

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, SAÚDE E TECNOLOGIA

HENRY GUILHERME FERREIRA ANDRADE

**“SOMOS SOCIEDADE TAMBÉM, SOMOS HUMANOS, SOMOS RELIGIOSOS”:
uma análise da violência contra as religiões afro-brasileiras em Imperatriz/MA.**

Imperatriz
2024

HENRY GUILHERME FERREIRA ANDRADE

**“SOMOS SOCIEDADE TAMBÉM, SOMOS HUMANOS, SOMOS RELIGIOSOS”:
uma análise da violência contra as religiões afro-brasileiras em Imperatriz/MA.**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Maranhão-UFMA.

Orientador: Prof. Dr. Rogério de Carvalho Veras

Coorientador: Prof. Dr. Thiago Lima dos Santos

Imperatriz
2024

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Andrade, Henry Guilherme Ferreira.

Somos sociedade também, somos humanos, somos religiosos: uma análise da violência contra as religiões afro-brasileiras em Imperatriz/MA / Henry Guilherme Ferreira Andrade. - 2024.

119 p.

Coorientador(a) 1: Thiago Lima dos Santos.

Orientador(a): Rogério de Carvalho Veras.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Sociologia/ccim, Universidade Federal do Maranhão, Imperatriz, 2024.

1. Violência Religiosa. 2. Religiões Afro-brasileiras. 3. Agentes Públicos. 4. Instituições Públicas. I. Santos, Thiago Lima dos. II. Veras, Rogério de Carvalho. III. Título.

HENRY GUILHERME FERREIRA ANDRADE

**“SOMOS SOCIEDADE TAMBÉM, SOMOS HUMANOS, SOMOS RELIGIOSOS”:
uma análise da violência contra as religiões afro-brasileiras em Imperatriz/MA.**

Data de aprovação: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Rogério de Carvalho Veras (Presidente)
Programa de Pós-Graduação em Sociologia – PPGS-UFMA

Prof. Dr. Thiago Lima dos Santos (Coorientador)
Colégio Universitário – COLUN-UFMA

Prof. Dr. Gamaliel Silva Carreiro (Examinador Interno)
Programa de Pós-Graduação em Sociologia – PPGS-UFMA

Prof. Dr. Raimundo Inácio Souza Araújo (Examinador Externo)
Programa de Pós-Graduação em Ensino de História - UFMA

“Numa sociedade como a brasileira, de herança escravocrata, pessoas negras vão experienciar racismo do lugar de quem é objeto dessa opressão, do lugar que restringe oportunidades por conta desse sistema de opressão. Pessoas brancas vão experienciar do lugar de quem se beneficia dessa mesma opressão. Logo, ambos os grupos podem e devem discutir essas questões, mas falarão de lugares distintos”.

Djamila Ribeiro

Troque seu olhar preconceituoso por uma gira e aprenda a valorizar a diversidade e o respeito.

Autor/autora desconhecido (a)

AGRADECIMENTOS

Escrevi tanto que agora me faltam palavras. Mas vamos lá! Este trabalho é produto de um processo que envolveu inúmeras pessoas, desde o anteprojeto até a conclusão. Agradeço inicialmente à Rosyvânia Araújo, por corrigir o esboço, e à Natal Marques, por sugerir o problema a ser analisado, amigos que me impulsionaram no início da pesquisa e contribuíram com a produção ainda na fase embrionária.

Nas religiões afro-brasileiras costuma-se dizer que Exu abre os caminhos. Ainda na fase de seleção para o programa, conheci uma pessoa que se tornou imprescindível para a pesquisa e agora faz parte permanentemente da minha vida. Agradeço à Polyana Frota, pesquisadora brilhante, minha irmã de orientação, por ter contribuído na abertura das portas, me apresentando aos líderes dos Povos de Terreiro em Imperatriz, por ter me proporcionado acesso aos materiais de leitura e por ter me acompanhado com todo carinho e atenção durante esse percurso. Um parágrafo é pouco, você merecia uma dissertação de agradecimento, mana. Axé!

Agradecimento imenso aos Povos de Terreiro de Imperatriz e à ASTERCMA por me receberem tão bem em nossos encontros, pelo acolhimento nas entrevistas e por toda a atenção que me foi dada. Muito obrigado por abrir as portas de suas casas e por compartilhar um pouco da história das religiões afro-brasileiras comigo. Obrigado pelo cafezinho, pelo suco e por todo cuidado. Desejo-lhes muito Axé!

Aos entrevistados do Sistema de Justiça e Segurança Pública, obrigado pela prestatividade nas informações e pela atenção. A contribuição de vocês servirá para pensarmos nas soluções possíveis ante o problema da violência contra as religiões afro-brasileiras no município.

Agradeço aos meus colegas do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Maranhão, Campus Imperatriz, por todos os momentos de desespero e de alegria, por nossas aulas intermináveis, seminários, intercâmbio de conhecimento, pela cervejinha/vinho, pelos dias em que me fizeram sorrir quando eu só queria chorar. Levarei cada um de vocês no meu coração.

Aos professores do PPGS, que trouxeram todo o arcabouço teórico e prático necessário para viabilizar a consecução desta pesquisa. Obrigado pelas indicações de leitura, pelos puxões de orelha (alguns desnecessários) e por nos inflamar com a sede pela pesquisa. Obrigado pelas viagens (as reais e as imaginárias) e por todos os ensinamentos. Muitos de vocês são verdadeiras inspirações, obrigado por tudo!

Ao grupo de pesquisa MensMemini, que reúne estudiosos da religião, e que, a partir das leituras e debates promovidos, ajudou a construir este trabalho. Em especial, ao professor Salvador Tavares, que conheci no anteprojeto e que me tratou com imenso carinho, me sugerindo materiais que acabaram compondo a pesquisa. Sigamos unidos!

Minha imensa gratidão ao universo pelo meu orientador Rogério de Carvalho Veras. Não foi somente o mentor e aquele que me conduziu durante a caminhada, mas também meu psicólogo e quem, em um de nossos encontros na UFMA, pegou nos meus ombros e me sacudiu em uma das fases mais sombrias que já passei nos últimos anos. Às vezes não percebemos a importância de alguns momentos. Aquele foi um divisor de águas, pois ele não sabia, mas agora saberá, que naquele dia eu estava pensando mesmo era em desistir. Poucas vezes pensei em desistir de algo na vida, naquela época pensei. Passou! Obrigado pela condução empática, pela sensibilidade até mesmo na hora de cobrar, pela forma como sempre me tratou. Um verdadeiro mestre, cujos ensinamentos levarei comigo para sempre, não somente sobre a vida acadêmica, mas sobre o que é ser um professor. Gratidão!

Ao meu coorientador Thiago Lima dos Santos, pela leitura cuidadosa, pela dedicação, pelas inúmeras sugestões e pela forma cortês com que sempre analisou cada fragmento que encaminhei. Foi um prazer imenso ser orientado por você e espero que possamos compartilhar mais pesquisas. Também espero conhecê-lo pessoalmente, pois na era dos encontros por vídeo acabamos perdendo um pouco disso. Em breve estarei em São Luís e enfim nos encontraremos.

Aos meus familiares, famílias Ferreira e Andrade, minha sogrinha Dona Elinete, por cuidar de mim e me alimentar, aos meus amigos e rede de apoio. Ao meu pai, Francisco Carlos de Andrade, sociólogo, por desde sempre me influenciar para a leitura; à Dineide de Jesus Ferreira, pedagoga, por pegar na minha mão desde o raiar dos meus dias e me carregar nos braços até hoje; ao meu irmão, Danilo Ferreira Andrade, por todo carinho e risadas. Vocês foram e continuam sendo essenciais em todas as etapas da minha vida!

Ao meu tio e sócio, Raimundo Miranda Andrade, por segurar as pontas todas as vezes que precisei me ausentar do escritório para assistir às aulas, realizar trabalho de campo e escrever. Sem seu apoio nada disso seria possível. Muito obrigado, tio Cabeça!

E, claro, às duas pessoas que são meu alicerce: Vitória Alencar e Helena Khaleesi. À Vitória, que hoje é minha companheira, minha sócia e divide um lar comigo, que suportou minhas ausências, meu cansaço, exaustão, estresses, e que, além disso, contribuiu com a correção do texto e me sugeriu ideias, tudo isso com um sorriso acolhedor e com todo amor que alguém pode proporcionar. Quando ela apareceu na minha vida, eu também pensava em

desistir da pesquisa, mas graças aos cuidados dela, ao acolhimento, ao carinho e a toda aquela energia boa, consegui me livrar daqueles sentimentos ruins e da falta de perspectiva. Te amo, Vit! À Helena, que sempre será meu alicerce, meu mundo, meu coração.

A vocês, minha eterna gratidão e carinho!

Axé!

RESUMO

Este estudo visa analisar a violência contra as religiões afro-brasileiras em Imperatriz/MA, investigando como as instituições respondem às denúncias, quem são os sujeitos, e além da postura do Estado em relação ao problema. A religião, um objeto de estudo crucial na Sociologia, foi abordada por teóricos clássicos e contemporâneos, ocupando posição de destaque nas teorias sociais. A marginalização das religiões afro-brasileiras motiva o interesse por um estudo in loco sobre o fenômeno. O Censo do IBGE de 2010 revelou que apenas 8% dos brasileiros não se identificam com nenhuma religião, sendo que mais de 80% são seguidores de religiões cristãs, enquanto as religiões afro-brasileiras permanecem como minorias numéricas e marginalizadas (IBGE, 2022). Em Imperatriz/MA, o censo destacou uma adesão significativa ao catolicismo e ao protestantismo, contrastando com a visibilidade limitada de Umbanda e Candomblé, apesar de registros não oficiais indicarem a existência de mais de 20 terreiros na cidade. O fenômeno ganhou mais visibilidade em novembro de 2021 com a realização da primeira audiência pública para discutir as demandas dos Povos de Terreiro, incluindo o pedido de segurança para as expressões religiosas afro. Em março de 2023, ocorreu uma segunda audiência pública intitulada "KAÔ KABECILE XANGÔ", que reuniu instituições como a Defensoria Pública do Estado do Maranhão, a Câmara de Vereadores de Imperatriz, a Associação de Terreiros de Cultura e Religião de Matriz Africana (ASTERCMA) e líderes religiosos, destacando relatos adicionais de violência contra as religiões afro-brasileiras e incentivando investigações posteriores. Este estudo utiliza um arcabouço teórico que inclui autores como Mundicarmo Ferretti (1995, 2007), Shwarcz (2007, 2021), Nancy Leys Stepan (2004), Stuart Hall (2003, 2006), Paul Gilroy (2001, 2007), Pierre Bourdieu (1989), Ari Pedro Oro (2015), Vagner Gonçalves da Silva (2015, 2023) e Sidnei Nogueira (2020), explorando aspectos históricos e conceituais da violência religiosa. A metodologia adotada envolve pesquisa de campo com entrevistas semiestruturadas junto às autoridades públicas, como Defensoria Pública, Ministério Público e delegacias, além da ASTERCMA, e uma abordagem da sociologia dos arquivos para análise das denúncias formais feitas pelos povos de terreiro. Conclui-se que a violência religiosa é um problema latente em Imperatriz/MA, manifestando-se através de intolerância e racismo religioso estrutural e institucional, com a invisibilização sendo exacerbada pela ação ou omissão das instituições.

Palavras-chave: Violência Religiosa. Religiões afro-brasileiras. Agentes Públicos. Instituições Públicas.

ABSTRACT: This study aims to analyze violence against Afro-Brazilian religions in Imperatriz/MA, investigating how institutions respond to reports, who the subjects involved are, and the state's stance on the issue. Religion, a crucial subject in Sociology, has been addressed by both classical and contemporary theorists, holding a prominent position in social theories. The marginalization of Afro-Brazilian religions sparks interest in an on-site study of this phenomenon. The 2010 IBGE Census revealed that only 8% of Brazilians do not identify with any religion, with over 80% following Christian religions, leaving Afro-Brazilian religions as numerical minorities, marginalized (IBGE, 2022). In Imperatriz/MA, the census highlighted significant adherence to Catholicism and Protestantism, contrasting with the limited visibility of Umbanda and Candomblé, despite unofficial records indicating over 20 terreiros in the city. The issue gained more visibility in November 2021 with the first public hearing to address demands from the Terreiro Peoples, including requests for security regarding Afro-religious expressions. In March 2023, a second public hearing titled "KAÔ

KABECILE XANGÔ" convened institutions such as the Public Defender's Office of the State of Maranhão, Imperatriz City Council, the Association of Afro-Brazilian Terreiros Culture and Religion (ASTERCMA), and religious leaders, highlighting additional reports of violence against Afro-Brazilian religions and promoting further investigations. This study employs a theoretical framework including authors such as Mundicarmo Ferretti (1995, 2007), Shwarcz (2007, 2021), Nancy Leys Stepan (2004), Stuart Hall (2003, 2006), Paul Gilroy (2001, 2007), Pierre Bourdieu (1989), Ari Pedro Oro (2015), Vagner Gonçalves da Silva (2015, 2023), and Sidnei Nogueira (2020), exploring historical and conceptual aspects of religious violence. The methodology involves field research with semi-structured interviews with public authorities such as the Public Defender's Office, Public Prosecutor's Office, police stations, and ASTERCMA, employing a sociology of archives approach to analyze formal complaints by the Terreiro peoples. It is concluded that religious violence is a latent issue in Imperatriz/MA, manifesting through structural and institutional religious intolerance and racism, exacerbated by the actions or omissions of institutions.

Keywords: Religious violence. Afro-Brazilian religions. Public officials. Public institutions.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1. RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: DEFINIÇÕES, CONTEXTO HISTÓRICO E CENÁRIO IMPERATRIZENSE.....	24
1.1. Religião, religiosidade e contexto histórico de surgimento das religiões afro-brasileiras.....	26
1.2. Aspectos histórico-jurídicos das leis de restrição à liberdade religiosa no Brasil: uma análise à luz das constituições federais.....	40
1.3. Religiões afro-brasileiras em Imperatriz/MA	47
2. RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E INSTITUIÇÕES PÚBLICAS: percepções teóricas sobre a violência religiosa.....	55
2.1 As formas de violência religiosa.....	61
2.2 A Intolerância como forma de violência religiosa	65
2.3 Racismo Religioso	70
2.4 Violência simbólica: instituições e agentes públicos na relação com as religiões afro-brasileiras.....	73
3. ANÁLISE DAS DENÚNCIAS E DO TRATAMENTO DAS INFORMAÇÕES SOBRE VIOLÊNCIA CONTRA AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM IMPERATRIZ/MA	78
3.1 Metodologia/Viver a pesquisa.....	78
3.2 Percepções acerca da violência religiosa em Imperatriz/MA.....	82
3.3 Análise das entrevistas com representantes da Defensoria Pública, Ministério Público e Delegacia.....	92
3.4 Análise dos boletins de ocorrência.....	99
CONCLUSÃO	106
REFERÊNCIAS.....	111

INTRODUÇÃO

A religiosidade é elemento cultural que constitui dinamicamente as identidades coletivas, sendo seu estudo imprescindível para a compreensão das relações humanas. Os indivíduos, a partir de um processo ontogenético de socialização (Berger; Luckmann, 2004), interagem com as expressões religiosas e identificam-se com aquelas as quais os significados lhes foram impostos no processo de dialética social (indivíduo-sociedade).

A religião, como um dos objetos de estudo da Sociologia, foi abordada por diversos teóricos, ocupando espaço importante nas teorias sociais clássicas e contemporâneas. Entretanto, é a marginalização de certas religiões, como as afro-brasileiras, que nos faz ter interesse por entender, a partir de um estudo *in loco*, a maneira que se configura tal segregação, observando, para tanto, o posicionamento de atores sociais e instituições.

Cada religião possui uma moral específica que integra os fenômenos sócio psíquicos (individual) e reverbera nos fenômenos sociais (coletivo) (Durkheim, 1983). Ferdinand Tönnies (1942) corrobora o pensamento acerca da vida psíquica, quando diz que “a vida mental de um grupo, assim como a de um indivíduo, influencia a vida em geral e pode ser vista como uma vida mental compartilhada”¹(Tönnies, 1942, p. 21).

Os grupos religiosos distinguem-se em suas doutrinas, em que, a visão de mundo mais direcionada para aspectos eurocêntricos acaba por marginalizar, no mundo ocidental, aqueles que não seguem as tendências hegemônicas. A religião constituiu-se, então, como o resultado de uma construção dos indivíduos aglutinados, que desenvolveram sistemas particulares de crenças, ritos, e outras manifestações e que todos esses elementos compõem as chamadas identidades culturais.

No Brasil, a partir do censo do IBGE, em 2010², apenas 8% das pessoas declararam não ser adeptas de alguma religião. Verificou-se, ainda, que mais de 80% das pessoas são adeptos de religiões oriundas do cristianismo (catolicismo e protestantismo³), as denominadas religiões hegemônicas, restando às religiões afro-brasileiras a condição não somente de minoria numérica, mas também de grupo minorizado (IBGE, 2022), ante a forte frente de

¹ Texto original: “la vida psíquica de un grupo, en tanto que la de un individuo condiciona la vida pura y simplemente, puede ser considerada como vida psíquica común”.

² Foi realizado novo recenseamento em 2022, porém até o mês de junho de 2024 não foram divulgados os números sobre religião no Brasil.

³ O termo “evangélicos” é utilizado pelo censo do IBGE, e inclui adeptos das igrejas provenientes do protestantismo, dentre as quais: pentecostais, neopentecostais, e sem vínculo institucional. Utilizaremos, desse modo, o termo “protestantismo”, para representar os adeptos da vertente cristã que teve sua origem no século XVI, na Europa, a partir da Reforma Luterana, e de onde historicamente outras células denominadas “evangélicas” foram surgindo.

demonização dessas religiões, principalmente por iniciativa das lideranças e seguidores de algumas denominações neopentecostais.

O mesmo censo mostrou que, na época, em Imperatriz/MA, cidade em que realizamos nossa pesquisa, mais de 130.000 pessoas declararam adesão à Igreja Católica Apostólica Romana, e mais de 78.000 a religiões Evangélicas. Umbanda e Candomblé tiveram apenas 22 adeptos contabilizados⁴, visto que algumas pessoas declararam ser praticantes tanto da Umbanda quanto do Candomblé. Apesar disso, conforme relato dos entrevistados que encontramos no campo de pesquisa, muitas pessoas procuram os serviços espirituais das religiões afro-brasileiras, mesmo aquelas que são adeptas de outra religiosidade.

Esses dados trazidos pelo IBGE, sobre os povos de terreiro⁵ em Imperatriz/MA, indicam o escamoteamento e o processo de invisibilização desses grupos e também sinalizam para o que discutiremos sobre a chamada violência religiosa que, muitas vezes, é institucionalizada. Ora, conforme explica Prandi (in: Ferretti, 2000, p. 07), aqueles que visitam as cidades do Estado do Maranhão se impressionam com “a densidade temática de práticas culturais religiosas e não religiosas de origem africana e indígena que mesclam o cotidiano, especialmente dos segmentos populares”. Logo, os números oficiais são dissonantes da realidade, e nos remetem às reflexões que trataremos no decorrer do trabalho, sobretudo no que concerne ao tratamento que os religiosos afro-brasileiros recebem dos agentes e instituições públicos.

O censo de 2010 apontou para apenas 22 adeptos das religiões afro-brasileiras em Imperatriz/MA, mas, em 2021, somente a título de exemplo, contabilizavam-se 21 terreiros localizados na preferiria da cidade desde a década de 1980 (Pereira; Araújo, 2021). Trabalhos monográficos (Dias, 2019b) e artigos científicos de pesquisadores da Universidade Federal do Maranhão (UFMA, campus Imperatriz) apontam para aproximadamente 20 (vinte) terreiros no município (Frota; Veras, 2023). Ou seja, por aqui, conforme dito, o número de grupos das religiões afro-brasileiras é bem maior do que aquilo que está sendo oficializado.

⁴IBGE. **Censo. Amostra – Religião. Imperatriz.** Ano da pesquisa: 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ma/imperatriz/pesquisa/23/22107> Data de acesso: 30.08.2022.

⁵ Povos e Comunidades de terreiro são aquelas famílias que possuem vínculo com casa de tradição de matriz africana – chamada casa de terreiro. Esse espaço congrega comunidades que têm características comuns, como a manutenção das tradições de matriz africana, o respeito aos ancestrais, os valores de generosidade e solidariedade, o conceito amplo de família e uma relação próxima com o meio ambiente. Dessa forma, essas comunidades possuem uma cultura diferenciada e uma organização social própria, que constituem patrimônio cultural afro-brasileiro. (BRASIL. Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome. **Comunidades de Terreiro.** 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/mds/pt-br/acoes-e-programas/inclusao-productiva-rural/direito-a-alimentacao-1/comunidades-de-terreiro> Acesso: 28 de agosto de 2023)

Por outro lado, em se tratando deste censo, é preciso refletir sobre a possibilidade sincrética da religiosidade, uma vez que os sujeitos podem se considerar tanto católicos, como afrorreligiosos, por exemplo. Para Canevacci (1996, p. 22), em seu trabalho sobre sincretismo e hibridações culturais, o sincretismo trata-se de “trânsitos entre elementos culturais nativos e alheios que levam a modificações, justaposições e reinterpretções, que a cada vez podem incluir contradições, anomalias, ambiguidades, paradoxos e erros”. Assim, não é incomum ver os religiosos afro-brasileiros se afirmarem católicos, justapondo as identidades afro e cristã, reivindicando muitas vezes, nas suas lutas políticas e por direitos, seu reconhecimento enquanto “cristãos”.

Em novembro de 2021, foi realizada a 1ª audiência pública⁶ na cidade de Imperatriz/MA para tratar das reivindicações dos povos de terreiro, dentre as quais, o pedido de socorro às autoridades públicas para dar segurança as expressões de religiosidade dos adeptos das religiões afro-brasileiras no cenário local⁷. Isso demonstra como os dados do IBGE estão assimétricos em relação a realidade do município, e como o Estado tem contribuído para o processo de invisibilização desses grupos e, ainda, como tem se omitido ante o problema.

Na ocasião da audiência, Mãe Léia, líder do Terreiro Santa Bárbara⁸, e na época ainda presidenta da Associação de Terreiros de Religião e Cultura de Matriz Africana (ASTERCMA)⁹, pronunciou-se explicando que, ao solicitar a autorização do poder público para realização do evento intitulado “Encontro de Terreiros de Imperatriz: em alusão ao dia da Umbanda e a semana da Consciência Negra”, que ocorreria na Beira Rio¹⁰, foi surpreendida com a negativa de alguns “secretários municipais”. Tais secretários alegaram que, em dia de domingo, a sociedade estaria presente e, por isso, o espaço público não poderia ser cedido para manifestações dessa natureza (Câmara Municipal Itz, 2021).

Foi então que a Mãe de Santo reagiu questionando o seguinte: *“e nós somos o quê? Somos sociedade também, somos humanos também, somos religiosos também”*. Na sequência, foi enfática ao explicar que os praticantes das religiões afro-brasileiras, em

⁶ O conteúdo integral da audiência pública se encontra na plataforma Youtube, pelos links: <https://youtu.be/-NL0C1d4uJM> ; <https://youtu.be/qkF-37hH25I> .

⁷ CAROLINA, Iane. **IMPERATRIZ – MPMA participa de audiência pública sobre terreiros de religiões africanas**. MP/MA, Imperatriz/MA, 16 de novembro de 2021. Disponível em: <https://www.mpma.mp.br/imperatriz-mpma-participa-de-audiencia-publica-sobre-terreiros-de-religoes-africanas/>

⁸ Terreiro localizado na periferia da cidade, no bairro Vila Zenira.

⁹ A ASTERCMA é uma associação que representa os povos de terreiro na região tocantina. Na época da audiência pública a presidente era a Mãe Léia Alves, desde maio de 2022 o presidente é Clauber Santos.

¹⁰ Ponto turístico da cidade, de grande circulação, especialmente nos finais de semana, e local onde, costumeiramente, ocorrem eventos realizados pelas religiões hegemônicas.

Imperatriz/MA, precisam se ocultar de tudo, em decorrência de preconceitos que surgem até mesmo das autoridades públicas municipais (Mãe Léia Alves *apud* Frota e Veras, p. 181, 2023).

O Ministério Público do Maranhão (MPMA), inclusive, que se fez presente na referida audiência, informou, por meio da sua coordenadora do Núcleo de Promoção da Diversidade, a promotora de justiça Samira Mercês, que em 2021 recebeu “*muitas denúncias de terreiros que foram violados e este espaço é muito importante para ouvir as pessoas de religião de matrizes africanas como tentativa de discutir essa intolerância*” (Câmara Municipal Itz, 2021).

Algumas notícias sobre essa temática ilustram as “muitas denúncias”. Uma recente, apesar de não ter acontecido na Região Tocantina¹¹, em abril de 2022, candomblecistas da Casa-Fanti-Ashanti, em São Luís/MA, por meio da Ialorixá Mãe Kabeca de Xangô, relataram que sofreram intolerância religiosa, quando um grupo de evangélicos parou em frente ao terreiro, proferindo palavras desrespeitosas e fazendo gestos ofensivos¹².

Na cidade de Nova Rosalândia, Tocantins, estado vizinho, verifica-se mais um dos inúmeros exemplos de desrespeito e hostilidade às religiões afro-brasileiras, onde os praticantes da Umbanda estavam homenageando seus parentes falecidos e um grupo de pessoas começou a dizer que “aqui, hoje, macumbeiro não faz macumba”, e, os agentes públicos da Câmara de Vereadores da cidade, ao invés de se posicionar contra a intolerância religiosa, divulgou nota de repúdio contra os umbandistas¹³.

Já em março de 2023, em nova audiência pública realizada no Auditório da Universidade Aberta do Brasil-UAB, Imperatriz/MA, intitulada “KAÔ KABECILE XANGÔ”¹⁴, em evento voltado para tratar sobre os principais problemas enfrentados pelas

¹¹ Expressão utilizada para representar municípios com características singulares situados às margens do Rio Tocantins, que se confluem nos aspectos social, econômico e cultural. Encontram-se nesta região cidades dos estados do Maranhão, Tocantins e Pará, que, pela influência do Rio Tocantins, dividem aspectos em comum, como, por exemplo, na culinária, na agricultura, no extrativismo e nas tradições culturais. Atualmente, o projeto de Lei Complementar 138/2021, de autoria do deputado federal Josivaldo JP (PODEMOS/MA), propõe a instituição do complexo geoeconômico, social e cultural na Região Tocantina, que atenderia a 60 cidades que se inserem no contexto apresentado.

¹² A Casa-Fanti-Ashanti é uma das mais tradicionais casas de Tambor de Mina Tradicional e de Candomblé Jeje/Nagô no Maranhão. A reportagem completa está disponível no site G1 Maranhão, pelo link: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2022/04/27/candomblecistas-apontam-intolerancia-religiosa-apos-igreja-pentecostal-fazer-culto-em-frente-a-casa-fanti-ashanti-em-sao-luis.ghtml>

¹³ Matéria divulgada na TV Anhanguera com o título “**Umbandistas são hostilizados após colocarem pipocas em túmulos para homenagear parentes**”, 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/to/tocantins/noticia/2019/11/13/umbandistas-sao-hostilizados-apos-colocarem-pipocas-em-tumulos-para-homenagear-parentes.ghtml> Acesso em: 17 de outubro de 2021.

¹⁴ Conforme informações no documento de cerimonial do evento, a expressão significa, “venham saudar o rei”, linguagem nagô, uma saudação para Xangô, Orixá da Justiça, retidão, equilíbrio e determinação.

religiões de matriz africana na Região Tocantina – onde se fizeram presentes instituições públicas, tais como a Defensoria Pública do Estado do Maranhão, e a Câmara de Vereadores do município de Imperatriz, representada pelo vereador Flamarion Amaral, além da ASTERCMA e líderes dos Povos de Terreiro –, me deparei com mais relatos acerca da violência sofrida pelas religiões afro-brasileiras na região.

Além disso, sou professor de uma instituição privada de ensino superior e ministrei, dentre outras, a disciplina de antropologia para alunos e alunas do curso de Direito. Durante nossas discussões em sala de aula, quando propus uma visita aos terreiros da cidade, a fim de trabalhar questões sobre identidade, etnocentrismo, alteridade e reconhecimento das diferenças, observei que boa parte dos alunos, mesmo após diversos debates, olhavam com desaprovação para o projeto.

Alguns fizeram o sinal da cruz, disseram que não queriam estar em locais de macumba, que respeitavam a diversidade religiosa, mas que não concordavam, e, por isso, não queriam se fazer presentes. Repita-se: alunos do curso de Direito, alunos que estão no ensino superior e, quando formados, ocuparão os diversos espaços da justiça.

Das nossas observações e inquietações, surgiu-nos o interesse em realizar uma pesquisa que nos trouxesse respostas para as seguintes questões: a) como as instituições públicas estão lidando com as denúncias de violência contra as religiões afro-brasileiras em Imperatriz/MA; b) se as ocorrências de violência estão registradas nas delegacias da cidade e outras instituições; c) e como e onde ocorrem esses casos. Eis o nosso objetivo precípuo: analisar os casos de violência religiosa que ocorrem em Imperatriz/MA, verificando como as instituições lidam com as denúncias, quem são os sujeitos envolvidos, e onde se localizam, e de que maneira o Estado tem se posicionado em relação ao problema.

O fenômeno da violência religiosa é algo sistêmico em nosso país e se direciona principalmente aos adeptos das religiões afro-brasileiras, não é um evento isolado, por isso pode ser percebido, em consonância ao pensamento durkheimiano, como um fenômeno que merece análise pormenorizada, assim como se faz com a compreensão das taxas de natalidade, de núpcias, de suicídio, dentre outros, a partir de uma perspectiva sociológica, ou seja, decorrendo da constatação da coercitividade dos fatos sociais e de como impactam diretamente nos indivíduos e na coletividade.

Percebe-se que o país foi estruturado a partir de um processo sistêmico e eurocêntrico, em que, a demonização do que não era padrão europeu, reverberou na perseguição dos adeptos das religiões afro-brasileiras. Os casos de violência religiosa deixaram de ser noticiados de maneira episódica, saíram da condição de esporádicos para externalizarem-se e

ganharem visibilidade pública por meio de notícias como as que relatamos (Silva, 2015, p. 10).

A violência religiosa é um fenômeno complexo e multifacetado, resultante da interação de diversos fatores e contextos específicos. Cada situação de violência religiosa deve ser examinada em seu contexto histórico, político, social e cultural para uma compreensão mais completa, por isso delimitaremos esses aspectos em cada capítulo.

Para atingir nossos objetivos, este trabalho se dividirá em três capítulos. No primeiro, faremos uma abordagem histórica sobre as religiões afro-brasileiras, discutindo o contexto de surgimento, assim como as condições que as levaram ao atual cenário. No segundo, trataremos do conceito violência religiosa. O terceiro capítulo será destinado à análise das denúncias e do tratamento dessas informações nas instituições públicas de justiça. Essa análise também levará em consideração a atuação do Estado em relação a essas religiões, a fim de se verificar como as instituições e agentes públicos lidam com as demandas destes religiosos, desde o século XVI.

No Brasil, os povos e comunidades de terreiro¹⁵, historicamente marginalizados, continuam enfrentando violência em decorrência de sua religiosidade. Um exemplo disso, é que, nos últimos dois anos, os crimes motivados contra adeptos das religiões afro-brasileiras aumentaram em 45% (quarenta e cinco por cento)¹⁶, sendo que, somente em 2022, foram registradas mais de 1.200 ocorrências no país, segundo dados do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania.

É preciso fazer uma reflexão acerca do aumento das ocorrências, pois, alguns fatores nos levam a vieses de interpretação. É preciso entender se esse crescimento decorre de uma tomada de consciência pelos povos de terreiro no que concerne aos seus direitos ou, de fato, uma elevação nos casos de violência contra afroreligiosos. Entenderemos o contexto imperatrizense a partir dos relatos dos religiosos e das instituições públicas.

No mês de janeiro de 2023, o presidente Lula sancionou a Lei nº 14.532, que equipara a injúria racial ao racismo, aumentando a pena de um a três anos, para de dois a cinco anos de reclusão (Brasil, 2023), repercutindo a preocupação com tal fenômeno, que também engloba o

¹⁵ Termo genérico, para fazer menção a grupos sociais diversos, vinculados a uma prática religiosa de cultos identificados na agenda pública como sendo de matriz africana (Oliveira, 2020)

¹⁶ Informações trazidas no site do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania: **Combate à intolerância religiosa volta à agenda do Governo Federal**. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2023/janeiro/combate-a-intolerancia-religiosa-volta-a-agenda-do-governo-federal> Acesso: 20/06/2023.

racismo religioso¹⁷ a ser discutido no decorrer da pesquisa, e que entendemos ser uma categoria que se insere na da violência religiosa.

A fim de refletir sobre as questões atinentes ao tema, que nos viabilizem compreender um pouco sobre o fenômeno da violência religiosa em nossa sociedade, e, ainda, pensar nas diferenças que se desenham na relação entre praticantes (incluindo os agentes das instituições públicas) das religiões dominantes e das religiões afro-brasileiras, estabeleceremos diálogo com autores como Sidnei Nogueira (2020), Vagner Gonçalves da Silva (2015), Stuart Hall (2003 e 2006) e Paul Gilroy (2001 e 2007).

Historicamente as religiões afro-brasileiras sofrem com a violência religiosa, que se traduz por meio de formas de discriminação, intolerância, racismo e violência. Primeiro, perpetradas pela Igreja Católica, que condenava toda e qualquer prática que não se coadunasse com sua ideologia e seus ritos. Já nas últimas três décadas estamos presenciando o recrudescimento de grupos neopentecostais que têm propagado o ódio contra os adeptos das religiões afro-brasileiras, dando ênfase a demonização da ritualística e da espiritualidade dos povos de terreiro (Silva, 2017).

Esse processo histórico de segregação também pode ser enxergado sob a perspectiva étnico-racial, ou seja, para além de um antagonismo religioso e institucional. Conforme explica Nogueira (2020, p. 55), em seu trabalho sobre intolerância religiosa, “não se pode negar que a problemática epistemológica é resultado de um sistema sócio-histórico-político-cultural e, nesse mesmo sentido, é também uma problemática étnico-racial”. Ademais, o racismo religioso tem como alvo um sistema de valores cuja origem nega o poder normatizador de uma cultura eurocêntrica hegemônica cristã (Nogueira, 2020, p. 56).

Por meio da análise do campo pesquisado, veremos que em Imperatriz, estamos testemunhando uma forma de violência, que não se limita necessariamente à destruição, vandalismo ou ataques físicos diretos contra praticantes das religiões afro-brasileiras. Em vez disso, essa violência se manifesta através da restrição de direitos, da imposição de limites ao uso dos espaços públicos e da intimidação por parte das autoridades. Trata-se de uma violência que não é apenas física, mas principalmente simbólica e estrutural.

¹⁷ O racismo religioso tem sido definido, pelos movimentos de religiões de matriz africana, como “o conjunto de práticas violentas que expressam a discriminação e o ódio pelas religiões de matriz africana e seus adeptos, assim como pelos territórios sagrados, tradições e culturas afro-brasileiras” (Tavares; Ribeiro, 2022, p. 8). O conceito foi trazido na cartilha “Terreiros em Luta”, projeto que envolve a articulação entre as comunidades e Povos de Terreiro do Rio de Janeiro e da Bahia que trabalham para o combate ao racismo religioso no Brasil.

Há muito tempo, os afroreligiosos têm expressado que o termo “intolerância” não é suficiente para descrever a violência que enfrentam. Por isso, optamos por adotar a perspectiva de que as noções de intolerância, discriminação e racismo religioso são elementos que se enquadram dentro do conceito mais amplo de “violência religiosa” (Nogueira, 2020). Dessa forma, entendemos essa violência como uma categoria abrangente, que engloba diversas formas de agressão, insulto ou exclusão, tanto física quanto simbólica, dirigidas contra pessoas, objetos, rituais, valores e crenças de uma religião específica - no nosso caso, as religiões afro-brasileiras.

Ante a complexidade do cenário, que passa pelo Brasil Colônia, Império e República, estabeleceremos as devidas reflexões para entendermos a jornada que levou as religiões afro-brasileiras até a contemporaneidade e de que maneira as instituições e agentes públicos exerceram essa forma de violência contra os povos de terreiro.

Após realizar a contextualização histórica, apresentaremos os povos de terreiro de Imperatriz/MA, utilizando das informações do censo e das pesquisas já realizadas sobre onde estão localizados, número de adeptos, para entender a composição desse grupo. É imprescindível, desse modo, falar sobre a ASTERCMA, sua composição e atuação na Região Tocantina.

Atualmente a associação, após a renúncia da Mãe Léia, que ocorreu em maio de 2022, é presidida por Clauber Santos¹⁸, fundador da ASTERCMA. Interessa-nos, diante desse cenário, e a partir da nossa proposta em pesquisar como a violência contra as minorias religiosas afro-brasileiras acontece no âmbito local, compreender, também, como se dá a articulação da ASTERCMA, enquanto movimento social, em relação à referida problemática e a outros temas atinentes às demandas dos Povos de Terreiro.

No capítulo dois, inicialmente trataremos do conceito violência religiosa, que engloba processos de intolerância, discriminação e racismo. É preciso fazer distinção entre essas categorias, uma vez que são diferentes entre si, mas convergem para o mesmo problema: a violência contra os povos de terreiro. Em seguida, serão discutidas as questões teóricas acerca da violência religiosa e como ela pode ser exercida pelas instituições e agentes públicos, consoante aos relatos dos povos de terreiro no município de Imperatriz/MA.

Nesse sentido, “instituições e estruturas sociais são formas de regulação social que condicionam e orientam as ações individuais, dando forma ao mundo social” (Bourdieu, 1989, p. 138). Se o agente público está condicionado a perceber o mundo a partir de uma visão

¹⁸ Clauber Santos, umbandista que ocupa a função de presidente da ASTERCMA, é um de seus fundadores.

eurocêntrica, aqueles que não partilham da mesma visão acabam marginalizados e encontram dificuldade em ter efetivado o direito ao livre exercício de sua religiosidade, sobretudo nos espaços públicos.

A fala da Mãe Léia na tribuna da Câmara de Vereadores, na 1ª audiência pública em novembro de 2021, já mencionada, que aduz à inacessibilidade dos povos de terreiro ao espaço público, bem como os relatos na audiência KAÔ KABECILE XANGÔ, que ocorreu em março de 2023, em que alguns afroreligiosos disseram que sofriam ameaças de policiais, que os agentes públicos não estavam garantindo o direito à liberdade religiosa, nos conduz a necessidade de pesquisar essa situação.

No mesmo capítulo, faremos um liame com as teorias da violência, dentre as quais a simbólica, que conforme delineado por Bourdieu (1989), é algo que abrange as manifestações subentendidas de subjugação e controle, não sendo necessariamente físicas, e estão frequentemente internalizadas por meio de arranjos sociais e expressões culturais, advindas, inclusive, daqueles que deveriam promover a integração social.

A violência contra as religiões afro-brasileiras, conforme mencionamos, é resultado da opressão histórica e sistêmica dessas religiões e suas práticas. É um tipo de violência que se perpetra por meio da linguagem, das representações sociais e da cultura, e, operando sutilmente, contribui com a manutenção da desigualdade e o domínio de um grupo social sobre o outro.

Ao dificultar o acesso ao espaço público, em relação às manifestações das religiões afro-brasileiras em Imperatriz/MA, os agentes corroboram uma percepção que historicamente está arraigada no imaginário da sociedade, qual seja, a de demonização dessas minorias religiosas. São relações que se estendem ao espaço público, que se desenrolam para além do campo religioso, que conflitam nos espaços políticos e institucionais, onde alguns agentes públicos, em Imperatriz, exercem a violência religiosa, cerceando direitos e garantias dos povos de terreiro.

O último capítulo será destinado à análise das denúncias e do tratamento dessas informações. Para tanto, serão verificadas as seguintes instituições: Delegacias, Defensoria Pública, Ministério Público, e Tribunal de Justiça. Nosso intuito é descrever a função institucional de cada uma delas quando o assunto é violência religiosa, bem como demonstrar como estão sendo conduzidas as informações, relatos e denúncias que são direcionadas a essas instituições. Apontaremos os aspectos sociojurídicos, e analisaremos as instituições a partir de suas ações.

Ademais, verificaremos os registros de ocorrência e denúncias, em Imperatriz/MA, para entender como ocorrem, verificando quem são os sujeitos, em qual tipo de crime foi enquadrada a conduta, o teor da denúncia. Pesquisar sobre violência religiosa requer, sobretudo, que façamos uma imersão no campo a ser estudado, como também que estabeleçamos diálogos com diversos atores sociais e instituições. Tal imersão deu-se por meio das técnicas etnográficas e, ainda, via análise documental (sociologia dos arquivos), objetivando compreender um pouco sobre como (e onde) o tema está sendo discutido e como (e se) o problema está sendo enfrentado, tomando como referencial geográfico o município de Imperatriz/MA.

Por isso, no aspecto metodológico, primeiramente, junto à ASTERCMA, buscaremos entender o seguinte: a) se a associação possui registros de violência religiosa em seus arquivos; b) se os adeptos das religiões afro-brasileiras em Imperatriz comunicam à ASTERCMA sobre os incidentes de violência; c) como a ASTERCMA lida com as denúncias e se a própria associação já registrou alguma ocorrência nas delegacias ou ajuizou alguma ação; e d) a partir da participação nas reuniões e na inserção em alguns terreiros, estabelecendo diálogo com os praticantes, verificar como estes enxergam a violência religiosa no cenário local.

O contato com as autoridades policiais nos trará acesso às informações sobre os registros de ocorrência que tratam da problemática em estudo. Cabe fazer um breve destaque quanto a lei nº 7.716/89, que define os crimes decorrentes de preconceito em relação a raça ou cor, estatui, logo em seu art. 1º, que aqueles que praticarem discriminação ou preconceito religioso estarão suscetíveis às punições estabelecidas no referido diploma normativo.

Sob a perspectiva sociológica no campo das instituições, após a utilização de ferramentas de pesquisa como a do Processo Judicial Eletrônico – PJE, é importante verificar se os registros de ocorrência nas delegacias converteram-se em processos judiciais. Frisa-se, em sintonia ao pensamento de Israel (p. 141, 2010), que “o uso dos arquivos não aparece espontaneamente como um método da sociologia”, e costuma-se associar a análise de arquivos ao método histórico de pesquisa, diminuindo sua dimensão sociológica.

Ao pesquisarmos os registros de ocorrência e casos judicializados, inserindo-nos no campo dos estudos sociológicos das instituições, é oportuno observar o que Beaud e Weber (2010) ensinam sobre o raciocínio etnográfico que devemos desenvolver, onde explicam que “o etnógrafo não é somente um tradutor destes universos e um navegador entre eles; ele é igualmente um instrumento de conhecimento submetido à experimentação às vezes arriscada, às vezes penosa, que a pesquisa representa para ele” (Beaud; Weber, 2010, p. 194).

Definiremos o recorte temporal com termo inicial em janeiro de 2019 até março de 2024, para realizar a análise de dados, e buscando, como chave de pesquisa, os crimes relacionados ao artigo 208 do Código Penal que tratam da tutela da liberdade religiosa, e, ainda, por palavras-chave que incluem os termos: violência, discriminação, preconceito, intolerância, religiões de matriz africana, umbanda e candomblé.

O período escolhido se deu pelo recrudescimento da extrema direita a partir das eleições de 2018, com a eleição de Jair Bolsonaro e sua agenda de segregação e fortalecimento da bancada evangélica, com enfoque nos neopentecostais. Esse fator, inclusive, foi mencionado por um dos entrevistados que sofreu violência religiosa de um vereador do próprio município, conforme perceberemos no último capítulo, sobre a análise dos dados da pesquisa de campo.

Além disso, conforme indicamos anteriormente, não somente no Maranhão, mas em todo o Brasil, segundo os dados do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania – MDH, os números de relato de violência religiosa cresceram significativamente nos últimos dois anos – 2021 e 2022.

A fala de Bruno Renato, responsável pela Ouvidoria Nacional dos Direitos Humanos (ONDH), nos mostra a importância de trabalharmos este tema, quando afirma que “há necessidade urgente de retomar a articulação com as redes de defesa dos Direitos Humanos nos estados e municípios, envolver a segurança pública, os centros de referência, a sociedade civil e principalmente as comunidades e associações de matriz africana em torno da proteção e da garantia do culto e da religiosidade” (BRASIL, Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania, 2023).

Ao identificar as denúncias, também pesquisaremos na plataforma do Tribunal de Justiça do Estado do Maranhão, a fim de constatar quais casos saíram da condição de denúncia para ação judicial. Esse trabalho será realizado via Jus Brasil¹⁹, bem como pelo sistema do Processo Judicial Eletrônico (PJE). Também entraremos em contato com o Ministério Público e com a Defensoria Pública para levantar o posicionamento destes órgãos ante as denúncias de intolerância.

Este trabalho, portanto, configura-se como um relevante tema para a sociedade imperatrizense e para a comunidade acadêmica, visto que objetiva analisar as tensões que acabam por marginalizar e estigmatizar as práticas das religiões afro-brasileiras nesta cidade,

¹⁹ Empresa privada de tecnologia jurídica. Consiste num sítio eletrônico que auxilia os usuários, por exemplo, nas pesquisas sobre processos judiciais.

por meio de diálogo com a ASTERCMA, povos de terreiro e as instituições públicas. E, ainda, analisar como se configura a violência também nas instituições jurídicas e por parte de seus agentes

1 RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: DEFINIÇÕES, CONTEXTO HISTÓRICO E CENÁRIO IMPERATRIZENSE

Discutir o fenômeno da violência contra religiões afro-brasileiras está intrinsecamente relacionado a compreensão do processo histórico de resistência do negro escravizado trazido para o Brasil. Entre o século XVI e XIX, aproximadamente 4 milhões de escravizados desembarcaram em terras brasileiras, “nenhuma outra região americana esteve tão ligada ao continente africano por meio do tráfico” (Albuquerque; Fraga Filho, 2006, p. 40).

A importância de se analisar o contexto histórico se dá porque uma das formas de violência religiosa que foram citadas por alguns dos entrevistados na pesquisa de campo é o de racismo religioso. Esse fenômeno “tem como alvo um sistema de valores cuja origem nega o poder normatizador de uma cultura eurocêntrica hegemônica cristã” (Nogueira, 2020, p. 56). Não se trata de percepções sobre um conflito religioso, mas de “epistemicídio de práticas e saberes de resistência que compõem a memória africana da diáspora” (Nogueira, 2020, p. 56).

Dessa forma, antes de analisar a própria violência religiosa e as formas em que se configura, é preciso entender esse processo que leva necessariamente ao surgimento e manutenção dessas religiões em nosso país. O recorte geográfico desta pesquisa, conforme explicado no introito, será a município de Imperatriz/MA, haja vista que os relatos que presenciamos ocorreram nesta cidade.

Para tanto, este capítulo se dividirá da seguinte maneira: a) abordagem sobre o contexto histórico de surgimento das religiões afro-brasileiras; b) aspectos históricos relacionados à legislação pátria que trata da liberdade religiosa; e, c) religiões afro-brasileiras no cenário imperatrizense.

Estamos no século XXI, em uma cidade do nordeste brasileiro, Imperatriz do Maranhão, sob a égide do estado democrático de direito. A nossa Constituição Federal (CF/88), conhecida como a Constituição Cidadã, prevê em seu artigo 5º, VIII, que ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa. A Carta Magna internalizou as proteções à dignidade da pessoa humana, previstos na Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), por meio dos chamados direitos e garantias fundamentais.

Os relatos a seguir podem nos levar a uma viagem ao passado, numa época em que não havia previsão legal de amparo à liberdade religiosa e que os adeptos das religiões afro-brasileiras eram violentamente reprimidos.

Mesmo diante da proteção constitucional contemporânea, o umbandista pai Wátilla pegou o microfone, olhou para as pessoas no auditório, e relatou mais uma das várias histórias de violência que ouvimos na audiência pública Kaô Kabecile Xangô, no dia 22 de março de 2023, no espaço da Universidade Aberta do Brasil – UAB. Disse o religioso que, após a vizinha ligar para a polícia, reclamando do evento que estava ocorrendo em seu terreiro, foi conduzido pelas autoridades no momento em que estava recebendo uma entidade.

Outro umbandista, Augusto de Oxum, disse que tinha que conviver com as frequentes ameaças de seu vizinho policial, que, em uma das abordagens, à paisana, sem estar no exercício de sua função, o questionou se ele teria autorização para professar sua fé. Falou o religioso que morava em casa alugada, e que a proprietária lhe pediu que desocupasse o imóvel depois das constantes reclamações dos vizinhos policiais.

Mãe Rosa, que abriu sua tenda há pouco tempo, relatou que sofre diariamente com sua casa “rodeada de evangélicos em campanhas de oração”, que se sente desrespeitada, e que no dia das preces dos terreiros, estes evangélicos colocam o som alto para intimidar e inviabilizar o culto que ela pratica. Disse, por fim, que não sabia a quem recorrer, onde fazer a denúncia, e questionou se somente em São Luís/MA havia proteção aos povos de terreiro, mas que, também, não tiraria suas guias pois representavam sua fé.

Muitas foram as falas neste evento, que convergiram para o mesmo lugar: a violência perpetrada contra membros das religiões afro-brasileiras em Imperatriz, a atuação do Estado e seus agentes em relação a este fenômeno. Dentre alguns relatos, alguns que diziam respeito a violência que partiu de vereadores da cidade, em uma delas, por meio de um comentário em uma rede social, em uma postagem de um umbandista, o agente público proferiu as seguintes palavras: “precisando de galinha preta para fazer macumba”.

Abordaremos com mais detalhes, no momento oportuno, algumas dessas histórias. Antes, é preciso pensar a própria história das religiões afro-brasileiras, uma vez que é indissociável da história do negro no Brasil. Para compreender essa relação íntima é preciso considerar o contexto que propiciou o surgimento e o desenvolvimento dessas religiões ao longo dos séculos, assim como verificar a postura do Estado e seus agentes em relação a tal fenômeno.

1.1 Religião, religiosidade e contexto histórico de surgimento das religiões afro-brasileiras

Diante do que foi apresentado de maneira introdutória, esta pesquisa propõe-se a analisar a violência contra as religiões afro-brasileiras em Imperatriz, e a forma como Estado e suas instituições, especificamente as que compõem o Sistema de Justiça e responsáveis pela segurança pública²⁰, lidam com o referido fenômeno. É preciso, primeiramente, entender o que é a religião e, posteriormente, traçar o contexto histórico de surgimento das religiões afro-brasileiras.

Também cabe-nos esclarecer que, ante a riqueza de detalhes da história brasileira, desde o período colonial até a contemporaneidade, não é objetivo deste trabalho esgotar as discussões históricas acerca das religiões de matriz africana. Tentaremos, na verdade, delimitar os aspectos que dizem respeito às raízes dessas religiões no país e a atuação do Estado, na condução do processo de garantia à liberdade religiosa ao longo dos séculos.

Como bem fala Norbert Elias (1980), ao produzir ciência, “ninguém começa do nada, todos começam onde outros ficaram” (Elias, 1980, p. 36). Por isso, interessa-nos, brevemente, abordar a própria religião como fenômeno social a partir da perspectiva teórica clássica e contemporânea.

Do latim *Religare*, religião, de modo geral, é aquilo que une as pessoas em prol de algo em comum. Os fatos sociais são resultado da atividade humana, sendo os fenômenos sociais considerados como coisas, devendo ser tratados como tal (Durkheim, 1996, p. 60). Religião é, desse modo, fenômeno social:

As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos constituem modos de agir que nascem dentro de grupos constituídos e são destinados a suscitar, conservar e reproduzir tais estados mentais dos próprios grupos. Ora, se as categorias são de origem religiosa, devem compartilhar a natureza comum de todos os fatos religiosos: serem também elas entidades sociais, produtos do pensamento coletivo [...] repleto de elementos sociais. (Durkheim, 1996, p.25)

Durkheim (1996), também define a religião como sendo “um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a entidades sagradas, ou seja, separadas, interditas; crenças e

²⁰ Nesse sentido, analisaremos a atuação do Poder Judiciário, do Ministério Público e da Defensoria Pública, enquanto órgãos que compõem o Sistema de Justiça (art. 92 e 127 da CF/88), e da Polícia Civil enquanto órgão essencial a consecução da segurança pública, uma vez que integra o Sistema Único de Segurança Pública (Susp), e está inserida no sistema de governança da política de segurança pública dos Estados, do Distrito Federal e dos Territórios (art. 1º e 2º da Lei 14.735/2023).

práticas que unem em uma mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos os aderentes” (Durkheim, 1996, p.59). A sociedade é produto humano, e “toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo”, sendo que a religião se destaca nesse empreendimento. É ela, a religião, que “representa o ponto máximo da auto-externalização do homem pela infusão, dos seus próprios sentidos sobre a realidade” (Berger, 1985, p. 15 e 41).

Já para Marx (2005), sendo a religião um produto humano, resume-se a determinada relação social entre os próprios homens:

(...) o homem faz a religião, a religião não faz o homem. e a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas o homem não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo, o homem é o mundo do homem, o estado, a sociedade. Esse estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu point d’honneur espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação (Marx, 2005, p. 145).

Nesta perspectiva, Simmel (1997) também discute religião e religiosidade:

A religiosidade é o tom íntimo a partir do qual o conteúdo original se desenvolveu e continua a desenvolver-se... [a religiosidade] é análoga não só a uma única melodia, mas à chave na qual toda a sinfonia da vida é tocada. O espaço da vida é permeado por aquela unidade íntima entre humildade e certeza, tensão e paz, perigo e consagração que só pode ser chamada religiosa (Simmel, 1997, p.20).

Percebe-se que as perspectivas de Marx e Simmel oferecem abordagens contrastantes sobre a religiosidade. Essa dualidade ilustra como diferentes teóricos interpretam a religião não apenas como fenômeno social, mas também como expressão da individualidade humana.

Dessa forma, a análise de Ferretti (2007) complementa as perspectivas de Marx e Simmel ao enfatizar o papel ambivalente da religião nas dinâmicas sociais. Enquanto pode atuar como força de coesão e organização, promovendo valores compartilhados e fortalecendo laços comunitários, a religião também tem o potencial de reforçar desigualdades, justificar relações de poder e alimentar tensões entre diferentes grupos. Essa visão destaca a complexidade do fenômeno religioso, que não se limita a uma função meramente espiritual ou ideológica, mas se revela como um elemento profundamente enraizado nas relações humanas e nos contextos históricos. Assim, a religiosidade, como construção humana, tanto reflete as condições estruturais da sociedade quanto participa ativamente de sua transformação, revelando-se multifacetada e contraditória em sua essência.

Em se tratando de Maranhão, expressões religiosas como Candomblé, Umbanda e Tambor de Mina se multiplicam pelas cidades. As religiões afro-brasileiras desempenharam um papel importante na formação da identidade cultural negra no Maranhão, ajudando a preservar as tradições e valores mesmo diante da opressão e discriminação históricas.

Em relação ao Tambor de Mina, que surgiu no Maranhão, Ferretti (1995), destaca que:

De acordo com a tradição oral, o Tambor de Mina, manifestação de religião afrobrasileira mais conhecida no Norte do Brasil, surgiu no Maranhão, com a Casa das Minas-jeje e a Casa de Nagô (abertas em São Luís, por africanas, em meados do século passado) e, apesar de ter sido levada por migrantes para outras regiões brasileiras, continua a ser mais praticado no Maranhão e no Pará. Como o Candomblé da Bahia, o Tambor de Mina é estruturado a partir de modelos identificados com ‘nações’ ou diversas tradições culturais africanas (jeje, nagô, cambinda, fanti-ashanti), modelos estes que são seguidos com grande rigidez por alguns terreiros e que são fundidos, reelaborados, ou mesmo quase abandonados por outros. No Tambor de Mina são cultuadas e recebidas, em transe, entidades espirituais africanas (voduns e orixás) e entidades espirituais que começaram a ser conhecidas pelos negros no Brasil (gentis e caboclos) (Ferretti, 1995, p. 16).

Santos (2001) diz que as religiões foram usadas como meio de impor as crenças dos colonizadores sobre as sociedades colonizadas, a fim de controlá-las e perpetuar o poder colonial. Além disso, a religião desempenha um papel importante na forma como as sociedades são estruturadas e nas relações de poder entre os diferentes grupos sociais.

Neste caso, ele se refere às religiões hegemônicas, citando como exemplo, no Brasil, o protestantismo e o catolicismo. Em relação às religiões afro-brasileiras, estas se inserem no que definimos como *minorias*:

(...) o termo minoria recobra uma saliência poucas vezes percebida na história ocidental. Desveste-se da conotação fortemente pejorativa ou subalternizante predominante e passa a ser invocado por seus próprios membros (ou segmentos ativos dos coletivos) de modo assertivo, resignificando positivamente atributos e demandas até então julgadas negativamente de forma discriminatória, condenatória ou violenta. Seja em função dos espaços conquistados de visibilidade pública, seja em função do alargamento do discurso político e dos marcos regulatórios estatais de defesa e proteção de direitos coletivos, o custo de assumir-se como minoria diminuiu relativamente (Burity; Giumbelli, 2020, p. 10).

As religiões afro-brasileiras, então, constituem-se como uma forma de resistência contra o colonialismo e a opressão e têm sido fator relevante na luta contra as desigualdades sociais e econômicas resultantes do processo histórico de colonização (Santos, 2001).

Na visão de mundo eurocêntrica do colonizador, no período da escravidão, o paganismo era considerado algo que ia contra a doutrina cristã. Fazia-se necessário, para manutenção da hegemonia católica, destruir todas as fontes de fé que não fossem as estabelecidas pelos preceitos das escrituras sagradas (Torres; Martins, 2021, p. 301).

Segundo Silva (2017, p. 23)

(...) o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras foi marcado pela necessidade de criar estratégias de sobrevivência e diálogo frente às condições adversas. Foram perseguidas pela Igreja Católica ao longo de quatro séculos, pelo Estado republicano, sobretudo na primeira metade do século XX, quando este se valeu de órgão de repressão policial e de serviços de controle social e higiene mental, e, finalmente, pelas elites sociais num misto de desprezo e fascínio pelo exotismo que sempre esteve associado às manifestações culturais dos africanos e seus descendentes no Brasil (Silva, 2017, p. 23).

Além disso, as religiões afro-brasileiras serviram como uma forma de resistência cultural e espiritual para os negros escravizados e seus descendentes. Nas senzalas, comunidades quilombolas e áreas urbanas, os praticantes dessas religiões encontravam consolo, solidariedade e um senso de conexão com suas raízes africanas. As práticas religiosas, como as cerimônias, os rituais e as festas, eram ocasiões importantes para a comunidade negra se reunir, compartilhar experiências e fortalecer seus laços.

Conforme explica Mota (2018, p. 29), desde o período colonial até a contemporaneidade, “‘o mal’ fora localizado nas populações negras, nas atividades provenientes de religiões de matrizes africanas que continuariam criminalizadas e perseguidas ao longo da história do nosso país”. Mesmo que alguns escravizados e ex-escravizados na Bahia tenham alcançado certa forma de liberdade, o período da escravidão estava impregnado por um pensamento racista que depreciava as tradições africanas, considerando-as inferiores e prejudiciais aos “bons costumes” coloniais e brasileiros.

Não temos por finalidade esgotar as discussões conceituais sobre religião e religiosidade, uma vez que esta pesquisa busca analisar fatores atinentes à violência exercida contra as religiões afro-brasileiras na cidade. Entretanto, o que demonstramos até agora, é que a religião é fenômeno social e, portanto, deve ser compreendida a partir dos contextos em que está inserida e é justamente acerca de um desses contextos, qual seja, o da chegada do negro ao Brasil, que trataremos agora.

A análise do processo de colonização que ocorreu por aqui pode explicar a formação das identidades culturais em nosso país, em que pese a identidade ser “*um fenômeno que deriva da dialética entre um indivíduo e a sociedade*” (Berger; Luckmann, 2004, p. 230). Como já dito, nosso objetivo não é esgotar a complexidade das discussões sobre a história da escravidão e das religiões no Brasil, mas realizar um resumo da história dos africanos e afro-brasileiros no país, antes de adentrar no tópico que trata do histórico das leis de liberdade religiosa.

Desde o século XVI, viu-se que, esse arranjo de religiões, influenciava a sociedade, ao mesmo tempo em que reverberava na estrutura social. Os africanos, a partir da diáspora, foram submetidos ao processo desumano do sistema colonial escravagista e, para resistir à toda essa violência, encontraram na religião um mecanismo de sobrevivência. Foi do encontro cultural entre indígenas, africanos e europeus que surgiram às chamadas religiões afro-brasileiras (Franco, 2021).

No contexto brasileiro, as religiões de origem africana e ameríndia não foram vistas pelas elites dominantes apenas como diferentes do catolicismo trazido pelos colonizadores portugueses. Elas foram consideradas primitivas, inferiores, falsas e ameaçadoras, o que explica a intensa repressão e perseguição que sofreram (Ferretti, 2007).

Dias (2019) diz que para a “África” sobreviver à diáspora “foi necessário um longo processo de adaptação criativa, de capacidade de, perante as adversidades, ressignificar e reconfigurar os elementos constitutivos das múltiplas identidades africanas jogadas ao comércio escravocrata”, dentre os quais, a adaptação da religiosidade africana às terras brasileiras (Dias, 2019, p. 39).

Esse sistema de crenças é uma forma de religiosidade que surgiu a partir da escravização dos africanos e da fusão com outras religiões, como o catolicismo e o espiritismo. Configuram-se como uma expressão da resistência cultural e religiosa dos negros escravizados e seus descendentes em nosso país, e são caracterizadas pela sua diversidade e complexidade, tendo como base o culto aos orixás, entidades sobrenaturais que representam forças da natureza e seres mitológicos.

Nesta seção do texto, utilizaremos, dentre outros, como aporte teórico predominante, as reflexões dos historiadores Albuquerque e Fraga Filho (2006), para melhor elucidar os componentes históricos que nos interessam. Durante o período da escravidão no Brasil, milhões de africanos foram trazidos à força para trabalhar nas plantações e nas cidades. Eles trouxeram consigo suas tradições, incluindo suas crenças religiosas:

A escravidão foi muito mais do que um sistema econômico. Ela moldou condutas, definiu desigualdades sociais e raciais, forjou sentimentos, valores e etiquetas de mando e obediência. A partir dela instituíram-se os lugares que os indivíduos deveriam ocupar na sociedade, quem mandava e quem devia obedecer (Albuquerque; Fraga Filho, 2006, p. 68).

O Brasil, colonial e imperial, era, portanto, uma sociedade escravista. Era, além de tudo, uma sociedade racista, dado o tratamento discrepante dispensado aos negros, mestiços,

escravizados, libertos e livres, em relação aos brancos europeus ou aqueles nascidos no próprio país (Albuquerque; Fraga Filho, 2006).

A formação das comunidades negras deu-se por meio de desagregação familiar, visto que “amigos e parentes podiam ser separados pela venda para proprietários diferentes”. No cativeiro, construíram-se relações de sobrevivência que mesclavam valores e referências culturais trazidos da África com os daqui desenvolvidos (Albuquerque; Fraga Filho, 2006, p. 95).

Prandi (1998) destaca três momentos que sintetizam a história das religiões afro-brasileiras:

(...) primeiro, o da sincretização com o catolicismo, durante a formação das modalidades tradicionais conhecidas como candomblé, xangô, tambor de mina e batuque; segundo, o do branqueamento, na formação da umbanda nos anos 20 e 30; terceiro, da africanização, na transformação do candomblé em religião universal, isto é, aberta a todos, sem barreiras de cor ou origem racial, africanização que implica negação do sincretismo, a partir dos anos 60 (Prandi, 1998, p. 151).

Os laços criados nas senzalas estabeleceram-se em torno da gama de etnias que se entrelaçavam naquele espaço. Por isso, “nas irmandades religiosas negras se encontravam escravos de etnias diversas cultuando o mesmo santo ou santa” (Albuquerque; Fraga Filho, 2006, p. 97).

No Brasil coexistiram tradições religiosas africanas diversas. Isto porque o tráfico vitimou povos de origens e culturas religiosas diversas. Em todo o Brasil, no período colonial (até o século XVIII), o termo mais comum para nomear as práticas religiosas de origem africana parece ter sido *calundu*, uma expressão angolana que vem da palavra *kilundu*, que significa divindade em língua umbundo. A mais antiga referência escrita ao termo candomblé é do início do século XIX, na Bahia (Albuquerque; Fraga Filho, 2006, p. 103).

A palavra “candomblé” origina-se de um termo proveniente da região da Angola, cujo significado é “culto” ou “oração”. Nas cidades e nas áreas rurais, as religiões afro-brasileiras foram elementos importantes de união entre escravizados e libertos. Antes da formação do candomblé, a África que estava no Brasil desenvolveu o “calundu colonial”. Esse termo refere-se a palavra quimbundo “quilundo”, na Angola, algo como “espírito”, “ser do mundo invisível”. O calundu representava práticas religiosas africanas na região baiana, entre os séculos XVII e meados do século XVIII:

As formas multiversas pelas quais o Calundu se manifestava, expressava a busca continuada africana por uma existência religiosa e social capaz de reconstituir, nos moldes mínimos, a pátria abandonada. Inicialmente marcado por uma feição doméstica, em torno das práticas de cura hibridadas com congêneres indígenas, o Calundu foi conquistando espaço social, alargando a sua clientela a populações não-

africanas, conseguindo, assim, não apenas renda, mas alguma proteção contra as proibições de que as práticas africanas eram objeto (Dias, 2019, p. 40).

Segundo Shwarcz e Starling (2015), as práticas religiosas trazidas pelos africanos foram modificadas e integradas ao catolicismo e aos cultos populares locais. Diante das constantes proibições impostas pela Igreja Católica, os africanos demonstraram grande habilidade em esconder suas crenças sob a aparência do catolicismo. Assim, o candomblé, por exemplo “é uma religião derivada do animismo africano, de origem totêmica e familiar, em que se cultuam orixás, os quais no Brasil foram logo vinculados aos santos católicos, como forma de disfarce e proteção” (Shwarcz; Starling, 2015, p. 122). As autoras explicam que

Na África, ao que tudo indica, cada nação celebrava apenas um orixá; portanto, a junção dos cultos foi uma especificidade da leitura brasileira feita por nativos entrados na colônia como escravos. Estes, não raro, nomeavam um “zelador de santo”, conhecido como “babalorixá” quando homem e “ialorixá” quando mulher, e era ele que acabava sendo responsável também pela realização dos ritos (Shwarcz; Starling, 2015, p. 122).

Seja por meio de cultos religiosos, cantos, músicas, batuques, alimentos ou vestimentas, ocorreu um processo de adaptação e tradução nas terras do Novo Mundo, especialmente no Brasil. Desde o início da imigração forçada, os povos recriaram seus rituais, mesmo sob as condições adversas da escravidão (Shwarcz; Starling, 2015).

Ao chegarem ao Brasil, muitos africanos, forçados pela conversão imposta pelo sistema, adotaram a religião católica e seus santos, mas modificaram nomes, aparências e significados. Paralelamente, adicionaram um novo panteão, continuando a venerar seus reis e divindades de forma discreta e durante as festividades que homenageavam as majestades portuguesas ou santos cristãos (Shwarcz; Starling, 2015, p. 135).

Concomitantemente a chegada dos africanos no Brasil, veio o culto aos orixás, voduns, caboclos, e todo o panteão de divindades de matriz afro e, posteriormente, a formação do que atualmente denominamos religiões afro-brasileiras:

Do encontro cultural entre os elementos das três matrizes formadoras da sociedade brasileira - índio, africano e europeu -, surgiram às chamadas religiões afrobrasileiras, entre as quais podemos citar: candomblé, candomblé de caboclo, umbanda, quimbanda, tambor de mina, jurema, omolocô, umbandomblé, entre outros (Franco, 2021, p. 33).

Segundo Prandi (2003, p. 02), desde seu surgimento as religiões afro-brasileiras se valeram do sincretismo, estabelecendo um paralelo entre divindades africanas e santos católicos:

(...) adotando o calendário de festas do catolicismo, valorizando a frequência aos ritos e sacramentos da igreja. Assim aconteceu com o candomblé da Bahia, o xangô de Pernambuco, o tambor-de-mina do Maranhão, o batuque do Rio Grande do Sul e outras denominações, todas elas arroladas pelo censo do IBGE sob o nome único e mais conhecido: candomblé (Prandi, 2003, p. 02).

Quando se fala em sincretismo em relação às religiões de matriz africana, Nogueira (2021, p. 02) diz que esse conceito “fica marcado por uma tentativa de inferiorização de determinadas práticas afro-brasileiras diante de outras”, uma vez que “surge como forma de explicar tais misturas, mas não só isso, ele surge também como uma tentativa de hierarquizar as relações culturais estabelecidas entre negros e brancos”, o que reflete o discurso colonial contrário a mestiçagem que era comum na academia, em se tratando do estudo das religiões no início do século XX.

O autor problematiza o conceito de sincretismo, demonstrando como, ao longo do tempo, foi sendo utilizado de maneiras distintas. Para isso, realiza diálogo com autores clássicos dos estudos das religiões afro-brasileiras, dentre os quais, Sérgio Ferretti e Reginaldo Prandi, propondo uma reflexão sobre as fases do sincretismo.

Para Leal (2021, p. 628) o conceito de sincretismo faz parte desse processo de busca terminológica para falar sobre as transformações das culturas de matriz africana nas Américas. Por seu intermédio procurava-se circunscrever a dimensão propriamente religiosa desses processos de “aculturação” ou “transculturação”. No presente estudo, seguimos com o pensamento de Ferretti (1995), de que toda religião possui uma natureza sincrética; o sincretismo é parte integrante de sua essência. Isso implica que no bojo de cada religião há componentes e influências provenientes de várias outras religiões, de maneira direta ou indireta.

Suscita-se uma questão importante acerca do processo de surgimento e manutenção das religiões de origem negra no Brasil. Mesmo o negro escravizado, conseguindo manter suas tradições religiosas, desde o século XVI, até os dias de hoje, eles se depararam com o seguinte problema: “na origem, as religiões dos bantos, iorubás e fons²¹ são religiões de culto aos ancestrais, que se fundam nas famílias e suas linhagens, mas as estruturas sociais e familiares às quais a religião dava sentido aqui nunca se reproduziram” (Prandi, 1998).

Logo, houve somente uma reprodução parcial da religião negra no Novo Mundo, uma vez que “a parte ritual da religião original mais importante para a vida cotidiana, constituída no culto aos antepassados familiares e da aldeia, pouco se refez, pois, na escravidão, a família se perdeu, a tribo se perdeu” (Prandi, 1998, p. 03).

²¹ Grupos étnicos vindos de diferentes regiões da África, que possuem culturas e tradições distintas.

Com a anulação das estruturas sociais pelo processo escravagista, viu-se a perda do lugar de destaque dos antepassados nos cultos, passando a existir às margens do contexto social que se desenhou a partir de então. Restou aos escravizados, assim, o vínculo com o único meio de conexão com o mundo coletivo que estava para além da senzala: o catolicismo (Prandi, 1998):

Se a religião negra, ainda que em sua reconstrução fragmentada, era capaz de dotar o negro de uma identidade negra, africana, de origem, que recuperava ritualmente a família, a tribo e a cidade perdidas para sempre na diáspora, era por meio do catolicismo, contudo, que ele podia se encontrar e se mover no mundo real do dia-a-dia, na sociedade do branco dominador, que era o responsável pela garantia da existência do negro, ainda que em condições de privação e sofrimento, e que controlava sua vida completamente (Prandi, 1998, p. 04).

Vê-se que, as tradições religiosas africanas de maior destaque, no período que antecedeu 1850, e que se encontravam no sudeste brasileiro, com relevância em Rio de Janeiro e São Paulo, eram oriundas da região centro-ocidental da África, onde hoje é o atual território da Angola. Foi a grande importação de escravizados da referida região que influenciou significativamente a religiosidade afro-brasileira desta parte do país (Albuquerque; Fraga Filho, 2006).

Esse fluxo do povo negro vindo da África Ocidental também reverberou nos cultos de matriz africana na Bahia e no Maranhão:

Os povos reunidos no antigo reino do Daomé (atual República do Benim), conhecidos como jejes na Bahia e minas no Maranhão, cultuavam deuses a que chamavam de voduns. Já os povos de língua iorubá, conhecidos como nagôs na Bahia, cultuavam os orixás. Tal como as diversas tradições angolanas, aquelas conhecidas como jeje e nagô tinham muito em comum e se fundiram em diversos aspectos. Organizado em torno de um “terreiro”, verdadeira comunidade religiosa, com suas construções, locais de orações, hierarquia, o candomblé jeje-nagô disseminou-se nas cidades e nas áreas rurais do Nordeste, sobretudo na Bahia. Mas ele se encontra também presente em outras regiões de norte a sul do país (Albuquerque; Fraga Filho, 2006, p. 104).

Albuquerque e Fraga Filho (2006, p. 104) explicam que “não havia exclusividade de uma ou outra tradição religiosa africana em nenhum local do Brasil”, mesmo que em alguns grupos havia a pretensão de um purismo. Foi aqui que nasceram novas estruturas religiosas de matriz africana, “por isso que se diz que a religiosidade africana foi reinventada” neste país. Franco (2021, p. 33), corrobora quando diz que “no modo de vida, nos costumes, na memória e na cultura dessa gente, a África revive. As religiões africanas formam a base teológica a partir do qual se desenvolveram as religiões afro-brasileiras”.

Por aqui chegaram também africanos que trouxeram o islamismo, religião que foi levada para a África pelos povos árabes e europeus. Os mulçumanos estavam em pequena

quantidade no Rio de Janeiro, mas tinham maior proporção na Bahia. Ainda foram verificadas práticas mulçumanas em Pernambuco, Alagoas, São Paulo e Rio Grande do Sul (Albuquerque; Fraga Filho, 2006).

A capacidade de atração das religiões afro-brasileiras não se restringia aos negros escravizados ou libertos. Pessoas brancas e mestiças buscavam auxílio espiritual em busca de soluções para problemas terrenos:

Ao longo da segunda metade do século XIX, brancos e mestiços começaram a fazer parte da própria estrutura organizacional, como era o caso dos ogãs honoríficos nos candomblés baianos, um meio encontrado pelas comunidades religiosas de adquirir respeitabilidade e proteger-se da repressão policial (Albuquerque; Fraga Filho, 2006, p. 105).

Ressalta-se que, “muitos africanos já chegavam ao Brasil como católicos devido à pregação de missionários que se instalaram na África desde a segunda metade do século XV”. Eram escravizados que vinham principalmente do Congo e da Angola, onde havia maior influência católica:

O culto a determinados santos e santas tinha íntima relação com concepções religiosas existentes na África. Isto explica, por exemplo, a popularidade de Santo Antônio entre a população negra, escrava e liberta, no Rio de Janeiro e outras cidades, no século XIX. O culto dos negros a esse santo, conhecido especialmente por sua capacidade de curar doenças, encontrar objetos perdidos e promover casamentos muito se assemelha a concepções religiosas de povos da África Central, que acreditavam que para alcançar a felicidade e combater os espíritos malignos era preciso recorrer ao auxílio de um feiticeiro (Albuquerque; Fraga Filho, 2006, p. 106).

Aliás, “as autoridades da Igreja Católica reconheciam a participação dos escravos na religião através das irmandades”. No Brasil, essas irmandades apareceram no final do século XVII:

As irmandades negras reuniam pessoas de condições diversas, homens e mulheres livres, forros e escravos. Muitas reuniam indivíduos da mesma origem étnica e excluíaam os negros nascidos no Brasil. Mas havia irmandades que agregavam africanos de etnias diferentes, ou africanos e crioulos. Por exemplo, no Rio de Janeiro, a irmandade de São Benedito dos Homens Pretos reunia negros angolas e crioulos. Da mesma forma, em Salvador, a Irmandade do Rosário das Portas do Carmo, fundada em 1685 provavelmente por negros angolanos, também admitia crioulos. Outras confrarias reuniam mulatos e crioulos (Albuquerque; Fraga Filho, 2006, p. 108).

Muitas eram as ações realizadas nessas irmandades, incluindo o empréstimo de dinheiro para auxiliar na compra da alforria de escravos. Ademais, serviam para reforçar os laços de solidariedade entre os seus adeptos, e recriar as tradições africanas em solo brasileiro. As irmandades promoviam festas ao redor das igrejas e, nesses eventos, aglomeravam-se cativos e libertos. Em Recife, no ano de 1856, a polícia interveio no maracatu dos “pretinhos

do Rosário” (irmandade), sob a alegação de evitar desordem. Apesar disso, vários setores das elites não se opunham aos batuques dos negros, num manifesto posicionamento político, tentando evitar que os negros se rebelassem (Albuquerque; Fraga Filho, 2006).

Já no início do século XVIII, o jesuíta Antonil aconselhava os senhores de engenho da Bahia que não reprimissem as manifestações festivas religiosas dos negros. Assim também era o pensamento do governador de Pernambuco na época, o Conde de Pavolide, no final do mesmo século. Entre 1810 e 1817, o conde dos Arcos, governador da Bahia, também liberou os batuques para amenizar a tensão entre escravizados e senhores de engenho. (Albuquerque; Fraga Filho, 2006, p. 111).

Frisa-se que, em 1824, a Constituição brasileira definiu o catolicismo como religião oficial do Império, permitindo, porém, que outras religiões coexistissem, contanto que não fizessem templos. Entretanto, “as religiões afro-brasileiras não estavam incluídas nessa tolerância legal porque não eram consideradas religião e sim superstição, curandeirismo, feitiçaria. Por isso eram consideradas práticas ilegais e muitas vezes criminosas” (Albuquerque; Fraga Filho, 2006, p. 111).

Abordaremos com mais detalhes o processo histórico dos aspectos legais concernentes às restrições que as religiões afro-brasileiras enfrentaram no tópico adiante. Por ora, é importante perceber que a repressão e a tolerância às manifestações dessas religiões dependiam das circunstâncias do momento.

Por exemplo, no Rio de Janeiro, em torno de 1820, assim como em outras cidades do Império, houve severa repressão às festas da irmandade e a proibição dos batuques negros. Parte significativa das câmaras municipais passou a aprovar leis que proibiam “batuques, danças e tocatas de preto” (Albuquerque; Fraga Filho, 2006 p. 112).

Mas a história do povo negro e das religiões afro-brasileiras, como já falamos, é uma história de resistência. Era preciso encontrar meios para superar a repressão social e do Estado. O risco a que os grupos subordinados estão sujeitos, faz com que estes escamoteiem suas insatisfações através de formas variadas de discurso, dentre elas a negação à dominação ideológica: “a resistência à dominação ideológica requer contra-ideologia – uma negação – capaz de oferecer uma forma normativa geral e efectiva às múltiplas práticas de resistência que os grupos subordinados inventam para se defender” (Scott, 2013, p. 171).

E os meios de defesa e resistência foram os mais variados, seja buscando praticar as religiões afro-brasileiras em lugares mais afastados dos centros urbanos, para não chamar a atenção das autoridades, seja realizando os cultos de maneira mais discreta:

Havia muitas casas de culto que funcionavam discretamente nos centros das cidades. Assim, o que parecia ser um batuque inocente e festivo muitas vezes escondia o culto a alguma entidade espiritual. Os negros podiam também explorar as divergências entre as autoridades recorrendo às licenças de juízes de paz e subdelegados. Para sobreviver em tempos de repressão, as religiões afro-brasileiras buscaram alianças com pessoas mais privilegiadas (Albuquerque; Fraga Filho, 2006 p. 112).

As religiões afro-brasileiras têm sido alvo de violência ao longo da história, o que tem dificultado o reconhecimento e valorização dessas tradições religiosas como patrimônio cultural e identitário. Conforme corrobora Silva (2017, p. 84), “no período do domínio português, as práticas religiosas não católicas eram proibidas e passíveis de punições via Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Muitos africanos e seus descendentes foram punidos por praticarem-nas”.

Franco (2021, p. 32) diz que foi justamente na religião que os africanos se alicerçaram para resistir ao processo violento do sistema colonial. Submetidos à escravidão e à violência imposta pelo colonizador, precisaram elaborar técnicas de sobrevivência, sendo a religião um desses mecanismos.

Com a independência brasileira, reconhecida em 1825, implicava-se o fim do comércio escravagista (Dias, 2019). No entanto, somente com a Lei Eusébio de Queirós, em 1850, após um intenso tráfico de escravos que durou um quarto de século, esse tipo de comércio foi abolido no Brasil. Foi somente em 1871, com a promulgação da Lei do Ventre Livre, que os filhos de escravos passaram a nascer livres. No entanto, esse processo de liberdade só se concretizou em maio de 1888, quando a Abolição da escravatura chegou ao Brasil por meio da Lei Áurea, um dos últimos atos da monarquia brasileira, um ano antes da implantação da república (Dias, 2019).

Durante o período imperial, a escravidão foi uma questão central e controversa. A transição do trabalho escravo para o trabalho livre foi lenta e envolveu uma série de eventos e legislações importantes. Após a independência, a escravidão continuou a ser a principal forma de mão de obra no Brasil. A economia, especialmente a produção de café e açúcar, dependia fortemente do trabalho escravo. Mesmo após a abolição, os ex-escravizados enfrentaram grandes desafios, incluindo a falta de acesso a terras, educação, e oportunidades de emprego. Muitos continuaram em condições de trabalho precárias e foram marginalizados socialmente.

Veremos de maneira mais específica as questões atinentes os direitos dos religiosos afro-brasileiros durante esse período histórico, o do Brasil Império, no tópico seguinte, pois nos auxiliará na análise da própria contemporaneidade.

No contexto do período republicano, a história das religiões afro-brasileiras foi marcada por vicissitudes, que variaram desde o ostracismo e a marginalização até a progressiva aceitação. Apesar das formas repressivas advindas do preconceito racial, bem como da intenção de erigir uma identidade nacional pautada na branquitude e na europeização, essas tradições religiosas subsistiram com tenacidade, aludindo a uma resiliência sociocultural singular:

A partir das teorias evolucionistas elaboradas na esteira de Charles Darwin, particularmente alavancado na obra evolucionista do antropólogo francês Charles Letourneau, *L'évolution religieuse dans les diverses races humaines*, de 1898, o médico legista Raimundo Nina Rodrigues desenvolve as primeiras pesquisas no seio da comunidade afro-baiana, no terreiro do Gantois, ao tempo da sua fundadora (Dias, 2019, p. 43).

Este tópico não objetiva discutir pormenorizadamente a questão da violência religiosa que envolve, por consequência, o racismo religioso. Porém, nesse recorte histórico, o período republicano envolve, necessariamente, as questões raciais que ilustrarão os problemas enfrentados pelas religiões afro-brasileiras.

Sobre as questões étnico-raciais, alguns cientistas passaram a suscitar que os cruzamentos que se sucederam no Brasil, desde os tempos coloniais, produziram a degeneração, a instabilidade, e a incapacidade de desenvolvimento, ou progresso, atinentes a população miscigenada brasileira, opiniões estas que muitos membros da elite compartilhavam. A eugenia, então, assim definida como ciência do “aprimoramento racial”, atendia aos interesses de uma elite que acreditava no progresso e no desenvolvimento (Stepan, 2004).

Um dos entusiastas da eugenia, o médico Raimundo Nina Rodrigues, buscou em suas teorias hierarquizar os africanos, em superiores e inferiores, propondo um conjunto de castas, “avisando para o perigo da contaminação ascendente, em que a poluição religiosa e cultural africana poderia chegar ao topo, às classes brancas e católicas (1900)” (Dias, 2019, p. 43).

Sob a égide da República Velha, englobando o período de 1889 a 1930, as religiões afro-brasileiras sofreram agudas perseguições e censura. Notadamente, o estigma e a criminalização dos praticantes dessas religiões caracterizaram uma atmosfera hostil em relação à diversidade religiosa. Não obstante a adversidade, tais tradições religiosas adotaram estratégias adaptativas, sintetizando-se ao catolicismo, visando a um simulacro mais aceitável para conter as incursões punitivas e, assim, perpetuando seus cultos de forma velada. Assim,

“este cenário de inferioridade étnica, cultural e religiosa das populações negras, emoldurava um cenário de proibição e intensa perseguição religiosa” (Dias, 2019, p. 43):

Efetivamente, o “barulho” e a “higiene” foram justificações para levar a cabo uma campanha contra o Candomblé. Apesar dos casos de alguma proteção policial, na sua maioria, os terreiros passaram por um clima de instabilidade e insegurança, espelhando o preconceito, o racismo e a intolerância religiosa, justificados pela necessidade de ordem pública (Dias, 2019, p. 43).

Na década de 1930, as religiões afro-brasileiras foram alvo de repressão policial, nos primeiros anos de candomblé. Em Sergipe, nas décadas de 1930 e 1940, os “macumbeiros”, desestabilizadores da ordem pública, eram frequentemente perseguidos após as 22 horas por conta da lei do silêncio. No mesmo período, no Rio de Janeiro, “se criou a *Secção de Tóxicos, Entorpecentes e Mystificações*, em que as religiões afro-brasileiras, a pretexto da prática ilegal de medicina (curandeirismo) se viram acompanhadas de inúmeras denúncias, criminalizações e perseguição” (Dias, 2019, p. 45).

À medida em que o tempo avançava, contudo, uma metamorfose gradual se instaurou no que tange à percepção e à atitude do Estado em relação às religiões afro-brasileiras. No transcurso da década de 1930, observou-se:

A criação do Serviço de Higiene Mental do Rio de Janeiro e o homólogo do Recife, na década de 1930, marcaram uma nova fase no tratamento das religiões de matrizes africanas no Brasil. Retirando determinados terreiros da pressão policial, garantindo uma maior liberdade de culto, estas instituições preservavam, ainda assim, fortemente, a noção de inferioridade, de desvio, de problema de ordem sociológica e, acima de tudo, psiquiátrica (Dias, 2019, p. 08)

Essas mudanças, entre a década de 1930 e 1940, conforme explica Leal (2021, p. 626)

(...) foram decisivas para o desenvolvimento de um interesse antropológico pelas religiões afro-brasileiras, parte integrante de uma nova atitude – entre alguns segmentos das elites brasileiras – em relação às culturas negras do Brasil, caracterizada pela passagem de uma posição de desqualificação para uma postura de valorização e celebração das contribuições negras para a cultura brasileira.

Destacam-se, em 1934 e 1937, os Congressos Afro-Brasileiros realizados no Recife e na Bahia, em que o cerne eram os estudos etnográficos e antropológicos sobre essas religiões. Tem-se nessas décadas (1930 e 1940), “um pequeno boom de publicações sobre o tema que, como tem sido enfatizado, tem ecos relevantes tanto na produção literária da época, sobretudo na obra de Jorge Amado, como entre intelectuais ligados ao Partido Comunista Brasileiro” (Leal, 2021, p. 626).

Na década de 1940, testemunhou-se a fundação do primeiro terreiro de Candomblé legalizado no Rio de Janeiro, o Ilê Axé Opô Afonjá, à medida que outros terreiros também empreendiam uma organização e obtenção de reconhecimento legal. A legitimação oficial por meio do processo de legalização propiciou direitos aos seguidores das religiões afro-brasileiras, que não necessariamente obtiveram a efetivação dessas garantias.

A partir da década de 1970, marcada pelo crescente movimento de exaltação da cultura negra e pela luta contra a discriminação racial, as religiões afro-brasileiras testemunharam uma ascensão em termos de visibilidade e respeito na sociedade brasileira. Nesse contexto, uma consciência mais acentuada da relevância dessas religiões enquanto expressões autênticas da cultura nacional e da religiosidade do povo se fez mais evidente.

Contudo, mesmo após a promulgação da Constituição Federal de 1988, e a redemocratização do país, e com a previsão normativa que garante o direito à liberdade religiosa, pois coaduna com a característica de laicidade do Estado, as religiões afro-brasileiras continuam enfrentando a violência sistêmica e, por vezes, institucional.

O grande fenômeno contemporâneo no campo religioso, que tem se intensificado nas três últimas décadas, envolvendo as religiões afro-brasileiras, está relacionado aos ataques das igrejas neopentecostais. Em outros países da América Latina, como a Argentina e o Uruguai, tais ataques ampliam-se na medida em que o candomblé e a umbanda se expandem. Em consonância a isso, Silva (2017) esclarece que:

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 grandes investimentos nos meios de comunicação de massa e o conseqüente crescimento dessas denominações, que arregimentam um número cada vez maior de “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. (Silva, 2017, p. 10)

A demonização das religiões afro-brasileiras, como vimos no decorrer deste tópico, não é fenômeno recente. Desde o princípio, e durante muito tempo, por sequer ter sido considerada como uma religião, seus adeptos tiveram que se esconder em espaços privados para realizar seus ritos e práticas. Trataremos melhor da situação das tensões com neopentecostais no capítulo segundo, em que abordaremos a violência religiosa.

No tópico seguinte, discutiremos os aspectos jurídicos do processo de estabelecimento legal da liberdade religiosa no Brasil, a fim de pontuar o enfrentamento que as religiões afro-

brasileiras têm realizado ao longo dos séculos para ter reconhecido e efetivado seus direitos religiosos.

1.2 Aspectos histórico-jurídicos das leis de restrição à liberdade religiosa no Brasil: uma análise à luz das constituições federais

É consabido que, contemporaneamente, a Carta Magna tutela os direitos à liberdade religiosa, porém nem sempre foi assim. Vimos que as religiões afro-brasileiras surgiram a partir de um contexto de violência, servindo como arranjos de resistência pelos escravizados vindos da África e, posteriormente, tomando forma e se propagando pelo país, mas sempre em conflito com o próprio Estado.

Por mais que tenhamos a garantia constitucional à liberdade religiosa, as normas por si não garantem sua efetividade no plano social. A aptidão da norma em produzir efeitos jurídicos não reflete necessariamente na aceitação da sociedade em relação ao que o legislador dispôs. Esclarece-se que para se chegar à liberdade religiosa, é preciso levar em consideração outros três tipos de liberdade: liberdade de crença, liberdade de culto, e liberdade de organização religiosa. Veremos adiante que, do ponto de vista constitucional, foi somente em 1988 que as religiões afro-brasileiras conseguiram ter garantido o direito à liberdade religiosa.

Para compreender melhor o fenômeno da violência religiosa, e de como o Estado e seus agentes contribuíram historicamente para a perpetração das agressões contra os povos de terreiro, alinharemos aspectos atinentes às previsões legais que advieram desde o Brasil Império, uma vez que foi a partir daí que se deu a independência e a primeira Constituição.

Esclarecendo o recorte histórico que decidimos fazer partindo do Brasil Império: no período colonial, entre 1530 e 1822, o catolicismo era a religião oficial, sendo exigido que todos os colonos fossem católicos. A influência do catolicismo romano pelo mundo, também reverberou em nosso país, onde estabeleceu-se aliança política entre o Estado e a Igreja Católica. No período colonial, portanto, viu-se certa restrição religiosa, em que pese o catolicismo foi imposto pelo Estado, que suprimiu a cultura, religiosidade (no caso dos indígenas, a espiritualidade), costumes e práticas dos não católicos, dentre os quais, os povos indígenas e os adeptos das religiões de matriz afro.

No entrelace entre Igreja Católica Apostólica Romana e Estado, no referido período, “o negro escravizado não tinha direitos, mesmo porque era considerado juridicamente como uma coisa e não uma pessoa” (Fausto, 2006, p. 54), logo, ter reconhecido o direito à liberdade religiosa era algo muito distante da realidade da época:

Não existia na época, como existe hoje, o conceito de cidadania, de pessoa com direitos e deveres com relação ao Estado, independentemente da religião. A religião do Estado era a católica e os súditos, isto é, os membros da sociedade, deviam ser católicos (Fausto, 2006, p. 60).

Não se tinha, portanto, no período colonial, qualquer direcionamento aos direitos religiosos, uma vez que as ordenações jurídicas emanavam de Portugal, e todas estavam pautadas no estabelecimento do monopólio católico apostólico romano nas colônias. Desse modo, também não havia liberdade religiosa, tema que só foi levado em consideração pelo legislador no pós-independência com as primeiras constituições pátrias.

Trataremos, então, da análise da transição do período colonial para o monárquico, haja vista que foi onde ocorreu a primeira Constituição do Brasil, em 1824, que já no seu artigo 5º estabelecia que a religião católica continuaria sendo a oficial:

Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo (BRASIL, 1824).

Vê-se que, no período do Brasil Império, passou-se a permitir a possibilidade de professar outras religiões, entretanto as práticas deveriam se restringir ao espaço doméstico, ou seja, a religião católica continuaria sendo a oficial do Estado e as demais poderiam coexistir, mas à margem da religião hegemônica. Outro aspecto importante, é que o local de celebração, não sendo o espaço doméstico, não poderia ter forma de Templo.

Outro aspecto relevante da Constituição de 1824 sobre a manutenção da imposição do catolicismo como religião oficial era a exigibilidade para que o Imperador, antes de aclamado, bem como o herdeiro presuntivo, antes de completar os quatorze anos de idade, de jurar manter tal religião:

Art. 103. O Imperador antes do ser aclamado prestará nas mãos do Presidente do Senado, reunidas as duas Camaras, o seguinte Juramento - Juro manter a Religião Catholica Apostolica Romana, a integridade, e indivisibilidade do Império; observar, e fazer observar a Constituição Política da Nação Brasileira, e mais Leis do Império, e prover ao bem geral do Brazil, quanto em mim couber.

Art. 106. O Herdeiro presuntivo, em completando quatorze annos de idade, prestará nas mãos do Presidente do Senado, reunidas as duas Camaras, o seguinte Juramento - Juro manter a Religião Catholica Apostolica Romana, observar a Constituição Política da Nação Brasileira, e ser obediente ás Leis, e ao Imperador (BRASIL, 1824).

Tal exigência se estendia ao Regente da Regência (art. 127), e do Conselho do Estado (art. 141). Em relação à nomeação de deputados, também era requisito professar a religião oficial (art. 95, III), mas, neste caso, justificava-se pelo fato de que, uma maioria de deputados que não fosse católica poderia reformar o próprio artigo 5º e, por consequência, alterar o dispositivo que instituía a religião Católica Apostólica Romana como sendo a única legítima. Já no que se refere ao senador:

(...) qualquer cidadão brasileiro, mesmo naturalizado ou que professasse qualquer religião diversa da do Estado, podia ser apresentado à Coroa na lista tríplice, uma vez que a lei não exigia estas duas condições. É sem dúvida o modo mais liberal de compor um Senado em uma Constituição monárquica (Scampini, 1974, p. 82)

Percebe-se na Constituição de 1824, que havia flexibilidade do legislador no que concerne à liberdade de consciência, visto que é um ato privativo, por isso a liberação para os cultos domésticos. Entretanto, quando da externalização pública do pensamento e da crença dissonante da religião oficial, que envolve cerimônias, ritos e festividades, fazia-se necessário a defesa da ordem pública e dos bons costumes. Por isso, o art. 179, em seu inciso V, dispunha que “ninguém pôde ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não offenda a Moral Publica” (sic). Ou seja, a moral pública estava intrinsecamente correlacionada aos preceitos do catolicismo, logo era inadmissível a demonstração, fora do espaço doméstico, das práticas religiosas afro-brasileiras.

É interessante que, na primeira codificação penal brasileira, o Código Criminal de 1830, que teve seu arcabouço legal fundado na Constituição de 1824, em seu art. 277, tipificou como crime:

Art. 277. Abusar ou zombar de qualquer culto estabelecido no Imperio, por meio de papeis impressos, lithographados, ou gravados, que se distribuirem por mais de quinze pessoas, ou por meio de discursos proferidos em publicas reuniões, ou na occasião, e lugar, em que o culto se prestar. Penas - de prisão por um a seis mezes, e de multa correspondente á metade do tempo. (BRASIL, 1830).

Assim, a depender da perspectiva, ainda não se podia falar em liberdade religiosa tal como percebemos hodiernamente, pois esta pressupõe muito mais do que a liberdade de consciência, mas sim a liberdade de poder professar livremente sua crença por meio do culto, por exemplo.

O que a Constituição de 1824 trouxe de mudança em relação ao período colonial foi extinguir a heterodoxia, que era o crime por praticar uma religião que não fosse a do Estado, ou seja, os adeptos das religiões afro-brasileiras não seriam mais considerados criminosos,

desde que se mantivessem nos espaços privados e não externalizassem suas práticas e ritos em locais públicos.

Porém, conforme observado por Dias (2019, p. 43), a Constituição de 1824 “estabelecia que a liberdade religiosa no Brasil compreendia, exclusivamente, o cristianismo, sendo que, de acordo com o artigo 16º da mesma, as demais formas de religiosidade seriam, apenas, toleradas”. Ou seja, nessa época ainda não havia o reconhecimento que se observará em 1988, onde a Constituição tutela expressamente o direito às manifestações religiosas, incluindo, portanto, as afrorreligiosas.

A segunda Constituição brasileira, de 1891, representou a separação entre o Estado e a Igreja, dando início ao sistema republicano. Silva (1997, p. 244), explica que “a República principiou estabelecendo a liberdade religiosa com a separação da Igreja do Estado” o que ocorreu “antes da constitucionalização do novo regime, com o Decreto n. 119-A, de 1.890, da lavra de Ruy Barbosa, expedido pelo governo provisório”. Tal Decreto, trazia em seu art. 1º o seguinte texto:

É proibido à autoridade federal, assim como à dos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou atos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e criar diferenças entre os habitantes do país, ou nos serviços sustentados à custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões filosóficas ou religiosas (BRASIL, 1890)

O artigo 2º do mesmo decreto, enfatizava que “todas as confissões religiosas pertencem por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos actos particulares ou publicos, que interessem o exercicio deste decreto” (sic) (BRASIL, 1890). E, ainda, ratificava-se, no art. 3º, a determinação de que o poder público não poderia intervir nas práticas e crenças das diversas religiões:

Art. 3º. A liberdade aqui instituida abrange não só os individuos nos actos individuaes, sinão tabem as igrejas, associações e institutos em que se acharem agremiados; cabendo a todos o pleno direito de se constituirem e viverem collectivamente, segundo o seu credo e a sua disciplina, sem intervenção do poder publico (Brasil, 1890).

Foi o primeiro passo jurídico para estatuir a liberdade religiosa que se estenderia à Constituição de 1891, definindo os parâmetros de dissociação entre Igreja e Estado, e, dessa forma, sucedendo os primeiros ensaios de laicidade. Assim determinava o artigo 72, §3º da Carta Política de 1891: “Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum” (Brasil, 1891).

Ocorre que, os cultos afro-brasileiros têm por característica o forte vínculo com suas entidades, e seus ritos e práticas enquadravam-se, muitas vezes, nas restrições previstas no Código Penal de 1890, em seu art. 157, que definia como crime “praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de molestias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública” (sic).

Percebemos aqui, que durante esse percurso constitucional, não havia uma real preocupação do legislador com a proteção às religiões afro-brasileiras, ou com o direito ao culto público, até porque elas não eram, até então, sequer consideradas como religiões. Mesmo com a laicidade da Constituição de 1891, o texto penal marginalizava os adeptos das religiões afro-brasileiras, e, ainda, servia como base legal para a forte repressão policial vivenciada por esses religiosos:

Há relatos orais e documentais que dão conta da repressão policial vivida. Na memória da Casa de Oxumarê, histórico terreiro baiano, guardam-se episódios de celebrações interrompidas por polícia montada. Inúmeros terreiros foram alvo de apreensão de objetos rituais, da detenção de participantes, e destruição de altares (Dias, 2019, p. 44).

Logo, a liberdade religiosa garantida na Constituição de 1891 não contemplava as religiões afro-brasileiras, uma vez que eram segregadas pelo Código Penal vigente, mantendo-se na condição de subalternizadas.

Em 1934, com uma nova Constituição, o cenário não mudou para as religiões afro-brasileiras no aspecto legal. Já no preâmbulo observa-se o retorno da menção ao Deus cristão como protetor da nação, demonstrando o forte vínculo estatal com o cristianismo. Ademais, apesar da vedação prevista no art. 17, inciso I, para que a União, os Estados, Distrito Federal e Municípios, não pudessem estabelecer, subvencionar o exercício de cultos religiosos, ou, conforme inciso II, “ter relação de aliança ou dependência com qualquer culto, ou igreja sem prejuízo da colaboração recíproca em prol do interesse coletivo”, o que se viu foi mais uma vez uma latente perseguição e repressão às religiões afro-brasileiras.

O grande elemento ensejador da segregação às religiões afro-brasileiras, no aspecto jurídico, é a ressalva da não contrariedade à assim chamada ordem pública e aos bons costumes, no que se refere à liberdade de culto, que também se fez presente na Constituição de 1937. Como se sabe, no período do Estado Novo, houve supressão de direitos, não somente no quesito da liberdade religiosa, como também em relação a todas as garantias individuais atinentes à dignidade da pessoa humana.

Esse aspecto, de atrelar a inviolabilidade de liberdade de consciência e de crença, bem como garantir a realização de cultos religiosos à não contrariedade da ordem pública e dos bons costumes, se fez presente nas constituições posteriores. Na Constituição de 1946, o texto se manteve no art. 141, § 7º: “é inviolável a liberdade de consciência e de crença e assegurado o livre exercício dos cultos religiosos, salvo o dos que contrariem a ordem pública ou os bons costumes” (BRASIL, 1946). Na Constituição de 1967, durante o regime militar, o mesmo teor pode ser encontrado no artigo 150, § 5º²².

Foi somente em 1988, com a Constituição Cidadã, que ocorreu a alteração no dispositivo, ficando assim estabelecido no artigo 5º, inciso VI: “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” (BRASIL, 1988).

Outros dispositivos constitucionais corroboraram a liberdade religiosa na Carta Magna de 1988. Ainda no artigo 5º, temos:

VII – [...] é, assegurada, nos termos da Lei, a prestação da assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva;
VIII – [...] ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar cumprir prestação alternativa, fixada em Lei (BRASIL, 1988).

Ademais, com a inserção do artigo 215, na seção que tutela os direitos culturais, a Constituição Cidadã trouxe importante proteção às manifestações das religiões afro-brasileiras, e, ainda, dos povos indígenas e outras culturas populares:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.
1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional (BRASIL, 1988).

Desde a promulgação da Carta Magna de 1988, diversas leis esparsas foram sendo elaboradas para ratificar os termos constitucionais no sentido de proteção à liberdade das

²² Art 150 - A Constituição assegura aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à vida, à liberdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: § 5º - É plena a liberdade de consciência e fica assegurado aos crentes o exercício dos cultos religiosos, que não contrariem a ordem pública e os bons costumes (Brasil, 1967).

religiões afro-brasileiras, leis estas nos âmbitos estaduais e municipais. Em São Paulo, a Lei Estadual de Liberdade Religiosa, nº 17.346/2021, assim estabelece em seu artigo 1º:

(...) se destina a combater toda e qualquer forma de intolerância religiosa, discriminação religiosa e desigualdades motivadas em função da fé e do credo religioso que possam atingir, coletiva ou individualmente, os membros da sociedade civil, protegendo e garantindo, assim, o direito constitucional fundamental à liberdade religiosa a toda população do Estado de São Paulo

Também há leis estaduais de tutela à liberdade religiosa na Bahia (Lei nº 13.182/2014), no Espírito Santo (Lei nº 11.610/2022), no Rio de Janeiro (Lei nº 8.113/2018), em Pernambuco (Lei nº 17.685/2022), e em outros estados e municípios brasileiros. No Maranhão, citamos como exemplo o Decreto nº 37.761 de 28 de junho de 2022, que estabelece a política estadual de proteção aos Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Afro-brasileiros.

Diante de tantos casos de violência religiosa contra os povos de terreiro (ou povos-de-santo) que têm sido noticiados, conforme apresentado brevemente na introdução deste trabalho, percebe-se que a existência de dispositivos legais não impede que este fenômeno ocorra. A efetividade da norma depende, sobretudo, da mudança de perspectiva da sociedade, da cultura, como também da atuação do próprio Estado. Houve perceptível evolução no texto da lei desde a primeira constituição, mas ainda não foi suficiente para evitar que os adeptos das religiões afro-brasileiras continuem sendo submetidos a várias formas de violência.

Em Imperatriz/MA, inúmeros são os relatos de violência religiosa contra os povos de terreiro. Aliás, nas duas audiências públicas já mencionadas, que ocorreram na cidade, e que tivemos acesso, uma pela plataforma YouTube, e a outra, presencialmente, no auditório da UAB, a pauta principal foi essa: a violência perpetrada tanto pela sociedade em geral como pelos agentes públicos. A seguir, então, apresentaremos a cidade de Imperatriz/MA, nosso local de pesquisa, e o cenário das religiões afro-brasileiras em âmbito local, incluindo o papel da ASTERCMA.

1.3 Religiões afro-brasileiras em Imperatriz/MA

A cidade de Imperatriz teve sua origem em 1851 devido à falta de definição clara dos limites entre as províncias do Pará e do Maranhão. Frei Manuel Procópio, designado pela província do Pará, recebeu a incumbência de estabelecer uma vila em território paraense próximo à fronteira com o Maranhão. No entanto, quando os limites oficiais entre as duas

províncias foram determinados, o povoado acabou sendo situado em território maranhense, não paraense, conforme estipulado pela Lei nº 639/1852 (Franklin, 2005).

Atualmente, com mais de 250.000 habitantes (IBGE, 2022), é o segundo município mais populoso do Maranhão e engloba grande diversidade religiosa, com católicos, protestantes, espíritas, umbandistas, candomblecistas, entre outros.

A religiosidade afro-brasileira em Imperatriz/MA é pujante. Diferentemente do que foi apresentado no último censo do IBGE, em 2010, quando foram contabilizados somente 22 adeptos destas religiões, na cidade estimam-se, mais de 21 terreiros, entre umbanda e candomblé, que estão localizados, predominantemente pela periferia da cidade, nos bairros Vila Macedo, Bom Sucesso, Vila Zenira, Vila Redenção, Vila Nova, entre outros (Pereira; Araújo, 2021). Muitos são os adeptos das religiões afro-brasileiras neste município.

Polyana Frota e Rogério Veras (2023), em trabalho realizado para discutir aspectos organizacionais da ASTERCMA em Imperatriz/MA, estimaram, por meio de levantamentos feitos por outros pesquisadores da cidade, que, atualmente, são 20 (vinte) os terreiros que se localizam em 12 (doze) dos mais de 100 (cem) bairros do município, sendo 02 (dois) do Candomblé. Ressalta-se que não há números oficiais sobre os terreiros em Imperatriz/MA. A estimativa advém, como dito, das pesquisas recentes de trabalhos de conclusão de curso, artigos científicos e das informações apresentadas pela ASTERCMA.

Érika Tourinho (2013), em pesquisa realizada para dissertação de mestrado, onde analisou “a relação da cultura ritualística com a prática da educação ambiental e o processo da saúde nos terreiros de umbanda em Imperatriz/MA”, já falava, em 2013, sobre um universo de 90 (noventa) integrantes por terreiro (Tourinho, 2013, p. 18).

É perceptível que aquilo que se divulga pelos institutos de pesquisa está dissonante da realidade, e pode ser explicado pela invisibilização dos povos de terreiro, que é um processo histórico, e que pode ser explicado, dentre algumas variáveis, pelo fato de que, ao ser entrevistado pelo recenseador, muitos adeptos das religiões afro se dizem católicos:

De forma mais geral, a relação entre as religiões afro e a cidade de Imperatriz-MA parece ser marcada pela invisibilidade social, já que nos dados oficiais nunca chegou a representar mais de 1% do total das religiões existentes na cidade, entre os censos de 1991 e 2010. Enquanto isso o número de pessoas que se declaram católicas variou entre 84% e 56% do total (Pereira; Araújo, 2021, p. 67).

Em nossa participação na audiência pública “KAÔ KABECILE XANGÔ”, em março de 2023, no auditório da Universidade Aberta do Brasil (UAB), também constatamos um número significativo de religiosos afro-brasileiros. No aguardo da divulgação dos novos

dados do censo do IBGE, é possível afirmar que em Imperatriz/MA o número de adeptos das referidas religiões é bem maior do que o que os números oficiais mostram. Podemos citar como exemplo, quando realizamos o pré-projeto de pesquisa, em entrevista com a Mãe de Santo Juliete Torres, nos foi dito que no Terreiro de Umbanda de Nossa Senhora de Sant'Ana, localizado no bairro Vila Redenção II, que tem sua origem no ano de 2003, tinha aproximadamente 40 religiosos na época (Torres, 2021).

Discutir a violência religiosa em Imperatriz/MA perpassa, dentre outras reflexões possíveis, pela compreensão de como esses sujeitos estão sendo invisibilizados pelas instituições públicas. Como veremos, uma das principais alegações dos afroreligiosos entrevistados é sobre a ausência de secretaria e delegacia especializada em combate aos crimes raciais e de intolerância religiosa no município. A falta de estrutura para receber as denúncias acaba por desestimular a busca pela consecução de direitos e garantias. Na capital São Luís, por exemplo, há a Delegacia de Combate aos Crimes Raciais e Intolerância Religiosa.

Quando, numa fala, em 2021, na tribuna da Câmara de Vereadores, a então presidenta da ASTERCMA, Mãe de Santo Léia Santos, revelou que, ao solicitar acesso ao espaço público para realização de um evento das religiões afro-brasileiras, recebeu a negativa de “secretários municipais” sob a justificativa de que em dia de domingo a sociedade estaria presente, percebe-se como as leis de liberdade religiosa carecem de efetividade no plano social (Câmara Municipal Itz, 2021):

Queriam nos barrar pra não fazer o nosso evento na Beira Rio só pelo fato que era um dia de domingo, e lá a sociedade ia estar lá. Então, muitas vezes nós nos ocultamos de tudo porque há preconceito, o preconceito tá vindo (não falo de todos e nem vim aqui para ofender, vim aqui para pedir ajuda e socorro) das autoridades, porque é de denominação de religião diferente, tem um vê diferente. (Mãe Léia Alves, 2021, em Audiência Pública na Câmara Municipal de Imperatriz/MA)

No próximo capítulo, em que refletiremos sobre as formas de violência religiosa, quando se configuram como violência perpetrada pelas instituições públicas, retornaremos não somente a essa fala da Mãe Léia, mas também a outros relatos apenas mencionados no início deste capítulo.

A Associação de Terreiros de Religião e Cultura de Matriz Africana (ASTERCMA), atualmente presidida por Clauber Santos, vem apresentando nas audiências públicas, diversas reivindicações. Dentre as principais, verificou-se o pedido de ajuda ao poder público para viabilizar a regularização do funcionamento dos terreiros, pois, ainda hoje, a maior parte deles não realizou os procedimentos necessários para sua legalização.

Em se tratando do funcionamento “informal” da maioria dos terreiros de umbanda e candomblé em Imperatriz/MA, verificamos, nas reuniões em que estivemos presentes, que muitos Pais e Mães de Santo ainda não compreendem a importância da regularização. O Ministério Público do Maranhão (MPMA) disponibilizou uma cartilha com orientações para legalização de associações e apoio às casas religiosas de matriz africana²³.

A informalidade dos espaços afrorreligiosos, no que concerne aos números oficiais, também reflete no processo de invisibilização. Sem o devido registro, não é possível perceber a existência formal desses grupos. Desconhecem os povos de terreiro, desse modo, as vantagens que a legalização pode trazer, tais como: receber doações voluntárias; realizar atividades litúrgicas em locais fechados ou abertos, ruas, praças, parques, praias, bosques, florestas ou qualquer outro local de acesso público; imunidade tributária (art. 150 VI, b da CF); o direito de ter cemitério em sua jurisdição; o direito a espaço educacional (MPMA). A cartilha traz ainda o passo a passo para legalização das associações religiosas, apresentando os requisitos, como a formação da diretoria e convocação para a assembleia geral de constituição e eleição dessa diretoria.

Fizemo-nos presentes, nos dias 02 e 03 de abril de 2022, no evento intitulado “Procedimento de Emissão de CNPJ e Legalização de Terreiros”, que ocorreu no auditório da Universidade Federal do Maranhão (UFMA, campus de Imperatriz), onde compareceram, além de adeptos das religiões afro-brasileiras de Imperatriz, os funcionários da Secretaria de Estado dos Direitos Humanos e Participação Popular do Maranhão (SEDIHPOP), que vieram de São Luís/MA. Na ocasião, observamos como os povos de terreiro ainda carecem de informação no sentido de regularizar o funcionamento de suas casas.

Isso demonstra que, para além da violência estrutural perpetrada pelos agentes do Estado, também se nota que a religiosidade afro-brasileira, “fragmentada em pequenos grupos, fragilizada pela ausência de algum tipo de organização ampla tendo que carregar o peso do preconceito racial que se transfere do negro para a cultura” ainda engatinha para ter reconhecidos seus direitos (Prandi, 2003, p. 26).

Destaca-se que, as associações religiosas são entidades que, para funcionarem regularmente, devem obedecer aos requisitos elencados no art. 54 do Código Civil, que

²³ Disponível em: https://www.mpma.mp.br/arquivos/CAOPDH/Cartilha_PDF_-_MP_orienta%C3%A7%C3%A3o_para_Legaliza%C3%A7%C3%A3o_Matriz_Africana.pdf Acesso: 28 de agosto de 2023. Ao revisarmos o trabalho verificamos que o arquivo não está mais disponível no link, mas segue outro link do próprio Ministério Público (MA), em que é possível verificar o um arquivo com título “Cartilha: Orientação Para Legalização de Associações de Apoio às Casas Religiosas de Matriz Africana (2015), onde se vê que somos direcionados para o mesmo local que citei no trabalho. Ver: <https://www.mpma.mp.br/cartilhas-e-publicacoes/>.

expressa a necessidade de uma constituição regular, com o registro do estatuto no cartório de pessoas jurídicas. Ou seja, não somente os templos devem buscar se enquadrar enquanto organização religiosa, mas também a própria ASTERCMA.

Segundo Olson (1994), quando falamos sobre as organizações, e aqui inseriremos a associação como sendo uma delas, estas podem:

(...) desempenhar uma função importante quando há interesses em comuns ou grupais, a serem defendidos e, embora elas frequentemente também sirvam a interesses puramente pessoais e individuais, sua função e característica básica é sua faculdade de promover interesses em comuns de grupos de indivíduos (Olson, p. 19, 1994).

Interessa-nos, então, diante desse cenário, e a partir da nossa proposta em pesquisar como a violência contra as minorias religiosas afro-brasileiras acontece no âmbito local, compreender, também, como se dá a articulação da ASTERCMA, enquanto movimento social, em relação à referida problemática e a outros temas atinentes as demandas dos povos de terreiro.

Observamos que, em consonância ao pensamento de Olson (1994), quando trata da lógica da Ação Coletiva que contempla os grupos pequenos, que

Algumas vezes, um grupo tem de constituir uma organização formal para poder lutar pela obtenção de um benefício coletivo, e o custo de montar uma organização implica que a primeira unidade do benefício coletivo obtido será relativamente alto.

(...) O que o grupo fará dependerá do que os indivíduos desse grupo fizerem, e o que os indivíduos farão dependerá das vantagens relativas que lhes oferecerão os cursos de ação alternativos (Olson, p. 34-35, 1994).

Em síntese, Olson (1994) explica que, nos grupos pequenos, é possível observar que ação voluntária e racional de alguns dos seus membros podem levar a determinado benefício coletivo, o que os diferenciam de grandes grupos. A mobilização da associação, enquanto representante de uma minoria religiosa – minoria no sentido tanto de se inserirem no rol de grupos vulneráveis, como também no de número de adeptos –, nos ensina como questões culturais e de identidade refletem nos processos e formas de resistência (Alonso, 2009, p. 69).

O enfoque identitário e cultural do qual estamos falando explica-se pela posição de vulnerabilidade e marginalização em que os povos de terreiro se encontram não somente nesta cidade, mas em todo o Brasil. Se há um predomínio das religiões hegemônicas em relação às minorias religiosas afro-brasileiras, e, se aquelas possuem benefícios do poder público e têm

seu direito à liberdade de crença e culto garantidos, o ambiente sociocultural divergente é favorável para o surgimento de movimentos de resistência e mobilização coletiva.

Scott (2013), quando se refere ao processo de resistência desses grupos, e às formas de discurso que podem ser apropriadas pelas associações, diante do conflito com os dominadores, o faz a partir de determinados pressupostos analíticos:

O primeiro prende-se como o estatuto epistemológico do discurso oculto e com a natureza da liberdade relativa que nele encontramos. Em segundo lugar, quero mostrar como as distinções entre o discurso público e o discurso oculto são condizentes com aquilo que sabemos através da prática linguística e da fenomenologia das distinções entre o que é dito na face do poder e o que é dito por trás. Por fim, quero indicar como o discurso oculto adquire a sua ressonância normativa e emocional a partir dos impulsos e das afirmações que são censuradas na presença do poder. (Scott, p. 54, 2013).

Quando constatamos que a Mãe Léia, ao falar sobre a negativa de alguns “secretários” em autorizar a realização do evento dos povos de terreiro no espaço público, optou por não declarar quem seriam essas pessoas, entendemos como as técnicas do discurso oculto, na percepção de Scott (2013), deve ser utilizada para evitar represálias. Se os adeptos das religiões afro-brasileiras já se sentem invisibilizados (na plenária, Mãe Léia levantou a questão de os templos estarem “escondidos”, situados em fundos de quintal), comprar uma briga direta com o poder público, dando nome àqueles representantes municipais que são preconceituosos, poderia acarretar consequências maiores para a ASTERCMA e seus membros.

A ASTERCMA sabe que precisa do apoio das autoridades, ir em desencontro ao poder público poderia ser fatal para quem se encontra numa condição subalternizada e que, historicamente, foi situada às margens da sociedade, justamente por conta de toda demonização que se construiu sobre as religiões de matriz africana.

Citemos como exemplo o fato de que, no dia 14 de dezembro de 2021, pouco mais de um mês depois da primeira audiência, ocorreu a “Plenária com Terreiros de Imperatriz: equipe de certificação e mapeamento de terreiros SEIR”, no auditório da Secretaria Municipal de Saúde de Imperatriz/MA, ocasião em que os alvarás de funcionamento dos terreiros foram entregues aos pais e mães de santo da cidade e da região, importante conquista viabilizada pela associação (Frota; Veras, 2022). Por isso, as falas da ASTERCMA denotam resistência e indignação, mas também vêm alinhadas com discursos comedidos e racionais. Scott (2013, p. 210), ensina que:

Os sociólogos que consideram que as ideologias hegemônicas criam uma naturalização da dominação em que não são concebíveis alternativas possíveis terão dificuldades em explicar estas ocasiões nas quais grupos subordinados parecem suplantar tudo e todos pela mera força dos seus próprios desejos coletivos. Se os grupos oprimidos interpretam o mundo de forma errada, é porque precisam de imaginar que a libertação desejada será uma espécie de retificação da dominação.

Qual seria o impacto político que uma declaração pública da Mãe Léia poderia causar caso ela revelasse o nome dos secretários municipais que, de maneira preconceituosa e discriminatória, argumentaram que na Beira Rio, aos domingos, quem estaria lá era a sociedade? Fato é, que o ato simbólico da Mãe Léia, ao falar na plenária de novembro de 2021, reverberou nas conquistas que vieram posteriormente, mesmo que singelas, mas que representam muito para os povos de terreiros.

É, portanto, o discurso político e racionalizado, o recurso utilizado por pessoas comuns ante ao poderio dos opositores institucionais. A interação entre essas pessoas envolve: a) a articulação dos desafios coletivos; b) o estímulo às redes sociais, aos objetivos comuns e do que Tarrow (2009) chama de quadros culturais; e, c) o desenvolvimento de estruturas de ligação que reverberam nas identidades coletivas para sustentar a ação coletiva (Tarrow, 2009).

Tarrow (2009) define como *solidariedade civil* o reconhecimento dos participantes da ação coletiva dos interesses que têm em comum (Tarrow, 2009). Ao reconhecer a invisibilidade e vulnerabilidade que os povos de terreiro enfrentam, objetivos em comum passam a se aglutinar, e processos de resistência começam a surgir.

Outro fator importante sobre a ASTERCMA é que ela tem como intuito, principalmente, a união dos templos de Umbanda e Candomblé em prol de um objetivo em comum: a efetivação das garantias fundamentais previstas constitucionalmente e que, ao que se percebe, não contempla os adeptos das religiões afro-brasileiras em nossa sociedade. Frota e Veras (2023) constaram em entrevista com a Mãe Léia:

A ASTERCMA é um movimento que vem lutar pelos direitos do povo de terreiro, pela igualdade racial, por tudo que envolve o bem estar do ser humano e espiritual, que leve a paz, e ajudar as pessoas, e lutar por esse preconceito religioso que vem vindo cada dia mais a gente quebrando o tabu aqui e acolá, a gente sabe que é uma coisa que a gente não vai como eu sempre falo com meus pretos, não vamos tirar o chicote de uma vez da mão do pessoal, mas a gente pelo menos vai criando uma defesa, um escudo, onde a gente vai entrando com nossos direitos diante de constituição que existe, e a gente tá nessa luta. (Mãe Léia *apud* Frota; Veras, entrevista em 17/09/2022)

Desse modo, a ASTERCMA tem tentado reunir todos esses elementos para fazer frente ao medo da represália da sociedade, para sair dos fundos dos quintais, articulando os

objetivos em comum dos Pais, Mães e filhos de santos²⁴ dos terreiros da Região Tocantina, estimulando a sistematização de uma rede coerente, e almejando o fortalecimento da identidade coletiva para manutenção da ação coletiva.

Também é interessante verificar que, em Imperatriz, pratica-se a junção do candomblé com a umbanda, e outras religiões mediúnicas, denominada Terecô²⁵. É o que nos aponta o trabalho de monografia de Dias (2019b), sobre o processo de regularização jurídica dos terreiros de umbanda/candomblé do município:

É importante ressaltar que no município de Imperatriz a Umbanda e Candomblé se misturam, e juntamente com a forte influência do Kardecismo, Catolicismo, Pajelança dão origem a uma “nova religião”: o Terecô. Tanto, que o grupo de WhatsApp dos terreiros de município de Imperatriz, grupo esse que o autor faz parte, recebe o nome de “Terecô de Imperatriz”. De acordo com os sacerdotes pesquisados e a vivência que o autor possui no terecô, percebe-se que para os que participam dessa manifestação religiosa, trata-se do próprio ritual em si: a roda; os toques de tambores e atabaques, dentre outros instrumentos; das cantigas e rezas; das doutrinas; a forma de vestir-se, etc. Neste sentido, seria como a missa do católico e o culto do protestante (Dias, 2019, p. 37).

A revista “Encantaria”, projeto de alunos de jornalismo do 4º período da Universidade Federal do Maranhão, campus Imperatriz, apresenta mais informações relevantes para ilustrar o cenário das religiões afro-brasileiras na cidade. Logo no início, o material trata de definir o significado do sincretismo religioso. Informa, ainda, que as quatro principais religiões de matriz africana no Maranhão são a Umbanda, o Terecô, o Candomblé e o Tambor de Mina.

O material traz inúmeras informações sobre os terreiros (centros, tendas e mesas espirituais)²⁶ da cidade, e, também, entrevistas com adeptos das religiões afro-brasileiras em Imperatriz/MA, e professores universitários. É um importante trabalho informativo para a

²⁴ Na Umbanda, os “filhos de santo” são aqueles que foram iniciados nos rituais da religião e estão sob a orientação espiritual de um pai ou mãe de santo, também conhecido como dirigente espiritual, zelador(a) ou líder religioso(a) dentro de um terreiro de Umbanda. Eles são membros ativos da comunidade religiosa e têm um compromisso espiritual com os preceitos, rituais e práticas religiosas.

²⁵ Segundo Ferretti (2007), Terecô, também conhecida por Encantaria de Barba Soêra (ou Bárbara Soeira), é a denominação atribuída à religião afro-brasileira tradicional de Codó, cidade maranhense, localizada na zona do cerrado, na bacia do rio Itapecuru. Também integra o Tambor de Mina e a Umbanda em outros Estados. No Terecô, assim como no Tambor de Mina, as entidades são agrupadas em famílias. Teve início com práticas religiosas dos escravizados nas fazendas de algodão do Codó e região circunvizinha.

²⁶ Sobre a diferença entre “terreiro”, “mesas”, “tendas” e “congá”, cabe esclarecer que o termo tenda era utilizado para definir e distinguir formas de culto que, historicamente, no início da Umbanda no Rio de Janeiro (1904), aconteciam em sobrados. Já o termo terreiro designava as casas que se estabeleciam no chão, e foi o termo que ficou popularizado em se tratando dessa religiosidade. Por fim, congá na Umbanda diz respeito ao altar, onde ficam localizadas as imagens. Em Imperatriz/MA, o número de terreiros catalogados até o momento ultrapassa os 23, entretanto, na fala do presidente da ASTERCMA, entende-se que essas práticas religiosas se estendem para além de espaços maiores como os terreiros, difundindo-se em locais menores (as tendas, às vezes, chamadas de “mesas”). (Santos, 2024; entrevista)

população imperatrizense, pois, de certo modo, contribui na desmitificação de demonização que essas religiões sofrem cotidianamente.

Analisaremos, portanto, no próximo capítulo, as questões teóricas acerca da violência religiosa e como ela pode ser exercida pelas instituições do Sistema de Justiça, Segurança Pública e seus agentes, visto que a objeção da comunidade de religião afro-brasileira na cidade de Imperatriz/MA sugere a presença de uma possível inércia e opressão perpetradas de maneira institucionalizada.

2 RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E INSTITUIÇÕES PÚBLICAS: PERCEPÇÕES TEÓRICAS SOBRE A VIOLÊNCIA RELIGIOSA

Entre os praticantes das religiões afro-brasileiras, tem sido amplamente discutido que o conceito de intolerância não consegue abarcar completamente a complexidade da violência que enfrentam. Assim, adotamos a visão de que os conceitos de intolerância, discriminação e racismo religioso se enquadram dentro de uma categoria mais abrangente que denominamos de "violência religiosa".

Consideramos, então, essa violência, como algo que vai além de simples atos físicos ou verbais, englobando uma variedade de formas de agressão, insulto ou exclusão, tanto material quanto simbolicamente, direcionadas às pessoas, práticas, símbolos, valores e crenças das religiões afro-brasileiras. Pesquisadores da afrorreligiosidade como Silva (2015), Nogueira (2020), Oro (2015), Giumbelli (2015), e Silva Jr (2015), suscitaram esse debate de reflexão conceitual.

O Brasil é um país de diferenças. Deparamo-nos com a diversidade étnico-racial que pode ajudar a compreender, a partir de uma análise sócio-histórica, como se constrói a relação entre os “normais” e os que apresentam comportamento desviante da norma social dominante (GOFFMAN, 1981). É que a diferença é um termo que denota desigualdades e desvios, algo que aponta para variações entre indivíduos e grupos, e estar em sociedade é participar da sua dialética (Berger; Luckmann, 2004).

Observamos, a partir dos relatos dos religiosos afro-brasileiros em Imperatriz/MA, sobretudo nas audiências públicas mencionadas na introdução e no capítulo anterior, a necessidade de dialogar com o arcabouço teórico que trata sobre a categoria de violência e instituições públicas. É preciso analisar como essa violência ocorre, pois existem diferentes formas de violência.

Nosso intuito neste capítulo, para alcançar os objetivos específicos que foram traçados, é: a) apresentar as distinções entre discriminação, intolerância e racismo como formas de violência religiosa; b) compreender as categorias de agentes e instituições públicas; e c) analisar a tensão que se estabelece no campo religioso e que reverbera no campo político.

Quando se fala que secretários municipais negaram o acesso ao espaço público para realização de evento promovido pelas religiões afro-brasileiras nesta cidade, que policiais intimidaram esses religiosos, questionando sobre a legalidade do funcionamento dos terreiros, bem como quando se verifica as falas de preconceito difundidas por vereadores de Imperatriz em redes sociais, percebe-se que, por aqui, esses sujeitos, os adeptos das religiões afro, estão

submetidos a um tipo de violência que se dá, também, por meio das instituições e dos agentes públicos.

Conforme explica Nogueira (2020, p. 41), “a recusa na aceitação do outro tal como é está intimamente ligado ao que chamamos de preconceito, ou seja, um conceito prévio sobre uma realidade conhecida apenas de modo superficial”. E, ainda, o preconceito é algo construído de modo que

Ninguém é naturalmente preconceituoso. Toda forma de preconceito emerge de uma postura social, histórica e cultural que tende, a um só tempo, segregar para dominar e, proporcionalmente, determinar e manter um padrão, marcadores de prestígio e poder. (...) 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 (Nogueira, 2020, p. 42).

Nossa pesquisa perpassa, então, pela análise não somente de uma violência caracterizada pelo vandalismo e depredação dos espaços sagrados das religiões afro-brasileiras, uma vez que ainda não constatamos relatos como o que ocorreu em julho de 2023 na praia do Olho D’Água, em São Luís/MA, onde o Pai de Santo Paulo de Aruanda relatou e registrou com fotos que o rosto da estátua de Iemanjá, a rainha do mar na Umbanda e no Candomblé, foi arrancado²⁷ por criminosos. Os relatos de violência contra as religiões afro-brasileiras naquela região estão mais associados a depredação e vandalismo, como a destruição de imagens de santos, por exemplo.

Em se tratando de Imperatriz/MA, estamos sendo direcionados para uma violência mais sistêmica, que não necessariamente envolve depredação ou vandalismo, mas sim, o cerceamento de direitos, limitação do uso de espaços públicos, intimidação por agentes do Estado, uma violência que não é só física, é simbólica também.

Nos momentos em que nos fizemos presentes nas audiências públicas, reuniões e festividades nos terreiros, observamos que, predominantemente, os adeptos das religiões afro-brasileiras são pessoas que se enquadram na população negra brasileira. Essa percepção nos leva a algumas reflexões, sobretudo no que diz respeito as categorias que analisaremos e que necessariamente incluirá as questões étnico-raciais.

A literatura que aborda o tema costuma utilizar o termo intolerância para incluir as demais formas de agressão aos Povos de Terreiro, qual seja a discriminação e o racismo.

²⁷ **Estátua de Iemanjá é alvo de vandalismo na praia do Olho d’Água, em São Luís; pai de santo aponta intolerância religiosa.** G1 (MA), 27 de julho de 2023. Disponível em: <<https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2023/07/23/estatua-de-iemanja-e-alvo-de-vandalismo-na-praia-do-olho-d-agua-em-sao-luis-pai-de-santo-aponta-intolerancia-religiosa.ghtml>>

Conforme veremos, para melhor representar os desdobramentos provenientes de como as autoridades públicas lidam com as denúncias realizadas pelos afroreligiosos, é preciso pormenorizar essa questão até chegarmos ao cerne do nosso objetivo geral.

Conforme já mencionamos, em 11 de novembro de 2021, na Câmara Municipal de Imperatriz/MA, ocorreu a 1ª audiência pública para tratar de reivindicações dos povos de terreiro. Na ocasião, a ASTERCMA, por meio da presidenta da época, Mãe Léia, apresentou às autoridades públicas e à sociedade civil imperatrizense algumas das principais demandas dos adeptos das religiões afro-brasileiras na Região Tocantina. Verificou-se, em um trecho do pronunciamento da Mãe de Santo, que os adeptos dessas religiões, em destaque umbandistas e candomblecistas, “são pessoas calejadas, são pessoas que já foram agredidas, são pessoas machucadas psicológico, da sociedade preconceituosa (*sic*)” (Alves, 2021).

Os exemplos históricos e contemporâneos de violência religiosa incluem conflitos sectários em várias regiões do mundo, ataques a lugares de culto, terrorismo religioso, massacres e guerras religiosas. E é aí que reside o problema que será analisado. Interessa-nos observar as tensões que surgem com essa heterogeneidade, que desembocam nesses conflitos sociais. Simmel (1983) aborda essa tensão social, onde diz que:

A contradição e o conflito, ao contrário, não só precedem esta unidade como operam em cada momento de sua existência. É claro que provavelmente não existe unidade social onde correntes convergentes e divergentes não estão inseparavelmente entrelaçadas (Simmel, 1983, p. 124).

Se observarmos que Durkheim (1983), ao descrever o *fato social*, esclareceu que a maior parte de nossas ideias e tendências não é elaborada por nós, mas antes nos vem do exterior, podemos concluir que o fenômeno da violência religiosa, por exemplo, pode ser enxergado a partir da neutralização das circunstâncias individualizantes (Durkheim, 1983).

As circunstâncias individualizantes são fatores específicos que influenciam o comportamento e as ações de cada pessoa inserida na sociedade. Apesar da relevância das estruturas sociais e da força da coletividade, cada pessoa é única e se sujeita às influências individuais. Porém, essas circunstâncias devem ser analisadas sob o prisma dos aspectos que lhe são comuns, e que auxiliam na compreensão da violência religiosa enquanto problema social.

A neutralização das circunstâncias individualizantes consiste no processo pelo qual as influências individuais são reduzidas ou neutralizadas em favor das normas e valores sociais predominantes em uma determinada sociedade. Isso não significa que as pessoas perdem

completamente suas características individuais, mas sim que elas se tornam parte de um sistema social maior, onde as normas e valores sociais exercem uma influência significativa sobre seus comportamentos e escolhas.

A violência religiosa não é fruto, portanto, de algo patológico no sentido de que os indivíduos que a praticam não se encontram na condição de enfermidade mental, ela resulta de uma construção coletiva que se analisa através da história e das nuances sociais inerentes ao fenômeno estudado. Tal violência às vezes é exercida por adeptos das religiões hegemônicas e, em muitos casos, por adeptos dessas religiões predominantes enquanto agentes públicos. Nogueira (2020), de maneira sucinta, explica que:

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 o outro, valorizam e conferem prestígio e hegemonia a um determinado “eu” em detrimento de “outrem”, sustentados pela ignorância e pelo moralismo, pelo conservadorismo e, atualmente, pelo poder político – os quais culminam em ações prejudiciais até certo ponto criminosas contra um grupo de pessoas com uma crença considerada não hegemônica (Nogueira, 2020, p. 35)

É indubitável que hoje, no Brasil, a maior parte das pessoas praticam alguma religião. O censo do IBGE de 2010 mostrou que, na época, apenas 8% (oito por cento) dos brasileiros declararam-se sem religião, somos um país religioso (IBGE, 2022). Destes dados abstrai-se, ainda, que há uma gama de religiões sendo praticadas (Candomblé, Umbanda, Espiritismo, Tambor de Mina, dentre outras), porém a concentração dos adeptos divide-se entre católicos e protestantes, sendo estes representantes de mais de 80% (oitenta por cento) dos que participam de alguma religião.

Percebe-se que há a ideia de pluralismo religioso brasileiro, mas, por outro lado, existe uma disparidade significativa entre a quantidade de adeptos das religiões predominantemente cristãs (protestantes e católicos) e as demais religiões (afro-brasileiras/não hegemônicas).

Questiona-se, em consonância ao pensamento de Pierucci (2002), sobre essa diversidade religiosa brasileira. O sociólogo paulista analisou o censo de 2000, divulgado em maio de 2002 – o censo de 2010 já está defasado em relação ao período que nos encontramos –, trazendo a seguinte reflexão

É com grandes números para os cristãos e reduzidas contas de somar para os outros - quando não de subtrair - que o Censo vem mostrar que a diversidade religiosa brasileira, hoje, é quase nada. Apesar de cantada em verso e prosa na imaginária exuberância (neo) amazônica de suas espécies e subespécies religiosas (formações nativas ou transplantadas, tão antigas essas quanto as caravelas e os piratas, ou tão recentes quanto a web, recém-chegadas de longe, de perto, de dentro, por dentro,

recém-fundadas umas e repropostas outras, revisitadas, repaginadas que sejam, sincréticas muitas vezes, mas não todas, antropofagicamente híbridas ou não, neolocais, substitutas, devolutas, vigorosas ou declinantes), a variedade de religiões no Brasil, no fundo, é muito rala; bem mais rarefeita e bem menos resistente aos grandes empreendimentos religiosos pós-estatais do que a gente imagina ou acha que consegue enxergar.

Para Pierucci (2002, p. 29), quando da análise do censo, “nosso pluralismo religioso aparece bem desmilinguido: quase binário”. Na época, os três maiores grupos eram os católicos, os protestantes e os sem religião, ou seja, se retirássemos os sem religião, sobraria somente os que se declaravam cristãos (católicos ou protestantes).

Apesar disso, entende-se que não existe somente uma identidade religiosa brasileira, tendo em vista que, para além das religiões hegemônicas (catolicismo e protestantismo), têm-se uma diversidade de outras religiões que historicamente foram se moldando a partir do sincretismo religioso e representam muito mais do que geralmente conseguimos enxergar. A identidade define-se objetivamente se situando em determinado mundo e só pode ser subjetivamente apropriada juntamente com ele (Berger; Luckmann, 2004).

Ela, a identidade, se forma através dos processos sociais, e, mesmo que uma vez formada, pode ser mantida, alterada ou remodelada pelas relações sociais que se desenvolvem. É um fenômeno decorrente da dialética entre indivíduo e sociedade, e é a estrutura social que determina a formação e a conservação dessas identidades (Berger; Luckmann, 2004).

Para Berger e Luckmann (2004), enquanto fenômeno social, as identidades são produtos e, enquanto organismos individuais, têm seu tempo de duração definido pela própria sociedade. É que a realidade social determina não somente a atividade e a consciência, mas, em grau considerável, o funcionamento orgânico:

O homem é biologicamente predestinado a construir e habitar um mundo com os outros. Este mundo torna-se para ele a realidade dominante e definitiva. Seus limites são estabelecidos pela natureza, mas, uma vez construído, este mundo atua de retorno sobre a natureza. Na dialética entre natureza e o mundo socialmente construído, o organismo humano se transforma. Nesta mesma dialética o homem produz a realidade e com isso produz a si mesmo (Berger; Luckmann, 2004, p. 240-241).

A sociologia destaca que a religião pode ser um importante fator na construção da identidade individual e coletiva. Quando grupos religiosos têm identidades fortemente vinculadas a suas crenças e práticas, podem surgir tensões e conflitos com outros grupos que

possuem visões religiosas diferentes. Esses conflitos identitários podem levar à violência religiosa, especialmente quando questões de poder, território e recursos estão envolvidas.

Segundo Berger e Luckmann (2004) só é possível o indivíduo manter sua autoidentificação como pessoa de importância em um meio que confirma esta identidade, citando como exemplo uma pessoa que só consegue manter sua fé católica se conserva uma relação significativa com a comunidade católica. A religião exige uma comunidade religiosa e a vida em um mundo religioso exige a filiação a essa comunidade.

Os pesquisadores das religiões de matriz africana, como Silva (2015), têm chamado atenção para o antagonismo que algumas denominações neopentecostais desenvolvem para sustentar a narrativa de demonização das religiões afro-brasileiras, onde não há vontade, por exemplo, de subjugar ou mesmo de aniquilar o inimigo, pois o tal inimigo (religiões afro-brasileiras ou não hegemônicas), é justamente o que oxigena o discurso dos líderes religiosos e mantém a sensação de que existe uma guerra cósmica.

Em outras palavras, o proselitismo neopentecostal depende da manutenção do conflito e do discurso de aversão ao outro (religiões afro-brasileiras) para manter o seu modelo de expansão e consolidação. Não é somente um projeto de fé, é um projeto de poder, relaciona-se a sobreposição no campo religioso, que também se estende ao campo político (Silva, 2015).

Líderes carismáticos, como, por exemplo, Edir Macedo, utilizam-se de forte proselitismo para cooptar fiéis, e para isso criam a narrativa de antagonismo (deus x diabo), onde o diabo se situaria nas religiões afro. Oro (2015), considera a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) como sendo “religiofágica; literalmente “comedora de religião”, uma igreja que “construiu seu repertório simbólico, suas crenças ritualísticas incorporando e ressemantizando pedaços de crenças de outras religiões” (Oro, 2015, p. 33).

A crença na legitimidade do poder divino outorgado a alguns líderes dessas religiões, arraiga-se ainda mais na mente dos adeptos quando percebemos o alcance que tal proselitismo tem. É que algumas denominações neopentecostais, a título de exemplo, possuem até emissoras de televisão, o que conta como fator potencializador de massificação dos discursos de violência religiosa.

Podemos afirmar, então, que a religião é um fenômeno social, resultado da produção humana, que o conflito é inerente ao processo de socialização, onde a formação da unidade social pressupõe as divergências inerentes aos seres humanos, e que processos de violência podem ser potencializados por determinados fatores. Como explica Durkheim (1996, p. 38-39), “os fiéis encontram já formadas as crenças e práticas da sua vida religiosa; se existiam antes deles é porque existem fora deles”, pois, a maior parte de nossas ideias e tendências não é elaborada

por nós, mas antes nos vem do exterior, ela só pode penetrar em nós impondo-se, apesar de que nem toda obrigação social exclui a personalidade individual.

Para Durkheim (2007), estamos enganados ao pensar que somos os autores daquilo que nos foi imposto de fora, o que cria uma ilusão de autonomia em nossas escolhas e decisões. Falar sobre violência religiosa é falar sobre aspectos que se desenvolvem para além do indivíduo, que se impõem sobre a sociedade, e que reverberam no coletivo. Cabe-nos aferir adiante os aspectos distintivos em relação às formas de violência religiosa.

2.1 As formas de violência religiosa

Verificamos na fala da Mãe Léia que, na tentativa de levar um pouco das religiões afro-brasileiras dos quintais às ruas, os Povos de Terreiro da região tocantina organizaram o “Encontro de Terreiros de Imperatriz: em alusão ao dia da Umbanda e a semana da Consciência Negra”. O evento ocorreu na Beira Rio, ponto turístico da cidade, porém, antes de conseguir a autorização dos agentes públicos, no caso, de alguns dos “secretários municipais”, a ASTERCMA deparou-se com um tipo de resistência e discriminação.

Na ocasião, a mãe de santo relatou que os templos umbandistas, em Imperatriz/MA, têm que se estabelecer em fundos de quintais por conta do preconceito que advém de toda a sociedade, que se cristaliza por meio de discriminação e agressões, físicas e psicológicas (ALVES, Léia, 2021). Esse discurso conflui com o trabalho de campo, em que os entrevistados, líderes afroreligiosos na cidade, e, ainda, os participantes das audiências públicas, reafirmaram que são receosos em relação a expressar sua religiosidade nos espaços públicos.

Zizek (2014, p. 17), quando categoriza a violência em objetiva e subjetiva, diz que é preciso “identificar uma violência que subjaz aos nossos próprios esforços que visam combater a violência e promover a tolerância”. Ele explica que “a violência subjetiva é somente a parte mais visível de um triunvirato que inclui também dois tipos objetivos de violência”. Para o autor, é preciso enxergar o paradoxo da violência da seguinte maneira

Em primeiro lugar, há uma violência “simbólica” encarnada na linguagem e em suas formas, naquilo que Heidegger chamaria a “nossa casa do ser”. Como veremos adiante, essa violência não está em ação apenas nos casos evidentes – e largamente estudados – de provocação e de relações de dominação social que nossas formas de discurso habituais reproduzem: há uma forma ainda mais fundamental de violência que pertence à linguagem enquanto tal, à imposição de um certo universo de sentido. Em segundo lugar, há aquilo a que eu chamo violência “sistêmica”, que consiste nas

consequências muitas vezes catastróficas do funcionamento regular de nossos sistemas econômico e político (Žižek, 2014, p. 17)

Para Žižek (2014), a violência pode ser estrutural, simbólica, ideológica e subliminar, muitas vezes oculta sob as superfícies do cotidiano. Ele também questiona a violência como uma forma de repressão e controle social, bem como sua relação com a ideologia e a manipulação política. Enquanto estrutural, consiste na ideia de que a violência não se manifesta apenas em atos físicos óbvios, mas também pode estar presente nas estruturas sociais e econômicas. Por exemplo, a exploração e desigualdade sistêmica podem ser consideradas formas de violência que afetam grupos inteiros de pessoas.

No que concerne à violência simbólica, ela pode se manifestar através de símbolos, discursos e ideologias. Žižek (2014) argumenta que certas formas de linguagem e representação podem ser usadas para perpetuar a dominação e a opressão, exercendo uma forma de violência simbólica sobre certos grupos sociais.

Observamos que, em nossa pesquisa, é um tipo de violência que mais se acentua, analisando a limitação do uso do espaço público pelos adeptos das religiões afro-brasileiras, o conjunto de sinais que representam as religiões hegemônicas nas instituições públicas, o medo que umbandistas e candomblecistas têm de andar pelas ruas de Imperatriz com as vestimentas características de suas religiões, enfim, muitos são os exemplos. Esses relatos, além de terem sido apresentados nas audiências públicas, com a presença de autoridades e políticos da cidade, também foram confirmados nas entrevistas que realizei e que apresentarei no último capítulo.

A violência também pode ser ideológica. A construção do ideário de demonização das religiões afro-brasileiras pode mobilizar determinadas pessoas a uma tentativa de intimidação e cerceamento do direito de manifestação desses religiosos. Observamos nas entrevistas que alguns “vizinhos de terreiro”, pessoas que moram próximas aos locais onde umbandistas/candomblecistas praticam seus ritos, tratam essas pessoas com palavras pejorativas e com desrespeito (Žižek, 2014).

Žižek (2014) investiga como a violência pode ser internalizada e afetar nossos comportamentos sem que estejamos conscientes disso. Essa forma de violência, que ele dá o nome de subliminar, está enraizada no inconsciente coletivo e pode influenciar nossas ações e percepções de maneira sutil. Se pensarmos que, algumas pessoas não se dizem intolerantes, mas que, como citei o exemplo de estar na sala de aula e propor uma interação com os povos de terreiro, recebendo a negativa de alunos sob a justificativa de que a umbanda é algo

demoníaco, percebemos como essa modalidade também está presente no pensamento coletivo.

Há ainda, na teoria de Žižek (2014), as formas de violência espetacular e de representação, onde o autor faz uma crítica a cultura contemporânea, especialmente a mídia, por promover uma forma de violência espetacular que glamouriza e torna a violência excessiva e chocante, algo comum e aceitável; e como a representação da violência na mídia e na arte pode influenciar nossa compreensão e percepção da violência na vida real. Ele explora como a representação gráfica e estilizada da violência pode nos tornar insensíveis às suas consequências reais.

Já no relatório “Estado Laico, intolerância e diversidade religiosa no Brasil”, de 2018, realizado pelo Ministério dos Direitos Humanos Secretaria Nacional de Cidadania, a partir da categorização de procedimentos que cruzaram dados a fim de aferir a violência religiosa em nosso país, foram definidos oito tipos de violência religiosa (Fonseca, 2018).

O primeiro tipo de violência consiste em condutas que possam causar danos emocionais, diminuição de autoestima ou que prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento, com o objetivo de degradar ou controlar crenças e comportamentos, por meio de ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação, isolamento, vigilância constante, perseguição contumaz, insulto, chantagem, ridicularização, exploração e limitação do direito de ir e vir, bem como qualquer outro meio que traga prejuízo à saúde psicológica e à autodeterminação, tendo como motivação a crença religiosa da vítima (Fonseca, 2018).

O segundo dispõe sobre a violência física. O terceiro trata da violência que se exerce em relação às práticas e ritos religiosos, se configurando quando ocorre:

(...) proibição de ritos, orações e oferendas; pelo uso indevido e desrespeitoso de imagens religiosas; pelo impedimento de renovação de aluguel de imóveis; pela expulsão, ou ameaça, de casa, em função da crença religiosa. Ou seja, qualquer ato que restrinja ou impeça a prática de atos ou ritos religiosos.

O quarto tipo de violência é a violência moral, aquela que se exterioriza através do desrespeito ao culto e função religiosa alheia. São situações que se enquadram nas tipificações previstas nos artigos 138, 139, e 140 do Código Penal (BRASIL, 1940), que dispõe sobre os crimes contra a honra. São eles: a) calúnia, que é a narrativa de um fato criminoso imputado por uma pessoa a outrem, no qual consta o suposto local de perpetração do crime, o local, e o momento de sua execução, que sabe ser falso com a finalidade específica de ofender a honra alheia; b) difamação, a narrativa de um fato, verdadeiro ou falso, não tipificado nas leis

penais, imputado pelo sujeito ativo ao passivo, no qual consta concretamente ou fictamente o local da prática da conduta, bem como o momento da sua execução, cujo objetivo é violar a honra objetiva do ofendido; e c) injúria, que é quando alguém, por meio de gestos, palavras, desenhos ou atitudes ultrajantes ofendem a dignidade ou o decoro alheio (Fonseca, 2018).

A violência institucional é o quinto tipo. Aqui a motivação provém de divergências ou convicções (religiosas) prevalentes em distintas sociedades, que se estabelecem e se oficializam em diversas instituições privadas ou públicas. O relatório utiliza a categoria de instituição “como qualquer organização ou estrutura social estabelecida pela lei ou pelos costumes” (Fonseca, 2018).

O sexto tipo de violência religiosa é a patrimonial, sendo definida pelas condutas que configurem retenção, subtração, destruição parcial ou total de objetos religiosos, de espaços físicos que abriguem templos religiosos e casas de pessoas, em função de sua crença religiosa, além da invasão dos mesmos (Fonseca, 2018).

Atos que constringem a pessoa a presenciar, a manter ou a participar de relação sexual, mediante intimidação, ameaça, coação ou uso da força ou da relação de poder, tendo como motivação a sua crença religiosa, configuram o sétimo tipo de violência, a sexual por motivação religiosa. O relatório dá como exemplo as relações de poder que envolvem professor-aluna/o, padre/pastor/pai de santo-frequentador/a de templo religioso, incluindo-se nessa categoria os atos libidinosos, gestos e termos obscenos (Fonseca, 2018).

A última categoria aborda a negligência por motivação religiosa, que se verifica pelo “abandono, descuido, desamparo, falta de responsabilidade e descompromisso com o cuidado e o afeto, tendo como motivação a crença religiosa da vítima”. Insere-se nesse tipo, circunstâncias em que há tratamento de indiferença em relação a pessoa que necessita de cuidados ou atenção.

O estudo sociológico da violência religiosa é complexo e multidimensional. Envolve análises das estruturas sociais, dinâmicas de poder, identidades coletivas e relações intergrupais, buscando entender as causas e os padrões desse fenômeno, a fim de desenvolver estratégias eficazes para sua prevenção e resolução.

Adiante, discutiremos algumas questões conceituais para compreender um pouco dessa multidimensionalidade.

2.2 A intolerância como forma de violência religiosa

Quando falamos de intolerância referimo-nos à falta de respeito ou aceitação em relação às crenças, valores, cultura ou opiniões diferentes das hegemônicas. Ela pode se manifestar de várias maneiras, incluindo a verbal, por meio de hostilidade ou de ações que buscam suprimir ou prejudicar aqueles que possuem visões diferentes. Está relacionada à dificuldade de aceitar a diversidade humana e pode ser resultado de fatores sociais, culturais, religiosos ou políticos.

Pode-se dizer que a intolerância religiosa não é um fenômeno novo, tanto na história mundial quanto na história brasileira. No entanto, as maneiras como se manifesta variam conforme as estruturas políticas, culturais e econômicas específicas de cada sociedade em diferentes períodos e contextos (Nogueira, 2020).

Como vimos, desde as primeiras constituições do Império os religiosos afro-brasileiros obtiveram a liberdade de crença, porém a liberdade de culto se restringia ao ambiente privado, no chamado culto doméstico. E, mesmo quando esse reconhecimento ocorreu por meio da legislação, não houve a aceitação social, tampouco, das próprias instituições e agentes públicos. Nogueira (2020, p. 27), corrobora, lembrando que “essa liberdade que já constava na Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) não existia nas primeiras leis ordinárias e constituições nacionais”.

Para Nogueira (2020, p. 36), hoje, o que se define por “intolerância religiosa está no seio de um processo de colonização do país. Esse processo tem deixado marcas profundas em uma ideia também ilusória de democracia religiosa e laicidade”. Ele relembra que o Brasil não nasceu como uma democracia religiosa. Na perspectiva do autor, o que se vê, desde o processo de colonização, “é o apagamento e o silenciamento das crenças originárias e, mais adiante, das crenças de origem africana, ou seja, crenças não eurocêtricas” (Nogueira, 2020, p. 37). Por crenças não eurocêtricas, entendemos aquelas subalternizadas, que não se confluem com o conjunto de representações socioculturais dominantes.

Cardoso (2003), utiliza Locke e Voltaire para exemplificar como ainda não superamos na perspectiva da modernidade ocidental e ideia do cristianismo como única religião verdadeira. Não se deve enxergar a tolerância sob o prisma de passividade e omissão ante a um sistema que oprime as religiões afro-brasileiras.

Para Nogueira (2020), enquanto conceito

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. Práticas estas que, somadas à falta de habilidade ou

à vontade em reconhecer e respeitar diferentes crenças de terreiros, podem ser consideradas crimes de ódio que ferem a liberdade e a dignidade humanas (Nogueira, 2020, p. 39).

O “não aceitar” das diferenças muitas vezes se restringe a uma ação individual, íntima e singular, e que nem sempre repercutirá na exteriorização dessa intolerância. A exteriorização da aversão é que pode desencadear atos de violência. Bell Hooks (2000) aduz que a discriminação e a intolerância religiosa constituem formas de violência sistêmica e institucional, que privam indivíduos e comunidades do direito de expressar e praticar suas crenças religiosas livremente, sem temor de opressão ou violência.

Relatos que traduzem o medo de sair às ruas caracterizados com a indumentária que expressa a religiosidade afro-brasileira, como por exemplo, calçolão, a camiseta/t-shirt, ou bata branca, ojá (pano de cabeça), a saia rodada sem anáguas, o camisu, o ojá e o zinguê (Lima Santos, p. 4, 2021), são comuns e ilustram a imposição da invisibilidade aos povos de terreiro. Relatos estes que, aliás, foram citados pelos nossos entrevistados no trabalho de campo.

A intolerância pode levar a perseguições religiosas, que são recorrentes ao longo da história. Essas perseguições podem incluir julgamentos tendenciosos, prisões arbitrárias, agressões físicas, tortura, prisões ilegais, assim como a violação dos direitos e liberdades civis (Nogueira, 2020). Vimos em Imperatriz, por meio das entrevistas, que um Pai de Santo foi conduzido para a delegacia indevidamente, em pleno transe espiritual, após a denúncia de um vizinho que alegou sonorização excessiva (poluição sonora); negação de acesso ao espaço público; religiosos que mudaram de residência por conta de intolerância; e outras situações que serão melhor abordadas no capítulo seguinte.

Na análise do conceito de “intolerância”, Nogueira (2020, p. 57) diz que “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”. Ele problematiza essa questão quando suscita que, comumente, ouvimos falar de tolerância à diversidade

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 (Nogueira, 2020, p. 57).

De fato, o discurso de tolerância nega o direito à existência independente, daquilo que difere dos padrões estabelecidos socialmente. Existe um limite entre o que é mais e o que é menos aceitável. A prática da tolerância atua como um mecanismo de poder pelo qual aqueles que se veem como parte do grupo mais aceito usam para estigmatizar o diferente e relegá-lo à periferia da cultura dominante, que novamente define a frágil fronteira entre o normal e o anormal (Nogueira, 2020).

Miranda (2010, p. 127), em seu trabalho sobre intolerância religiosa no Rio de Janeiro, conclui que

A tolerância representa apenas uma concordância provisória em face de um conflito iminente relacionado a manifestações de situações de intolerância em contextos anteriores, sem que, no entanto, isto represente uma alteração das preferências subjetivas, mediante a conversão ou o reconhecimento legítimo da diferença, a partir da compreensão da alteridade.

Em relacionamentos desiguais provenientes das “relações de dominação entre indivíduos ou grupos sociais”, não se tem tolerância (Cardoso, 2003, p. 09). Por exemplo, a coexistência entre religiões diferentes deve ser acompanhada do devido reconhecimento dessas diferenças e a garantia de que elas poderão conviver pacificamente e sob a égide de uma democracia multicultural.

Relevante destaque Cardoso (2003, p. 02) realiza quando discute os limites da tolerância. O autor suscita a reflexão sobre como “num primeiro momento o conceito de tolerância nos remete a uma relação vertical entre os seres humanos e, portanto, antiética, uma vez que pressupõe uma situação de desigualdade”. Ocorre, assim, quando alguém que se coloca numa posição de superioridade em relação a outro, que considera aquém do modelo que estabeleceu, demonstra atitude complacente em relação a este “desvio”:

*Tolerar como ‘suportar’, ‘agüentar’ nos remete ao sentido dado na medicina. O doente *suporta* (aceita) um tratamento indesejado, quando necessário. Aceita passar por uma situação desagradável e incômoda como único meio para atingir um bem maior. Daí a expressão: “suporta-se quando não há outro remédio”. Foi assim que os europeus viam a necessidade de *tolerar* os povos conquistados. A tolerância do conquistador (quando havia) em relação ao que era distinto e alheio à sua própria identidade, não expressava o reconhecimento da alteridade (Cardoso, 2003, p. 04).*

Para Nogueira (2020, p. 59), “a tolerância é apenas um anestésico, um movimento fantasioso que quer fazer crer que somos todos iguais e que podemos nos suportar sem que nos compreendamos, sem que nos olhemos nos olhos e sem que tenhamos um mínimo de empatia” por realidades que não atendem aos padrões hegemônicos e cristãos.

É preciso pensar a (in)tolerância num sentido mais amplo, perceber as nuances que engendram a realidade social dos diversos grupos religiosos afro-brasileiros e os seus enfrentamentos. Nesse sentido, Cardoso (2003), aponta para o seguinte

Diante da constatação de todas as formas de intolerância que a ideologia neoliberal vem impondo implacavelmente aos povos da latino-americanos e caribenhos, emergiu um conceito de tolerância inserido necessariamente numa sociedade democrática, entendida em seu sentido mais profundo: aquela que tem como valor supremo o respeito aos direitos inalienáveis da pessoa humana na esfera política, sócio-econômica e cultural (Cardoso, 2003, p. 09).

Um dos fatores verificados acerca da intolerância religiosa no Brasil, segundo Nogueira (2020, p. 67), é o de que “a incitação à intolerância, sobretudo em relação às religiões de matrizes africanas”, decorre das ações de certos pastores, padres e até autoridades políticas. Oro (2015), Silva (2015) e Silva Jr (2015) concordam. Sobre isso, nos chamou atenção nas entrevistas com as lideranças afrorreligiosas em Imperatriz a menção a práticas de desrespeito ao sagrado de matriz africana por alguns evangélicos nas proximidades dos terreiros. E, ainda, a manifestação explícita e de cunho pejorativo em redes sociais, por um vereador (evangélico), como verificaremos no discurso do Pai Cezar.

As perseguições aos afrorreligiosos são reflexos de um racismo epistémico, sendo que, por a “epistemologia é toda a noção ou ideia, refletida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido” (Nogueira, 2020, p. 55). Neste sentido

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. São tentativas organizadas e sistematizadas de extinguir uma estrutura mítico-africana milenar que fala sobre modos de ser, de resistir e de lutar. Quilombo epistemológico que se mantém vivo nas comunidades de terreiro, apesar dos esforços centenários de obliteração pela cristandade.

Concordamos com Oliveira, S. (2014, p. 85), quando infere que “o avanço de muitas religiões, sobretudo neopentecostais e de adeptos mais conservadores das religiões hegemônicas articulou uma opressão cada vez mais regular sobre as religiões de matrizes africanas e indígenas”. É uma percepção compartilhada por Oro (2015), Silva (2015), Silva Jr. (2015), este último, inclusive, em seu trabalho sobre sistema jurídico e intolerância no Brasil, mencionou aquilo que diariamente acompanhamos em programas televisivos

Os programas religiosos televisivos, notadamente aqueles ligados às igrejas neopentecostais, são useiros em ridicularizar, satanizar e desqualificar as religiões afro-brasileiras, inculcando o preconceito e a intolerância religiosa, e induzindo os telespectadores a discriminarem essas religiões e seus membros (Silva Jr, 2015, p. 315).

Por outro lado, qualquer forma de generalização e categorização de pessoas e grupos sem fundamentação concreta, sem informações ou dados, é injusta e pode alimentar a própria intolerância. Para evitarmos o equívoco de homogeneizar grupos religiosos plurais, é preciso esclarecer que, as denominações neopentecostais a que nos referimos são aquelas que realizam o “processo de satanização secular, agora de modo institucional e midiático” (Nogueira, 2020, p. 24).

Conforme esclarece (Nogueira, 2020, p. 25), desde 1977, quando a primeira Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) foi fundada no Rio de Janeiro, a perseguição às tradições de origem preta – Umbanda, Quimbanda, Candomblé e afins – se agravou resultando em “uma espécie de espetáculo violento contra tudo que, aparentemente, for identitária, filosófica e liturgicamente relacionado às influências africanas no Brasil”.

Ao citar este como um dos fatores propulsores da estrutura de intolerância que se percebe atualmente no país, não estamos limitando o problema às agressões emanadas de algumas denominações neopentecostais, mas demonstrando um dos elementos que fomentam o debate.

Como explica Hartikainen (2021, p. 91), em seu trabalho sobre racismo religioso, discriminação, preconceito religioso, e liberdade religiosa

Pesquisadores vêm se esforçando há algum tempo para saber como descrever os responsáveis por esses ataques às religiões de matriz africana. Embora a Igreja Universal do Reino de Deus tenha atacado as religiões de matriz africana de maneira particularmente pública, muitos dos ataques fisicamente mais violentos contra os adeptos e templos dessas religiões parecem ser realizados por indivíduos associados a igrejas neopentecostais ou pentecostais menores. Neste comentário, uso o termo “evangélicos” como forma de descrever esses agressores. Essa escolha terminológica, entretanto, não é perfeita, pois dissimula o fato de que muitos evangélicos não participam nem concordam com ataques às religiões de matriz africana.

A liberdade de expressão garante o direito de criticar dogmas religiosos e externalizar reflexões sobre as instituições religiosas de maneira geral. Porém, atitudes que denotam agressões (verbais e físicas), cerceamento de direitos, distinções de tratamento, e outros, em função de crença se incluem na categoria de intolerância. Segundo Hartikainen (2021, p. 92)

Contestando o uso generalizado do termo “intolerância religiosa” para descrever os ataques, uma vez que ele sugere que estes poderiam ser remediados por meio da tolerância, os adeptos dessas religiões argumentam que deveriam ser considerados uma forma de racismo religioso ou genocídio religioso contra a população negra do país.

A intolerância, portanto, conforme veremos, é somente uma das facetas da violência que se exerce contra os religiosos afro-brasileiros em Imperatriz, é preciso verificar que, em

consonância ao pensamento dos estudiosos desse fenômeno, ela pode se articular de outra forma, que é o racismo religioso.

2.3 Racismo religioso

No que se refere ao racismo religioso, de maneira sucinta, é uma forma específica de discriminação e intolerância que envolve a hostilidade ou preconceito em relação às crenças, práticas ou membros de uma religião específica. É uma forma de violência intrinsecamente correlacionada à discriminação étnico-racial. Ele pode levar à marginalização, perseguição e exclusão dos seguidores de determinada fé, com base em sua religião.

O legislador tratou de deixar explícito na lei 14.532/2023 a tipificação do crime de racismo religioso. A lei foi sancionada pelo presidente Lula, e assinada por Flávio Dino, atualmente ministro do STF, Silvio de Almeida e Anielle Franco, ministros dos Direitos Humanos e Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial do Brasil, respectivamente.

Na descrição do referido diploma normativo, temos a alteração da Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 (Lei do Crime Racial), e o Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), para tipificar como crime de racismo a injúria racial, e prever pena de suspensão de direito em caso de racismo praticado no contexto de atividade esportiva ou artística e prever pena para o racismo religioso e recreativo e para o praticado por funcionário público.

Essa alteração e ajuste de tipificação para os casos de racismo religioso, demonstra que o fenômeno é algo presente em nosso país. Silva Jr. (2015, p. 315) explica que a intolerância de natureza racial “configura uma das faces mais abjetas do racismo brasileiro, mantendo-se intacta ao longo de toda a história, e resistindo, inclusive, ao processo de democratização”. O termo “racismo religioso” também foi citado por alguns dos entrevistados na pesquisa de campo, como, por exemplo, Pai Wátilla, quando relatou sua condução à delegacia, dizendo que dificilmente um pastor ou padre seriam levados no momento em que estivessem realizando um culto ou missa. Segundo Nogueira (2020, p. 83)

Alguns acreditam que a melhor expressão seja “intolerância religiosa”. Todavia, no caso das violências praticadas contra as religiões de origem africana no Brasil, o componente nuclear desse tipo de violência contra as CTTro [Comunidades Tradicionais de Terreiro] é o racismo. Quando se fala em intolerância religiosa, algumas vezes o foco da perseguição não é apenas a origem étnica dos praticantes ou a origem da crença, mas uma prática do sagrado alheio, que é considerada herética ou demoníaca por outro grupo.

Podemos definir o racismo religioso, também, como sendo “o conjunto de práticas violentas que expressam a discriminação e o ódio pelas religiões de matriz africana e seus adeptos, assim como pelos territórios sagrados, tradições e culturas afro-brasileiras” (TAVARES; RIBEIRO, 2022). Esse conceito, também utilizado por outros autores, foi abstraído da cartilha “Terreiros em luta”, projeto que envolve a articulação entre as comunidades e povos de terreiro do Rio de Janeiro e da Bahia que trabalham para o combate ao racismo religioso no Brasil.

Destaca-se a distinção entre intolerância e racismo religioso: enquanto a primeira ocorre numa “situação em que uma pessoa não aceita a religião ou a crença de outro indivíduo”, o outro conceito, ainda em construção, “tem sido caracterizado, no Brasil, por preconceito e/ou ato de violência contra adeptos das religiões de matrizes africanas, que são os principais alvos de violência religiosa no país” (ROCHA, 2022, p. 03).

Para Kilomba (2019, p. 76, *apud* Rocha, 2022, 03), o racismo religioso “inclui a dimensão do poder e é revelado através de diferenças globais na partilha e no acesso a recursos valorizados, tais como representação política, ações políticas, mídias, emprego, educação, habitação, saúde [...]”.

Consonante ao pensamento de Silva (2015) e Oro (2015), atualmente o racismo religioso é fomentado pelos ataques sistêmicos predominantemente direcionados por certas Igrejas Neopentecostais, sob a liderança de pessoas como Edir Macêdo e R.R Soares. Nesse sentido, o panteão de entidades afro-brasileira sé demonizado por algumas denominações neopentecostais que, apesar de se apropriarem de parte significativa dos ritos dessas religiões, utilizam-nas como forma de captação de fiéis, e transformam-nas em adversários nessa ideia de guerra cosmológica de deus contra o diabo. Logo, “está posto que, de modo geral, a cristianização da sociedade é mais que um movimento de fé. Trata-se efetivamente de um projeto de poder” (Nogueira, 2020, p. 27).

Por isso, o fenômeno da aversão à religiosidade afro-brasileira deve ser analisado, também, sob o prisma étnico-racial. O racismo religioso é uma combinação entre o racismo biológico, desenvolvido pelas teorias eugenistas, e a discriminação cultural, decorrente da aversão de parte da população às práticas religiosas afro-brasileiras (Hall, 2003, p. 72). Isso reverbera na ideia que se consolidou, um pensamento de raízes coloniais, de que no país existe uma cultura nacional cristã, porém, como ensina Hall (2006), uma cultura nacional é basicamente um discurso construído a partir de várias narrativas.

O racismo religioso é a extensão do racismo *per se*, e “os padrões de repressão interna, culpa, miséria e desespero estabelecidos sob a disciplina social da escravidão perduram mesmo que a ordem política e econômica que os criou tenha sido parcialmente transformada” (Gilroy, p. 303, 2001). Gilroy (2007), mostra que na interpretação da sociedade, questões sobre raça e política são indissociáveis, ou seja, o racismo deve ser enxergado, também, sob o viés político. O autor ainda chama atenção para a narrativa biológica sobre o racismo:

A história do racismo é uma narrativa em que a congruência do micro e do macrocosmo tem sido rompida no ponto de sua intersecção analógica: o corpo humano. A ordem da diferenciação ativa que tem sido chamada de “raça” pode ser a marca mais perniciosa da modernidade. Ela articula razão e desrazão. Ela entrelaça a ciência e a superstição. As suas ontologias ilusórias podem ser tudo menos espontâneas e naturais. Elas não deveriam ganhar imunidade de julgamento em meio aos devaneios da reflexividade e às formas confortáveis de inércia induzidas pela capitulação aos essencialismos preguiçosos dos quais, segundo nos informam os sábios pós-modernos, não podemos escapar (Gilroy, 2007, p. 76).

Lélia Gonzales (2020) define o racismo como neurose cultural brasileira. Fazendo uma reflexão acerca do mito da democracia racial, a autora explica que nossa interpretação sobre o fenômeno dependerá do lugar que nos situamos, uma vez que o racismo é algo que foi naturalizado. Nessa neurose cultural sobre o racismo, “o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento” (Gonzales, 2020, p. 82).

Em uma reflexão sobre o tema, Shwarcz (2007) fala sobre o que define como “racismo à brasileira”, chamando atenção para as políticas de compensação e a racialização do debate, enfatizando o seguinte:

Raça não é uma realidade ideológica, mas raça é uma construção, muitas vezes perversa, porque ela leva a um campo de hierarquização. Dito isso, raça é uma construção, identidade também é uma construção. Estamos nesse campo: identidade também não é uma construção que se faz em contexto e com lutas sociais e com tensões sociais a todo momento. Então seria preciso pensar por que é que no Brasil raça sempre foi material para pensar em identidade e o que é que seria esse racismo à brasileira. Eu acho que existe, sim, um racismo à brasileira, cuja grande complexidade é que ele é uma ideia que é, sobretudo, de caráter privado. Isso tem se alterado e muito. Esse racismo brasileiro ainda se manifesta na esfera do privado, por conta da ausência de movimentos no corpo da lei. O que está havendo é uma inversão. Estamos tentando colocar no corpo da lei políticas de compensação, praticando políticas que de alguma maneira estão retornando e racializando o debate. Esse racismo à brasileira é de caráter privado, por não se manifestar no corpo da lei e por não se manifestar nas estâncias mais oficiais. Além de tudo ele também é um racismo que sempre joga no outro a cota de preconceitos (Shwarcz, 2007, p. 09).

Entendo, diferentemente da autora, que para pensar o racismo religioso no Brasil é preciso refletir sobre as condições sócio-históricas que propiciaram a manutenção de uma

construção que surgiu há muito tempo, conforme vimos, desde o período colonial, e que se engendram com as formas de violência que estamos observando. É o racismo que é individual, mas, principalmente, se dá de forma estrutural e institucional²⁸.

Essa modalidade de racismo se configura como uma forma de construção de hierarquias e naturalização de diferenças culturais e sociais. É um problema que, para além de moral, é político, social e econômico, e que é atinente às estruturas de poder e dominação. A forma de exercício deste racismo foi mudando ao longo da história, mas até hoje permanece com o mesmo objetivo: segregar, marginalizar e invisibilizar os praticantes das religiões de matriz africana no Brasil.

Viu-se que, a intolerância e o racismo religioso inserem-se na categoria de violência religiosa. A violência é uma manifestação extrema de intolerância e racismo, e ocorre quando indivíduos ou grupos são alvo de agressões físicas, ataques verbais, perseguições, vandalismo, recebem tratamento distinto dos agentes políticos, entre outros atos violentos, com base em suas crenças religiosas ou por pertencerem a uma determinada fé. Pode ser motivada por uma série de fatores, como questões políticas, históricas, sociais ou econômicas, e geralmente está enraizada em preconceitos e estereótipos negativos sobre grupos religiosos específicos.

2.4 Violência simbólica: instituições e agentes públicos na relação com as religiões afro-brasileiras

Para Bourdieu (1989), os agentes públicos são indivíduos ou grupos que ocupam posições em instituições ou organizações públicas, tais como governos, escolas, universidades, partidos políticos, entre outros. Esses agentes têm acesso a recursos e poder que lhes permitem influenciar a produção e a distribuição de simbolismos, conhecimentos e valores na sociedade.

Além disso, os agentes públicos podem ser vistos como intermediários entre a esfera pública e a esfera privada, uma vez que desempenham um papel importante na articulação

²⁸ Para Almeida (2019, p. 26/27), há uma distinção entre racismo estrutural e institucional. Nesse sentido, o racismo institucional seria proveniente do funcionamento das instituições, “que passam a atuar em uma dinâmica que confere, ainda que indiretamente, desvantagens e privilégios com base na raça”. Logo, “conflitos raciais também são partes das instituições” e, dessa forma, “a desigualdade racial é uma característica da sociedade não apenas por causa da ação isolada de grupos ou de indivíduos racistas, mas fundamentalmente porque as instituições são hegemônicas por determinados grupos raciais que utilizam mecanismos institucionais para impor seus interesses políticos e econômicos. Por outro lado, “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”. Assim, o racismo também é estrutural.

entre os diferentes espaços sociais. A percepção do que são esses indivíduos e de suas estratégias é fundamental para compreender a produção e a distribuição de capital simbólico e cultural na sociedade (Bourdieu, 1989, p. 140).

Quando agentes públicos contribuem para o cerceamento de direitos e garantias, como a de liberdade religiosa, as normas se limitam ao plano jurídico, não se cristalizando no fático. Isso porque, “as estruturas sociais são constituídas pela ação humana, mas ao mesmo tempo são o meio desta constituição” (Giddens, 1976, p. 121). São, portanto, agentes públicos, aqueles que possuem o poder de impor suas próprias visões de mundo e valores sobre a sociedade, moldando assim a cultura e as normas sociais, uma vez que possuem a autoridade para dizer o que é permitido e o que não é permitido.

Cercear o direito à realização de um evento nos espaços públicos organizado por minorias religiosas reflete bem os mecanismos de dominação e o desafio que as religiões afro-brasileiras encontram para sair dos quintais às ruas, como no exemplo de Imperatriz/MA, nosso local de pesquisa.

Bourdieu (1989) explica que os instrumentos de dominação se estruturam a partir de produções simbólicas que sustentam e legitimam o domínio de uma classe sobre a outra. Assim, partindo da premissa de que, se há religiões hegemônicas e, por consequência, os agentes públicos são predominantemente cristãos ou socializados em uma cosmovisão cristã, logo as minorias religiosas estarão condicionadas a essa dominação:

A cultura dominante contribui para a integração real da classe dominante [...]; para a integração fictícia da sociedade no seu conjunto, portanto, à desmobilização (falsa consciência) das classes dominadas; para a legitimação da ordem estabelecida por meio do estabelecimento das distinções (hierarquias) e para a legitimação dessas distinções (Bourdieu, 1989, p. 10).

A violência simbólica, segundo Bourdieu (1989), se refere a formas sutis e não físicas de opressão e dominação, geralmente incorporadas por meio de estruturas sociais, instituições e práticas culturais. Citemos como exemplo da violência simbólica contra as religiões afro-brasileiras a discriminação ou preconceito em relação a práticas e crenças, representações estereotipadas dos seus rituais em filmes, séries de TV ou mídia em geral; apropriação cultural, como o uso de símbolos, rituais e práticas sem o devido respeito ou conhecimento e desrespeito aos lugares sagrados e objetos de culto associados a essas religiões.

No que concerne à violência simbólica exercida pelas instituições e agentes públicos, menciona-se a proibição ou restrição de práticas e celebrações religiosas, como a interdição de festivais ou rituais públicos, ou não concessão de autorização para realização desses

eventos. Quando o evento envolve as religiões hegemônicas, percebe-se que não há óbice, visto que os próprios agentes, em regra, são adeptos ou do catolicismo ou do protestantismo.

Da falta de representatividade que mencionamos surge a dificuldade (ou impossibilidade) de se discutir no campo político as demandas dos Povos de Terreiro. Como falamos, em Imperatriz, com uma formação de Câmara de Vereadores predominantemente cristã, assim como dos agentes públicos que estão nas secretarias e órgãos do governo, os adeptos das religiões afro-brasileiras se defrontam com a violência religiosa que tanto expusemos, só que travestida de violência simbólica, ideológica e subliminar (ZIZEK, 2014).

E de onde emana o poder dos agentes públicos que se valem de sua posição para exercer a violência simbólica? Observamos no vídeo disponibilizado na plataforma YouTube, já referenciado anteriormente, que muitos vereadores não se fizeram presentes na mencionada audiência pública para tratar das questões atinentes aos povos de terreiro. E, ainda, os poucos que lá estavam, também saíram bem antes do término, visivelmente incomodados com o que estava sendo discutido. Bourdieu (1989) argumenta que:

Na luta pela imposição da visão legítima do mundo social, em que própria ciência está inevitavelmente envolvida, os agentes detêm um poder à proporção do seu capital, quer dizer, em proporção ao reconhecimento que recebem de um grupo. A autoridade que fundamenta a eficácia performativa do discurso sobre o mundo social, a força simbólica das visões e das previsões que têm em vista impor princípios de visão e de divisão desse mundo, é um *percipi*, um ser conhecido e reconhecido (*mobilis*), que permite impor um *percipere* (Bourdieu, p. 145, 1989).

No caso dos adeptos das religiões afro-brasileiras, se já não bastasse a violência que sofrem de grande parte dos praticantes das religiões hegemônicas, ainda têm que se deparar com a violência perpetrada pelos agentes públicos, mandatários do povo e do Estado.

Bourdieu (1989, p. 10) inclui a religião, bem como a arte e a língua, como parte do que ele chama de sistemas simbólicos, em que estes podem ser estruturas estruturadas predispostas à estruturantes. Para o autor, “o poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*”. Nesse sentido, “a cultura que une (intermediário de comunicação) é também a cultura que separa (instrumento de distinção) e que legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante” (Bourdieu, 1989, p. 11).

As tensões se cristalizam não somente no campo religioso, mas também no campo político. A dominação estabelecida pelas religiões hegemônicas em relação às minorias religiosas se estende até as instituições públicas, onde os agentes costumam assumir a posição ideológica cristã para, por meio de determinadas ações, como a que ocorreu contra os Povos

de Terreiro representados pela ASTERCMA, tentar impedir com que as práticas religiosas afro-brasileiras se expressem nos espaços públicos e saiam da invisibilidade dos fundos de quintais:

As diferentes classes e fracções de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social mais conforme aos seus interesses, e imporem o campo das tomadas de posições ideológicas reproduzindo em forma transfigurada o campo das posições sociais (Bourdieu, 1989, p. 11).

Os campos são espaços sociais definidos por posições que se relacionam entre si em função da distribuição de poder e recursos (Bourdieu, 1989), em que só é possível entender a dinâmica das relações sociais e como elas determinam a distribuição de poder e recursos na sociedade a partir dessa percepção. Os agentes públicos, secretários municipais, são detentores do poder de ingerência, podendo autorizar ou não a realização de eventos em espaços públicos.

Esclarece-se em Bourdieu (1989, p. 12), que a luta pela hierarquia dos princípios de hierarquização ocorre na classe dominante, onde “por meio da própria produção simbólica, quer por intermédio dos ideólogos conservadores os quais só verdadeiramente servem aos interesses dos dominantes *por acréscimo*”, objetivam, em proveito próprio, definir os parâmetros do mundo social do qual são detentores do poder.

Os campos de força, segundo Bourdieu (1989), são espaços sociais e culturais onde o poder e a influência são disputados. A opressão contra as religiões afro-brasileiras pode ser vista como uma luta no campo de força das práticas culturais e religiosas, onde as religiões dominantes e as instituições lutam para manter seu poder e influência sobre outras práticas e crenças.

Quando a ASTERCMA foi ao plenário da Câmara Municipal de Imperatriz, assumiu sua posição no campo de luta, pois é onde os grupos oprimidos se defrontam contra as estruturas de poder e opressão para reivindicar a efetivação de seus direitos e garantias previstas no ordenamento jurídico pátrio. A luta contra a forma de tratamento discriminatório e segregador e contra a erradicação das religiões afro-brasileiras, pode ser enquadrada no campo de luta por direitos culturais, sociais e religiosos, uma vez que os seguidores dessas religiões pugnam por reconhecimento e segurança.

No processo de atravancar o acesso ao espaço público, em relação às religiões afro-brasileiras em Imperatriz/MA, os agentes reforçam a percepção que está arraigada no imaginário dos adeptos das religiões dominantes, qual seja, a de demonização das minorias religiosas.

As questões teóricas que suscitamos, que se referem à intolerância e ao racismo religioso como formas de violência contra as religiões afro-brasileiras, serão agora analisadas sob o prisma do nosso campo de pesquisa, a cidade de Imperatriz.

3. ANÁLISE ACERCA DAS DENÚNCIAS E DO TRATAMENTO DAS INFORMAÇÕES SOBRE VIOLÊNCIA CONTRA AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM IMPERATRIZ/MA

3.1. Metodologia/Viver a pesquisa

Diante do panorama apresentado, faz-se imprescindível a investigação de como esse fenômeno ocorre em Imperatriz/MA, visto que inúmeros foram os relatos que acompanhamos nas audiências públicas e reuniões em que estivemos presentes. Investigar a violência religiosa exige, principalmente, uma imersão profunda no campo de estudo e a construção de vínculos com diversos atores sociais e instituições. Esse processo foi realizado por meio de diálogos, que se deram através de entrevistas semiestruturadas com representantes das instituições do Sistema de Justiça e Segurança Pública e lideranças dos Povos de Terreiro.

Ao todo, realizamos 08 entrevistas, entre fevereiro e abril de 2024, além da participação em eventos, reuniões e conversas informais já mencionados, no período de abril de 2022 a abril de 2024. Fez-se, ainda, análise documental (sociologia dos arquivos), onde buscou-se verificar, a partir dos boletins de ocorrência que conseguimos obter junto à delegacia, como (e onde) o tema está sendo discutido e como (e se) o problema está sendo enfrentado. Em relação aos boletins de ocorrência, selecionamos 07 (sete) situações que ocorreram no período de 2019 até 2024.

Entrevistamos o presidente da Associação de Terreiros de Cultura e Religião de Matriz Africana - ASTERCMA, Clauber Roberto Silva dos Santos, para ter acesso a números atualizados e informações. Por meio dos métodos de investigação social, tentamos entender qual o papel da associação e quais as medidas estão sendo tomadas em relação às práticas de violência contra as religiões afro-brasileiras.

Também conversamos com a Mãe Léia Alves, do Terreiro Santa Bárbara, e ex-presidenta da ASTERCMA, pois, conforme comentado no início desta pesquisa, foi a pessoa que relatou, na tribuna da Câmara dos Vereadores, a violência que sofreu quando requereu acesso ao espaço público para realização de um evento direcionado aos povos de terreiro.

Na sequência de entrevistas com essas lideranças, conversamos com Celson Santos da Silva, professor da rede estadual de ensino e dirigente de liturgia no Terreiro Nossa Senhora Santana, que é liderado pela Mãe Juliete. Celson é também o representante estadual do Instituto Carta Magna de Umbanda e nos apresentou algumas perspectivas em relação ao que estamos discutindo.

Com o Pai Augusto de Oxum, dialogamos sobre os motivos que o fizeram mudar sua tenda de localidade, uma vez que teve que se deslocar para outro bairro em virtude de violência sofrida na residência anterior. O Pai Wátilla conhecemos por meio de mais um dos relatos que colhemos em audiência pública, onde vimos que ele chegou a registrar boletim de ocorrência por conta de violência que sofreu em decorrência de sua religiosidade.

Após ouvir as lideranças dos povos de terreiro, passamos a investigar as instituições do Sistema de Justiça e Segurança Pública já comentadas. Conversamos com o defensor público, Fábio Carvalho, que frequentemente se faz presente nas reuniões que tratam das demandas apresentadas pelos povos de terreiro. Além da Defensoria Pública, entramos em contato com o promotor de justiça, Sandro Bíscairo, a fim de verificar as possíveis denúncias apresentadas pelos religiosos afro.

Entrevistamos a delegada Allana Souza, e conseguimos ter acesso aos registros de ocorrência correspondentes a nossa temática e analisar a perspectiva da autoridade policial sobre o assunto. Por fim, pesquisamos no sítio do Tribunal de Justiça do Estado do Maranhão buscando processos sobre violência contra adeptos das religiões afro em Imperatriz/MA.

Em síntese, o que buscamos saber é: a) como as instituições públicas estão lidando com a violência religiosa em Imperatriz/MA; b) como povos de terreiro e ASTERCMA têm se articulado e se há a catalogação dos casos, e como eles chegam até a associação; c) se as ocorrências de violência estão registradas nas delegacias da cidade; e d) se existem casos judicializados, no âmbito municipal, sobre o tema.

Torna-se, portanto, imprescindível para obtenção dos resultados pretendidos, que utilizemos de um planejamento metodológico amoldado ao que nos ensinam as teorias sociológicas. A metodologia, em consonância ao pensando de Becker (1993), consiste em

(...) estudar os métodos de fazer pesquisa sociológica, de analisar o que pode ser descoberto através delas e o grau de confiabilidade do conhecimento assim adquirido, e de tentar aperfeiçoar estes métodos através da investigação fundamentada e da crítica de suas propriedades (BECKER, 1993, p. 17)

Assim, é preciso pensar o arcabouço teórico que nos direcionará, pois “a teoria e a prática são inseparáveis: o fazer etnográfico é perpassado o tempo todo pela teoria”, apesar de entendermos que a “realidade superará sempre a teoria” e que o “campo sempre irá surpreender o pesquisador” (Uriarte, 2012, p. 01).

Beaud e Weber (2010), neste sentido, contribuíram com nossa fundamentação no desenvolvimento metodológico, ajudando a clarear questões que nos trouxeram certa nebulosidade, sobretudo em se tratando do “autoquestionar” quando nos deparamos com

nossas prenoções. É que pesquisar o campo religioso é sempre algo delicado, em que é preciso se acautelar para não “assustar” os sujeitos que serão entrevistados, uma vez que os praticantes das religiões afro-brasileiras são, justificadamente, receosos em dar declarações.

Mesmo não sendo religioso, entendo que a forte influência das religiões hegemônicas no processo de formação do indivíduo pode nos trazer algum tipo de olhar enviesado ao dialogarmos com os adeptos das religiões de matriz africana. Explicam, desse modo, Beaud e Weber (2010) que “tornar-se estrangeiro de si mesmo, no entanto, não é impossível, e esta continua sendo a melhor técnica para aplicar o raciocínio etnográfico aos mundos sociais dos quais o etnógrafo está mais próximo” (Beaud; Weber, 2010, p. 194).

Para tanto, é preciso que utilizemos as lições de Oliveira (1996), no que concerne as três formas de apreensão dos fenômenos sociais, quais sejam: olhar, ouvir e escrever. Fez-se necessário, ao inserir-nos nos campos de pesquisa que nos interessam, seja na ASTERCMA, nas delegacias, ou no próprio âmbito da justiça, domesticar nosso “olhar”, visto que o objeto, a violência religiosa, já foi alterado pela nossa própria percepção. Não há como eximi-lo do “esquema conceitual da disciplina formadora de nossa maneira de ver a realidade” (Oliveira, 1996, p. 15).

Foi preciso, também, no processo de “ouvir”, ao interagirmos com o que na antropologia clássica chamamos de “informante”, termos cuidado com o resultado que advém do poder que exercemos sobre este, mesmo nos colocando numa posição de neutralidade, pois, “a rigor, não há verdadeira interação entre nativo e pesquisador, porquanto na utilização daquele como informante o etnólogo não cria condições de efetivo “diálogo” (Oliveira, 1996, p. 20).

Oliveira (1996) explica que acreditar na neutralidade do pesquisador é apenas uma ilusão, em que aqueles que defendem a objetividade absoluta acreditam e querem nos fazer acreditar. Na interação entre pesquisador e pesquisado, é interessante observar que

Essa relação dialógica, cujas consequências epistemológicas, todavia, não cabem aqui desenvolver, guarda pelo menos uma grande superioridade sobre os procedimentos tradicionais de entrevista. Faz com que os horizontes semânticos em confronto – o do pesquisador e o do nativo – se abram um ao outro, de maneira a transformar um tal “confronto” num verdadeiro “encontro etnográfico”. Cria um espaço semântico partilhado por ambos os interlocutores, graças ao qual pode ocorrer aquela “fusão de horizontes” (como hermeneutas chamariam esse espaço), desde que o pesquisador tenha a habilidade de ouvir o nativo e por ele ser igualmente ouvido, assim, contaminando o discurso do nativo com elementos do seu próprio discurso. (Oliveira, 1998, p. 20, 21)

Na interação com os Povos de Terreiro, vimos que, inicialmente, não se abriam para quaisquer tipos de perguntas, por isso entendemos a necessidade do uso da técnica da

“observação participante”, em que estivemos presentes em algumas reuniões, eventos no geral, como as giras, e assumimos um papel aceito pelo grupo, não sendo excluídos de interações imprescindíveis à consecução da pesquisa (Oliveira, 1996, p. 21). Nessas participações, conseguimos abstrair informações relevantes para o que faremos a seguir: analisar o resultado das entrevistas e vivências realizadas.

Percebi, durante a jornada de imersão no campo afroreligioso, interagindo com lideranças e adeptos da Umbanda e do Candomblé, que é preciso estar ciente de que “a pesquisa social é sempre tateante, mas, ao progredir, elabora critérios de orientação cada vez mais precisos” (Minayo, 2007, p. 13). É o que se pretendeu: alicerçar-se nas teorias, porém não tornar hermético o processo de pesquisa, visto que poderíamos deixar passar aspectos relevantes situados em pequenos detalhes, caso tivéssemos nos atido tão somente ao rigor metodológico pré-estabelecido.

Damatta (1987) corrobora tal perspectiva, ao explicar sobre os desdobramentos do trabalho de campo e atenção aos detalhes, quando diz que

Nos eventos que constituem matéria-prima do antropólogo, do sociólogo, do historiador, do cientista político, do economista e do psicólogo, não é fácil isolar causas e motivações exclusivas. Mesmo quando o sujeito está apenas desejando realizar uma ação aparentemente inocente e basicamente simples, como o ato de comer um bolo (Damatta, 1987, p. 18).

Os eventos que analisamos, as interações que estabelecemos, os diferentes atores e contextos, bem como a diversidade de ambiente, nos levaram a diversos resultados que surgiram a partir de cadeias de eventos que antecederam e sucederam o objeto e o campo pesquisados (Damatta, p. 19, 1987).

Ilusão é pensar que, ao elaborarmos roteiros de entrevistas automatizados, com questionários generalistas, conseguiríamos perceber os elementos mais relevantes para nossa pesquisa. Mesmo que estabelecêssemos critérios específicos, qualitativos e quantitativos, o simples perguntar sobre a violência religiosa não nos levaria às respostas que buscamos. Foi preciso tomar aquele cafezinho, tornar a conversar leve, estabelecer vínculos de confiança, para se chegar ao ponto central da discussão.

Participar dos momentos de reunião dos povos de terreiro, e dos encontros nas entrevistas, me possibilitou a interpretação de uma realidade que ainda não havia vivenciado e, que, portanto, não se descortinaria sem a utilização das técnicas adequadas e da sensibilidade perceptiva do pesquisador.

Desenvolver um projeto analítico, realizar conexões, criar vínculos de confiança, saber interpretar aquilo que se apresenta, mapear e isolar eventos, entender as distinções contextuais

de cada um, tudo isso nos requereu, para além dos manuais técnicos, das metodologias abordadas nas inúmeras teorias antropológicas e sociológicas, a capacidade de adaptação e de ser criativo. É preciso, sem fugir do rigor científico, permitir-se ao novo, aos métodos não convencionais, só assim produziremos em si próprios o *ethos* do pesquisador.

Passaremos agora a análise do material que produzimos no que concerne à pesquisa de campo. Utilizando-nos dos métodos relacionados acima, responderemos as perguntas que elaboramos durante este trabalho e, por consequência, contribuiremos para a construção de uma pesquisa que poderá ajudar a pensarmos as articulações necessárias para o combate à violência religiosa em nossa cidade.

3.2. Percepções acerca da violência religiosa em Imperatriz/MA

Pensei durante algum tempo sobre por onde começar, sobre quais seriam os primeiros entrevistados, qual espaço deveria me inserir inicialmente, dentre outras inquietações. Delimitar o objeto de pesquisa é fundamental para a consecução dos objetivos, uma vez que ajuda a evitar o redirecionamento para assuntos tangenciais ou que pouco contribuiriam para a nossa proposta.

Decidi, desse modo, procurar, primeiramente, as lideranças dos Povos de Terreiro em Imperatriz/MA. A seleção dos entrevistados se deu por conta do papel que exercem nas religiões afro-brasileiras no município. Ressalta-se que, não é objetivo desta pesquisa esgotar as possibilidades sobre as perspectivas da violência religiosa no cenário local. Entendo que há muita coisa para se analisar, visto que muitas conjecturas merecem mais investigação, mas, de qualquer modo, esta pesquisa busca apresentar o panorama a partir dos relatos de lideranças e instituições, ou seja, dos sujeitos que encabeçam as estruturas analisadas.

Segundo relato da ASTERCMA, por meio de seu atual presidente, Clauber Santos, entre terreiros, tendas e congas²⁹, são mais de 184 (cento e oitenta e quatro) espaços da religiosidade afro espalhados pela cidade (Santos, C. 2024). São centenas os religiosos que frequentam esses lugares, onde, por exemplo, somente no Terreiro de Nossa Senhora de

²⁹ Sobre a diferença entre “terreiro”, “mesas”, “tendas” e “conga”, cabe esclarecer que o termo *tenda* era utilizado para definir e distinguir formas de culto que, historicamente, no início da Umbanda no Rio de Janeiro (1904), aconteciam em sobrados. Já o termo *terreiro* designava as casas que se estabeleciam no chão, e foi o termo que ficou popularizado em se tratando dessa religiosidade. Por fim, *conga* na Umbanda diz respeito ao altar, onde ficam localizadas as imagens. Em Imperatriz/MA, o número de terreiros catalogados até o momento ultrapassa os 23, entretanto, na fala do presidente da ASTERCMA, entende-se que essas práticas religiosas se estendem para além de espaços maiores como os terreiros, difundindo-se em locais menores (as tendas, às vezes chamadas de “*mesas*”).

Santana, localizado no bairro Vila Redenção I, temos mais de 50 (cinquenta) adeptos (Silva, C. 2024).

No Terreiro de Santa Bárbara, localizado no bairro Vila Zenira, Mãe Léia nos falou que são mais de 25 (vinte) filhos e filhas de santo. Pai Augusto De Oxum, afirmou que em sua casa são mais de 20 (vinte) adeptos que frequentam semanalmente, número semelhante ao de participantes da tenda de Pai Watila.

Esses números corroboram o que comentamos inicialmente na pesquisa: os dados apresentados pelo IBGE em 2010 estão longe de representar o volumoso número de praticantes das religiões afro em Imperatriz. As pesquisas realizadas por Tourinho (2013), Pereira e Araújo (2021), Frota e Veras (2023), dentre outras, já indicavam que havia participação pujante nas religiões de matriz africana na cidade.

A partir desse contexto, fui recebido pelos entrevistados, adeptos e praticantes da religiosidade afro, pedi que se identificassem e comentassem sobre suas funções dentro dos espaços religiosos, a quantidade de pessoas que participam do dia a dia dos terreiros, tendas, congas, e a perspectiva que cada um tinha sobre a violência alegada nas audiências públicas e outros eventos que acompanhamos.

Todos os entrevistados afirmaram que já sofreram ou presenciaram, bem como ouviram dos religiosos que frequentam os espaços sagrados da Umbanda e Candomblé, algum tipo de violência religiosa em Imperatriz/MA. Em entrevista com o Celson, do Terreiro Nossa Senhora de Santana, ele nos disse que:

Esse é o maior tipo de violência sofrida pelos povos de terreiro, é a intolerância religiosa. Que hoje acontece por meio das religiões dominantes. Não preciso citar o nome da religião, mas basta dizer que são dominantes. São aquelas que julgam a religião de umbanda, associando a nossa crença ao demônio, demonizando a figura do orixá, que cultuamos (Silva, C. 2024)

Na percepção do Celson, essa violência decorre, dentre outros aspectos, da tolerância que a umbanda tem em relação à sexualidade e a aceitação da diversidade/igualdade de gênero, uma vez que homossexuais e mulheres podem se tornar sacerdotes e ocupar funções de destaque nas religiões afro-brasileiras, algo que não se vê na maioria das religiões hegemônicas (Silva, C. 2024):

Você chega no terreiro e você vai ver uma mãe de santo, uma zeladora de santo, como também gostam de ser chamadas, mulher. Tem lugar que você vai ver um homem, lá você vai ver um homossexual, entendeu? Então, assim, quando se fala de violência, não somente pela religião em si, pelo nome da religião, mas também pela sexualidade da pessoa, pela opção sexual da pessoa (Silva, C. 2024).

Em outro relato, Celson afirmou que um dos seus filhos de santo, que tem uma mesa assentada em determinado bairro da cidade, foi abordado certa vez por um pastor que disse que não aceitava “aquele tipo de coisa perto da igreja dele, que aqueles tambores estavam atrapalhando a vizinhança” (Silva, C. 2024). Essa fala sobre o bater do tambor remete a outra circunstância vivenciada pelo entrevistado Watila Ferreira Barbosa, o Pai Watila. Em abril de 2021 ele registrou ocorrência por conta de violência exercida por sua vizinha. Segue o relato que consta no boletim:

o comunicante informa que esta sendo vítima de discriminação religiosa por parte de Jane, moradora da Rua Imperatriz Leopoldina nº 300, que vem a anos atacando o comunicante por sua opção religiosa e que nesta data se tornou insuportável pelo ataque massiço que esta fez a religião do comunicante dizendo: que são filhos do demônio e trabalham com satanás. O comunicante diz que estas acusações veêm poque ele uma vez por ano faz sua festa de comemoração a São Sebastião na sua residência com autorização legal das entidades responsáveis e que duas vezes por semana fazem orações e cânticos sem uso de instrumentos, ou, mesmo de uma que venha a incomodar as pessoas do local, pois os demais moradores não reclamam e nunca tiveram atrito com o mesmo. Tendo somente a acusada a praticar tal ato. o comunicante então acha que só pode ser preconceito a sua prática religiosa. registra o fato para fins de direito (sic) (BARBOSA, Watila. Boletim de Ocorrência nº 71058/2021, 07 de abril de 2021).

O crime indicado na ocorrência é o de praticar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional, previsto no art. 20, da Lei 7.716/1989, que trata dos crimes resultantes de preconceito de raça ou cor, conhecida como Lei do Racismo.

Pai Watila realiza seus trabalhos no terreiro Estrela da Manhã, que fica no bairro Santa Rita. Como a maioria dos espaços da religiosidade afro-brasileira em Imperatriz, está situado na região periférica da cidade³⁰. Lá, ele só toca o tambor uma vez ao ano, e afirma que “é justamente um tambor em prol de lutar contra a discriminação religiosa, contra a discriminação racial e uma forma de promover também dentro da nossa cidade algumas doações” (Barbosa, W. 2024).

No caso relatado, ele disse que a vizinha se incomodou com a realização do culto religioso e chamou a Polícia Militar, que acabou comparecendo no local e conduziu o Pai de Santo até a delegacia, colocando-o no camburão, no momento em que ele estava incorporado por uma de suas entidades durante o evento que estava realizando. Watila chama atenção para o fato de que

É uma coisa que eu sempre destaco quando vou fazer algum tipo de discurso: a gente nunca viu na cidade de Imperatriz um padre, um pastor ou uma pessoa de outra religião ser conduzido para a delegacia por estar profetizando a sua religião.

³⁰ Conforme corroborado pela ASTERCMA, onde o presidente afirmou que “a maioria dos terreiros estão localizados nas periferias” (Santos, C. 2024)

Lembrando também que, de acordo com o artigo 5º da nossa Constituição, temos a liberdade para exercer o nosso culto religioso. Além disso, temos o direito de nos reunir em qualquer local público, sem alvoroço e sem perturbação, para lutar pelos nossos direitos.

A situação vivenciada pelo Pai Watila toma contornos ainda mais graves quando ele explica que, quando chegou na delegacia, foi filmado por uma equipe de reportagem, e sua imagem foi divulgada na televisão, o que, sem a explicação do devido contexto aos que estavam assistindo, poderia prejudicar a visão já distorcida que a sociedade tem em relação às religiões de matriz africana (Barbosa, W. 2024).

A mesma vizinha, posteriormente, foi até a Secretaria Municipal de Meio Ambiente (SEPLUMA), e fez uma denúncia de poluição sonora e perturbação. Os fiscais compareceram ao local onde funciona o terreiro e disseram ao Pai Watila que iriam multá-lo. Ele explicou aos agentes que o evento só ocorria uma vez por ano e que o funcionamento era de 09h00 até às 00h00. Para o religioso

A nossa diferença, que as pessoas às vezes não entendem, para uma outra religião, é que uma outra religião às vezes usa uma bateria, um violão, e eles são ligados a som. Tem como diminuir esse volume? Nós, dos povos tradicionais, não. Os nossos instrumentos são tambores e maracas, cabaças indígenas. Isso não tem volume para aumentar e abaixar. O toque dele é o que sai naquele momento. Então, assim, o preconceito, infelizmente, ainda existe muito (Barbosa, W. 2024).

O entrevistado fez a seguinte reflexão acerca do racismo religioso

É fácil a gente ver que tudo aquilo que é relacionado ao negro, independente da sua religião, é, dentro do Brasil, demonizado. Palavras, por exemplo, dentro do nosso Brasil, que é referente a coisas negras, são para coisas ruins. Lista negra, magia negra, peste negra, são todas coisas que indicam a negritude, coisas que levam ao lado do mal, e o negro não é mal. Mas, devido ao preconceito instalado pelo tempo, pela opressão da escravidão.

Ele ainda chama atenção para um aspecto importante em relação as escassas denúncias que verificamos em relação à violência religiosa em Imperatriz, quando diz que

É difícil aqui dentro da nossa cidade a gente ver também quando existe um boletim de ocorrência, conseguir prosseguir com ele dentro do âmbito judicial e ver que realmente a pessoa que foi criminosa no ato de cometer o preconceito religioso pagou por aquilo. Porque isso aqui, infelizmente, a gente não tem.

O discurso do entrevistado converge com o de muitos outros afroreligiosos de Imperatriz, o de que o preconceito reverbera na intolerância

Uma coisa que eu sou acostumado a dizer no meu terreiro é que a gente, quando eu digo "a gente", eu quero dizer o ser humano, nós precisamos ter nossas raízes. E as raízes do ser humano, aqui na Terra, eu acredito que seja a cultura. Então, um país sem cultura é um país sem raízes. E uma árvore sem raiz, ela não pode se identificar. Então, a gente, das religiões de matriz africana, a gente carrega, na verdade, um peso, um peso dos nossos antepassados, que a gente busca levar esse peso para a frente. É uma coisa que é complicada, porque até no mundo de hoje existe muito

preconceito ainda para com a nossa religião e precisa ainda de uma base de entendimento e de estudo para que seja desconstruído da mente de muitas pessoas esse preconceito que foi colocado através dos tempos.

Um exemplo disso é que, por meio de conversa informal com Juliete Torres, ainda na produção do pré-projeto desta pesquisa, mãe de santo do Terreiro Nossa Senhora de Sant'Anna, nos surgiu a seguinte questão: os umbandistas do Terreiro de Sant'Ana relataram/relatam que sofreram/sofrem algum tipo de intolerância por conta da fé que professam? A resposta foi que sim, mas que “a difusão do conhecimento é a principal arma para vencermos o preconceito” e que, “uma vez vindo ao terreiro, volta-se com a mente cheia de conhecimento e isso faz mudar opiniões” (Torres, 2021).

Não se faz necessário discutir a categoria de “preconceito”, uma vez que, tomando como base a própria legislação, vê-se que o preconceito se reveste em forma de intolerância, que também é uma forma de violência. Já comentamos que praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de religião configura o crime de racismo previsto na Lei dos Crimes Raciais (Lei nº 7.716/89). E, ainda, que condutas discriminatórias em razão de religiosidade também se configuram em crime e, por isso, constituem formas de violência religiosa. Nesse caso, é uma questão meramente semântica analisar o que é preconceito e discriminação quando estes são meios para se concretizar a intolerância, que também podem ser meios para se concretizar o racismo religioso, resultando na violência que estamos discutindo.

Retomando a questão da falta de prosseguimento de denúncias até o âmbito judicial, argumentadas pelos entrevistados, realizamos pesquisa nas plataformas de acesso às informações do Tribunal de Justiça do Estado do Maranhão, e, também, por meio do site Jusbrasil, que é um buscador de processos judiciais em todo o país, verificamos que, no Estado, consta somente 01 (uma) única Ação Penal tratando de violência religiosa e ela foi ajuizada na capital São Luís.

Logo, mesmo com os registros de ocorrência que veremos adiante, as denúncias não estão progredindo para processos criminais, onde aquele que praticou a violência responderia pelo crime e, por consequência, seria punido em consonância aos dispositivos legais que tratam do tema no ordenamento jurídico brasileiro.

Na conversa que tive com o Augusto César Rodrigues da Conceição, o Pai Augusto, dirigente espiritual do recinto de Nossa Senhora, vice-presidente da ASTERCMA, ele me relatou que ser um afrorreligioso em Imperatriz...

É saber lidar com o preconceito e com a intolerância religiosa que ainda tem. Eu, infelizmente, na primeira residência que eu estava, onde eu abri a minha mesa de

santo para atendimento, eu sofri intolerância religiosa e preconceito pelo meu vizinho ao lado, que era policial. É policial. (Conceição, A. 2024)

Ele diz ter sido abordado pelo vizinho, nessa primeira residência, que ficava no bairro Vila Redenção, que começou a questioná-lo sobre alvará e licença para o funcionamento do espaço

E nessa época, eu era fiscal da ASTERCMA, e tinha toda a documentação. E eu falei pra ele que mesmo se eu não tivesse, não precisava, porque é uma manifestação religiosa. E fui explicar pra ele que encerrava às 22h00. E pela lei municipal eu tenho até 02h00 da manhã para fazer o que eu quiser. E chegou a polícia a bater na porta da minha casa por conta disso. Ele é policial e a esposa dele fazia o maior barraco, o maior alvoroço. E ligaram para a polícia, eu estava trabalhando nesse dia, foram lá, bateram na porta, eu estava incorporado com a entidade José Pelintra, e o José Pelintra foi quem recebeu o assunto com a minha esposa, que foi a porta receber e perguntou se os policiais queriam entrar. E eles queriam saber o que estava acontecendo e o senhor José Pelintra explicou que era uma sessão religiosa e que os policiais não poderiam interferir em nada, porque era uma manifestação religiosa, era um programa religioso e a gente não estava passando dos limites. (Conceição, A. 2024).

Pai Augusto disse que, nessa abordagem policial, os vizinhos alegaram som alto, porém explica que nem som eles utilizam, era somente o toque dos maracás. Os policiais, após tomarem conhecimento, lhe orientaram a registrar ocorrência em relação a intolerância que estavam sofrendo da vizinhança e, por conta disso e de outros episódios, ele e sua esposa decidiram mudar para o bairro em que estavam agora, no Parque Santa Lúcia, na periferia da cidade.

Um termo que escutei bastante durante as entrevistas e nas conversas informais com outros religiosos afro-brasileiros é justamente o de “vizinhos de terreiro”. São pessoas que se incomodam e exercem violência religiosa por não aceitarem as manifestações das religiões de matriz africana, alegando ser em razão da questão de sonorização e perturbação, mas possivelmente por causa do estereótipo que comentamos nos primeiros capítulos. Para os entrevistados, por não conseguirem impedir as manifestações e a liberdade de culto que são garantidas constitucionalmente, essa vizinhança tenta atribuir a esses religiosos a incidência de algum tipo de infração, no caso, a maior parte que verificamos, a de crime de poluição ambiental em razão de possível poluição sonora.

No caso do Pai Augusto, os policiais conseguiram esclarecer as coisas e verificaram que não ocorreu crime algum em relação ao culto que estava sendo realizado. No caso do Pai Watila, a polícia não soube como agir e acabou por trazer-lhe a humilhação de ser conduzido dentro do camburão e deixou-lhe exposto para que equipes de reportagem de programas sensacionalistas o filmassem e expusessem sua imagem.

A vizinhança, a partir de alguns relatos, se mostrou como um ponto de tensão e conflito. Mas no caso do Terreiro de Santa Bárbara, dirigido pela Mãe Léia, localizado no bairro Vila Zenira, é diferente. Não houve relato nesse sentido e, como a mãe de santo afirma, talvez por conta da ação social que ela realiza, com o projeto Coração Valente, em que toda quarta-feira é distribuída sopa para as pessoas mais carentes (Alves, L. 2024).

Na visão da líder religiosa, isso explica a ausência de problema com a vizinhança do Terreiro Santa Bárbara. Por outro lado, ela diz que, quando era presidenta da ASTERCMA, todo dia apareciam reclamações dos religiosos afro sobre “não poder bater o maracá”. Em sua percepção, essa questão tinha cunho religioso, pois a sonorização das igrejas das religiões hegemônicas não levava ninguém a reclamar, mas a batida do maracá, sim (Alves, L. 2024).

Perguntei aos entrevistados se tinham conhecimento sobre violência patrimonial exercida contra os povos de terreiro, como, por exemplo, depredação dos espaços sagrados, como acontece em São Luís. Disseram que já ocorreu, mas há muito tempo, e que não é algo que se vê atualmente em Imperatriz e região circunvizinha. Mãe Léia até citou o caso da Mãe Baixinha, que ocorreu em Governador Edson Lobão, cidade que fica aproximadamente a 30 km de Imperatriz. Sobre esse caso também ouvi relato na audiência pública da UAB. Sem entrar em detalhes, falou que a referida Mãe de Santo constantemente trazia reclamações sobre violência patrimonial, mas que isso já fazia bastante tempo (Alves, L. 2024).

A Mãe Baixinha, na audiência pública da UAB, falou que nessa época chegaram a “tacar fogo” em seu barracão. Na mesma audiência, outra religiosa, Mãe Rosa, que tinha iniciado seus trabalhos há pouco tempo, disse que sofria preconceito diário e que sua casa “vivia rodeada de evangélicos fazendo campanha de oração”, que em uma das vezes foram nove dias de campanha. Encerrou sua fala dizendo: “não vou tirar minhas guias por ninguém”.

Sobre os terreiros nas cidades circunvizinhas, ainda na audiência da UAB, Mãe Luciara, que tem terreiro em Bela Vista, bairro do município de São Miguel/TO, que fica a 12 km de Imperatriz/MA, disse que quando realizou uma marcha na praça pública, os evangélicos falaram que “tirariam esse povo do diabo de lá”. Mãe Teresa, mãe de santo em Senador La Rocque, cidade que fica a 22 km de Imperatriz, disse que tentaram invadir seu terreiro, e que, quando vai comprar vela para realização da liturgia, escuta o pessoal falando de maneira pejorativa que “tem uma macumbeira aí”.

Clauber Santos, presidente da ASTERCMA, lembrou do caso que tomou notoriedade em Imperatriz, que foi o do Pai Cezar. O religioso foi ofendido por um vereador do próprio município, via rede social. Na ocasião, o político disse, após discordar de uma postagem, que

“era só dar uma galinha preta que ele calaria a boca”. Entrevistamos Cezar Talison Carlos de Sousa, o Pai Cezar, que realiza seus trabalhos espirituais na mesa Yle Axé Oxalá Oxum e Yemanjá, localizada há 15 anos no bairro Planalto. Ele contou que foi iniciado no candomblé pela Mãe Escurinha, que todas as sextas-feiras faz uma sessão aberta de cura e que todos são bem-vindos. Em relação à violência religiosa diz ter duas visões:

Uma cultural e a outra literalmente da sociedade, de não ter conhecimento. Analisando a cidade de Imperatriz, para cada denominação há uma praça, um símbolo, etc. Tem a praça da Bíblia, que representa os evangélicos. Na rodovia BR-010, tem o símbolo do Rotary Club. A Praça de Fátima, como o nome já diz, é um ato religioso católico, e nós, povo de terreiro, não temos nada.

A fala de Pai Cezar no remete novamente às questões das formas de violência que ocorrem em Imperatriz, predominantemente, estrutural e simbólica. Não se percebe violência física (com algumas exceções, como veremos nos boletins de ocorrência), e patrimonial, mas a violência que se traduz em intolerância:

Aí chega, quando a gente vai pedir na Câmara de Vereadores para conversar, para sentar com eles, é sempre aquela coisa: escutam, mas nunca dá em nada. Porque eles nunca têm tempo. Eles não brigam por essa questão. Só se lembram dela quando é para pedir voto, quando é para vir nas casas fazer trabalho. Mas a discriminação começa por aí. A gente analisa muito isso.

Diferentemente de outros relatos, o entrevistado contou que não sofre com problemas na vizinhança em relação à sua religiosidade, pois afirma que, quando outros moradores chegaram no bairro, ele já estava lá, e sempre deixou claro que não pararia os tambores por não aceitação de vizinho ou qualquer outro incomodado.

Perguntamos sobre o caso do vereador, o entrevistado se mostrou receoso em mencionar o nome, e preferiu não citar, por conta do que significa ser um afrorreligioso em Imperatriz no que concerne às relações com as instituições públicas. A ASTERCMA tem buscado conseguir a instalação, no espaço da Beira Rio, de uma estátua que possa servir como símbolo das religiões de matriz africana na cidade e, pelo que percebi, o entrevistado não gostaria de comprometer a efetividade dessa demanda tão importante para os povos de terreiro na cidade. Mas, sem dar nome ao agente público, nos contou que:

Foi a mesma situação. A questão das pessoas de outra religião, né? Ela postou um vídeo na rede social e eu comentei que achei um paganismo, né? O povo fazendo campanha eleitoral dentro da igreja. A pessoa referida, vereadora da cidade, foi lá, olhou o meu Instagram, que é aberto para todo mundo que quiser ver, e viu que eu faço parte do Candomblé, que eu posto meus trabalhos, que eu faço meus procedimentos e colocou assim, de forma mais feia, relacionado à galinha de macumba. Aí eu disse, embaixo para ele que, independentemente da galinha da macumba, ele também come galinha. Então assim, é uma questão que ele me agravou porque não tinha necessidade de falar disso. Podia falar de mim como pessoa porque eu estava usando o Instagram, né, estava respondendo à altura o que ele postou, mas não, ele foi falar da religião da qual faço parte. Então assim, ficou

chato porque acredito que o parlamento é para ajudar e ele foi assim extremamente grosseiro em falar isso porque acredito que se você faz parte de uma religião e ela usa algum atributo, não há necessidade de me agredir com aquilo. Eu não posso usar da tua fé para fazer um escudo contra a minha. E assim, pelo grau, pela ignorância da pessoa, eu acredito que ele se posicionou que tinha sido um assessor que tinha feito, que tinha colocado esse comentário. Eu disse, “mas a partir do momento em que tu dá liberdade para usar o teu Instagram, independente de ser assessor, ser parlamentar, ser parente, você tem que assinar a sua responsabilidade”.

Pesquisei e descobri que o vereador em questão é atualmente Deputado Estadual. O ocorrido se deu no ano de 2022, na época das eleições em que houve a disputa Lula x Bolsonaro, e a crítica a que o religioso se refere é sobre um evento político no interior da Igreja Assembleia de Deus de Imperatriz – IEADI (Templo Central), onde houve manifesta declaração de pedidos de votos/apoio ao candidato Jair Bolsonaro.

Essa violência estrutural conflui com o que Pai Cezar disse ter sentido

E eu me senti assim, coagido, porque ele é uma pessoa, figura pública, é um criador de leis, que surpreende tanto dentro do município, que quer mostrar a sua religiosidade dentro do município, e foi o primeiro a me coagir, falando dessa questão, né, da minha religiosidade. O comentário foi aberto, porque todo mundo que estava lá poderia comentar. Se ele não gostou da minha situação, era mais viável ele chegar e questionar. 'Ah, por que você colocou esse comentário?' Mas eu acredito assim, que eu me senti coagido nessa questão. Porque uma pessoa dessa, como é que eu vou chegar na casa de lei e dizer pra ele, 'Ah, eu quero hoje um espaço público onde eu possa fazer a oferenda'.

O religioso demonstrou sua revolta pelo comentário ter sido feito justamente por um vereador, que deveria ser um representante do povo, que escuta as demandas da população, defende seus interesses e busca soluções para os problemas enfrentados pela comunidade. Como peças imprescindíveis na democracia participativa, devem atuar como elo entre os cidadãos e o poder público local.

Perguntei sobre quais providências foram tomadas e ele disse que passou todas as informações necessárias para a ASTERCMA, que teria direcionado aos órgãos competentes em São Luís. Ao entrar novamente em contato com a ASTERCMA, fui informado de que, pela falta de estrutura da associação, não havia um documento formal do envio dessa ocorrência à Secretaria de Estado dos Direitos Humanos e Participação Popular (SEDIHOP).

Entendo nessa fala do representante da ASTERCMA que, em razão de ter sido constituída há alguns anos, a entidade carece desenvolver seus processos administrativos e, provavelmente, somado ao desestímulo de ter levado algumas ocorrências às autoridades policiais sem ter nenhum retorno contribui para que muitos relatos sequer cheguem aos órgãos competentes da capital São Luís.

Fala unânime entre os entrevistados é a de que, apesar de muitos relatos de violência religiosa contra povos de terreiro em Imperatriz, a ausência de uma delegacia especializada

desencoraja essas pessoas a buscarem as providências das autoridades locais. Vale lembrar que a capital São Luís possui a Delegacia de Combate aos Crimes Raciais, Agrários e de Intolerância e a própria SEDIHOP. Segundo o presidente da ASTERCMA:

Aqui em Imperatriz, algumas pessoas nos procuram e outras já deixaram de nos procurar. Por quê? Apesar de a gente, da ASTERCMA, ter essa força, quando vamos à delegacia, encontramos alguns caras que não sabem nem a lei, nem como enquadrar a pessoa, nem como chegar e tomar uma nota de denúncia (Santos, C. 2024).

Outro entrevistado, Pai Augusto, concorda, dizendo que:

Sobre a intolerância religiosa, estamos procurando trazer uma delegacia especializada para a cidade de Imperatriz, para atuar em toda a Região Tocantina. A ideia é atender especificamente aos povos do território, porque, aqui em Imperatriz, não temos. Se acontecer alguma coisa, como uma invasão no terreiro, e formos à delegacia, o delegado não vai saber como trabalhar. Então, precisa-se de uma delegacia especializada, com policiais e comunidades formadas justamente para isso. (Conceição, A. 2024)

Esse também foi o direcionamento das entrevistas de Celson e Wátila, que reafirmaram a necessidade de uma delegacia especializada para tratar das demandas específicas dos povos de terreiro na Região Tocantina. Percebi, pelos relatos e entrevistas, que a violência exercida contra os povos em Imperatriz tem, predominantemente, caráter estrutural e psicológico, e, em consonância à Žižek, (2014), se escamoteia no dia a dia.

Quando falamos em estrutural, referimo-nos à concepção de que a violência não se expressa exclusivamente em comportamentos físicos explícitos, mas também pode ser identificada nas dinâmicas das estruturas sociais (Žižek, 2014). A intimidação de vizinhos que são policiais, a negação de acesso ao espaço público para realização de eventos, a condução coercitiva de um religioso em pleno transe espiritual, a ameaça de aplicação de multas pelos fiscais da Secretaria do Meio Ambiente (SEPLUMA), sem sequer realizar a produção de prova (no caso, aferir os decibéis do volume dos instrumentos, por exemplo), a ofensa de políticos em redes sociais, exemplificam essa forma de violência.

A violência estrutural acaba por se refletir na psicológica, pois esta envolve intimidação, ameaças e outras formas de manipulação mental direcionadas aos religiosos afro-brasileiros ou comunidades com base em suas crenças. Vimos que alguns religiosos precisaram mudar o local do culto para outro bairro, pois não se sentiam seguros ante ao que estavam sofrendo no local anterior. Enfim, ante os relatos que verificamos, analisaremos o posicionamento das instituições públicas em relação a esse fenômeno.

3.3. Análise das entrevistas com representantes da Defensoria Pública, Ministério Público e Delegacia

De acordo com o art. 134 da Constituição Federal de 1988, a Defensoria Pública é instituição permanente, essencial à função jurisdicional do Estado, incumbendo-lhe, como expressão e instrumento do regime democrático, fundamentalmente, a orientação jurídica, a promoção dos direitos humanos e a defesa, em todos os graus, judicial e extrajudicial, dos direitos individuais e coletivos, de forma integral e gratuita, aos necessitados.

Todos os cidadãos brasileiros têm o direito garantido pela Constituição de acesso à defesa legal. Por esse motivo, as defensorias públicas foram estabelecidas, com o propósito de assistir aqueles que não têm recursos financeiros para arcar com os custos de um advogado. Esse serviço é disponibilizado de forma gratuita para a população de baixa renda.

Na audiência pública em que participei na UAB, conheci o defensor público estadual Fábio Souza de Carvalho. Ele explicou aos povos de terreiro a função da instituição, e reafirmou o compromisso de ser um meio para a luta por efetivação das garantias fundamentais, dentre as quais a de liberdade religiosa.

Em consonância às informações disponíveis no site da Defensoria Pública do Estado do Maranhão, ele é titular da 16ª defensoria em Imperatriz que, dentre algumas funções, cuida da tutela coletiva e individual do exercício dos direitos e das liberdades fundamentais de minorias e grupos socialmente vulneráveis ou vulnerabilizados (Defensoria Pública do Estado do Maranhão, s.d).

Ele nos recebeu para uma entrevista e, inicialmente, disse que a defensoria em relação à igualdade racial e intolerância religiosa, teve uma aproximação ao longo dos últimos anos da ASTERCMA, participando de uma série de eventos promovidos por ela e por outras instituições, e frisa que

Hoje, como defensor ou órgão de execução com atribuição específica nessas duas áreas — igualdade racial e também tolerância religiosa —, várias ações foram realizadas pela gestão da ASTERCMA, sempre com a participação da Defensoria Pública. E a perspectiva era essa, de mostrar que existem instituições. Não obstante, são pouquíssimas as denúncias que chegam à Defensoria Pública ou à censura pública, seja diretamente, seja pelas próprias associações. Principalmente as de natureza que focam as religiões de matriz africana, as religiões ligadas aos terreiros. (Carvalho, F. 2024)

É uma questão interessante, pois, pelos relatos dos povos de terreiros e suas lideranças, o fenômeno da violência contra eles não é algo incomum, fazendo parte do cotidiano. Apesar disso, Fábio Carvalho explica que “muito embora saibamos que na realidade brasileira, se fosse elencar as religiões que existem, possivelmente esta é a principal

vítima da intolerância religiosa, da incompreensão das pessoas, do preconceito, da discriminação” (Carvalho, F. 2024).

Nesse sentido, o defensor diz que há outras instituições, como o Ministério Público, que também têm a função de tutelar os direitos e garantias desses religiosos

A Defensoria Pública é única? Não, existe o Ministério Público, que também tem a atribuição de garantir direitos na perspectiva tanto da intolerância religiosa quanto da igualdade racial. Porque, sendo o país laico, o Estado protege o direito de escolha de religião de qualquer pessoa, inclusive com importantes decisões do Supremo Tribunal Federal, do qual as diversas instituições resguardam para proteger o direito das pessoas, com o posicionamento do próprio Ministério Público. (Carvalho, F. 2024).

Questionamos sobre o motivo do descompasso entre os tantos relatos de violência contra os religiosos de matriz afro-brasileiras e os números escassos de denúncias, registros de ocorrência, processos criminais, e ele respondeu que:

A minha percepção pessoal é que ainda a referência para a grande maioria dos terreiros e para as pessoas talvez sejam as associações, mais do que as instituições estatais. E é muito importante que quando a pessoa tem como referência a associação, ela repasse. Se a pessoa se sente mais à vontade de conversar com outro que compreende o seu sofrimento, a sua realidade, a sua vivência religiosa, não tem problema; a associação pode ser uma ponte. (Carvalho, F. 2024)

Um outro fator que o defensor destacou é que para ele esses religiosos precisam se enxergar como “sujeito de direitos”, onde interroga: “Quando eu não me vejo como sujeito de direitos, eu vou correr atrás de um direito, por quê”? (Carvalho, F. 2024). Isso se percebe quando,

Às vezes, a dignidade está tão estorpegada que nem procuro uma instituição que possa me amparar no momento de uma violação de direitos. Então, ações que talvez, na perspectiva da educação, ações educativas, sejam feitas pelas associações, pelas próprias instituições, pela Defensoria Pública, pelo Ministério Público, talvez precisem ser realizadas para que as pessoas tenham uma maior consciência dos seus direitos e dessas violações de direitos. Às vezes, eu tenho o direito de falar e você nem sabia que era meu direito, nem imagina que tenha sido violado. Um exemplo disso é a injúria racial. Historicamente, sempre se viu a injúria racial como uma piada de esquina. Ninguém via isso como violação de direitos. É até possível que muita gente ainda não consiga perceber que isso é uma violação de direitos. Portanto, talvez ações na perspectiva da educação em direitos possam aumentar o número de denúncias de pessoas que tiveram seus direitos violados. (Carvalho, F. 2024)

Perguntei se, nos últimos cinco anos, a Defensoria Pública realizou alguma judicialização de demanda decorrente de violência contra as religiões de matriz africana em Imperatriz, e ele disse que não, que sobre isso,

Temos os relatos vagos, às vezes apresentados num evento ou em outro, mas formalizados nós não temos. E é por isso que realmente queremos estar muito próximos desses eventos, a fim de que possamos sempre nos apresentar como instituição, para que todas as pessoas saibam que há uma instituição constitucionalmente responsável por essa promoção dos direitos (Carvalho, F. 2024)

O defensor suscita três hipóteses para ausência de demandas formalizadas junto aos órgãos competentes em relação à violência contra as religiões de matriz africana na cidade de Imperatriz: a) a falta de educação em direitos; b) a falta de se perceber como sujeito de direitos; ou c) a perda de credibilidade em relação às instituições (Carvalho, F. 2024). Essa reflexão se coaduna com muitas falas que ouvimos desses religiosos, a de que não adiantava procurar a autoridade policial e as instituições públicas, pois seria perda de tempo, não iria pra frente.

A Defensoria Pública explica que, mesmo diante dos relatos que tomou conhecimento na audiência pública que ocorreu na UAB, entendeu que, como a ASTERCMA possuía advogado, os religiosos se sentiriam mais à vontade em apresentar suas ponderações ao patrono da associação.

Por que fiquei tranquilo com aqueles relatos? Porque o doutor Sidney estava lá. E o doutor Sidney estava lá representando algumas instituições, das quais não me lembro. Lembra do Sidney, que é um advogado negro? Pois é, eu acredito que seja da ASTERCMA, se não me engano. E ele disse o seguinte: 'Olha, repassa pra mim que eu vou tomar providência'. E aí, quando ele falou isso, o que eu pensei? Disse assim: "Não, o referencial devem ser as associações, eles confiam mais, tem um advogado". E não fiquei preocupado porque o Sidney é um excelente advogado (Carvalho, F. 2024).

A ASTERCMA, na figura de seu presidente, por outro lado, sobre esses relatos que presenciamos na UAB, disse o seguinte:

E assim, avançando até uma situação da UAB, eu tenho bem lembrado. Nós tivemos uma reunião logo após aquela audiência pública, e eu sou muito de querer botar pra frente o que é falado. Porque muitas reuniões são só ficar de boca a boca, boca a boca, eu não discuto isso não. Eu gosto, "vamos lá, faz uma ata e bora assinar todo mundo e bora correr atrás", tá? E foi justamente isso. Eu fui atrás de fazer umas cartilhas, muita gente não sabe, essas cartilhas são para ser um documento provisório, vocês ainda não viram, mas é através da Defensoria e da Adriana Carvalho que faz parte dos direitos humanos, só que é o movimento indígena que ela estava representando. É uma cartilha explicativa. O que é Umbanda, o que é a religião de matriz africana, como chegar na pessoa, como tratar e falar. Uma cartilha assim, explicando, um ABC. É justamente para entregar nos quartéis policiais, quartéis de bombeiros, na sociedade civil, nos órgãos públicos. (Santos, C. 2024)

O presidente da ASTERCMA disse que, destes relatos, três foram direcionados para a delegacia, mas não avançaram, não chegaram a se tornar inquérito. Afirma que a ausência de delegacia especializada pode justificar a falta de continuidade das denúncias que são formalizadas e também o baixo número de registros de ocorrência (Santos, C. 2024). Ele

ainda mencionou o suporte da promotora Samira Mercês, que em novembro de 2021, conforme relatamos anteriormente, participou da audiência pública realizada na Câmara de Vereadores de Imperatriz. Lembrando que a referida audiência tinha por objetivo discutir reivindicações dos povos de terreiros da Região Tocantina, fazendo menção ao Dia Nacional da Umbanda e à Semana da Consciência Negra.

A promotora Samira Mercês era, na época, coordenadora do Núcleo de Promoção da Diversidade do Ministério Público do Estado do Maranhão (MPMA). E sobre esse evento, em uma de suas falas, para a coordenação de comunicação do MPMA, ressaltou que:

Nós sabemos que é difícil as pessoas de religiões de matrizes afro usarem suas vestes e circularem dentro das cidades, pegar um transporte, etc. Porque os olhares, as falas são sempre dirigidas de forma pejorativa e muitas vezes ultrapassam as agressões verbais, se tornam violência física. Em 2021 tivemos muitas denúncias de terreiros que foram violados e este espaço é muito importante para ouvir as pessoas de religião de matrizes africanas como tentativa de discutir essa intolerância.

Essa fala nos inquietou, pois demonstrava que o MPMA estava recebendo denúncias de violência contra os povos de terreiro. Entrei em contato com a promotora, em março de 2023, e ela me respondeu explicando que participou da referida audiência representando o Núcleo de Promoção da Diversidade, mas que, entretanto, não estava mais no núcleo. Ela esclareceu que, “os dados sobre registros de casos de intolerância às religiões de matriz africana, talvez poderão ser obtidos junto às promotorias com atribuições em direitos humanos e cidadania ou junto ao Centro de Apoio Operacional (CAOP) - Direitos Humanos do MPMA”. (Mercês, S. 2023).

Não conseguimos acesso aos dados junto ao CAOP-DH, mas compreendi que os números que ela mencionou na audiência pública se referiam à capital São Luís, e não à Região Tocantina. Isso pode ser explicado por conta da ausência de secretaria ou delegacia especializada na Região Tocantina.

É importante entender a função do Ministério Público, para compreender como ele é fundamental para a garantia da liberdade religiosa e de direitos atinentes à diversidade. O art. 1º da Lei 8.625/93, a Lei Orgânica Nacional do Ministério Público, que dispõe sobre normas gerais para a organização do Ministério Público dos Estados e dá outras providências, o define como sendo uma “instituição permanente, essencial à função jurisdicional do Estado, incumbindo-lhe a defesa da ordem jurídica, do regime democrático e dos interesses sociais e individuais indisponíveis”.

O Ministério Público, então, é uma entidade cujo propósito, estabelecido pela Constituição Federal, é garantir a manutenção da ordem jurídica, do sistema democrático e dos interesses coletivos e individuais essenciais. Sua missão envolve proteger as liberdades

civis e democráticas, agindo para garantir e concretizar os direitos fundamentais da sociedade. Apesar de ser parte do sistema judiciário, o Ministério Público é uma entidade autônoma, não subordinada aos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário, o que lhe confere independência para desempenhar suas funções.

As Promotorias de Justiça são Órgãos de Administração do Ministério Público, tendo, como titulares, Promotores de Justiça, auxiliados por servidores e estagiários. Poderão ser especializadas, cíveis, criminais, gerais ou cumulativas, auxiliares ou de outra natureza, tendo as suas atribuições definidas por Ato do Procurador-Geral, aprovado pelo Colégio de Procuradores (MPMA, s.d).

De acordo com as informações no sítio eletrônico do MPMA, são dez as promotorias atuantes em Imperatriz. A responsável pelas demandas dos povos de terreiro é a 2ª Promotoria de Justiça Especializada, que trata Defesa do Consumidor, Direitos Fundamentais, Fundações e de Entidades de Interesse Social, cujo promotor é Sandro Pofahl Bíscao.

Falamos com o promotor e ele nos disse que nunca recebeu denúncia relacionada ao fenômeno da violência contra as religiões afro-brasileiras em Imperatriz, seja por meio da ouvidoria, das associações ou dos próprios religiosos (Bíscao, S. 2024). Ele é titular da promotoria há 17 (dezesete) anos. Declarou que, apesar de se fazer presente nos eventos dos povos de terreiro, não chegou ao seu conhecimento qualquer tipo de informação atinente à violência exercida contra religiões de matriz africana na cidade, e que não possui nenhum material de cunho jurídico sobre isso.

Essa ausência de formalização das demandas correspondentes à violência religiosa, e de acesso aos documentos institucionais, nos levou até a Delegada de Polícia Civil do Estado do Maranhão, Alanna Sousa Lima. Como não temos delegacia especializada, nos dirigimos ao agente público competente para receber e tratar as denúncias. Era preciso ir mais fundo na pesquisa e encontrar nos arquivos da polícia o que ainda não tínhamos conseguido, senão por meio do boletim de ocorrência registrado pelo Pai Wátilla, que era acesso às ocorrências registradas. No início de nossa conversa a entrevistada apresentou o panorama geral das pessoas que buscam auxílio nas delegacias

A população que atendemos geralmente não possui muito conhecimento sobre o funcionamento dos órgãos públicos. Por isso, a delegacia é normalmente a porta de entrada, o primeiro acesso. É na delegacia que as pessoas são informadas sobre o trabalho do Ministério Público. Em geral, o cidadão médio procura a delegacia para obter as primeiras informações quando sente que seus direitos foram violados. Em situações de violência ou intolerância religiosa, não é diferente (Lima, A. 2024).

Impende destacar que, a violência religiosa, no Brasil, é abordada, no aspecto jurídico, principalmente sob a ótica da discriminação e do preconceito, uma vez que a Constituição Federal estatui a liberdade religiosa e a inviolabilidade do direito à crença. A Lei nº 7.716/89 (Lei do Crime Racial), em seu artigo 1º, diz que serão punidos os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. O artigo 20 diz que quem praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional, poderá ser punido com reclusão de um a três anos e multa.

Como desde os primeiros capítulos estamos falando sobre o racismo religioso, que é uma das formas de violência, vejamos que a Lei 14.532/2023 (Injúria Racial) trouxe expressamente a tipificação desse fenômeno e introduziu o art. 20-C na Lei 7.716/89. Assim dispõe o referido artigo

Na interpretação desta Lei, o juiz deve considerar como discriminatória qualquer atitude ou tratamento dado à pessoa ou a grupos minoritários que cause constrangimento, humilhação, vergonha, medo ou exposição indevida, e que usualmente não se dispensaria a outros grupos em razão da cor, etnia, religião ou procedência (BRASIL, 2023).

A Lei da Injúria Racial incluiu o parágrafo 3º no artigo 140 do Código Penal, onde diz que se a injúria consistir na utilização de elementos referentes a religião ou à condição de pessoa idosa ou com deficiência, a pena será de reclusão, que poderá ser de um a três anos, e multa.

Já o Código Penal, no capítulo que trata dos crimes contra o sentimento religioso, em seu artigo 208, assim define o que se considera ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo:

Art. 208 - Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso:

Pena - detenção, de um mês a um ano, ou multa.

Parágrafo único - Se há emprego de violência, a pena é aumentada de um terço, sem prejuízo da correspondente à violência (BRASIL, 1940).

Ante a questão de incidência da lei para os casos de violência religiosa, a delegada nos apresentou a forma como se inicia o tramite quando a autoridade policial é procurada

Primeiro, é realizado um planejamento de ocorrência, que vai narrar o fato, detalhando o local, as pessoas envolvidas, se houve testemunhas e qual a natureza desse fato. É necessário especificar se foi um crime contra a honra, pois esses crimes são apurados por meio de um Termo Circunstanciado de Ocorrência (TCO), que seria um crime de menor potencial ofensivo. O início é sempre dado através de um

boletim de ocorrência. Portanto, o primeiro passo é esse registro do boletim de ocorrência.

O registro de ocorrência policial geralmente segue os seguintes passos: a vítima, testemunha ou pessoa envolvida na ocorrência deve se dirigir até a delegacia mais próxima para registrar a ocorrência. Em casos de crimes graves ou emergências, pode-se acionar a polícia pelo número de emergência (190) para que uma viatura seja enviada ao local. Na delegacia, a pessoa é atendida por um policial, que irá ouvir seu relato sobre o ocorrido. Dependendo da gravidade da situação, pode haver uma triagem para priorizar os casos mais urgentes. O policial responsável pelo atendimento irá registrar todas as informações fornecidas pela vítima ou testemunha em um Boletim de Ocorrência (BO). Esse documento é importante, pois formaliza o registro do crime ou da ocorrência junto às autoridades.

Após o registro, a ocorrência é encaminhada para a área responsável pela investigação, que pode ser a Polícia Civil, a Polícia Militar (em alguns casos) ou outros órgãos competentes, dependendo da natureza do crime. A vítima ou pessoa envolvida na ocorrência pode acompanhar o andamento da investigação entrando em contato com a delegacia responsável pelo caso. Dependendo do tipo de ocorrência, podem ser tomadas diversas providências, como investigações adicionais, prisões, intimações para depoimentos, perícia técnica, entre outras.

O registro de ocorrência é fundamental para que as autoridades possam investigar e tomar as medidas necessárias para garantir a segurança e a justiça. Entretanto, como vimos, essa foi uma fala recorrente entre os afroreligiosos entrevistados: a de que a ausência de uma delegacia especializada desestimula a formalização das denúncias, visto que a própria autoridade policial não sabe como descrever ou enquadrar o relato nas condutas criminosas tipificadas em lei.

Entendo que essa ausência de capacitação da autoridade policial configura uma das facetas da violência religiosa, que ocorre de maneira sistêmica e institucional, uma vez que a inacessibilidade ao órgão de segurança pública competente é um elemento que contribui para a reprodução do racismo religioso. Se aquele que sofreu a violência não encontra guarida nos espaços destinados a isso, apesar da existência da estrutura e da legislação, ele acaba por ter cerceada a possibilidade de efetivação de seus direitos e, por consequência, deixa de procurar o auxílio das autoridades, como se viu nas falas dos religiosos afro-brasileiros que entrevistamos.

Em análise ao problema, pedimos para a delegada nos auxiliar fornecendo acesso aos arquivos da polícia para que pudéssemos verificar os casos de violência religiosa registrados em Imperatriz. A pesquisa das ocorrências se deu por meio do Sistema Integrado de Gestão do Maranhão (SIGMA), onde colocamos como palavras-chave os seguintes termos: violência religiosa, intolerância religiosa, racismo religioso, preconceito, discriminação, umbanda, candomblé e religiões de matriz africana.

Fizemos a pesquisa colocando o período de 2019 a 2024, e localizamos somente 07 (sete) ocorrências. A delegada entende que:

A gente percebeu que não existe esse hábito de procurar, de formalizar essas denúncias de crimes contra preconceito religioso. Acredito, inclusive, que isso ocorra por causa do desprezo quanto às instituições. Então, o que ocorre é o seguinte: finalizado o Termo Circunstanciado de Ocorrência (TCO), é encaminhado ao Judiciário, onde vai virar um procedimento, o processo criminal, seja no Judiciário Especial Criminal, seja uma ação penal, seguindo o procedimento ordinário do processo penal. Infelizmente, pelas buscas que fizemos no sistema, temos pouquíssimos registros disso

Esclarece-se que, o sistema SIGMA possibilita a busca por ocorrências em todo o município, visto que a cidade de Imperatriz possui 05 (cinco) distritos policiais e todos estão integrados na mesma ferramenta de pesquisa.

Para a autoridade policial, a criação de uma delegacia especializada poderia ajudar a ter uma percepção mais aproximada do que realmente ocorre na cidade em se tratando de violência religiosa, e citou como exemplo a criação da Delegacia da Mulher. O surgimento de um órgão para tratar especificamente das demandas relacionadas à violência contra a mulher, em Imperatriz, fez com que aumentasse significativamente o número de denúncias e, desse modo, forneceu dados para que o Estado pudesse agir quanto ao problema.

3.4. Análise dos boletins de ocorrência

Em relação os boletins de ocorrência, citaremos somente as iniciais dos comunicantes/vítimas e demais envolvidos para resguardar a privacidade e o sigilo, mencionando o número do documento somente para ajudar na distinção entre os casos. Pesquisamos os últimos 05 (cinco) anos de ocorrências, de 2019 até 2024, que foram registradas em todos os distritos de Imperatriz.

A primeira, ocorrência de nº 83878/2022 refere-se a um caso em que uma mãe (P.A.S), comunica a autoridade policial o possível estupro de seu filho, (H.A.S). Na ferramenta de pesquisa SIGMA, uma das palavras que utilizamos foi o termo “umbanda”. No relato, a comunicante em um dos trechos disse o seguinte

a comunicante tomou conhecimento de que seu filho teria conhecido um elemento de nome X, e que este seria da religião umbandista, e que seu filho o estava seguindo; que, há uns três meses, após vir de um terreiro de Umbanda, seu filho passou a ter problema no ânus, onde o mesmo procurou atendimento na UBS da Av. Liberdade, Bairro Vila Redenção para uma consulta, que seu filho foi acompanhado pela mãe da comunicante D. J., no entanto H.A.S não permitiu que sua avó adentrasse no consultório para acompanhá-lo na consulta, e nunca mencionou o que havia ocorrido com ele.

Na conclusão, ela alega que houve abuso do seu filho e nora pelo denunciado, que, quando confrontado, disse que estaria recebendo espíritos. A investigação não trata de crime de cunho religioso, pois investiga a possibilidade de estupro (art. 213, Código Penal). O que nos chamou atenção foi mencionar a religião do investigado como sendo algo relevante no contexto do acontecido.

Em conversa com a delegada Alanna Sousa, foi relatado que não é comum a religiosidade dos denunciados aparecerem no teor das denúncias. Não é algo que se percebe com outros investigados pelo crime de estupro, não se vê menção a estupradores católicos ou protestantes, por exemplo.

Em outra ocorrência, de nº 109981/2023, a vítima relatou que seu ex-namorado, foi até a porta de sua residência e ficou perguntando para os dois filhos que tiveram se eles estavam sendo levados pela mãe para terreiro de umbanda, e que depois perguntou a própria denunciante se ela estava levando, e ela respondeu negativamente. Após isso, o ex-companheiro a teria ofendido com palavras de baixo calão, sendo citado somente o termo “desgraça” no documento.

Esse caso foi enquadrado pela autoridade policial como possível crime de difamação (art. 139, Código Penal) e calúnia (art. 138, Código Penal). Calúnia refere-se à atribuição falsa de um crime a alguém. Ou seja, é quando alguém acusa outra pessoa de ter cometido um crime que não cometeu, sabendo que essa acusação é falsa. Já difamação, consiste na divulgação de informações falsas ou inverídicas que possam prejudicar a reputação ou a imagem de uma pessoa. Diferentemente da calúnia, na difamação não se trata da acusação de um crime específico, mas sim da divulgação de informações que possam causar dano à reputação.

O termo “desgraça” não se encaixa nem em calúnia, nem em difamação, ou seja, pressupõe-se que a vítima tenha se sentindo ofendida pela hipótese de estar levando os filhos para um espaço afrorreligioso e, de alguma maneira, entendia que isso poderia prejudicar sua imagem. Não há conexão com a calúnia, pois não foi mencionado a imputação de qualquer crime que a vítima poderia ter cometido.

O referido boletim nos mostra como as autoridades policiais em Imperatriz realmente ficam confusas quando se deparam com denúncias que envolvem as religiões de matriz africana. Isso converge com os relatos dos entrevistados afroreligiosos, de que, ao procurar auxílio desses agentes, não encontram a acolhida adequada, conforme já mencionado.

No boletim de nº 244322/2021, temos um fato que foi enquadrado como possível prática de discriminação ou preconceito em decorrência de religião (art. 20, Lei 7.716/1989), onde a denunciante comunicou o seguinte:

a comunicante compareceu a este plantão central de Polícia Civil relatando que em hora e data acima citado, que estava em sua residência, e surpreendeu o filho da vizinha quebrando as plantas da casa da comunicante e o repreendeu, que a vizinha ao saber do ocorrido, partiu pra cima da comunicante agredindo-a, que segurou a comunicante e as filhas da vizinhas que são menores de idade também agrediu a comunicante, que a comunicante acha que os motivos dessa retaliação pode ter cunho de intolerância religiosa, pois a vizinha vive chamando a comunicante de "macumbeira", proferindo palavras de baixo calão contra a comunicante. as informações passadas para a confecção desse boletim são de inteira responsabilidade civil e penal da comunicante.

Aqui, percebe-se que o agente analisou o fato e deu ao caso a tipificação correta, que não seria a de calúnia e difamação, mas de crime de violência religiosa em decorrência de discriminação ou preconceito. Já em outra ocorrência, a de nº 27930/2022, a vítima comunicou o seguinte:

(...) informa que mora perto da Senhora M.S. QUE, todos os dias quando ela passa por em frente a casa da senhora M.S a mesma profere contra a vítima palavra de baixo calão. QUE, a mesma vai matar a vítima. QUE, se pudesse ela daria veneno chumbinho para as pessoas que moram naquela rua. QUE, a senhora maria chamou o filho da vítima de "nego macaco do cão". QUE, os filhos da vítima são magros de passar fome. QUE, a senhora M.S. afirma para todos os vizinhos que a vítima é macumbeira e colocou macumba na senhora E. A. O.

O agente policial indicou os crimes de injúria (art. 140, Código Penal) e Ameaça (art. 147, Código Penal). No Código Penal Brasileiro, os crimes de injúria e ameaça são categorizados como crimes contra a honra e a integridade moral das pessoas. Injúria, consiste em ofensas à dignidade ou ao decoro de alguém, por meio de palavras, gestos ou qualquer outro meio que simbolize desrespeito. Por exemplo, xingamentos, insultos ou palavras depreciativas que atinjam a honra subjetiva do indivíduo. Já a ameaça, consiste em ameaçar alguém com a intenção de intimidar, assustar ou coagi-lo a fazer algo contra sua vontade. Pode ser feita de forma verbal, escrita, gestual ou por qualquer outro meio que demonstre a intenção de causar mal ou constrangimento à vítima. Para que seja caracterizado o crime de ameaça, é necessário que a vítima realmente sinta-se ameaçada e que haja uma real possibilidade de cumprimento da ameaça.

O agente policial não o fez, mas seria possível enquadrar a tipificação de racismo e violência religiosa para que fosse apurado o que foi relatado pela comunicante. Situações assim corroboram o processo de invisibilização das demandas dos Povos de Terreiro em Imperatriz quando se trata de violência contra esses grupos. Eles não procuram a delegacia com mais frequência porque entendem que não haverá solução para o problema apresentado, e sequer a denúncia será tratada da maneira correta.

A pena prevista para os crimes de calúnia é de detenção de seis meses a dois anos; difamação, detenção de três meses a um ano; injúria, detenção de um a seis meses; ameaça, detenção de um a seis meses. Já quando se trata da tipificação da do art. 20 da Lei do Racismo (Lei nº 7.716/1989), a pena não é somente de detenção, mas de reclusão³¹ de poder ser de um a três anos. O artigo 20-C da Lei de Injúria Racial (Lei nº 14.532/2023) é taxativa ao dizer que

Art. 20-C. Na interpretação desta Lei, o juiz deve considerar como discriminatória qualquer atitude ou tratamento dado à pessoa ou a grupos minoritários que cause constrangimento, humilhação, vergonha, medo ou exposição indevida, e que usualmente não se dispensaria a outros grupos em razão da cor, etnia, religião ou procedência

Ela alterou a Lei do Racismo, incluindo o dispositivo do art. 2º-A, onde diz que a pena será de dois a cinco anos de reclusão para quem injuriar alguém, ofendendo-lhe a dignidade ou o decoro, em razão de raça, cor, etnia ou procedência nacional, podendo ser aumentada caso o crime seja cometido mediante concurso de 02 (duas) ou mais pessoas. Essa alteração é importante, pois majora a pena, deixando-a mais severa que a de outros crimes cometidos contra honra, uma vez que a violência exercida tem caráter direcionado a pessoas e grupos como dos afroreligiosos, por exemplo.

Das entrevistas com lideranças dos povos de terreiro, e com as instituições públicas, pude refletir sobre algumas questões. Em Imperatriz, os afroreligiosos não possuem representatividade na Câmara de Vereadores. Não há representantes, também, nas secretarias municipais. A articulação desses grupos em se tratando de suas demandas perpassa pela atuação ainda pouco estruturada da associação, a ASTERCMA.

Não foram poucos os relatos de violência que ouvimos, mas não se percebe tais discursos se materializando em denúncias ou outros documentos formais direcionados às

³¹ De maneira geral, a pena de detenção é aplicada aos crimes de menor gravidade, enquanto a de reclusão, aos crimes de maior gravidade. Desse modo, a pena de detenção é algo mais brando, visto que o condenado, em alguns casos, pode simplesmente prestar serviços à comunidade ou pagar multa ao invés de cumprir a pena preso. Já nos casos de reclusão, são aplicadas condenações mais severas, o regime de cumprimento pode ser fechado, semi-aberto ou aberto, e normalmente é cumprida em estabelecimentos de segurança máxima ou média.

instituições públicas do Sistema de Justiça e Segurança Pública. Apesar disso, representantes da Defensoria Pública e do Ministério Público sempre se fazem presentes nas audiências e encontros que objetivam discutir a violência religiosa.

Não há relatos, por exemplo, de omissão dessas instituições quanto às demandas, mas, por outro lado, existe entre os Povos de Terreiro essa urgência em se ter uma delegacia especializada para melhor acolhimento de situações de violência religiosa. As considerações dos entrevistados afroreligiosos nos levam a entender que o poder público municipal de certo modo se omite e, mesmo abrindo a casa legislativa para debate e para ouvir esses grupos, não leva a sério o panorama que se desenha no cenário local.

A presença de representantes da Defensoria Pública e do Ministério Público nos eventos dos Povos de Terreiro e a ausência de relatos de omissão dessas instituições nos impele a fazer uma outra reflexão. O mero simbolismo institucional em eventos oficiais não se reflete em medidas efetivas para o combate a uma violência que está recorrentemente sendo denunciada em cada um dos encontros que acontecem em Imperatriz. A participação dessas instituições deve estar alinhada a ações efetivas para auxiliar na mudança da realidade local.

Os entrevistados dessas instituições têm ciência de todos os relatos, e isso foi observado não somente pelas declarações nas entrevistas, mas em declarações públicas como demonstramos ao longo deste trabalho. O argumento de vagueza nos relatos ou a falta de oficialização deve ser analisado sob o prisma de um problema social que se escamoteia justamente pela manutenção dessa invisibilidade.

A ausência de números oficiais nos registros de ocorrência, processos criminais, denúncias junto ao Ministério Público, ou ausência de processos iniciados pela Defensoria Pública, refletem justamente o processo de violência que se estrutura nas instituições e que afasta a busca dos afroreligiosos imperatrizenses pela efetivação dos direitos e garantias fundamentais.

Isso também se percebe quando se vê que as autoridades policiais que atuam no município parecem não compreender a especificidade dessas demandas, e, assim, temos poucos registros de ocorrência. Logo, seja pelo não comparecimento das vítimas às delegacias, por conta da falta de credibilidade na eficiência do Estado ou até mesmo por não se situarem como sujeito de direitos, seja pela falta de preparo ou omissão do próprio agente público, entendo que, se olharmos somente para os números oficiais, podemos concluir equivocadamente que não ocorre violência contra religiões afro-brasileiras em Imperatriz. Se

fôssemos olhar somente para estes números, incluindo os do censo, poderíamos ter a percepção equivocada de que sequer existem afroreligiosos na cidade.

Conforme explica Bourdieu (1991, p. 07), "os agentes jurídicos contribuíram para produzir a necessidade de seu próprio produto ao produzir universos nos quais não se pode mais atuar sem precisar deles". Para Bourdieu (1991), não é suficiente afirmar que o direito é formulado e aplicado em uma área relativamente independente, onde as pressões econômicas e sociais têm apenas um impacto indireto. Também é crucial reconhecer que o âmbito jurídico é uma arena de disputas. No entanto, essas disputas, inclusive aquelas que buscam alterar as normas existentes e promover uma revolução jurídica, precisam seguir determinadas regras.

Percebemos durante a pesquisa, nesse sentido, que alguns dos agentes, seja do Sistema de Justiça, Segurança Pública ou o da própria administração pública, "agem como guardiões hipócritas da hipocrisia coletiva, ou seja, do respeito ao universal (Bourdieu, 1991, p. 08)". Eles detêm uma força social exacerbada, porém

(...) estão presos em seu próprio jogo e constroem, com a ambição da universalidade, um espaço de possibilidades, e portanto de impossibilidades, que se impõe a eles próprios, queiram ou não, na medida em que pretendam permanecer dentro do campo jurídico.

Essa hipocrisia, segundo Bourdieu (1991, p. 03/04) é o princípio da violência simbólica, e "da eficácia específica de todas as formas de capital simbólico, que é obter um reconhecimento baseado no desconhecimento". Por isso, "a análise da violência simbólica permite dar conta do efeito próprio do direito, o efeito da autolegitimação por universalização ou, melhor, por des-historicização".

Vimos que a violência religiosa envolve a inobservância de direitos humanos fundamentais, tais como direito à vida, à integridade física, à liberdade de religião e à liberdade de expressão. Se o Estado não intervém, mesmo estando ciente dos problemas, como verificamos em Imperatriz, essas violações se perpetuam, e se cristalizam ao longo do tempo, reverberando na manutenção da impunidade e da injustiça.

A ausência de ações efetivas das instituições competentes, seja dos Sistemas de Justiça ou da Segurança Pública, pode ser interpretada como conivência ou aceitação da violência religiosa, o que pode agravar ainda mais o quadro de hostilidade aos grupos da religiosidade afro-brasileira no município. O Estado, ao se omitir, faz com que a confiança em suas instituições seja corroída, como verificamos nos relatos.

A simples argumentação de que não há formalidade nas denúncias demonstra que, para essas instituições, o problema está lá, elas sabem que o problema existe, mas, como não é realizado o procedimento oficial, nada pode ser feito quanto a isso. Mas continuam

participando dos eventos, continuam estando cientes dos relatos e continuam dizendo que as portas estão abertas.

É preciso, portanto, que as pesquisas continuem, para que possamos seguir avançando na compreensão de como se dá o fenômeno da violência religiosa no contexto local. Nossa percepção é de que ainda há muito por se conhecer, uma vez que o campo ainda está por se descortinar. Mas, também, percebemos que o fenômeno não pode ser ignorado simplesmente pela carência de números oficiais. Os números continuarão demonstrando algo que está dissonante da realidade se a manutenção dessa invisibilização persistir, por isso é preciso que haja continuidade nessa investigação pela comunidade acadêmica e que as entidades associativas pressionem o poder público em busca da efetivação dos direitos dos quais estão sendo tolhidos.

CONCLUSÃO

Vimos, de maneira geral, que a violência contra as religiões afro-brasileiras é histórica e revela a configuração de um processo de resistência que se estende desde o período colonial até à contemporaneidade. Enraizadas nas culturas africanas trazidas ao Brasil, essas religiões enfrentaram e ainda enfrentam desafios significativos para obter reconhecimento e respeito. Sua trajetória é marcada por uma luta contínua contra diversas formas de opressão.

Em virtude da complexidade que é a história brasileira, nosso primeiro objetivo não foi o de esgotar as discussões históricas sobre as religiões afro-brasileiras, mas sim de delimitar aspectos relacionados às raízes dessas religiões no país e à atuação do Estado na garantia da liberdade religiosa ao longo dos séculos. A religião é um fenômeno social e, por isso, deve ser entendida a partir dos contextos em que se desenvolve.

Verificamos que, durante o período colonial e imperial, o Brasil se caracterizou como um país em que se promovia a escravidão e, também, o racismo, em virtude da forma como eram tratados negros, mestiços, escravizados, tanto libertos como livres, uma maneira distinta em relação ao tratamento dado aos brancos. Uma das formas que esses grupos encontraram para resistir foi a própria religião.

Pode-se dizer que as religiões afro-brasileiras são fruto do enlace étnico africano nas senzalas, local onde foram reinventadas. Nesse processo de reinvenção e, procurando se adaptar as restrições iniciais quanto a possibilidade de expressar a sua fé, os afroreligiosos brasileiros desenvolveram diversos métodos de defesa e resistência ao longo do tempo. Alguns praticavam seus ritos em locais afastados dos centros urbanos para evitar a atenção das autoridades, enquanto outros realizavam os cultos de forma mais discreta.

Isso acontecia, por exemplo, durante o período de domínio português, em que as práticas religiosas não católicas eram proibidas e punidas pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Muitos africanos e seus descendentes sofreram penalidades por seguirem essas religiões e entender esse processo reverbera na compreensão que a imposição das crenças do colonizador sobre os povos colonizados relaciona-se com a manutenção do poder.

Como observamos, há um entrelace racial e religioso indissociável, pois perdurou por séculos a percepção de que o “mal” se encontrava na população negra e nas tradições originadas na África, sendo que durante muito tempo esse exercício da afroreligiosidade foi criminalizado no Brasil. Durante o período colonial, com a imposição do catolicismo pelo Estado, a religiosidade afro-brasileira foi suprimida, mesmo porque o negro escravizado era tratado como objeto, e não como sujeito de direitos.

Nesse período, portanto, não havia qualquer orientação voltada aos direitos religiosos, já que as leis vinham de Portugal e eram baseadas na influência da Igreja Católica Apostólica Romana nas colônias. Assim, a liberdade religiosa não existia e só passou a ser considerada pelos legisladores após a independência, com as primeiras constituições brasileiras.

Na transição para o período monárquico, na primeira Constituição Imperial, em 1824, houve a reafirmação do catolicismo como religião oficial, porém permitindo-se que outras religiões fossem praticadas em âmbito doméstico. Era uma permissividade restritiva, vez que a liberdade religiosa tal qual conhecemos hoje pressupõe, além da liberdade de crença, a liberdade de consciência e de culto.

Em nossa análise, verificamos que, com o advento da Constituição de 1891, já no período republicado, e a separação entre o Estado e a Igreja, inseriu-se a possibilidade do exercício público do culto. Entretanto, o Código Penal de 1890 dispunha em seu artigo 157, que muitos dos ritos afro-brasileiros enquadravam-se no que era definido como crime de espiritismo e curandeirismo. Não havia dessa forma preocupação com a tutela da liberdade religiosa para os afro-religiosos, pois as afro-brasileiras sequer eram consideradas religiões.

Por isso, muitos foram os relatos de violência e repressão policial contra afro-religiosos na época, com interrupção de cerimônias, apreensão de objetos sagrados, detenção de participantes, vandalização de altares, dentre outros. Ou seja, apesar da “garantia” constitucional, a religião afro-brasileira era criminalizada.

Demonstramos que esse cenário não mudou nas Constituições de 1934, 1937 e 1946, onde os dispositivos inseridos nos referidos diplomas normativos continuavam ensejando a restrição da liberdade religiosa, visto que a garantiam, salvo se configurasse contrariedade à ordem pública ou aos bons costumes. Exemplificamos ao longo da pesquisa como as religiões afro-brasileiras continuaram a serem perseguidas, sem gozar de proteção constitucional ou de reconhecimento. Em 1967, no período da ditadura, o status de marginalização não foi alterado na Carta Magna. Somente em 1988 é que se viu, no aspecto jurídico, a partir da inserção do artigo 5º, inciso VI, dentre outros dispositivos, a manifestação clara do legislador no amparo às religiões afro-brasileiras.

Mesmo após a promulgação da Constituição Cidadã, diante dos inúmeros casos de violência religiosa contra os praticantes de religiões de matriz africana, como apresentado no decorrer desta pesquisa, torna-se evidente que a existência de leis não é suficiente para impedir tais acontecimentos. A eficácia das normas depende, principalmente, da mudança de mentalidade da sociedade e da atuação do Estado. Embora tenha havido avanços no texto legal desde a primeira constituição, tais alterações ainda não foram capazes de evitar que os

afroreligiosos continuem a ser alvo de várias formas de violência.

Quando nos referimos à violência religiosa, perpassamos pelo que ouvimos dos afroreligiosos imperatrizenses durante a pesquisa. É uma violência que se opera não somente fisicamente, mas agride o psicológico, cerceia direitos, impede o acesso ao espaço público, impõe o receio de expressar a religiosidade para além dos fundos de quintais onde a maioria desses religiosos ainda hoje pratica suas liturgias.

É uma violência que se opera por meio do racismo e na intolerância, e consiste em uma das formas mais cruéis e persistentes de marginalização enfrentadas pelas religiões afro-brasileiras. Essa violência não se limita a agressões físicas, mas inclui uma ampla gama de ações que buscam deslegitimar e suprimir essas tradições religiosas. O racismo, arraigado na história da escravidão e perpetuado através de estruturas sociais e institucionais, está intrinsecamente ligado à intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras.

Buscamos analisar, durante a pesquisa, como se desenvolve essa violência religiosa em Imperatriz/MA, uma vez que tínhamos tido contato com muitos relatos que nos inquietaram. Mais ainda, objetivávamos compreender como os afroreligiosos lidavam com essa violência, quais as medidas tomadas pelas autoridades responsáveis, tanto do Sistema de Justiça, como da Segurança Pública, e qual o posicionamento do ente associativo, a ASTERCMA.

As formas de violência que verificamos na cidade não são apenas crimes contra a liberdade religiosa, mas também expressões de um racismo estrutural que busca apagar a presença e a contribuição das culturas afro-brasileiras na sociedade. São ações que representam um ataque direto à identidade e à dignidade das comunidades afro-brasileiras.

As entrevistas realizadas com os Povos de Terreiro revelaram a necessidade urgente de uma delegacia especializada para lidar com os crimes de violência religiosa. As vozes das lideranças desses grupos destacaram a falta de credibilidade nas instituições do Sistema de Justiça e Segurança Pública. Esta desconfiança nas instituições evidencia uma violência sistêmica e institucional que perpetua a marginalização e a opressão das religiões afro-brasileiras. A falta de resposta adequada e a impunidade para os crimes de racismo e intolerância religiosa reforçam a sensação de vulnerabilidade entre os praticantes dessas religiões no município de Imperatriz.

Por outro lado, as entrevistas com representantes do Sistema de Justiça (Poder Judiciário, Ministério Público e Defensoria Pública) e Segurança Pública (Delegada de Polícia Civil) destacaram como a invisibilidade dos Povos de Terreiro é perpetuada pela falta de recepção adequada e pelo despreparo dos agentes públicos, elementos que caracterizam a

forma de violência religiosa exercida pelo próprio Estado. A convivência do Estado na perpetuação da violência religiosa no município de Imperatriz/MA é um exemplo claro de como a violência sistêmica se manifesta. A falta de preparo e sensibilidade dos agentes públicos contribui para a continuidade da marginalização e da violência contra as religiões afro-brasileiras, exacerbando a desconfiança entre essas comunidades e as instituições estatais.

Mesmo assim, apesar dessas adversidades, as religiões afro-brasileiras demonstram uma notável capacidade de resistência e adaptação em Imperatriz. Através da preservação e transmissão de suas tradições e conhecimentos, os Povos de Terreiro conseguem manter viva uma rica herança cultural e espiritual. Entendo que a luta por reconhecimento e respeito vem ganhando força, não somente pela atuação da ASTERCMA, mas pela participação efetiva dos Pais, Mães e filhos de Santo, seja registrando ocorrências, seja tornando público os depoimentos nas audiências em que estão presentes.

Alguns avanços que ocorreram nas últimas décadas podem ser observados quanto ao reconhecimento das religiões afro-brasileiras. Políticas públicas e legislações começaram a proteger a liberdade religiosa e a combater o racismo e a intolerância. Instituições religiosas afro-brasileiras ganharam mais visibilidade e começaram a ser reconhecidas por sua contribuição à cultura e à identidade nacional. A inclusão da história da África no currículo escolar e a valorização de suas festividades e tradições também representam passos importantes nesse processo de reconhecimento.

Contudo, os desafios persistem. A intolerância religiosa e o racismo ainda são realidades que afetam as comunidades afro-brasileiras. Casos de violência contra terreiros e praticantes de religiões afro-brasileiras são um triste lembrete de que a luta pelo respeito e pela igualdade continua. Além disso, a falta de conhecimento e compreensão sobre essas religiões contribui para a perpetuação de estereótipos e preconceitos.

A análise da trajetória das religiões afro-brasileiras revela não apenas a história de um grupo religioso específico, mas também a luta mais ampla pela igualdade e pelos direitos humanos no Brasil. A resistência dessas religiões é um testemunho da resiliência das comunidades afro-brasileiras e de sua capacidade de transformar adversidades em força cultural e espiritual.

Portanto, é fundamental continuar promovendo o conhecimento e o respeito pelas religiões afro-brasileiras, reconhecendo-as como parte integrante do patrimônio cultural e espiritual do Brasil. A valorização da diversidade religiosa não apenas fortalece a identidade nacional, mas também contribui para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária,

onde todos possam praticar sua fé livremente e sem medo de sofrerem algum tipo de violência.

Para alcançar esse objetivo, a implementação de políticas públicas específicas é essencial. Essas políticas devem incluir a criação de delegacias especializadas em crimes de racismo e intolerância religiosa, a formação e capacitação de agentes públicos para lidar com a diversidade religiosa com sensibilidade e respeito, e a promoção de campanhas educativas que combatam os preconceitos e estereótipos sobre as religiões afro-brasileiras.

Ademais, a sociedade em geral também desempenha um papel crucial. É necessário que os cidadãos se engajem ativamente na defesa da liberdade religiosa, denunciando atos de racismo e intolerância e apoiando iniciativas que promovam o respeito e a inclusão. Organizações da sociedade civil, escolas, empresas e meios de comunicação podem colaborar para criar uma cultura de paz e respeito, onde a diversidade religiosa seja vista como uma riqueza e não como uma ameaça.

A criação de um ambiente de respeito e valorização das religiões afro-brasileiras depende de esforços conjuntos entre o Estado e a sociedade. A luta contra a violência sistêmica e institucional requer mudanças estruturais e um compromisso contínuo com a promoção dos direitos humanos e da dignidade de todas as pessoas. Somente assim será possível construir um Brasil verdadeiramente plural e inclusivo, onde todas as tradições religiosas possam florescer em harmonia e respeito mútuo.

Entendo, por fim, que há muito o que se pesquisar sobre a violência religiosa na cidade de Imperatriz, servindo este trabalho como um ponto de partida para que possamos nos aprofundar ainda mais em relação ao fenômeno. Muitos são os caminhos possíveis, pois, em virtude da delimitação do objeto, ouvimos lideranças e agentes públicos. Acredito que em uma próxima imersão, seria muito importante ouvir um número maior de afroreligiosos em Imperatriz, e, depois de dois anos de pesquisa, sinto que não quero largar a mão do que começamos. Que novos horizontes se desenhem e que continuemos na busca pelo saber, inclinados à novas descobertas e quem sabe, que nossos trabalhos sirvam de inspiração para políticas públicas que realmente tenham efeito prático na realidade dos afroreligiosos do município.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Wlamyra R.; FRAGA FILHO, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. Col. Feminismos Plurais. Coord. Djamila Ribeiro. São Paulo: Pólen, 2019

ALONSO, Ângela. **As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate**. Lua Nova, n.76, p.49-86, 2009.

ALVES, L., Léia Maria. **Entrevista concedida a Henry Guilherme Ferreira Andrade**. Imperatriz, 01 de fevereiro de 2024.

BARBOSA, W. Wátilla Ferreira. **Entrevista concedida a Henry Guilherme Ferreira Andrade**. Imperatriz, 29 de fevereiro de 2024.

BEAUD, Stéphane & WEBER, Florence. **O raciocínio etnográfico**. In: PAUGAM, Serge. (Coord.) *A pesquisa sociológica*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BERGER, Peter L; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de Sociologia do conhecimento**. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 24ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

BÍSCARO, Sandro Pofahl. **Entrevista via whatsapp concedida a Henry Guilherme Ferreira Andrade**. Imperatriz, 30 de janeiro de 2024.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Editora Bertrand Brasil: Rio de Janeiro, 1989.

_____. **Os juristas guardiães da hipocrisia coletiva**. In: exposição feita por Bourdieu, transcrita e publicada em: Chazel, François; Commaille, Jacques (orgs.). Tradução: Francysco Pablo Feitosa Gonçalves. Normes juridiques et régulation sociale. Paris: LGDJ, 1991, p. 95-99.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Frentes e Grupos Parlamentares**. 2023. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/deputados/frentes-e-grupos-parlamentares> Acesso: 28.08.2023.

BRASIL. Constituição (1824). **Lex: Constituição Política do Império do Brasil**, de 25 de março de 1824. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm

BRASIL.(1830). **Código Criminal**, de 16 dezembro de 1824. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm

BRASIL. Constituição (1891). **Lex: Constituição dos Estados Unidos do Brasil, de fevereiro de 1891**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm

BRASIL. Decreto-Lei 2.848, de 07 de dezembro de 1940. Código Penal.

BRASIL. Lei 14.532 de 11 de janeiro de 2023. Altera a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 (Lei do Crime Racial), e o Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), para tipificar como crime de racismo a injúria racial, prever pena de suspensão de direito em caso de racismo praticado no contexto de atividade esportiva ou artística e prever pena para o racismo religioso e recreativo e para o praticado por funcionário público. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 2023.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. **Combate à intolerância religiosa volta à agenda do Governo Federal.** Jan-2023. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2023/janeiro/combate-a-intolerancia-religiosa-volta-a-agenda-do-governo-federal> Acesso em: 26 de agosto de 2023.

BURITY, Joanildo; GIUMBELLI, Emerson. **Minorias religiosas: identidade e política em movimento.** Religião e Sociedade: Rio de Janeiro, 40(1): 1-246, 2020. <https://doi.org/10.1590/0100-85872020v40n1editorial> Acesso em: 3 de fev. 2023

CÂMARA MUNICIPAL ITZ. **Audiência Pública – 11.11.2021 – Quinta-Feira.** Youtube, 11 de novembro de 2021, Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=-NL0C1d4uJM>> Acesso em: 28 de setembro de 2022.

CARDOSO, Clodoaldo Meneguello. **Tolerância e seus limites: um olhar latino-americano sobre a diversidade e desigualdade.** São Paulo. UNESP, 2003.

CARVALHO, F., Fábio Souza de. **Entrevista concedida a Henry Guilherme Ferreira Andrade.** Imperatriz, 05 de fevereiro de 2024.

CONCEIÇÃO, A., Augusto César Rodrigues da. **Entrevista concedida a Henry Guilherme Ferreira Andrade.** Imperatriz, 06 de fevereiro de 2024.

Defensoria Pública do Estado do Maranhão. **Defensores Públicos.** Disponível em: <<https://defensoria.ma.def.br/dpema/portal/defensores-publicos>>. Acesso em: 23/04/2024.

DIAS, J.F. **“Chuta que é macumba”: o percurso histórico-legal da perseguição às religiões afro-brasileiras.** Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano XII, NºXXII, maio/2019

DIAS, Ugo Leonardo Araújo. **O processo de regularização jurídica dos terreiros de umbanda/candomblé do município de Imperatriz/MA.** Monografia apresentada ao Curso de Direito da Universidade Federal do Maranhão / Centro de Ciências Sociais, Saúde e Tecnologia. Imperatriz, 2019.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DURKHEIM, Émile. **“As regras do método sociológico”;** São Paulo, Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)

DUSSEL, Enrique. “*Europa, modernidade e eurocentrismo*”. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Pp. 24-32.

ELIAS, N. Sociologia – **As questões postas por Comte**. In: Introdução à Sociologia. Lisboa: Edições 70, 1980.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. 12. ed. São Paulo: EDUSP, 2006.

FERRETTI, Mundicarmo. **Formas sincréticas das Religiões Afro-Americanas: O tererê de Codó (MA)** - (2007). Retoma o texto apresentado no Seminário: **Religiões afro-americanas e diversidade cultural**, promovido pela UNESCO e Fundação Palmares, no Rio de Janeiro, de 19 a 21 de dezembro de 2001, publicado pela UFMA em Cadernos de Pesquisa. São Luv.14, n.2, jul./dez. 2003, p.95-108. Disponível em: <https://gurupi.ufma.br/jspui/bitstream/1/280/1/Tereco.pdf> Acesso: 05 de junho de 2024

_____. **Religião e sociedade: religiões de matriz Africana no Brasil: um caso de polícia**. JORNADA INTERNACIONAL DE POLÍTICAS PÚBLICAS, 3., 2007, São Luis, Anais da III Jornada Internacional de Políticas Públicas.

FERRETTI, Sérgio. **Repensando o Sincretismo** – Estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: EDUSP, 1995.

FONSECA, Alexandre Brasil Carvalho (org.). **Estado laico, intolerância e diversidade religiosa no Brasil: pesquisas, reflexões e debates**. Brasília: Ministério dos Direitos Humanos, 2018. 162p.

FRANCO, Gian Paulo. **As religiões de matriz africana no Brasil: luta, resistência e sobrevivência**. *Sacrilegens*, [S. l.], v. 18, n. 1, p. p. 30–46, 2021. DOI: 10.34019/2237-6151.2021.v18.34154. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/34154> Acesso em: 3 fev. 2023.

FRANKLIN, Adalberto. **Breve História de Imperatriz**. Imperatriz/MA: Ética, 2005.

FROTA, Polyana Almeida; VERAS, Rogério de Carvalho. “**E nós somos o quê?**”: **razões e formas de organização da Associação de Terreiros de Religião e Cultura de Matriz Africana (ASTERCMA) em Imperatriz/MA**. In: Memórias, educação e religiões dos povos amazônidas/Organizadores Emilene Leite de Sousa, Estevão Rafael Fernandes, Karla Leandro Rascke, et al. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2023.

GIDDENS, Anthony. **New rules of sociological method**. Nova York, Basic Books, 1976.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução de Cid Knipel Moreira. Ed. 34. São Paulo: Editora 34, 2001.

_____. **Entre campos: nações, cultura e fascínio da raça**. Tradução de Célia Maria Marinho de Azevedo. São Paulo: Annablume, 2007.

GIUMBELLI, Emerson. **Um Projeto de Cristianismo Hegemônico**. In: Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro. Vagner

Gonçalves da Silva (org). 1 ed. 1 reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: Notas Sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada**. 4ª edição. LTC: Rio de Janeiro, 1981.

GONZALEZ, Lélia. “Cap. 5. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*”. In: Rios, Flávia; Lima, Márcia. **Por um feminismo afrolatinoamericano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. Pp. 75-93.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 11ª edição. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARTIKAINEN, Elina I. **Racismo Religioso, Discriminação e Preconceito Religioso, Liberdade Religiosa: Controvérsias sobre as Relações entre Estado e Religião no Brasil Atual**. Debates do NER, Porto Alegre, ano 21, n. 40, p. 89-114, 2021.

HOOKS, Bell. “**Where We Stand: Class Matters**”. Routledge, 2000.

IBGE. Censo. **Amostra – Religião. Imperatriz. Ano da pesquisa: 2010**. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ma/imperatriz/pesquisa/23/22107> Data de acesso: 30.08.2022.

IMPERATRIZ, Prefeitura de. **História de Imperatriz**. 2023. Disponível em: <https://imperatriz.ma.gov.br/portal/imperatriz/historia.html#:~:text=Entre%20os%20s%C3%A9culos%20XVI%20e,e%20o%20desbravar%20novos%20territ%C3%B3rios>. Data de acesso: 28.08.2023.

ISRAËL, Liora. **O uso dos arquivos em sociologia**. In: PAUGAM, Serge. (Coord.) *A pesquisa sociológica*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LEAL, João. **Tematizações do sincretismo na antropologia das religiões afro-brasileiras (1930-1940)**. Sociol. antropol. | rio de janeiro, v.11.02: 623–649, mai.–ago., 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sant/a/pHDzGzXZ6j3CFfw6hhdbsw/?format=pdf&lang=pt> Acesso: 29 de agosto de 2023.

LIMA, A., Alanna Sousa. **Entrevista concedida a Henry Guilherme Ferreira Andrade**. Imperatriz, 08 de março de 2024.

LIMA SANTOS, José Roberto. **O guarda-roupas de candomblé: ancestralidade, devoção e tradição afro-brasileira**. Unicamp: São Paulo, 2021. Disponível em: <file:///D:/Downloads/4988-Texto%20do%20artigo-15595-1-10-20211216.pdf> Acesso em 05 de fevereiro de 2023

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.

Ministério Público do Estado do Maranhão (MPMA). **Imperatriz: MPMA participa de audiência pública sobre terreiros de religiões africanas**. Disponível em: <https://www.mpma.mp.br/imperatriz-mpma-participa-de-audiencia-publica-sobre-terreiros-de-religioes-africanas/>. Acesso em: 23/04/2024

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. 2010. “**Entre O Privado E O Público: Considerações Sobre a (in) criminalização Da intolerância Religiosa No Rio De Janeiro**”. Anuário Antropológico 35 (2):125-52. <https://doi.org/10.4000/aa.939>.

MOTA, E. G. **Diálogos Sobre Religiões de Matrizes Africanas: Racismo Religioso e História**. Revista Calundu, 2018.

NOGUEIRA, Léo Carrer. **Superando o sincretismo: por uma história das religiões afro-brasileiras à luz dos conceitos pós-coloniais**. *Elisée*, Rev. Geo. UEG – Goiás, v.10, n.2, e102219, jul./dez. 2021

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Pólen, 2020, 160pp. (Coleção Feminismos Plurais).

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. Revista de Antropologia, USP. v. 39, nº 01, São Paulo, 1996.

OLIVEIRA, Jorge Alberto Fernandes. **O reconhecimento dos povos de terreiro enquanto comunidades tradicionais no Brasil: limitações das categorias jurídicas frente às dinâmicas epistemológicas do ser e não ser**. Núcleo Interdisciplinar de Meio Ambiente - PUC-Rio. Depto. de Direito. Disponível em: <https://www.puc-rio.br/ensinopesq/ccpg/pibic/relatorio_resumo2020/download/relatorios/CCS/DIR/DIR-Jorge%20Alberto%20Fernandes%20de%20Oliveira.pdf> Acesso em: 25 de agosto de 2023.

OLIVEIRA, S. Nilton. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano VII, n. 20, Setembro 2014 - ISSN 1983-2850 – Dossiê Mídias, Religiões e Religiosidades Disponível em: <<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/index>> Acesso em: 01/05/2024

OLSON, Mancur. **A lógica da ação coletiva**. São Paulo: EDUSP, 1999. JENKINS, J. Craig. **La teoría de la movilización de recursos y el estudio de los movimientos sociales**. Zona Abierta, n.69, p.5-49, 1994.

ORO, Ari Pedro. **Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul**. In: *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro*. Org: Vagner Gonçalves da Silva. 1 ed. 1 reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

PEREIRA, Jesus Marmanillo, ARAÚJO, Larissa Aryane Lima. **Alteridade na cidade do toque dos orixás: visibilização e mobilização afro-religiosa em Imperatriz/MA**. PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP <https://periodicos.unifap.br/index.php/pracs> ISSN 1984-4352 Macapá, v. 14, n. 3, p. 63-81, jul./set. 2021

PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. **Cadê nossa diversidade religiosa?**. Tradução . Folha de S. Paulo. Opinião, São Paulo, 2002., p. 29 dez. 2002. 3. Acesso em: 30 abr. 2024. P.49

PRANDI, R. **Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71831998000100008>.

_____. Prefácio. In: FERRETI, Mundicarmo. **Encantaria de “Barba Soeira”**. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2000.

_____. **As religiões afro-brasileiras e seus seguidores**. v. 3, nº 01. Civitas, Porto Alegre, 2003.

ROCHA, Carolina. **Racismo Religioso**. In: Religião e Poder, 2022. Disponível em: <<https://religioepoder.org.br/artigo/racismo-religioso/>> Data de acesso: 25.02.2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. Petrópolis: Vozes, 2001

SANTOS, C, Clauber Roberto Silva dos. **Entrevista concedida a Henry Guilherme Ferreira Andrade**. Imperatriz, 28 de fevereiro de 2024.

SCAMPINI, J. **A Liberdade religiosa nas Constituições brasileiras: estudo filosófico-jurídico comparado**. Revista de informação legislativa, v. 11, n. 41, p. 75-126, jan./mar. 1974 | Revista de informação legislativa, v. 11, n. 42, p. 369-430, abr./jun. 1974 | Revista de informação legislativa, v. 11, n. 43, p. 162-267, jul./set. 1974 | Revista de informação legislativa, v. 11, n. 44, p. 161-203, out./dez. 1974 | Revista de informação legislativa, v. 12, n. 45, p. 91-134, jan./mar. 1975. Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/180852> Acesso: 05 de julho de 2023.

SHWARCZ, Lilia Moritz. **Quase pretos, quase brancos**. Entrevista concedida a Carlos Haag. Revista Pesquisa Fapesp, abril, 2007. Disponível em: <<https://revistapesquisa.fapesp.br/quase-pretos-quase-brancos/>> Data de acesso: 26.02.2023

_____. **Lilia Schwarcz destrincha o Brasil racista e desigual e alerta: “é necessário que não naturalizemos os golpes cotidianos”**. Entrevista concedida a Edmilson Cardial, João Jonas e Laura Rachid. Revista Educação, 2021. Disponível em: <<https://revistaeducacao.com.br/2021/09/09/lilia-schwarcz-brasil-racista/>> Data de acesso: 26.02.2023.

SCHWARCZ, Lilia M.; STARLING, Heloísa M. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SCOTT, James C. **A Dominação e Arte da Resistência**. Lisboa: Letra Livre, 2013.

SILVA, C, Celson Santos da. **Entrevista concedida a Henry Guilherme Ferreira Andrade**. Imperatriz, 02 de fevereiro de 2024.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 13. ed. São Paulo, Malheiros, 1997.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro**. 1 ed. 1 reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

_____. **Religião e identidade cultural negra: afro-brasileiros, católicos e evangélicos**. Afro-Ásia, Salvador, n. 56, 2017. DOI: 10.9771/aa.v0i56.22524. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/22524>. Acesso em: 21 fev. 2023.

SILVA JR, Hédio. **Notas sobre Sistema Jurídico e Intolerância Religiosa no Brasil**. In: Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro – Vagner Gonçalves da Silva (org). 1 ed. 1 reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

SIMMEL, Georg. In: Moraes Filho, Evaristo de. **Georg Simmel: sociologia**. São Paulo: Ático, 1983. Pp. 122-164.

_____. **Essays on Religion**. Yale: Yale University Press - Durham, 1997

SOUSA, C., Cezar Talison Carlos de. **Entrevista concedida a Henry Guilherme Ferreira Andrade**. Imperatriz, 24 de abril de 2024.

SOUZA SIMÕES, J.; SOARES SERAFIM, J.; FREITAS MOURÃO, G. **A vivência da fé sob o estigma na percepção de praticantes de religiões afro-brasileiras em Montes Claros**. *Sacrilegens*, [S. l.], v. 17, n. 1, p. 262–275, 2020. DOI: 10.34019/2237-6151.2020.v17.30489. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/30489>. Acesso em: 21 fev. 2023.

STEPAN, NL. Eugenia no Brasil, 1917-1940. In: HOCHMAN, G., and ARMUS, D., orgs. **Cuidar, controlar, curar: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004. História e Saúde collection, pp. 330-391. ISBN 978-85-7541-311-1. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

TARROW, Sidney. **O poder em movimento: movimentos sociais e confronto político**. Petrópolis: Vozes, 2009.

TAVARES, J.; RIBEIRO, M. S. **Terreiros em luta: caminhos para enfrentamento ao racismo religioso**. Rio de Janeiro, 2022.

TÖNNIES, Ferdinand. **Princípios de sociologia**. México: Fundo Cultural Económico, 1942.

TOURINHO, Érika Ferreira. **A educação ambiental nos terreiros: Uma prática para o favorecimento da saúde e para o fortalecimento da cultura africana nos centros umbandísticos de Imperatriz/MA**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais e Saúde, da Pró-Reitoria de PósGraduação e Pesquisa da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiás, 2013.

TORRES, J. Entrevista. **Mensagem via Whatsapp**. Imperatriz, 05 de outubro de 2021.

TORRES, Maycon Rodrigo da Silveira; MARTINS, Natasha. **Intolerância religiosa e a demonização de religiões de matriz africana na “pandemônia”**. Revista Relegens Thréskeia, [S.l.], v. 10, n. 1, p. 301-319, june 2021. ISSN 2317-3688. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/79296>. Acesso em: 10 feb. 2023. doi:<http://dx.doi.org/10.5380/rt.v10i1.79296>.

WEBER, M. **Economia e sociedade**. vol. I. Brasília: Ed. UnB, 1991

ŽIŽEK,, Slavoj. **Violência [recurso eletrônico]: seis reflexões laterais/Slavoj Žižek**. Tradução Miguel Serras Pereira - 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2014.