religiosa. Como nos relata o Panorama geral do contexto de racismo religioso no Brasil (2024, p. 9),

[...] o Brasil vive um período de recrudescimento do racismo religioso com o surgimento e crescimento de novos atores, como segmentos de igrejas evangélicas neopentecostais, que estimulam e propagam o ódio e a demonização às comunidades-terreiro e coadunam com o afloramento de um extremismo religioso cristão presente em diversos setores da sociedade.

Uma das provas de perseguição às religiões afro-brasileiras, encontra-se registrada na entrevista concedida à repórter Isabela Vieira, da Agência Brasil, que entrevistou a Iyalorixá Mãe Meninazinha d'Oxum no ano de 2015. Segundo a entrevistadora, "Mãe Meninazinha é herdeira de rica tradição, e em 1968, fundou o terreiro Ilê Omolu Oxum localizado na cidade de Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense". De acordo com Vieira (2015),

[...] Desde criança, a iyalorixá Mãe Meninazinha d'Oxum ouvia a avó Iyá Davina, a iyalorixá Davina de Omolu, dizendo "nossas coisas estão nas mãos da polícia". Aquelas palavras eram ditas com muita dor. As coisas às quais a avó se referia eram objetos religiosos, que foram apreendidos pela polícia fluminense, entre 1890 e 1946, em batidas realizadas em terreiros de candomblé e também de umbanda.

⁷⁶ Estudo do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), publicado nesta quinta-feira (07), revela um surpreendente crescimento dos estabelecimentos religiosos no Brasil nos últimos 20 anos. Entre os 124.529 estabelecimentos existentes no país em 2021, 52% são evangélicos pentecostais ou neopentecostais, liderando o resultado, seguidos por 19% evangélicos tradicionais e 11% de católicos. Entre os evangélicos pentecostais, a Assembleia de Deus é a que possui o maior número de estabelecimentos, 14%. Apenas 8% dos estabelecimentos não puderam ser identificados, pois grande parte é composta por associações comunitárias, beneficentes ou educacionais. IPEA (2023).

Além disso, dentre estas reconfigurações no cenário religioso nacional, uma delas estão os “traficantes evangélicos”. Como ainda nos explicita, o Panorama Geral do Contexto de Racismo Religioso no Brasil, que integra o conjunto de ações do projeto “Racismo Religioso e Redução da Violência e Discriminação contra Praticantes de Religiões Afrodescendentes no Brasil”.

O Projeto desenvolvido por: Criola, o Ilê Axé Omiojuarô, no Rio de Janeiro e Baixada Fluminense-RJ, e o Ilê Axé Omi Ogun siwajú, no Recôncavo Baiano, com apoio do International Institute on Race, Equality and Human Rights, organizaram um relatório que analisa a situação do racismo religioso no país. No documento, Panorama Geral do Contexto de Racismo Religioso no Brasil (2024, p. 6), os organizadores acrescentam que,

[...] Esses crimes agora têm mais um aliado: o crime organizado. Quando as igrejas neopentecostais começaram a operar junto aos grupos armados, a violência contra lideranças e instituições religiosas de matriz africana alcançaram outro patamar. Traficantes e milicianos evangelizados engrossam as ações violentas de obreiros e pastores. Ameaças, perda da propriedade, expulsão e confisco dos terrenos e casas nas favelas e bairros periféricos, agressões físicas contra os adeptos dessas religiões e destruição dos símbolos tomam fôlego em todo o país.

Outro canal onde os ataques e manifestações de racismo religioso frequentemente ocorrem é na internet. Devido a alguns ataques com cunho discriminatórios e agressivos que diversos grupos têm se pronunciado em variadas plataformas de redes sociais, houve um aumento considerável de denúncias de crimes ocorridos na internet contra as religiões afro-brasileiras. Segundo o Panorama geral do contexto de racismo religioso no brasil (2024, p. 6),

em recente pesquisa, Respeite meu Terreiro, Renafro e o Ilê Omolu e Oxum identificaram que só no primeiro semestre de 2022 foram registradas 383 denúncias ao Disque 100 e 2.813 denúncias de crimes ocorridos na internet. Os dados aproximam-se das informações divulgadas pelo Ministério de Direitos Humanos e Cidadania, em 2023, referentes aos dados do ano anterior.

Outra recente notícia sobre manifestações do racismo religioso contra as tradições religiosas afro-brasileira, foi no carnaval de 2025 onde a escola de samba Unidos de Padre Miguel foi rebaixada para a série ouro por conter excessos de termos iorubás na letra do seu enredo de 2025. De acordo com entrevista do Jornal O Globo, ao presidente da liga das escolas de samba Gabriel David:

[...] — Acho que a UPM foi mal julgada. A escola apresentou um requerimento que foi aceito. Será feita uma plenária com todas as 12 escolas — informou em entrevista ao Multishow, na qual abordou a polêmica da jurada que tirou ponto do samba da vermelho e branco por excesso de palavras em iorubá.— A UPM poderá manifestar sua indignação e repudiar o caso de racismo religioso, que existiu de fato, no julgamento — completou.

Frente a estes acontecimentos de manifestações da marginalização das religiões afro-brasileira no cenário brasileiro, notamos que existem fenômenos sociais que evidenciam as assimetrias e a persistência do racismo religioso. Os afro-brasileiros ocupam um lugar periférico neste contexto, seja pela condição minoritária nas estatísticas de adesão religiosas e pela escassa representação nos espaços de influência dominados por evangélicos e católicos. Como nos aponta novamente Mariano (2007, p. 151),

[...] Diante desse quadro geral, que envolve evangélicos e católicos, os afro-brasileiros parecem ocupar um lugar marginal, em dois sentidos alternativos: primeiro, porque parece que dela não participam, por conta de sua condição francamente minoritária nas estatísticas de adesão religiosa e pela pouca expressão nos espaços privilegiados pela atuação de evangélicos e católicos; segundo, porque se participam, é como vítimas, ou seja, como alvo dos ataques evangélicos e de sua “intolerância religiosa”.

Diante destes fatos, existe ainda a violência simbólica⁷⁷, como a ridicularização dos seus rituais, vestimentas, artes em geral e a negação da legitimidade destas religiões. Essas manifestações de ódio, racismo e intolerância, reforça uma política de apagamento das tradições afro-brasileiras e ao mesmo tempo, notamos a apropriação da cultura dominante frente a cultura do dominado, transferindo para si o que é alheio, e em troca é repassado o silenciamento como justificativa de poder.

3.2 Estratégias de sobrevivência: perseverança e autonomia

As Comunidades Tradicionais de Terreiro existentes no Brasil sentiram e ainda sentem o impacto do racismo em suas variadas vertentes, cujo propósito é o apagamento da cultura africana que fincou raízes em solo brasileiro. Durante séculos, desde a chegada dos povos europeus nas Américas, principalmente os colonizadores portugueses em terras brasileiras, que as tradições milenares africanas suportaram com persistência e resiliência ataques que causaram inúmeros desconfortos aos escravizados, e, posteriormente, afligem os afrodescendentes. Como nos instrui Fanon (1980, p. 36),

estudar as relações entre o racismo e a cultura é levantar a questão da sua ação recíproca. Se a cultura é o conjunto dos comportamentos motores mentais nascido do encontro do homem com a natureza e com o seus semelhantes, devemos dizer que o racismo é sem sombra de dúvida um elemento cultural. Assim, há culturas com racismo e culturas sem racismo.

⁷⁷ Violência simbólica: violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento, ou em última instância, do sentimento. Essa relação social extraordinariamente ordinária oferece também uma ocasião única de aprender a lógica da dominação, exercida em nome de um princípio simbólico conhecido e reconhecido tanto pelo dominante quanto pelo dominado, de uma língua (ou uma maneira de falar), de um estilo de vida (ou maneira de pensar, falar ou agir), e, mais geralmente, de uma propriedade distintiva, emblema ou estigma, dos quais o mais eficiente simbolicamente é essa propriedade corporal interinamente arbitrária e não predicativa que é a cor da pele. (Bourdieu, 2002)

Os desafios foram e ainda são diversos, uma vez que o recrudescimento destes fenômenos sociais do racismo religioso, discriminação do sagrado e da cultura africana ainda persistem no imaginário da população brasileira. Uma mancha que ainda está distante de ser apagada, porém houveram alguns avanços consideráveis junto a algumas autoridades que seguem lutando em conjunto com os povos de terreiro. Pois, são os grupos que mais identificam estes procedimentos de estigmatização e demonização das suas crenças. Como nos alerta Silva (2007 p. 121-122),

[...] Desse modo, a definição de interpretação (por parte dos agentes sociais em geral e dos poderes públicos) dos atos que caracterizam ou configuram a intolerância religiosa varia muito de um contexto histórico para outro e de uma sociedade para outra, bem como de um grupo religioso para outro, sendo os grupos minoritários os mais atentos e sensíveis em identificar procedimento de exclusão e perseguição.

Entretanto, pelo fato de que o discurso religioso hegemônico ao se apoiar em uma interpretação etnocêntrica da Bíblia, moldada por agentes institucionais como padres, pastores, bispos, estabelece um paradigma de verdade única. O que a partir dessa ótica, essa ideologia estigmatiza e marginaliza todas as demais expressões de fé que não se alinham a esta cosmovisão. De acordo com a visão de Nogueira (2020, p. 22-23),

[...] Trata-se de um marcador religioso que também exclui as outras religiões, pois esse traço semântico-cultural, no inconsciente coletivo das pessoas, diz respeito apenas às religiões que se servem da bíblia e de sua interpretação etnocêntrica – feita por padres, bispos e pastores e seus interesses pessoais – como perfeita e ideal para conduzir a vida de todos os seres humanos. A ideia central desse projeto de poder volta-se para o paraíso cristão e, nesse sentido, tudo o que estiver fora desse campo semântico deve ser estigmatizado.

Em face de tais fatos, a superação dos estigmas, descriminação dos povos tradicionais de terreiro ocorre em meio a efeitos contrários a sua permanência afirmativa como pertença religiosa. Uma vez que, todo o construto social impeditivo destas tradições, contribuiu a duras penas, para uma reafirmação cultural e religiosa dos afrodescendentes.

A força expressiva da cultura africana amalgamada e ressignificada em território brasileiro, contribuiu imensamente como estratégia de sobrevivência para a preservação das crenças e costumes da diáspora africana. E, no decurso de séculos de discriminação e escravidão restauram aos negros escravizados lutar pela sobrevivência. De acordo com Araújo (2021, p. 21),

ao longo dos séculos no Brasil, houve um estreitamento nas relações socioculturais entre esses povos, agregando práticas em comum como forma de resistência contra a escravidão, seja por meio da dança, música, rituais com tambores ou outras manifestações. A religião nesse momento, além de ser um ato de fé para aqueles que forçadamente foram trasladados para o Brasil, era também uma forma de se reconectar com a terra dos seus ancestrais.

No contexto histórico dos povos da diáspora africana sequestrados da África e trazidos ao Brasil, os terreiros originados ao longo dos anos foram locais de acolhimento e de empoderamento. A partir do revigoramento físico e mental encontrado dentro dessa rede de apoio, os praticantes das religiões afro-brasileiras tinham variadas conexões com outros escravizados que buscavam encontrar proteção da sua identidade cultural. Na visão Gomes (2020, p. 90),

os terreiros, ao longo da história brasileira, foram se configurando como um espaço de proteção da identidade negra, de fortalecimento da cosmovisão das religiões de matriz africana e de conexão afetiva entre sujeitos que vivenciavam - e vivenciam - inúmeras formas de segregação material e simbólica no cotidiano das cidades e do campo.

E, nestes locais de acolhimento e preservação da cultura africana é que surgiram várias estratégias de sobrevivência e perseverança das suas tradições milenares. Dentre estas táticas de continuidade, havia atividades culturais inter-relacionadas com os praticantes destas religiões, que aflorou musicalmente no cenário brasileiro. O samba é uma dessas vertentes da rica cultura africana. De acordo com Debortoli e Nigri (2015, p. 278),

similaridades entre práticas denominadas como samba são reconhecíveis em diferentes situações, contextos e localidades de nosso país, transitando, também, pelo complexo sistema cosmogônico das religiões afro-brasileiras. É a partir desta perspectiva que visualizamos o samba produzido nos terreiros de candomblé. Uma prática cultural que carrega uma história ancestral proveniente das relações da população afrodescendente em nosso país.

Em contraposição, os conteúdos negros foram assimilados pelo discurso da nacionalidade. Pois, a expropriação de ícones culturais afro-brasileiros pelas elites, ressignificaram-os como símbolos nacionais. Entretanto, embora tenha havido um apoderamento cultural, esse processo reverteu-se em um fortalecimento e valorização das manifestações destes povos, contribuindo para a resistência e preservação das suas tradições. De acordo com Nogueira e Andrade (2017, p. 168),

no Brasil, entretanto, os conteúdos étnicos dos negros foram esvaziados em função de uma apropriação do discurso da nacionalidade. Em um processo de expropriação dos ícones culturais dos subordinados, presente também em outros contextos nacionais, as elites se folclorizam para incluírem, em seu panteão, os símbolos apropriados. Dessa forma, os ritmos afro-brasileiros (samba, maracatu, jongo, frevo, baião) foram transformados em música nacional, bem como as danças e as religiões, como a umbanda e o candomblé, passaram a ser parte de um repertório de conteúdos nacionais pertencentes a todos os brasileiros e não de um patrimônio cultural diferencial dos afrodescendentes.

Portanto, diante de uma perspectiva antropológica⁷⁸ e partindo do pressuposto de que uma das formas para compreendermos a humanidade, é de que, é necessário considerar a diversidade cultural e as interações sociais. Doravante, indagamos que as práticas culturais e religiosas afro-brasileiras foram agentes vitais para a preservação e reconfiguração dos saberes de matriz africana. Como observa Santos (2009, p.54)

[...] as práticas culturais e religiosas afro-brasileiras preservavam e reconfiguravam saberes de matriz africana, ao tempo em que ajudavam seus participantes na elaboração de balizas de outras identidades, que reinterpretavam heranças africanas na diáspora, insubordinando-se muitas vezes contra discriminações de classe, raça e de caráter religioso.

Assim, as tradições culturais e religiosas africanas ganharam nova roupagem ao mesclar-se com as outras culturas que inter cruzaram-se no projeto colonial das Américas. E como o passar dos séculos, esta cultura expandiu-se através das várias manifestações artísticas. Desde o samba de roda, capoeira, carnaval, frevo, maracatu, jongo, folia de reis, congado, e outras expressões, é que a cultura afro-brasileira inventou e reinventou como forma de preservar e resistir ao apagamento. Como ainda nos instrui Nogueira e Andrade (2017, p. 168),

o regime escravo dispersava membros da mesma família, tornando impossível toda continuidade na vida de linhas antigas. Também deixava em aberto um número de rotas verticais, tanto no interior da própria estrutura escrava como no interior da estrutura da sociedade como um todo. Mas essas rotas de subida só estavam abertas para os negros que aceitaram o cristianismo e os valores ocidentais, e que, portanto, renegaram costumes e crenças de seus antepassados. Tal fenômeno fez com que as civilizações africanas acabassem por perder-se ou por esconder-se. Por outro lado, formaram, em todas as partes, suas próprias comunidades, relativamente isoladas, no interior de uma Nação que só lhes concedia um estatuto de inferioridade e que lhes negava a interação. São, portanto, impróprias as ideias de ausência de cultura para essas comunidades de negro e de cultura desintegrada. Para permanecerem vivas, elas forjaram, efetivamente, uma cultura própria, capaz de responder ao novo ambiente socioespacial.

A superação do cativo no período colonial e pós abolição, favoreceu ao surgimento de uma nova reconfiguração das tradições sócio-culturais e religiosas dos negros africanizados. A plasticidade e resistência não apenas ocorreu fisicamente, com as diversas fugas existentes, mas também, pela reinvenção cultural, religiosa e artística. O que tornou-se um ponto chave para criação de uma identidade africana em território brasileiro e mundial, com as quais as comunidades de negros tinham novas formas de comunicação e linguagem. Novamente, de acordo com Nogueira e Andrade (2017, p. 169),

[...] nas outras categorias, foram criadas outras formas de linguagem ou comunicação como estilos de cabelos, penteados e estilos musicais que são marcas de identidade.

⁷⁸ A interdependência dos fenômenos culturais deve ser um dos temas da pesquisa antropológica, cujo material pode ser obtido por meio do estudo das sociedades existentes. [...] A dinâmica das sociedades existentes é um dos campos mais calorosamente controversos da teoria antropológica. Ela pode ser observada a partir de dois pontos de vista: o das inter-relações entre diversos aspectos de forma cultural e entre cultura e ambiente natural; e o da inter-relação entre indivíduo e sociedade. Boas (2005)

Algumas comunidades rurais negras isoladas teriam conservado estruturas linguísticas africanas enriquecidas com vocábulos e expressões de língua portuguesa.

Portanto, frente ao histórico de resistência cultural e religiosa, fica evidente que as estratégias de sobrevivência adotadas pelas CTTro, transcenderam o imaginário simbólico do que seja perseverança, pois elas ainda constituem um ato político de resistência e ressignificação. A preservação das práticas ancestrais e a criação de redes de apoio nas irmandades e nos terreiros, demonstraram que, mesmo diante da violência simbólica e do racismo estrutural, os povos escravizados direcionaram a sua dor e todo o seu sofrimento em grandeza e louvação da cultura afro-brasileira. Esta análise nos faz entender que a jornada histórica cultural destes povos, culminou em um empoderamento cuja trajetória confluiu na busca por liberdade e por direitos humanos, na esperança de uma sociedade mais justa e com equidade.

3.2.1 O empoderamento: a busca por uma liberdade e direitos nos movimentos negros

O empoderamento negro, além das manifestações culturais como o carnaval, o samba e a capoeira, dentre os mais conhecidos, não se restringiu somente a este ciclo. No início da primeira república, os negros espalhados pelo Brasil começaram a se organizar destacando sua presença no cenário nacional. Eles passaram a lutar por melhores condições de trabalho, igualdade de direitos civis e pela liberdade de culto das suas tradições religiosas. Como nos orienta Domingues (2007, p. 103),

para reverter esse quadro de marginalização no alvorecer da República, os libertos, ex-escravos e seus descendentes instituíram os movimentos de mobilização racial negra no Brasil, criando inicialmente dezenas de grupos (grêmios, clubes ou associações) em alguns estados da nação.

Por sua vez, o surgimento dos movimentos negros começaram a partir do início do século XX, e evidenciaram que desde a abolição da escravatura e início da República, pouca coisa havia mudado. Os direitos à igualdade, além de terem sido fraudados, não alcançaram a população negra. Como nos explicita novamente Domingues (2007, p. 102), “um ano após a abolição da escravatura, foi proclamada a República no Brasil, em 1889. O novo sistema político, entretanto, não assegurou profícuos ganhos materiais ou simbólicos para a população negra”.

Em contraposição, e partindo do pressuposto sobre a construção social envolvendo o termo raça e seus direitos, surgiram propostas para ampliar e ofertar vagas na educação para a população negra. Porém, é relevante destacar que tais medidas não estavam isentas de fundamentos realmente excludentes, os quais integravam o imaginário social da época e de

épocas posteriores. Permanecendo os mesmos estigmas revestidos de nova roupagem na contemporaneidade. De acordo com Jesus, Silva e Medeiros (2021, p. 4),

nesse sentido, é possível entender que os primeiros anos de república, no Brasil, houve propostas positivas em alargar a oferta da educação, mas que não estavam despidas dos operativos racistas que lastreavam o pensamento social brasileiro, ancorado em teses que se ocupavam em demonstrar ou encaminhar soluções que tinham por finalidade o desaparecimento do “elemento negro” do território nacional.

Há de se notar que, de acordo com o contexto histórico e social brasileiro, em relação a classe negra, que após os mais de 339 anos de escravidão (1549-1888), os negros não tiveram acesso à educação básica, pois a estruturação do racismo à brasileira era vigente neste período. Entretanto, mesmo apesar da presença de professores negros em instituições renomadas, o que se está em discussão é o compromisso da educação como instrumento de progresso nacional, uma vez que por trás do discurso positivista havia ideias racistas⁷⁹. Ainda, de acordo com Jesus, Silva e Medeiros (2021, p. 4 - 5),

[...] é importante considerar que havia negros educadores, professores, inclusive, de respeitadas instituições de ensino. A reflexão a ser feita é a seguinte: se a educação é colocada como sinônimo de preparação para o desenvolvimento tecnológico, econômico e social de um país, logo passará pelo crivo da escola o tipo ideal de povo que se pretende formar. Dessa maneira, o elemento identificado como fonte de atraso, não pode estar na dianteira de uma tarefa de gigantesca envergadura como essa.

Em consequência disso, os movimentos negros formalizaram-se inicialmente para enfrentar a descontinuidade do Estado em resolver estas questões raciais por direito. E, devido à marginalização vigente nos primeiros anos de república, os negros libertos, ex-escravos e descendentes criaram grupos que poderiam auxiliá-los no enfrentamento de tamanha discriminação. De acordo com Domingues (2007, p. 103),

[...] para reverter esse quadro de marginalização no alvorecer da República, os libertos, ex-escravos e seus descendentes instituíram os movimentos de mobilização racial negra no Brasil, criando inicialmente dezenas de grupos (grêmios, clubes ou associações) em alguns estados da nação.

Houve um “boom” destes movimentos negros no cenário brasileiro, pois devido à estrutura desfavorável do Estado e de algumas instituições de cunho racista, seria de vital importância lutar pelos seus direitos. E foi dessa maneira que os negros fundaram agremiações em diversos Estados brasileiros. Domingues (2007, p. 103), ainda acrescenta que,

⁷⁹ Muitos proprietários também ensinavam os filhos de escravos, para obterem melhor preço na hora da venda. Outra hipótese relacionada ao aprendizado da leitura e escrita dizia respeito às escolas privadas vocacionais. Locais para onde escravos do sexo masculino podiam ser enviados a fim de aprenderem ofícios específicos. [...] outro exemplo, dentre muitos, é a trajetória de Hemetério José dos Santos (1858-1939), professor, gramático, filólogo, nascido no Maranhão e que nos anos de 1870 foi para o Rio de Janeiro, onde atuou no prestigiado Colégio Pedro II e também na Escola Normal. Posteriormente, recebeu a patente de Major do Exército e foi o único professor negro no Colégio Militar do Rio de Janeiro. (Bastos, 2016).

em São Paulo, apareceram o Club 13 de Maio dos Homens Pretos (1902), o Centro Literário dos Homens de Cor (1903), a Sociedade Propagadora 13 de Maio (1906), o Centro Cultural Henrique Dias (1908), a Sociedade União Cívica dos Homens de Cor (1915), a Associação Protetora dos Brasileiros Pretos (1917); no Rio de Janeiro, o Centro da Federação dos Homens de Cor; 6 em Pelotas/ RG, a Sociedade Progresso da Raça Africana (1891); em Lages/SC, o Centro Cívico Cruz e Souza (1918).⁷ Em São Paulo, a agremiação negra mais antiga desse período foi o Clube 28 de Setembro, constituído em 1897. As maiores delas foram o Grupo Dramático e Recreativo Kosmos e o Centro Cívico Palmares, fundados em 1908 e 1926, respectivamente.

Desta maneira, o advento destas agremiações de movimentos negros crescentes, surge dentro de um contexto conturbado logo nas primeiras décadas do século XX, em que eclode a Revolução Getulista de 1930. Porém, desde o início do século, estes grupos já estavam organizados para lutarem a favor dos seus direitos. Entretanto, estes movimentos já tinham em si uma organização pré-revolucionária e contavam com o apoio de semi-intelectuais negros e subproletários. Também, alguns jornais favoráveis às causas negras denunciavam as variadas discriminações existentes no cenário brasileiro. Como nos alude Santos (2021, p. 14-15),

a luta organizada contra o racismo nasce às vésperas da Revolução de Trinta — semi-intelectuais e subproletários se juntam em São Paulo (então caminhando rapidamente no sentido de se tornar a maior cidade do país), numa “imprensa negra”. Jornais como O Clarim da Alvorada e o O Getulino, de Campinas — ainda hoje motivo de orgulho dos movimentos negros — denunciavam as discriminações raciais mais chocantes do nosso quadro urbano no emprego, na moradia, na educação, nos locais de lazer. Foi essa imprensa o embrião da primeira instituição de luta contra o racismo brasileiro — apresentado então, eufemisticamente, como discriminação racial —, a Frente Negra Brasileira (1931-1937).

O movimento negro teve sua segunda fase entre 1945 e 1964, no período compreendido entre o fim do Estado Novo e o início da ditadura militar. Nessa etapa, as lutas pelos direitos da população negra foram retomadas após um significativo retrocesso causado pela repressão do governo Vargas. A reorganização desse movimento ocorreu com a criação da União dos Homens de Cor⁸⁰ (UHC), também conhecida como UAGACÊ, fundada em 1943, em Porto Alegre, e que posteriormente se espalhou por outros Estados. Como afirma Cirne (2020, p. 51),

a segunda fase desse movimento, que se estende de 1945 a 1964, período entre a ditadura do Estado Novo e a ditadura Militar, foi marcada pela retomada das ações em favor da população negra, que tinha retrocedido quase que totalmente devido à ditadura getulista. O recomeço aconteceu com a organização da União dos Homens de Cor — UAGACÊ, fundada em 1943, em Porto Alegre e que posteriormente se expandiu por vários estados do Brasil. A sua principal finalidade era elevar o nível econômico e intelectual das pessoas de cor em todo o Brasil.

Outro movimento de destaque entre os movimentos negros foi o Teatro Experimental do Negro - TEN, fundado em 1944, no Rio de Janeiro, por Abdias do Nascimento. Este

⁸⁰ [...] Os movimentos sociais a que me refiro têm trajetória longa na história brasileira, desde as sociedades e jornais de homens de cor, no começo do século XX, passando pelo Movimento Negro Unificado, dos anos 1970, até as ONGS negras dos nossos dias. (Guimarães 2011, p. 266).

movimento passou a utilizar a linguagem teatral como uma das estratégias das linguagens artísticas para encenar peças de cunho religioso, social e político. Bem como, expandiu sua atuação na geração de cursos de alfabetização, fundação de museu, cursos profissionalizantes e da inclusão de mulheres na sua organização, sendo destaque, o Conselho Nacional das Mulheres Negras⁸¹. Como ainda nos alude Cirne (2020, p. 52),

Outra organização importante foi o Teatro Experimental do Negro - TEN, fundado em 1944, no Rio de Janeiro, por Abdias do Nascimento. Este agrupamento social rapidamente extrapolou a condição de um grupo de teatro e passou a atuar com ações mais amplas, promovendo cursos de alfabetização, de corte e costura, publicação de jornais e fundação de um Museu. A partir desse momento o movimento negro já contava com organizações em praticamente todo o país, com destaque, inclusive, para o Conselho Nacional das Mulheres Negras.

A luta dos movimentos negros espalhados em todo o país, foi de suma importância para preservação da cultura afro-brasileira em suas diversas nuances. E dentre os nomes que mais se destacaram no cenário dos movimentos negros do século XX, citaremos apenas dois dentre vários; Lélia Gonzales⁸² e Abdias do Nascimento⁸³, pois esses autores redefiniram a compreensão das relações sociais e raciais no Brasil pós-colonial, destacando o racismo como um problema estrutural e histórico. De acordo com Melo (2023, p. 1),

suas obras ressignificam o pensamento sobre as relações sociais e raciais no país no contexto pós-colonial. A percepção de que o racismo tinha um viés estrutural e histórico os uniu e fez com que as perspectivas adotadas por esses pensadores convergissem no sentido de interferir ou mesmo provocar mudanças nas políticas institucionais do Brasil. A busca por tornar o negro, suas questões e lutas visíveis, fez com que ambos se encontrassem no tempo e no espaço. Considerar que a questão racial não pode ser uma categoria de análise única no que tange às desigualdades e trazer a interseccionalidade para esse centro analítico também foi um ganho para os estudos raciais. Tais mudanças foram provocadas pelos autores na tentativa de descolonizar as teorias propostas para a formação do povo brasileiro.

⁸¹ Há 75 anos, no dia 18 de maio de 1950, o Conselho Nacional de Mulheres Negras foi criado no Rio de Janeiro. Considerado um marco no feminismo negro brasileiro, uma das principais pautas do movimento era a defesa das condições dignas de trabalho para domésticos e domésticas, ofício exercido - principalmente - por mulheres negras. Maria de Lurdes Vale Nascimento foi a primeira líder do conselho. No Brasil, o feminismo negro surgiu no final da década de 1970, com o acesso dos movimentos negros, sindicais e estudantis na política nacional. Segundo a História, na época, os movimentos negros estavam pautados pelo estudo do fenômeno do racismo e também da interseccionalidade de gênero e raça, em busca de igualdade entre homens e mulheres. (Nunes 2022).

⁸² Tradutora, professora, antropóloga, filósofa, feminista e militante antirracista, a mineira Lélia Gonzalez (1935–1994) transitava da Filosofia às Ciências Sociais, da Psicanálise ao samba e aos terreiros de candomblé. Lecionou em escolas dos ensinos Fundamental e Médio e, posteriormente, tornou-se professora universitária na capital fluminense, integrando o corpo docente da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e da Pontifícia Universidade Católica (PUC-Rio). (Pires 2022)

⁸³ Abdias Nascimento (1914-2011) já foi descrito como o mais completo intelectual e homem de cultura do mundo africano do século XX. Poeta, escritor, dramaturgo, artista visual e ativista pan-africanista, ele fundou o Teatro Experimental do Negro e o projeto Museu de Arte Negra. Fonte: <https://ipeafro.org.br/personalidades/abdias-nascimento/>

Ambos os autores, Lélia Gonzales e Abdias do Nascimento, dentre outros autores e autoras existentes, foram imprescindíveis na caminhada por direitos humanos dos negros no Brasil e no continente americano. Porém, o real motivo da escolha destes dois autores é que eles foram destaques de militância e ativismo das causas negras em períodos compreendidos entre 1960 e 1985. Foi um momento onde o Brasil viveu intensa supressão dos direitos da população brasileira, principalmente os negros que sempre viveram e vivem à margem da sociedade desde os tempos coloniais até os dias atuais.

3.2.2. Organização Comunitária: redes de solidariedade e comunicação contra o apagamento da cultura afro-brasileira

Um dos principais esquemas adotados ao longo da história das Comunidades Tradicionais de Terreiro, foram as estratégias de organização comunitárias. Estas redes de solidariedade eram, e ainda são fundamentais para a resistência dos vínculos ideológicos e culturais, bem como a conservação da religiosidade dos povos negros afrodescendentes e africanos.

A formação de alianças como movimentos sociais, criando uma rede de proteção contra a intolerância e o racismo religioso, eram fundamentais para uma união e potencialização das tradições afro-brasileiras. Conforme vimos no tópico anterior, os movimentos negros que emergiram no início do século XX configuram-se expressões fundamentais de resistência e afirmação identitária, cuja atuação se estende até os dias atuais. Como nos admoesta Nascimento (1980, p. 17),

[...] para o restabelecimento da integridade de nossa família - a família africana, no continente e fora dele - é imprescindível o reforço dos nossos vínculos ideológicos e culturais, como condição prévia de nosso sucesso. Estamos conscientes de que nossa luta transcende os limites dos nossos respectivos países: o sofrimento da criança, da mulher e do homem negro é um fenômeno internacional.

Desde os tempos coloniais, estas redes de apoio fortaleceram a cultura e tradições africanas, uma vez que os quilombos, irmandades e terreiros de candomblé, eram locais de apoio e de organização através de várias estratégias utilizadas pelos africanos escravizados. A partir do sincretismo religioso ao carnaval, e dentre outras manifestações culturais e religiosas, a cultura africana revestiu-se de ‘sagacidade’ para driblar as constantes investidas sobre suas tradições.

Segundo Machado (2019, p. 111), “de certa maneira as agremiações religiosas afro-brasileiras compõem-se neste repertório e formam um sistema de valores que é alimentado e ao

mesmo tempo as alimenta dando empoderamento e legitimidade aos seus atores”. Machado (2019, p. 111), ainda acrescenta que, “as relações e os espaços de grupos que, historicamente, sofrem processos de exclusão, mas que mesmo diante de tantos vetores contrários conseguiram se estabelecer e se fazer presentes na paisagem das cidades”.

Outro fato interessante que faremos um breve recorte, é sobre as quituteiras, quitandeiras ou negras de tabuleiro; essas mulheres tiveram uma participação imprescindível na conservação, resistência e ressignificação dessas comunidades, tanto de terreiro quanto das irmandades formadas entre os séculos XVII ao século XX no Brasil. Algumas delas eram mulheres negras empobrecidas e vendiam seus produtos, além de lutarem contra a escravidão e resistir à pobreza. Como nos alude Bonomo (2014, p. 1),

quitandeiras ou negras de tabuleiro era a denominação dessas mulheres que transplantaram da África para o Brasil o comércio ambulante em tabuleiros. Essas negras, por sua vez, vendiam principalmente “gêneros da terra”, tais como aguardente, bolos, leite, broas, biscoitos e fumo. Mulheres negras, empobrecidas, libertas ou forras que adotaram a venda em tabuleiros não só como forma de resistir à pobreza e à escravidão, mas também como forma de sobrevivência diante das poucas oportunidades para a mão-de-obra feminina na época.

Entretanto, o papel destas mulheres não era somente o comércio de suas mercadorias, elas eram e ainda são, fortes elos de ligação entre o funcionamento das tradições africanas e a sociedade em geral. Como nos atém Bonomo (2014, p. 5-6), “do mesmo modo, em todo o Brasil, muitas foram as histórias de luta e transgressão das quitandeiras contra a opressão das autoridades locais. Espalhadas por locais estratégicos das vilas e cidades, elas não só vendiam seus produtos como também propalavam ideias”.

Na medida em que elas encabeçaram um protagonismo através do diálogo extra-comunitário, por meio do cuidado com os corpos africanos subalternizados, e também, dos corpos dos senhores e senhoras a qual elas trabalhavam. Essas mulheres, eram responsáveis por realizar diversas atividades, inclusive através do comércio e da distribuição de bens essenciais, dentre outros. Como nos aponta Cunha (2023, p. 13),

[...] são mulheres negras responsáveis por, até então, atividades realizadas pelos homens e, nas suas habilidosas mãos e sensacional tino comercial, em anúncios de compra e venda de escravizados, onde particulares, comercializavam diretamente, a mão de obra escravizada, o ofício de quitandeira era um status de venda. Jornais publicavam diversos anúncios com ofertas de aluguéis ou vendas de quitandeiras.

Esta atuação, as consolidou como figuras centrais na estrutura religiosa e sócio econômica das comunidades tradicionais de terreiro, das irmandades e de grupos de negros e negra forras. E assim, elas redefiniram seu espaço público, lutando por autonomia e direitos em uma sociedade ainda marcada pela exclusão racial e de gênero. O que somente reforça a importância de reconhecer e enaltecer este protagonismo feminino na construção histórica do

trabalho e da economia informal no Brasil, bem como de outras áreas da sociedade em que o papel da mulher é fundamental. Como nos explicita Alexandre (2021, p. 170),

[...] mulheres negras que mantiveram no pós-Abolição a arte do cuidar, comercializar e distribuir bens de primeira necessidade. Mulheres que conseguiram ganhar as ruas e mercados, inserindo-se como elemento indispensável para o funcionamento da sociedade e lutando pelos seus direitos e pela autonomia econômica.

A atuação estratégica dessas mulheres negras, “sagazes e inteligentes”, tanto no período colonial quanto pós colonial, foi a de assumirem lideranças e enfrentarem todo tipo de violência existente no cenário escravista. Uma vez que, mesmo através de um sistema opressor e violento, elas negociavam cartas de alforria, acumulavam riquezas, além de terem trânsito livre em espaços públicos, elas ainda administravam grupos religiosos. Como ainda nos orienta Alexandre (2021, p. 170),

[...] há registros de muitos exemplos de lideranças femininas deste período que, apesar de enfrentarem todas as violências do período escravista, participaram de revoltas, compraram as próprias cartas de alforria, acumularam riquezas, incluindo escravizados, joias e imóveis, além de circularem pelos espaços públicos e comandarem os grupos religiosos de práticas africanas.

Desta forma, a organização comunitária das tradições afro-brasileiras, têm nestas mulheres negras empreendedoras, uma rede de solidariedade e apoio, fundamentais para o processo de comunicação contra o apagamento da cultura Afro-brasileira. Uma vez que este ofício era comum na pátria mãe África, porém durante o traslado forçado para as terras tupiniquins, houve uma resignificação dessas tradições para uma possível adaptação neste novo cenário. Como observa Bonomo (2014, p. 3),

[...] Ao vir para o Brasil, esse tipo de negócio adquiriu novos contornos e tomou conta do Brasil Colonial de norte a sul, sendo que as negras vendeiras tiveram um papel importante no abastecimento de gêneros alimentícios nos espaços urbanos. No país, esse tipo de comércio tornou-se uma ocupação típica de mulheres negras, escravas, livres ou forras que armavam seus tabuleiros nas ruas de Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo, São Luís do Maranhão e Santa Catarina.

Logo, destacamos a importância das habilidades desempenhadas por lideranças femininas tanto no comércio quanto nas religiões afro-brasileiras durante os períodos colonial e pós-colonial. Estas mulheres, frequentemente estigmatizadas como curandeiras ou feiticeiras, desenvolveram aptidões e métodos de negociação com as estruturas de poder vigentes da época e também, da época contemporânea. Como nos orienta Alexandre (2021, p. 173),

o poder econômico e a autoridade política que as primeiras mulheres do candomblé exerceram no interior de suas comunidades foram mobilizados para negociar com as instituições dominantes, a Igreja, a polícia e o Estado. Isto em um contexto em que essas mulheres foram demonizadas, tendo que conviver com a imagem de curandeiras, bruxas e feiticeiras. Assim, cultivar uma “boa” relação com o poder religioso hegemônico constituiu-se como de importância fundamental para a mobilidade que negros e negras conquistaram na sociedade patriarcal colonialista.

Então, seguindo o contexto histórico do século XX, fizemos um recorte para a cidade de Salvador, Bahia, onde destacamos uma entre tantas personalidades femininas relacionadas às organizações de comunidades de terreiro e redes de apoio. Maria Escolástica da Conceição Nazaré, seu nome de batismo, nasceu em Salvador, BA. Porém, era mais conhecida como Mãe Menininha do Gantois⁸⁴, e desde cedo aprendeu a ser decidida e de personalidade forte. Como nos instrui Fonseca Silva (2021, p. 115),

Menininha decidida e de personalidade forte, aprendeu assim. Aquele era um espaço feminino e ela não estava disposta a dividi-lo com ninguém. Para manter o terreiro trabalhou duro, o Gantois sempre se manteve da auto-sustentação. Trabalhou com tabuleiro de frutas, doces e guloseimas baianas, foi dona de baleiro, que eram cestas que carregavam balas e doces que eram vendidos nas ruas, teve ainda restaurante e quitanda. Era preciso muito trabalho e dedicação para manter a casa aberta e atender as necessidades que surgiam diariamente. A renda, fruto das atividades realizadas por ela, não se limitava a manter a minha família sanguínea, mas para sustentar a casa e a minha família de santo.

O autor em sua pesquisa, ainda nos chama a atenção pelo fato de que a mãe “Menininha havia sido iniciada quando ainda era um bebê pela avó e fundadora da casa Maria Júlia e pela tia Pulquéria”. (Fonseca Silva, 2021, p. 111). O que nos leva a refletir, a partir do pressuposto de que, as redes de apoio dessas comunidades tinham laços familiares que sustentavam as tradições guardadas com muito cuidado e segredo. Seguidos de muito trabalho e dedicação para se transformar no terreiro do Gantois, que é considerado um dos terreiros de candomblé mais conhecidos do Brasil.

Ao longo do histórico social dos afrodescendentes, notamos que as redes de solidariedade e a organização comunitária constituíram, e ainda constituem, estratégias fundamentais para a resistência e preservação das tradições afro-brasileiras. Desde as construções sociais dentro dos quilombos aos movimentos negros, essas estruturas de apoio coletivo desempenharam uma função essencial para a manutenção da vida, da busca por direitos de cidadania e na construção de espaços culturais e educativos para a população negra no Brasil.

A atuação das mulheres negras mostrou-se fundamental na construção da identidade afro-brasileira. Sua representação, seja no comércio informal, na preservação de saberes

⁸⁴ O Ilê Iyá Omi Axé Iyamassé, ou o Terreiro do Gantois, como é mais conhecido, é um dos mais antigos candomblés da Bahia. Tombado pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em 2002, o Gantois tem destacada importância desde o início dos estudos sobre as religiões afro-brasileiras [...] a casa ainda era liderada pela fundadora, a velha africana Maria Júlia da Conceição, com o auxílio de uma filha, Pulquéria. [...] segundo a tradição oral, Maria Júlia e seu marido, um jeje liberto chamado Francisco Nazaré de Eta, tiveram sete outros filhos, entre eles uma filha chamada Damiana, cuja neta, Escolástica, foi a terceira ialorixá. Conhecida como Mãe Menininha, ela permaneceu no cargo por mais de seis décadas, tornando-se uma personagem célebre, tanto no âmbito religioso quanto no imaginário popular, atraindo intelectuais e músicos nacionalmente conhecidos ao terreiro. (Castillo 2017)

ancestrais ou na liderança em espaços religiosos e políticos, constitui uma nova forma de organização comunitária. Sendo que, essas redes de apoio não apenas asseguraram a sobrevivência das tradições afro-brasileiras, mas também, fortaleceram as tradições e a resistência contra o apagamento histórico dessa cultura. Por sua vez, essas mulheres promoveram pontes para o diálogo inter-religioso ao negociarem seus valores com autoridades eclesiais, policiais e estatais, enfrentando o racismo religioso por meio de diversas estratégias.

3.3. O conceito e a importância do diálogo inter-religioso em uma sociedade plural

O diálogo inter-religioso, é hoje, um dos meios elementares para a construção e concretização de pontes para a compreensão da tolerância⁸⁵ e o enfrentamento do racismo religioso, na medida em que possibilita o reconhecimento mútuo e o respeito às diferenças. Esse diálogo não é limitante, e não fronteira-se com uma mera troca superficial de ideologias ou ideias unilaterais. Ele proporciona e possibilita o reconhecimento mútuo e respeito às diferenças e envolve uma abertura à alteridade, capaz de desconstruir estereótipos arraigados socialmente. Como nos instrui Teixeira (2010, p. 369), “o caminho da autenticidade passa, necessariamente, pela abertura radical do coração ao mundo da diferença e da diversidade. Trata-se de uma experiência que é única e preciosa para a afirmação da identidade”.

Contudo, em um contexto globalizado, plural e de intensa relação intercultural, algumas sociedades como a brasileira, tem em suas estruturas sociais e institucionais resquícios de um passado tão presente que ainda reforçam paradigmas e preconceitos contras as religiões afro-brasileiras. Como nos esclarece Barcelos (2021, p. 199),

entretanto, o que se pode observar por parte de alguns grupos religiosos no Brasil, é a resistência para a escuta e a afirmação de posições de hostilidade contra denominações que não comungam de seus conceitos e crenças. No Brasil, as religiões de matriz africana são as que mais sofrem intolerância religiosa advindas de grupos pentecostais e neopentecostais. Baseada não só no desconhecimento dessas tradições, mas também no julgamento que se percebe com o diferente, a intolerância gera ações

⁸⁵ Quando se fala de tolerância nesse seu significado histórico predominante, o que se tem em mente é o problema da convivência de crenças (primeiro religiosas, depois também políticas) diversas. Hoje, o conceito de tolerância é generalizado para o problema da convivência das minorias étnicas, linguísticas, raciais, para os que são chamados geralmente de “diferentes”, como, por exemplo, os homossexuais, os loucos ou os deficientes. Os problemas a que se referem esses dois modos de entender, de praticar e de justificar a tolerância não são os mesmos. Uma coisa é o problema da tolerância de crenças e opiniões diversas, que implica um discurso sobre a verdade e a compatibilidade teórica ou prática de verdades até mesmo contrapostas; outra é o problema da tolerância em face de quem é diverso por motivos físicos ou sociais, um problema que põe em primeiro plano o tema do preconceito e da conseqüente discriminação. As razões que se podem aduzir (e que foram efetivamente aduzidas, nos séculos em que fervia o debate religioso) em defesa da tolerância no primeiro sentido não são as mesmas que se aduzem para defender a tolerância no segundo. Do mesmo modo, são diferentes as razões das duas formas de intolerância. A primeira deriva da convicção de possuir a verdade; a segunda deriva de um preconceito, entendido como uma opinião ou conjunto de opiniões que são acolhidas de modo acrítico passivo pela tradição, pelo costume ou por uma autoridade cujos ditames são aceitos sem discussão. (Bobbio 2004).

discriminatórias não somente contra as organizações religiosas, nesse caso, as de matriz afro, como a seus fiéis.

A relevância do diálogo inter-religioso no contexto brasileiro, examinando as práticas que possibilitem o mútuo entendimento e a coexistência harmoniosa entre as diversas tradições religiosas, é uma tarefa desafiadora. Neste sentido, analisar as estratégias dialogais como ferramentas de resistência e paz social para superar intolerâncias e construir sociedades mais inclusivas, culmina em um relevante avanço.

O diálogo inter-religioso desponta como um dos caminhos fundamentais para aproximar as dessemelhanças e criar espaços de encontro e entendimento entre diferentes tradições espirituais. Ao fomentar o respeito à diversidade e a valorização das múltiplas pertencas e expressões de fé, esse diálogo possibilita a desconstrução de estereótipos e preconceitos arraigados nas variadas sociedades onde o pluralismo⁸⁶ se faz presente. Como nos orienta Gonçalves (2018, p. 1),

o diálogo inter-religioso considerando uma visão mais ampla vem ao longo dos tempos e na perspectiva de muitos teólogos e cientistas da religião sendo visto como um caminho de aproximação entre as diferenças e, não apenas isto, mas também é visto como o elemento mediador do pluralismo religioso.

O autor ainda nos alerta que “no entanto, vale ressaltar que esta premissa não é consenso no universo teológico”. Partindo desse pressuposto, observamos que mesmo não sendo unanimidade dentro do universo teológico, o diálogo não se limita a um mero debate ideológico, normativo, mas envolve uma prática da escuta ativa, empatia e reconhecimento da alteridade, o que se torna essencial para superar conflitos e construir convivências harmoniosas.

Em consonância com o autor acima, Oliveira (2016, p. 307) discorre sobre a importância do diálogo inter-religioso e da necessidade do lugar de fala do outro. Saber ouvir a outra parte como uma iniciativa de valorizar essa dinâmica do encontro, a experiência da alteridade em relação ao sagrado, as formas de perceber que a diferença é uma nova maneira de inclusão, de troca de conhecimento sobre a pertença desconhecida do outro. O autor ressalta que o diálogo,

aponta para a necessidade de saber ouvir o outro a partir do lugar em que ele se encontra e não a partir do que conhecemos de suas doutrinas, teologias e ritos. Dessa

⁸⁶ O pluralismo pode ser, por um lado, um conceito liberal: todos os sistemas são equivalentes, é impossível alcançar a verdade, as contradições são necessárias e as verdades são múltiplas. Em qualquer caso, não haveria acesso a uma verdade definitiva. Esse pluralismo leva imediatamente ao conceito de tolerância como indiferença, como ausência de resistência ao mal, como certa indiferença e ceticismo em relação às questões últimas da existência humana. Paradoxalmente, isso também explica (uma certa dialética interna é sempre expressa aqui) que só há espaço para a liberdade da comunidade. O liberalismo, esse tipo de pluralismo individual, celebra o respeito à liberdade individual como se fosse uma conquista, mas o faz de tal forma que o indivíduo dentro da sociedade (e o indivíduo está sempre dentro da sociedade) não pode mais ser livre. Este é o reino da autonomia exasperada. Todos os oradores rejeitaram o pluralismo entendido dessa maneira. Mas o pluralismo pode não ter apenas esse significado, pode também significar que neste mundo multicolorido não há uniformidade monolítica. (Panikkar 2018, p. 177-178)

forma, amplia a dinâmica do encontro, pois valoriza o diálogo que também se dá na vida diária, permitindo outras formas de percepção do encontro com o diferente e da experiência com o sagrado.

Desta forma, o diálogo inter-religioso reivindica uma abertura maior ao outro, sem que isso implique em reconsiderar o próprio engajamento absoluto em relação a sua verdade. O que significa que o outro também possui uma convicção inegociável com a sua fé, criando assim uma tensão desafiadora entre a firmeza das próprias crenças e o respeito entre as diferentes perspectivas como caminhos alternativos para o divino. Assim como nos instrui Geffré (2004, p. 146),

isto quer dizer que, seu apelo para a minha própria verdade, não faço imediatamente um julgamento de valor sobre a verdade dos outros. Quem diz diálogo diz abertura. Mas ao mesmo tempo, tratando-se de um diálogo inter-religioso, a maneira como eu me refiro à minha própria verdade é uma relação incondicional, no sentido de não ser uma opinião entre outras. E devo no diálogo lembrar-me que o outro tem o mesmo tipo de engajamento absoluto em relação à sua própria verdade. É esta coexistência entre o absoluto de meu engajamento e minha abertura ao que o outro representa como outro caminho para Deus que é extremamente difícil.

Consequentemente, notamos a importância que o diálogo inter-religioso exerce nas relações sociais e espirituais, principalmente nas sociedades onde o pluralismo religioso se faz presente. Uma vez que liberdade entre as pertencas é fundamental para um convívio harmonioso entre as variadas tradições religiosas, quebrando assim, um ciclo onde a verdade única não é suficiente para elucidar e esclarecer a luz divina. Porém, dentro desta diversidade é que acontece a compreensão do outro como um ser que está aberto à recíproca do diálogo. Como nos elucidava Barra (2014, p. 184),

o pluralismo vem exatamente para tentar uma atitude mais coerente com a realidade atual e em reação ao inclusivismo que ao garantir a exclusividade da mediação cristã mantém assim a superioridade do Cristianismo, o que impede a consecução do verdadeiro diálogo. Isto ocorre porque na medida em que uma crença se tem como superior às outras a possibilidade de interação entre elas se torna praticamente nula e fica muito mais distante. Um diálogo que não tenha como finalidade a conversão do outro, sem pretensões proselitistas, propicia uma aproximação maior entre as crenças e dá um entendimento do que seria o real objetivo da missão dentro do atual contexto religioso plural.

Panikkar (2018, p. 121), nos aponta que o pluralismo não se reduz a uma simples constatação objetiva da diversidade, mas implica em uma transformação do sujeito que o vivencia. Portanto, este fenômeno social, e nesse caso, religioso, não apenas reconhece a existência das diferenças, mas auxilia na transformação da percepção do sujeito evidenciando as limitações de uma compreensão inflexível, rígida. O autor nos admoesta que,

o pluralismo, por outro lado, não é primariamente objetivo. Não diz nada diretamente sobre objetos. Baseia-se certamente na percepção da pluralidade, mas também inclui uma atitude subjetiva. Ele repercute no sujeito cognoscente e expõe as limitações

inerentes ao próprio processo de inteligibilidade. O pluralismo impacta, por assim dizer, o sujeito no momento em que este se choca com uma incompreensibilidade radical, no momento em que somos confrontados com enunciados mutuamente incompatíveis que desafiam qualquer dialética. (Panikkar, 2018, p. 121).

Portanto, em uma sociedade onde exista uma variedade de culturas (multiculturalismo), crenças, identidades, valores e modos de vida dentro de um espaço/território, é fundamental discernir que o pluralismo, como categoria de valor, nos remete a diálogos inclusivos entre teorias. Não há uma predominância de uma posição em relação a outra teoria, ou mesmo opinião, do contrário, seria a negação do outro e a anulação da alteridade. Como observa Hamlim, Vandenberghe e Perrusi (2014, p. 14),

o pluralismo, como categoria de valor, remete a diálogos inclusivos entre teorias. Não se dialoga procurando a eliminação retórica da outra posição. O diálogo, aqui, visa à incorporação do horizonte do outro, como efeito de verdade. A razão teórica encontra-se com a razão prática, pois exige a presença e o reconhecimento do outro.

O fato de que as dessemelhanças religiosas abrem portas para o pluralismo religioso em um sentido de valor, atesta que a atemporalidade do diálogo marca uma intrínseca percepção que cada alteridade é envolvida com o seu sagrado. Sendo que os diálogos inter-religioso e intrarreligioso, desvelam possibilidades de renovação para todas as partes envolvidas. Panasiewicz (2020, p. 14), nos atêm para o fato de que,

as diferentes religiões e espiritualidades se abrem para reconhecer o pluralismo religioso e a diferença como valor, pois este diálogo não somente perpassa a história, mas, sobretudo, diz da percepção e, de forma mais profunda, da relação que cada um envolve com o Mistério (Sagrado). Estes diálogos propiciam a superação de monopólios religiosos e culturais e desenvolvem profunda aceitação e reconhecimento do diferente. O diálogo inter-religioso associado ao intrarreligioso, diálogo no interior de cada religião e espiritualidade revela contingências, vulnerabilidades e potencialidades se tornando fonte de renovação para todas as partes envolvidas. Assim, o diálogo inter-religioso não pode ser compreendido como lugar para ataques, provocações ou violências, muito menos estímulo para guerras. Pelo contrário, está na essência deste diálogo o reconhecimento da alteridade e a valorização das diferenças.

A relevância do pluralismo e do diálogo inter-religioso em um mundo globalizado tece novas possibilidades para a compreensão das variadas dessemelhanças existentes na nossa sociedade. É essencial para valorização da busca pelo transcendente onde cada ser através da sua fé, crença, culto e da sua particularidade encontre a harmonia com o seu Sagrado. Pois, ainda que existam antagonismos em diversas esferas sociais e religiosas, notamos que através do diálogo e estratégias dialogais os caminhos em busca de uma sociedade mais equânime são estreitados. Com ele, criamos laços de escuta ativa, empatia, valorização das diferenças e conhecimento das outras pertenças, amenizando os impactos da intolerância religiosa e do racismo religioso enfrentado pelas tradições afro-brasileiras.

3.3.1 Estratégias para o diálogo inter-religioso como ferramenta de resistência e paz social

O diálogo inter-religioso, de acordo com a perspectiva de Barcelos (2021, p. 201) “é visto atualmente como um grande desafio para as tradições religiosas, principalmente para as afro-brasileiras”. Desta maneira, no contexto histórico brasileiro, estratégias dialogais configuram-se como instrumentos de enfrentamento e resistência para a promoção da paz. E, são vistas como exemplos de propostas que almejam um engajamento das diversas pertencças religiosas em prol da harmonia social.

Em contrapartida, diante dos inúmeros desafios vivenciados pelas pertencças afro-brasileiras, ainda corremos um imenso risco da continuidade da obstrução do diálogo entre as religiões que se fecham dentro de suas ortodoxias. O que reforça ainda mais a cosmopercepção de Teixeira (2002, p. 506), que compara estas afirmações dogmáticas entre estas comunidades humanas como “mônadas semânticas”, impenetráveis, indivisíveis. Porém, ele enxerga como possibilidade, a influência de uma aposta dialoal onde as religiões diante de um encontro renovador sejam direcionadas à mútua solidariedade em busca da paz e bem da humanidade. O autor afirma que,

o grande perigo que ronda o tempo atual é o da afirmação dogmática de comunidades humanas que funcionam como “mônadas semânticas, quase sem janelas”, especializadas em cultivar a arte do solilóquio e da surdez. As religiões podem estar envolvidas neste círculo isolacionista e imobilizadas pela incomunicabilidade dogmática, ou pela heresia maior do descompromisso com o outro, mas podem exercer sua influência em favor de um encontro renovador e enriquecedor, direcionadas à solidariedade mútua, à paz e o bem da humanidade. É nesta segunda direção que se encontra a aposta dialoal, e a possibilidade única das religiões poderem adquirir sua credibilidade: dialogar para não morrer.

Sendo assim, baseado na segunda direção apresentada por Teixeira (2002), é possível criar vias e pontes para reduzir a distância causada pela falta de conhecimento da diversidade cultural e religiosa através do diálogo inter-religioso. O que, partindo do pressuposto, de que o diálogo configura-se como uma forma de resistência frente à falta de conhecimento das outras tradições religiosas, como nos orienta Panasiewicz (2020, p. 44),

a construção de pontes inter-humanas torna-se um indicativo seguro, pois o encontro com o outro proporcionará ampliação do conhecimento, da noção de verdade e, de maneira especial, da concepção do cuidado, que, para além da interação pessoal, atingirá dimensões planetárias.

E, uma das formas de resistência das Comunidades de Tradicionais de Terreiro foi a sua desenvoltura em agregar vários exemplos de enfrentamentos diante de tantas atrocidades vivenciadas no seu histórico social e religioso. Uma vez que as bases da estrutura social brasileira são alicerçadas nos ideais etnocêntricos, partimos do pressuposto de que seja necessário uma reeducação através do diálogo inter-religioso. “Com isso, a valorização das

religiões negras está ligada à necessidade de uma educação antirracista que reconheça a diversidade cultural e os saberes tradicionais como formas legítimas de conhecimento e expressão” (Oliveira; Rodrigues; Cavalcante; Lacerda, 2025, p. 53).

E, um dos exemplos que muitas Comunidades Tradicionais de Terreiro buscam são as ações educativas e políticas públicas para promoção da tolerância religiosa e enfrentamento do racismo religioso. A luta destes povos é secular, e aos poucos, surgem avanços que são incrementados diante de algumas leis criadas e os salvagam perante a inocuidade do Estado brasileiro. Uma dessas leis é a lei 14.519/23 que versa sobre o Dia Nacional das Tradições das Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé. De acordo com o texto,

o presidente da república faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º Fica instituído o Dia Nacional das Tradições das Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé, a ser comemorado anualmente no dia 21 de março.

Art. 2º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 5 de janeiro de 2023; 202º da Independência e 135º da República.

Outro exemplo de leis federais que garantem os direitos à liberdade de consciência e de crença religiosa aos afrodescendentes, é a Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Esta Lei trata das garantias que os povos de terreiro têm para exercerem seus cultos e crenças dando-os proteção de acesso e permanência a estes locais. De acordo com o capítulo III desta Lei, do direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos, esta mesma Lei assegura que,

Art. 23. É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias.

Art. 24. O direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana compreende:

I - a prática de cultos, a celebração de reuniões relacionadas à religiosidade e a fundação e manutenção, por iniciativa privada, de lugares reservados para tais fins;

II - a celebração de festividades e cerimônias de acordo com preceitos das respectivas religiões;

III - a fundação e a manutenção, por iniciativa privada, de instituições beneficentes ligadas às respectivas convicções religiosas;

IV - a produção, a comercialização, a aquisição e o uso de artigos e materiais religiosos adequados aos costumes e às práticas fundadas na respectiva religiosidade, ressalvadas as condutas vedadas por legislação específica;

V - a produção e a divulgação de publicações relacionadas ao exercício e à difusão das religiões de matriz africana;

VI - a coleta de contribuições financeiras de pessoas naturais e jurídicas de natureza privada para a manutenção das atividades religiosas e sociais das respectivas religiões;

VII - o acesso aos órgãos e aos meios de comunicação para divulgação das respectivas religiões;

VIII - a comunicação ao Ministério Público para abertura de ação penal em face de atitudes e práticas de intolerância religiosa nos meios de comunicação e em quaisquer outros locais.

Art. 25. É assegurada a assistência religiosa aos praticantes de religiões de matrizes africanas internados em hospitais ou em outras instituições de internação coletiva, inclusive àqueles submetidos a pena privativa de liberdade.

Art. 26. O poder público adotará as medidas necessárias para o combate à intolerância com as religiões de matrizes africanas e à discriminação de seus seguidores, especialmente com o objetivo de:

I - coibir a utilização dos meios de comunicação social para a difusão de proposições, imagens ou abordagens que exponham pessoa ou grupo ao ódio ou ao desprezo por motivos fundados na religiosidade de matrizes africanas;

II - inventariar, restaurar e proteger os documentos, obras e outros bens de valor artístico e cultural, os monumentos, mananciais, flora e sítios arqueológicos vinculados às religiões de matrizes africanas;

III - assegurar a participação proporcional de representantes das religiões de matrizes africanas, ao lado da representação das demais religiões, em comissões, conselhos, órgãos e outras instâncias de deliberação vinculadas ao poder público.

Em contrapartida, infelizmente o que vemos na prática nem sempre é cumprido ao rigor da lei. A persistência de estruturas discriminatórias no Brasil evidencia uma discrepância entre o ordenamento jurídico e a realidade social. Mesmo com os avanços sociais em ritmo moroso, esse viés discriminatório é persistente e ainda move o imaginário de milhões de brasileiros. De acordo com Mariano (2007, p. 140),

heranças do passado escravista e da satanização católica contra os grupos afros, suas entidades, crenças e práticas religiosas, tais estigmas e preconceitos continuam vivos e fortes na mentalidade tupiniquim. Posteriormente a esses preconceitos, como vimos, ainda se somaram, acusações policiais e judiciais de curandeirismo, prática ilegal da medicina e charlatanismo, que vigoraram até meados do século XX. Acusações que também não foram de todo esquecidas e que, portanto, mobilizam o imaginário de muitos brasileiros.

Entretanto, muitos líderes espirituais das comunidades de terreiro empenham-se na construção de um diálogo inter-religioso para aproximar o poder público e outras lideranças espirituais para um convívio pacífico e harmonioso. Dentre nomes conhecidos, temos a Mãe Menininha do Gantois, que “permaneceu no cargo por mais de seis décadas, tornando-se uma personagem célebre, tanto no âmbito religioso quanto no imaginário popular, atraindo intelectuais e músicos nacionalmente conhecidos ao terreiro”. (Castillo, 2017, p. 3)

Outro líder de terreiro que está na luta há mais de 30 anos, é o Babalorixá Ivanir dos Santos, professor e orientador no programa de pós-graduação em história comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro - PPGHC. Sua trajetória é marcada por anos de ativismo pelas causas dos povos de terreiro, dentre outras atividades que ele exerce. Sendo que uma delas

é a Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa, organizada pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR).

Em consonância com estes líderes espirituais citados, notamos a supra importância de um dos maiores juristas brasileiros da atualidade, o Dr. Hédio Silva Júnior, que é uma das maiores sumidades do país na área do direito, em especial nas causas que envolvem os racismos em suas variadas nuances e referência nacional na defesa da igualdade racial e da liberdade de crença. O autor lançou em fevereiro de 2025, o livro *Racismo religioso: histórico e aparato jurídico do ódio ao legado civilizatório africano*, pela Editora Saraiva Jur⁸⁷.

Entretanto, ao analisar a formação do Estado brasileiro, é possível identificar que as reivindicações por liberdade religiosa e tolerância tornaram-se elementos centrais na trajetória das Comunidades Tradicionais de Terreiro. E, em especial, a partir do século XX e XXI, estas lutas e ativismo para a promoção da paz ganharam cada vez mais adeptos que se conscientizaram e se organizaram para reivindicações coletivas, pois a força desses movimentos é de vital importância para a promoção do diálogo inter-religioso e enfrentamento do racismo religioso. Como nos atem Santos (2021, p. 203),

ao debruçarmos sobre as construções históricas do Estado brasileiro, facilmente nos é perceptível compreender que as lutas cotidianas pela liberdade de culto e pela tolerância passaram a ser constante e sempre presente na vida dos adeptos das religiões de matrizes africanas, principalmente, entre os séculos XX e XXI. Lutas essas que também passaram a guiar os movimentos de promoção do diálogo inter-religioso, direitos humanos e pela equidade religiosa.

Nesta perspectiva, e, dentro dessa mesma sociedade complexa e pluralista, a organização das diferenças é tarefa homérica e resiliente, pois há territórios impermeáveis, que se blindam e mantêm as mesmas antigas estruturas do pensamento modal de grupos hegemônicos religiosos. Portanto, estratégias de estímulo ao diálogo inter-religioso visam encurtar as diferenças entre estes territórios inóspitos e fechados ao diálogo, pois os níveis de diálogo são degraus que nos levam a experimentar os mistérios da espiritualidade. Uma vez que a subjetividade compartilhada serve como experiência para a edificação coletiva transcendendo o muro da falta de conhecimento das outras pertenças.

⁸⁷ O livro conta com duas abordagens distintas e complementares sobre a temática do racismo religioso. A primeira resgata aspectos da trajetória do direito no Brasil, com ênfase no direito penal e na centralidade historicamente conferida por este ao controle dos corpos e especialmente do cérebro dos africanos e seus descendentes. Trata-se da história da supremacia racial e religiosa legitimada pelo Direito ainda nos dias atuais, de que é exemplo o crime de curandeirismo e seu indisfarçável endereçamento religioso. A segunda abordagem do livro tem a ver, portanto, com uma resenha panorâmica do grave e crescente problema do racismo religioso nos nossos dias, apontando algumas de suas principais características e rascunhando proposições para o enfrentamento do problema nos domínios da punição, mas sobretudo no campo das políticas de prevenção e de valorização da diversidade. (Grupo Gen, 2025)

CONCLUSÃO

Concluimos esta dissertação reiterando a relevância sobre o assunto do racismo religioso, em especial, ao que está vinculado à estigmatização e demonização das religiões afro-brasileiras. No desenvolvimento desta pesquisa, houve uma ampliação na forma como enxergávamos as causas da persistência de práticas discriminatórias contra a pertença das tradições religiosas dos povos de terreiro, que estão historicamente marcadas no imaginário social brasileiro.

No decorrer da pesquisa, estabelecemos recortes temáticos e delimitações metodológicas, sabemos de que uma pesquisa acadêmica, por mais aprofundada que seja, não consegue absorver todas as dimensões do conteúdo específico estudado. Ainda que existam limites próprios da produção científica, o que se apresenta neste estudo é a relevância de temas complexos que abarcam um novo olhar da sociedade frente ao público específico do racismo em suas diversas vertentes. Além disso, abre espaço para novos olhares e abordagens sobre violências simbólicas e estruturais que atingem as tradições culturais e religiosas dos afrodescendentes.

É conveniente e oportuno que esta pesquisa tenha crédito e apreço para os estudantes, e mesmo, para os interessados especificamente no tema do pluralismo, racismo religioso, intolerância religiosa e diálogo inter-religioso. À medida que avançamos no desenvolvimento da pesquisa, observamos como este assunto é importante e necessário para a contemporaneidade religiosa em todas as suas nuances, pois os ataques às Comunidades Tradicionais de Terreiro são um fato concreto em nossa sociedade. E por sinal, as marcas do racismo religioso estão inseridas dentro de algumas vertentes cristãs que apoiam suas ideias fundamentalistas e políticas, incentivando e endossando atitudes violentas contras os praticantes das religiões afro-brasileiras.

Ao mesmo tempo, este estudo buscou compreender o sagrado destas religiões, pautando e pontuando a falta de conhecimento dessas pertenças, o que conseqüentemente, gera todo este cenário de aversão à espiritualidade provincial da África e dos afrodescendentes.

A presente dissertação teve como objetivo investigar e compreender os mecanismos históricos, sociais, religiosos e políticos que sustentam o racismo religioso. Neste caso, aquele que incide sobre as religiões afro-brasileiras. Além disso, partimos do pressuposto de que o racismo religioso é decorrente do racismo estrutural, presente nas bases e ideologias institucionais brasileiras. O que é perceptível, que desde os tempos coloniais vem sendo

reforçado por narrativas de poder que estigmatizam e demonizam as práticas e tradições de matriz africana.

No decorrer deste trabalho, foi possível entender que a construção social da ideia de raça está profundamente vinculada à lógica da colonialidade de poder. Consequentemente, esta concepção engendrou dispositivos que não apenas inferiorizaram os corpos africanos, mas também, deslegitimaram seus saberes e suas espiritualidades.

No capítulo I, analisamos como a ideia das teorias raciais foram forjadas historicamente como ferramenta de dominação e hierarquização dos corpos negros. Esta construção social serviu como base para a exclusão e o silenciamento da identidade dos afrodescendentes.

Posteriormente, no capítulo II, nosso foco versou sobre a estigmatização e demonização das religiões afro-brasileiras, e de como uma instituição cristã em posse da construção ideológica forjou ser a única forma de religiosidade aceitável. Essa ideologia serviu como sustentação para a marginalização de práticas pesquisadas como o Calundu, o Candomblé e a Umbanda. O que foi comprovado em séculos de perpetuação da lógica de exclusão dessas pertencas, e que até os dias atuais ela se afirma como verdadeira.

Por fim, no Capítulo III, refletimos sobre a resistência e resiliência das Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro), que apesar das inúmeras formas de violência simbólica e física, foram apresentados como espaços que mantêm vivas a memória africana. As CTTro, configuram-se como locais sagrados, mas também como territórios de luta por direito social, reconhecimento e dignidade. Da mesma forma, apontamos que o enfrentamento ao racismo religioso não pode ocorrer de forma isolada, mas exige o fortalecimento de estratégias coletivas, tanto por meio da organização comunitária quanto pela promoção do diálogo inter-religioso. Ainda faz-se notar que, a necessidade de políticas públicas e das iniciativas de educação para a diversidade religiosa, mostra-se fundamental para desconstruir estigmas e fomentar uma cultura de paz.

Através do aprendizado do pluralismo e do diálogo inter-religioso, notamos que o mistério inenarrável, e que se faz presente em todas as religiões, nos faz sentir a presença do sagrado em suas variadas leituras. E que a subjetividade de cada experiência, poderá servir para compartilhar momentos que agregam valor coletivo e não utilizados de forma proselitista ou sequaz. E a partir desse pressuposto, concluímos que o racismo é mais do que uma forma de intolerância; é uma expressão concreta da estrutura colonial que ainda opera no imaginário e nas instituições brasileiras.

Sendo assim, nossa pesquisa buscou apresentar a partir das Ciências da Religião, dizer a todas as áreas do conhecimento e da sociedade, a necessidade e urgência de estratégias

dialógicas. Uma vez que, esses métodos servem como pontes para a conscientização e importância das perspectivas religiosas de outras tradições não hegemônicas. Do mesmo modo, que a superação desse panorama intolerante exija o reconhecimento do pluralismo religioso e do diálogo inter-religioso como valores essenciais para uma sociedade democrática. Além do mais, que possamos ter a ciência de uma valorização da cultura brasileira, diante da miscigenação de povos, bem como da importância das tradições afro-brasileiras e indígenas, que são patrimônios imateriais, culturais e religiosos. Logo, esta pesquisa é uma proposta para a ética da escuta, do respeito e da promoção da justiça ante às religiões historicamente silenciadas.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo : Sueli Carneiro ; Pólen, (2019). Disponível em: [https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/1154/o/Interseccionalidade_\(Feminismos_Plurais\)_-_Carla_Akotirene.pdf?1599239359](https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/1154/o/Interseccionalidade_(Feminismos_Plurais)_-_Carla_Akotirene.pdf?1599239359). Acesso: 19 set 2025.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no atlântico sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALEXANDRE, Cláudia Regina. **Exu feminino e o matriarcado nagô: Indagações sobre o princípio feminino de Exu na tradição dos candomblés yorubá-nagô e a emancipação das “Exu de Saia”**. Tese de doutorado apresentada ao programa PPGCR/USP. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2021. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/24686/1/Claudia%20Regina%20Alexandre.pdf> Acesso 15 out 2023.
- ALMEIDA, Flávio Aparecido de. *et al* **Decolonialidade: aspectos contemporâneos fundamentais**. Guarujá, SP: Científica Digital, 2024. Disponível em: <https://downloads.editoracientifica.com.br/books/978-65-5360-861-0.pdf>. Acesso: 17 mar. 2025.
- ALMEIDA, Rogério de; BOARO, Júlio Cesar Nogueira. **Arte, mito e educação entre os fons do Benin: a estátua de Gu**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, São Paulo, Brasil, n. 63, p. 121–140, 2016. DOI: 10.11606/issn.2316-901X.v0i63p121-140. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/114872>. Acesso em: 4 mar. 2025.
- ALMEIDA, Silvio. **Racismo Estrutural** (Feminismos Plurais). São Paulo: Editora Jandaíra 2019. *E-book*.
- ALVES, Arivaldo de Lima; PINHEIRO, Emili Brito. **Tradição e história do candomblé angola na bahia**. anais do XIII congresso internacional da abralic internacionalização do regional UEPB – Campina Grande, 2013. Disponível em: https://abralic.org.br/anais/arquivos/2013_1434328668.pdf. Acesso: 12 de jan. 2025.
- ARAÚJO, Marcele Juliane Frossard de. **Assimilação cultural**. In Info Escola. Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <https://www.infoescola.com/sociologia/assimilacao-cultural/>. Acesso: 03 março de 2025.
- ARAÚJO, Jefferson Dias de. **A Valorização de terreiros de matriz africana: um debate jurídico acerca dos instrumentos de proteção no Brasil**. Dissertação (mestrado) Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural, Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/ARAÚJO_Jefferson-Dissertacao_PEP.pdf. Acesso: 02 abr. 2025..
- ARCADISMO: **contexto histórico, características e autores**. In: PRAVALER, 2020. Disponível em: <https://www.pravaler.com.br/blog/dicas-de-estudo/arcadismo-contexto-historico-caracteristicas-e-autores/#o-que-e-arcadismo>. Acesso em: 10 de jan. de 2025.

ARQUIVO ARQUIDIOCESANO DE BELO HORIZONTE. Livro Avisos e Mandamentos no 1: aviso nº 5: **Proibição da festa chamada Reinado**, 10 ago. 1923.

ARQUIVO NACIONAL. Conselho ultramarino. **História luso-brasileira**. Rio de Janeiro, 2021. Disponível em:
https://historialuso.an.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6075:conselho-ultramarino&catid=2071&Itemid=121#:~:text=Criado%20em%201642%2C%20%20C3%A0%20semelhan%C3%A7a,cargos%20relacionados%20%20C3%A0%20administra%C3%A7%C3%A3o%20colonial. Acesso: 20 de jan. de 2025.

ASTRAIN, Ricardo Salas. **Ética intercultural (re) leituras do pensamento latino-americano**. São Leopoldo: oikos editora, 2021. *E-book*

AZEVEDO, T. de. **Aculturação dirigida**: notas sobre a catequese indígena no período colonial brasileiro. *Trabalhos de Antropologia e Etnologia, [S. l.]*, v. 17, n. 1-4, 2020. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/tae/article/view/8731>. Acesso em: 13 jun. 2025.

BARCELOS, Z. do C. G. de. **O diálogo inter-religioso como estratégia de combate a intolerância religiosa sofrida pelas tradições afro-brasileiras**. *Último Andar, [S. l.]*, v. 24, n. 38, p. 199–217, 2021. DOI: 10.23925/ua.v24i38.54922. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/54922>. Acesso em: 22 jun. 2025.

BARRA, Suely Ribeiro. **A hipótese pluralista de John Hick**: a sua contribuição para o diálogo inter-religioso. Tese de doutorado apresentada ao programa de pós-graduação em ciências da religião - UFJF/MG. Juiz de Fora, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/485/1/suelyribeirobarra.pdf>. Acesso: 27 jun 2025.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé na Bahia**. Trad.: Maria Isaura P. de Queiroz. São Paulo: cia. editora nacional, 1961. Disponível em: <https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/361/1/313%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf>. Acesso: 01 de jan 2025.

BASTOS, Maria Helena Camara. **A educação dos escravos e libertos no Brasil**: vestígios esparsos do domínio do ler, escrever e contar (Séculos XVI a XIX). *Cadernos de História da Educação, [S. l.]*, v. 15, n. 2, p. 743–768, 2016. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/che/article/view/35556>. Acesso em: 18 jun 2025.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**; tradução Marcus Penchel. — Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1999.

BENATTI, Lucas Men. TERUYA, Teresa Kazuko. **Culturas e estéticas Afro-Diaspóricas no Brasil**. In: *abeáfrica*: revista da associação brasileira de estudos africanos. Rio de Janeiro, Leáfrica/UFRJ 2022. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/abeafrica/article/view/57003>. Acesso: 16 jan 2025

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**: Tratado de sociologia do conhecimento. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis, Vozes, 1985. *E-book*

BETANCOURT, Raúl Fournet. **Interculturalidade**: críticas, diálogo e perspectivas. Trad. Angela Tereza Sperb. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

BETHENCOURT, Francisco. **Racismos: Das Cruzadas ao século XX**. São Paulo: companhia das letras, 2018. *E-book*

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. textos selecionados, apresentação e tradução, Celso Castro. - 2.ed. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. Disponível em: <https://umapiruetaduaspiruetas.wordpress.com/wp-content/uploads/2010/05/franz-boas-antropologia-cultural.pdf>. Acesso: 17 abr 2025.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. 7ª reimpressão. trad. Carlos Nelson Coutinho. apresentação de Celso Lafer. — Nova ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. Disponível em: https://www.mprj.mp.br/documents/20184/172905/a_era_dos_direitos.pdf. Acesso: 21 jun 2025.

BOMFIM, Manoel. **A América Latina**: males de origem. Rio de Janeiro, Centro edelstein de pesquisa sociais, 2008. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/zg8vf/pdf/bomfim-9788599662786.pdf>. Acesso: 27 out 2024.

BOMFIM, Manoel. **O Brasil na América**: caracterização da formação brasileira. Reimpressão: Rio de Janeiro: Biblioteca Básica Brasileira, (2014). Disponível em: <https://fundar.org.br/publicacoes/biblioteca-basica-brasileira/o-brasil-na-america/>. Acesso: 27 jul 2025.

BONOMO, J.R. **O tabuleiro afro-brasileiro**: o abastecimento alimentar e a resistência das quitadeiras negras no brasil do século XVIII. In: ANPUH-SP (Org.). Anais do XXII Encontro Estadual de História da ANPUH-SP, São Paulo, 2014. Disponível em: https://www.encontro2014.sp.anpuh.org/resources/anais/29/1405976865_ARQUIVO_OTABULEIROAFROanpuhsantos.pdf. Acesso: 23 abr 2025.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Trad. Maria Helena Kuhner. 2º ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BRASIL. Código Penal 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal. Coleção das leis da República dos Estados Unidos do Brasil, Rio de Janeiro, fascículo 10, p. 2.664, 1890. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso: 05 mar 2025.

BRASIL. **Decreto nº 847**, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 29 jun 2025.

BRASIL. **Lei nº 10.639**, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 10 jan. 2003. Seção 1, p. 1. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso: 30 jun 2025.

BRASIL. **Lei nº 12.288**, de 20 de julho de 2010. DOU de 21.7.2010, Brasília, DF, 21 jul. 2010. Capítulo III - Art.: 23 - 26. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm#art65 Acesso: 30 jun 2025.

BRASIL. **Lei nº 14.519**, de 5 de janeiro de 2023. DOU de 6.1.2023, Brasília, DF, 10 jan. 2023. Seção 1, p. 1. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/114519.htm. Acesso: 30 jun 2025.

BRASIL. **Lei 16 de dezembro de 1830**. Código criminal do Império do Brasil. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm. Acesso: 05 mar. 2025.

CABECINHAS, Rosa. **Expressões de racismo: mudanças e continuidades**. In: MANDARINO, Ana Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio. *et al* (organizadores). Racismos : olhares plurais - Salvador : EDUFBA, 2010. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/12063/1/racismos-e-olhares-plurais_ri.pdf. Acesso: 05 mar. 2025.

CAPONE, Stefania; PEIXOTO, Fernanda Arêas. **Antropologias no Brasil: uma breve introdução histórica**, In: *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris, 2020. Disponível em: <https://www.berose.fr/article1958.html?lang=fr#nh1>. Acesso: 01 jun 2025.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. Disponível em: <https://www.capoeirashop.fr/img/cms/Edison%20Carneiro%20-%20Candombl%C3%A9s%20da%20Bahia.pdf?srsId=AfmBOorB1LgAsbiwjzDlCvvLHDRKtouw280hgYgI0I4gcwbE-zr8Ytt>. Acesso: 13 de jan. de 2025.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. São Paulo: Zahar, 2023. *E-book*

CASTILLO, Lisa Earl. **O terreiro do Gantois**: redes sociais e etnografia histórica no século XIX. Revista de História, São Paulo, n. 176, p. 01–57, 2017. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.2017.118842. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/118842>. Acesso: 27 abr 2025.

CASTRO, Lucimêre de Souza. A trajetória do negro no brasil resistência e empoderamento feminino! In: *et al* ARAÚJO, Wanessa Freitag de. **A educação enquanto fenômeno social: Propósitos econômicos, políticos e culturais** - Cap. 4. Ponta Grossa, 2023. Disponível em: <https://atenaeditora.com.br/catalogo/post/a-trajetoria-do-negro-no-brasil-resistencia-e-empoderamento-feminino>. Acesso: 24 fev 2025.

CATARINAS.Org.: Criola, Conectas e Portal Catarinas. **RACISMO RELIGIOSO**: novas lentes às violações relacionadas à crescente tensão entre liberdade religiosa e liberdade de expressão e crença. In: Criola, Conectas e Portal 1ª Edição. Rio de Janeiro, 2023. *E-book*. Disponível em: https://www.conectas.org/wp-content/uploads/2023/09/Ebook_Racismo-Religioso.pdf. Acesso: 05 abr 2024.

CHERMOULA, Aline. **Origens do pilão**: item essencial para a gastronomia africana. In: Site Mundo Negro, 2020. Disponível em: <https://mundonegro.inf.br/origens-do-pilao-item->

essencial-para-a-gastronomia-africana/#:~:text=Origin%C3%A1rio%20da%20%C3%81frica%2C%20o%20pil%C3%A3o,marca%20as%20batidas%20no%20pil%C3%A3o. Acesso: 20 jan 2025

CIRNE, A. Movimento negro, racismo religioso e multiculturalismo. *In: Racismo religioso em escolas da Bahia: autoafirmação e inclusão de crianças e jovens de terreiro* [online]. Ilhéus, BA: Editus, 2020. Transfluência séries. ISBN: 978-65-86213-16-4. Disponível em: <https://doi.org/10.7476/9786586213294.0004>. Acesso: 17 abr 2025.

CONECTAS. **O que é racismo religioso e como ele afeta a população negra.** *In* Conectas, 2022. Disponível em: <https://www.conectas.org/noticias/o-que-e-racismo-religioso-e-como-ele-afeta-a-populacao-negra/>. Acesso: 29 jan 2024.

CÔRTEZ, Gustavo Pereira. **A cultura afro-brasileira:** na liminaridade entre as artes da cena e as pesquisas fenomenológicas. *Urdimento - Revista de Estudos em Artes Cênicas*, Florianópolis, v. 1, n. 24, p. 118–133, 2015. DOI: 10.5965/1414573101242015118. Disponível em: <https://revistas.udesc.br/index.php/urdimento/article/view/1414573101242015118>. Acesso em: 19 jul. 2025.

COSTA, Hulda Silva Cedro da. **Umbanda, uma religião sincrética e brasileira.** 2013. 177 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, GOIÂNIA, 2013. Disponível em: <https://tede2.pucgoias.edu.br/bitstream/tede/758/1/HULDA%20SILVA%20CEDRO%20DA%20COSTA.pdf>. Acesso: 31 mai 2025.

COSTA, Marilene Meira. Algumas considerações sobre a poesia de bocage. Dissertação de mestrado Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Instituto de Letras, Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: https://www.btdt.uerj.br:8443/bitstream/1/6712/1/Marilene%20Meira%20da%20Costa_disser-tacao.pdf. Acesso: 19 jul 2025.

COSTA, Patrícia Trindade Maranhão. **As Raízes da Congada:** A renovação do presente pelos filhos do rosário. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. UNB, Brasília, 2006. Disponível em: http://www.dan2.unb.br/images/doc/Tese_070.pdf. Acesso: 21 jul 2025.

COSTA e SILVA, Alberto da. **Entre o Brasil e a África houve uma troca forte e poderosa.** Organização das Nações Unidas Brasil - ONU. (24 maio de 2018). Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/80084-especial-entre-o-brasil-e-%C3%A1frica-houve-uma-troca-forte-e-poderosa-diz-alberto-da-costa-e#:~:text=Costa%20e%20Silva-,ESPECIAL%3A%20Entre%20o%20Brasil%20e%20a%20%C3%81frica%20houve%20uma%20troca,Alberto%20da%20Costa%20e%20Silva&text=Durante%20mais%20de%20350%20anos,de%20diferentes%20partes%20da%20%C3%81frica>. Acesso: 23 jul 2025.

CUNHA, Cristina Antunes Divano. **As donas dos tabuleiros:** o protagonismo das mulheres negras quitandeiras nos saberes e sabores na cidade do Rio de Janeiro (1860 - 1902). Dissertação de mestrado - Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca - CEFET/RJ. Rio de Janeiro, 2023. Disponível em: <https://dippg.cefet->

ry.br/pprer/attachments/article/81/218_Cristina%20Antunes%20Divano%20da%20Cunha.pdf. Acesso: 28 abr 2025.

DALMASO, Flávia Freire. **Vodu**. In: Teoria e Cultura: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF/Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Ciências Sociais. v. 9 n 2 jul.- dez. 2014, Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/TeoriaeCultura/issue/view/547>. Acesso: 15 jan 2025.

DAMASCENO, Marizete Gouveia; ZANELLO, Valeska M. Loyola. **Saúde Mental e Racismo Contra Negros**: Produção Bibliográfica Brasileira dos Últimos Quinze Anos. In: Brasília, Psicologia: Ciência e Profissão Jul/Set. 2018 v. 38 n°3, 450-464.

DANTAS, Carolina Vianna *et al.* **O negro no Brasil**: trajetórias e lutas em dez aulas de história. 1º edição. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

DAVID, Gabriel. **Caso de racismo religioso**: Agremiação, rebaixada para a Série Ouro, entrou com recurso contra as notas na Liesa. In: [Entrevista e Matéria realizada por: Bernardo Araújo e Geraldo Ribeiro]. Jornal o Globo - Carnaval - Portal de notícias do Grupo Globo, Rio de Janeiro, 10 mar. 2025. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/carnaval/noticia/2025/03/10/caso-de-racismo-religioso-diz-gabriel-david-sobre-perda-de-ponto-da-upm-por-termos-em-ioruba-no-samba.ghtml>. Acesso em: 10 mar 2025.

DE CASTRO MARINHO, Paula Márcia. **Intolerância religiosa, racismo epistêmico e as marcas da opressão cultural, intelectual e social**. Sociedade e Estado, [S. l.], v. 37, n. 02, p. 489–510, 2022. DOI: 10.1590/s0102-6992-202237020005. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/39539>. Acesso em: 30 mar 2025.

DEBORTOLI, José Alfredo Oliveira. NIGRI, Bruno Silva. **O Samba no Contexto do Candomblé**: Festa, Mito e Sacralidade como Experiências de Lazer. LICERE - Revista do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer, Belo Horizonte, v. 18, n. 3, p. 275–304, 2015. DOI: 10.35699/1981-3171.2015.1140. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/licere/article/view/1140>. Acesso em: 03 abr 2025.

DICIO. In: **Dicionário - Paralogismo**. " em *Só Filosofia*. Virtuoso Tecnologia da Informação, 2008-2024. Disponível em http://filosofia.com.br/vi_dic.php?pg=1&palvr=P. Acesso: 06 nov 2024.

DOMINGUES, P.. **Movimento negro brasileiro**: alguns apontamentos históricos. Tempo, v. 12, n. 23, p. 100–122, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/yCLBRQ5s6VTN6ngRXQy4Hqn/?lang=pt&format=pdf>. Acesso: 10 abr 2025.

DUARTE, Elaine Cristina Ferreira. **Tráfico atlântico de escravos**. Arquivo Nacional; Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: https://historialuso.an.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5141&Itemid=336. Acesso: 19 mar 2025.

DUARTE, Samuel Correa. **Candomblé e umbanda**: a devoção em revista. Estudos de Religião, [S. l.], v. 36, n. 3, 2024. DOI: 10.15603/2176-0985/er.v36n3p221-230. Disponível

em: <https://revistas.metodista.br/index.php/estudosreligiao/article/view/283/275>. Acesso: 19 fev 2025.

ECO, Umberto. Definições léxicas. *In: A intolerância: foro internacional sobre a intolerância*. Unesco, La Sorbonne, 1997. Academia universal das culturas, publicação sob a direção de Françoise Barret-Ducrocq, trad. Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

EVANGELISTA, Lázaro de Oliveira. **Religião de matriz africana/afro-brasileira**: Lócus de resistência, acolhimento e educação. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRS. Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Porto Alegre, 2019. Disponível em:

<https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/200101/001102404.pdf>. Acesso: 31 jul 2024.

FANON, Frantz. **Em defesa da Revolução Africana**. Tradução de Isabel Pascoal. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1980. Disponível em:

<https://cd25a.uc.pt/media/pdf/Biblioteca%20digital/Em%20Defesa%20da%20Revolucao%20Africana%20-%20Frantz%20Fanon.pdf>. Acesso: 01 abr 2025.

FERNANDES, Gabriel Costa; MOTA, José Ronivon dos Santos; HISSA, Sarah de Barros Viana. **Paisagem viva, sítio fantasma**: sensibilizações imagéticas sobre o presente da Igreja Nossa Senhora dos Remédios, em Cachoeira, Bahia. *Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, [S. l.], v. 18, n. 2, p. 71–94, 2024. DOI: 10.31239/vtg.v18i2.49518.

Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/vestigios/article/view/49518>. Acesso: 30 mai 2025.

FERNANDES, Nathália Vince Esgalha. **A discriminação contra religiões afrobrasileiras**, um debate entre intolerância e racismo religioso no estado brasileiro. *In: Revista Calundu – Vol.5, N.2, Jul-Dez*. Brasília, 2021. Disponível em: <https://calundu.org/wp-content/uploads/2022/02/v5n2-especial-4.pdf>. Acesso: 07 mar 2025.

FERRAZ, Luiz Pedreira do Coutto. **Coleção de Leis do Império do Brasil - 1854**, Página 45 Vol. 1 pt I (Publicação Original). Rio de Janeiro: (1854, art. 69). Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-1331-a-17-fevereiro-1854-590146-publicacaooriginal-115292-pe.html>. Acesso: 25 ago 2024.

FERREIRA, M. S.; CARVALHO, M. C. de A. **Estigma associado ao transtorno mental**: uma breve reflexão sobre suas consequências. *Revista Interdisciplinar de Estudos em Saúde*, [S. l.], v. 6, n. 2, 2018. DOI: 10.33362/ries.v6i2.1094. Disponível em:

<https://periodicos.uniarp.edu.br/index.php/ries/article/view/1094>. Acesso: 22 fev 2025.

FONSECA, Alexandre Brasil Carvalho (org.). **Estado laico, intolerância e diversidade religiosa no Brasil**: pesquisas, reflexões e debates. Brasília: Ministério dos Direitos Humanos, 2018.

FONSECA, Manoel Deodoro da; SALLES, M. Ferraz de Campos. **Coleção de Leis do Brasil - 1890**, Página 2664 Vol. Fasc.X (Publicação Original). código penal dos Estados Unidos do Brazil. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Artigos: 157, 402-404. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso: 26 ago 2024.

FONSECA SILVA, Lucimar. **A liderança feminina no espaço do terreiro de candomblé da Bahia**. Como estratégia de luta, resistência e amor. No combate ao preconceito e ao

racismo religioso. Dissertação apresentada à Banca Examinadora de Mestrado Profissional em Ensino de História em Rede Nacional - núcleo Universidade Federal de Mato Grosso - UFMT. Mato Grosso, (2021). Disponível em: <https://educapes.capes.gov.br/bitstream/capes/699658/2/Lucimar%20Fonseca%20-%20Disserta%20a7%20-%20ProfHist%20-%20UFMT.pdf>. Acesso: 23 mar 2025.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

FREITAS, Mariana Lira de; ECCARD, Ana Flávia Costa. **A construção do inimigo social: uma análise da utilização da linguagem enquanto mecanismo de dominação sob a perspectiva de Wittgenstein**. In: Ensaios Filosóficos – Revista de Filosofia. Rio de Janeiro, 2023. Disponível em: <https://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo27/27.pdf>. Acesso: 03 mar 2025.

FREITAS, Ricardo Oliveira de. **Candomblé e Mídia: Breve histórico da tecnologização das religiões afro-brasileiras nos e pelos meios de comunicação**. In: Acervo: revista do Arquivo Nacional. — v. 16, n. 2 (jul./dez. 2003). — Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, (2003, p. 64). Disponível em: <https://revista.an.gov.br/index.php/revistaacervo/issue/view/11/64>. Acesso: 02 fev 2025.

FUINI, Pedro. Nascimento de Hegel. **Entrevista com Raphael Feliciano**. Serviço de Comunicação Social. Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas Universidade de São Paulo (FFLCH). São Paulo, 2022. Disponível em: <https://www.fflch.usp.br/36579>. Acesso: 30 mar 2024.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar: a vida hermenêutica da teologia**. Petrópolis: Vozes, 2004.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Caminhos da alma: memória afro-brasileira**. São Paulo: Summus, 2002. Disponível em: <https://www.centroafrobogota.com/attachments/article/33/Zelio%20de%20Moraes%20e%20as%20origens%20da%20umbanda%20no%20Rio%20de%20Janeiro,%20Emerson%20Giumbelli.pdf>. Acesso: 08 fev 2025.

GOBINEAU, Arthur. **Ensaio sobre as desigualdades da raça humana**. Tradução Antônio Fontoura. Curitiba, Antonio Fontoura, 2021.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980. Disponível em: https://www.mprj.mp.br/documents/20184/151138/goffman,erving.estigma_notassobreamanipulacaodaidentidadedeteriorada.pdf. Acesso: 21 fev 2025.

GOMES, Flávio dos Santos; In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; (org.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Disponível em: https://contrapoder.net/wp-content/uploads/2020/04/SCHWARCZ_-_GOMES-2018.-Dicion%C3%A1rio-da-escravid%C3%A3o-e-liberdade.pdf. Acesso: 18 jan 2025.

GOMES, Marcela de Andrade. **CRAS e intervenção psicopolítica: os terreiros como lugar de pertença, acolhimento e resistência política**. Rev. psicol. polít., São Paulo, v. 20, n. 47, p. 87-101, abr. 2020. Disponível em:

<http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2020000100008&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 03 abr 2025.

GONÇALVES, Delmo. **Diálogo inter-religioso**: uma abordagem na perspectiva de Raimon Panikkar. Comunicação enviada para o XIV simpósio filosófico teológico FAJE e VIII simpósio internacional das ciências da religião PUC Minas. Belo Horizonte, 2018. Disponível em: https://www.faje.edu.br/simposio2018/comunicacoes_ao_doutores.php. Acesso: 23 jun 2025.

GONÇALVES DA SILVA, Vagner. **Exu do Brasil**: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. Revista de Antropologia, São Paulo, Brasil, v. 55, n. 2, 2013. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.2012.59309. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/59309>.. Acesso em: 8 set. 2025.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. O que é Ciência da Religião? Cap. 1 ciência sobre o quê? Trad. Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.

GUERRIERO, Silas *et al* (ORG.). **Antropos e psique: o outro e sua subjetividade**. São Paulo: Olhos d'Água, 2000.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Raça, cor, cor da pele e etnia**. Cadernos de Campo, 1991, São Paulo, Brasil, v. 20, n. 20, p. 265–271, (2011). DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v20i20p265-271. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/36801>. Acesso: 19 abr 2025.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. Novos Estudos CEBRAP N.º 43, novembro 1995 pp. 26-44. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2128310/mod_resource/content/1/ASG_racismo_e_anti_racismo_NE%2043_1995.pdf. Acesso: 28 jan 2024.

HAMLIN, C.; VANDENBERGHE, F.; PERRUSI, A. **O pluralismo na teoria social**: novas frentes/fronteiras na teoria social contemporânea. Política & Trabalho: revista de ciências sociais, [S. l.], v. 1, n. 40, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/view/20140>. Acesso: 28 jun 2025.

HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005. Disponível em: <https://gruponsepr.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/10/hasenbalg-discriminac3a7c3a3o-e-desigualdades-raciais-no-brasil-carlos-hasenbalg.pdf>. Acesso: 22 nov 2024.

IBGE, Diretoria de Pesquisas, Coordenação de População e Indicadores Sociais. Estudos e Pesquisas • **Informação Demográfica e Socioeconômica** • n. 48. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101972_informativo.pdf. Acesso: 03 mar 2024.

IGREJA CATÓLICA. Arquidiocese de Belo Horizonte (MG). Livro Avisos e Mandamentos nº I: Aviso nº 5 **Proibição da festa chamada Reinado**, 10 ago. 1923. Belo Horizonte, MG: Arquidiocese de Belo Horizonte, 1923.

IN: ENCICLOPEDIA, **Significados**. Porto: 7Graus, 2024. Disponível em: <https://www.significados.com.br/neocolonialismo/>. Acesso: 30 mar 2024.

IN: **Cultura africana e cultura afro-brasileira**: qual a diferença? INE - Instituto Nacional de Ensino (2025). Disponível em: <https://www.blog.institutoine.com.br/cultura-africana-e-cultura-afro-brasileira-qual-a-diferenca/#:~:text=A%20cultura%20africana%20%C3%A9%20a,africana%20e%20cultura%20afro%2Dbrasileira..> Acesso em: 06 jul 2025.

INSTITUTO ALANA. **Lei 10.639/03**: a atuação das Secretarias Municipais de Educação no ensino de história e cultura africana e afro-brasileira. São Paulo, SP: Instituto Alana, 2023. Disponível em: <https://alana.org.br/lei-10639-ensino/>. Acesso: 30 jun 2025.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Brasil**: 500 anos de povoamento. Rio de Janeiro: 2000. Disponível em: <https://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/negros/regioes-de-origem-dos-escravos-negros.html>. Acesso: 06 jan de 2025.

INTERMISTURA. *In*: Dicionário michaelis. dicionário brasileiro da língua portuguesa. São Paulo, Michaelis, 2025. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=intermistura>. Acesso: 01 jun 2025.

IPEA. Crescimento dos estabelecimentos religiosos no país é liderado por igrejas pentecostais e neopentecostais. Brasília: Ipea, 2023. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/portal/categorias/45-todas-as-noticias/noticias/14594-crescimento-dos-estabelecimentos-religiosos-no-pais-e-liderado-por-igrejas-pentecostais-e-neopentecostais>. Acesso: 20 jun 2025.

JESUS, Fernando Santos de. SILVA, Erivelton Thomaz da. MEDEIROS, Fabrícia Cristina Araújo de Souza. **O movimento negro e a educação na primeira metade do Século XX**. *In*: Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento. Ano. 06, Ed. 10, Vol. 08, pp. 86-104. São Paulo, 2021. ISSN: 2448-0959. Disponível em: <https://www.nucleodoconhecimento.com.br/wp-content/uploads/2021/11/o-movimento-negro-1.pdf>. Acesso: 17 jun 2025

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. tradução Maria Luíza Appy. Petrópolis, RJ : Vozes, 2000. Disponível em: <https://psicologadrumond.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/08/c-g-jung-os-arquc3a9tipos-e-o-inconsciente-coletivo.pdf>. Acesso: 05 mar 2025.

JÚNIOR, Jurandir A. S. B. **Discriminação legal às religiões de matrizes africanas (1889 – 1988)**. *In*: Revista em favor da igualdade racial, [S. l.], v. 4, n. 3, p. 115–128, 2021. DOI: 10.29327/269579.4.3-10. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/RFIR/article/view/5051>. Acesso: 8 jun 2025.

JURUÁ, Padrinho. **Umbanda – A Manifestação do Espírito para a Caridade – Módulos I, II, III e IV**”. São Caetano do Sul, 2013. Disponível em: https://www.mataverde.org/arquivos/L_origem_umbanda2.pdf. Acesso: 21 fev 2025.

KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África**, I: Metodologia e pré-história da África/ editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000379517>. Acesso: 30 mar 2024.

KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera de. orgs. Marcelo Barros. **O candomblé bem explicado:** nações bantu, iorubá e fon. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2009. Disponível em: <https://fliphtml5.com/ikeb/pdgj>. Acesso: 01 de jan 2025.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia.** Tra. Marie Agnès Chauvel. São Paulo: Brasiliense 2003. Disponível em: https://pedropeixotoferreira.wordpress.com/wp-content/uploads/2010/03/laplantine_aprender-antropologia.pdf. Acesso: 28 mar 2024.

LE GOF, Jacques. **A intolerância:** Foro internacional sobre a intolerância. *Org.* Françoise Barret-Ducrocq. Academia Universal das Culturas. Unesco 27 de março de 1997, la Sorbonne, 28 de março de 1997. Tradução: Eloá Jacobina. Rio de Janeiro, Bertand Brasil 2000.

LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. **Fundamentalismo:** Escritura e teologia entre fé e razão. *In:* Revista Atualidade Teológica - Dpto. de Teologia da PUC- Rio / Brasil - nº: 18282. Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev_ateo.php?strSecao=fasciculo&fas=26010&NrSecao=X3&secao=ARTIGOS&nrseqcon=18282. Acesso: 15 jun 2025.

LOPES, Saskya Miranda. **A Tradução Intercultural e as Religiões afro-brasileiras.** *As Sociedades Contemporâneas e Os Direitos Humanos = Contemporary Societies and Human Rights*, edited by Bruno Sena Martins et al., DGO-Digital original, SciELO – Editus - Editora da UESC, 2018, pp. 225–45. *JSTOR*. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/10.7476/9788574555256.15>. Acesso: 17 Mar 2025.

LOSURDO, Domenico. **Colonialismo e a Luta Anti-Colonial.** Boitempo Editorial: São Paulo, 2020.

LOTT, Wanessa Pires. **Tem festa de negro na República branca:** o Reinado em Belo Horizonte na Primeira República. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUBD-AQHH3W/1/tese_hist_ria_wanessa_pires_lott.pdf. Acesso: 23 abr 2024.

MACHADO, Gerson. **Religiões afro-brasileiras e espaço urbano:** negociações e (re)significações. *In:* Revista Jesus Histórico (RJHR), vol. XII, n. 21, (2019). Disponível em: <https://klineeditora.com/revistajesushistorico/arquivos22/6-GERSON-MACHADO.pdf>. Acesso: 09 set 2024

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço:** relações entre magia e poder no Brasil. Arquivo Nacional. Rio de Janeiro, 1992. Disponível em: <https://bdan.an.gov.br/server/api/core/bitstreams/d8b4869a-e8fe-4d30-a474-7c4564b92950/content>. Acesso: 29 jun 2025.

MARCUSSI, Alexandre Almeida - **Cativeiro e cura:** experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII. Tese de doutorado História Social. São Paulo: Universidade de São Paulo - USP, (2015). Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-11112015-134749/publico/2015_AlexandreAlmeidaMarcussi_VCorr.pdf. Acesso: 10 jan 2025.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. *et al*; *In*: Vagner Gonçalves da Silva (org.) **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp, 2007.

MARINHO, Paula Márcia de Castro. **Intolerância religiosa**, racismo epistêmico e as marcas da opressão cultural, intelectual e social. *In*: Revista Sociedade e Estado Volume 37, Número 2, Maio/Agosto 2022. FCS - UFG. Goiás, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/7nwNP6t5HpR4YhyWL64hbFp/?format=pdf&lang=pt> Acesso: 19 jun 2025.

MELO, Érica Renata Chaves Araújo de. **A Formação do povo brasileiro a partir do pensamento de Lélia González e Abdias do Nascimento**. *In*: Sociologias Plurais, [S. l.], v. 9, n. 2, 2023. DOI: 10.5380/sclplr.v9i2.9, 2003. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/sclplr/article/view/92003>. Acesso: 21 abr 2025.

MENDES, Maria Manuela. **Raça e racismo: controvérsias e ambiguidades**. *In*: Vivência: Revista de Antropologia, vinculada ao Departamento de Antropologia e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN. n.39, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/1938>. Acesso: 28 mar 2024

MENDONÇA, Saulo Chagas. **Sim, sim! não, não!** a demonização das religiões afro-brasileiras à luz do supremo tribunal federal. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília - UNB. Brasília, 2019. Disponível em: https://www.repositorio.unb.br/bitstream/10482/35865/1/2019_SauloChagasMendon%c3%a7a.pdf. Acesso: 24 de jul 2024.

MERLO, Hugo R. **A mestiçagem como conceito histórico: uma descrição teórica**. *In*: Revista de Teoria da História, Goiânia, v. 26, n. 1, p. 100–119, 2023. DOI: 10.5216/rth.v26i1.74687. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/teoria/article/view/74687>. Acesso: 24 ago 2024.

MICHAELIS. *In*: DICIO, **Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa**. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 2024. Disponível: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/epifen%C3%B4meno/>. Acesso: 03 mar 2024

MILANI, Luciano. **As Maltas da capoeira**. *In*: Blog portal da capoeira. Notícias, Publicações, Artigos e Crônicas da Capoeira. Disponível em: <https://portalcapoeira.com/capoeira/curiosidades/as-maltas-da-capoeira/>. Acesso: 26 de ago. 2024.

MIRANDA, Tiago; MONTEIRO, Mariana. **Proposta isenta entidades religiosas e sem fins lucrativos de pagar registro**. Portal da Câmara dos Deputados - Agência Câmara de Notícias. Brasília, 2013. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/393539-proposta-isenta-entidades-religiosas-e-sem-fins-lucrativos-de-pagar-registro/>. Acesso: 15 jun 2025.

MOTA, Emília Guimarães. **Diálogos sobre religiões de matrizes africanas: racismo religioso e história**. *In*: Revista Calundu - vol. 2, n.1, jan - jun 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/9543/8434>. Acesso: 28 jan 2024.

MOTT, L. **Bahia: inquisição e sociedade**. Salvador: EDUFBA, 2010. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/yn/pdf/mott-9788523208905.pdf>. Acesso: 05 jun 2025.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do Negro Brasileiro**. São Paulo: Ática, 1988. Disponível em: <https://contrapoder.net/wp-content/uploads/2021/05/MOURA-SOCIOLOGIA-DO-NEGRO-BRASILEIRO-PARTE-1.pdf>. Acesso: 31 mai 2025.

MUNANGA, Kanbengelê. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Artigo escrito para a revista online; Inclusão Social da Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG. Belo Horizonte, 1999. Disponível em: <https://www.ufmg.br/inclusaosocial/?p=59#:~:text=Em%201684%2C%20o%20franc%C3%AAs%20Fran%C3%A7ois,grupos%20fisicamente%20contrastados%2C%20denominados%20ra%C3%A7as>. Acesso: 14 mar 2024.

NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. Petrópolis: Vozes, 1980. Disponível em: <https://estudosetnicosraciaisufabc.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/02/09-b-nascimento-o-quilombismo-pag-1-280-1.pdf>. Acesso: 22 abr 2025.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Abdias Nascimento**: Grandes vultos que honraram o Senado. Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas. Brasília: (2014, p. 11). Disponível em: <https://ipeafro.org.br/wp-content/uploads/2017/02/biografia-abdias.pdf>. Acesso: 21 abr 2025.

NASCIMENTO, W. **Sobre os candomblés como modo de vida**: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *In*: Revista Ensaios Filosóficos, Volume XIII. Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: https://www.ensaiofilosoficos.com.br/Artigos/Artigo13/11_NASCIMENTO_Ensaio_Filosoficos_Volume_XIII.pdf Acesso: 06 abr 2024.

NOGUEIRA, N.; ANDRADE, R. G. N. **Ancestralidade Africana da Cultura e da Identidade do Samba**. Revista Subjetividades, [S. l.], v. 16, n. 1, p. 166–180, 2017. DOI: 10.5020/23590777.16.1.166-180. Disponível em: <https://ojs.unifor.br/rmes/article/view/5179>. Acesso em: 10 abr 2025.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância Religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020. *E-book*

NUNES, Caroline. **50 anos do Conselho Nacional de Mulheres Negras e a luta pelos direitos das domésticas**. Revista Nós Terra online. São Paulo, 2022. Disponível em: https://www.terra.com.br/nos/50-anos-do-conselho-nacional-de-mulheres-negras-e-a-luta-pelos-direitos-das-domesticas,cead039ce0c07221564816d4a8d2b3937in0hq42.html?utm_source=clipboard. Acesso: 19 abr 2025.

O GLOBO. **Após 100 anos de proibição, congado volta a ocupar igrejas católicas de Belo Horizonte**. [Matéria realizada por: Dener Alano, Luana Nunes e Rafaela Mansur, TV Globo e g1 Minas]. G1 Minas. *In*: Portal de notícias do Grupo Globo, Belo Horizonte, 10 ago. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2023/08/10/apos-100-anos-de-proibicao-congado-volta-a-ocupar-igrejas-catolicas-de-belo-horizonte.ghtml>. Acesso: 21 mar 2025.

OLIVEIRA, Davi Mesquita de. **Notas sobre pluralismo, diálogo inter-religioso e missão**. *Revista Ateo*, PUC-Rio. n.º.: 27122. Referência DOI: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATEo.27122>. Rio de Janeiro, 2016. Disponível em:

https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev_ateo.php?strSecao=fasciculo&fas=27130&NrSecao=X3&secao=DOSSI%20DI%20LOGO%20ECUM%20ANICO%20INTER-RELIGIOSO%20ARTIGOS&nrseqcon=27122. Acesso: 23 jun 2025.

OLIVEIRA, J. L. S.; RODRIGUES, D. DOS S.; CAVALCANTE, J. DE S.; LACERDA, P. H. F. **Resistência cultural das religiões afro-brasileiras**: o papel do afroturismo na promoção da educação antirracista. Ateliê do Turismo, 2025. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/adturismo/article/view/21362/15338>. Acesso: 02 jul 2025.

OLIVEIRA, Kiusam Regina de. **Candomblé de Ketu e educação**: estratégias para o empoderamento da mulher negra. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-16062008-161253/>. Acesso: 30 mai 2025.

OLIVEIRA, L. L.; FONTENELE, L. **Entre priapo e dioniso**: reflexões sobre a masculinidade. *Psicanálise & In: Barroco em Revista*, [S. l.], v. 17, n. 3, p. 88–113, 2019. DOI: 10.9789/1679-9887.2019.v17i3.88-113. Disponível em: <https://seer.unirio.br/psicanalise-barroco/article/view/9631>. Acesso: 4 mar 2025.

OLIVEIRA, Nathália Fernandes de. **A repressão policial às religiões de matriz afro-brasileiras no Estado Novo (1937-1945)**. Dissertação de mestrado em História Social - Universidade Federal Fluminense (UFF). Niterói, (2015). Disponível em: <https://www.historia.uff.br/stricto/td/1903.pdf>. Acesso: 4 mar 2025.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de; FARIA, Luís de Castro. **O contacto interétnico e o estudo de populações**. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 17-20, p. 31-48, (1969-1972). Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org>. Acesso em: 24 set. 2025.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero; tradução wanderson flor do nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. Disponível em: https://www.professores.uff.br/ricardobasbaum/wp-content/uploads/sites/164/2022/05/Oyewumi_Oyeronke_A_Invencao_das_Mulheres.pdf. Acesso: 13 mar 2024

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Visualizing the Body**: Western Theories and African Subjects in: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de wanderson flor do nascimento. Brasília 2002. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%C%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_visualizando_o_corpo.pdf. Acesso: 28 de out 2024

PACHECO, Edil. **Ijexá (Filhos de Gandhi)**. Rio de Janeiro, EMI Records Brasil Ltda, 1981. Duração: 3 minutos e 51 segundos.

PANASIEWICZ, Roberlei *et al.* **Dicionário do pluralismo religioso**. São Paulo: Recriar 2020.

PANIKKAR, Raimon. **Culturas y religiones en diálogos: pluralismo y interculturalidad**. Herder. Barcelona 2018.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

PAULO FRANCO, G. **As religiões de afro-brasileiras no Brasil: luta, resistência e sobrevivência**. *Sacrilegens*, [S. l.], v. 18, n. 1, p. p. 30–46, Juiz de Fora, 2021. DOI: 10.34019/2237-6151.2021.v18.34154.

Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/34154>. Acesso: 27 dez 2024.

PEREIRA, André Luiz. **História e memória da umbanda: o mito de fundação na construção da identidade umbandista**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-raciais (PPRER), do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET/RJ). Rio de Janeiro, 2023. Disponível em: https://dippg.cefet-rj.br/pprer/attachments/article/81/205_Andre%CC%81%20Luiz%20Freire%20Pereira.pdf. Acesso: 08 fev 2025.

PERSONALIDADES. In: Ipeafro, 2025. Disponível em: <https://ipeafro.org.br/personalidades/abdias-nascimento/>. Acesso: 19 jun 2025.

PETEAN, Antonio Carlos Lopes. **O racismo como questão epistemológica: uma interpretação discurso religioso evolucionista da Igreja Universal do Reino de Deus**, 2011, 216 f. ; 30 cm Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Campus de Araraquara. São Paulo, 2011.

PINHO, Osmundo Araújo; SANSONE, Livio *et al.* **Raça: novas perspectivas antropológicas** 2 ed. rev. Salvador : Associação Brasileira de Antropologia : EDUFBA, 2008. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/3tqqd/pdf/pinho-9788523212254.pdf>. Acesso: 13 mar. 2024.

PIRES, E. G.. **O legado de lélia gonzalez**. In: Revista: Educação & Sociedade, v. 43, p. e262088, Campinas, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/K6hJsSgDBDcsPVY76XN7B9N/?lang=pt&format=pdf>. Acesso: 21 abr 2025.

PORTAL Catarinas. Live: **2º ciclo de debate sobre racismo religioso**. Rio de Janeiro: 2022. Youtube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=oPzLt117p_E. Acesso: 28 jan 2024.

PRANDI, Reginaldo. **Nas pegadas dos voduns**. Afro-Ásia, Salvador, n. 19-20, 1997. DOI: 10.9771/aa.v0i19-20.20950. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20950>. Acesso: 4 mar 2025.

PRANDI, Reginaldo. **O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso**. Universidade de São Paulo - USP - Departamento de Sociologia. Estudos avançados. 18 (52). São Paulo, 2004. Disponível em: <https://revistas.usp.br/eav/article/view/10033/11605>. Acesso: 31 jul 2004.

PRANDI, Reginaldo. **Exu, de mensageiro a diabo**. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. Revista USP, São Paulo, Brasil, n. 50, p. 46–63, 2001. DOI: 10.11606/issn.2316-

9036.v0i50p46-63. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revusp/article/view/35275..> Acesso em: 8 set. 2025.

QUIJANO, Aníbal. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, 2005. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso: 23 fev 2025.

RAMOS, Rodrigo Maciel. **Candomblé e umbanda: caminhos terapêuticos afrobrasileiros.** Dissertação apresentada no Centro Universitário de Brasília - Uniceub. Brasília, 2015. Disponível em: <https://repositorio.uniceub.br/jspui/bitstream/235/9672/1/61200866.pdf>. Acesso: 19 fev 2025.

REESINK, E.B.; REESINK, M. Lins. **A “conquista espiritual” dos tupinambá: a originalidade teórico-conceitual da aculturação e o regime de relação assimétrica de Thales de Azevedo.** Caderno CRH, [S. l.], v. 36, p. e023016, 2023. DOI: 10.9771/ccrh.v36i0.38595. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/38595>. Acesso: 08 mar 2025.

REIS, Diego dos Santos. **Saberes encruzilhados: (de)colonialidade, racismo epistêmico e ensino de filosofia.** Educar em Revista, [S. l.], v. 36, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/educar/article/view/75102>. Acesso: 12 mar 2025.

REIS, João José. **A presença negra: encontros e conflitos.** In: (org.) INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. IBGE, Centro de Documentação e Disseminação de Informações. Brasil: 500 anos de povoamento. Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv6687.pdf>. Acesso: 12 de mai 2025.

REIS, João José. **Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu do pasto de cachoeira, 1785.** In: (org.) Revista Brasileira de História - v. 8, número:16. São Paulo, 1988. Disponível em: https://www.anpuh.org/revistabrasileira/view?ID_REVISTA_BRASILEIRA=25. Acesso: 12 de mai 2025.

RELATÓRIO PANORAMA geral do contexto de racismo religioso no Brasil. In: Orgs. Criola, Ilê Axé Omiojuarô e Ilê Axé Omi Ogun siwajú. Rio de Janeiro, 2024. Disponível em: <https://criola.org.br/wp-content/uploads/2024/01/Relatorio-Racismo-Religioso-2.pdf>. Acesso: 11 mar 2025.

RENSA, Região Episcopal Nossa Senhora da Aparecida. **Dom Nivaldo dialoga com Reinados e apresenta documento de reparação histórica.** Belo Horizonte, 2023. Disponível em: <https://regiaorensa.arquidiocesebh.org.br/noticias/dom-nivaldo-dialoga-com-reinados-e-apresenta-documento-de-reparacao-historica/>. Acesso: 15 jun 2025.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995. *E-book*. Disponível em: https://cursosextenso.usp.br/pluginfile.php/834778/mod_resource/content/1/RIBEIRO%2C%20Darcy.%20O%20povo%20brasileiro%20%281995%29.pdf. Acesso: 26 jul 2025.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno Manual Antirracista.** 1. ed. São Paulo. Companhia das Letras, 2019. Disponível em:

https://cogetes.epsjv.fiocruz.br/storage/ANEXO_SOCIOLOGIA_2%C2%BAANO_PEQUENO_MANUAL_ANTIRRACISTA_RIBEIRO_DJAMILA-v_5f0659881d9e4.pdf. Acesso: 30 mar 2024.

RICOEUR, Paul. Etapa atual do pensamento sobre a intolerância. *In: A intolerância: foro internacional sobre a intolerância*. Unesco, La Sorbonne, 1997. Academia universal das culturas, publicação sob a direção de Françoise Barret-Ducrocq, trad. Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

ROCHA, E. da S.; LEVY, S. D. “**This Is America**”: a era Jim Crow e os lugares de memória da Guerra de Secessão na arte visual de Hiro Murai. *Visualidades*, Goiânia, v. 19, 2022. DOI: 10.5216/v.v19.59346. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/VISUAL/article/view/59346>. Acesso: 30 mar 2024.

RODRIGUES, Eder Bomfim. **Estado Laico e Símbolos Religiosos no Brasil**: As Relações entre Estado e Religião no Constitucionalismo Contemporâneo. Curitiba: Juruá, 2014.

RODRIGUES, R.N. **Os africanos no Brasil** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. ISBN: 978-85-7982-010-6. Available from SciELO Books. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/mmtct/pdf/rodrigues-9788579820106.pdf>. Acesso: 07 mar 2025.

RODRIGUES, Uliania Marinho. **Da intolerância religiosa ao racismo religioso**: desafios e possibilidades na sala de aula. Dissertação de mestrado. universidade Federal de Lavras. UFLA, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufla.br/items/11191572-250a-42f6-a282-d6921c4ba1c7/full>. Acesso: 25 fev 2024.

ROHDE, Bruno Faria. **A umbanda tem fundamento, e é preciso preparar**: abertura e movimento no universo umbandista. 154 f. 2010. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) - Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Prof. Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/8977/1/Bruno%20Faria%20Rohde.pdf>. Acesso: 09 de fev 2025.

SALAS Astrain, Ricardo. **Ética intercultural**: (re) leituras do pensamento latino-americano [E-book]; Tradução e revisão: Dilnéia Tavares do Couto e Jovino Pizzi. 2. ed. São Leopoldo: Oikos, 2021. Disponível em: <https://oikoseditora.com.br/files/Etica%20Intercultural%20-%20E-book.pdf>. Acesso: 19 out 2024.

SALES, Beatriz. **O que é Civil Law?** *In: Artigo publicado no site de Artigos e Notícias JusBrasil*. Salvador, 2021. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/artigos-noticias/busca?q=o+que+%C3%A9+civil+law>. Acesso: 09 mar 2025.

SAMPAIO, Francisco. **Raimundo Nina Rodrigues**. *In: Revista online de Anais da Academia Nacional de Medicina - ANM*. Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <https://www.anm.org.br/raimundo-nina-rodrigues/>. Acesso: 07 mar 2025.

SANTANA, B. da P.; DA SILVA, E. M.; ANGELIM, Y. **Negro(a)s na mídia brasileira**: estereótipos e discriminação ao longo da formação social brasileira. *Lutas Sociais*, [S. l.], v. 22, n. 40, p. 52–66, 2019. DOI: 10.23925/ls.v22i40.46651. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ls/article/view/46651>. Acesso: 30 mar 2025.

SANT'ANNA, Márcia. **Escravidão no Brasil: Os terreiros de candomblé e a resistência cultural dos povos negros.** IPHAN / revista Oralidd. Rio de Janeiro: (2001-2003). Disponível em:

http://www.pontaojongo.uff.br/sites/default/files/upload/escravidaao_no_brasil_os_terreiros_d_e_candomble_e_a_resistencia_cultural_dos_povos_negros.pdf. Acesso: 24 set 2025.

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, quilombos modos e significados.** Brasília: INCTI/UNB, 2015.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia.** Salvador : EDUFBA, 2009. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ufba/179/4/O%20poder%20dos%20candombles.pdf>. Acesso: 09 abr 2025.

SANTOS, I. **Desafios contemporâneos em prol da liberdade religiosa.** In: Debates do NER, [S. l.], Porto Alegre, 2021. DOI: 10.22456/1982-8136.121173. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/121173>. Acesso: 4 jul 2025.

SANTOS, Sandro Gomes do. **Discurso sobre a afrodescendência no Rio de Janeiro na Belle Époque.** Dissertação de mestrado. UERJ: Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: https://www.bdt.uerj.br:8443/bitstream/1/6853/1/Sandro%20Gomes%20dos%20Santos_Dissertacao.pdf. Acesso: 27 mar 2025.

SANTOS, Wéllia Pimentel. **História, cultura e intolerância acerca das religiões de matrizes africanas no Brasil.** Revista Calundu - vol. 2, n.1, jan-jun 2018. Disponível em: <https://calundu.org/wp-content/uploads/2018/10/texto-01.pdf>. Acesso: 13 jan 2024.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870 -1930.** São Paulo : Companhia das Letras, 1993.

SEPULVEDA, Claudia de Alencar Serra e. [et al]. **Darwinismo e racismo científico no Brasil.** Feira de Santana: UEFS Editora, 2023.

SERAFIM, Vanda Fortuna. **O discurso de Raimundo Nina Rodrigues acerca das religiões africanas na Bahia do século XIX.** Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá. Maringá, UEM/PR, 2010.

SILVA Jr., Hédio. Notas sobre sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil. In: **Intolerância religiosa: impactos dos neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro.** Vagner Gonçalves da Silva et al. São Paulo: Edusp, 2015.

SILVA Jr., Hédio. Perfil JusBrasil. 2025. Disponível em: <https://jusracialdobrasil085376.jusbrasil.com.br/>. Acesso: 19 jul 2025.

SILVA Jr., Hédio. **Racismo religioso: histórico e aparato jurídico do ódio ao legado civilizatório africano.** São Paulo: SaraivaJur, 2025. Disponível em: https://www.grupogen.com.br/livro-racismo-religioso-historico-e-aparato-juridico-1-edicao-2025-hedio-silva-jr-saraiva-jur-9786553629509#:~:text=e%2DBook%20*%20P%C3%A1ginas:%20184.%20*%20Publica%C3%A7%C3%A3o:%2018/02/2025. Acesso em: 22 jul. 2025.

SILVA, A. da S. e; SEREJO, J. A. M. **A Intolerância Religiosa Contra as Religiões Afro-Brasileiras e os Impactos Jurídicos do caso “Edir Macedo”**. Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito. PPGDir./UFRGS, [S. l.], v. 12, n. 1, 2017. DOI: 10.22456/2317-8558.72817. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/ppgdir/article/view/72817>. Acesso: 23 mar 2025.

SILVA, Allender Barreto Lima da; OLIVEIRA, Shirley Machado. **Glossário antidiscriminatório**: raça e etnia - vol. 3. (org) Coordenadoria de Combate ao Racismo e Todas as Outras Formas de Discriminação (CCRAD) e Coordenadoria de Inclusão e Mobilização Sociais (CIMOS). Belo Horizonte: Ministério Público de Minas Gerais, (2022). Disponível em: <https://www.mpmg.mp.br/data/files/20/20/D6/F6/A327B8100ACB4BA8760849A8/CCRAD%20MPMG%20Glossario%20Antidiscriminatorio%20vol%203%20-%20Raca%20e%20Etnia.pdf>. Acesso: 24 ago 2024.

SILVA, André. **Do passado ao presente**: Lineu. *In*: Artigo escrito para o blog da faculdade de medicina de Lisboa - Portugal. News nº115. Universidade de Lisboa, 2021. Disponível em: <https://www.medicina.ulisboa.pt/artigo/115/lineu>. Acesso: 19 mar 2024.

SILVA, Carolina Rocha. **“A culpa é do diabo”**: as políticas de existência na encruzilhada entre neopentecostalismo, varejo de drogas lícitas e terreiros em favelas do Rio de Janeiro. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ - Instituto de Estudos Sociais e Políticos. Rio de Janeiro, (2021).

SILVA, Giselda Shirley da; SILVA, Vandeir José da. **Quilombos Brasileiros**: alguns aspectos da trajetória do negro no Brasil. Revista Mosaico - Revista de História, Goiânia, Brasil, v. 7, n. 2, (2015). DOI: 10.18224/mos.v7i2.4120. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/4120>. Acesso: 16 jan 2025.

SILVA, Juliana Ribeiro da. **Homens de ferro**: os ferreiros na África central no século XIX. Dissertação apresentada para obtenção do título de mestre em história pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo - USP. São Paulo, 2008. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-03092009-145620/publico/JULIANA_RIBEIRO_DA_SILVA.pdf. Acesso: 13 jul 2024.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Através das águas**: os bantu na formação do Brasil. Vagner Gonçalves da Silva, Tata Nksi Katuvanjesi – Walmir Damasceno, Rosenilton Silva de Oliveira, José Pedro da Silva Neto. São Paulo: FEUSP, 2023.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005. Disponível em: https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=zQa3iHLFRAEC&oi=fnd&pg=PA9&dq=origens+do+candomble+e+da+umbanda&ots=FH_b2cMB38&sig=W0As0ZKuUAYXUgblKSp93J3kpvg#v=onepage&q&f=true. Acesso: 29 dez 2024.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu do Brasil**: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. Revista de Antropologia, São Paulo, Brasil, v. 55, n. 2, 2013. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.2012.59309. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/59309>. Acesso: 4 mar 2025.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. Ari Pedro Oro ... *et al*; Vagner Gonçalves da Silva (org.). São Paulo: Edusp, 2007.

SIMBIOSE. *In*: Dicionário Michaelis. dicionário brasileiro da língua portuguesa. São Paulo, Michaelis, 2025. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=simbiose>. Acesso: 01 jun 2025.

SIMONI, R. C. da S. CONGADAS: **Memória e tradição afro-brasileira**. Revista Mosaico - Revista de História, Goiânia, Brasil, v. 12, n. 1, p. 255–260, 2019. DOI: 10.18224/mos.v12i1.7863. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/7863>. Acesso : 18 mar 2025.

SOUZA, Jessé. **Como o racismo criou o Brasil** - 1ª ed. - Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2021. *E-book*

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Laura de Mello e. **Revisitando o calundu**. coord. Ronaldo Vainfas. Universidade Federal de São Paulo - USP. São Paulo: 2002. Disponível em: https://historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/CALUNDU_0.pdf. Acesso: 08 de jan. de 2025.

SOUZA, M. de M. e. **Catolicismo negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural**. Afro-Ásia, Salvador, n. 28, 2002. DOI: 10.9771/aa.v0i28.21046. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21046>. Acesso: 02 fev 2025.

SOUZA, Robson da Costa de; SILVA, Jefferson Evânio da. **Conservadorismos, fundamentalismo protestante e democracia no Brasil: Uma compreensão em chave pós-estruturalista**. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, N°. 42(1): 37-60, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/pxz3DXFg6rc8sQnZvpwSmHJ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso: 09 jun 2025.

STRAUSS, Lévi C. **Raça e história**. Lisboa: Presença, 1980. Disponível em: <https://we.riseup.net/assets/231452/Ra%C3%A7a-e-Hist%C3%B3ria-L%C3%A9vi-Strauss.pdf>. Acesso: 13 jul 2024.

TADVALD, Marcelo. **Notas históricas e antropológicas sobre o batuque no rio grande do sul**. Revista Relegens Thréskeia, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 46–59, 2016. DOI: 10.5380/rt.v5i1.45867. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/45867>. Acesso em: 07 mar 2025.

TAILCHED, Khalid Basher Mikha. **Contrapontos no pensamento fundamentalista: para uma análise crítica**. Tese de doutorado apresentada ao PPGELLI - programa de pós-graduação em estudos linguísticos e literários em inglês - letras - USP. São Paulo, 2012. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8147/tde-27022013-111119/publico/2012_KhalidBasherMikhaTailche_VCorr.pdf. Acesso: 15 jun 2025.

TANNUS, Lara. **Fim do apartheid na África do Sul**. In: Serviço de Comunicação Social. Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas Universidade de São Paulo (FFLCH). São Paulo, 2018. Disponível em: <https://www.fflch.usp.br/433>. Acesso: 30 mar 2024

TAVARES, Fátima; CAROSO; Carlos. **Tradição e conversão religiosa em quilombos**: cotejando produção bibliográfica e notas de pesquisa. Rio de Janeiro: Religião & Sociedade, 2024. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/jhQfqscopytdS7rthjjXBsFr/?lang=pt#>. Acesso: 20 de jan 2025.

TAVOLARO, L. **Teoria social e o (re)conhecimento da raça**: dilemas e reflexões. Teoria & Pesquisa Revista de Ciência Política, São Carlos, v. 18, n. 2, 2010. DOI: 10.4322/tp.v18i2.183. Disponível em: <https://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/view/183>. Acesso: 29 mar 2024.

TEIXEIRA, Faustino. **O diálogo em tempos de fundamentalismo religioso**. Publicado na Revista Convergência, v. 37, n. 356, p. 495-506, outubro 2002. Brasília, (2002). Disponível em: <https://crbnacional.org.br/wp-content/uploads/2002/10/outubro2002.pdf>. Acesso: 24 jun 2025.

TEIXEIRA, Faustino. **Raimon panikkar**: a arriscada aventura no solo sagrado do outro. Perspectiva Teológica, [S. l.], v. 42, n. 118, p. 363, (2010). DOI: 10.20911/21768757v42n118p363/2010. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/938>. Acesso: 24 jun 2025

TITO, Lívio Cruz Romão. **Sincretismo Religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional**: Divindades Africanas e Santos Católicos em tradução. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tla/a/BYNWpsPRxzMYh4gGGCwH5Vk/>. Acesso: 24 fev 2025.

TRUZZI, Oswaldo. **Assimilação Ressignificada**: Novas Interpretações de um Velho Conceito. DADOS – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol. 55, nº 2, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/dados/a/zf4QYgMXCx4494SfGQqhHQs/?format=pdf&lang=pt>. Acesso: 05 mar 2025.

UNIVERSIDADE de Pittsburgh. **Estudos Africanos e Recursos de Países Africanos**. library system: Pittsburgh, 2024. Disponível em: <https://pitt.libguides.com/c.php?g=12378&p=65818>. Acesso: 06 de jan de 2025.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955. Disponível em: <https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/53/1/280%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf>. Acesso: 31 mai 2025.

VIEGAS, Fátima; JERÓNIMO, Patrícia; SILVA, Antonio Ozaí da; ZAHREDDINE, Danny. **O que é intolerância religiosa?** In: Revista espaço acadêmico - nº 203 - Abril 2018 - Ano XVII. ISSN: 1519.6186. Lisboa: Escolar Editora, 2016.

VIEIRA, Isabela. **Referência no candomblé**, Mãe Meninazinha luta contra intolerância.

Entrevista da Mãe Meninazinha concedida à Agência Brasil. Rio de Janeiro (2015 - 28 de novembro). Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2015-11/referencia-no-candomble-mae-meninazinha-luta-contra-intolerancia>. Acesso: 19 jun 2025.

VIEIRA, L. *apud* SWEET. **A presença do calundu na Bahia Colonial** (c.1697-1716). *In*: Revista Cantareira, n. 37, Rio de Janeiro, 2023. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/cantareira/article/view/48039/33793>. Acesso: 11 de jan 2025.

WOOD, Ellen Meiksins. **Democracia contra capitalismo**: a renovação do materialismo histórico. Tradução: Paulo Cezar castanheira. São Paulo, Boitempo, 2003.